

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Серия

ПРОФЕССОРСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СЁРЕН КЬЕРКЕГОР

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ  
НЕНАУЧНОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ  
К «ФИЛОСОФСКИМ КРОХАМ»

*МИМИЧЕСКИ-ПАТЕТИЧЕСКИ-ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ  
КОМПИЛЯЦИЯ*

*ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВКЛАД  
ИОХАННЕСА КЛИМАКУСА*

Издано С. Кьеркегором



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2005

ББК 87.7  
К97

Серия  
«Профессорская библиотека»

Редакционная коллегия: А. С. Васильев,  
Л. Г. Ионин,  
В. Ю. Кузнецов,  
Е. М. Мелетинский,  
А. М. Пятигорский,  
А. М. Руткевич,  
К. А. Свасьян,  
С. С. Хоружий

*Серия «Профессорская библиотека»  
основана совместно с издательством  
«Академия исследований культуры»*

ISBN 5-288-03760-4

- © Н. Исаева, перевод, примечания,  
вступ. статья, 2005
- © С. Исаев, перевод, вступ. статья, 2005
- © Издательство С.-Петербургского  
университета, 2005

## СЁРЕН КЬЕРКЕГОР: ЛЕСТНИЦА В НЕБО — ВИРТУАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Выдающийся датский философ и богослов Сёрен Кьеркегор (Søren Kierkegaard, 1813–1855) может бесспорно считаться предтечей экзистенциалистского философствования; кроме того, его идеи оказали непосредственное влияние на «диалектическую теологию» Карла Барта, на философскую антропологию, персонализм и другие течения, где акцент переносится на личное присвоение некой истины, на напряженное, личностное переживание и конструирование смыслов. Кьеркегор незримо присутствует — даже если имя его и не упоминается прямо — в творчестве многих крупнейших западных писателей XX века — достаточно вспомнить хотя бы Р.-М. Рильке, Ф. Кафку, М. Фриша, Ф. Селина, М. Кундери (из литераторов самого последнего времени можно вспомнить хотя бы британского прозаика Дж. Лоджа, чьи переложения и даже пародийные перепевы Кьеркегора не мешали ему с глубоким почтением относиться к великому датчанину).

Непродолжительная, но весьма интенсивная писательская деятельность Кьеркегора была целиком посвящена защите «истинного христианства» (Christendom), которое он неустанно противопоставлял «христианству наличному», «христианству существующему» (Christenhed). Кьеркегор всегда рассматривал себя как прямого продолжателя начатой Лютером реставрации истинной христианской религиозности. Теистически ориентированный экзистенциализм Кьеркегора вырос прежде всего в полемике с философией религии Гегеля, утверждавшего, что адекватное постижение Бога возможно лишь в разреженных пространствах чистой мысли. Датский мыслитель не переставал упрекать Гегеля в глубочайшем непонимании христианства, поскольку, на его взгляд, разум никак не может привести нас к подлинной встрече с божественной трансцендентностью.

Объективное знание о Боге невозможно принципиально, человек никогда не может быть до конца уверен в собственном бессмертии, а значит и Бог всегда остается бесконечно далеким, ускользающим предметом его усилий. По существу, внутри этого, природного мира че-

ловек покинут, он предоставлен самому себе и вынужден сообразовываться с собственными тревогами, собственными всплесками чувственности. Но там, где знание оказывается недостаточным, там, где разум нас предаёт, там, где, казалось бы, нам уже не на что опереться, — остаются заведомо обеспеченные нам отчаяние, страх, боль, имманентно присущие самому существованию. Прочные гарантии счастья могут и подвести, — но вот стыд и горе обеспечены нам независимо от нашего позволения и от наших желаний.

Новое содержание Кьеркегорового «истинного христианства» с неизбежностью потребовало и новой формы философствования; такой формой послужила «экзистенциальная диалектика», в своих основных моментах прямо противоположная объективной диалектике Гегеля. Логика, пишет Кьеркегор, имея в виду философский метод Гегеля, не оставляет никакой лазейки для случайности, а ведь только случайность по сути своей «принадлежит действительности». Получается, что только некие вполне субъективные («случайные») проявления человеческого духа — каждый раз вполне индивидуальные и ничем не обусловленные — могут открыть человеку путь к Богу.

Вместе с тем, нельзя не заметить, что связывая христианскую религиозность не с понятийным мышлением, но с напряженным личностным сознанием отдельного индивида, Кьеркегор одновременно онтологизирует эту субъективность, придавая ей статус истинно существующего бытия. При этом он указывает на первичность такой нерелексивной сферы в структуре человеческого сознания (отсюда и знаменитая формула: «субъективность и есть истина» (трактат «Или — или» («Enten/eller»), 1943).

Кьеркегор перетолковывает на свой лад и свойственное объективному идеализму понимание человека. Тезис Гегеля о том, что человек — это самосознание, в Кьеркегоровом учении заменяется положением «человеческое „я“ есть отношение к самому себе», подразумевающим бесконечный спектр индивидуальных субъективных переживаний. Однако именно внутри таких мимолетных переживаний и обнаруживается в конечном счете реальность человеческого бытия. Кьеркегор был первым, кто ввел в философскую традицию в качестве самостоятельной категории понятие «экзистенции», то есть наличного существования. Экзистенция, по его словам, — лишь «аббревиатура», общепринятое сокращение, — своего рода сжатая шифровка не поддающегося объективации бытия человека, которое только сам он и может открыть «изнутри», точнее — эмоционально пережить. Но это значит, что как раз экзистенция и оказывается той предельно универсальной

формулой существования, которую мы можем надеяться вывести: по словам Кьеркегора, «существование не является каким-либо точным определением или предикатом, — оно само есть наилучшая форма для всех определений и предикатов» (трактат «Или — или»). Иначе говоря, экзистенция фиксирует лишь данность, момент «открытости» человеку его бытия, она попросту обозначает тот уникальный факт, что в данное мгновение я еще «есмь», продолжаю жить, продолжаю смотреть на этот мир живыми глазами. Все прочие категории просто наслаиваются на это предельно острое ощущение собственного существования, — они как бы расшифровывают эту базовую категорию, окрашивая ее, наполняя ее конкретным смыслом.

Та попытка создания экзистенциального варианта «истинного христианства» вылилась у Кьеркегора в создание новой онтологии, — онтологии, в которой весь мир как бы зависает на кончике иглы — на уникальном переживании данного момента как момента, в который я («еще»? «уже»?) жив, бесспорно существую. Своеобразие этого мгновения «данности» состоит также и в том, что он не членится дальше, — а значит, не может быть подвержен объективному анализу. Экзистенция — это моя, сугубо специфическая и уникальная реальность, которую я никак не могу передать другому никакими средствами объективного философствования. Для Гегеля высшее — это мысль о предмете, наилучшая же форма, наилучшая оболочка для такой мысли — сухие и точные классификации вербального знания. У Кьеркегора мы с самого начала сталкиваемся с ясно выраженным убеждением: экзистенцию невозможно знать, в ней можно только пребывать («... здесь истина не отличается от пути, но как раз и есть сам путь...» — прямой парафраз Новозаветного: «Я и есмь путь»).

В Кьеркегоровой диалектике, построенной на принципах экзистенциальной, а не трансцендентальной субъективности, человек предстает не в виде некой абстрактно-теоретической завершенности, но, скорее, в постоянной изменчивости и глубинной внутренней противоречивости. Но коль скоро внутреннее противоречие оказывается неременным свойством человеческой природы вообще, свойством, которое не может быть преодолено или как-то гармонизировано, снято, — сама эта человеческая сущность всегда остается глубоко трагичной. Другое дело, что на пути к Богу, на пути к истинной религиозности человек может проходить через разные ступени, на каждой из которых внутренняя трагедия его жизни разыгрывается по-своему. С точки зрения Кьеркегора, существует три основных типа экзистенции, или три стадии человеческого существования: эстетическая, этическая и религи-

озная, причем разложены они именно в этой последовательности, так что первые два типа по сути выступают как предварительные этапы на пути к экзистенции религиозной.

Представление Кьеркегора об эстетической стадии существования в значительной степени навеяно идеями Фр. Шлегеля и иенского романтизма. Человек, существующий эстетически, всегда бежит из реального мира в некую идеальную конструкцию, он пытается ускользнуть в мир, создаваемый усилием собственного воображения. В немецком романтизме высшим примером идеального мира признавалась эстетическая реальность, создаваемая в момент художественного творчества. Кьеркегор несколько расширяет представление об эстетизме как жизненной установке: для него эстетиком является не только художник, но и вообще всякий человек, для которого значимо прежде всего «наслаждение». Разумеется, истинное наслаждение — это не просто банальное удовольствие, но, скорее, полная погруженность в эстетизированную реальность; при этом для Кьеркегора создание и, скажем, восприятие произведений искусства в экзистенциальном плане оказываются равнозначными. Главное в эстетической позиции — это попытка человека организовать всю свою жизнь, основываясь на собственных силах и возможностях: таланте, фантазии и тому подобном. Вместо реального мира главным для «эстетика» (в Кьеркегоровом понимании термина) оказывается внутренний мир индивида. Вопрос о реальном воплощении таких установок становится эстетически несущественным, второстепенным. Более того, полная актуализация воображаемого мира расценивалась бы «эстетиком» как сокращение, свертывание того богатства возможностей, которым обладает конкретный человек. В этом смысле наиболее выигрышная позиция здесь — романтическая ирония. Начиная с первой своей крупной работы — магистерской диссертации, посвященной Сократу («О понятии иронии. С постоянной оглядкой на Сократа» («Om Begrebet Ironi»), — Кьеркегор не устает напоминать о том, что всякая ирония основана на несоответствии возможного и реального, желаемого и действительного. Однако он показывает, что романтизм всегда предельно абсолютизирует это противоречие, так что романтическая ирония непременно оборачивается «тотальной негативностью», замыкающей индивида в пределах этой стихии идеального. Эстетический способ существования Кьеркегор называет демоническим нарциссизмом; человек здесь напрочь отказывается рассматривать прекрасный мир возможного в перспективе его реализации. В результате творческой деятельности художника возникает особая эстетическая реальность — прекрасное, смысл которого

полностью исчерпывается в наслаждении. Тогда творчество гения, по Кьеркегору — это крайняя форма демонизма, проявляющаяся в демиургическом создании совершенно новых эстетических принципов и образов.

Правда, «свобода от действительности», так ловко практикуемая «эстетиком», во многом иллюзорна. На эстетической стадии существования человек стремится стать самовластным, он хочет зависеть лишь от собственных своих установок, от продуцирующей способности собственного воображения. Однако наличная действительность, вторгающаяся в этот замкнутый мир, захватывает индивида врасплох, вызывая в нем — помимо его воли — те или иные душевные движения, то есть образы и реакции, источник которых лежит уже вне самого индивида. (Кьеркегор пишет, что мы можем сколь угодно долго стоически готовить себя к трагическим и болезненным переживаниям, но даже тут действительность все равно насильно вторгнется и сломает предварительно заданные образы, стоит только нашему сердцу вдруг невольно откликнуться на случайную радость.) По сути это означает, что эстетическое существование требует от индивида огромных усилий, постоянного самоконтроля, прямо противоречащего первоначальным установкам на абсолютно свободное «вкусение». Это свободное, самовластное наслаждение достигается редко и не может быть хоть сколько-нибудь длительным. Эстетическое существование, пишет Кьеркегор в «Или — или», «состоит из множества разрозненных, ничем не связанных между собою моментов».

Вот это-то отсутствие внутренней цельности и порождает отчаяние, с неизбежностью наступающее «эстетика». Бросив вызов наличной действительности, он терпит поражение, так как опирается лишь на собственные силы: эстетическое существование заведомо трагично. Но преодоление отчаяния предполагает отказ от эстетического томления по несбыточному; преодоление отчаяния возможно лишь через возвращение действительности. Именно так, по Кьеркегору, и начинается следующий этап в поступательном движении экзистенции к «истинному христианству» — этическое существование.

Этическая экзистенция располагает набором вполне устойчивых, надежных связей с миром. Действительность постоянно встает перед человеком как череда поставленных задач; решая эти задачи, «этик» исходит из моральной «непрерывности» собственного «я». Всякий мой выбор — это лишний кирпичик в построении моей личности, еще один, дополнительный штрих, создающий неповторимый рисунок моей индивидуальности. Однако в отличие от «эстетика», для которого его

собственная персона распадается на ряд потенциальных возможностей, «этик» считает, что реализация «я» — это задача, которая вполне осуществима. Мы выбираем свое «я» вполне свободно, однако конкретные задачи, создающие поле выбора, выдвигаются наличными обстоятельствами самой жизни.

Для Кьеркегора этическая экзистенция в целом стоит гораздо выше эстетической; это стадия зрелости, ответственности, способности принимать самые рискованные и трудные решения. (Может быть единственное, что с сожалением приходится оставить на предыдущей стадии, — это креативность, спонтанный импульс, побуждающий нас к художественному творчеству; «эстетик» вовсе не обязательно выплескивает свою тревогу и отчаяние в художественном творчестве, однако «этик» к этому попросту не способен. В этом смысле Лев Шестов, в своей знаменитой книге «Киркегард и экзистенциальная философия» по большей части толкующий Кьеркегора «с точностью до наоборот», тем не менее очень тонко чувствует связь эстетической стадии с религиозной — через голову этики; только в сфере религиозного существования человек возвращается к истинной креативности, пересоздавая свою душу в своем предстоянии перед Богом и в резонанс с божественным творением. По словам самого Кьеркегора, творчество человека на эстетической стадии как бы отражает креативность религиозного начала, но в своеобразной «сокращенной перспективе»). Но даже последовательно проводимая этическая установка не может избавить человека от отчаяния. Мы можем быть сколь угодно нравственны, мы можем настойчиво следить за тем, чтобы каждое мгновение выбора было эстетически окрашено, — и однако же самые высокие принципы не могут избавить человека от страха смерти, от ощущения, что сразу же под тонкой пленочкой этических гарантий лежит пропасть неуверенности, тревоги, зыбких предчувствий, — одним словом, осознание неустойчивости собственного бытия. Тем не менее, индивид, теперь уже научившийся решительно выбирать, в состоянии сделать следующий шаг, выводящий его в сферу религиозного.

На религиозной стадии возможность преодоления отчаяния оказывается связанной с абсолютно недостоверным, абсурдным с разумной точки зрения принятием бытия Бога. Кьеркегор вполне отдает себе отчет в том, что природа христианской религиозности насквозь парадоксальна: «Человеческое „я“ только тогда выздоравливает и освобождается от отчаяния, когда оно — в силу все того же отчаяния — начинает прозрачно основывать себя в Боге». Парадоксальность религиозной позиции проявляется еще и в том, что она вовсе не исключает



трагизма. Напротив, только здесь трагизм становится вполне осознанным, — и потому еще более глубоким.

В трактате «Понятие страха» («Begrebet Angest», 1844)<sup>1</sup> Кьеркегор сравнивает христианское понимание трагического с тем представлением о трагедии, которое сложилось в древнегреческой философии и искусстве. Можно с уверенностью утверждать, что само это сравнение, сама постановка проблемы были во многом подсказаны эстетической теорией Гегеля (хотя немецкий философ и не упоминается прямо, Кьеркегор полемизирует именно с гегелевским толкованием различий между греческим и христианским духом). Сравнивая античное представление о трагическом с христианским, Кьеркегор задается вопросом: что принципиально нового было привнесено христианством в понимание человека и его участи? В «Понятии страха» он приходит к выводу, что античность знала лишь одну трагическую коллизию, так или иначе связанную с понятием судьбы (рока). «Судьба слепа», знать ее заранее, предугадывать ее повороты невозможно («... прокладывая себе дорогу, судьба движется подобно слепому — столь же необходимо, сколь и случайно»). Между тем, не зная судьбы, человек не может ни подчиниться, ни противостоять ей: она есть абсолютная неопределенность, «черная дыра», «ничто».

Определяя экзистенциальный смысл «страха» (Angest), Кьеркегор подчеркивает его принципиальное отличие от «боязни» (Frygt). Боязнь есть страх человека перед чем-то определенным, в противоположность Angest, действительный объект которого — «ничто». Так, для язычника «страх» — это судьба как некая внешняя индивиду негативная сила, крайним проявлением которой становится «уничтожение»; здесь между человеком и «судьбой» не может быть никакого другого отношения, кроме того, что основано на «страхе». Как уже было сказано, судьба слепа: настигая человека, она не преследует никакой специальной цели, — самое страшное тут как раз то, что в ее неумолимом движении мы не можем угадать никакой закономерности.

Для Кьеркегора это означает также, что свобода человека в античной культуре иллюзорна. Герой древнегреческой трагедии в букваль-

---

<sup>1</sup> На русском языке этот трактат вместе с работами «Страх и трепет» ('Frygt og Bæven», 1843) и «Болезнь к смерти» («Sygdommen til Døden», 1849) был опубликован в томе работ Кьеркегора под общим названием «Страх и трепет» (изд-во «Республика», М., 1993, второе издание — 1998) в переводе Наталии Исаевой и Сергея Исаева. Эти же переводчики готовили к изданию перевод трактата «Или — или» с параллельными местами из Дневников Кьеркегора; выход этой книги оказался отложен из-за трагической гибели Сергея Исаева.

ном смысле слова не ведает, что творит. Кьеркегор согласен с гегелевским определением античного духа как непосредственного, то есть еще не достигшего глубин абсолютной духовности. Однако он совершенно иначе оценивает природу трагического. У Гегеля образ трагического основан на столкновении двух нравственных сил — воли отдельного человека и внешней ему силы — судьбы; античный герой становится трагичным в той мере, в какой он бросает вызов этой судьбе, то есть «хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизию». Кьеркегор же считал, что античный дух не знал понятия вины, ибо неотвратимость судьбы, неумолимость ее медленно вращающихся жерновов лишает индивида самой возможности своеволия. Но если от меня в конечном счете ничего не зависит, — я могу с таким же успехом успокоиться и фаталистически принять неизбежное. Именно поэтому, с точки зрения Кьеркегора, «дохристианское представление о смерти было куда легче и дружелюбнее нынешнего».

Коренной слом представлений о трагическом пришелся на христианство и связан он прежде всего с радикальным изменением представления о судьбе. Только теперь, внутри христианской парадигмы, оказалось возможным принять абсурдную с античной точки зрения идею о том, что благодаря судьбе человек впервые «становится виновным». Острие трагизма в христианской теологии упирается в понятие «первородного греха». Как пишет в своих *Дневниках* Кьеркегор, «первородный грех есть настоящий парадокс... Парадокс здесь образован соединением качественно разнородных категорий. Первородный (в датском оригинале *arve* — букв.: „наследственный“) — это категория природы. „Вина“ же — это этическая категория духа. Рассудок говорит: как может вообще кому-то прийти в голову соединить их вместе, то есть утверждать, будто наследственным может быть нечто, по самой своей природе неспособное передаваться по наследству. Что ж, в это следует верить. Парадокс в христианской вере всегда имеет дело с истиной перед Богом. Здесь привлекается сверхчеловеческий масштаб и сверхчеловаеческая цель, — а по отношению к ним возможно лишь одно отношение — отношение веры». Иными словами, вместо рока, фатума, мы впервые начинаем иметь дело с божественным Провидением. Христианский герой не может оставаться в неведении относительно своей судьбы: он ее знает. Он знает, что главная драма разыгрывается за пределами земной жизни; хотя развязка этой драмы во временном отношении приходится на ту же точку — абсолютно непоправимое и единственное мгновение смерти, — смысл этой развязки целиком зависит от выбора между вечным блаженством и вечной гибелью. В силу

этого, по утверждению Кьеркегора, смерть для христианина во сто крат ужаснее: он-то знает, *что* поставлено на карту, *что* разыгрывается в этой последней партии, — и чего может стоить ему собственная ошибка. Здесь образ трагического диаметрально противоположен античному: его источником оказывается абсолютная свобода индивида.

Важнейшим следствием такой установки стало изменение самого статуса трагического героя. Христианский герой — уже не исключительная личность со своей особенной судьбой. «Истинное христианство» Кьеркегора провозгласило своим героем обычного индивида; в его трагической ситуации нет ничего возвышенного, — это, по сути, ситуация каждого из живущих на земле, — тем-то она и страшна. Вместо сверхчеловека Ницше трагедия выбирает действующим лицом «маленького» человека, «несчастное» сознание каждого из нас. И может быть главный парадокс заключен в том, что поступки и переживания такого героя, — если их рассматривать экзистенциально, — тут же приобретают мифологический смысл, расширяются во весь горизонт, становясь значимыми для всех. Описание же экзистенциального опыта «единичного» человека неизбежно превращается в раскрытие универсальных структур человеческого бытия.

Легко заметить, что стремление Кьеркегора обосновать трагизм человеческой жизни с помощью экзистенциальной диалектики закономерно сближает его с немецкими романтиками. Ведь сведение человеческого бытия к экзистенции, равно как и обнаружение его глубинной трагичности, означало, по сути, что само это бытие уже не может быть выражено в жестких понятиях, описывающих онтологические структуры. И тут Кьеркегор снова — на свой лад — продолжает традиции романтиков: на смену научной форме философствования приходит так называемое «косвенное» сообщение, основанное на амбивалентных способах описания и изложения.

Избранный Кьеркегором «косвенный» способ философствования включает в себя широкое использование псевдонимов (вплоть до написания самых значительных своих литературных трудов от лица этих вымышленных персонажей), предполагает фрагментарность изложения, намеренную незавершенность и несистематичность. На первый взгляд, сочинения Кьеркегора чрезмерно усложнены — часто в ущерб здравому смыслу или общепринятому «хорошему тону», приянтому в философствовании. Они афористичны, иносказательны, полны парадоксов и экивоков, перегружены бесконечными сравнениями, отступлениями, оговорками и повторами. По своим формальным признакам

они больше походят на художественные произведения, чем на философские трактаты.

Однако даже если внешняя форма произведений Кьеркегора и напоминает скорее произведения беллетристов-романтиков, не следует забывать, что целью тут было вовсе не достижение абсолютной «субъективной раскованности». Вместо максимальной реализации капризной и своевольной чувственности мы имеем дело со своеобразным утверждением христианской религиозности. Полифония голосов четко иерархизирована; главное — не просто дать выговориться каждому псевдониму, но создать особое поле смысла, внутри которого только один голос (зачастую так и не прозвучавший) имеет право на окончательный вердикт. Все дело в том, что, по мысли Кьеркегора, в современную эпоху, — эпоху упадка христианских ценностей, — читатель склонен «полностью игнорировать самого Христа, усваивая в лучшем случае лишь учение о нем, а значит, рассматривая Христа как некоего анонима; тогда главным становится учение, учение становится всем. . . вследствие этого человек воображает, будто все христианство есть чисто непосредственное сообщение. . . В действительности же учитель здесь важнее, чем само учение». Установка на амбивалентность, двоящуюся зыбкость сообщения обусловлена желанием датского теолога принудить даже уставшего, скучающего и изверившегося читателя сделать шаг к личному выбору и личному усвоению христианских истин. Любимый пример самого Кьеркегора здесь (пример, который мы встречаем в «Заключительном ненаучном послесловии») — описание того, как можно попытаться окликнуть своего слушателя на бегу: в этой ситуации и окликающий адресант, и получающий сообщение адресат продолжают каждый свое прежнее движение, ни на секунду не останавливаясь, — и тем не менее, сообщение отправлено и получено, живая экзистенция продолжается, ни на мгновение не прерываясь унылым метафизическим теоретизированием. Оба участника сообщения остались свободными, — однако траектория движения одного из них изменилась: ни один из них не прервал своего движения, и тем не менее, сообщение в конечном счете оказалось действенным. . .

Важное место в философии Кьеркегора занимает комическое, рассматриваемое зачастую как наиболее оптимальный способ непрямого сообщения. Под острием комического, пишет он, исчезают все препятствия для экзистенциальной коммуникации. Две основные формы комического — «ирония» (Ironi) и «юмор» (Humor) относятся к числу ключевых понятий, употребляемых Кьеркегором. Еще в упоминавшейся магистерской диссертации, вышедшей отдельной книгой в 1841 году,

Кьеркегор выдвинул концепцию романтической иронии, весьма близкую аналогичным построениям немецких романтиков. В дальнейшем эти две основные формы комического рассматривались им как адекватное выражение «двойной рефлексии сообщения», то есть косвенной формы коммуникации, жизненно необходимой для экзистенциального усвоения христианских истин. Как пишет Кьеркегор в «Заключительном ненаучном послесловии», «... именно перед острием комического исчезают препятствия для экзистенциального сообщения». В том же произведении говорится: «Для существующего в двойной рефлексии все обстоит именно так: сколько пафоса — ровно столько же и комического; они обеспечивают существование друг друга: пафос, не защищенный комизмом, — это иллюзия, комизм же, не защищенный пафосом, незрел».

Наконец, судя по некоторым высказываниям Кьеркегора, ирония служит своего рода промежуточным звеном между эстетической и этической стадиями существования, тогда как юмор выступает в качестве ступеньки между этической и религиозной стадиями. Подобная же роль промежуточного звена между эстетикой и этикой отводится понятию «интересного» (*det Interessante*). Ирония для Кьеркегора — это способ восприятия, при котором человек осознает окружающий мир как конечный, а значит, до определенной степени дистанцируется от него; когда же нечто воспринимается как «интересное», это значит, что отдельные конечные вещи или явления внутри этого мира могут приобретать для человека особую значимость, представляя высшее целое в некотором отношении или под определенным углом зрения. (Нельзя не отметить тут и неожиданные схождения с привилегированным положением метонимии в современных семиологических эстетических теориях. В самом деле, если метафора непременно должна «походить», быть «похожей» на предмет символического представления, то метонимия замещает целое частью как бы «незаконно», не имея защиты такого сходства. Таково же соотношение вещей и явлений тварного мира с божественным порядком, открывающимся внутри вечности: подобия здесь никакого нет, тем не менее, «напоминание» о вечности присутствует в «интересном», — в том, что внезапно поражает нас или останавливает наше внимание, — мы неожиданно — без всякого на то права — как бы «узнаем» проступающий лик вечности.)

Указывая на несерьезность отношения автора к содержанию высказывания, комическое тем самым как бы «остраняет» его. В разъедающей, кислотной атмосфере комического все представляется несерьезным, неположительным, незавершенным: ничто больше прямо не

утверждается и не отрицается. И если читатель ожидал от автора некой неперекаемой истины, ему остается лишь смириться — истину придется добывать самому; но это значит, что свобода здесь гарантирована не только этому слушателю-читателю, но и самому автору, ибо только так тот может продолжать оставаться подлинно экзистенциальным мыслителем, а не надутым профессором, вещающим с кафедры неперекаемые истины. Наконец, легкомысленный, «несерьезный», негарантированный поиск религиозных ценностей способствовал ненавязчивому, почти незаметному включению постулатов христианства в круг жизненно-важных интересов читателя.

Активной формой комического, к которой чаще всего и прибегал Кьеркегор, была пародия. Этот художественный прием широко используется в «Философских крохах», а также в «Заключительном ненаучном послесловии к „Философским крохам“», где прямо пародируется «спекулятивная философия» Гегеля. Пародийный характер Кьеркегоровых сочинений подчеркнут, собственно, и самими их названиями. «Заключительное ненаучное послесловие. . .» имеет, к примеру, весьма двусмысленный подзаголовок: «Мимико-диалектическое сочинение». Благодаря такому пародийному (мимическому), передразнивающему элементу яснее проступает условный характер сообщаемого, расшатывается сама основательность суждений, так что доказанный тезис превращается в нечто условное и зыбкое. . . Ну и, к тому же, пародийное использование приемов гегелевской философии приводит к тому, что читатель начинает невольно ощущать в обычных словах присутствие некоего нового — угрожающего и разрушительного — смысла, — смысла, который оказывается противоположен прямому, привычному и спокойному рассуждению.

И как ни различны, как ни причудливы фигуры воображаемых авторов, от лица которых Кьеркегор ведет свое повествование (а не следует забывать, что псевдонимы эти принимались вполне всерьез читателями-современниками), общая установка датского философа подчеркнута антипсихологична. Суть дела — не в разных эмоциональных состояниях, мимолетных настроениях или различии темпераментов; любые психологические образы и подвижные приключения сердца — не более, чем пена, косвенно указывающая на глубинные течения человеческой экзистенции, пребывающей в постоянном движении к моменту последнего выбора, — выбора, ведущего человека к спасению или гибели.

Здесь Кьеркегор развивает прежде всего концепцию Лютера о «невидимой природе Бога»; в «Заключительном ненаучном послесло-

вии» он пишет о том, что в современном мире все и так слишком хорошо представляют себе, что такое христианство. Именно поэтому он видит свою задачу в том, чтобы перенести акцент с содержания учения на способ его присвоения. Возможность прямого сообщения, прямой коммуникации между Спасителем и отдельным человеком утрачена (или же никогда не существовала. Христос прежде всего непознаваем, «неузнаваем»; он полностью развернут к нам, он был полностью отдан в мир, однако мы так до конца и не можем вместить в себя представление о Боге, который экзистировал как каждый из нас. (В «Философских крохах», задуманных прежде всего как опровержение гегелевской философии, Христос не назван по имени, но существует именно как парадоксальное, загадочное явление «Бога во времени»). Этот Бог-инкогнито, неузнанная, темная трансцендентность, существовавшая во времени по собственному милосердию (или капризу), явлена нам прежде всего в качестве знака, указывающего на новый тип сообщения. Величайший дар Спасителя — не само учение, но решимость сохранить за человеком полную свободу. Величайший дар — признание субъективности индивида как величайшей ценности, на которой только и основана наша надежда на бессмертие. . .

\* \* \*

Трактат «Заключительное ненаучное послесловие к „Философским крохам“» («Afluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philisophiske Smuler») (1846) занимает в творчестве Кьеркегора центральное место, оказавшись по существу в точке схождения его псевдонимических работ и работ, подписанных собственным именем, в центре и сложнейшем конфликтном переплетении его эстетических, этических и чисто религиозных представлений. Первоначально этот трактат был задуман как последний труд в ряду псевдонимичных произведений; он был опубликован Кьеркегором 28 февраля 1846 года, почти сразу же вслед за практически одновременным выходом (в июне 1844 года) самих «Философских крох», «Понятия страха» и «Предисловий», а также «Четырех возвышающих речей» (август 1844) и «Трех речей по воображаемым поводам» (апрель 1845), которые были призваны сопровождать «Стадии на жизненном пути», напечатанные Кьеркегором в апреле 1845 года. Имя, выбранное им в качестве псевдонима к «Послесловию» (этим же именем подписаны «Философские крохи» и оно же стоит под незаконченной работой, задуманной как полемический трактат против Декарта, — «De omnibus dubitandum est» («Во всем сомневающий-

ся») — Йоханнес Климакус (Iohannes Climacus); так звали некоего греческого монаха, опубликовавшего трактат «Лестница в небо». Вообще, из всех кьеркегоровых псевдонимов, из всех воображаемых авторов, именно Йоханнес Климакус стоит ближе всего к самой персоне своего создателя. Его страсть, его подход, его отношение к христианству (а автор «Заключительного ненаучного послесловия» прямо признается, что сам он — вовсе не христианин, что он ходит кругами вокруг этого центра, осторожно ступает по самому краю «Религиозности А», так и не решившись пока на прыжок веры) — все это очень напоминает Кьеркегора, — каким он был в 28–30 лет, то есть до своего обращения в 1838 году. Показательно, что позднее, для своих чисто религиозных произведений и проповедей, Кьеркегор, наряду с собственным именем, будет использовать и этот псевдоним, во многом стоящий в центре его творчества, называя себя Анти-Климакусом<sup>2</sup>.

Надо сказать, что еще в самих «Философских крохах» Йоханнес Климакус обещает: «В следующем разделе этой полемической книги, если я вообще когда-либо напишу его, я собираюсь назвать проблему ее настоящим именем и облечь тему в исторические одежды. Если я вообще когда-либо напишу этот второй раздел, — поскольку у полемического автора, каким я остаюсь, нет вовсе никакой серьезности, — да вам всякий скажет это обо мне, — зачем же мне теперь, в заключение, претендовать на такую серьезность, стараясь угодить читателям слишком грандиозными обещаниями? Иными словами, писать полемический текст — уже легкомыслие, но обещать при этом выработать систему — знак настоящей серьезности, который позволяет человеку выглядеть замечательно серьезным как в собственных глазах, так и в глазах всех остальных». Вот этим-то обещанным «вторым разделом» и стало «Заключительное ненаучное послесловие»; процесс его создания странным образом отразился в столь же мгновенном наборе и из-

<sup>2</sup> Авторство Анти-Климакуса указано для трактатов «Болезнь к смерти» (1849) и «Практика в христианстве» (1850). Разумеется, первое, что приходит в голову читателю — это естественное соображение, будто взгляды Климакуса и Анти-Климакуса диаметрально противоположны. На самом деле все тут несколько сложнее: приставка «Анти» отсылает скорее к более архаичной форме «ante», то есть указывает на то, что было «до», «прежде» («прежде» по высоте и значимости). В дневниковой записи Кьеркегор объясняет: «У Йоханнеса Климакуса и Анти-Климакуса много общего; различие же состоит в том, что если Йоханнес Климакус ставит себя столь низко, что даже утверждает, будто он не христианин, относительно Анти-Климакуса сразу же замечаешь, что он-то считает себя христианином в исключительно высокой степени. . . Я поставил бы себя самого выше, чем Йоханнес Климакус, но ниже, чем Анти-Климакус» (Pap., X A 517).



дании книги (на весь издательский и типографский процесс, включая и вычитку гранок, ушло каких-нибудь пару месяцев; сам Кьеркегор не хотел задерживать выход книги, и потому «Первое и последнее объяснение», в котором Кьеркегор впервые берет на себя ответственность за все свои псевдонимичные работы, было включено в корпус книги позднее, в качестве добавочных нумерованных страниц в самом ее конце). Лихорадочная авторская деятельность Кьеркегора отчасти объяснялась его желанием бросить писательство вообще и посвятить себя целиком пасторскому служению где-нибудь в деревенском приходе. Из этой затеи ничего не вышло, вначале Кьеркегор оказался втянут в яростную полемику с копенгагенским журналом «Корсар», позднее же попросту продолжил писать. Так или иначе, «Заключительное ненаучное послесловие» волею судьбы занимает срединное место среди псевдонимичных работ Кьеркегора, равно как и среди работ, подписанных его именем (поскольку именно для этого произведения он счел нужным отрекомендоваться «издателем» и именно его сопроводил «Разъяснением», раскрывающим тайну псевдонимов). Тут подробно представлена предложенная Кьеркегором аналитика сфер (или стадий) человеческого существования, понятие экзистенции, теологические изыскания, эстетические и литературные наблюдения. Здесь же, внутри текста трактата, — прямо-таки в русле позднейшей постмодернистской традиции — Кьеркегор помещает и любопытные авторецензии на собственные свои книги предшествующих лет, сочиненные от лица псевдонимичных авторов.

Наконец, эта книга Кьеркегора отличается исключительной подвижностью интонации, чисто художественными приемами письма (в этом смысле во всем корпусе работ датского автора своей гибкостью, метафоричностью, ироничностью стиля с ней может соперничать разве что трактат «Или — или», как известно, включающий в себя и эпистолярный эротический роман «Дневник соблазнителя»). Та «лестница в небо», которую строит здесь Кьеркегор, похожа скорее на переплетение корабельных канатов, на театральные веревки, свисающие со штанкет в кажущемся беспорядке, — восхождение по этой лестнице требует от человека поистине акробатической ловкости, пока он — в пределах времени и в глазах Божьих — совершает свои головокружительные трюки без страховок и гарантий — но в надежде на вечную жизнь. Эти цирковые номера экзистенции происходят в абсолютном напряжении страсти; ни один любовник не задыхается так от неутоленного желания, ни один творец не вздрагивает настолько от мучительного вдохновения, — только «рыцарь веры», чье инкогнито всегда

остается отсветом самого неузнанного Бога, так и продолжает свое креативное усилие в тайне от всех, в абсолютной глубине внутреннего, — раскрываясь до конца для одного-единственного Зрителя и, одновременно, для единственного абсолютного Художника...

Перевод сделан по изданию: Søren Kierkegaard. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. — Samlede Værker, Bind 9–10, Gyldendal, 1982.

*Наталья Исаева, Сергей Исаев*

Ἄλλὰ δὴ γ', ὦ Σώκρατες, τί οἶει ταῦ-  
τα εἶναι συνάπαντα; κνήσματα τοί ἐστι καὶ  
περιτμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον,  
κατὰ βραχὺ διηρημένα

Но я должен спросить тебя, Сократ:  
в чем, по-твоему, смысл всего этого?  
Как я сказал уже раньше, все это всего  
лишь обрывки и обрезки аргументов,  
порубленные на мелкие кусочки.

Πλάτων. Γηπφίη Βολφφίη, 304 α

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Редко, пожалуй, случается, чтобы литературное произведение обрело столь счастливую судьбу — в полном соответствии с желаниями автора — как это произошло с моими «Философскими крохами». Хотя обычно я сдержан и полон сомнений относительно любого частного мнения и не доверяю собственным суждениям, тут я должен не колеблясь и вполне правдиво заявить по поводу судьбы моего маленького памфлета: он не вызвал никакого шума — ну совершенно никакого. А спокойный автор — в полном соответствии с поговоркой «лучше быть хорошо повешенным, чем скверно венчанным» — повешенный, и повешенный вполне удачно — так и остался висеть. Ни один человек — пусть даже и в шутку — не спросил его, а за что его, собственно, повесили. Но именно этого автор и добивался: лучше уж пусть тебя повесят, чем в несчастливом браке приведут в систематическое отношение родства со всем миром. Основываясь на природе самого памфлета, я надеялся, что так и произойдет, но, принимая во внимание брожение нынешнего времени, ввиду всех этих распространившихся непрерывных предчувствий и пророческих видений, а также суждений спекулятивной философии, я боялся, как бы по какой-то несчастливой случайности мое желание не столкнулось бы с непреодолимым препятствием. Даже если сам ты, по сути, всего лишь скромный путник, всегда рискованно приезжать в незнакомый город, когда его население чего-то ждет, причем ждет в разной степени воодушевления: одни — заряжая пушки для салюта, другие — украшая ратушу и репетируя приветственные речи с празднично одетой группой встречающих, некоторые же — с систематической настойчивостью макают перо в чернильницу и держа открытой записную книжку в предвкушении прибытия обещанного незнакомца. Ошибка тут всегда возможна. Литературные промахи подобного рода просто в порядке вещей.

Потому можно лишь возблагодарить судьбу, что ничего такого не случилось. Без всякого переполоха, без всякого кровопролития и пролитых чернил — этот памфлет прошел совершенно незамеченным. На него не писали рецензий, его совершенно нигде не упоминали; никакое

литературное брожение не усиливало искусственно его воздействия; никакие ученые дискуссии не запутали замерших в ожидании жителей города; никакие восклицания часовых не заставили вскочить на ноги граждан читающей вселенной. Подобно тому как само его сочинение не требовало никакого волшебства, дальнейшая судьба его избежала напрасных тревог. А потому и автор его находится в завидном положении: *qua*<sup>1</sup> автор он никому ничего не должен. Я имею в виду критиков, рецензентов, посредников, ценителей и тому подобных персон, которые в литературном мире играют роль портных, призванных «сотворить человека» в обычной жизни, — именно они обеспечивают моду на автора и формируют точку зрения читателей. С их помощью и благодаря их искусству книга начинает чего-то стоить. Правда, потом с этими благодетелями приходится расплачиваться, — подобно тому как, по словам Баггесена, портные «поочередно убивают клиентов счетами за то, что сами же и сотворили».<sup>2</sup> Ты становишься обязан им всем и не можешь даже расплатиться по долгам новой книгой, поскольку значимость этой новой книги — если таковая обнаружится — будет создана искусными усилиями и помощью все тех же благодетелей.

Вдохновленный этим подарком судьбы, я собираюсь продолжать. Поскольку мне ничто не препятствует, и поскольку я не связан поспешными обещаниями соответствовать запросам времени, я продолжаю — следуя исключительно внутренним побуждениям — месить тесто своих размышлений, пока, на мой взгляд, тесто не будет достаточно размято. Аристотель сказал как-то, что его современники установили совершенно бессмысленное правило, согласно которому рассказ должен двигаться быстро; он продолжает: «Здесь вполне уместен ответ, который был дан месильщику теста, — на вопрос о том, должно ли это тесто быть мягким или вязким, ему сказали: а что, нельзя разве вымесить его в самый раз?» Единственное, чего я боюсь, — это произвести сенсацию, в особенности, шум одобрения. Хотя время наше можно назвать открытым, либеральным и благоприятным для систематического рассуждения, хотя священные требования прав человека, отстаиваемые многочисленными и почитаемыми трибунами, встречают повсеместное одобрение, мне все же кажется, что наш предмет рассмотрения еще не постигнут диалектически, — ведь иначе усилия отдельных избранников едва ли встречались бы шумным ликованием, тройными

<sup>1</sup> «*qua*» (лат.) — «как, в качестве».

<sup>2</sup> См.: Йенс Баггесен, Томас Мор, или победа дружбы над любовью (Jens Baggesens danske Værker, Bind 1, p. 329, København, 1827).

возгласами «ура!» среди ночи, факельными процессиями и другими досадными вторжениями в область этих же самых прав. Кажется вполне справедливым утверждение, что в рамках допустимого любой человек должен иметь право поступать, как ему заблагорассудится. Вторжение же имеет место, когда один человек накладывает на другого неперемное обязательство поступать определенным образом. В этом смысле любое проявление неудовольствия вполне допустимо, поскольку оно не вторгается с таким обязательством в жизнь другого. Если толпа кричит: «Pereat!»<sup>3</sup> — это еще не вторжение в личную свободу. Человек, который вызвал все это возмущение, ничего не должен делать; от него ничего не требуется. Он может спокойно отдыхать в своей гостиной, курить сигару, заниматься собственными мыслями, шутить с возлюбленной, завернуться в халат, мирно уснуть — да что там! — он может вообще отсутствовать, поскольку его личное присутствие отнюдь не необходимо здесь. Но вот факельное шествие — совсем другое дело: если прославленный герой отлучился, он должен тотчас же вернуться обратно; если он только что закурил сигару, ему придется затушить ее; если он лег в постель — придется встать, спешно натянуть на себя брюки и с непокрытой головой бежать под открытое небо произносить речи. И все, что относится к знаменитостям, когда те оказываются объектом массового поклонения, применимо — в более скромных масштабах — и к нам, людям меньшего калибра. К примеру, жесткая литературная полемика не будет покушением на личную свободу автора, — почему бы всем нам не иметь возможности высказать свое мнение; тот, кто подвергся подобному нападению, может спокойно заняться своим делом: набить трубку, оставить рецензию непрочитанной и так далее. Критическая статья, которая определяет автору место за пределами литературы, — это не незаконное вторжение, но вот критическая статья, отводящая ему место внутри, действительно может встревожить. Случайный прохожий, который насмеялся над вами, не вынуждает вас ни к каким ответным действиям, — напротив, он скорее оказывается у вас в долгу, поскольку вы дали ему случай посмеяться. Каждый из вас остается при своем, здесь нет никакой тревожащей или вынуждающей взаимной зависимости. Случайный прохожий, который посмотрел на вас с вызовом, давая тем самым понять, что счел вас недостойным даже учтивого поклона, не вынуждает вас ни к каким ответным действиям, — напротив, он освобождает вас, скажем, от необходимости снимать шляпу в ответном поклоне. А вот от поклон-

<sup>3</sup> «Pereat!» (лат.) — «Да погибнет!»

ника так просто не отвяжешься. Его нежная привязанность быстро превращается в тяжкое обязательство для того несчастного, который стал предметом восхищения: будь тот даже самым независимым из людей, — прежде, чем он сообразит что к чему, его уже на всю жизнь связали требованиями и обязательствами. Если автор без всякой отсылки позаимствует идею у другого писателя, если он в дальнейшем злоупотребит тем, что позаимствовал, — он еще не нарушает тем самым личные права другого автора. Но вот когда он с восхищением называет другого писателя в качестве источника своего вдохновения, когда он злоупотребляет этой идеей и при этом прямо цитирует этот источник, — дело приобретает скверный оборот. Потому-то с диалектической точки зрения негативное никогда не будет вторжением, — таковым может выступать только нечто позитивное. Как все это странно! Подобно тому как свободолюбивый народ Северной Америки изобрел самое суровое из всех возможных наказаний — молчание, наше либеральное и открытое время выдумало все эти крайне нелиберальные благоглупости — факельные шествия во мраке ночи, троекратные ежедневные поздравления, троекратное «ура!» в честь великих людей, — равно как и подобные же благоглупости более скромного масштаба для людей поскромнее. Сам принцип социальности по сути совершенно нелиберален.

То, что предлагается здесь читателю — это опять-таки памфлет *proprio Marte, proprio stipendio, proprio auspiciis*<sup>4</sup>. Он принадлежит автору в том смысле, что тот является владельцем любого малого фрагмента, которым располагает, — в остальном же можно лишь сказать, что у него нет крепостных, — и сам он не является крепостным. Надежда его заключена лишь в том, что судьба и на сей раз окажется благосклонна к этой небольшой работе, — то бишь отворотит от нее трагикомическую случайность, в результате которой какой-нибудь серьезный провидец или же насмешливый шутник сумел бы убедить современников в том, что она действительно нечто из себя представляет, а затем попросту сбежал бы от ответственности, оставив бедного автора в полной растерянности — совсем как того бедного крестьянского ребенка из сказки.

И. К.

---

<sup>4</sup> «*proprio Marte, proprio stipendio, proprio auspiciis*» (лат.) — «собственноручно, за счет собственных средств, от собственного лица».

## ВВЕДЕНИЕ

Возможно, ты припомнишь, дорогой читатель, что в конце «Философских крох» (с. 162) было некое замечание, которое вполне можно истолковать как обещание продолжения. В качестве обещания это замечание («если я действительно напишу когда-нибудь вторую часть») было дано скорее мимоходом — так, чтобы никоим образом не походить на торжественную клятву. Поэтому я и не чувствовал себя связанным данным словом, хотя с самого начала намеревался сдержать его, а все необходимые условия уже были налицо. Соответственно, само обещание могло бы иметь и более формальный характер, *in optima forme*<sup>1</sup>, но было бы непоследовательным опубликовать памфлет, который с самого начала задуман в расчете на то, чтобы производить сенсацию, — и вместе с тем сопроводить его формальным обещанием такую сенсацию непременно произвести, а коли удастся — сделать ее возможно более громкой. Вы же знаете, как это бывает. Автор публикует внушительного размера книгу; с момента публикации прошла едва ли неделя — и вот уже он случайно вступает в разговор с читателем, который трепетно, почтительно и дружелюбно расспрашивает его о том, скоро ли будет закончена новая книга. Автор потрясен: надо же! у него есть читатель, который так быстро разобрался с такой толстой книгой, — и несмотря на все труды, желание продолжения в нем не угасло. Увы, бедный наш обманутый писатель! Во время разговора в конце концов выясняется, что этот воодушевленный и заинтересованный читатель, с таким нетерпением ожидающий появления новой книги, признается, — ну да, он признается, что вообще ее не читал и, вероятнее всего, никогда и не найдет времени, чтобы прочесть, однако на некоем светском рауте он услышал упоминание о том, что автор пишет новую книгу, — вот в этом-то он со всей страстью желал убедиться. Автор публикует книгу и думает при этом примерно так: «Теперь у меня есть мгновение передышки — пока ее не прочтут почтенные критики». И что происходит? Спустя три дня выходит заметка — наспех состряпанное восклицание

---

<sup>1</sup> «*in optima forme*» (лат.) — «наилучшим образом», «в наилучшей форме».



цание, которое завершается обещанием настоящей рецензии. Вот эта заметка и производит настоящую сенсацию. О книге понемногу забывают все, рецензия так никогда и не появится. Через два года книгу упоминают на собрании какого-нибудь кружка, и кто-нибудь особенно начитанный напоминает о ней более забывчивым, говоря: «Это книга, которую рецензировал Ф. Ф.». Так оказывается, что именно обещание отвечает запросам времени. Прежде всего оно производит громадную сенсацию, и даже через два года тот, кто это обещание давал, все еще вкушает почет, оттого что с таким блеском его выполнил. Само по себе обещание довольно интересно, однако если бы обещающий действительно сдержал слово, он тем самым только повредил бы себе самому, поскольку держать слово нисколько не интересно.

Что же касается моего собственного обещания, его легковесная форма никоим образом не была делом случая, поскольку обещание здесь по сути не было никаким обещанием, так как оно уже было исполнено при написании самого памфлета. Если дело можно разделить на две части — легкую и более тяжелую, то автор, дающий обещание, должен начинать с части более легкой, пообещав впоследствии исполнить и тяжелую. Такое обещание по крайней мере честно и во всех отношениях достойно уважения. Однако с его стороны было бы попросту легкомысленным начать с более тяжелой части, пообещав продолжение на будущее, — особенно если это такое продолжение, которое мог бы написать всякий внимательный читатель первой части, обладающий необходимым образованием, — то есть мог бы написать, сочти он это достойным своего внимания.

Вот так все и произошло с «Философскими крохами»: как уже упоминалось, продолжение было призвано всего лишь облечь проблему в соответствующие исторические одежды. Реальную трудность представляла сама проблема — если, конечно, во всем этом было нечто, составлявшее трудность; подобрать же сами исторические одежды было гораздо проще. Совсем не желая никого задеть, я могу сказать, что не всякий выпускник теологического факультета сумел бы представить проблему в соответствии с тем диалектическим ритмом, который найден в памфлете. Я также считаю, что не всякий выпускник теологического факультета, даже прочитавший этот памфлет, способен отложить его в сторону и попытаться затем представить проблему с той же диалектической ясностью, с какой она разобрана в этой книжке. Что же до продолжения, то я по-прежнему убежден — совсем не думая, что такое убеждение может быть для кого-то лестным, — что всякий выпускник теологического факультета способен написать

нечто подобное, — если, конечно, он способен повторить бесстрашную диалектику посылок и логических рассматриваний. Такова была природа обещания, связанного с продолжением. Потому кажется вполне уместным выполнить его, предложив читателю послесловие. Автора едва ли можно упрекнуть в женской привычке выносить самое важное в постскрипту, — если, конечно, здесь вообще идет речь о чем-то важном. По сути, продолжение как таковое невозможно. С другой же стороны, продолжение вполне может стать бесконечным в зависимости от образованности и эрудиции того, кто сумел облечь проблему в исторические одежды. Честь и слава образованности и знанию; хвала тому, кто владеет материалом со всей определенностью знания, со всей надежностью патологоанатома. Тем не менее жизненной силой всего остается диалектическое. Если проблема не прояснена диалектически, если редкостное знание и прилежание попросту растрачены на подробности — сама проблема становится только труднее для читателя, заинтересованного именно в диалектике. Невозможно отрицать, что в терминах основательной эрудиции критическое прилежание, организационные умения и громадный объем превосходной работы понадобились для того, чтобы рассмотреть эту проблему, причем рассматривали ее те, к кому сам автор относится с величайшим почтением и чьим советам в студенческие дни он желал бы следовать с большим талантом, чем он был наделен. Однако в конце концов, со смешанным чувством восхищения перед знатоками и сокрушения перед лицом собственного безответственного, печального сомнения, автор обнаружил, что, несмотря на все эти превосходные попытки, проблема несколько не продвинулась к своему разрешению, но была скорее отложена. Так, если чисто диалектическое рассмотрение показывает, что здесь невозможно никакое *постепенное приближение*, что *желание количественным образом приблизиться к вере* всегда остается попросту недоразумением, *самообманом*, что стремление заниматься подобными сюжетами является *искушением для верующего*, искушением, которому он, пребывая в страсти веры, должен всеми силами противостоять, иначе в конечном счете ему удастся (заметьте, именно поддавшись искушению, то есть через величайшее потрясение) превратить свою веру в нечто совершенно иное, в некую определенность, подменив вероятность надежными гарантиями, которые были специально отброшены, когда он сам вначале сделал тот самый качественный прыжок, став из неверующего верующим, — если все это так, то всякий, кто, не будучи вполне чужд учености и не будучи лишен желания обучаться, и понял все это именно таким образом, должен

был ощутить трудность своего положения, когда он из восторженного восхищения приучился считать себя совершенно незначительным перед лицом всех, кто отмечен ученостью, прилежанием и заслуженным признанием, полагая, что вина в любом случае лежит на нем самом, продолжал снова и снова обращаться к ним за советом, — а затем вдруг в отчаянии вынужден был признать собственную правоту. Диалектическое бесстрашие не так уж легко обрести, а ощущение собственной оставленности (даже если при этом чувствуешь себя правым), когда приходится в конце концов покинуть всех этих надежных учителей, — это *отличительная черта* подобного бесстрашия. То, что написано в форме введения, соотносится с диалектическим примерно так, как оратор соотносится с диалектиком. Оратор испрашивает разрешение, чтобы иметь возможность говорить, излагая свои сюжеты в связной речи; диалектик желает слушать, поскольку надеется чему-то научиться. Однако оратор по самой своей сути наделен редкими способностями, он хорошо знаком с человеческими страстями, имеет в своем распоряжении силу воображения, чтобы рисовать подходящие картины, равно как и священный ужас для решительного момента. Он начинает говорить, увлекается сам, и слушатель забывается вместе с ним посреди развернувшихся перед ним картин. Восхищение перед почтенным оратором заставляет слушателя отдаваться в поистине женственном порыве; он чувствует, как сердце его колотится в груди; вся душа его взволнована. Теперь оратор соединяет воедино серьезность и священный ужас, он требует, чтобы всякое возражение было снято. Он излагает свою речь у трона самого Всеведущего. Он вопрошает, найдется ли кто-нибудь, кто перед лицом Бога осмелится отрицать то, что могут отрицать лишь люди самые невежественные или пребывающие в печальном заблуждении. Исполненный сострадания, он призывает не поддаваться подобным сомнениям; он объясняет, что самым ужасным было бы поддаться искушению поступить так. Он вселяет новую жизнь в сердце смущенного слушателя, вырывает его из пасти ужаса подобно матери, борющейся за спасение своего ребенка; слушатель чувствует, как поддерживают его эти нежные ласки, — а бедный диалектик идет домой в полном отчаянии. Он хорошо понимает, что проблема не была даже поставлена, — и уж тем более не была решена, — однако ему недостает еще сил, чтобы выстоять и победить силу красноречия. Тут он начинает понимать с безответной любовью восхищения, что и в красноречии есть какое-то заблудшее, но законное право на существование. Когда же диалектик в конце концов освобождается от подавления оратора, является систематик, заявляющий со

всем нажимом спекулятивной мысли: «Все может проясниться не ранее как в самом конце». А это значит, что нужно продолжать усилия еще долгое время, прежде чем можно будет вообще выразить диалектическое сомнение. Диалектик поистине поражен тем, что, по словам самого систематика, его система еще не закончена. Разумеется, в конце все прояснится, но конец еще не пришел. Диалектик, однако же, еще не достиг надлежащей степени диалектического бесстрашия; иначе это бесстрашие быстро научило бы его лишь иронически улыбнуться перед лицом предложения, благодаря которому этот наперсточник благополучно подстраховался от возможного провала; и впрямь забавно слышать, как некто трактует все как вполне завершённое, а в конце говорит, что заключения-то как раз и недостает. Иначе говоря, если заключения не хватает в конце, его не хватает и в начале. Следовало хотя бы предупредить об этом в начале. Но если в начале известно, что заключения нет, это значит, что нет и самой системы. Конечно, дом можно считать достроенным, даже если в нем еще не хватает дверного звонка, однако внутри ученой конструкции отсутствие заключения способно сделать и начало сомнительным и гипотетичным, то есть несистематичным по сути. Вот так обстоит дело с диалектическим бесстрашием. Однако наш диалектик его еще не обрел. Соответственно, со всей юношеской скромностью он воздерживается от всякого заключения относительно отсутствия заключения — и полный надежд берется за работу. Он читает — и поражается. Восхищение охватывает его, он подчиняется некой высшей силе. Он читает, и читает и нечто даже понимает, — однако превыше всего он возлагает надежды на некий проясняющий все ответ, который обещанное заключение бросит на все нынешнее построение. Он заканчивает книгу, однако так и не находит в ней обещанного разрешения проблемы. Тем не менее молодой диалектик обращает весь пыл ужасающего доверия юности на почтенного наставника; о да, совсем как девушка, у которой есть одно-единственное желание — быть любимой кем-то, он желает лишь одного — самому стать мыслителем. Увы, почтенный наставник вполне способен полностью определить его судьбу, поскольку если он не сможет понять наставника, это будет означать полное крушение самых заветных его помыслов и желаний. А потому он не смеет довериться кому-либо другому, посвятив того в свои несчастья, в постигший его позор, когда он с первого раза так и не сумел понять наставника. Он начинает все заново. Он переводит самые важные пассажи на родной язык, чтобы быть полностью уверенным, что ничего в них не упускает, — ибо в таких-то невольных пропусках и может та-

иться нечто существенное касательно заявленной проблемы (ибо он все еще не может понять, что сама эта проблема попросту отсутствует). Большую часть написанного он заучивает наизусть; он кратко набрасывает сам ход рассуждения; он повсюду носит с собой эти заметки, постоянно их перечитывая. Он рвет в клочки конспекты и пишет их заново. Чего только не сделает человек ради своего заветного желания! Так он подробно изучает книгу до конца во второй раз, однако это не приближает его к решению проблемы. Он покупает новый экземпляр книги, чтобы внимание не отвлекалось ненужными воспоминаниями о собственных заметках на полях, он уезжает в глушь, чтобы там отдался своим занятиям с удвоенной энергией. И что потом? Потом он научается воздавать кесарю кесарево, — иначе говоря, учится отдавать дань восхищения почтенному наставнику, — но учится и держаться за свою проблему невзирая на всех этих знаменитостей.

Ученое введение отвлекает от сути самой своей эрудицией, нам начинает казаться, что проблема впервые формулируется в тот момент, когда исследование достигает своей вершины, — иначе говоря, нам начинает казаться, будто ученое и критическое стремление к совершенству тождественно стремлению к разрешению проблемы. Риторическое выступление отвлекает от сути дела тем, что внушает диалектику робость. Систематическое же исследование обещает всё, но не держит своего слова. Ни на одном из этих трех путей проблема даже не ставится, в особенности это касается систематического исследования. Система предполагает веру как некую данность (и это система, у которой не должно быть никаких предварительных допущений). Затем она предполагает, что вера должна быть заинтересована в том, чтобы понять себя самым неким способом, который заведомо отличен от пребывания в страсти веры; это предположение (предположение, введенное в систему, у которой не должно быть никаких предварительных допущений!), причем предположение, оскорбительное для веры, — предположение, как раз и показывающее, что вера вообще не может быть данностью. Предположение системы — о том, что вера есть некая данность, — растворяется в иллюзии, внутри которой система воображает, будто всегда знала, что такое вера.

Проблема, поставленная в этой работе, — хотя сама работа и не претендует на ее решение, поскольку основное намерение заключалось в том, чтобы эту проблему поставить, — звучит следующим образом: *Может ли быть обозначен исторический исходный пункт для вечного сознания; каким образом подобный исходный пункт может представлять нечто большее, чем*

*просто исторический интерес; как вечное блаженство может основываться на историческом знании?* (см. титульный лист). В самой работе можно прочесть следующий пассаж: «Как известно, христианство — это единственное историческое явление, которое, несмотря на эту историчность, более того, именно благодаря этой историчности, — всегда стремилось быть отправной точкой на пути отдельного индивида к вечному сознанию, всегда стремилось заинтересовать его в этом не только исторически, стремилось основать его блаженство на отношении к чему-то историческому». Таким образом, под любыми историческими одеяниями главной проблемой здесь остается христианство. Соответственно и сама проблема касается христианства. Будучи представленной в настоящем трактате, проблема могла бы менее проблематично формулироваться так: апологетические предварительные условия для возникновения веры, приблизительные подходы и приближения к вере, количественное введение к решению верить. При этом рассматривались бы разнообразные количественные соображения, которые обычно обсуждаются или обсуждались теологами во вводных дисциплинах, во введении в догматику и в апологетике.

Однако же, для того чтобы избежать путаницы, мы должны иметь в виду, что проблема состоит не в установлении истинности христианства, но в отношении индивида к христианству; стало быть, речь идет не о систематическом стремлении совершенно равнодушного индивида разложить христианские истины по соответствующим параграфам, но скорее о заботе бесконечно заинтересованного индивида, стремящегося определить свое собственное отношение к этой доктрине. Для того чтобы выразить это возможно более простым образом, скажу так (используя самого себя для данного эксперимента): «Я, Иоганн Климакус, родившийся и выросший в этом городе, достигший ныне тридцати лет, обычный человек, подобный большинству других людей, предполагаю, что вечное блаженство ожидает меня точно так же, как оно ожидает горничную или профессора. Я слышал, что необходимым предварительным условием для достижения этого блага является христианство. Теперь я задаюсь вопросом о том, как я могу вступить в отношение с этой доктриной». Я уже слышу, как настоящий мыслитель восклицает: «Какая неслыханная дерзость, какое чудовищное тщеславие — приписывать такую значимость собственному маленькому „я“ в наш теоцентричный, всемирно-исторически озабоченный, спекулятивно значимый девятнадцатый век!». Я вздрагиваю; не закались я уже перед лицом разнообразных опасностей, мой хвост был бы уже самым жалким образом зажат у меня между ногами. Однако здесь я тот-

час же обнаруживаю, что свободен от всякой вины, — ведь это вовсе не я по собственной воле вдруг стал столь дерзким, — само христианство вынуждает меня к этому. Христианство приписывает совершенно иную значимость моему маленькому «я» — равно как и каждому столь же малому «я», — именно христианство желает сделать такое «я» вечно блаженным, — если, конечно, нам повезет и мы войдем в него. Иначе говоря, даже не постигнув христианство — поскольку я всего лишь ставлю проблему — я по крайней мере понял, что оно стремится сделать каждого отдельного индивида вечно блаженным и что внутри этого отдельного индивида оно предполагает наличие бесконечной заинтересованности в его собственном блаженстве в качестве *conditio sine qua non*<sup>2</sup>, — это тот интерес, который заставляет его возненавидеть отца и мать,<sup>3</sup> а потому может легко пренебречь любыми системами и всемирно-историческими обзорами. Хотя сам я остаюсь тут лицом посторонним, я по крайней мере понял, что единственное непростительное предательство по отношению к христианству — это положение, когда индивид считает свое отношение к нему чем-то само собой разумеющимся. Какой бы скромной заявкой это ни казалось внутри всей сделки, христианство всегда будет рассматривать это как непростительное оскорбление. Потому мне придется почтительнейше отклонить всякое содействие теоцентрических помощников, равно как и всякое содействие помощников этих помощников, единственной целью которых остается стремление помочь мне продвинуться к христианству таким образом. Я предпочитаю оставаться там, где я есть, со своим бесконечным интересом, с этой проблемой, со своей возможностью. Иными словами, вовсе не невозможно, чтобы индивид, бесконечно заинтересованный в своем собственном вечном блаженстве, не оказался в один прекрасный день бесконечно блаженным; однако совершенно невозможно, чтобы человек, утративший это ощущение (а подобное ощущение не может быть ничем иным, кроме как *бесконечной* заботой), вдруг стал бы бесконечно блаженным. На деле, стоит нам утратить этот бесконечный интерес, и мы, по всей вероятности, уже никогда не сможем обрести его вновь. Пять неразумных дев<sup>4</sup> действительно потеряли бесконечную страсть ожидания. Поэтому лампы погасли. Тут вдруг раздался крик, что жених грядет. Девы побежали

<sup>2</sup> «*conditio sine qua non*» (лат.) — «необходимое условие».

<sup>3</sup> См.: Лука, 14.26: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а при том и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником».

<sup>4</sup> См.: Матф., 25.1-12, притча о мудрых и неразумных девах.

к торговцу, купили масло и собрались начать все сначала, надеясь, что все будет забыто. Ну и, конечно, все действительно оказалось забыто. Дверь была закрыта, они остались снаружи, и, когда начали стучать, жених сказал им: «Я вас не знаю». И слова эти не были упреком жениха, они были истинными, так как в духовном смысле девы стали неузнаваемыми для него, ибо утратили бесконечную страсть.

Стало быть, объективная проблема здесь затрагивает истинность христианства. Однако субъективная проблема касается отношения индивида к христианству. Попросту сказать, вопрос стоит так: «Каким образом я, Иоганн Климакус, могу принять участие в том блаженстве, которое обещает христианство?» Проблема касается меня одного, — частью оттого, что, будучи правильно поставленной, она затрагивает абсолютно всех одним и тем же образом, частью же потому, что все прочие уже обладают верой как некой данностью, они владеют ею как неким пустяком, который не слишком-то важен, или же пустяком, который обнаруживается лишь при особом исследовании. Потому постановка проблемы вовсе не будет чем-то нескромным с моей стороны, — скорее уж, это можно рассматривать как своего рода безумие.

Для того чтобы наилучшим образом прояснить эту проблему, я вначале представлю ее объективную часть и покажу, как с ней обычно обходились. Тем самым я воздам должное историческому. Затем я представлю субъективную часть проблемы. Эта часть будет уже чем-то большим, чем обещанное продолжение, предлагающее обсудить те же сюжеты в определенных исторических облачениях; эти облачения в достаточной мере представлены уже упоминанием самого слова «христианство». Стало быть, первая часть работы составляет обещанное продолжение, тогда как вторая — это еще одна попытка в том же духе, еще один возможный подход к проблеме, изложенной в «Философских крохах».



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА  
ИСТИННОСТИ ХРИСТИАНСТВА



С объективной точки зрения, христианство есть *res in facto posita*<sup>1</sup>, об истине которого вопрошают чисто объективным образом, поскольку обычно скромный субъект слишком объективен, чтобы не выносить себя за скобки или чтобы *ohne weiter res*<sup>2</sup> не включить себя заранее как того, у кого вера уже есть в виде некой данности. Таким образом, будучи понятой объективно, истина может означать: 1) истину историческую, 2) истину философскую. Если мы относимся к ней как к исторической истине, то установить такую истину можно в процессе критического рассмотрения различных свидетельств и тому подобного, — иначе говоря, точно так же, как это обычно делается в подобных случаях. В случае же истины философской исследование прежде всего обращено на то, как данная доктрина — данная исторически и исторически обоснованная, — соотносится с вечной истиной.

Соответственно, всякий исследующий, познающий, спекулятивно рассуждающий субъект задается вопросом об истине, однако его не интересует истина субъективная, истина присвоения. А потому исследующий субъект, возможно, и заинтересован в предмете исследования, однако он не является бесконечно, лично, страстно заинтересованным в собственном отношении к этой истине, которая затрагивает вопрос о его собственном вечном блаженстве. Объективному субъекту никогда не придет в голову быть настолько нескромным, настолько тщеславным.

Исследующий субъект непременно должен находиться в одной из двух ситуаций: либо он внутри своей веры убежден в истинности хри-

---

<sup>1</sup> «*res in facto posita*» (лат.) — «данность», «данный факт».

<sup>2</sup> «*ohne weiter res*» (нем.) — «без лишнего шума».

стианства и в собственном отношении к нему, — и в этом случае все прочее никак не может представлять для него бесконечный интерес, поскольку сама его вера как раз и представляет собой такой бесконечный интерес к христианству, и всякий иной интерес становится всего лишь искушением, — либо же он не пребывает в вере, но остается на позиции наблюдателя, а значит, не может быть бесконечно заинтересован в решении этого вопроса.

Тут я просто хочу заранее привлечь внимание читателя к тому, что будет изложено во второй части. Вплоть до этой разделительной черты проблема никогда не ставится решительным образом, иначе говоря, она никогда не оказывается увязанной с каким бы то ни было решением. Ученый исследователь может сколько угодно работать в едином неукротимом порыве, он может приносить всю свою жизнь в жертву науке и знанию; спекулятивный мыслитель может несколько не жалеть времени и сил — оба они тем не менее никогда не окажутся бесконечно, лично, страстно заинтересованы в исследуемом предмете. Более того, они и не стремятся быть заинтересованными таким образом. Все их наблюдения поневоле останутся объективными, незаинтересованными. А по поводу отношения субъекта к некоторой известной истине они заранее предполагают, что коль скоро эту объективную истину вообще можно постигнуть, присвоение ее становится делом вполне легким; присвоение как бы заранее автоматически включено в сам процесс, тогда как индивид *am Ende*<sup>3</sup> есть нечто вполне безразличное. Именно таково основание возвышенных притязаний ученого и комичной безмозглости начетчика.

---

<sup>3</sup> «am Ende» (нем.) — «в конце», «в конечном счете».

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ИСТОРИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Если мы будем рассматривать христианство как некий исторический документ, важнее всего будет получить вполне надежные свидетельства относительно того, какова же на деле христианская доктрина. Если бы исследующий это субъект был действительно бесконечно заинтересован в своем отношении к истине, он неминуемо пришел бы в отчаяние; ведь само собой разумеется, что применительно к историческим событиям всякая надежность может существовать лишь в некотором *приближении*, а всякое приближение явно недостаточно для того, чтобы строить на нем вечное блаженство, — да и вообще само по себе настолько непохоже на вечное блаженство, что никакой основательный результат тут вообще не может быть достигнут. Однако поскольку исследующий субъект заинтересован в этом предмете лишь исторически (он может при этом оставаться верующим, то есть человеком, бесконечно заинтересованным в истинности христианства, правда, в этом случае его стремление неизбежно приведет к многочисленным противоречиям, — или же он может занимать позицию стороннего наблюдателя, однако без страстного негативного отрицания, свойственного неверующему), он тут же принимается за работу, за все эти ученые штудии, в которые он и сам вносит свой вклад вплоть до семидесятого года жизни. Ровно за две недели до смерти он все еще с нетерпением ждет выхода в свет новой публикации, которая прольет свет на один из важных разделов дискуссии. Подобное объективное состояние ума — подходящая сатирическая эпиграмма (если только его прямая противоположность не выступает, в свою очередь, сатирической эпиграммой на него) на постоянное беспокойство, которое обурекает бесконечно заинтересованного субъекта, ведь бесконечно заинтересованный субъект и впрямь нуждается в ответе на вопрос, который прямо затрагивает решение о его вечном блаженстве. Вот этот бесконечно заинтересованный субъект ни в коем случае и ни за какие деньги на свете не откажется от своего бесконечного интереса вплоть до последнего мгновения жизни.

Если мы задаемся вопросом об истинности христианства исторически, если мы спрашиваем себя, что является, а что не является христианской истиной, Священное Писание немедленно предстает перед нами как наиболее значительный документ. Стало быть, историческое рассмотрение здесь сосредоточено прежде всего на Библии.

## § 1. Священное писание

Самое важное для ученого исследователя здесь — обеспечить для своих изысканий наибольшую надежность; для меня, однако же, этот предмет отнюдь не повод продемонстрировать свою ученость или же ненароком выдать, что у меня ее нет. Для моего рассмотрения куда важнее, чтобы читатель понял и запомнил, что даже при самом усердном штудировании и настойчивости, даже при условии, что головы всех критиков на свете соединятся воедино и будут красоваться на одной шее, мы все равно никогда не достигнем большего, чем некоторое приближение. Важно также понимать, что существует глубинный разрыв между таким приближением и личной, бесконечной заинтересованностью в собственном вечном блаженстве<sup>4</sup>.

Если рассматривать Писание как своего рода твердыню, определяющую, что относится к христианству, а что нет, нам нужно прежде всего обосновать истинность Писания с исторически-критической точки зрения<sup>5</sup>.

Таким образом рассматривается каноничность тех или иных книг

---

<sup>4</sup>Как раз для того, чтобы подчеркнуть наличие этого противоречия, в работе «Философские крохи» был выдвинут следующий тезис: христианство есть нечто историческое (а в отношении исторического сюжета даже высшее знание всегда будет всего лишь приближением, и самое искусное историческое рассмотрение будет всего лишь искусным «приблизительно», «почти») и, однако же, именно в качестве исторического и посредством этого исторического оно собирается иметь решающее значение для вечного блаженства человека. Само собой разумеется, скромная заслуга этой работы состояла разве что в том, чтобы поставить проблему, вытащить ее на свет Божий из-под всех пустопорожних и спекулятивных попыток объяснить ее. Ведь все подобные попытки объясняют лишь то, что сам объясняющий не знает даже, о чем тут идет речь. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>5</sup>И все же мы не можем исключить здесь диалектическое. Возможно, одно или два поколения людей могут провести достаточно долгое время в убеждении, будто они обнаружили фундамент, обеспечивающий завершение мира и конец всякой диалектики. Толку от этого все равно не будет. Так, на протяжении некоторого времени считалось возможным исключить диалектику из области веры; при этом говорилось, что убеждения основаны исключительно на авторитете. Тогда если кому-то приходило в голову задать вопрос верующему, иными словами, попытаться поговорить с ним диалектически, тот с подкупающей прямоотой мог ответить: «Я не умею и не должен уметь разъяснять это, поскольку я доверяюсь другим людям, полагаюсь на авторитет святых и так далее». Но это самая настоящая иллюзия, поскольку диалектика при этом может просто развернуться и спросить его — то бишь диалектически побеседовать с ним о том, что такое авторитет и почему он считает того или иного человека авторитетом. Соответственно, разговор будет диалектически продолжен, но уже не о вере, которой тот наделен *благодаря доверию к этим авторитетам*, но о той вере, с какой он верует в *эти авторитеты*. (Примеч. Кьеркегора.)

Писания, их достоверность и надежность, то, достоин ли их автор доверия; наконец, здесь же полагается и основная догматическая гарантия: богодухновенность<sup>6</sup>. Когда думаешь о той колоссальной работе, которую англичане проделали со своим туннелем<sup>7</sup>, об огромных затратах энергии, о том, как любой несчастный случай мог на долгое время задержать осуществление всего проекта, — такая аналогия дает некоторое представление о масштабах подобного предприятия. Сколько времени, усердия, превосходных способностей, какая исключительная ученость требовалась от многих поколений исследователей, чтобы завершить это чудо. Тем не менее незначительное диалектическое сомнение, внезапно затронувшее самое основание этого проекта, способно отодвинуть его осуществление на неопределенное время, способно перекрыть тот подземный ход к христианству, который исследователи стремились прорыть объективно и научно, вместо того чтобы терпеть прежнее положение, когда проблема ставилась как она есть, то бишь субъективно. Порой можно услышать, как невежды и недоучки или же самоуверенные гении пренебрежительно смеются по поводу критической работы, проводимой с древними текстами. Они насмеются над скрупулезностью ученого исследователя, которому дорога́ самая незначительная подробность, — а ведь такая скрупулезность только делает ему честь, она означает, что с научной точки зрения он не может счесть ничего недостойным внимания. Конечно, филологическая ученость занимает свое законное место, и автор данного сочинения питает беспримерное уважение ко всему, что освящено ученостью. С другой стороны, впечатление от критической теологической учености остается довольно смешанным. Похоже, что все усилия теологии подрываются некой сознательной или бессознательной двойственностью. Это рассмотрение всегда выглядит так, как будто ученый ожидает, что из такой критики некоторым чудесным образом вдруг возникнет вера или

---

<sup>6</sup>Пропасть между богодухновенностью и критическим рассмотрением подобна той, что разделяет вечное блаженство и критическое рассмотрение, поскольку богодухновенность — это всегда предмет веры. А может, люди становятся столь усердны в критике именно потому, что эти книги богодухновенны? Соответственно, верующий, который действительно верит, что книги эти — результат вдохновения, не знает, какие именно из книг он считает богодухновенными. А может, вдохновение приходит в результате критической работы, так что только после того, как такая работа закончена, нам наконец с определенностью доказано, что книги эти действительно богодухновенны? В таком случае мы никогда не сможем признать наличие вдохновения, поскольку критическая работа, даже в своем *абсолютном пределе*, всегда остается всего лишь приближением. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>7</sup>Речь идет о туннеле под Темзой, соединяющем Уоппинг и Ротерхайт; его строительство было начато в 1825 и завершено в 1845 году.

хотя бы нечто, связанное с верой. В этом-то и состоит двойственность. Когда, к примеру, филолог публикует книгу о Цицероне, когда книга эта написана искусно, со всем научным аппаратом, поставленным на службу величю человеческого ума; когда его изобретательность, его глубокое знание античности, накопленное неустанным прилежанием, помогают ему с лисьим упорством и сноровкой устранять трудности, прокладывая путь своей мысли посреди путаницы вариантов и различных прочтений, — мы вправе предаться искреннему восхищению. Ведь когда такой ученый завершает свою работу, в итоге мы имеем дело лишь с достойным восхищения достижением: благодаря его искусству и знаниям древний текст стал доступен всем самым надежным образом. Однако отсюда никоим образом не следует, что теперь я должен основывать свое вечное блаженство на этой книге, поскольку я прекрасно сознаю, что применительно к вопросу о моем вечном блаженстве все его поразительное мастерство для меня недостаточно; я, конечно же, сознаю, что и мое искреннее восхищение им существенно пострадало бы, если бы я предположил, что он имел такую цель *in mente*<sup>8</sup>. Но ведь это именно то, чем занимается критическая теология; когда ее работа завершена, — покуда же этого не случилось, она держит нас *in suspenso*<sup>9</sup>, тем не менее примеряясь именно к такой цели, — когда работа завершена, в заключение нам говорится: а вот теперь вы можете основывать свое вечное блаженство на этом сочинении. Всякий, кто, будучи верующим, предполагает наличие божественного вдохновения, должен непременно рассматривать всякое критическое исследование (независимо от того, является ли целью исследования защита текста или нападение на него) как нечто сомнительное, как своего рода искушение. И всякий, кто, не обладая верой, берется за такое критическое исследование, никак не может стремиться получить в итоге работы нечто подобное божественному вдохновению. Так для кого же может представлять интерес подобное исследование?

Между тем, это внутреннее противоречие остается незамеченным, поскольку предмет рассматривается здесь чисто объективно. Да и сам ученый исследователь едва ли замечает здесь, что у него было припрятано в рукаве, — разве что когда он использует этот трюк лирическим образом, чтобы подстегнуть себя в процессе работы, или же когда он лирически полемизирует с противниками, призвав себе на помощь все свое красноречие. Достаточно тут появиться индивиду; достаточ-

<sup>8</sup> «*in mente*» (лат.) — «в уме», «в сознании», «в качестве замысла».

<sup>9</sup> «*in suspenso*» (лат.) — «в неопределенности», «в напряженном ожидании».



но, чтобы он с бесконечным личным интересом страстно пожелал бы связать свое вечное блаженство с итогами проделанной исследовательской работы, с ее ожидаемым результатом, — и индивид этот тотчас же увидит, что тут нет и не может быть никаких результатов; возникшее противоречие вполне способно ввергнуть его в отчаяние. Чтобы привести его в отчаяние, вполне достаточно того, что Лютер отвергает Послание Иакова<sup>10</sup>. Применительно к вечному блаженству и страстной, бесконечной заинтересованности в нем (а такая заинтересованность может относиться лишь к вечному блаженству) даже малая йота имеет значимость, бесконечную значимость, — или, наоборот: отчаяние, вызванное таким противоречием, научит индивида как раз тому, что нет никакого смысла отправляться в путь по этой дороге.

Однако же дела обстоят именно так. Одно поколение за другим исчезало с лица земли; возникали новые трудности, эти трудности преодолевались, а за ними приходил черед новых трудностей. И в наследство от одного поколения к другому переходила иллюзия, будто метод сам по себе хорош и верен, вот только научные изыскания пока что не завершены и не достигли успеха. При этом все довольны, так как эти изыскания становятся все более и более объективными. Личная, бесконечная, страстная заинтересованность субъекта (которая одна только и составляет возможность веры, а затем и веру как форму вечного блаженства, а затем и само вечное блаженство) все больше и больше угасает, поскольку решение проблемы все откладывается, — между тем оно откладывается как раз в результате всех этих изысканий ученых исследователей. Но ведь это все равно что сказать: проблема даже не поставлена. Мы стали слишком объективны, чтобы обрести вечное блаженство, поскольку такое блаженство предполагает именно бесконечную, личную, страстную заинтересованность, а от этой-то заинтересованности нам приходится отказываться, чтобы стать объективными, эту заинтересованность у нас хитростью выманивают посредством объективности. С помощью духовных лиц, которые порой проявляют некоторую ученость, прихожане также об этом узнают. И тогда община верующих становится всего лишь почетным наименованием, поскольку эта самая община становится объективной уже просто потому, что наблюдает за священниками, а потом знакомится с выдающимися результатами научных изысканий. И вот тут-то против

<sup>10</sup>В предисловии к своему переводу Нового Завета Лютер называет Послание Иакова «соломенным Посланием» («strohern Epistel»), поскольку этот апостол не оставил своего Евангелия. Для Лютера Послание Иакова никак не может быть поставлено на один уровень с прочими евангельскими текстами.

христианства выступает настоящий враг. Диалектически он подкован не хуже, чем ученые исследователи и смущенные прихожане. Он подвергает критике одну книгу Библии, группу книг. На помощь ученым защитникам Библии тут же спешит отряд быстрого реагирования — и все продолжается подобным же образом до бесконечности!

Вессель однажды сказал, что предпочитает держаться подальше от шумной толпы<sup>11</sup>. Подобным же образом, не годится автору скромных полемических трудов отвлекаться от вежливых уговоров публики ради нескольких диалектических наблюдений. Так он уподобится разве что собаке, случайно забежавшей на поле для игры в кегли. Подобным же образом, не стоит совершенно нагому диалектику вступать в ученый диспут, в котором, несмотря на весь талант участников, на все аргументы *pro* и *contra*, никто в конечном итоге так и не решил диалектически, о чем, собственно, этот диспут ведется. Если речь идет о чисто филологической проблеме, то мы должны с восхищением приветствовать ученость и талант, как они того и заслуживают, — однако все это не имеет никакого отношения к вере. Если же у участников диспута припрятано в рукавах что-то еще, давайте вытащим это наружу, чтобы рассмотреть и продумать эту проблему со всей диалектической беспристрастностью. Тот, кто защищает Библию ради веры, должен прояснить хотя бы для самого себя, приведет ли эта работа — в случае ее благополучного завершения — к чему-то в этой сфере, иначе он рискует застрять где-то в многочисленных скобках, и посреди трудностей ученого исследования позабыть о решающем диалектическом *claudatur*<sup>12</sup>. Тот, кто планирует атаку, должен заранее просчитать, приведет ли эта атака — в случае ее благополучного завершения — к чему-то большему, чем филологическое уточнение или же победа *e concessis*<sup>13</sup>; в последнем случае, позволю себе заметить, можно потерять все иным способом, поскольку взаимное согласие вполне может оказаться иллюзорным.

Для того чтобы отдать должное диалектическому и спокойно продумать весь ход рассуждения, давайте вначале испробуем одно, а затем другое.

<sup>11</sup> Имеется в виду датский писатель и драматург Йохан Герман Вессель. Слова взяты из пьесы «Любовь у реки» (Johan Herman Wessels samtlige Skrifter, I. København, 1787, p. 55).

<sup>12</sup> «*claudatur*» (лат.) (букв.: «то, что должно быть завершено») — «завершение», «заключение», «итог».

<sup>13</sup> «*e concessis*» (лат.) — согласие, основанное на принятии тезиса противника или же на взаимном принятии оппонентами основополагающих посылок друг друга.

Стало быть, я начну с допущения: применительно к Библии было успешно доказано все, что только мог в самые счастливые минуты пожелать доказать относительно Библии самый ученый теолог. Именно данные книги — и никакие иные — входят в канон; все они достоверны и полны; их авторы надежны и достойны доверия, можно сказать даже: кажется, будто каждая буква тут богодухновенна (большего утверждать нельзя, поскольку божественное вдохновение остается предметом веры, чем-то качественно диалектическим, чем-то, не поддающимся количественному исчислению). Более того, во всех этих священных книгах нет ни малейшего следа взаимных противоречий. И давайте будем последовательны, принимая нашу гипотезу. Ведь стоит появиться сомнению хотя бы в одном слове, как скобки возникают вновь, и филологическо-критическая возня сразу же уведет нас в сторону от главной проблемы. В общем и целом, все, что нам нужно здесь, чтобы оставить проблему ясной и простой, — это своего рода диетическая предосторожность, отказ от всяких ученых зацепок, которые так быстро — раз, два, три! — способны превратиться в скобки, рассчитанные на ближайшие сто лет. Возможно, это не так просто, как кажется, и подобно тому как человек каждую минуту, часто даже не задумываясь об этом, подвергается смертельной опасности, диалектическое рассуждение постоянно подвергается опасности — опасности скатиться к новым скобкам. Это проявляется и в большом, и в малом, потому-то человеку постороннему так скучно бывает присутствовать при ученых диспутах: обычно, начиная со второго раунда, диспут уже скатывается к подобным скобкам и начинает все быстрее и быстрее уходить в сторону от истинной проблемы. Соответственно, тут нужна поистине фехтовальная ловкость, чтобы раздражить противника и выманить его из укрытия, — нужно же как-то выяснить, имеем мы дело с призовым диалектическим скакуном или же с лошадкой, которая, закусив удила, несется к ближайшим скобкам, с лошадкой, которая тут же сбивается на галоп, стоит лишь завести речь о скобках. Как часто бывает, что целая человеческая жизнь проходит подобным образом — начиная с ранней юности все в тех же скобках! Но сейчас я прерву на время свои моральные рассуждения, направленные на общее благо, — рассуждения, призванные возместить нехватку историко-критической эрудиции. Достаточно сказать, что мы согласились с допущением: со Священным Писанием все в полном порядке. Что тогда? Значит ли это, что человек, который прежде не верил, хоть на шаг приблизился к вере? О нет, ни на шаг. Вера не выступает итогом последовательного научного рассуждения — однако вместе с тем она не приходит и

непосредственно. Напротив, внутри ученой объективности теряется та бесконечная, личная, страстная заинтересованность, которая является единственным условием веры, тем *ubique et nusquam*<sup>14</sup>, где вера только и может возникнуть. А может быть, тот, кто уже верил прежде, получил нечто новое в силе и мощи своей веры? О нет, вовсе нет; что толку для него во всем этом искусном знании, в этой уверенности и надежности, что, затаившись, ждет у дверей веры и стремится поглотить ее. Верующий человек пребывает в таком сложном и неустойчивом положении, что ему поистине понадобится множество усилий, много страха и трепета, чтобы не впасть в искушение и не спутать знание с верой. До сих пор вера видела в неуверенности своего благожелательного наставника, тогда как теперь уверенность и надежность станут ее худшими врагами. Иначе говоря, если убрать страсть, вера больше не будет существовать, а надежность и страсть никак не могут поладить между собой. В качестве примера можно воспользоваться аналогией. Тому, кто верит в Бога и в Провидение, гораздо легче сохранить свою веру, гораздо легче обрести истинную веру, а не какую-нибудь иллюзию, пока он пребывает в несовершенном мире, где страсть постоянно бодрствует, чем в мире совершенном. В совершенном мире вера была бы невозможной. Потому в Писании сказано, что вечность отменяет веру<sup>15</sup>. А потому как же замечательно, что эта праздная гипотеза, это благородное желание критической теологии остается недостижимым, — ведь даже самое полное осуществление этого желания все равно оставалось бы всего лишь приближением. И как же замечательно все складывается для ученых — ведь вина никоим образом не может лечь на них! Даже если бы все ангелы соединили свои усилия, все это привело бы всего лишь к некоторому приближению, поскольку в историческом знании всякая надежность и уверенность есть не более, чем приближение, — однако этого заведомо слишком мало, чтобы построить на этом вечное блаженство.

Но, скажем, я приму сейчас противоположное допущение: врагам христианства удалось доказать все, чего они могли только пожелать применительно к Священному Писанию, — и надежность этого доказательства превосходит самое страстное желание самого яростного врага — что тогда? Значит ли это, что противникам удалось упразднить христианство? Никоим образом. Нанесли ли они какой-либо ущерб верующим? О нет, ни в малейшей степени. Обрели ли они право укло-

<sup>14</sup> «*ubique et nusquam*» (лат.) — «везде и нигде».

<sup>15</sup> См. 1 Коринф., 13.8-13, особенно 9-10: «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится».

ниться от ответственности, коль скоро сами они не являются верующими? Вовсе нет. Даже если все эти книги не написаны указанными авторами и не являются исторически надежными, если они не полны и не могут считаться богодухновенными (а надежно это доказать нельзя, поскольку божественное вдохновение — это предмет веры), отсюда еще не следует, что сами эти авторы не существовали, и прежде всего, отсюда не следует, что Христос не существовал. В этом смысле верующий может все так же свободно придерживаться своей веры — заметим, так же свободно, как и прежде — ибо прими он христианство на основе некоторого доказательства, он тотчас же оказался бы на грани утраты своей веры. Если дело дойдет до этого, верующий всегда будет ощущать некоторую долю своей вины: пожелай он когда-либо надежных доказательств, он тем самым заранее отдал бы победу в руки неверия. Однако тут есть некоторая трудность, которая вновь заставляет меня обратиться к ученой теологии. Ради кого, в конце концов, приводятся все эти доказательства? Вере они ни к чему, более того, вера считает надежные доказательства своим врагом. Но как только вера начинает стыдиться себя самой, как только она начинает вести себя подобно молодой влюбленной девушке, не довольствующейся любовью, но втайне стыдящейся своего возлюбленного и потому постоянно ищущей доказательств, что он — существо исключительное, короче, как только вера теряет страсть, то есть как только она перестает быть верой, — ей сразу же нужны доказательства, чтобы сохранить уважение неверующих. Увы! Не хочется даже вспоминать, что говорится по этому поводу, какое смешение основных категорий можно найти в риторических благоглупостях церковных авторов. Вера, поминаемая всуе (вполне современная подмена — «как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу» — Иоанн, 5.44), конечно же, не станет и не сможет вынести мученичества, и в наши дни слова, исполненные истинной веры, — это, пожалуй, слова, наиболее редко звучащие в Европе. Спекулятивная мысль сумела наконец понять всё, всё, всё! Церковный автор все еще практикует некоторую сдержанность; он признает, что пока еще не понял всего; но он признает также, что стремится понять (ах, бедняга, — это поистине смешение основных категорий!). «Если существует человек, — говорит он, — человек, который понял всё, то я, со своей стороны, признаю (увы! он слишком робок и не сознает, что иронию здесь нужно обращать против других), что я еще не понял всего и не все могу доказать, — ну что ж, это всего лишь означает, что мы, из малых сих (увы! он ощущает свою малость и недостаточность не там, где надо), вынуждены

довольствоваться верой». (Бедная, непонятая, высшая страсть — вера: это ей, бедной, приходится довольствоваться такими защитниками; и бедняга-проповедник: он до сих пор так и не осознал, в чем состоит суть проблемы! Бедный интеллектуальный нищий Пер Эриксен, который не вполне преуспел в учености и знаниях, но у которого зато есть вера; у него есть вера, та вера, которая обращала рыбаков в апостолов, та вера, которая может двигать горами — если только она реально присутствует!)

Когда предмет рассматривается объективно, субъект не может бесстрастно построить свое отношение к самому решению — и уж точно никак не может быть страстно, бесконечно заинтересованным. Быть бесконечно заинтересованным относительно того, что в лучшем случае всегда остается некоторым приближением, — значит неминуемо вступать в противоречие с самим собою, а следовательно, становиться смешным. Если страсть все равно полагается здесь, мы получаем в результате зелотов<sup>16</sup>. Для бесконечно заинтересованной страсти каждая буква имеет бесконечную значимость<sup>17</sup>. Ошибка тут не в бесконечно заинтересованной страсти, но в том, что объект этой страсти становится всего лишь объектом некоего приближения.

Объективный взгляд, однако же, продолжает сохраняться из поколения в поколение как раз потому, что индивиды (то есть наблюдатели) становились все более и более объективными — и все менее бесконечно, страстно заинтересованными. И предположив, что на этом пути можно продолжать доказывать или продолжать искать доказательства, подтверждающих истинность христианства, мы приходим к чему-то поистине примечательному: как только мы завершим процесс доказательства, христианство перестанет существовать как нечто в настоящем, оно станет чем-то историческим до такой степени, что полностью уйдет в прошлое; тогда истинность этого прошлого явления, иначе говоря, его историческая истинность, будет наконец доведена до некоторой степени надежности и достоверности. И в этом смысле сбудется наконец пророчество из Евангелия от Луки (18.8): «Но Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?»

<sup>16</sup>Зелоты — радикальное направление в иудаизме; зелоты были известны своей крайней нетерпимостью.

<sup>17</sup>Тем самым объективная точка зрения доводится до абсурда, и, соответственно, вместо нее полагается субъективность. Если мы спросим теперь, почему крошечная буква имеет здесь бесконечную значимость, ответ будет таков: потому что субъект бесконечно заинтересован. Стало быть, тут всегда перевешивает именно бесконечная заинтересованность субъекта. (Примеч. Кьеркегора.)

Чем более объективным становится наблюдатель, тем менее он склонен основывать вечное блаженство — то есть свое собственное вечное блаженство — на своем отношении к этому наблюдению, поскольку вечное блаженство остается реальным вопросом только для охваченной страстью, бесконечно заинтересованной субъективности. Наблюдатель (будь он ученым исследователем или всего лишь упрямым членом общины) теперь, достигнув пределов своей жизни, начинает постигать самого себя объективно: «В годы моей юности некоторые из книг Священного Писания подвергались сомнению. Теперь их надежность доказана, однако в последнее время возникли сомнения относительно других книг Писания, в которых никто не мог усомниться прежде. Я уверен, что рано или поздно появится ученый, который докажет...» — и так далее в том же роде.

С достойным восхищения героизмом исполненный скромности объективный субъект держится чуть в стороне; он всецело к вашим услугам и готов принять истину, как только последняя будет достигнута. Однако цель, к которой он стремится, все еще далека (это несомненно так, поскольку процесс приближения может длиться сколь угодно долго) — и пока трава растет, сам наблюдатель успевает умереть<sup>18</sup>, сохраняя полное спокойствие, ибо он объективен. О, объективность, недаром же тебя так восхваляют! Ты способна добиться всего; ни один убежденный верующий никогда не был до такой степени уверен в своем вечном блаженстве, и, прежде всего, не был настолько уверен в том, что никогда его не утратит, как в этом уверен объективный субъект! Должно быть, все-таки, такая объективность и такая скромность совершенно непригодны здесь, должно быть, они совершенно не сочетаются с христианством. Если это так, весьма сомнительной представляется и возможность войти внутрь христианства подобным образом. Христианство есть дух; дух есть нечто внутреннее, внутреннее есть субъективность; субъективность по самой своей сути есть страсть, а максимумом такой страсти является бесконечная, лично заинтересованная страсть, обращенная к собственному вечному блаженству.

Как только мы убираем субъективность, как только мы лишаем субъективность страсти, а страсть — ее бесконечной заинтересованности, решение вообще невозможно — ни по этому, ни по любому другому вопросу. Всякое решение, всякое сущностное решение укоренено в субъективности. И ни в одной точке своего пути наблюдатель (а объек-

<sup>18</sup>Слегка измененная датская поговорка: «Пока трава росла, кобыла успела сдохнуть».

тивный субъект выступает именно наблюдателем) не имеет бесконечной нужды прийти к решению, ни в одной точке своего пути он не способен увидеть возможность для такого решения. В этом-то и заключается ложность объективности, ложность всякого опосредования — оно всегда проходит через длительный процесс, где ничто не сохраняется и ничто не решается, поскольку движение здесь постоянно поворачивает вспять, объективность ходит кругами, а само это движение превращается в химеру, ибо спекулятивная мысль всегда крепка задним умом<sup>19</sup>.

<sup>19</sup>Только в свете этого мы можем понять весь скептицизм гегелевской философии, которую обычно так восхваляют за ее позитивность. Согласно Гегелю, истина есть всемирно-исторический процесс. Каждое поколение, каждая стадия этого процесса имеют свое законное место внутри целого, обладая, однако же, лишь частью истины. Решившись пренебречь некоторой долей заключенного здесь шарлатанства, — поскольку системе существенно помогает и то молчаливо подразумеваемое допущение, что поколение самого Гегеля или следующее за ним поколение выступает *imprimatur* (здесь: «высшим цензором»), поскольку именно данное поколение является последним и вся всемирная история завершается им, — мы неминуемо погрузимся в глубокий скептицизм. Исполненный страсти вопрос о вере даже не встает здесь, поскольку философии прежде удалось хитростью заставить индивидов стать объективными. Позитивная гегелевская истина так же обманчива, как счастье, предлагавшееся ранее язычеством. Только после, задним числом тут возможно сказать, был ли я счастлив, — так что следующее поколение способно различить, какую долю истины несло в себе поколение предыдущее. Величайший секрет этой системы (пусть он останется *inter nos* («между нами») как секрет, в который посвящены только гегельянцы) весьма близок к софизму Протагора: «Все относительно», — с той лишь разницей, что здесь все становится относительным внутри продолжающегося процесса. Но ни одному живому существу нет никакого толка от этой системы, и если только этот человек знает анекдот Плутарха (из «Моральных рассуждений») о лакедемонянине Евдамидасе, эта история непременно придет ему на ум. Когда Евдамидас увидел в академии дряхлого Ксенократа, который со своими учениками был все еще занят поисками истины, он воскликнул: «Когда же он успеет употребить эту истину?» Вероятно, именно этот постоянный прогресс привел к недоразумению, в силу которого многие полагают, будто вырваться из-под чар гегельянства весьма трудно. Вовсе нет; для этого довольно обычного здравого смысла, острого чувства комического и немного греческой атараксии. Оставляя в стороне логику, — но также отчасти и в логике всей системы, ввиду того двусмысленного света, которого сам Гегель вовсе не стремился избежать, — сам Гегель и с ним все гегельянство предстают как те, кто неустанно упражняется в комическом. К нынешнему времени покойный Гегель уже, вероятно, встретил того, кто по всем статьям превосходит его, — покойного Сократа, и Сократу было над чем посмеяться, — если, конечно, сам Гегель не изменился. Поистине, тут Сократ встретил наконец человека, с которым стоит поговорить и которому стоит задать пару вопросов (иногда Сократ мечтал задать вопросы всем умершим) в настоящем сократическом духе, то есть: знает тот нечто или же ничего не знает. И сам Сократ должен был бы существенно измениться, если на него произвела бы хоть малейшее впечатление попытка Гегеля перечислять все новые параграфы и обещать, что в конечном итоге все как-нибудь прояснится. Возможно, это примечание — наиболее



С точки зрения объективности, у нас тут повсюду результатов больше, чем нужно, однако нет и следа действительно решающего итога. И это вполне нормально — именно потому, что решимость укоренена в субъективности, по сути своей — в страсти, максимально же — в бесконечно заинтересованной, личной страсти, обращенной к собственному вечному блаженству.

## § 2. Церковь

Мы не станем рассматривать в нашем рассуждении то, как католическая церковь использует для противостояния нападкам диалектики реальное присутствие Папы Римского<sup>20</sup>. Однако же и внутри протестан-

---

подходящее место, чтобы пожаловаться на то, что меня задело. В «Жизни Поуля Мёллера» [подборке текстов, подготовленной к печати Фредериком Христианом Ольсенем и изданной в Копенгагене в 1839–1843 гг.] есть одно-единственное упоминание о том, как Мёллер в последние годы относился к Гегелю. Эта сдержанность почтенного редактора объясняется тем, что он, по всей вероятности, руководствовался симпатией и уважением к покойному, равно как и оглядкой на то, что могут сказать по этому поводу другие, что подумает о Мёллере спекулятивно настроенная и почти исключительно гегельянствующая публика. Однако — как раз потому, что он руководствовался симпатией к покойному, — редактор, возможно, повредил общему впечатлению от этого биографического издания. Отнюдь не меньше, чем некоторые юношеские эпизоды из жизни Мёллера, сохраненные внимательным и изящным биографом, достойно внимания и то обстоятельство, что П[оуль] М[ёллер] еще в те времена, когда все здесь у нас были гегельянами, подходил к этому философу совершенно иначе. Долгое время он отзывался о Гегеле почти с возмущением, пока его здоровая натура и чувство юмора не взяли свое и он не смог позволить себе улыбнуться над гегельянами (а те, кто помнит П. М. с еще большей ясностью, расскажут также, как громко он мог смеяться). Как можно любить П. М. и при этом забывать о его юморе; как можно восхищаться им и при этом забывать о его здоровой натуре; как можно знать его и при этом забывать о его смехе, который был так хорош, даже когда было не совсем ясно, над чем он смеется (а рассеянность [Мёллера], по правде сказать, часто оставляла собеседника в некотором недоумении). (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>20</sup>В целом, бесконечная рефлексия, внутри которой субъективный индивид впервые может озаботиться вопросом о своем вечном блаженстве, сразу же опознается по следующему обстоятельству: она непременно сопровождается диалектическим отношением. Всякий раз, когда некое слово, предложение, книга, человек, общество, — в общем, что бы то ни было, полагаются в качестве границы, то если мы не рассматриваем эту границу диалектически, она тотчас же становится простым суеверием и узостью. У человека всегда существует желание, одновременно удобное и крайне озабоченное, найти нечто твердое и прочное, нечто, исключаящее диалектику, однако уступать такому желанию значит проявлять трусость и лживость по отношению к божественному. Даже самое надежное из всего, что мы имеем, — Откровение, становится *eo ipso* [как раз в силу этого] чем-то диалектическим, когда я должен присвоить его; даже самое прочное из всего, что существует, то есть бесконечная негативная решимость, которая выступает как способ, каким беско-

стантизма, после того, как Библия в качестве главной твердыни была отвергнута, многие в качестве единственного прибежища обратились к церкви. Хотя Библия все еще подвергается нападкам, хотя ученые теологи защищают ее всеми доступными лингвистическими и критическими способами, вся процедура теперь кажется частично устаревшей — в основном потому, что мы становимся все более и более объективными, а потому не особенно держимся за серьезные заключения, когда они относятся к вере. Буквоедство, в котором все-таки была своя страсть, совершенно исчезло. А ведь единственной его заслугой и была эта самая страсть. С другой же стороны, оно оставалось вполне комичным. И подобно тому, как рыцарские века завершились приходом Дон Кихота (на завершающей стадии всегда появляется комическая концепция), поэт, комически обессмертив такого несчастного слугу буквы в своем трагико-романтическом произведении, все же дал нам ясно понять, что литературная теология является делом прошлого. Всюду, где присутствует страсть, мы имеем дело также и с романтизмом; человек, наделенный гибкостью и вкусом к страсти, тот, кто знает, что такое поэзия не потому, что зазубрил нечто наизусть, увидит в образе такого героя прекрасное опьянение — нечто сродни тому, как влюбленная девушка сплетает для себя художественное обрамление для Священного Писания, в котором она вычитывает прежде всего повесть о блаженстве собственной эротической любви, — нечто сродни тому, как влюбленная девушка пересчитывает буквы в письме, которое Он ей написал; однако такой человек будет вполне способен увидеть во всем этом и комический элемент. Подобная фигура неизбежно становится предметом насмешек. По какому праву мы тут смеемся — это иной вопрос, поскольку то обстоятельство, что целая эпоха совершенно утратила страсть — это вовсе не предмет для смеха. Смешной аспект зелотизма заключался в том, что бесконечная страсть оказалась направленной на ложный объект (на объект, достигаемый лишь в приближении), однако благой аспект состоял в том, что страсть все-таки там была.

Перевернуть все таким образом, чтобы отказаться от Библии и положиться на церковь — это поистине чисто датская идея. Тем не менее,

---

нечная форма Бога пребывает внутри индивидуальности, тотчас же становится диалектической. Стоит мне избавиться от диалектического момента, и я делаюсь суеверным и обманом лишаю Бога того момента напряженного присвоения, каким это все было достигнуто. Однако же куда как спокойнее быть объективным и суеверным, похваляясь этим и трубя на всех углах о своей бездумности. (*Примеч. Кьеркегора.*)

я не могу во имя патриотизма ни лично возрадоваться этому «беспримерному открытию» (а именно таково официальное именование этой идеи среди заинтересованных и весьма искусных персон, то бишь создателя идеи и его восхищенных слушателей<sup>21</sup>), ни счесть желательным, чтобы правительство заказало *Te Deum*<sup>22</sup> от имени всего населения страны, соединившегося в благочестивом благодарственном молебне ввиду такого «беспримерного открытия». Гораздо лучше, а для меня и попросту несравненно проще позволить Грундтвигу оставить при себе именно это: беспримерное открытие. Конечно, одно время ходили слухи, в особенности, когда подобное же движение началось в Германии Делбрюком<sup>23</sup> и его сподвижниками, что Грундтвиг на деле обязан своей идеей Лессингу, хотя наш соотечественник и не признает за тем «беспримерности». Даже в этом случае личной заслугой Грундтвига будет то, что ему удалось превратить небольшой сократический аргумент, сформулированный в виде проблемы с искуснейшей мудростью, редчайшим скептическим умением и превосходной диалектикой, в некую вечную, беспримерную, всемирно-историческую, абсолютную, достигающую небес, озаренную солнцем истину. Однако даже допустив, что со стороны Грундтвига здесь и была некоторая преемственность (хотя я сам вовсе не допускаю ничего подобного, поскольку беспримерное открытие в самой своей беспримерной абсолютности несет на себе несомненный отпечаток Грундтвиговой оригинальности), было бы тем не менее несправедливым сказать, что все тут попросту заимствовано у Лессинга, поскольку во всем, что выходит из-под пера Грундтвига, нет ровным счетом ничего, что могло бы напомнить нам Лессинга, или что этот великий мастер постижения мог бы с беспримерной уверенностью востребовать как принадлежащее ему имущество. Если бы, по крайней мере, было сказано, что это мудрый диалектик магистр Линдберг<sup>24</sup>, одаренный главный поверенный и храни-

---

<sup>21</sup> Одним из тех, о ком с таким сарказмом отзывается Кьеркегор, был датский теолог и общественный деятель Николай Фредерик Грундтвиг (Nicolai Frederik Grundtvig).

<sup>22</sup> «*Te Deum*» (лат.) — «[Слава] Тебе, Господи», то есть благодарственный молебен.

<sup>23</sup> Речь идет о немецком теологе Иоганне Фридрихе Фердинанде Делбрюке (Johann Friedrich Ferdinand Delbrück), авторе книги об учении Филиппа Меланхтона; книга была частично переведена на датский и откомментирована все тем же Грундтвигом.

<sup>24</sup> Якоб Христиан Линдберг (Jacob Christian Lindberg) — датский теолог; был близок к Грундтвигу, а также к Петеру Христиану Кьеркегору, брату Сёрена Кьеркегора.

тель беспримерного открытия, возможно, и обязан чем-то Лессингу, это было бы отчасти похоже на правду. Во всяком случае, открытие многим обязано таланту Лессинга, коль скоро именно благодаря ему оно получило окончательную форму и поневоле приобрело видимость диалектической оболочки, став менее оторванным от всего остального, менее беспримерным — и несколько более приемлемым для обычного здравого смысла.

Грундтвиг верно подметил, что Библия никак не может противостоять напору сомнения, однако он не заметил при этом, что главной причиной тут было то, что и нападение, и оборона были равно укоренены в методе приближения, — методе, который в своем постоянно дляншемся стремлении не может быть диалектически адекватным для бесконечно важного решения о том, на чем нам основывать свое вечное блаженство. Поскольку он не признавал этого диалектически, было чистой удачей, чтоб он вообще сумел выйти за пределы предположений, внутри которых библейская теория имеет свои великие заслуги, свою почтенную ученую значимость. Однако удача — это не то, на что можно полагаться применительно к диалектическому моменту. По правде говоря, было куда более вероятным, что со своей теорией церкви он в конце концов так и останется в кругу все тех же допущений. Оскорбительные слова по поводу Библии, которыми он некогда действительно обидел лютеран старшего поколения, оскорбительные слова и прямой диктат вместо мыслей могут, конечно, удовлетворить только самых преданных последователей — но когда это происходит, видишь, что они и впрямь довольны. Когда хвастливым речам недостает мысли, всем прочим нетрудно заметить, что отсутствие мыслей сказывается и в некоторой развязности выражений.

Подобно тому, как прежде Библия была призвана объективно решать, что является сущностно христианским, а что нет, теперь предполагается, что главной надежной и объективной твердыней является церковь. Точнее, это так называемое Живое Слово церкви, Символ веры и Слово вместе с таинствами.

Сейчас впервые всем стало ясно, что к проблеме следует подходить объективно. Скромный, непосредственный, совершенно не рефлектирующий субъект остается в наивном убеждении, что если только объективная истина действительно способна выстоять, субъект должен быть готов и согласен примерить ее на себя. Тут он постоянно наблюдает некую неизбывную юность (и престарелый Грундтвиг также гордится этим юношеским духом), которая и не подозревает о небольшом сократическом секрете: отношение субъекта по сути своей всегда

остаётся отношением неизменной трудности. Если истина есть дух, то истина означает внутреннее погружение, а отнюдь не непосредственное и совершенно легкое отношение непосредственного Geist<sup>25</sup> к суммарному итогу всех допущений, даже когда такое отношение ошибочно называют «верой», представляющей наиболее решительное выражение субъективности. Вектор не-рефлектирующего сознания всегда обращён наружу — «туда», по направлению к цели, по направлению к объективности. Сократический секрет — каковой, если только христианство не является бесконечным движением вспять, может уходить в бесконечность, только ещё больше углубляясь во внутреннее, — состоит в том, что движение направлено внутрь, а истина есть преобразование субъекта внутри себя самого. Гений, предсказывающий Греции несравненное будущее, попросту незнаком с греческой культурой. Я бы весьма рекомендовал тут изучение греческого скептицизма. Благодаря скептикам мы можем основательно познакомиться с тезисом, понимание которого всегда будет требовать времени, практики и дисциплины — слишком тернистый путь для легкомысленных речей! — а именно: чувственно ощутимая надёжность, не говоря уж об исторической надёжности, всегда остаётся ненадёжной, всегда будет всего лишь неким приближением, между тем как позитивное и непосредственное отношение к позитивному остаются негативными.

Первая диалектическая трудность применительно к Библии заключена в том, что как только её превращают в некую твердыню, тотчас же начинается вводное приближение, а субъект выносится за скобки, так что заключения тут можно ждать целую вечность. Новый Завет — это нечто, относящееся к прошлому, и потому в строгом смысле слова он историчен. Таков соблазнительный аспект рассмотрения, который мешает нам сделать проблему субъективной и обращается с ней объективно, отчего проблема вообще так и не начинает существовать для нас. «Философские крохи» рассматривают эту трудность в главе 4 и главе 5, предлагая снять всякое различие между последователем-современником и позднейшим последователем, даже если их и разделяют 1 800 лет. Это чрезвычайно важно для того, чтобы проблема (само противоречие, заключенное в том, что Бог существовал в человеческом облике) не смешивалась с историей вопроса, иначе говоря, с *summa summarum*<sup>26</sup> различных мнений, накопившихся за 1 800 лет, и тому подобным.

<sup>25</sup> «Geist» (нем.) — «дух», «сознание».

<sup>26</sup> «summa summarum» (лат.) — «сумма», «итог».

Опираясь на конструктивное воображение, «Философские крохи» подчеркивали важность именно этой проблемы. Трудность, связанная с Новым Заветом как с чем-то, относящимся к прошлому, теперь попросту отменяется церковью, которая поистине весьма и весьма связана с настоящим.

В этом смысле у теории Грундтвига есть свои достоинства. Она была в дальнейшем развита (в особенности Линдбергом) с искусной, прямо-таки юридической дотошностью. По его мнению, церковь устраняет всякую необходимость в доказательствах, требовавшихся для Библии, поскольку Библия относится к прошлому, тогда как церковь есть дело настоящего. Линдберг совершенно справедливо замечает: требовать от церкви доказательств, что та существует, — это полная чепуха; это все равно что требовать от живого человека доказательств, что он действительно существует<sup>27</sup>. Линдберг тут абсолютно прав, и его заслуга состоит в том, что он с непоколебимой и ясной самоуверенностью продолжает придерживаться своей точки зрения.

Стало быть, церковь существует; именно у церкви (существующей в настоящем, то есть современной вопрошающему, так что и сама проблема оказывается равно современной) можно научиться тому, что является сущностно христианским, — раз уж именно это церковь и проповедует.

Верно. Однако даже Линдберг не может ограничиться этой точкой зрения (а я определенно предпочитаю иметь дело с диалектиком, оставив все беспримерное Грундтвигу). Таким образом, после того как было заявлено: церковь существует и именно у нее можно научиться тому, что является сущностно христианским, далее утверждается: эта церковь, нынешняя церковь, и есть церковь апостольская, это та же самая церковь, которая существовала на протяжении восемнадцати веков. Соответственно, предикат «христианская» является чем-то большим, чем просто предикат, определяющий нынешнюю церковь; будучи отнесен к нынешней церкви, он определяет нечто прошлое, а стало быть; и здесь возникает вопрос об историчности — точно так же, как он возникал применительно к Библии. Вот и оказывается, что все достоинства здесь свелись к нулю. Единственный исторический аспект, превосходящий нужду в каком-либо доказательстве, есть нынешнее су-

---

<sup>27</sup> Если определить проблему точнее, то есть диалектико-метафизически, это происходит потому, что существование — понятие более высокого порядка, чем любые доказательства, предпринятые на его счет; потому глупо было бы требовать тут доказательств, напротив, было бы совершенно неправомерно выводить существование из сущности. (Примеч. Кьеркегора.)

ществование; всякое определение, связанное с прошлым, нуждается в доказательстве. Так, если некто скажет другому человеку: «Докажи, что ты существуешь», — последний с полным правом ответит: «Что за чепуха». Но стоит ему сказать: «Я, существующий ныне, по сути своей существовал как та же самая личность более четырехсот лет назад», — другой тотчас же воскликнет: «Теперь мне нужны доказательства». Странно, что все это прошло незамеченным таким опытным диалектиком, как Линдберг, который вполне способен довести рассмотрение до логического завершения.

В то самое мгновение, когда с помощью Живого Слова община верующих столь успешно продвинулась вперед, сама проблема вернулась к той же исходной точке, где она была применительно к библейским теориям. Возражения подобны ниссе-домовому<sup>28</sup>: человек переезжает жить на новое место, и домовый перемещается вместе с ним. Временами это может быть обманчивым. Внезапно изменив план операции, — особенно если, на счастье, никто не наступает на новые линии обороны, — гений, подобный Грундтвигу, вполне может счесть себя блаженно счастливым, полагая, что теперь-то все обстоит просто прекрасно благодаря его беспримерному открытию. Пусть церковь несет свой крест — точно так же, как прежде это пришлось делать Библии, пусть даже все эти возражения попросту угрожают ее уничтожить — что с того? И тогда, вполне естественно, вновь возникает нужда во вводных схоластических дисциплинах (всякая другая процедура уничтожит саму теорию церкви и переведет проблему в сферу субъективности, где ей, конечно же, и следует быть, — однако такого положения вещей объективный Грундтвиг даже не может себе вообразить). Эти ученые дисциплины призваны доказать оригинальность Символа веры, его единообразие повсюду на земле и во всякий момент времени на протяжении восемнадцати веков (а тут критическое осмысление столкнется с трудностями, совершенно неизвестными для библейской теории)<sup>29</sup>,

<sup>28</sup> «nisse» (датск.) — «домовой»; в скандинавском фольклоре ниссе — вполне благожелательный дух домашнего очага, который становится раздражительным, только если отнестись к нему с пренебрежением; наконец, он может по собственному желанию становиться невидимым, надевая на голову красный вязаный колпак.

<sup>29</sup> В качестве необходимой предосторожности я вынужден повторить здесь диалектический разбор. Вполне можно представить себе, что некто, наделенный достаточным воображением, чтобы осознать сходство этих затруднений, скажет: «О нет, Библия тут выпутывается из проблемы лучше». Однако мы не должны в рассеянности упускать из виду, что такое «больше» или «меньше», «лучше» или «хуже» относится к сфере сущностного несовершенства всякого приближения; приближе-

для чего придется основательно порыться в старых книжках. Живое Слово нисколько не помогает, но, конечно, совершенно бесполезно пытаться втолковать это Грундтвигу. А потому все тут делается не с реальной надеждой, но с надеждой суетной, иллюзорной. Живое Слово провозглашает существование церкви. Верно, даже сам сатана не способен никого лишить этого; однако Живое Слово вовсе не показывает, что церковь, существовавшая на протяжении восемнадцати веков, по сути своей осталась той же самой, что она существовала вне каких бы то ни было перемен, и так далее; даже диалектик-подмастерье способен заметить это. Живое Слово как проявление существования соответствует непосредственному недоказуемому существованию того, что существует ныне, однако поскольку в качестве прошлого оно здесь недоказуемо (ибо настоящее превосходит всякое доказательство), Живое Слово весьма мало соответствует прошлому, и тем меньше, что используемый здесь предикат указывает только на непосредственное настоящее. Грундтвигова анафема, падающая на головы тех, кто не может понять блаженной и решающей силы Живого Слова по отношению к категории исторического прошлого (иначе говоря, Живого Слова умерших), никак не может служить доказательством ни того, что сам Грундтвиг умеет мыслить, ни того, что его оппоненты на это не способны.

Магистр Линдберг, у которого на плечах слишком хорошая голова, чтобы он мог довольствоваться тревожными увещеваниями год за годом, сам как раз и способствовал важному повороту. Однажды, когда зашел спор относительно того, как правильнее сказать: «Верую в христианскую церковь» или же «Верую, что христианская церковь существует», — он сам обратился к старым книжкам, чтобы доказать, когда именно появилась ошибочная версия. Ничего другого, конечно же, и не остается, разве что в Символ веры будет включен отказ от чего-нибудь еще, — к примеру, отказ от всякого здравого мышления в угоду беспримерному открытию и абракадабре Живого Слова<sup>30</sup>.

И вот так процесс начинается заново, идя дорогой все того же при-

---

ние всегда несоизмеримо с решением вопроса о вечном блаженстве. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>30</sup>С другой стороны, всякий, чье воображение не совсем заострено, не станет отрицать, вспоминая этот спор, что подход Линдберга был живым напоминанием об ученых усилиях озабоченной библейской экзегетики. Я никогда не мог обнаружить ничего софистического в рассмотрении, предложенном Линдбергом, — при условии (что было бы только разумно и справедливо), что, вдохновившись, мы не станем пытаться судить чужое сердце; а именно этим суждением (и осуждением) всегда донимали Линдберга (*Примеч. Кьеркегора.*)



ближения. Снова идут в дело скобки, и никто не в силах сказать, когда же все это закончится, ибо все это есть и остается всего лишь приближением. А такое приближение обладает любопытным свойством длиться сколь угодно долго.

Соответственно, теория церкви, если ее сравнить с теорией Библии, имеет то преимущество, что устраняет более позднее историческое и превращает историческое в нечто нынешнее. Однако даже это преимущество исчезает, как только в игру вступают более конкретные определения.

Все, что порой говорилось другими о признании превосходства христианского Символа веры над Библией в качестве единственной защиты от любых нападок, представляется весьма туманным. Тот факт, что Библия — книга толстая, а Символ веры — это всего лишь несколько строк, составляет весьма иллюзорное утешение и годится разве что для тех, кто еще не понял, что просторность мыслей отнюдь не всегда пропорциональна пространности изложения. И в самом деле, нападающим достаточно изменить линию атаки, то есть обратить нападки против Символа веры, и все придет в прежнее положение. Если нападающие, пытающиеся отрицать личность Святого Духа, проверяют свое умение на новозаветной экзегетике, то они вполне могут придерживаться и различия, проводимого Линдбергом (тот рассуждал о том, следует ли в Символе веры говорить «Святой Дух» или же «Святой-Дух»). Это всего лишь пример, поскольку применительно к историческим проблемам, конечно же, невозможно прийти к такому объективному решению, чтобы никакое сомнение уже больше не было способно его поколебать. Это также указывает на то, что проблема должна быть сформулирована субъективно и что было бы сущим недоразумением стремиться объективно уверить человека в ее истинности, ибо тем самым мы избегали бы риска, — а страсть всегда выбирает внутри риска и непременно продолжает оставаться в сфере его действия, если только она придерживается своего выбора. К тому же было бы величайшей несправедливостью, если бы некое последующее поколение могло гарантированно, то есть объективно, войти внутрь христианства и принять участие в чем-то, что в прежних поколениях покупалось ценой крайне опасной субъективности, на что люди порой тратили всю жизнь, обретая христианство в этой великой опасности.

Если же некто скажет, что краткое утверждение легче отстаивать и труднее атаковать, он тем самым не берет в расчет главное: то, как много мыслей бывает заключено в таком кратком тезисе. Соответственно, кто-нибудь еще сможет с полным правом сказать (иногда, как

*in casu*<sup>31</sup>, оба эти спорщика совпадают, ибо таковы апостолы): более пространное рассуждение гораздо яснее, его легче отстаивать и труднее атаковать. Но все, сказанное в этом духе, все *pro* и *contra* остаются всего лишь скептически настроенным приближением.

Церковную теорию достаточно восхваляли за объективность; само это слово в наши дни стало своего рода способом достойно и не теряя лица внести необходимые поправки, благодаря которым мыслители и пророки, как им кажется, сообщают друг другу нечто крайне важное. К сожалению, там, где объективность действительно необходима, то есть в сфере строгой учености, она довольно редко встречается, поскольку ученый, способный проводить умелое вскрытие, поистине редок. В отношении к христианству, однако же, объективность есть крайне неудачная категория, и тот, кто обладает объективным христианством и ничем больше, *eo ipso* является язычником; ибо христианство есть дело духа, и субъективности, и внутреннего содержания. Не стану отрицать, что церковная теория объективна; скорее уж, я хотел бы специально подчеркнуть это следующим образом. Когда индивид, который бесконечно и страстно заинтересован в собственном вечном блаженстве, приходит в отношение с церковной теорией таким образом, что готов основывать это свое вечное блаженство на ней, он становится комичен. Он делается комичен не потому, что бесконечно, страстно заинтересован, — это в нем как раз самое лучшее; он делается комичен, поскольку объективность несовместима с личным интересом. Если именно исторический аспект Символа веры (скажем, был ли Символ веры заповедан апостолами и т. д.) становится решающим, тогда на каждой йоте нужно бесконечно упорно настаивать; поскольку же все это возможно лишь *arrogitmando*<sup>32</sup>, индивид обнаруживает себя внутри противоречия: он увязывает, точнее, старается увязать свое вечное блаженство с этим приближением, однако по сути не способен это сделать, так как приближение никогда не завершается. Отсюда, в свою очередь, следует, что даже в целой вечности ему так и не удастся увязать свое вечное блаженство с таким приближением; в лучшем случае он всего лишь свяжет свое вечное блаженство с чем-то сравнительно менее страстным. Если бы основательного решения можно было достичь, используя Символ веры вместо Писания, все феномены эмпирического мира рождались бы в полной аналогии с зелотизмом озабоченной библейской экзегетики. Такой

<sup>31</sup> «*in casu*» (лат.) — «в данном случае».

<sup>32</sup> «*arrogitmando*» (лат.) — «в приближении», «приблизительно».

индивид всегда будет трагичен в силу своей страсти и комичен, поскольку он увязывает эту страсть с чем-то приблизительным. Если некто пожелает теперь подчеркнуть значимость таинства крещения и будет основывать свое вечное блаженство на том, что он был крещен, он опять-таки становится комичным — и это вовсе не потому, что его бесконечно заинтересованная страсть сама по себе комична (во все нет, это как раз достойно самого глубокого уважения), но потому, что предметом этой страсти стало приближение. Все мы живем в убеждении, что были крещены, однако если крещение действительно играет решающую роль, если оно становится бесконечно решающим для моего вечного блаженства, значит, я — и, соответственно, всякий, кто не достиг еще объективного блаженства и не отмахнулся от страсти, как от детской забавы (для такого человека поистине не было бы никакого интереса искать основание для собственного вечного блаженства, раз он может с такой легкостью основывать его на столь малом), — значит, я должен добиваться определенных гарантий. Увы, беда в том, что относительно исторического факта мне гарантировано в лучшем случае приблизительное знание. Мой отец утверждает, что я был крещен; в приходской книге есть соответствующая запись; у меня есть письменное свидетельство<sup>33</sup>, и так далее. О да, я-то убежден, что все так и есть. Но предположим, что у человека довольно страсти, чтобы понять значение собственного вечного блаженства, и предположим, что он теперь пытается увязать это вечное блаженство с вопросом о том, был ли он действительно крещен, — такой человек неминуемо придет в отчаяние. Двигаясь по этому пути, теория церкви должна неминуемо прийти к баптизму или, по крайней мере, к повторению крещения и причастия, чтобы человек мог обрести полную уверенность, — при условии, конечно, что теория церкви вообще может еще на кого-то воздействовать и пока не стала совершенно объективной.

Именно потому, что Грундтвиг как поэт подвержен всплескам непосредственной страсти (и это в нем как раз вполне великолепно), он чувствует нужду — и в непосредственном смысле слова чувствует ее очень глубоко — нужду в чем-то прочном, в чем-то, что способно было бы противостоять диалектике. Но подобная нужда есть всего лишь потребность в суеверно неколебимой точке, поскольку, как уже было указано выше, всякая граница, которая пытается удержать на рассто-

<sup>33</sup> Бог его знает, может, пастор Грундтвиг полагает, будто существует и некое Живое Слово, которое авторитетно доказывает, что человека действительно крестили. (Примеч. Кьеркегора.)

янии диалектическое, eo ipso является суеверием. Хотя Грундтвиг и бывает взволнован порывами непосредственной страсти, это еще не означает, что ему неведомы искушения. Именно из-за этих искушений он и идет на запрещенный трюк, хватаясь за нечто магическое и полагая, что потом, после того как опора найдена, останется довольно времени для всех всемирно-исторических забот. Но в этом-то как раз и заключено противоречие: вначале человек опирается на нечто магическое в отношении самого себя, а затем занимается всей мировой историей. Если же относиться к искушению диалектически, если строить свою победу над ним также диалектически, человеку хватит забот с собой самим. Разумеется, тогда у него не будет случая осчастливить все человечество беспримерными видениями.

В связи же с вопросом о вечном блаженстве я не возьмусь решать, будет ли совершенно противоречить христианству попытка обрести покой в уверенности, что ты был крещен, подобно тому как для евреев обрезание, а также уверенность в том, что они потомки Авраамовы, были решающим фактором в доказательстве особого отношения с Богом. Так или иначе, в подобных случаях покой обретают не в духовном отношении с Богом, которое строится в свободе (если мы отстаиваем отношение свободы, мы остаемся в пределах теории субъективности, в которую входят все истинные религиозные категории, где каждый человек должен заботиться лишь о собственном спасении, и этой заботы ему более чем достаточно, поскольку это спасение становится делом все более трудным — все более интенсивным в своем внутреннем отношении — по мере того, как индивидуальность оказывается все более важной, так что все эти игры, когда некто притворяется всемирно-историческим гением и таким же всемирно-историческим образом пытается выстроить свои особые отношения с Богом, оказываются истинным легкомыслием даже применительно к моральной жизни человека), но в некотором внешнем событии; а это означает, в конечном итоге, что от искушения уклоняются с помощью некоего магического крещения<sup>34</sup>, а не потому, что все существо человека проникнуто верой.

<sup>34</sup> Когда говорят, что надежная защита от всякого искушения по поводу крещения состоит в том, что внутри акта крещения Бог делает что-то для нас, это всего лишь иллюзия, которая пытается противостоять диалектике с помощью всех этих определений; однако диалектический момент тут же возвращается, как только мы пытаемся внутренне углубиться в эту мысль, как только мы пробуем надлежащим образом присвоить ее. И всякий гений, даже величайший гений, когда-либо живший на земле, должен был бы использовать весь свой талант именно на это, на внутреннее углубление. Однако обычно люди пытаются покончить с искушением раз и навсегда, а потому и вера не обращается к Богу в момент искушения, вера

Относительно этого, равно как и в прочих подобных случаях, у меня нет собственного мнения; я просто хочу внутри некой воображаемой конструкции представить вам саму проблему.

В том же, что касается библейской теории, то даже если автор этих строк со временем продолжал бы все более убеждаться в свойственных ей диалектических искажениях, он все равно должен был бы с благодарностью и восхищением вспомнить все замечательные достижения, выдвинутые внутри этой доктрины, вспомнить все эти работы, отличавшиеся редкостной ученостью и основательностью, вспомнить благодатное впечатление от тех литературных опытов, на полный обзор которых автор не претендует и относительно которых, конечно же, не обладает в полной мере специальными знаниями. А вот с теорией Грундтвига автору нисколько не жаль расставаться, и он не испытывает никакого особого сожаления при мысли о своих расхождениях с этим мыслителем. Ни один человек, искренне стремящийся прояснить свою позицию, не захочет иметь Грундтвига своим союзником, и уж никак не захочет этого тот, кто не любит суеты, особенно когда такая суета становится единственным отличительным признаком занимаемой позиции. Что же до магистра Линдберга, то он настолько широко образован и как диалектик настолько опытен, что в качестве союзника всегда составляет значительное приобретение, в качестве же оппонента способен сделать спор крайне трудным; вместе с тем даже состязание с ним доставляет большое удовольствие: он умелый фехтовальщик, который разит точно в цель, но не убивает на месте, так что выживший противник остается в убеждении, что понес поражение не он сам, но некий огромный абсолют. Мне всегда казалось несправедливым по отношению к Линдбергу, что в то время как пастор Грундтвиг получает ежегодное содержание в виде восхищения публики, равно как и разовый доход от почитающих его партийных последователей, Линдбергу всегда приходится оставаться в тени. Однако поистине тут есть нечто еще, и это поистине можно сказать о Линдберге: у этого человека есть голова на плечах; о Грундтвиге же поистине можно сказать только нечто весьма и весьма сомнительное: он провидец, бард, скальд, визи-

---

становится просто *верой* в то, что они были крещены. Если бы все это не было скрыто множеством завес и личин, мы уже имели бы дело с психологически примечательными случаями искренней тревоги, когда люди во что бы то ни стало пытались бы установить, были ли они действительно крещены. Если бы речь шла о десяти тысячах риксталеров, люди едва ли испытывали бы по этому поводу ту спокойную уверенность, которую мы все имеем в том, что были крещены. (*Примеч. Кьеркегора.*)

онер, некто с почти беспримерным видением мировой истории и одним глазом, устремленным в глубины.

### § 3. Свидетельство веков по поводу истинности христианства

Проблема поставлена объективно; основательный, ясно чувствующий субъект думает следующим образом: «Пусть только наступит полная и надежная ясность относительно христианских истин, и я, конечно же, как настоящий человек, приму эти истины, это произойдет непременно, само собой». Беда тут в том, что парадоксальная форма<sup>35</sup> христианских истин отчасти похожа на крапиву: основательный, ясно чувствующий субъект только обжигается, пытаясь ухватить их таким образом, или, скорее (поскольку речь идет о духовном отношении, ожог следует понимать исключительно метафорически), он не схватывает их вовсе; он схватывает их объективную истину настолько объективно, что сам остается снаружи.

С подобным аргументом нельзя обойтись подлинно диалектическим образом, поскольку с первого же слова он превращается в гипотезу. А гипотеза, конечно же, может стать более вероятной оттого, что продержалась три тысячи лет, однако только на этом основании она еще не может стать вечной истиной, которая может быть решающей для вечного блаженства человека. В самом деле, разве магометанство не существует уже тысячу двести лет? Надежность восемнадцати столетий, тот факт, что христианство наполняет собой все жизненные отношения, что оно изменило мир и все тому подобные аргументы, вся эта надежность — не более чем иллюзия, внутри которой попадает в ловушку решающий и выбирающий субъект, иллюзия, посредством которой он вступает себе на погибель в череду скобок. Применительно к вечной истине, которая, как полагают, имеет решающее значение для нашего вечного блаженства, восемнадцать столетий имеют не более доказательной силы, чем один-единственный день. Напротив, восемнадцать столетий и все, все, что может быть сказано, изложено и повторено в связи с этим, несут в себе мощный подрывной заряд, который только сбивает нас с пути истинного. Каждый человек по природе своей предназначен к тому, чтобы быть мыслителем (вся честь и слава тут принадлежат Богу, создавшему человека по своему образу и подобию!). И не вина Бога в том, что привычка, и рутина, и недостаток

<sup>35</sup>Об этом см «Философские крохи». (Примеч. Кьеркегора )

страсти, и тщеславие, и болтовня с соседями напропалую постепенно развращают большинство людей, так что они становятся бездумными и потому строят свое вечное блаженство на том, и на другом, и на третьем, вовсе не замечая простого секрета: все их разговоры о собственном вечном блаженстве — не более чем аффектация, поскольку они лишены страсти, а значит, с таким же успехом могут пытаться обосновать это вечное блаженство с помощью шатких аргументов.

Стало быть, этот аргумент может использоваться лишь риторически<sup>36</sup>. Истинное красноречие сейчас редкость; истинное красноречие призадумалось бы, прежде чем использовать его, — может, потому-то этот аргумент так часто слышишь. То есть в лучшем случае этот аргумент и не предполагается развертывать диалектически (только жалкие любители начинают таким образом, позднее непременно хватаясь за риторику); он нужен только для того, чтобы произвести впечатление. Говорящий изолирует наблюдающего или сомневающегося субъекта от всех прочих и противопоставляет бедного грешника бесчисленным поколениям и миллионам миллионов людей. Затем он заявляет: «И ты будешь настолько дерзок, чтобы отрицать истину? Неужто же, неужто ты осмелишься вообразить, будто обладаешь истиной, тогда как на протяжении восемнадцати веков бесчисленные поколения и миллионы миллионов людей продолжали жить в заблуждении? Неужто ты осмелишься, ты, жалкий, одинокий человечико, неужто ты осмелишься пожелать, чтобы все эти миллионы миллионов, чтобы все человечество было обречено на гибель? Смотри, они восстают из своих могил. Смотри, они как бы проходят парадом мимо нас, те поколения и поколения верующих, что находили себе успокоение в истинах христианства, и их взгляды молча осуждают тебя, дерзкого мятежника, вплоть до момента, когда разделение Судного дня навсегда лишит тебя возможности их видеть, ибо ты будешь сочтен недостойным и навсегда погружен во мрак, отлучен от вечного блаженства?» И все же за всем этим нагромождением миллионов и миллионов трусливый оратор временами сам вздрагивает, используя подобный аргумент, поскольку смутно подозревает, что во всем его подходе уже заключено некое противоречие.

Однако он не наносит грешнику никакого ущерба. Подобный риторический душ с высоты восемнадцати столетий — процедура весьма

---

<sup>36</sup> Возможно, здесь даже более уместен юмористический поворот: скажем, когда Жан Поль говорит, что будь все доказательства истинности христианства забыты или опровергнуты, всегда останется по крайней мере одно: то, что ему удалось просуществовать восемнадцать столетий. (Примеч. Кьеркегора.)

тонизирующая. Оратор приносит пользу, хотя и не совсем так, как ему самому кажется; он полезен уже тем, что выделяет одного субъекта и противопоставляет его всем остальным людям, — увы, мы можем поистине назвать это делом весьма полезным, поскольку немногие из нас способны проделать это самостоятельно; между тем способность поставить себя в такое положение есть абсолютное условие для вхождения в христианство. Восемнадцать веков поистине должны наводить страх. В качестве аргумента «за» их значимость равна нулю для индивидуального субъекта в момент решения, однако в качестве устрашающего «против» ничего лучше не придумаешь. Вопрос только в том, сумеет ли риторик действительно поместить грешника под такой душ; по правде говоря, он не слишком справедлив к бедняге, поскольку грешник никоим образом не утверждал и не отрицал истину христианского учения, — он просто обдумывал собственное свое отношение к нему. Подобно тому как исландец из сказки сказал королю: «Это уж слишком, ваша честь», грешник мог бы сказать: «Это уж слишком, ваше преподобие; что мне за польза от этих миллионов миллионов? Человек от этого только еще больше запутывается и перестает различать, где право, где лево». Как было отмечено выше, именно христианство придает огромное значение индивидуальному субъекту; оно хочет иметь дело с ним, с ним одним, — то есть с каждым из нас по отдельности. И использовать восемнадцать столетий, чтобы побудить индивида примкнуть к христианству, или же достаточно напугать его, чтобы он искал в христианстве свое прибежище, значит употреблять эти восемнадцать столетий совсем уж не по-христиански; да и индивид все равно таким способом в христианство не войдет. Когда же он входит в христианство, он делает это независимо от того, выступают все эти восемнадцать веков за него или против него.

То, что я пытаюсь передать здесь, было неоднократно подчеркнуто в «Философских крохах»: прямого и непосредственного перехода к христианству не существует, а потому все те, кто подобным способом пытается риторически подтолкнуть человека, чтобы помочь ему приблизиться к христианству, или же задают ему хорошую трепку, чтобы тот из страха начал искать убежище в христианстве, — все они обманщики; о нет, они просто не ведают, что творят.



## ГЛАВА ВТОРАЯ

### СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Спекулятивная точка зрения постигает христианство как историческое явление; тогда и вопрос о его истинности преобразуется в задачу до такой степени наполнить его мышлением, чтобы в конечном счете само христианство оказалось всего лишь вечной рациональной мыслью.

Замечательное преимущество спекулятивной точки зрения состоит в том, что она не нуждается в предварительных основаниях. Она начинается с небытия, не принимает ничего как данность, она не принимается за дело «*bittweise*»<sup>37</sup>. Так что здесь мы можем быть уверены в том, что избежим необходимости вводить предпосылки, с которыми мы сталкивались прежде.

Тем не менее одно положение все же принимается: само христианство дано нам. Увы, увy, увy, спекулятивная мысль тут слишком вежлива и предупредительна. Странными путями движется мир! Прежде было бы совершенно гибельным признаться, что ты христианин; теперь же опасно сомневаться, что ты им являешься, — в особенности если это не означает, что ты собираешься яростно сражаться за упразднение христианства (вот это действительно было бы чем-то примечательным!). О нет, если некто заявит прямо и ясно, что он заботится лишь о самом себе и ему не совсем с руки называть себя христианином, никто не станет преследовать или казнить такого человека. Люди просто посмотрят на него с раздражением и скажут про себя: «Как же все-таки скучно: этот господин поднимает такой шум из-за пустяка; ну почему он не может вести себя, как все мы, а мы ведь все — христиане. Он совсем как этот Ф. Ф., который отказывается носить шляпу подобно всем нормальным людям, — ему непременно нужно демонстрировать свою непохожесть». Если же этот человек женат, его супруга скажет ему: «Дорогой муженек, где ты только откопал такую идею? Что это значит — ты не христианин? Разве в географических книжках не сказано, что основной религией в Дании является лютеранство? Ты ведь не еврей, не мусульманин? Тогда кем еще ты можешь быть? Уже тысяча лет, как с язычеством покончено; поэтому я уверена, что ты не язычник. Разве ты не ходишь к себе в

<sup>37</sup> «*bittweise*» (нем.) — букв.: «умоляя», «обращаясь с просьбой»; здесь: «требуя [предпосылок, исходных положений]».

контору, как и положено хорошему чиновнику; разве ты не добрый подданный в христианском государстве, в лютеранской стране? Ну конечно же ты христианин». Видите, все мы стали настолько объективными, что даже жена служивого чиновника рассуждает, исходя из целого, исходя из идеи государства, общества, из соображений географической научности применительно к отдельному индивиду. Из всего этого автоматически следует, что отдельный индивид тоже христианин, имеет веру и все тому подобное, — а потому поднимать такой шум по этому поводу попросту легкомысленно или даже эгоистично. Поскольку всегда неприятно признаваться в том, что у тебя отсутствует нечто, чем наделены все прочие самым естественным образом, нечто, приобретающее хоть какую-то значимость только в минуты, когда некто оказывается настолько глупым, чтобы выдать свою ущербность, — неудивительно, что никто в этом не признается. Когда мы имеем дело с чем-то, требующим специального умения, нам легче признаться в нехватке навыков. Однако чем незначительнее предмет, — а он кажется незначительным, потому что все вокруг им обладают, — тем большую неловкость влечет за собой подобное признание. И тут мы действительно сталкиваемся с современным понятием, тотчас же прилагаяемым к беспокойству о том, христиане мы или нет: такое беспокойство вызывает неловкость. Ergo, все мы — христиане, и это данность.

Но, возможно, спекулятивная мысль продолжит рассуждение следующим образом: «Все это — обычные, тривиальные наблюдения, до которых охочи семинаристы и философы-популяризаторы; спекулятивное мышление не имеет к этому никакого отношения». О, сколь ужасно оказаться отлученным от высшей мудрости спекулятивного мышления! И все же мне кажется немного странным, что вокруг того или иного спекулятивного мышления ведется столько разговоров, — как будто само оно превратилось в некоего человека или же человек стал вдруг спекулятивным мышлением. Спекулятивное мышление способно на все, оно во всем сомневается, ну и все тому подобные утверждения. С другой стороны, сам спекулятивный мыслитель стал слишком объективным, чтобы рассуждать о самом себе. Потому-то он и не говорит, что сам во всем сомневается, — о нет, это спекулятивное мышление сомневается, а сам он утверждает это о спекулятивном мышлении, — и дальше этого он не идет, даже в частных своих делах. Но разве всем нам не стоит согласиться, что мы прежде всего люди! Хорошо известно утверждение Сократа: если мы допускаем игру на флейте, нам следует допустить также и существование флейтиста;

соответственно, если мы допускаем спекулятивное мышление, нам следует допустить и существование спекулятивного мыслителя или даже нескольких спекулятивных мыслителей. «А потому, драгоценный мой человек, достопочтенный спекулятивный мыслитель, к вам лично я рискну сейчас обратиться с субъективным посланием: Дорогой друг! Как вы лично рассматриваете христианство — иначе говоря, сами-то вы христианин или нет? Вопрос состоит не в том, удалось ли вам продвинуться дальше христианства, но в том, христианин ли вы, — разве что способность продвинуться дальше внутри отношения, которое спекулятивный мыслитель выстраивает с христианством, означает умение перестать быть тем, кем ты был прежде, — что было бы равносильно истинному подвигу à la Мюнхгаузен — подвигу, который может быть и посилен для самого спекулятивного мышления, ибо его поразительная сила остается для меня непостижимой, но который определенно невозможен для спекулятивного мыслителя qua человека.

Стало быть, спекулятивный мыслитель (если, конечно, он не так объективен, как супруга того чиновника) собирается рассмотреть христианство. Для него неважно, примет ли кто-либо такую точку зрения; подобные заботы — удел семинаристов и обычных мирян, — ну и, конечно, настоящих христиан, которым отнюдь не все равно, являются ли они христианами. Он рассматривает христианство с тем, чтобы наполнить его своим спекулятивным мышлением, своим истинно спекулятивным мышлением. Но что, если все это предприятие — не более чем химера, что если это вообще невозможно осуществить; что если христианство — это поистине субъективность, углубление внутрь себя самого? Иначе говоря, что, если существует лишь два рода людей, которым известно нечто о нем: первые — это те, кто страстно, бесконечно заинтересован в собственном вечном блаженстве и верит, что это блаженство можно построить лишь на отношении веры, вторые же — те, кто с прямо противоположной страстью (однако же это неизменно страсть) отвергают возможность этого вечного блаженства? Короче: что если тут возможны либо счастливые, либо несчастные любовники? И как следствие: что если объективное безразличие вообще неспособно познать что бы то ни было? Подобное познается подобным, и старую поговорку *quicquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur*<sup>38</sup> следует дополнить в том смысле, что существует и некий

<sup>38</sup> «*quicquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur*» (лат.) — «все, что познается, познается в соответствии с модусом познающего».

модус, в соответствии с которым познающий не познает ровным счетом ничего, или же его знание есть всего лишь заблуждение. Что же касается утверждения, согласно которому важно, чтобы познающий пребывал в определенном состоянии, отсюда следует, что, когда он не находится в этом состоянии, он вообще ничего не познает. Разумеется, он всегда может попытаться обмануть нас, притворившись, будто пребывает в этом состоянии, хотя это и не так, однако на наше счастье он тут с самого начала объявляет, что вовсе не пребывает в этом состоянии, — а значит, он вообще никого не обманывает. Если христианство по самой своей сути является чем-то объективным, оно требует и от наблюдателя быть объективным. Однако если христианство — это сама субъективность как таковая, для наблюдателя было бы ошибкой оставаться объективным. Для всякого знания, где предметом выступает внутренняя сущность самого субъективного индивида, верно, что сам познающий должен пребывать в этом состоянии. Однако лучшим выражением для крайнего усилия субъективности выступает бесконечно страстная заинтересованность в собственном вечном блаженстве. Даже применительно к земной эротической любви верно утверждение, что сам исследователь должен пребывать во внутреннем напряжении эротической любви. Правда, здесь заинтересованность не столь велика, поскольку всякая эротическая любовь коренится в иллюзии, — именно поэтому тут неизменно наличествует и нечто вроде объективной стороны, иначе говоря, тут все еще возможно рассуждать о некотором опыте как бы заемно, опосредованно. Если же, однако, эротическая любовь пронизана отношением к Богу, всякая несовершенная иллюзия, остаток и видимость объективности, постепенно исчезает, так что в конце концов оказывается: тот, кто не пребывает в этом состоянии, ничего не может понять, несмотря на все свое исследование. Будучи наделен бесконечно страстной заинтересованностью в собственном вечном блаженстве, субъективный индивид неизбежно достигает крайнего предела своих усилий; он оказывается в той крайней точке, где не просто более не существует никакого объекта (сказать так значит дать крайне несовершенное и недialeктичное определение), но где сам Господь негативно присутствует внутри этой субъективности, а взятое вместе со всей этой заинтересованностью такое положение уже и составляет определенную форму этого вечного блаженства.

Спекулятивный мыслитель рассматривает христианство как исторический феномен. Но что если христианство вовсе не является таковым. Я уже слышу, как некто восклицает: «Что за тупость, что за

бессмысленная погоня за оригинальностью — заявлять подобные вещи, особенно в наше время, когда спекулятивное мышление наконец-то признало необходимость исторического элемента». Да уж, что только не способно постигнуть спекулятивное мышление! Если бы спекулятивный мыслитель сказал, что он наконец-то постиг внутреннюю необходимость исторических явлений, я непременно попросил бы его посвятить минутку изучению тех сомнений, которые были во всей простоте изложены в «Интерлюдии» между четвертой и пятой главами «Философских крох». Пока что сделаем небольшую отсылку к этому разделу. Я всегда готов сделать его основанием для дальнейшего диалектического развития этих идей при условии, что мне когда-либо доведется иметь дело с самим спекулятивным мыслителем — то бишь с человеком, — поскольку я попросту не решаюсь иметь дело со спекулятивным мышлением как таковым. А уж что касается беспримерной погони за оригинальностью! Давайте воспользуемся аналогией. Возьмем для примера некую супружескую пару. Понятно, что их брак оставляет определенный след в окружающем мире; он представляет собой некий феномен внутри наличного существования (в меньшем масштабе это похоже на след, который христианство со всемирно-исторической точки зрения оставило на всей нашей жизни). Однако супружеская любовь этих людей еще не составляет исторического явления; сами по себе наличные явления незначительны, они обретают значимость для супругов только благодаря их любви, — это значит, что, стоит посмотреть на них иначе (то есть объективно) — и все явления становятся обманчивыми. Точно так же обстоит дело и с христианством. Разве оно так уж оригинально? По сравнению с гегелевской идеей о том, что внешнее является внутренним, а внутреннее — внешним, оно, конечно же, весьма оригинально. Однако оно стало бы куда более оригинальным, если бы в наши дни Гегелева аксиома была не просто предметом всеобщего восхищения, но и имела бы внутреннюю силу задним числом исторически снять различие между видимой и невидимой церковью. Церковь невидимая — вовсе не историческое явление; она вовсе не наблюдаема объективно, поскольку существует лишь внутри субъективности. Увы, моя собственная оригинальность представляется весьма ограниченной. Несмотря на то что меня обвиняют в погоне за ней (чего сам я не сознаю), я выскажу здесь всего лишь то, что знает любой школьник, — пусть даже тот и не смог бы выговорить это с достаточной ясностью; я выскажу всего лишь то, что по сути объединяет школьника с любым из великих спекулятивных мыслителей, — разве что школьник еще слишком незрел, чтобы осо-

знать это, а спекулятивный мыслитель — чересчур перезрел для этой задачи.

Невозможно отрицать, что спекулятивная точка зрения объективна. Напротив, для того чтобы подчеркнуть это еще больше, я повторю свою попытку противопоставить ей субъективного индивида, который страстно, бесконечно озабочен вопросом о собственном вечном блаженстве. Здесь тут же станет очевидно, что спекулятивная точка зрения объективна, коль скоро в сравнении с ней субъективный индивид тотчас же становится комичным. Он комичен отнюдь не потому, что бесконечно заинтересован (напротив, комичен всякий, кто не является бесконечно, страстно заинтересованным, — и все же пытается убедить других людей, будто его интересует собственное вечное блаженство). О нет, комическое коренится здесь в неверном отношении к объективному.

Если спекулятивный мыслитель одновременно является верующим (а такая претензия довольно часто высказывается), он должен был бы уже давно заметить, что спекулятивное мышление никогда не может обрести для него ту же значимость, что и вера. Будучи верующим, он как раз бесконечно заинтересован в собственном вечном блаженстве, причем вера надежно убеждает его в этом (N.B.: разумеется, мы говорим здесь о той убежденности, которую может иметь именно верующий, иначе говоря, не уверенность раз и навсегда, но уверенность, которая обретается с бесконечной, личной, страстной заинтересованностью, с ежедневным обретением заново надежного<sup>39</sup> духа веры), и он отнюдь не пытается строить вечное блаженство на своем спекулятивном рассуждении. Вместо этого он подходит к спекулятивному мышлению с подозрением, боясь, как бы то не выманило его хитростью из надежной убежденности веры (которая, разумеется, в каждое мгновение содержит в себе бесконечную диалектику неуверенности) в безразличное объективное знание. Примерно так, с диалектической точки зрения, и обстоит дело. А потому, если он говорит, что строит свое вечное блаженство на спекулятивном рассуждении, он самым комичным образом противоречит себе, поскольку спекулятивное мышление, во всей своей объективности, абсолютно равнодушно к его, или моему, или вашему вечному блаженству, так как это самое вечное блаженство укоренено исключительно в неуклонном уменьшении самооценки субъективного индивида, достижимого лишь крайне напряжен-

<sup>39</sup>В тексте Кьеркегора стоит слово «visse», то есть «определенный», «верный»; отсылка к Псалмам (51.12). Перевод этого слова в датской Библии того времени — «stadig» («постоянный», «устойчивый»). В русском переводе — «свободный».

ным усилием. Более того, он попросту лжет, когда притворяется верующим.

Или же спекулятивный мыслитель не является верующим. Тот, кто рассуждает, разумеется, вовсе не комичен, поскольку он и не задается вопросом о собственном вечном блаженстве. Комическое появляется лишь тогда, когда страстный, бесконечно заинтересованный субъективный индивид вдруг решает поставить свое блаженство в отношение со спекулятивным рассуждением. Однако спекулятивный мыслитель вовсе не поднимает проблему, которую мы здесь обсуждаем, поскольку, будучи спекулятивным мыслителем, он как раз и становится слишком объективным, чтобы заботиться о собственном вечном блаженстве. Правда, мне хотелось бы добавить тут пару слов — на тот случай, если кто-нибудь превратно поймет некоторые мои замечания, — так, чтобы было вполне ясно, что такой читатель нарочно стремится понять меня превратно, тогда как сам я ни при чем. Честь и слава спекулятивному мышлению, хвала всякому, кто поистине погружен в него. Отрицать ценность спекулятивного мышления (даже если порой и появляется искушение изгнать меня из храма как осквернителей святыни) значило бы протитуировать свои убеждения — это глупо звучало бы из уст человека, большая часть жизни и скромные усилия которого были поставлены ему на службу, — и уж особенно глупо было бы со стороны того, кто всегда восхищался греками. В конце концов, такому человеку следовало бы помнить, что Аристотель, обсуждая проблему блаженства, полагает высшее блаженство именно в мышлении; ведь именно Аристотель напоминает нам, что вечные боги блаженно проводят время, предаваясь мышлению. Наконец, такому человеку не худо бы иметь некоторое представление и хоть толику уважения к неколебимому воодушевлению ученого, верно служащего своей идее. Однако для спекулятивного мыслителя вопрос о его личном вечном блаженстве просто не может возникнуть именно потому, что в его задачу входит все дальше и дальше удаляться от себя самого, по мере сил становиться объективным, тем самым как бы постепенно исчезая для себя самого и становясь всего лишь силой видения спекулятивной мысли. Все это мне хорошо знакомо. Просто обратите внимание на то, что блаженные боги, долженствующие служить великими прототипами для спекулятивного мыслителя, были совершенно свободны от заботы о собственном вечном блаженстве. А потому и вопрос этот никогда не вставал в язычестве. Когда же мы пытаемся подойти к христианству с теми же мерками, мы неминуемо впадаем в заблуждение. Поскольку человек есть синтез временного и

вечного, то спекулятивное блаженство, которое может вкусить мыслитель, всегда останется иллюзией, так как он настаивает на том, чтобы в противоположность всем остальным быть вечным внутри времени. В этом-то и заключена ложь спекулятивного мыслителя. Ибо выше этого блаженства стоит страстная, бесконечная заинтересованность в собственном вечном блаженстве. Она стоит выше именно потому, что является более истинной, поскольку с определенностью выражает этот синтез.

Но если подойти к проблеме таким образом (в некотором смысле тут нет даже необходимости разъяснять, стоит ли выше мышления бесконечная заинтересованность в собственном вечном блаженстве, коль скоро главный предмет рассмотрения так или иначе касается именно ее), внутри противоречия тут же проявляет себя комическое. Субъективный индивид страстно, бесконечно заинтересован в собственном вечном блаженстве, однако вместе с тем предполагается, что на этом пути ему поможет спекулятивное мышление, то бишь его собственное рассуждение. Между тем, для того чтобы быть способным рассуждать, он должен пойти в противоположном направлении, должен утратить и совершенно потерять себя в объективности, должен как бы исчезнуть для себя самого. Такая несообразность полностью лишит его даже возможности начать и придаст комический оттенок всякому утверждению, обретенному им, как только он начнет свой путь. Тут мы с противоположной стороны приходим к положению, высказанному прежде по поводу отношения стороннего наблюдателя к христианству. Христианство нельзя наблюдать объективно, — именно потому, что оно стремится подвести субъекта к крайней точке его субъективности; а как только субъект оказывается в этой точке, он перестает связывать свое вечное блаженство со спекулятивным рассуждением. Я попробую прибегнуть к метафоре, чтобы наглядно показать противоречие между страстной, бесконечной заинтересованностью субъекта и спекулятивным мышлением, — лишь бы только все эти средства помогли такому субъекту. Когда мы пилим бревно, не следует слишком уж нажимать на пилу; чем легче касание человека, тем лучше работает пила. Стоит нажать на пилу изо всех сил — и мы не сможем пилить вовсе. Точно так же спекулятивный мыслитель должен сделаться объективно возможно более легким, между тем как тот, кто страстно, бесконечно заинтересован в собственном вечном блаженстве, должен субъективно сделаться возможно более тяжелым. И как раз в силу этого он делает для себя невозможным спекулятивное рассуждение. Стало быть, коль скоро христианство требует от



---

нас этой бесконечной заинтересованности индивидуального субъекта (что заранее предполагается, поскольку вся проблема сосредоточена вокруг этого), нетрудно увидеть, что человек никак не может обрести искомое внутри спекулятивной мысли. Все это можно выразить иначе: спекулятивное мышление не дает поставить проблему вообще, а потому и все ответы, которые оно предлагает, остаются некой мистификацией.



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СУБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА:  
ОТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОГО  
ИНДИВИДА  
К ИСТИННОСТИ ХРИСТИАНСТВА  
ИЛИ ЖЕ К ТОМУ,  
КАК СТАТЬ ХРИСТИАНИНОМ



# РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

## КОЕ-ЧТО О ЛЕССИНГЕ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### ВЫРАЖЕНИЕ БЛАГОДАРНОСТИ ЛЕССИНГУ

Если бы некий бедный мыслитель, спекулятивный причудник, который подобно временному жильцу арендует чердак на самом верху огромного здания, сидел бы там однажды в своей клетушке, захваченный трудными рассуждениями; если бы при этом у него возникло подозрение, что в самих основаниях его построений уже таится какой-то скрытый порок, хотя он не мог бы указать, где и почему, а потому не мог бы и понять до конца, в чем тут дело; если бы он, выглядывая из своего чердачного окна, всякий раз с содроганием наблюдал бы настойчивые и поспешные попытки украсить и расширить само здание, так что всякий раз, увидев это и вздрогнув, он снова впадал бы в род летаргии, чувствуя себя как паук, что влачит свое жалкое существование в дальнем углу, пережив последнюю генеральную уборку, но со страхом ощущая, что новая буря приближается; если бы он, поверяя свои сомнения другим людям, всякий раз обнаруживал бы, что сама его манера излагать свои мысли, существенно отличная от господствующей интеллектуальной моды, выглядит поношенным и эксцентричным одеянием потрепанного персонажа, — если бы, как я говорю, подобный частный мыслитель и спекулятивный причудник вдруг познакомился с человеком, чья слава (пусть даже она и не могла рассматриваться в качестве прямой гарантии истинности его идей, ибо наш бедный жилец все-таки не стал еще настолько объективным, чтобы автоматически делать такое умозаключение от славы к истинности) все же была своеобразной улыбкой фортуны для нашего бедняги, обнаружившего, что некоторые из его собственных затруднений занимали внимание и этой знаменитости, — ах, если бы все это

случилось, сколько радости и ликования вместила бы эта маленькая конура, когда бедный жилец начал бы утешать себя славными воспоминаниями о нашей знаменитости, в то время как его собственная увлеченность рассуждениями обрела бы наконец дерзкую уверенность в себе, затруднения обрели бы наконец конкретные очертания, а в нем самом родилась бы надежда — надежда понять себя, то бишь понять свое затруднение, а потом, возможно, даже преодолеть его! Перу Дегну<sup>1</sup> совершенно неосновательно хотелось, чтобы продвижение вверх внутри церковной иерархии непременно начиналось с низшей ступени церковного служки, однако в том, что касается понимания затруднений внутри рассуждения, дело обстоит именно так: вначале вы стараетесь понять природу затруднения, а затем уже — разделаться с ним, — если, конечно, последнее представляется возможным.

Ну что ж, теперь — и в шутку и всерьез: простите меня, distinguished Лессинг, за ту форму, в которой выразилась моя восторженная благодарность, простите мне эти шутки! И сама эта форма старается держаться на почтительном расстоянии, она по существу не столь уж и навязчива; в ней нет никакого всемирно-исторического пафоса, она остается чисто личной данью уважения. Если она и кажется временами немного натянутой, то виной тут чрезмерная восторженность, — однако шутка немного поправляет дело. Кроме того, шутка имеет более глубокое основание в [свойственном нам] прямо противоположном отношении [к религии]: с одной стороны, есть отношение человека, который, создавая некую воображаемую конструкцию, стремился прежде всего посеять сомнения, даже не объясняя, зачем ему это нужно, с другой же стороны, есть отношение того, кто, также создавая воображаемую конструкцию, пытается представить религию во всей ее сверхъестественной мощи, даже не объясняя, зачем ему это нужно.

Это выражение благодарности никак не связано с тем, что обычно (и, я думаю, по праву) восхищает в Лессинге. Не думаю, что для меня было бы верным восхищаться именно таким образом. Мое выражение благодарности не связано с Лессингом-ученым, равно как и с тем, что представляется мне скорее изобретательным мифом, — с Лессингом-библиотекарем, или же с тем, что мне, пожалуй, нравится как своего рода эпиграмма, определяющая его как саму душу библиотеки: ес-

---

<sup>1</sup>Пер Дегн — персонаж комедии датского драматурга Людвиг Хольберга «Эразм Горный, или Расмус Берг» (Ludvig Holberg «Erasmus Montanus eller Rasmus Berg»). Далее в тексте идет игра слов: «церковный служка» на датском — Degn.

ли мы тщательно расчленим тут целое на составные части, окажется, что перед нами предстает огромное тело знания, обширный аппарат, управляемый пронизательной мыслью, повинующийся приказаниям духа, стоящий на службе идеи. Оно не связано и с Лессингом-поэтом, с мастерством, благодаря которому он умел выстроить линию драматического действия, с его психологическим талантом, посредством которого он мог поэтически проявить нечто, с его непревзойденными драматургическими репликами, что наполнены мыслью, — и, однако же, внутри легкого потока речи свободно и непринужденно сплетаются, выстраивая диалог. Оно не связано и с Лессингом-эстетиком, с той знаменитой разделительной чертой, которую он непогрешимо (хотя эта непогрешимость иного рода, чем у Папы Римского) провел между поэзией и изобразительным искусством, или же с тем богатством эстетических наблюдений, которые представляются вполне пригодными для нас и в наше время. Оно не связано и с Лессингом-мудрецом, с той изобретательной мудростью, которой он был наделен и которую его скромность предпочитала скрывать под покровом низкой басни. О нет, это выражение благодарности касается некоторого обстоятельства, узловое затруднение которого состоит в том, что Лессингом нельзя восхищаться непосредственно, равно как и в том, что поклонник не может надеяться вступить с ним в непосредственное отношение благодаря такому восхищению. Заслуга Лессинга как раз в том, что он сам надежно этому воспрепятствовал: Лессинг закрылся от всех посторонних внутри изоляции субъективности, он не позволил себе попасться на удочку и установить с религиозным некое всемирно-историческое или систематическое отношение. Он понимал и умел сохранять понимание того, что религиозное касается только самого Лессинга и его одного, — точно так же, как оно касается любого человека; он понимал, что тут он бесконечным образом имеет дело с Богом, и равным счетом никаким образом — непосредственно с человеком. Видите ли, в этом и заключен предмет данного раздела, предмет моей благодарности, — если, разумеется, я могу быть уверен, что именно так и обстояло дело с Лессингом, — повторяю: если. И если это именно так, Лессинг мог бы сказать: «Не за что меня благодарить». Если б только иметь уверенность в этом! Тогда я только понапрасну утомлял бы его выражением своего восхищения, понапрасну умолял бы его, понапрасну угрожал бы и понапрасну бросал бы ему вызов. Тогда можно было бы утверждать, что Лессинг поистине ухватил архимедову точку опоры применительно к религиозному, — ту точку, которая если и не позволила бы ему перевернуть весь мир, все же требовала бы для своего

открытия силу всего мира. Если, конечно, мы действительно исходим тут из посылок самого Лессинга; о, если б только это было так! Но каков же был его результат? Принял ли Лессинг христианство или же он его отверг; защитил он его или подверг нападкам? Мне важно знать это, чтобы я сам мог принять ту же точку зрения, положившись на Лессинга, — человека, которому в любой данный момент времени доставало поэтического воображения, чтобы стать современным событием, случившемуся 1812 лет назад, причем таким наивным и свежим образом, что тут не оставалось никакого места ни для исторических иллюзий, ни для объективно определяемых пороков в рассуждении. Ну что ж, попробуем поймать Лессинга. У него, несомненно, было достаточно скептической атараксии и религиозного чувства, чтобы определить для себя саму категорию религиозного. Если кто-нибудь попытается оспорить это, я потребую, чтобы провели голосование. Но каков же был результат? Замечательный Лессинг! Никакого, ровным счетом никакого; нет ни малейшего следа хоть какого-нибудь результата. Никакой духовник, узнавший на исповеди тайну и сохранивший ее, никакая девушка, давшая клятву молчать о своей любви и обессмертившая себя верностью этой клятве, никто из тех, что унес с собой в могилу свой секрет, — никто не мог бы действовать осторожнее, чем Лессинг, осуществлявший труднейшую из всех задач: говорение. Даже сам сатана не сможет с уверенностью судить об этой тайне как третье лицо. Что же касается Бога, то он и так никогда не может быть третьим лицом, входя в религиозное отношение; в этом-то как раз и состоит тайна религиозного.

Миру, пожалуй, всегда не хватало тех, кого можно назвать настоящими индивидуальностями, не хватало настоящих субъективно ориентированных личностей, тех художников рефлексии, независимых мыслителей, которые так отличны от крикунов и начетчиков. Чем более объективным становится мир и индивидуальные личности в нем, тем хуже обстоит дело с религиозными категориями, относящимися как раз к сфере субъективного. Вот почему прямо-таки антирелигиозным преувеличением было бы стремиться установить всемирно-историческое, научное и объективное отношение к религиозному. Но я призвал на помощь Лессинга не для того, чтобы мне было на кого сослаться, поскольку даже попытаться стать настолько субъективным, чтобы сослаться на чужую субъективность, уже значит становиться объективным, ибо это первый шаг к перетягиванию большинства на свою сторону, то есть к превращению собственного отношения к Богу в некое спекулятивное предприятие, основанное на под-



счете вероятностей, духе партнерства и участии равноправных пайщиков.

Что же касается того, как действительно стать субъективным, тут важно, какие аксиомы рефлексивного мышления человек должен подвергнуть рассмотрению, от какого балласта объективности ему придется избавиться и насколько ясно он представляет себе значимость этого поворота, собственную свою ответственность за него и собственный *discrimen*<sup>2</sup>. Хотя подобный подход к делу включает в себя критерии, резко сокращающие число индивидов, из которых мы можем выбирать, хотя, на мой взгляд, Лессинг тут может вообще оказаться единственным, я обратился к нему не для того, чтобы было на кого сослаться (ах, если б мы только осмелились сделать это, если б мы только осмелились вступить в непосредственное отношение с ним, насколько все было бы легче!). Однако мне тотчас же приходит в голову, что такая попытка была бы весьма сомнительной, поскольку, позволив себе подобную ссылку, я сам начал бы себе противоречить, и все мною сказанное тотчас же обесценилось бы. Если субъективный индивид сам не сумел пройти свою объективность насквозь и выйти из нее, любые ссылки на чужую индивидуальность окажутся всего лишь недоразумением. Если же субъективный индивид сумел сделать это, он сумеет осознать свой путь, равно как и те диалектические предпосылки, внутри которых и в соответствии с которыми он вступил в религиозное существование. Путь развития религиозного субъекта имеет ту особенность, что дверь тут открывается для данного индивида и закрывается тотчас же, как он в нее вошел. Да и как Божеству не знать себе цену! Когда нечто поразительное и драгоценное должно быть выставлено напоказ, собирается толпа народу, однако владелец устраивает все таким образом, чтобы зрителей пускали по одному. Суматошная толпа, масса, всемирно-историческая суэта остаются снаружи. А Божество, конечно же, владеет величайшей драгоценностью, однако ему также известно, как уберечься от толпы иным способом, отличным от обычных земных предосторожностей; ему известно, как иным способом, отличным от обычных земных предосторожностей, использовать саму эту суматошную толпу, чтобы помешать отдельному человеку соскользнуть во всемирно-историческое, объективное и научное отношение с собой. Тот, кто понимает все это, вероятно, будет некоторым образом выражать найденное в своем пове-

---

<sup>2</sup> «*discrimen*» (лат.) — «отличительный след», «личная метка», «отличительная черта».

дени. Один и тот же способ поведения для одного человека будет дерзкой наглостью, а для другого — религиозной храбростью, однако со стороны нет никакой возможности решить, что именно мы наблюдаем. Кто знает, удалось ли Лессингу это великое предприятие, сумел ли он, смирившись перед божественным и возлюбив человеческое, прийти на помощь Божеству, выразив свое отношение к Богу через отношение к другим людям таким образом, чтобы избежать бессмысленного, напрасного положения, когда у него самого такое отношение к Богу было бы, а вот кто-нибудь другой мог прийти к отношению с Богом только через него, — удалось ли ему это, кто может знать наверняка? Знай я сам наверняка, я мог бы сослаться на него, но если бы я мог сослаться на него и сделать это на законных основаниях, это значило бы как раз, что Лессингу ничего на деле не удалось.

Лессинг, конечно же, принадлежит далекому прошлому, это всего лишь быстро удаляющийся от нас полустанок на систематической, всемирно-исторической железной дороге. Обращаться к нему значит открывать самого себя суду других и укреплять любого нашего современника в объективном убеждении, что никто не может держаться вровень с людьми века железных дорог, ведь современникам кажется, что главное — вскочить в пассажирский вагон (желательно первого класса) и предоставить вещи естественному ходу всемирно-исторического процесса. Взывать к Лессингу — своего рода акт отчаяния, потому что после этого с воззванием покончено; все понимают, что ты безнадежно отстал, раз уж даже Лессинг успел высказаться по поводу того, что ты говоришь сейчас; разумеется, все может быть не так просто, если то, что сказал Лессинг — правда (это значило бы, что довольно опасно спешить удалиться от этого со скоростью курьерского поезда), или же наши современники просто не дали себе труда понять Лессинга, который весьма искусно преуспел в умении держать себя и свое диалектическое знание при себе, он знал, как сохранять субъективность внутри и не спешить передавать ее слушателю. Но вы только поглядите, что происходит! Даже после того как человек полностью вооружился против унижений и искушений, его ждет самое страшное: мысль о том, что, возможно, Лессинг его попросту обманул. Ах, в самом деле, что за эгоист этот Лессинг! В том, что касается религиозного, он неизменно держал что-то при себе, — то есть он, конечно, говорил нечто, но таким хитрым способом, что даже умелые наставники не могут это опровергнуть, говорил нечто, остававшееся прежним, но постоянно менявшее форму, нечто, не пригодное для стереотипного

воспроизведения в сборнике систематических формул, — короче, говорил то, что гимнаст-диалектик производит, и меняет, и производит сызнова, то, что остается прежним — и все же иным. Со стороны Лессинга было прямо-таки ужасным постоянно менять обозначения для диалектического подобно тому, как это делает математик, смущая ученика, который устает следить за математическим доказательством и обычно довольствуется поверхностным знакомством с формулой, запоминая только знаки. Позор Лессингу: он смущал тех, кто был в высшей степени готов поклясться *in verba magistri*<sup>3</sup>, так что с ним они никак не могли вступить в единственное доступное им отношение — отношение присяги и клятвы. Прямо-таки позор, что он так и не сказал прямо: «Я нападаю на христианство», — с тем чтобы присягнувшие на верность ему могли сказать: «Мы клянемся в том же». И прямо-таки позор, что он так и не сказал прямо: «Я защищаю христианство», — с тем чтобы присягнувшие на верность ему могли сказать: «Мы клянемся в том же». Он злоупотреблял своим диалектическим искусством, когда поневоле вынуждал их давать ложную клятву (поскольку не клясться совсем они не могли). Это происходило и тогда, когда они клялись, будто то, что он высказывает сейчас, — то же самое, что он говорил прежде, поскольку форма и облачение остались прежними, и тогда, когда они клялись, будто то, что он высказывает сейчас, отличается от того, что он говорил прежде, поскольку форма и облачение переменились. Это происходило совершенно так же, как с тем путешественником, который под присягой опознал невинного человека как грабителя, потому что узнал парик грабителя, но не узнал его самого; было бы куда предусмотрительнее, ограничься он клятвой в том, что узнал парик. Нет, поистине Лессинг не был серьезным человеком. Все его изложение лишено серьезности, лишено истинной надежности, которой обычно бывает достаточно для слушателей, крепких задним умом, но лишенных вдумчивости<sup>4</sup>. А уж его стиль! Этот его полемический тон, который в любую минуту может найти время для шутки, даже в тревожный период брожения. А согласно утверждению одной старой газеты, попавшейся мне в руки, то время (прямо совсем как наше) было периодом такого интеллектуального брожения, подобного которому мир еще не видел. Стилистическая безмятежность, с которой он разрабатывал сравнение вплоть до мельчайших подробностей,

<sup>3</sup> «*in verba magistri*» (лат.) — «на словах мастера».

<sup>4</sup> Игра слов: датск. «*tænke bagefter*» — букв.: «думать назад», то есть «быть крепким задним умом», тогда как близко перекликающееся фонетически слово «*Eftertanke*» означает «понимание», «осознание».

как если бы форма изложения имела какое-то значение, как если бы на земле царили мир и покой, тогда как на самом деле дьявол в образе типографщика, равно как и всемирная история, да что там — все человечество с нетерпением ждали, когда же он наконец закончит. Ему всегда была свойственна своего рода ученая лень, которая плохо вписывается в нормы разбивки текста на параграфы. Вся эта смесь серьезности и шутки, которая мешает третьему лицу толком разобраться, что есть что, — разве что это третье лицо уже и так знает это. Искусность, которая временами, пожалуй, даже слишком подчеркивала нечто вполне безразличное, так что благодаря этому знаток мог еще лучше понять, что является действительно диалектически решающим, тогда как еретикам не о чем было сплетничать. Этот способ изложения, столь последовательный в своей индивидуальности, четко и свежо прокладывающий путь мысли, никогда не вырождающийся в мозаику лозунгов, напыщенных клише и общих мест, где каждая цитата призвана свидетельствовать, что автор идет в ногу со временем, — тогда как Лессинг предпочитает признаваться *sub rosa*<sup>5</sup>, что он предпочитает идти в ногу со своей мыслью. Эта ловкость, с какой он дразнит читателя, говоря от своего собственного «я» почти так же, как это делал Сократ, отказываясь от товарищеской поддержки, точнее — остерегаясь опираться на нее в своем отношении к той истине, кардинальным пунктом которой является умение оставаться с ней наедине, вовсе не желая иметь кого-то рядом, чтобы разделить с ним свой триумф, ибо здесь нечего выигрывать (разве что победой приходится считать бесконечную шутку, заключающуюся в том, что ты есть ничто пред Богом), не желая иметь кого-то рядом, чтобы разделить с ним опасность одинокой мысли, ибо именно таковы ее пути. Разве можно назвать все это серьезностью? Можно ли счесть серьезностью то, что он обходится со всеми совершенно одинаковым образом, хотя неизменно меняет форму своего отношения? Можно ли счесть серьезностью то, что Лессинг не только уклоняется от неуклюжих попыток некоторых фанатиков включить его в число сторонников позитивной социальности, равно как и высмеивает их глупые претензии исключить его из этого общества, но и остается совершенно безразличным к восторженному красноречию благородного Якоби, наконец, можно ли считать серьезностью, что его не трогает и дружелюбная, безыскусная забота Лаватера о состоянии его души?<sup>6</sup> Можно ли считать итогом

<sup>5</sup> «*sub rosa*» (лат.) — «частным образом», «потихоньку».

<sup>6</sup> Высказывания Якоби о Лессинге см. в его письмах к Мендельсону, в частно-

жизни серьезного человека то, что его последние слова были столь же загадочны, как и все остальное,<sup>7</sup> так что благородный Якоби даже не смеет поручиться за спасение души Лессинга, — а ведь Якоби искренне и серьезно беспокоился об этом спасении — почти так же серьезно, как о спасении собственной души. Разве можно счесть это серьезностью? Пусть решают те, кто настолько серьезен, что не способен даже понять шутки. Вероятно, они-то и есть самые компетентные судьи — разве что мы будем склоняться ко взгляду, согласно которому нельзя понять серьезности, если не понимаешь шутки (именно это, согласно «Моральным размышлениям» Плутарха, давно отметил серьезный римлянин Катон Утиценсий, который, как предполагается, указал на диалектическую взаимную обратимость шутки и серьезности). Но если Лессинга вообще нельзя назвать серьезным мыслителем, на что тут остается надеяться человеку, который уже бросил всемирно-исторический подход и современную систематику, чтобы найти себе прибежище в Лессинге?

Вот как сложно попытаться приблизиться к Лессингу в его отношении к религиозному. Если б я изложил некоторые идеи и попробовал прямо приписать их ему, если б я восхищенно заключил его в объятия как мыслителя, которому я обязан всем, он скорее всего с улыбкой

---

сти, в отрывке «Об учении Спинозы» (F. H. Jacobi, «Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn»). Иоганн Каспар Лаватер (Johann Caspar Lavater) — швейцарский пастор и теолог, книги которого были в личной библиотеке Кьеркегора.

<sup>7</sup>Точно так же считается, что Гегель умер со словами, что никто на свете его не понимал, кроме одного человека, да и тот понял его превратно. Если уж Гегель сделал то же самое, это могло бы послужить Лессингу хорошим примером. Увы, здесь есть существенная разница. Во-первых, слова Гегеля имеют тот недостаток, что они представляют собой непосредственное утверждение, и потому никак не могут быть истолкованы превратно, — что только лишний раз доказывает, что Гегель не существовал художественным образом внутри иллюзорности двойной рефлексии. Наконец, существенным недостатком является и то, что труды Гегеля в семнадцати томах целиком представляют собой непосредственное утверждение, — так что коль скоро ему не удалось найти ни одного читателя, который был бы способен его понять, — тем хуже для Гегеля. С Сократом, например, все было бы совершенно иначе, ибо он художественным образом организовал весь свой способ сообщения так чтобы его поняли превратно. Если рассматривать слова Гегеля как драматическое восклицание в момент смерти, их уместнее всего считать предсмертным бредом, бессмыслицей, высказанной тем, кто в преддверии смерти пытается пойти неведомыми путями, которые он никогда не избрал бы при жизни. Коль скоро Гегель как мыслитель вполне уникален, и нет никого, с кем он мог бы сравниться, то, пожелаем мы все же найти подходящий персонаж для сравнения, можно быть уверенными в одном: он ровным счетом ничем не походит на Сократа. (Примеч. Кьеркегора.)

отстранился бы, оставив меня ни с чем, на посмешище наблюдателей. Пожелай я, напротив, скрыть его имя, выступи я с шумными криками, в восторге от своего беспрецедентного открытия, на которое не был способен никто прежде, этот πολύμητις Ὀδυσσεύς<sup>8</sup>, насколько я могу себе представить его присутствие, подошел бы ко мне с якобы восхищенным выражением лица, похлопал бы меня по плечу и сказал: «Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hatte»<sup>9</sup>. И даже если бы никто больше не понял этого, я-то сам прекрасно осознал бы, что он взял верх надо мною.

---

<sup>8</sup> «πολύμητις Ὀδυσσεύς» (греч.) — «многоумный Одиссей».

<sup>9</sup> «Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hatte» (нем.) — «В этом вы правы, — если б только я сам это знал тогда».

## ГЛАВА ВТОРАЯ

# ВОЗМОЖНЫЙ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ ТЕЗИСЫ ЛЕССИНГА

Стало быть, не осмеливаясь сослаться на Лессинга, не осмеливаясь прямо обратиться к нему в качестве гаранта, не накладывая ни на кого обязательств — ввиду того что Лессинг так знаменит, — старательно пытаться понять или же по крайней мере делать вид, что понимаешь нечто, немедленно ставящее понимающего в сомнительное отношение с моей собственной неизвестностью (которая, конечно же, отталкивает ровно в той же степени, что и известность Лессинга), — я собираюсь сейчас представить некий тезис, который я — что уж там скрывать — попросту приписываю Лессингу. Я вовсе не уверен, что он признал бы этот тезис своим; вероятнее всего, тут произошла бы одна из следующих вещей: либо я, передразнивая Лессинга, в своих рискованных играх мог бы поддасться искушению навязать ему подобное утверждение как нечто, что он вполне мог бы сказать, хотя никогда не говорил прямо, — либо, в несколько ином смысле, я мог бы в истинном восторге попытаться с воодушевлением поблагодарить его за подобные слова, — либо с благородной сдержанностью и самоуважением, я подарил бы ему этот тезис просто по природному великодушию, — либо я высказал бы нечто от его имени, опасаясь вместе с тем, что он был бы попросту раздражен и оскорблен тем, что его упоминают в этой связи. Редко найдешь автора, с кем было бы столь же приятно проводить время, как с Лессингом. Отчего же, спросите вы? Думаю, просто потому, что он был так уверен в себе. Все эти банальные и естественные связи, которые так легко устанавливаются между исключительным человеком и кем-то, кто отнюдь не является таким уж исключительным, — скажем, один является гением, мастером и так далее, тогда как другой остается подмастерьем, посыльным, наемным работником, — все эти связи никак не работают здесь. Даже пожелаю я любой ценой стать учеником Лессинга, мне это не удалось бы; он сам постарался сделать все, чтобы помешать этому. Подобно тому как сам он остается свободным, я думаю, он желал, чтобы все остальные были свободны в своем отношении к нему; мне кажется, тут следует заранее исключить все восторги и фамильярность ученика-подмастерья, который всегда боится, что над ним посмеются учителя, потому что он способен служить лишь эхом, упорно повторяющим то, что уже было сказано прежде.

### *1. Субъективно существующий мыслитель осознает диалектику сообщения.*

В то время как объективное мышление вполне безразлично к мыслящему субъекту и его существованию, субъективный мыслитель, будучи существующим, сущностно заинтересован в своем мышлении и существует внутри него. Поэтому его мышление наделено иным типом рефлексии, иначе говоря, наделено внутренним аспектом или чем-то, чем можно обладать, поскольку оно принадлежит именно этому субъекту и никому больше. В то время как объективное мышление вкладывает все свои усилия в достижение результата и тем самым помогает всему человечеству в одном общем надувательстве, когда все так или иначе подглядывают и списывают друг у друга вопросы и ответы, субъективное мышление вкладывает все свои усилия в процесс становления, тем самым обходя результат, — частью потому, что оно уже владеет этим результатом, коль скоро ему известен путь, частью же потому, что оно постоянно существует в процессе становления (точно так же, как в нем существует любой человек, который не позволил, чтобы его хитростью заманили в ловушку, когда ему кажется, что он становится объективным, бесчеловечно превращаясь в спекулятивную мысль).

Рефлексия внутреннего есть двойная рефлексия субъективного мыслителя. Размышляя, он думает о всеобщем, однако, оставаясь существующим внутри своего мышления, обретая это мышление в своем внутреннем, он становится все более и более субъективно изолированным.

Различие между субъективным и объективным мышлением должно также проявляться и в форме сообщения.<sup>10</sup> Это означает, что субъек-

---

<sup>10</sup> Двойная рефлексия уже подразумевается в самой идее сообщения: субъективный индивид (который посредством своего внутреннего стремится выразить жизнь вечного — той вечности, в которой нельзя представить себе какое-либо общение или товарищество, поскольку тут невозможно представить себе какое-либо движение, остающееся категорией существования, а это значит, что по сути здесь невозможно представить себе и общение, поскольку предполагается, что все уже существенно обладают всем знанием), существующий в изоляции своего внутреннего, стремится выразить себя и передать это сообщение, причем таким образом, что он одновременно хочет и сохранить свое мышление внутри субъективного существования, и передать сообщение. Это противоречие не может проявиться в прямой, непосредственной форме (разве что мы не даем себе труда подумать вообще — а тогда все что угодно становится возможным). Не так уж трудно, однако же, понять, что субъект, существующий таким образом, все же стремится выразить себя и передать сообщение. К примеру, влюбленный, для которого его эротическая любовь заключена именно во внутреннем, вполне может стремиться выразить себя и пере-



ективный мыслитель должен сразу же осознать: форма сообщения должна художественным образом содержать в себе столько же рефлексии, сколько ее содержит в себе он сам — мыслитель, продолжающий существовать внутри своего мышления. Пожалуйста, отметьте это: содержать именно художественно, поскольку дело тут не в том, чтобы прямо заявить о своей двойной рефлексии, — подобное заявление уже было бы прямым противоречием.

Обычные сообщения, которыми обмениваются люди, остаются вполне непосредственными, поскольку люди обыкновенно остаются внутри непосредственного. Когда один человек высказывает нечто, а другой повторяет это дословно, предполагается, что они согласны друг с другом и друг друга понимают. Однако, поскольку тот, кто высказывается, не осознает двойственности мышления-существования, он не может осознать и двойной рефлексии сообщения. Значит, он даже не подозревает, что подобное согласие на самом деле может скрывать величайшее недоразумение, — и вполне естественно, что он этого не подозревает; ведь подобно тому как субъективно существующий мыслитель освобождает себя благодаря этой двойственности, сама тайна общения скрывается в том, чтобы освободить слушателя, именно поэтому говорящий не может выражать себя и передавать сообщение

---

дать сообщение, однако он не хочет делать это прямо и непосредственно, поскольку главным для него остается внутренний аспект его эротической любви. Он постоянно занят тем, чтобы обрести этот внутренний аспект эротической любви; он никогда не может обрести результата, никогда не может дойти до конца, тем не менее он все же стремится выразить себя и передать сообщение; именно поэтому он не может воспользоваться прямой, непосредственной формой для этого сообщения, ведь такая форма предполагает готовый результат и завершенность. То же самое происходит и в отношении к Богу. Именно потому, что человек постоянно пребывает здесь в процессе становления, направленном вовнутрь, то есть в становлении своего внутреннего, он никогда не может выразить себя и передать сообщение прямо: само движение здесь идет в противоположном направлении. Прямое сообщение предполагает уверенность, надежность, однако как раз это совершенно невозможно для человека в процессе становления — такое сообщение стало бы обманом. Обратившись еще раз к примеру эротической любви, мы можем представить себе влюбленную девушку, которая мечтает о дне свадьбы, поскольку он наконец-то обеспечит ей уверенность и надежность, а она стремится прежде всего удобно и надежно устроиться, став наконец-то законной супругой. Если она подобным образом предпочитает скуку супружеской жизни неутоленной страсти девичества, мужчина, в которого она влюблена, вправе сокрушаться по поводу ее неверности, даже если она никогда не любила никого другого; ибо таким образом она поистине утрачивает саму идею любви и, значит, перестает любить и его самого. В отношении эротической любви это и будет настоящей неверностью, тогда как влюбленность в кого-либо другого составляет лишь случайную и незначительную неверность. (Примеч. Кьеркегора.)

прямо (более того, такое непосредственное сообщение прямо противоречило бы религиозному). Этот принцип применим пропорционально мере субъективности, которая требуется от говорящего, и потому прежде всего приложим к религиозной сфере, — если, конечно, говорящий не сам Господь Бог и если он не стремится всякий раз апеллировать к чудесному авторитету апостолов, то есть если говорящий — всего лишь человек и ему важен смысл того, что он говорит, и того, что он делает. Стало быть, субъективный религиозный мыслитель, который осознал необходимость двойственности существования, дающую ему возможность быть такого рода мыслителем, тотчас же понимает, что прямое общение есть ложь по отношению к Богу (ибо она, по всей вероятности, мешает другому человеку поклоняться истине), есть ложь по отношению к самому себе (ибо отсюда следует, будто он перестал быть существующим индивидом), ложь по отношению к слушателю (ибо тот, по всей вероятности, обретает здесь лишь относительное отношение к Богу), — короче, ложь, которая приходит в противоречие со всем его мышлением. С другой стороны, провозгласить это прямо также будет противоречием, поскольку форма сообщения при этом станет непосредственной, несмотря на двойную рефлексия, содержащуюся в том, что было сказано. Требовать от мыслителя, чтобы он противоречил всему своему мышлению, всему своему мировоззрению в силу формы, которую он придает собственному сообщению, а затем утешать его, говоря, что все это — к лучшему; убеждать его в том, что никому нет никакого дела до его сообщения, что никто даже не обратит внимания на подобное сообщение в наши объективные времена, поскольку все эти крайние выводы — всего лишь баловство, которые ни один систематичный исследователь, трудящийся каждый день, не станет рассматривать всерьез, — все это полезные советы, которые к тому же обходятся дешево. Предположим, некий религиозно существующий субъект придерживается взгляда, согласно которому человеку не следует иметь учеников, что это было бы предательством по отношению к Богу и людям; предположим, сам он немного туповат (а в этом мире, чтобы преуспеть, одной честности маловато, для того чтобы добиться успеха и стать понятным, для многих совершенно необходима и некая толика тупости) и потому заявил об этом прямо с воодушевлением и пафосом, — что тогда? Ну что ж, его действительно поймут, и вскоре явится с десяток добровольцев, которые — за бесплатное бритье раз в неделю — предложат свои услуги по распространению его учения; иначе говоря, в виде дальнейшего подтверждения истинности собственного учения ему посчастливится обрести учеников, целиком принявших

доктрину о том, что учеников иметь не следует, и с энтузиазмом ее распространяющих.

Объективное мышление совершенно безразлично к субъективности, а значит, и к внутреннему вообще, и к тому, как обретается это внутреннее; потому-то соответствующее сообщение здесь остается прямым и непосредственным. Понятно, что отсюда еще не следует, будто такое сообщение является простым. Однако оно всегда остается прямым; в нем нет иллюзорности и художественности двойной рефлексии. Оно лишено богобоязненной и человеческой заботы субъективного мышления о том, чтобы выразить и сообщить себя; оно может быть понято прямо; оно может быть скопировано. Потому объективное мышление сознает только себя самое, а значит, вовсе не является со-общением<sup>11</sup>, во всяком случае, не является сообщением художественным, поскольку именно художественное сообщение всегда призвано заботиться об адресате и обращать внимание на форму сообщения применительно к пониманию или непониманию этого адресата. Объективное мышление<sup>12</sup>, совсем как многие люди, столь дружелюбно, тепло и так любит общаться; оно сразу же начинает общаться, в основном прибегая к заверениям в своей истинности, к рекомендациям и обещаниям относительно того, как в один прекрасный день все люди примут его истинность — настолько оно уверено в себе. А может быть — как раз настолько неуверено, поскольку все эти заверения, рекомендации и обещания, которые высказаны ради других людей (ибо те должны в конце концов принять истину), возможно, на самом деле высказываются ради самого учителя, нуждающегося в поддержке и постоянстве большинства. Откажи ему в этом современники — и он наверняка получит это от потомков, настолько он уверен в себе. Подобная уверенность чем-то похожа на тот род независимости, когда некто провозглашает, будто он независим от мира, но вместе с тем

<sup>11</sup>Так всегда обстоит дело с негативным; даже там, где оно присутствует неосознанно, оно тотчас же преобразует позитивное в негативное. В данном случае оно превращает сообщение в иллюзию, поскольку никто не думает о негативном в самом сообщении, и все уверены в том, что сообщение — это всегда нечто чисто позитивное. В иллюзии двойной рефлексии внимание обращено именно к негативности сообщения, а потому только такое сообщение, которое представляется ничтожным в сравнении с иными способами сообщения, и есть сообщение настоящее. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>12</sup>Нельзя упускать из виду, что я говорю о религиозном, а с этой точки зрения объективное мышление, когда его полагают выше всего прочего, является попросту антирелигиозным. Однако повсюду, где объективное мышление пребывает в своих границах и остается в своем праве, вполне уместно и прямое сообщение, — как раз потому, что оно не имеет дело с субъективностью. (Примеч. Кьеркегора.)

нуждается в мире как свидетеле своей независимости для того, чтобы обрести уверенность, что он действительно независим.

Эта форма сообщения есть нечто отличное от выражения сообщения. Когда некая мысль нашла себе надлежащее выражение в слове, что достигается во время первой рефлексии, приходит время второй рефлексии, которая касается внутреннего отношения между сообщением и тем, кто сообщает, равно как и передает нам собственное отношение того, кто говорит и существует, к своей идее. Приведем еще раз пару примеров. У нас достаточно времени для этого, поскольку то, что я пишу сейчас, отнюдь не составляет тот долгожданный последний параграф, который наконец-то завершит всю систему. Предположим<sup>13</sup>, стало быть, что некто желает сообщить следующее убеждение: истина есть внутреннее; объективно истины нет, есть лишь обретение этой истины. Предположим, ему хватило усердия и воодушевления, чтобы действительно высказать это, — ибо стоит только людям услышать эти слова — и они спасены. Предположим, он продолжал повторять это при каждом удобном случае, и ему удалось тронуть сердца не только тех, кто легко покрывается испариной восторга, но и гораздо более жестких людей, — что тогда? Иначе говоря, тут были работники, которые праздно шатались по рынку, и только услышав этот призыв, отправились работать на винограднике<sup>14</sup>, чтобы в свою очередь провозгласить это учение всем остальным. Что тогда? Тогда, уже начав противоречить себе с самыми первыми словами, он впадет в еще большее противоречие сейчас, поскольку даже усердие и воодушевление, когда он говорил, а его слушали, были попросту недоразумением. Ведь главным для него было то, чтобы его поняли, а внутренняя сердцевина такого понимания раскрывалась бы только тогда, когда отдельный индивид вдруг понимал бы это сам по себе. В нынешней же ситуации ему удалось обрести разве что верных псов, а верные псы внутреннего — это попросту невозможные существа, я дорого бы дал, чтобы взглянуть на них хоть одним глазом. Для того чтобы действительно сообщить подобное убеждение, требуется искусство и самоконтроль; нужно достаточно самоконтроля, чтобы понять, что главное здесь —

---

<sup>13</sup> Я говорю только «предположим», ибо эта форма позволяет мне представить то, что является самым надежным и самым невероятным. Ведь даже самое надежное полагается здесь не в качестве надежного, но всего лишь как то, что мы допускаем на время, чтобы пролить свет на предмет рассмотрения. И даже самое невероятное полагается не в качестве такового по сути, но лишь временно, просто чтобы продемонстрировать отношение причины и следствия. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>14</sup> Неявная отсылка к Матф., 20.3-4.

отношение отдельного человека к Богу, равно как и то, что вмешательство третьего лица здесь означает лишь отсутствие внутреннего и поверхностную дружелюбную туповатость; наконец, нужно достаточно искусства, чтобы уметь неистоично варьировать форму двойной рефлексии, в которую заключено сообщение, — ибо внутреннее по самой сути своей неистоично. Чем больше искусства, тем больше внутреннего, — о да, обладай он достаточным искусством, ему удалось бы даже сказать, что он пользуется этим искусством, поскольку уверен, что в следующее мгновение ему удастся добиться внутреннего в своем сообщении, тогда как сам он более всего озабочен сохранением этого внутреннего в себе самом; именно эта забота часто спасает говорящего от позитивной болтовни. Предположим, что некто желает сообщить: истина — это не истина сама по себе, но только путь и есть истина, иначе говоря, истина существует лишь в становлении, в процессе обретения, и, следовательно, тут не может быть никакого результата. Предположим, этот человек — большой гуманист, а потому ему совершенно необходимо поделиться этим с другими людьми. Предположим, он пошел по кратчайшему пути и опубликовал это сообщение в прямой и непосредственной форме в «Adresseavisen»<sup>15</sup>, благодаря чему обрел множество последователей, тогда как прибегни он к художественному способу сообщения, он так и не смог бы убедиться в том, что ему удалось помочь хоть кому-нибудь, — что тогда? Что ж, в этом случае его утверждение на деле превратилось бы в результат. Предположим, некто желает сообщить, что всякое принятие сообщения есть на деле творчество. Предположим, он повторяет это так часто, что данный тезис уже начали использовать в школах как образец для прописей, — вот уж поистине блестящее подтверждение его правоты! Предположим, некто желает сообщить свое убеждение в том, что отношение человека к Богу есть тайна. Предположим, сам он настолько доброжелателен, так любит других людей, что просто не может держать это при себе. Предположим, ему, однако же, хватает разума, чтобы почувствовать: в прямой передаче такого сообщения заключено некоторое противоречие, а потому он сообщил это немногим, взяв с них обещание хранить тайну, — что тогда? Тогда ему либо приходится допустить, что ученик тут оказался мудрее учителя и сумел действительно промолчать, тогда как сам учитель был на это неспособен (что за превосходная сатира на учительство как таковое!), либо обрести такое

<sup>15</sup> «Adresseavisen» — копенгагенская газета, публиковавшая частные и коммерческие объявления.

блаженство в этой болтовне, чтобы всякое представление о противоречии раз и навсегда изгладилось из его сознания. Забавная штука приключается с этими доброжелательными людьми; весьма трогательно уже то, что им непременно нужно поделиться с другими своей находкой, — но одновременно как тщеславно с их стороны верить, будто другой человек нуждается в их помощи в своем отношении к Богу, — как если бы Бог не способен был сам помочь себе и вовлеченному в это отношение человеку. Правда, все это действительно весьма утомительно: продолжая существовать, держаться за мысль о том, что ты сам есть ничто пред Богом, что всякое личное усилие есть не более чем шутка. И отрезвляющее действие тут оказывает уважение к любому человеческому существу, когда я понимаю, что не смею вмешиваться в его отношение к Богу, — частью оттого, что мне хватает забот со своим собственным отношением к Богу, частью же оттого, что Господь не терпит наглости.

Стало быть, повсюду, где в знании и его присвоении главным является субъективное, сообщение становится произведением искусства; оно существует в двойной рефлексии, причем первой формой такого сообщения будет осознание некой специальной тонкости: субъективных индивидов необходимо самым благочестивым образом удерживать порознь друг от друга, так чтобы они не слипались вместе в некой объективности. Как только все сбегается вместе в одну толпу, объективность тут же прощается с субъективностью.

Обычное сообщение, объективное мышление не имеют тайн; только двойственное отрефлектированное субъективное мышление имеет тайны, иначе говоря, все сущностное содержание такого мышления есть по сути тайна, поскольку его нельзя сообщить прямо. В этом и состоит смысл всякой тайны. То, что такое знание не может быть высказано прямо, поскольку самое существенное в нем есть присвоение, означает, что оно остается тайной для всех, кто сам через себя самого не отрефлектирован двойственным образом; а то, что оно является сущностной формой истины, означает, что его нельзя высказать никаким иным способом<sup>16</sup>. Потому, пожелай некто сообщить

---

<sup>16</sup> Живи в наше время человек, достаточно развитый субъективно, чтобы осознать необходимость искусства сообщения, он испытал бы минуты грандиозной буффонады и фарса. Его гнали бы отовсюду за неспособность быть объективным, пока наконец какой-нибудь добродушный объективный парень, ловко сколачивающий систематические рассуждения, не сжалился бы над ним и не помог ему с доброй половиной параграфов, пригодных для книги. То, что прежде почиталось невозможным — то есть умение написать картину, изображающую Марса в доспе-

это прямо, это будет означать, что он попросту глуповат; а потребуй этого от него кто-то другой, это будет означать, что он тоже глуповат. Перед лицом такого иллюзорного, искусственного сообщения обычная человеческая глупость тотчас же начинает кричать: «Это эгоизм!» Потому всякий раз, когда глупость берет верх и сообщение становится прямым и непосредственным, глупость поистине добивается своего и превращает сообщающего субъекта в такого же глупца.

Можно провести различие между сущностной тайной и тайной случайной. Например, все, что было сказано на государственном тайном совете, остается случайной тайной до тех пор, пока это сообщение не обнародовано, поскольку начиная с момента публикации само заявление может быть понято прямо. Тот факт, что никому не известно, что именно случится через год, остается случайной тайной, поскольку как только оно случилось, событие можно понять прямо. С другой стороны, когда Сократ из-за своего даймона отгородился от всех отношений с людьми и *posito*<sup>17</sup> начал полагать, что каждому следует поступить именно так, подобный взгляд на жизнь стал сущностным образом тайной, или же сущностной тайной, поскольку его нельзя было сообщить прямо. Самое большее, на что он мог рассчитывать — это способность художественно, майевтически помочь другому человеку негативно прийти к подобному же взгляду. Все субъективное, в силу своего диалектически внутреннего аспекта избегающее прямой формы выражения, есть по сути своей тайна.

Своей неистощимой артистичностью подобная форма сообщения соответствует отношению существующего субъекта к своей идее и передает это отношение. Для того чтобы прояснить этот тезис, придав ему форму воображаемой конструкции, — хотя и не пытаюсь определить, сознавал ли это кто-либо из действительно существовавших субъектов, — иначе говоря, не пытаюсь определить, существовал кто-нибудь так или нет, — я дам характеристику отношению существования, то есть экзистенциальному отношению.

---

хах, делающих его невидимым, — теперь удалось бы самым замечательным образом; более того — что выглядит даже более странным — это удалось бы, старайся кто-то лишь на добрую половину. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>17</sup> «posito» (лат.) — здесь: «в качестве предположения», «в качестве посылки».

*2. В своем экзистенциальном отношении к истине существующий субъективный мыслитель является столь же негативным, сколь и позитивным, существенно столько же комизма, сколько и пафоса, он постоянно пребывает в процессе становления, то есть в стремлении к чему-то.*

Коль скоро существующий субъект является существующим (а таков удел всякого человека, за исключением тех объективных людей, у которых всегда есть чистое бытие, в котором они могут пребывать), он действительно находится в процессе становления. И точно так же, как его сообщение должно по форме сущностно соответствовать его существованию, его мышление также должно соответствовать форме его существования. Благодаря Гегелю все сейчас знакомы с диалектикой становления. То, что в процессе становления является чередованием бытия и небытия (сама эта категория несколько неясна, поскольку бытие само по себе также является длительностью внутри такого чередования), позднее становится негативным и позитивным.

В наше время часто говорят о негативных и позитивных мыслителях, и в этой связи часто бывают слышны проповеди и благодарственные молитвы позитивных мыслителей, возносящих хвалу Господу и Гегелю за то, что они не похожи более на негативных мыслителей, но сумели стать позитивными. В области мышления позитивных людей можно распределить в соответствии со следующими категориями: чувственная уверенность, историческое знание, спекулятивный результат. Однако такое позитивное по сути своей ложно. Чувственная уверенность есть самообман (см. греческих скептиков и целое направление в современной философии, у которого многому можно научиться); историческое знание есть иллюзия (поскольку это всего лишь знание в приближении), а спекулятивный результат — всего лишь фантом. Иначе говоря, все это позитивное не способно выразить состояние познающего субъекта, пребывающего в существовании, поскольку все это позитивное относится к фиктивному объективному субъекту; принять себя за такого объективного субъекта — значит быть обманутым и продолжать оставаться обманутым. Всякий субъект является субъектом в существовании, экзистенциальным субъектом, и это обстоятельство должно существенным образом проявляться во всем процессе познания, причем проявляться таким образом, чтобы препятствовать иллюзорному завершению этого познания в чувственной уверенности, историческом знании или иллюзорном результате [спекулятивного мышления]. В историческом знании человек узнает нечто о мире, но ниче-



го — о себе самом; он постоянно движется внутри сферы приблизительного знания, между тем как в силу своей предполагаемой позитивности он воображает, будто обладает уверенностью, которую на самом деле мог бы иметь лишь в бесконечности, — однако беда в том, что в такой бесконечности он никак не может быть личностью, существующей экзистенциально; тем не менее он постоянно упирается в эту бесконечность. Ничто исторически обусловленное не может стать для меня бесконечно надежным, за исключением одной-единственной данности: что я существую (в свою очередь, эта данность никак не может стать бесконечно надежной ни для какого другого индивида, который, соответственно, тем же самым образом бесконечно сознает свое собственное существование), а эта данность уже не является чем-то историческим. Спекулятивный же результат является иллюзией, коль скоро существующий субъект в своем мышлении стремится отрешиться от своего существования, желая непременно пребывать *sub specie aeterni*<sup>18</sup>.

Стало быть, у негативных мыслителей всегда есть то преимущество, что они обладают чем-то позитивным, а именно: они осознают негативное; у позитивных же мыслителей нет ровным счетом ничего, они попросту заблуждаются. Именно потому, что негативное присутствует в наличном существовании<sup>19</sup>, причем присутствует повсюду (ибо находясь там, экзистенция<sup>20</sup> постоянно пребывает в процессе становления), единственно возможное освобождение от этого негативного состоит в том, чтобы его постоянно осознавать. Оставаясь же в позитивной надежности, субъект попросту обманывается.

Негативность, которая заключена в наличном существовании, или, скорее, негативность экзистенциального субъекта (которую его мышление призвано передавать по сути и в адекватной форме) укоренена в синтезе, присущем этому субъекту, в том, что он есть не что иное, как существующий экзистенциально бесконечный дух. Бесконечное и вечное — это единственно возможная надежность, однако поскольку эта бесконечность заключена в субъекте, в его наличном существовании, первым выражением для нее будет иллюзорность и то вопиющее

<sup>18</sup> «*sub specie aeterni*» (лат.) — «в аспекте вечности», «с точки зрения вечности».

<sup>19</sup> «наличное существование» — здесь у Кьеркегора: «*Tilværelse*».

<sup>20</sup> «экзистенция» — здесь: «*Existents*». Вообще говоря, оба эти термина употребляются Кьеркегором как взаимозаменяемые, с той лишь небольшой разницей, что «экзистенция» носит несколько более умозрительный, метафизический оттенок. В большей части случаев переводчики не оговаривают это специально.

противоречие, что вечное здесь становится, что оно приходит в становление.

Стало быть, чрезвычайно важно, чтобы мышление экзистенциального субъекта обладало формой, внутри которой он был бы способен передать это. Если он выговаривает это в непосредственном высказывании, он говорит нечто ложное, поскольку в таком непосредственном высказывании теряется иллюзорность, а это значит, что форма высказывания насильственно вмешивается в его содержание, — совершенно так же, как это происходит, когда язык эпилептика выговаривает неверное слово, разве что в нашем случае говорящий едва ли замечает это так ясно, как эпилептик. Рассмотрим пример. Существующий субъект вечен, однако в качестве существующего он остается временным. Иллюзорность бесконечности заключена в том, что в каждое мгновение здесь присутствует возможность смерти. А поэтому всякая вообще зависимость от позитивного делается подозрительной. Если я не осознаю этого в каждое мгновение, мое позитивное доверие жизни всего лишь инфантильно, — пусть даже оно стало спекулятивным, основательным и в высшей степени превосходным, поднявшись на систематические котурны; однако стоит мне осознать это — и мысль о бесконечном становится настолько бесконечной, что она по-видимости превращает мое существование в исчезающее ничто. Как же тогда экзистенциальному субъекту передать свою мысль-экзистенцию? Всякий знает, что это и есть — существовать, однако позитивные мыслители знают это позитивно, иначе говоря — не знают этого вовсе; но конечно же, они слишком заняты всей этой всемирной историей. Раз в году, в торжественный момент, эта мысль приходит им в голову, и тогда они провозглашают ее в форме заявлений о том, что именно так все и обстоит. Но сам факт того, что они замечают это лишь раз, в специальный торжественный момент, в достаточной степени выдает их как позитивных мыслителей; а то обстоятельство, что они заявляют это, опираясь на достаточные уверения, показывает, что даже пока они все это утверждают, они сами не знают, что говорят. Именно это и позволяет им благополучно все забыть мгновение спустя. Для негативных же мыслей вышеупомянутого рода иллюзорная форма выражения является единственно верной, поскольку прямое и непосредственное сообщение предполагает зависимость от непрерывности, — тогда как иллюзорность существования — когда я ее замечаю — тотчас же изолирует, вычленяет меня [как отдельного индивида]. Всякий, кто сознает это, всякий, кто, довольствуясь своим человеческим состоянием, имеет в себе довольно сил и досуга, чтобы не желать обманываться (обманы-

ваться — необходимое условие для того, чтобы получить разрешение *sprechen*<sup>21</sup> обо всей мировой истории), будет всеми силами избегать прямого высказывания. Как известно, Сократ был лентяем, которому было наплевать и на мировую историю, и на астрономию (астрономию он бросил, как утверждает Диоген, и когда позднее другие замечали, что он останавливается и глядит в пространство, я не могу утверждать, — хотя мне трудно решить, чем именно он в этот момент занимался, — что он смотрел на звезды). Однако у него было довольно времени, — а в нем самом было довольно эксцентричности, — чтобы быть озабоченным исключительно *человеческим*, — а это именно та забота, которая, как ни странно, почитается эксцентричной именно среди *человеческих существ*, — тогда как заниматься историей, астрономией и прочими предметами вовсе не кажется эксцентричной странностью. Из превосходной статьи в «*Fyenske Tidsskrift*»<sup>22</sup> я узнаю, что Сократу, как предполагается, случалось бывать несколько ироничным. Давно пора было сказать это, и теперь я могу взять на себя смелость сослаться на эту статью всякий раз, когда буду предполагать нечто подобное. Когда Сократ специально стремится подчеркнуть важность бесконечного, одна из форм, которую обретает его ирония, состоит в том, что он начинает говорить, как сумасшедший. Подобно тому, как исполнено лукавства существование, лукава и его речь, — возможно (а я говорю здесь «возможно», поскольку я и вполнину не столь умен, как этот позитивный писатель из «*Fyenske Tidsskrift*»), для того чтобы у него не появилось растроганного и доверчивого слушателя, который легко и просто позитивно усвоил бы тезис о негативности существования. Для самого Сократа это изначальное безумие, возможно, означало также и то, что, говоря с другими людьми, он одновременно внутри этого разговора совершенно личным образом общался со своей идеей. Ни один из тех, кто способен говорить лишь прямо и непосредственно, не сможет этого понять; и нет никакого смысла сообщать это кому-либо раз и навсегда, поскольку главный секрет тут как раз состоит в том, что это ощущение должно постоянно присутствовать в мысли и ее передаче, — точно так же, как оно постоянно присутствует в существовании. В этом смысле правильно оставаться непонятым, поскольку таким способом мы защищаемся от неверного понимания. Так, когда

<sup>21</sup> «*sprechen*» (нем.) — «говорить».

<sup>22</sup> «*Fyenske Tidsskrift*» — подразумевается статья Ганса Фридриха Хельвега (Hans Friedrich Helweg) «Орест и Эдип — или столкновения», опубликованная в журнале «Литература и критика» («*For Literatur og Kritik. Et Fjerdingaarsskrift udgivet af Fyens Stifts literære Selskab*», III, 1845).

Сократ замечает где-то: разве не удивительно, что капитан корабля, перевозящего пассажиров из Греции в Италию, по прибытии на место спокойно ходит по берегу и собирает плату за проезд — как будто он определенно сделал этим людям нечто доброе, хотя на самом деле ему не дано знать, была ли им хоть какая-то польза от этого переезда или же им лучше было бы погибнуть в море, — когда он говорит, об этом, он действительно говорит как сумасшедший<sup>23</sup>. Возможно, некоторые из тех, кто при этом присутствовал, действительно сочли его безумцем (ибо, согласно Платону и Алкивиаду, почти все были согласны, что он по крайней мере с некоторыми странностями *ἄτοπος*); возможно, кто-то еще готов был признать, что это довольно забавный способ рассуждать, — возможно. Но в то же самое время таким образом Сократ, возможно, постоянно и тайно пировал со своей идеей незнания. Если он действительно постиг бесконечное в форме незнания, он должен был все время носить это с собою. Приват-доцента такого рода вещи не занимают. Он вспоминает об этой идее с пафосом раз в году, в параграфе 14, и правильно делает, что оставляет ее в покое на все оставшееся время, — особенно если у него есть жена, дети, перспективы хорошей карьеры, — и никакого особого понимания, которое можно было бы потерять.

Субъективно существующий мыслитель, который обладает бесконечным в своей душе, всегда имеет его при себе, а потому и форма его постоянно негативна. Когда дело обстоит именно так, когда он, действительно существуя, придает собственной экзистенции форму наличного существования, он, продолжая существовать, постоянно столько же негативен, сколь и позитивен, ибо его позитивность состоит в постоянном углублении внутреннего, внутри которого он и сознает негативное. Однако же среди так называемых негативных мыслителей есть и такие, кто, приобретя склонность к негативному, все же в конечном счете сдается на милость позитивного, а потом ходит и кричит на всех углах, рекомендуя, убеждая и предлагая свою блаженную негативную мудрость на продажу, — ведь так легко торговать вразнос готовым результатом: это все равно что продавать гольштейнскую селедку или что-то в этом роде. Эти торгошники едва ли мудрее, чем настоящие позитивные мыслители, — просто со стороны последних довольно непоследовательно негодовать на них, ибо они по сути все равно

---

<sup>23</sup>Если кто-либо из ныне живущих вдруг начал бы рассуждать подобным образом, все сразу же согласились бы, что он безумен; однако позитивные мыслители знают, — причем знают с позитивной определенностью, — что Сократ был мудрецом. Это допущение они делают вполне определенно — *ergo*. (Примеч. Кьеркегора.)

позитивны. Торгаши не могут быть экзистенциальными мыслителями. Возможно, они когда-то и были таковыми, пока не наткнулись на результат; начиная с этого момента они больше не существуют как мыслители, но только как торгошники и аукционеры.

Но настоящий субъективно существующий мыслитель всегда столь же негативен, сколь и позитивен — и наоборот; он всегда является таковым, пока существует, а вовсе не раз и навсегда в химерическом опосредовании. И его сообщение соответствует этому, если только он не становится чересчур общительным и не превращает бессмысленное существование слушателя во что-то, отличающееся от обычного человеческого существования. Он сознает негативность бесконечного, заключенного внутри наличного существования; он всегда держит открытой эту рану негативности, которая временами выступает как нечто спасительное (другие же позволяют этой ране затянуться и становятся позитивными — то есть обманутыми); и в своем сообщении он выражает именно это. Потому он никогда не является учителем, но всегда — учеником, и коль скоро он постоянно столь же негативен, сколь и позитивен, он постоянно стремится [к чему-то иному].

На этом пути подобный субъективный мыслитель действительно нечто упускает; он не получает от жизни позитивных, удобных радостей. Для большинства людей жизнь меняется, как только они достигают определенной точки в своих поисках. Они женятся, обретают профессию, в соответствии с которой им, хотя бы приличия ради, нужно нечто завершить, добиться результата (поскольку стыд перед другими вынуждает их добиваться этих результатов; тогда как унижение перед лицом Божиим могло бы побудить их уделять этому гораздо меньше внимания). А потому и сами они верят, будто достигли чего-то, или же они вынуждены верить в это в силу обычая и привычки, или же они вздыхают и жалуются на множество вещей, которые мешают им стремиться к чему-то иному (как оскорбительно для Бога, если вздохи эти обращены к нему; как оскорбительно для Бога, если вздохи вызваны всего лишь обычаем и привычкой; что за противоречие — вздыхать по поводу своей неспособности искать высшего, поскольку всякий раз хватаешься за низшее, — вместо того чтобы попросту перестать вздыхать и перестать хвататься за низшее!). А потому время от времени они все же потихоньку стремятся к иному, однако это иное остается всего лишь жалкой заметкой на полях давно законченного текста. На этом пути им не приходится осознавать в действии все напряженные трудности, которые содержатся в простейшем высказывании о том, как мы существуем *qua* человеческие существа, — ведь в качестве позитивных

мыслителей мы уже знаем абсолютно все о мировой истории, равно как и о самых сокровенных мыслях нашего Господа.

Тот, кто существует, постоянно пребывает в процессе становления; действительно существующий субъективный мыслитель, когда он мыслит, постоянно воспроизводит это в своем существовании и вкладывает все свое мышление в становление. Это подобно тому, как человек может иметь собственный стиль; стилем обладает только тот, кто никогда ничего не заканчивает, но всего лишь «мутит воды языка», когда начинает, так что для него даже самое тривиальное выражение является на свет Божий с первородной оригинальностью.

Постоянно пребывать таким образом в процессе становления как раз и означает состояние иллюзорности, когда бесконечное содержится внутри наличного существования. Это может привести чувственного человека в отчаяние, ибо он постоянно ощущает потребность быть некоторым образом завершенным, однако сама эта потребность порочна, и от нее следует отказаться. Постоянный процесс становления и составляет ненадежность земной жизни, в которой все вообще ненадежно. Каждый человек знает это и время от времени даже говорит об этом, в особенности по торжественным случаям и не без пота и слез, — говорит это прямо и трогает свое сердце и сердца других, проявляя в действии то, что уже выразил в форме высказывания, а именно: что он не понимает того, что сам говорит<sup>24</sup>. У Лукиана Харон рассказывает о потустороннем мире следующую историю. Некий человек в обычном мире стоял и разговаривал с одним из своих друзей; пообещав ему приготовить некое редкое блюдо, он пригласил друга отобедать у него в доме. Друг поблагодарил за приглашение. Тогда этот человек добавил: «Ты непременно приходи!». «Непременно», —

---

<sup>24</sup> Прекрасно образованного и развитого индивида легко узнать по тому, насколько диалектично мышление, касающееся его повседневной жизни. Проводить повседневную жизнь в решающей диалектике бесконечного и все же продолжать жить — это настоящее искусство. Большинство людей имеют вполне удобные категории для ежедневного употребления и категории бесконечного для торжественных случаев, иначе говоря, этих-то категорий они не имеют вовсе. Однако обладать всей диалектикой бесконечного для повседневного употребления и существовать в этой диалектике требует, конечно же, величайшего напряжения, — и, в свою очередь, величайшее напряжение требуется, чтобы обычная практика, вместо того, чтобы дать человеку случай упражняться в существовании, не выманила этого человека прочь из существования. Хорошо известно, что от канонады человек глохнет, однако столь же хорошо известно, что при настойчивом усилии человек может и в этом шуме слышать любое слово точно так же, как и в полной тишине. Точно так же обстоит дело и с духовным существованием, достигающим высшего напряжения посредством рефлексии. (Примеч. Кьеркегора.)

ответил приглашенный. Потом они расстались, и черепица с крыши упала прямо на голову другу, убив того на месте. «Вот уж поистине такая история, что можно помереть со смеху», — добавляет Харон. Предположим, что приглашенный гость был оратором, который буквально минуту назад тронул собственное сердце и сердца других, говоря как раз о ненадежности всего! Ведь именно так люди обыкновенно и говорят: в эту самую минуту они все знают и в эту же самую минуту ничего не знают. Именно поэтому, впрочем, считается глупым и эксцентричным тревожиться об этом, — ведь тут все и так всем известно. Иными словами, замечательно заботиться о том, что известно далеко не каждому, о каком-то отличном знании, однако что за напрасные труды беспокоиться о том, что и так известно каждому, — так что единственная разница тут заключена в незначительном пустяке: как именно это известно каждому из нас, — а раз уж это пустяк, никто не может рассчитывать прославиться [благодаря такому специальному знанию]. Предположим, приглашенный гость ответил бы хозяину, исходя как раз из этой ненадежности, — что тогда? Тогда его ответ немногим отличался бы от ответа безумца, хотя и это заметили бы немногие, поскольку все это можно сказать столь ускользающе-иллюзорно, что по-настоящему заметит и оценит это только тот, кому уже знакомы подобные мысли. И вот такой-то человек вовсе не сочтет подобный ответ безумием (каковым он никак не является), ибо хотя эти слова, высказанные в шутку, странно вплетаются в прочий разговор, сам говорящий в эту минуту, возможно, пирует с Богом, который тотчас же оказывается рядом, как только ненадежность всего осмыслена нами бесконечно. Потому тот, кто действительно ищет глазами Бога, видит его повсюду, — между тем как тот, кто видит его только по торжественным случаям, на деле не видит его вовсе, но всего лишь внутри своего суеверия предпочитает обманываться призраками.

То обстоятельство, что субъективно существующий мыслитель столь же позитивен, сколь и негативен, может быть также выражено следующим образом: у него столько же комического, сколько и пафоса. В соответствии с тем, как люди обычно существуют, пафос и комическое распределены таким образом, что у одного человека есть одно, а у другого — другое; у одного немного больше, у другого немного меньше. Однако для человека, существующего в двойной рефлексии, пропорция такова: ровно столько же пафоса, сколько и комического. Такая пропорция обеспечивает независимую защиту. Пафос, не защищенный комическим, остается иллюзией; комическое, не защищенное пафосом, незрело. Только тот, кто сам творит, поймет это, — в противном же

случае такое соотношение ускользает от понимания. То, что Сократ говорил о путешествии по морю, звучит, как шутка, — и все же это было сказано с глубочайшей серьезностью. Будь это с самого начала задумано как шутка, многие могли бы ее поддержать; будь это сказано исключительно всерьез, многие из тех, кто легко покрывается испариной, искренне встревожились бы. Но предположим, что Сократ вовсе не понимал эти слова таким образом. Если человек, получивший приглашение на обед, скажет: «Я непременно приду, поверь, разве только черепица с крыши упадет мне на голову и убьет меня, потому что тогда я не смогу прийти», — это будет звучать, как шутка. И все же такие слова могут быть произнесены вполне серьезно, — и говорящий, пока он шутит с другими, вполне может пребывать в присутствии Бога. Предположим, там же была девушка, ждавшая, что ее возлюбленный приедет на корабле, упомянутом Сократом. Предположим, она побежала на пристань, встретила Сократа и со всей любовной страстью спросила его, приехал ли ее возлюбленный. И предположим теперь, что этот старый насмешник Сократ, вместо того чтобы прямо ответить ей, сказал бы: «Ну да, конечно, капитан бродит по берегу, довольно поглаживая денежки у себя в кармане, хотя он и не может знать наверняка, не лучше ли было бы его пассажирам погибнуть в море», — что тогда? Если мы имеем дело с умненькой девушкой, она тут сразу же поймет, что Сократ некоторым образом уже ответил на ее вопрос и что возлюбленный действительно благополучно прибыл; если все именно так — что тогда? Ну что ж, тогда она просто посмеется над Сократом, потому что она не настолько безумна, чтобы не осознавать со всей ясностью, как замечательно то, что ее возлюбленный благополучно добрался до берега. Правда, такая девушка явно собиралась бы проводить время только со своим возлюбленным — в эротических объятиях на надежном берегу; она не была бы достаточно развита, чтобы по-сократовски пировать с Богом в идее и на безбрежных морских просторах ненадежности. Но что если наша умненькая девушка пришла к тем же выводам? Тогда, разумеется, она будет знать то же самое, что и Сократ, — единственное различие тут только в том, как они пришли к этой мысли. А ведь Сократ, как считается, посвятил всю свою жизнь этому различию. Даже на семидесятом году своей жизни он так и не завершил своего стремления еще более внутренним образом практиковать то, что известно каждой шестнадцатилетней девушке. Ведь он не мог бы сказать девушке — как кто-нибудь, кто, к примеру, знает иврит: «Ты этого не знаешь, и учиться этому надо долго». Он не мог бы продемонстрировать свое умение — как кто-нибудь, кто, к



примеру, умеет резать по камню, — тут девушка легко поняла бы, что она этого не умеет, — тем легче ей было бы этим восхищаться. О нет, он знал бы не больше, чем она. Ничего удивительного поэтому, что он был так безразличен к смерти: вероятно, бедняга и сам уже понял, что жизнь его растрочена понапрасну, и теперь уже слишком поздно начинать ее заново, обучаясь тому, что бывает известно только специалистам. Ничего удивительного поэтому, что он не поднимал никакого шума по поводу своей смерти, — ведь в его лице государство вовсе не теряло нечто незаменимое. Увы, он вполне мог бы подумать что-то в этом роде: «Вот будь я профессором гебраистики, будь я скульптором или танцором-солистом — не говоря уж о завидной участи быть всемирно-историческим гением, дарующим блаженство, — как могло бы государство пережить мою потерю, как смогли бы граждане научиться тому, что только я мог бы им поведать! Но обо мне никто и не вспомнит, ибо то, что знаю я, — знает каждый». Что за шутник был этот Сократ — шутить так о гебраистике, об искусстве резьбы по камню, о балете или же о всемирно-историческом даровании блаженства, а потом настолько беспокоиться об этом Боге, чтобы даже после непрерывной практики на протяжении всей жизни (а ведь он и впрямь всю жизнь был танцором-солистом во славу Божию) все еще сомневаться, сможет ли он выдержать Божье испытание; что же это такое?

Относительная разница между комическим и трагическим, наблюдающаяся внутри непосредственного, исчезает в двойной рефлексии, где различие становится бесконечным, и тем самым полагается их тождество. С религиозной точки зрения, стало быть, комическое выражение поклонения так же благочестиво, как его выражение, исполненное пафоса. В основании как комического, так и того, что исполнено пафоса, заложено ошибочное отношение, противоречие между бесконечным и конечным, вечностью и становлением. Поэтому пафос, исключая комическое, остается недоразумением, он вовсе не является пафосом. Стало быть, субъективно существующий мыслитель так же развернут на два фронта, как и сама экзистенциальная ситуация. Истолкование такого ошибочного отношения с точки зрения идеи впереди — это пафос; истолкование же такого ошибочного отношения с точки зрения идеи позади — это комическое. Когда субъективно существующий мыслитель поворачивается лицом к этой идее, его толкование этого ошибочного отношения исполнено пафоса; когда же он поворачивается к этой идее спиной, позволяя ей освещать сзади это ошибочное отношение, его толкование комично. Именно поэтому бесконечным пафосом религиозности будет дерзость обращаться к Богу

на «ты»; и все становится бесконечно комичным, когда я поворачиваюсь к этому спиной и теперь изнутри конечного смотрю на то, что сзади освещает собой это конечное. Пока я не истощил комическое во всей его полноте, у меня нет и пафоса во всей его бесконечности; но как только я обретаю пафос бесконечного, я тотчас же получаю и комическое. Таким образом, молитва есть высший пафос бесконечного<sup>25</sup>, и все же она одновременно комична<sup>26</sup>, — именно потому, что даже взятая со стороны своего внутреннего содержания, молитва все же несоизмерима с любым внешним выражением, в особенности если молящийся соблюдает то, о чем говорит Библия, упоминая об умощении головы и омовении лица во время поста. Здесь комическое может быть представлено двумя способами. Ненадлежащее употребление комического мы видели бы, если бы, к примеру, человек атлетического сложения вышел перед всеми во время молитвы и, для того чтобы дать

<sup>25</sup> Сократов взгляд в пространство также является выражением высочайшего пафоса — именно поэтому он одновременно комичен. Давайте проверим это. Сократ стоит и глядит в пространство; двое прохожих идут мимо, один из них спрашивает другого: «Что этот человек делает?» И спутник отвечает: «Ничего». Предположим, что у одного из них присутствует чуть большее представление об идее внутреннего. Он описывает действие Сократа как выражение религиозного чувства, говоря: «Он всецело поглощен божественным; он молится». Давайте сосредоточимся теперь на последнем выражении: «Он молится». Но разве Сократ при этом пользуется словами, вообще какими-либо словами? О нет, Сократ понимал свое отношение к Богу таким образом, что вовсе не осмеливался высказываться об этом, — отчасти опасаясь наговорить много чепухи, отчасти же опасаясь, что Бог исполнит то, чего он опрометчиво пожелал. Ведь последнее тоже иногда случалось с людьми, например, когда оракул предсказал некоему человеку, что все его сыновья прославятся; обеспокоенный отец сказал после этого: «А потом, наверное, умрут жалкой смертью?» На что оракул ответил: «И это тоже будет исполнено». Здесь оракул достаточно последователен, чтобы предположить: всякий, кто приходит к нему с вопросом, уже о чем-то молит, а потому в ответ последовательно прибегает к слову «исполнено», которое оказывается злой иронией по отношению к тому, кого касается предсказание. Стало быть, Сократ не делает ровным счетом ничего; даже в своем внутреннем существе он не разговаривает с Богом — и все же он осуществляет самое высшее. Сам Сократ, по всей вероятности, осознал и умел подчеркнуть это со своей обычной насмешливостью. С другой стороны, магистр Кьеркегор едва ли это понял, насколько я могу судить по его диссертации. Цитируя раздел из диалога «Alcibiades secundus» [«Алкивиад второй»], он упоминает отрицательное отношение Сократа к молитве, однако — как и следует ожидать от позитивного выпускника теологического факультета в наши дни — он не может удержаться от того, чтобы в сноске не сообщить Сократу, что такая негативность истинна лишь до определенной степени. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>26</sup> Здесь я не касаюсь того, что комично лишь относительно и случайно, — скажем, можно представить себе человека, который во время молитвы держит свою шляпу перед глазами, не замечая, что донышко ее выпало, и потому кто-то вдруг случайно и неожиданно для него заглядывает ему в лицо. (Примеч. Кьеркегора.)

представление о ее внутреннем содержании, начал бы поворачиваться и принимать вычурные позы, которые (в особенности если бы у молящегося были обнажены руки от самого плеча) могли бы понравиться художнику, изучающему анатомию мускулов рук. Внутреннее содержание и невыразимые вздохи молитвы несоизмеримы с мускулатурой. Истинно комическим является то, что бесконечное может вести свою работу внутри человека, — и никто, ровным счетом никто не в состоянии догадаться об этом, глядя на него. Применительно к постоянному процессу становления комическое и исполненное пафоса одновременно присутствуют во всяком повторении молитвы; ведь бесконечность внутреннего по видимости исключает здесь самую возможность повторения, а потому само повторение — это уже нечто, над чем можно улыбнуться и погоревать.

Ровно так же, как субъективно существующий мыслитель сам существует, так он это и передает, а это значит, что никто не может просто и непосредственно присвоить его пафос. Подобно комическим сценкам внутри романтической драмы, в работах Лессинга то тут, то там постоянно пробивается комическое, — порой даже чересчур; возможно, так, а возможно — и нет; я не могу сказать это наверняка. Пастор Гётце — в высшей степени забавная фигура<sup>27</sup>; Лессинг сохранил его для вечности, сделав пастора неотделимым от своих произведений. Разумеется, нас несколько беспокоит то, что мы не можем отдаться Лессингу с той же уверенностью, с какой мы отдаемся работам мыслителей, что с настоящей спекулятивной серьезностью выводят все из одной точки и таким образом все блестяще завершают.

То, что экзистенциальный субъективный мыслитель постоянно стремится к чему-то иному, не означает, однако же, что в конечном смысле у него есть цель, которой он и желает достигнуть, цель, придя к которой он завершит свое предприятие. О нет, он стремится бесконечно, он постоянно находится в процессе становления, а это состояние защищено тем, что он столь же негативен, сколь и позитивен, равно как и тем, что в нем ровно столько же существенно комического, сколько и существенно исполненного пафоса; все это имеет своим основанием то, что он существует, и он передает это также и своим

---

<sup>27</sup> Речь идет о постоянном оппоненте Лессинга — Иоганне Мельхиоре Гёзе (Johann Melchior Goeze), который вступил с Лессингом в полемику после того, как тот анонимно издал работу Германа Раймаруса «О том, какова была цель Иисуса и о его юности». Кьеркегор намеренно искажает имя пастора, называя его Гётце (Götze), с тем, чтобы звучание имени перекликалось со словом «забавный» (нем.: *ergötzlich*).

мышлением. Процесс становления и есть само существование нашего мыслителя, хотя, разумеется, он может потерять все, бездумно абстрагировавшись от существования и став объективным. Как далеко зашел по этой дороге субъективный мыслитель, и даже вообще — долгий это путь или короткий, — не имеет никакого сущностного значения (в конце концов, тут возможны лишь конечные, относительные сравнения); однако пока он существует, он находится в процессе становления.

Сама экзистенция, то есть существование, есть стремление, и она ровно настолько же исполнена пафоса, насколько комична; она исполнена пафоса, поскольку стремление здесь бесконечно, иначе говоря, обращено к бесконечному, само является процессом становления бесконечного, что, конечно же, является высочайшим пафосом; она комична, поскольку такое стремление внутренне противоречиво. С точки зрения пафоса, даже одна секунда имеет бесконечную ценность; с точки зрения комического, десять тысяч лет — это всего лишь глупая шутка, все равно что вчера, и однако же время, в котором пребывает экзистенциальный индивид, реально состоит из подобных отрезков. Когда нам прямо и ясно заявляют, что десять тысяч лет — всего лишь глупая шутка, многие глупцы охотно соглашались с этим, полагая такое заявление высшей мудростью, однако забывая при этом о другой стороне медали — о том, что даже секунда имеет бесконечную ценность. Когда говорят, что даже секунда имеет бесконечную ценность, некоторые поражаются, начиная лучше понимать, что десять тысяч лет также имеют бесконечную ценность. А между тем, одно так же трудно понять, как и другое, — если, конечно, дать себе время, чтобы действительно понять это, и если одновременно ты внезапно и остро ощущаешь, что нельзя терять время понапрасну, ни одной секунды, что секунда вдруг обретает здесь бесконечную ценность.

Природа экзистенции напоминает нам о греческой идее Эроса, какой она предстает в «Пире»<sup>28</sup>; Плутарх верно толкует эту идею в своей работе об Изиде и Осирисе (§ 57)<sup>29</sup>. Существоющие параллели с Изидой, Осирисом и Тифоном не особенно меня занимают, но когда Плутарх напоминает нам о том, что Гесиод считал Хаос, Землю, Тартар и Эроса первичными сущностями, в этой связи вполне уместно вспомнить и о Платоне. Здесь эротическая любовь, конечно же, означает экзистенцию или то, благодаря чему жизнь присутствует во всем; между тем, жизнь есть синтез бесконечного и конечного. Согласно Платону,

<sup>28</sup> Диалог Платона.

<sup>29</sup> См.: Плутарх. «Моральные наставления», 374 («Изида и Осирис»).

Бедность и Богатство породили Эроса, чья природа соединяет в себе оба эти начала. Но что же такое экзистенция? Это дитя, порожденное бесконечным и конечным, вечным и временным, — и потому она постоянно находится в стремлении к иному. Таков был взгляд Сократа, стало быть, любовь есть постоянное стремление, иначе говоря, мыслящий субъект является одновременно и экзистирующим. Только систематики и объективисты перестали быть людьми, превратившись в спекулятивное мышление, которое уже пребывает в чистом бытии. Разумеется, сократический идеал не следует понимать как длящееся, постоянно длящееся стремление к цели, которой все же никогда не достигаешь. О нет, тем не менее, хотя субъект уже имеет это бесконечное внутри себя самого, в своей экзистенции он постоянно находится в процессе становления. Мыслитель, который во всем своем мышлении забывает одновременно мыслить о том, что он существует, вовсе не объясняет тем самым наличное существование, — о нет, он просто перестает быть настоящим человеком, превратившись в книгу или в нечто объективное, чем может стать разве что Мюнхгаузен. Я не отрицаю, что объективное мышление обладает своей реальностью, однако применительно ко всякому мышлению, в котором должна быть подчеркнута именно субъективность, оно является всего лишь недоразумением. Даже если человек всю свою жизнь занимается исключительно логикой, это еще не значит, что он превратился в эту логику; сам он существует в иных категориях. Разумеется, если, по его мнению, над этим не стоит особенно задумываться, — пусть он так и идет своим путем. Едва ли ему будет приятно узнать, что экзистенция может жестоко посмеяться над тем, кто продолжает желать превратиться в нечто чисто объективное.

3. Предмет, который мы будем обсуждать здесь и в следующем разделе, может быть с большей определенностью связан с именем Лессинга, поскольку некое высказывание здесь можно прямо процитировать. Однако опять-таки даже цитировать приходится без какой бы то ни было прямой надежности, поскольку Лессинг не дидактичен, но субъективно-уклончив и совсем не стремится заставить кого-либо принять все им сказанное ради него самого, равно как и не стремится помочь кому-либо обрести непосредственную и последовательную связь с источником идей. Возможно, Лессинг и сам понимал, что подобные вещи нельзя излагать прямо; по крайней мере, процедуры, к которым он прибегал, могут этим объясняться, возможно, это объяснение верно, — возможно!

Лессинг говорил (S.W., V том, с. 80)<sup>30</sup>: обусловленные, случайные исторические истины никогда не могут служить доказательством вечных истин разума, а стало быть (с. 83), переход, благодаря которому только и возможно основывать вечную истину на исторических сообщениях, всегда требует прыжка. Я рассмотрю сейчас оба эти утверждения несколько подробнее, связав их с проблемой, представленной в «Философских крохах» — «может ли вечное блаженство основываться на историческом знании?» Но прежде мне хотелось бы уделить внимание одному наблюдению, которое может быть полезным, чтобы продемонстрировать, как обманчиво человеческое мышление, — и впрямь, оно совсем как чтение того школьника, что «только притворяется, будто читает вслух [вместе со всем классом], а сам вовсе этого не делает». Когда две идеи столь неразрывно связаны друг с другом, что стоит человеку подумать об одной, — и он *eo ipso*<sup>31</sup> сразу же думает и о другой, весьма часто случается, что из уст в уста, из поколения в поколение передается некое общее мнение, в соответствии с которым об одной из этих идей думать вполне легко, тогда как противоположное этому общественное мнение делает затруднительными мысли о другой идее, более того, по отношению к этой второй идее устанавливается некая общепринятая практика скептицизма. А между тем, настоящее диалектическое отношение состоит в том, что как только человек думает об одной идее, он сразу же *eo ipso* может подумать и о другой, даже, по сути, думая об одной, он уже *eo ipso* подумал о другой, при условии, конечно, что он действительно подумал о первой. Здесь я подразумеваю прежде всего квазидогмат о вечном проклятии. Проблема, поставленная в «Философских крохах», звучит так: «Как может нечто историческое быть решающим для вечного блаженства?» Раз уж мы имеем здесь дело с предикатом «решающий», *eo ipso* уже сказано, что коль скоро решается вопрос о вечном блаженстве, тем самым решается и вопрос о вечных муках, — независимо от того, полагаем ли мы это или исключаем самую возможность [наказания]. Как предполагается, первое понять довольно легко; каждый систематик думал об этом, каждый верующий, — ну а мы ведь все верующие. Проще простого найти исторически определенный исходный пункт для собственного вечного блаженства и осмыслить его. И вот посреди всей этой

<sup>30</sup>Отсылка на собрание сочинений Лессинга в личной библиотеке Кьеркегора (Gotthold Ephraim Lessing's sämtliche Schriften, I-XXXII, Berlin, 1825–28) В данном случае речь идет о работе Лессинга «О доказательстве [существования] духа и искусства» («Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft»).

<sup>31</sup>«*eo ipso*» (лат.) — «тем самым».

уверенности и надежности время от времени встает вопрос о вечных муках, который тоже должен решаться применительно к этому историческому исходному пункту, локализованному во времени, — ну вот это, говорят все, поистине трудный вопрос! Совершенно невозможно решить, что же тут следует принять, — а потому все мы молчаливо соглашаемся оставить этот вопрос в стороне как проблему, которую можно порой использовать в публичных речах, но которая, однако же, остается нерешенной. Увы, увy, увy, увy, — на самом деле она вполне решена; нет ничего легче, чем решить и ее — если, конечно, решена первая проблема. Удивительно все же человеческое мышление — кто способен заглянуть в его задумчивые глаза, не ощутив тихого восторга! И вот каков результат постоянных умственных усилий: первая идея понятна, вторая же осталась в подвешенном состоянии, — иначе говоря, никак не может быть понята. А между тем — мне почти неловко об этом говорить — первая и вторая идеи суть на деле одно и то же<sup>32</sup>. Если время и отношение к историческому явлению, случившемуся во времени, смогут быть решающими для вечного блаженства, они eo ipso должны быть тем же для решения вопроса о вечных муках. Однако человеческое мышление идет по иной колее. Иначе говоря, тут вечное блаженство является вечной предпосылкой, которая задним числом, внутри непосредственного, уже действительна для каждого индивида. Будучи вечным, индивид стоит выше времени, а потому его вечное блаженство уже действительно для него задним числом; это все равно что сказать: мы можем помыслить только вечное блаженство, вечные же муки вообще не могут быть помыслены. С философской точки зрения тут все в порядке. И вот тут-то вступает христианство, ставящее нас перед развилкой: либо вечное блаженство, либо вечные муки, причем решение надо принимать внутри времени. И как же тут поступает человеческое мышление? Оно не следует тому, что было сделано в «Философских крохах», оно не осознает, что это поистине трудный вопрос и что все призывы осмыслить его по сути являются самым трудным предложением, какое только можно сделать человеку. Соответственно, оно не делает даже того, что следует сделать в первую очередь: оно даже не ставит проблему. О нет, оно немного кривит душой, и тогда все идет гладко. Оно берет первую часть дилеммы (первое «либо», то

---

<sup>32</sup>В этом смысле «Философские крохи» могли бы с таким же успехом начинаться с прямо противоположного, выдвинув для осмысления идею «Как может нечто историческое быть решающим для вечных мук?» В подобном случае человеческому мышлению было бы над чем призадуматься, поскольку на этот вопрос оно не готово ответить. (Примеч. Кьеркегора.)

есть вечное блаженство), толкуя его как непосредственное мышление, которое специально исключает саму возможность выбора, — и тут же решает, что уже осмыслило все. Так продолжается до момента, когда это мышление заявляет о собственной полной несостоятельности применительно ко второй части дилеммы, — несостоятельности, которая наступает, как только оно объясняет, что не в силах эту вторую часть осмыслить, а ведь это равносильно внутреннему противоречию и обвинению себя в том, что оно не смогло осмыслить и первой части. Основа самого парадокса христианства состоит в том, что оно постоянно использует время и историческое в отношении к вечному. Всякое мышление заключено в пределах непосредственного; ну и как же тут поступает человеческое мышление? Оно осмысляет непосредственность, делает вид, что это составляет по крайней мере первую часть дилеммы, и утверждает, что тем самым осмыслило христианство<sup>33</sup>.

Вернемся к Лессингу. Этот раздел содержится в небольшом эссе «Über den Beweis des Geistes und der Kraft; an den Herrn Director Schumann»<sup>34</sup>. Лессинг высказывается здесь против того, что я назвал бы попыткой количественно подвести себя к качественному решению; он оспаривает возможность прямого перехода от исторической надежности к решению вопроса о вечном блаженстве. Он вовсе не отрицает (ибо он вообще легко идет на уступки, если это помогает прояснить обсуждаемые категории), что все, сказанное в Писании относительно чудес и пророчеств, ровно так же надежно, как и все прочие исторические сообщения, — а они, по сути, ровно настолько же надежны, насколько это вообще возможно для исторических сообщений. «Aber nun, wenn sie nur eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger?»<sup>35</sup> (с. 79) — именно потому, что мы хотим основать на них принятие доктрины, являющейся

<sup>33</sup>Те доказательства, с помощью которых благочестивая ортодоксия пыталась защитить догмат о вечном проклятии, следует считать попросту недоразумением. Однако подход христианства тут совершенно иного свойства, чем подход спекулятивного мышления; ведь коль скоро само христианство по сути укоренено в этой дилемме, всякое доказательство здесь будет попросту лишним. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>34</sup>«Über den Beweis des Geistes und der Kraft; an den Herrn Director Schumann» (нем.) — «О доказательстве [существования] духа и искусства; послание г-ну директору Шуману». См. примеч. 1.

<sup>35</sup>«Aber nun, wenn sie *nur* eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger?» (нем.) — «Однако если они надежны *лишь* настолько, почему к ним относятся так, как если бы они были бесконечно надежнее?»



условием нашего вечного блаженства, — иными словами, основать на них наше вечное блаженство. Подобно всем остальным, Лессинг готов поверить, что Александр, покоривший всю Азию, действительно некогда жил на земле, «aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von grossem und dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?»<sup>36</sup> (с. 81).

Именно этот переход, прямой переход от исторической надежности к вечному решению, Лессинг и оспаривает постоянно. Потому-то он и занимает определенную позицию, проводя различие между сообщениями о чудесах и пророчествах и возможностью быть современным этим сообщениям. («Философские крохи» были вполне внимательны к этому различию, поэтически конструируя пример такой современности и тем самым исключая то, что обыкновенно называют позднейшими историческими свидетельствами.) Лессинг говорит: из самих сообщений еще ничего не следует, иначе говоря, ничего не следует из их подразумеваемой надежности, — однако он тут же добавляет: ему помогло бы, если б сам он был современником этим чудесам и пророчествам<sup>37</sup>. Будучи хорошо начитанным (а на Лессинга тут можно положиться), он таким образом выступает против обманчивой цитаты из Оригена, которую часто приводят, чтобы четче выявить это доказательство истинности христианства. Он выступает против этого, приводя заключительную фразу Оригена, из которой видно, что Ориген полагает, что чудеса случались и в его дни, причем он приписывает доказательную силу как этим чудесам, современником которых он был сам, так и тем чудесам, о которых он только читал.

Поскольку Лессинг занял определенную позицию по отношению к данному объяснению, у него не было возможности поставить диалектическую проблему по поводу того, есть ли вообще хоть какая-нибудь польза от того, что ты современник, или же быть современником — всего лишь *случай*, каковым вполне может быть и историческое сообщение. Похоже, что Лессинг предполагает противоположное, однако вполне возможно, что эта видимость создается просто ради того, что-

<sup>36</sup> «aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von grossem und dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?» (нем.) — «однако, кто, на основании этой веры, осмелился бы на нечто, имеющее великую и постоянную ценность, чья потеря была бы незаменимой?»

<sup>37</sup> Возможно, читатель припомнит здесь то, что было сказано в «Философских крохах» о невозможности быть современным (в непосредственном смысле слова) парадоксу, а также слова о том, что различие между современником и позднейшим последователем исчезающе мало. (Примеч. Кьеркегора.)

бы *e concessis*<sup>38</sup> обеспечить своему фехтовальному мастерству большую диалектическую ясность перед лицом отдельного индивида. В «Философских фрагментах», однако же, показано, что быть современником — совсем не помогает, поскольку во всей вечности тут не может быть ни одного случая непосредственного перехода. Да и будь такой непосредственный переход возможен — какой безграничной несправедливостью это стало бы для тех, кто является на свет позже, — несправедливостью и выделением, — гораздо худшим, чем различие между греком и иудеем, обрезанным и необрезанным, — различием, которое христианство окончательно отменило.

Сам Лессинг подвел итог проблеме следующими словами, которые выделены жирным шрифтом в его тексте: «*zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*»<sup>39</sup>. Более всего задевает здесь предикат «*zufällige*» [«случайные»]. Он несколько сбивает с толку, ибо на первый взгляд ведет к абсолютному различению между существенными и случайными историческими истинами, — различению, которое попросту выделяет в этих истинах подклассы. Однако если, несмотря на тождество более общего предиката («исторические»), здесь проводится абсолютное различие, тогда может показаться, что отсюда следует, будто прямой переход может все же состояться применительно к существенным историческим истинам. Я мог бы здесь страстно возмутиться и сказать: «Невозможно, чтобы Лессинг был настолько непоследователен, *ergo...*», — и мое возмущение здесь, вероятно, убедило бы многих. Однако я ограничусь вежливым «возможно», предположив, что Лессинг уже вложил все в предикат «случайные», однако прояснил его лишь отчасти, так что термин «случайные» следует рассматривать не как относительно различающий или дистрибутивный предикат, но как предикат родовой: «исторические истины», которые в качестве таковых уже непременно «случайны». Если же я ошибаюсь [относительно Лессинга], то значит, он впадает здесь в главную ошибку, которая снова и снова всплывает на поверхность в современной философии: это попытка сделать вечное историческим, предполагая, что истинный мыслитель способен понять необходимость исторического<sup>40</sup>. Все,

<sup>38</sup> «*e concessis*» (лат.) — «на основании посылок [противника]».

<sup>39</sup> «*zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*» (нем.) — «случайные исторические истины никогда не могут служить доказательством необходимых истин разума».

<sup>40</sup> Возможно, читатель припомнит здесь то, что неоднократно подчеркивалось в «Философских крохах» относительно философского переворачивания всего с ног

что становится историчным, случайно, поскольку именно вступая в экзистенцию, становясь историческим, оно и обретает свой элемент случайности, ведь случайность — главный отличительный фактор для всего, что начинает существовать. И в этом также заключена глубинная несоизмеримость между исторической истиной и вечным решением.

Будучи понят таким образом, переход, благодаря которому нечто историческое и отношение к этому историческому становятся решающими для моего вечного блаженства, есть *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>41</sup> (Лессинг даже говорит: «Если это не так, то я вообще не понимаю, что Аристотель понимал под этими словами», с. 82), то есть прыжок — как для современника, так и для того, кто появился на свет позже. Это именно прыжок, и как раз это слово употребляет Лессинг внутри случайных ограничений, которые характеризуются иллюзорным различием между современностью и несовременностью чему-то. Его собственные слова звучат так: «Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht gekommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe»<sup>42</sup> (с. 83). Возможно, слово «прыжок» — всего лишь стилистический оборот. Возможно, именно поэтому метафора развернута в воображении добавлением предиката «breit» [«широкий», здесь: «глубокий»], — как будто даже самый маленький прыжок уже не обладает тем свойством, что канава неминуемо становится бесконечно широкой и глубокой, как будто для того, кто *вообще не может* прыгнуть, не одинаково трудно сделать это, независимо от того, широка она или узка, — как будто не подспудное диалектическое отвлечение к прыжку делает эту канаву бесконечно широкой, подобно тому, как страсть леди Макбет делает кровавое пятно столь огромным, что даже океан не может его смыть. Возможно, со стороны Лессинга употребление слова «ernstlich» [«серьезно»] — всего лишь хитрость, поскольку применительно к тому, что вообще значит «прыгать», — в особенности когда эта метафора развернута в воображении, — «серьезность» выглядит весьма забавно, — особенно когда она не имеет никакого отношения

---

на голову. Там говорится, что нет ничего, что начинало бы существовать в силу необходимости (поскольку вступление в экзистенцию и необходимость взаимно противоречат друг другу), и уж тем более невозможно, чтобы нечто стало необходимым в силу того, что начало существовать, так как одно лишь необходимое никак не способно становиться, коль скоро предполагается, что оно всегда есть.

<sup>41</sup> «*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*» (греч.) — «переход от одного рода к другому».

<sup>42</sup> «Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht gekommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe» (нем.) — «Вот это и есть та ужасная глубокая канава, которую я не могу преодолеть, — как бы часто и серьезно я ни пытался совершить этот прыжок».

(или же отношение комическое) к самому прыжку; ведь в конечном счете это не внешняя ширина и глубина канавы препятствует прыжку, но внутренняя диалектическая страсть делает канаву бесконечно глубокой. Близко подойти к тому, чтобы сделать нечто — уже имеет несколько комичный оттенок, однако близко подойти к тому, чтобы сделать прыжок, — вообще бессмыслица, как раз потому, что прыжок есть категория, относящаяся к решению. Говорить же о том, как ты с крайней серьезностью собираешься прыгать, — вот уж действительно, Лессинг тут выступает как порядочный плут, — ведь это он сам, с тою же самой крайней серьезностью, сделал канаву столь глубокой, — просто чтобы посмеяться над порядочными людьми! Ну что ж, хорошо известно, что применительно к прыжку можно вполне посмеяться над людьми и более доступным способом: стоит лишь закрыть глаза, схватить себя за шиворот à la Мюнхгаузен — и вот ты уже стоишь на той стороне, на стороне здравого смысла, в земле обетованной всякой системы.

Более того, термин «прыжок» связан с именем Лессинга еще одним способом. В целом это редкий случай, когда какой-либо мыслитель нашего времени напоминает нам о прекрасном греческом способе философствовать, искусно сосредоточив себя самое и все свое мышление-экзистенцию в одном-единственном кратком и удачном высказывании относительно некоего предмета; однако Лессинг живо напоминает нам о греках. Его знание — не просто научная белиберда или же якобы истинное спекулятивное опосредование, о котором думали и писали все, кто ни попадя, гении и приват-доценты. Его заслуга состоит не в том, чтобы нанизывать всю роскошь своего рассуждения на единую нить исторического метода; о нет, у него попросту есть собственные мысли. Подобно тому как вместо того, чтобы называть многих греческих философов по имени, достаточно бывает вспомнить какое-нибудь ключевое слово — Лессинг [приходит на ум], поскольку остались его последние слова. Общеизвестно, что «последнее слово» Лессинга дало в свое время повод ко многим письменным толкованиям. Благородный и восторженный Якоби, который так часто и с такой дружелюбной симпатией говорит о потребности быть понятым другими мыслителями, о желательности пребывать в согласии с ними, оказался тем самым духовником, на долю которого и выпало сохранение последних слов Лессинга. Трудно, конечно, выступать духовником такого ирониста, как Лессинг, и Якоби пришлось многое перенести, — незаслуженно, — поскольку он часто подвергался несправедливым нападкам, с другой стороны — заслуженно, поскольку Лессинг явно не посылал за ним как

за духовником, тем более не уполномочивал его сделать достоянием гласности этот разговор и уж наверняка не просил поставить ударение пафоса не в том месте.

Во всей этой ситуации было нечто в высшей степени поэтичное: два таких законченных индивидуалиста, как Лессинг и Якоби, беседуют друг с другом. Неистощимый в своих усилиях поборник воодушевления Якоби в качестве наблюдателя и уклончивый Лессинг в качестве проповедника. Так что Якоби сразу же начинает выяснять, как там все на самом деле обстоит у Лессинга. И что же? К своему ужасу, он обнаруживает, что по сути Лессинг почти наверняка последователь Спинозы. Восторженный энтузиаст решается на крайность и предлагает Лессингу единственный спасительный прыжок *salto-mortale*. Давайте на мгновение остановимся здесь. Может в конце концов показаться, что именно Якоби и был тем самым устройтеlem прыжка. Однако следует заметить, что, во-первых, для самого Якоби не вполне ясно, к чему имеет отношение этот прыжок. В сравнении с объективностью Спинозы, его собственный *salto-mortale* есть в лучшем случае акт субъективации; он вовсе не является переходом от вечного к историческому. Наконец, у него нет диалектической ясности относительно прыжка, он не понимает, что такой прыжок нельзя прямо объяснить, его нельзя сделать предметом сообщения как раз потому, что он является актом изоляции, ибо отдельному индивиду тут предоставляется право решать самостоятельно, примет ли он посредством абсурда внутри своей веры то, что никак не может быть помыслено. С помощью своего красноречия Якоби хочет помочь другому человеку совершить такой прыжок. Однако это само по себе уже является противоречием, и всякое прямое побуждение будет попросту препятствием для реального совершения такого прыжка; это положение не следует путать со всеми уверениями в том, что человек желает этого всеми силами. Предположим, что сам Якоби осуществил такой прыжок; предположим теперь, что с помощью своего красноречия ему удалось убедить ученика, что тот желает того же. Но это значит как раз, что у ученика установилось с Якоби прямое отношение, то есть сам он вовсе и не подошел к такому прыжку. Прямое и непосредственное отношение между одним человеком и другим, естественно, намного легче, оно тешит наши чувства и утоляет потребность гораздо быстрее и, на первый взгляд, гораздо надежнее. Оно и понимается непосредственно, и здесь нет нужды во всей этой диалектике бесконечного, необходимой, чтобы сохранять бесконечную решимость и бесконечное воодушевление внутри своей склонности к бесконечному; главный секрет тут состоит в отказе от

иллюзорного представления, будто в своем отношении к Богу один человек может стоять выше другого. Если понимать эту диалектику таким образом, предполагаемый учитель в ней всегда остается всего лишь учеником, который заботится прежде всего о себе самом и превращает все свое учение в божественную шутку, поскольку в конечном счете каждого человека по сути наставляет один лишь Бог. Внутри этого отношения с Лессингом Якоби стремится всего лишь найти себе соратника по прыжку; его красноречие — это красноречие человека, влюбленного в Лессинга, вот почему ему так важно перетащить того на свою сторону. Диалектическая сомнительность подобного предприятия уже отмечена выше. Красноречивый человек — тот, кто уже навсегда убежден, — чувствует в себе власть и силу склонить и других к тому же убеждению, иначе говоря, он достаточно неуверен, чтобы даже внутри своего восторженного убеждения нуждаться в одобрении прочих. В целом, восторженный энтузиаст, который в своих отношениях со всеми другими людьми неспособен выразить свое воодушевление в какой-либо иной, контрастной форме, вовсе не сильнейший, но, напротив, слабейший из всех, и наделен только женственной силой, которая состоит в слабости. Якоби не понимал, как художественным образом дисциплинировать себя так, чтобы довольствоваться выражением своей идеи экзистенциально. Сдерживающие ограничения изоляции, которые непременно полагаются в прыжке, не могут сдержать Якоби. Ему непременно нужно о чем-то поведать. Его красноречие всегда бьет через край, своей глубиной, основательностью и лирическим напором оно временами почти встает вровень с Шекспиром, — и, тем не менее, оно постоянно стремится помочь другим установить непосредственное отношение с говорящим, или же, как *in casu*<sup>43</sup>, стремится обеспечить ему утешительную мысль, что Лессинг с ним согласен.

Продолжим. Стало быть, когда Якоби к своему ужасу обнаруживает, что Лессинг на самом деле — последователь Спинозы, он говорит из внутренних глубин своего убеждения. Он хочет потрясти Лессинга. Лессинг же отвечает: «Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Überhaupt gefällt Ihr Salto-mortale mir nicht übel, und ich begreife wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen; nehmen Sie mich mit, wenn es angeht»<sup>44</sup>. Здесь превосходно просмат-

<sup>43</sup> «*in casu*» (лат.) — «в данном случае».

<sup>44</sup> «Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Überhaupt gefällt Ihr Salto-mortale mir nicht übel, und ich begreife wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kom-

ривается ирония Лессинга; ему наверняка известно, что когда некто собирается прыгать, ему неизменно приходится делать это в одиночестве, — и точно так же в одиночестве приходится понимать, что это невозможно. Его любезность и симпатия к Якоби совершенно изумительны, изумительно и искусство вести беседу, когда он вежливо заявляет: «... nehmen Sie mich mit, wenn es angeht». И Якоби продолжает: «Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst»<sup>45</sup>. Вообще-то это очень неплохо сказано, однако здесь есть одна существенная неточность: то, что сам он стремится совершить прыжок в нечто объективное, так что и сам прыжок превращается во что-то, подобное обретению архимедовой точки опоры. Неплохо же в этом ответе то, что он не стремится установить в этом прыжке прямое отношение, прямое товарищество. За этим следуют *последние слова* Лессинга: «Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf»<sup>46</sup>. Здесь Лессинг ироничен благодаря диалектическому, между тем как последний оборот обретает прямо-таки сократовскую окраску: он точно так же говорит о еде и питье, лекарях, вьючных ослах и тому подобном, — в том числе и о своих старых ногах и тяжелой голове. Хотя, как часто отмечалось, прыжок состоит в принятии решения, Якоби все же хочет внести сюда представление о небольшом переходе. Как красноречивый оратор, он хочет увлечь за собой Лессинга: «Это не так уж и трудно, — говорит он, — просто ступите на этот гибкий трамплин — и дальше все произойдет само собою». Это очень хороший пример благочестивого обмана, свойственного красноречию; все это очень похоже на то, как если бы кто-нибудь весьма рекомендовал казнь на гильотине, говоря: «Все это очень легко. Вы просто ложитесь на скамью, наверху дергают за веревку, топор падает — и вот вы уже казнены». Но предположим, что тот, кого предполагается казнить, во-

---

men; nehmen Sie mich mit, wenn es angeht» (нем.) — «Хорошо, очень хорошо! Мне все это тоже может пригодиться; однако я не смогу использовать это таким же образом. Вообще-то мне нравится ваше сальто-мортале, и я понимаю, как человек с хорошей головой может пригнуть голову, чтобы сдвинуться с места [и перекувырнуться]; возьмите меня с собой, если это возможно». См.: Fr. H. Jacobi, Werke, IV, с. 74. (Примеч. Кьеркегора.) Отсылка дана здесь на работу Якоби «Об учении Спинозы» («Über die Lehre des Spinoza»).

<sup>45</sup> «Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst» (нем.) — «Пожелай вы только ступить на этот гибкий трамплин, который подкидывает меня, — и дальше все произойдет само собою».

<sup>46</sup> «Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf» (нем.) — «Для этого тоже требуется прыжок, а его мне больше не приходится ждать от моих старых ног и тяжелой головы».

все этого не хочет, — так же может обстоять дело и с прыжком. Если человек испытывает отвращение к прыжку — отвращение настолько сильное, что его страсть делает «канаву бесконечно широкой и глубокой», — то даже от самого искусно сконструированного трамплина для него не будет никакого толку. Лессинг хорошо сознает, что прыжок, являясь прежде всего решением, по сути качественно диалектичен и не позволяет по отношению к себе никакого приблизительного перехода. А потому его ответ — это шутка. Он вовсе не догматичен, он диалектически вполне правилен, в личном отношении уклончив, — а потому вместо старательно изобретаемого опосредования он прибегает к помощи своих старых ног и тяжелой головы. Потому само собой разумеется, что тот, чьи ноги молоды, а голова легка, с легкостью совершит этот прыжок.

Так завершается психологическое противостояние между Лессингом и Якоби. Лессинг уходит в себя и не чувствует никакой нужды в товариществе; потому он и отвечает столь иронично, легко убегая от Якоби на своих старых ногах — ногах, которые никак не годятся для прыжка. Он не пытается убедить Якоби в том, что никакого прыжка не существует вовсе<sup>47</sup>. Однако Якоби, несмотря на весь свой энтузиазм по отношению к другим, преследует и собственный интерес. Его нужда заключена именно в том, что он любыми способами стремится убедить Лессинга; то, что он так настойчиво навязывается ему, означает, что он нуждается в Лессинге, — хотя бы для того, чтобы поиграть с различными высказываниями, что Якоби особенно любил.

Из разговоров между Якоби и Мендельсоном (с Эмилией Раймарус<sup>48</sup> в качестве посредницы) по поводу отношения Якоби к Лессингу мы получаем достаточно полную картину того, насколько неистощим был Лессинг, доходивший до подлинно греческого задора в своих диалектических шутках над Якоби, которого он в остальном очень высоко ценил. Согласно Якоби, Лессинг сказал однажды *mit halbem Lächeln*:

<sup>47</sup> Лессингу повезло, что он не жил в девятнадцатом веке, который так же серьезен, как и поистине спекулятивно-догматичен. Проживи он чуть дольше — и какие-нибудь очень серьезные господа без всякого чувства юмора стали бы серьезно хлопотать о том, чтобы Лессинг начал снова ходить в воскресную школу, чтобы обучиться серьезности. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>48</sup> Эмилией Якоби в своей работе «Об учении Спинозы» называет Элизу Раймарус, дочь немецкого теолога Германа Раймаруса (*Hermann Samuel Reimarus*), чью работу «О цели [существования] Иисуса и о его юности» он опубликовал. Лессинг и Якоби хорошо знали Элизу, а пересказанный здесь разговор между ними был впервые изложен Якоби в письме к Мозесу Мендельсону; письмо было передано как раз через Элизу Раймарус.



«Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction»<sup>49</sup>. Неудивительно поэтому, что Лессинг был объявлен пантеистом. И все же шутка здесь так очевидна (хотя само по себе замечание вовсе не обязательно было только шуткой), и особенно замечательно она проявляется в позднейшем упоминании о той же фразе. Когда Лессинг и Якоби сидели вместе в гостях у Гляйма<sup>50</sup> и во время обеда за окном пошел дождь (об этом специально с сожалением пишет Гляйм, поскольку все они рассчитывали вместе прогуляться в саду после обеда), Лессинг сказал Якоби (вероятно, снова mit halbem Lächeln): «Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht»<sup>51</sup>.

Кстати, Мендельсон, который, между прочим, тоже оставил свой комментарий к этим разговорам, верно подмечает здесь лирическую кульминацию мышления в прыжке. Иначе говоря, лирически пытаюсь превзойти самое себя, мышление<sup>52</sup> стремится раскрыть парадокс. Предчувствие этого парадокса уже заключено в соединении шутки и серьезности, и поистине все христианские категории уже заключены в одной этой точке. Вне этой точки любое догматическое определение есть некая философема, которая родилась в мирском сердце человечества и может быть помыслена только имманентно. И уж последнее, чего могла бы пожелать себе человеческая мысль, — это выход за собственные пределы в парадокс. Христианство же по сути своей есть

<sup>49</sup> «mit halbem Lächeln: „Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction“» (нем.) — «с полуулыбкой: „Он сам, возможно, и был высшим существом, находящимся ныне в состоянии крайнего сжатия“». В этой путанице не так-то легко разобраться диалектически. В «Философских крохах» я напомнил читателю, откуда она берется и как даже самопознание Сократа постоянно ходило кругами вокруг странной идеи о том, что сам он не знал наверняка, был ли он человеком или же существом более сложным и составным, чем Тифон. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>50</sup> Иоганн Вильгельм Гляйм (Johann Wilhelm Ludwig Gleim) — немецкий поэт; жил в Хальберштадте.

<sup>51</sup> «Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht» (нем.) — «Знаете, Якоби, может, это я как раз и делаю».

<sup>52</sup> Я, разумеется, говорю здесь только о мышлении, каким оно предстает у субъективно существующего мыслителя. Я никогда не был в состоянии понять, каким образом человек может превратиться в спекулятивное мышление, объективную спекулятивную мысль и чистое бытие. Правда, человек кем только не становится в этом мире! Как говорится в известном стихе, он может стать «Edelmann, Bettelmann, Doctor, Pastor, Schuster, Schneider. . .» [«аристократом, нищим, доктором, пастором, сапожником, портным» — или, ближайший русский вариант считалочки: «царь, царевич, король, королевич, сапожник, портной. . .»] В эту меру я, пожалуй, понимаю немцев. Человек может стать мыслителем или круглым дураком, однако превращение в спекулятивную мысль — это самое непостижимое из всех чудес. (Примеч. Кьеркегора.)

парадокс. Мендельсон говорит: «Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt, dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus»<sup>53</sup>. Мендельсон, конечно же, не желает ничего подобного и не знает, относиться ли ему к этому в шутку или всерьез<sup>54</sup>.

Вот почти все, что можно сказать об отношении Лессинга к прыжку. Материала тут не так уж и много, и не вполне понятно с диалектической точки зрения, стремился ли он к подобному прыжку; по сути, не очень ясно, не является ли соответствующий пассаж из его произведений всего лишь исполненным пафоса стилистическим оборотом и не являются ли слова из разговора с Якоби всего лишь сократической шуткой, — или же оба эти противоположных примера проистекают из одной и той же категориальной идеи прыжка и поддерживаются ею. Однако даже то немногое, что я сумел обнаружить у Лессинга, имело для меня значение. Перед тем как иметь случай познакомиться с этим томиком Лессинга, я прочитал книгу «Страх и трепет» Иоханнеса де Силенцио. Из этой книги я понял, каким образом прыжок, согласно автору, будучи решением *κατ' ἐξοχήν*<sup>55</sup>, становится специфически решающим для решения о том, что можно считать христианским, — равно как и для любой догматической категории. Этого нельзя обрести ни через интеллектуальную интуицию Шеллинга, ни через то, что Гегель, высмеивая идею Шеллинга, пытается поставить на ее место, — то бишь через метод, — поскольку прыжок и есть наиболее решительный протест против обратного действия метода. Все христианство укоренено в этом парадоксе, согласно «Страху и трепету», — о да, по сути мы могли бы сказать: укоренено в страхе и трепете (которые являются специфическими категориями отчаяния, относящимися к христианству и к прыжку). Это так независимо от того, принимаю ли я это (как верующий) или же отвергаю (по той простой причине, что это парадокс). Дело не прояснилось существенно и после дальнейшего чтения Лессинга, поскольку Л.[ессинг] говорит об этом так немного; тем не менее меня вполне воодушевило уже то, что он сознавал проблему. Жаль только, что он не захотел продолжить эту

<sup>53</sup> «Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt, dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus» (нем.) — «Сомневаться, а не существует ли нечто, не просто превосходящее все наши понятия, а зачастую и вообще полностью лежащее за пределами этих понятий, — это я называю прыжком за пределы себя самого».

<sup>54</sup> См.: Fg. H. Jacobi, Werke, IV, с. 110. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>55</sup> «κατ' ἐξοχήν» (греч.) — «прежде всего».

мысль сам. Однако, с другой стороны, его не заботила и проблема «опосредования», — этого божественного и идеализированного опосредования, которое творит и творило чудеса, превращая людей в спекулятивное мышление, — опосредования, которое околдовало христианство. Вся слава сейчас принадлежит опосредованию! Оно, несомненно, может помочь человеку совершенно иным образом, вероятно так, как оно помогло автору «Страха и трепета» обратиться к прыжку как отчаянной попытке побега; да ведь и христианство, когда оно только вошло в этот мир, было отчаянной попыткой побега и продолжает оставаться ею для каждого, кто христианство принимает. Случается, что норовистый и опасный конь теряет свою храбрость и гордую повадку, если его нанимают на время для любого неумехи, однако вялая лень никогда еще не побеждала в мире духа; она всегда проигрывает и сходит с дистанции. Для себя же я так и не смог решить, пришел ли Иоханнес де Силенцио к идее прыжка благодаря чтению Лессинга.

4. Лессинг сказал: «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mit immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein»<sup>56</sup>. Но когда он говорил эти слова, система, по всей вероятности, еще не была завершена; увы, а теперь слишком поздно — он уже умер! Живи он сейчас, сейчас, когда система большею частью завершена или, в крайнем случае, находится в работе и будет непременно завершена к ближайшему воскресенью, — поверьте мне, Лессинг схватился бы за нее обеими руками. У него тогда не было бы времени, надлежащего морального духа и воодушевления, чтобы с шутками и прибаутками играть в чет-нечет с Богом, всерьез выбирая его левую руку. Ведь система предлагает гораздо больше, чем было спрятано у Бога в обеих руках; даже сейчас в ней содержится гораздо больше, — что уж там говорить о ближай-

<sup>56</sup> «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mit immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein» (нем.) — «Если бы Бог держал в своей правой руке всю истину, а в левой — единственное вечно чистое стремление к истине, даже если оно означало бы, что мы должны вечно заблуждаться, и если бы он сказал мне: „Выбирай!“, — я смиренно припал бы к его левой руке и сказал бы: „Отче, подай! Чистая истина ведь — только для тебя одного“».

шем воскресенье, когда все будет наконец определенно завершено раз и навсегда.

Эти слова содержатся в небольшом эссе («Eine Duplik»<sup>57</sup>, 1778), появившемся после того, как некий благочестивый человек выступил с защитой истории о Воскресении Христовом, поскольку счел, что эта история подверглась несправедливым нападкам в нескольких фрагментах, опубликованных Лессингом. Хорошо известно, что многие вообще не могли понять мотивов, которыми руководствовался Л.[ессинг], публикуя эти фрагменты. Даже достойный, высокоученый пастор Гётце не мог бы с уверенностью сказать, какое именно из пророчеств Апокалипсиса осуществилось в этом поступке Лессинга. В какой-то мере у Лессинга был поистине странный способ убеждать людей, стоящих в определенном отношении к нему, принять его принципы. Хотя в те дни результаты и достижения были многообразны и многочисленны, никому так и не удалось покончить с Лессингом, по-мясницки разделав его, засолив и поместив в надлежащий параграф. Он был и остается загадкой. И пожелай некто сделать это сейчас — далеко ему с ним не продвинуться.

Но вначале некое заверение относительно моей собственной скромной персоны. Как и все прочие, я так же готов пасть ниц перед системой, — если только таковая попадетсЯ мне на глаза. Пока что мне не удалось увидеть ничего убедительного, и хотя мои ноги еще молоды, я устал бегать от Ирода к Пилату. Несколько раз я был уже близок к поклонению, однако — смотрите! — стоило мне только расстелить на земле носовой платок, чтобы не выпачкать брюк, становясь на колени, стоило в последний раз задать одному из посвященных невинный вопрос: «Скажите мне честно, она действительно завершена, потому что в этом случае я собираюсь преклонить колена, — даже с риском погубить пару вполне приличных брюк?» (ввиду оживленного движения по направлению к системе и от нее, дорога была довольно разбитой и грязной), как я неизменно получал один и тот же ответ: «Нет, пока еще полностью не завершена». Так что и система, и коленопреклонение снова откладывались до лучших времен.

Система и завершенность — почти одно и то же, так что если система не закончена, ее попросту нет вовсе. Где-то в другом месте я уже отмечал, что система, которая не завершена полностью, остается всего лишь гипотезой, между тем как система, завершенная наполовину, —

<sup>57</sup> «Eine Duplik» (нем.) — «Двойственность». Это одна из полемических работ Лессинга, в которой ему пришлось отвечать на критику, последовавшую после того, как он анонимно опубликовал уже упоминавшуюся работу Раймаруса.

вообще чепуха. Если кто-нибудь заявит: все это чистая софистика, более того, сами систематики признают, что их система еще не завершена, я просто спрошу: «Почему же они называют это системой?» Зачем вообще говорить, подразумевая нечто совершенно иное? Ведь когда все они читают наизусть свои компендии, они не упоминают о том, что там чего-то не хватает. Соответственно, они вынуждают менее сведущих предполагать, будто тут все завершено, — правда, может статься, что они на самом деле пишут для читателей, которые знают куда больше, чем они сами, — однако для систематиков немислимо даже предположить такое. Скажем, мы точно так же попытались бы подойти к настоящему зданию. Предположим, к нам выходит строитель. Это чрезвычайно приятный человек, вежливый и любезный с посетителями. Он говорит: «Да, и впрямь мы все еще занимаемся стройкой; система все еще не вполне завершена». Но разве он сам не знал этого прежде, разве он не знал этого, когда рассылал всем и каждому свои приглашения на открытие, обещавшие полное блаженство? Но если он это знал, почему так и не сказал нам прямо, — иными словами, почему он не воздержался от того, чтобы называть произведенный им фрагмент цельной системой? Могу только повторить еще раз: фрагмент системы — это чепуха. С другой стороны, постоянное стремление к системе — это настоящее стремление, а стремление, это постоянное стремление и есть то, о чем говорит Лессинг. Но ведь это же не стремление к пустоте! Напротив, Лессинг говорит о стремлении к истине, и он употребляет особую фразу применительно к этой жажде истины: «den einzigen immer regen Trieb»<sup>58</sup>. Это слово «einzig» [«единственное»] едва ли можно понять иначе как «бесконечное», — в том же смысле, как всегда лучше и выше иметь одну идею, одну-единственную, чем иметь множество идей. Так что оба они — и Лессинг, и систематик, — говорят о постоянном стремлении; единственная разница здесь в том, что Лессинг достаточно туп и правдив, чтобы называть это постоянным стремлением, тогда как систематик достаточно умен и лжив, чтобы именовать это все системой. Как можно оценить подобное различие в ином контексте? Когда коммивояжер Беренд<sup>59</sup> потерял свой шелковый зонтик, он поместил объявление о пропаже полотняного зонтика, рассуждая следующим образом: «Стоит мне сказать, что зонтик был шелковым, — и у нашего будет больше соблазна оставить зон-

<sup>58</sup> «den einzigen immer regen Trieb» (нем.) — «одно-единственное вечное стремление».

<sup>59</sup> Израэль Беренд — реальный копенгагенский обыватель, ставший персонажем многочисленных анекдотов.

тик себе». Возможно, систематик думает примерно так: «Стоит мне на титульном листе книги или же в газете назвать свое произведение постоянным стремлением к истине, — и кто тогда захочет купить книгу или восхищаться мною, но вот если я назову это системой, абсолютной системой, — все пожелают приобрести систему». Единственная трудность здесь: то, чем торгует систематик, системой не является.

Давайте продолжим, но при этом не станем обманывать друг друга. Я, Иоханнес Климакус, — человек, не больше и не меньше; и я предполагаю, что тот, с кем я имею честь беседовать, также человек. Если он желает быть спекулятивным мышлением, чистой спекулятивной мыслью, мне придется отказаться от разговора с ним, поскольку в этот самый момент он тотчас же становится невидимым — ни для меня, ни для слабых смертных глаз любого человека.

Стало быть, а) логическая система может быть дана; б) но система наличного существования дана быть не может.

### а)

α. Если, однако же, логическую систему действительно можно построить, особое внимание тут следует уделить тому, чтобы не внести в нее ничего, что является предметом диалектики наличного существования. В нее не входит ничего из того, что есть исключительно благодаря тому, что оно существует или существовало, — и, напротив, в нее входит только то, что есть благодаря бытию. Отсюда совсем просто следует, что гегелевское беспримерное — и беспримерно восхищавшее всех — открытие, то бишь внесение в логику движения (не говоря уж о том, что в каждом втором параграфе нет даже его собственных попыток заставить нас поверить в то, что это движение действительно присутствует), просто вносит путаницу в логику<sup>60</sup>.

<sup>60</sup>То легкомыслие, с которым систематики признают, что Гегелю, пожалуй, не всегда удавалось вносить движение в логику, подобно убеждению бакалейщика, что когда кто-то делает крупную покупку, несколько изюминок уже не в счет. Это прямо-таки водевильное добродушие означает, разумеется, такое презрение к Гегелю, на которое не отваживались даже его самые яростные противники. Конечно, и до Гегеля делались попытки построить логическую систему, однако его метод — это всё! Для него самого, равно как и для всякого, у кого достаточно ума, чтобы понять, что значит желать чего-то поистине великого, отсутствие того или иного пункта никак не может быть пустяком, — вроде пустякового расхождения с недоверием или перевесом, о котором могут спорить бакалейщик и его клиент. Сам Гегель поставил всю свою репутацию на идею метода. Однако метод имеет то странное свойство, что с абстрактной точки зрения он вообще ничего из себя не представля-

Поистине странно делать движение основанием в той сфере, где движение не может быть даже помыслено; поистине странно заставлять движение объяснять логику, тогда как логика не в силах объяснить движение. В этом месте, однако же, я могу с удовольствием отослать вас к работам человека, который мыслит здраво и весьма удачно получил образование, опирающееся на греков (поистине редкие качества в наши дни!). Это человек, который сумел избавиться сам и избавить свое мышление от всякого рабского, пресмыкательского отношения к Гегелю; а ведь всякий сейчас обычно просто стремится извлечь для себя пользу из Гегелевой славы, — и если это невозможно иначе, пытается хотя бы пойти дальше, то бишь поглотить Гегеля. Это человек, который предпочел довольствоваться Аристотелем и собой самим, — я имею в виду Трендленбурга («Logische Untersuchungen»<sup>61</sup>). Одна из его заслуг состоит в том, что он понимает движение как необъяснимую предпосылку, как некий общий знаменатель, объединяющий бытие и мышление, равно как и основание их постоянной взаимодополнительности. Я не собираюсь здесь демонстрировать связь этой концепции с греками, в частности, с Аристотелевой мыслью, или же с тем, что, как ни странно, имеет некоторое сходство с данным изложением: с небольшим разделом в работе Плутарха об Изиде и Осирисе. Я никоим образом не хочу сделать вид, будто Гегелева философия не оказала на Трендленбурга благотворного влияния, — однако тот, к счастью, почувствовал, что всякое стремление подправить немного гегелевскую структуру, пойти дальше Гегеля и т. д. просто никуда не годится (это ведь попросту лживый подход, посредством которого многие неумехи в наше время нагло переносят Гегелеву славу на себя самих, нищенски братаясь с ним без всякого на то права). С другой стороны, весьма удачно, что Тренделенбург, всегда трезвый как греческий мыслитель, отнюдь не обещая всего и не претендуя на то, чтобы осчастливить все человечество, на самом деле осуществляет довольно многое и доставляет немало удовольствия всякому, кто нуждается в его руководстве, изучая греческую мысль.

---

ет; он становится методом, когда его применяют. Когда его начинают применять, он становится методом, там же, где он не применим, это вовсе не метод, и если при этом не предлагается никакого иного метода, значит, метода нет вовсе. Предоставим его почитателям превращать Гегеля в пустоголового болтуна; критик, даже нападая на Гегеля, никогда не забудет почтить его за то, что он желал чего-то поистине великого, — и не сумел добиться его. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>61</sup> «Logische Untersuchungen» (нем.) — «Логические исследования». Трактат Фридриха Тренделенбурга (Friedrich Adolf Trendelenburg), профессора философии в Берлине.

В логическую систему нельзя внести ничего, что имеет отношение к наличному существованию, ничего из того, что не безразлично к экзистенции. Бесконечное преимущество здесь состоит в том, что логическое, будучи объективным, возвышается над всем прочим мышлением, однако с субъективной точки зрения оно ограничено тем, что всегда остается лишь гипотезой, — просто потому что оно безразлично к наличному существованию, понимаемому как действительность. Эта двойственность отличает логическое от математического, у которого нет вообще никакого отношения — ни по направлению к наличному существованию, ни прочь от него; математическое обладает только объективностью, а вовсе не объективностью и гипотетичностью в виде единства и противоречия, внутри которого логическое негативно соотносится с экзистенцией.

Логическая система не должна быть мистификацией, родом чревоуважения, во время которого содержание наличного существования вводится искусно и потихоньку, а логическое мышление с удивлением обнаруживает нечто новое, что господин профессор или лицензиат до поры до времени прятали у себя в рукаве. Две эти области можно развести еще более явно, если просто ответить на следующий вопрос: в каком смысле категория является аббревиатурой для наличного существования, и действительно ли логическое мышление является абстрактным по отношению к наличному существованию или же оно является абстрактным безотносительно какого бы то ни было наличного существования. Мне хотелось бы разобрать этот вопрос немного подробнее в другом месте; даже если на него и не будет дано полного ответа — все равно, он стоит того, чтобы задаться им — пусть даже и попутно:

β. Следует прояснить и диалектику начала. Нечто почти забавное: что начало есть, а потом его вовсе нет, потому что это начало. Это поистине диалектичное замечание уже давно превратилось в своего рода игру, в которую играют в гегельянском обществе.

Как там говорится, система начинается с непосредственного; некоторые, не сумев остаться диалектичными, даже достаточно красноречивы, чтобы говорить о самом непосредственном из всего, хотя рефлексия сравнения, которая присутствует в таком заявлении, вполне может стать опасной для начала<sup>62</sup>. Система начинается с непосред-

<sup>62</sup>Показывать это здесь значило бы становиться чересчур многословным. Зачастую это просто не стоит труда, потому что случается, что человек, трудолюбиво изобретавший острое возражение, вдруг узнает от последователя этого философа, что главное его непонимание состояло не в том, что он не сумел постигнуть суть



ственного, а потому не имеет предпосылок, а потому построена абсолютно, то есть начало системы есть абсолютное начало. Это вполне верно, и восхищение здесь вполне заслужено. Но почему же тогда еще прежде, чем система была начата, не был прояснен и другой, не менее важный, определенно не менее важный вопрос и не были прослежены его очевидные импликации: *Каким именно образом наша система начинается с непосредственного, иначе говоря, начинается ли она с него непосредственно?* Ответом тут может быть только безусловное «нет». Если предполагается, что система наступает после наличного существования (а в этом случае ее можно спутать с системой, описывающей наличное существование), значит она действительно возникает только вслед за наличным существованием и, стало быть, вовсе не начинается непосредственным образом с того непосредственного, с которого началось наличное существование, пусть даже в ином смысле существование вовсе не начиналось с него, поскольку непосредственное никогда не может быть, — и тут же снимается, стоит ему только появиться. Начало системы, которая начинается с непосредственного, *само достигается только посредством рефлексии.*

В этом и состоит трудность, потому что если не упускать из виду одну эту идею — будь то в попытке самообмана, по недомыслию или в захлебывающейся торопливой попытке закончить систему, — сама эта идея, предстающая во всей своей простоте, способна показать нам, что никакая система наличного существования невозможна, а логическая система никогда не может похвалиться абсолютным началом, поскольку подобное начало, так же как и чистое бытие, есть чистая химера.

Иными словами, если мы не можем непосредственным образом начать с непосредственного (если б это удалось, мы могли бы считать это счастливой случайностью или чудом, но уж никак не достижением мысли), но поневоле должны начинать с рефлексии, тогда для нас тут же встает один очень простой вопрос (лишь бы только меня не засмеяли совсем из-за этой простоты — ведь вопрос этот действительно понятен каждому, а стало быть, все ощущают некоторую неловкость ввиду слишком уж доступных идей вопрошающего): «Каким образом я смогу в дальнейшем остановить рефлекссию, приведенную в движение для того, чтобы положить начало системы?» Ведь у рефлексии

---

восхищавшей его философии, но скорее в том, что он позволил убедить себя: все это действительно нечто из себя представляет, тогда как на самом деле это всего лишь слабое и вялое рассуждение, едва прикрытое самыми громогласными и величественными выражениями. (Примеч. Кьеркегора.)

есть одно примечательное свойство: она бесконечна. Но быть бесконечной означает по крайней мере, что она не способна остановиться самостоятельно, потому что и останавливая себя, она вынуждена использовать себя же самое; точно так же мы могли бы сказать, что болезнь излечивается, только если она может сама прописать себе лекарство, — иначе говоря, продолжиться дальше. Возможно, эта бесконечность рефлексии есть напрасная или дурная бесконечность. В этом случае мы уже поистине почти покончили с ней, поскольку дурная бесконечность, как предполагается, есть нечто достойное презрения, нечто, с чем следует расстаться — и чем раньше, тем лучше. В этой связи позвольте мне задать еще один вопрос: как это возможно, чтобы сам Гегель и все гегельянцы, которые все-таки считаются диалектиками, вдруг начинали так раздражаться, едва достигнув этой точки, раздражаться как-то уж совсем по-немецки? Или эпитет «дурная» — это диалектическое определение? Но откуда же вдруг подобный предикат мог войти в логику? Каким это образом презрение и запугивание вдруг находят себе законное место, определяя собой движение внутри логики, так что абсолютное начало полагается индивидом по одной простой причине: он боится, что ближние осудят его, если он этого не сделает? Разве «дурной» — не категория этики?<sup>63</sup> Что же я имею в виду, когда говорю о дурной бесконечности? Я обвиняю данного индивида в том, что он не желает останавливать эту бесконечность рефлексии. Но ведь это значит, что я требую от него чего-то? Ну и чего же я требую? Я требую решения. И тут я прав, потому что рефлексию можно остановить только таким образом. Однако, с другой стороны, философу не годится насмехаться над людьми, вначале предоставляя рефлексии останавливаться самой по себе в абсолютном начале, а затем упрекая других в одном-единственном заблуждении: в том, что они были настолько глупы, что поверили, будто это возможно, — упрекая других с тем, чтобы помочь им таким способом прийти к абсолютному началу (которое теперь полагается сразу двумя способами). Однако, если требуется решение, это значит, что мы отказались от идеи беспредпосылочности. Начало может быть положено, только

<sup>63</sup>Если даже это не так, это по крайней мере эстетическая категория. Подобным же образом Плутарх замечает, что некоторые люди предполагают, будто существует только один мир, так как в противном случае они боятся, что в результате им придется допустить существование неограниченного и неприлично бесконечного числа миров. (εὐθὺς ἀορίστου καὶ χυλεπῆς ἀπειρίας ὑπολαμβανούσης. De defectu oraculorum, XXII) [«такова неопределенная и неприличная бесконечность» (греч.) — Плутарх. «О пагубности оракулов», 22. «Моральные рассуждения»]. (Примеч. Кьеркегора.)

когда рефлексия остановилась, а рефлексия может быть остановлена только чем-то иным, — и это иное совершенно отлично от логических категорий, поскольку оно есть решение. Только когда начало является настоящим прорывом, так что рефлексия вынужденно останавливается, и само это начало как бы прорывается сквозь бесконечно длящуюся рефлексия, — только тогда начало действительно является беспредпосылочным. Однако если то, посредством чего рефлексия вынужденно обрывается, с тем, чтобы начало могло наконец явиться, есть действительный разрыв, — значит само это начало вовсе не абсолютно, поскольку оно достигается посредством *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>64</sup>.

Если, начиная с непосредственного, мы достигаем этого благодаря рефлексии, само непосредственное тут поневоле должно означать нечто отличное от того, что обычно полагают. Логики-гегельянцы верно подметили это, и потому они определяют непосредственное, с которого начинается логика, следующим образом: наиболее абстрактный остаток после полного абстрагирования. У меня нет возражений против такого определения, но я определенно возражаю против того, что сами они отнюдь не придерживаются того, что провозглашают, поскольку в таком определении подспудно содержится убеждение, что абсолютного начала нет вовсе. Я уже слышу, как кто-то восклицает: «Это еще почему? Ведь когда мы абстрагировались от всего, разве это не означает?..» — и так далее, и тому подобное. И впрямь, *когда* мы абстрагировались от всего? Давайте же будем людьми. Подобно акту рефлексии, этот акт абстрагирования сам по себе бесконечен. Как же я могу остановить его? — И далее мы можем проследить все тот же [уже разобранный ход мысли]. Давайте проведем мысленный эксперимент. Предположим, что этот акт бесконечного абстрагирования происходит *in actu*<sup>65</sup>; и началом не является сам этот акт, но только то, что мы получаем в его результате. Но с чего же я тогда начинаю, и как это может быть абстрагированием от всего? Увы, в этот момент гегельянец, глубоко тронутый всем происходящим, вероятно падет мне на грудь, блаженно шепча: «я начинаю с ничто». И это именно то, что заявляет во всеуслышание система: началом здесь является ничто. Но тогда я вынужден задать свой следующий вопрос: каким же образом я начинаю с ничто? Если, скажем, акт бесконечного абстрагирования — это не просто фокус, какие можно показывать сколько угодно, — что

<sup>64</sup> «*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*» (греч.) — «перемена рода», «переход в другой род».

<sup>65</sup> «*in actu*» (лат.) — «действительно», «на деле».

тогда? Тогда все мои силы уйдут на поддержание этого акта. Если я не использую тут всех своих сил, я не смогу абстрагироваться от всего. И если теперь, используя эту предпосылку, я действительно начинаю, это значит, что я вовсе не начинаю с ничто, — просто потому, что в момент начала я еще не абстрагировался от всего. Это означает, что даже если человек и способен в своем мышлении абстрагироваться от всего, он никак не способен сделать ничего больше, поскольку сам этот акт, — даже если предположить, что он не превосходит человеческих сил, — во всяком случае требует их полностью. А просто молчаливо предполагать, что мы устали от акта абстрагирования и таким образом наконец смогли начать, — это объяснение, достойное бакалейщиков, которые могут и не обратить внимания на небольшой недочет. Выражение «начинать с ничто» — даже безотносительно к его связи с бесконечным актом абстрагирования — уже само по себе обманчиво. Иначе говоря, начинать с ничто — это не больше и не меньше чем простой парафраз самой диалектики начала. Начало есть и вместе с тем его нет, просто потому, что это начало; конечно, это можно выразить иначе: начало начинается с ничто. Это будет всего лишь новым выражением, а не шагом вперед. В первое мгновение я только мыслю начало *in abstracto*; в следующее же мгновение я мыслю отношение равно абстрактного начала к чему-то, с помощью чего это начало достигалось. Теперь, конечно же, становится ясно, что это нечто, то бишь единственное нечто, соответствующее такому началу, есть ничто. Однако по сути это всего лишь тавтологичный парафраз второго тезиса: начала нет. «Начала нет» и «начало начинается с ничто» суть два совершенно тождественных тезиса, а это значит, что я так и не сдвинулся с этой точки.

Но что если, вместо того чтобы говорить или мечтать об абсолютном начале, мы поговорим о прыжке? Довольствоваться чем-то приблизительным, «почти», «можно почти утверждать, что...», «утро вечера мудренее, завтра можно будет почти наверняка сказать...» — значит уподобиться Тропу<sup>66</sup>, который постепенно зашел так далеко, что сам поверил: почти что сдать юридический экзамен — то же самое, что сдать его в действительности. Над этим все смеются, однако когда некто спекулятивно болтает сходным образом в царстве истины, в святилище науки, это считают хорошей философией — настоящей спекулятивной философией. Лессинг не был спекулятивным философом;

---

<sup>66</sup>Персонаж комедии датского драматурга Йохана Людвиг Хайберга (J. L. Heiberg).

потому-то он и предполагал прямо противоположное: что даже небольшое расстояние между краями делает канаву бесконечно широкой и глубокой, — потому что на самом деле это необходимость прыгать делает ее такой глубокой.

Как это все-таки странно — гегельянцы, которые в пределах логики точно знают, что рефлексия останавливается сама собою и что сомнение во всем само собою превращается в свою противоположность (это уж прямо какая-то моряцкая байка, и впрямь моряцкая байка), в обычной жизни, то есть когда они снова становятся вполне приятными людьми, когда они становятся такими же, как мы все (только, разумеется, более талантливыми и образованными, — это я всегда готов признать), — в обычной жизни знают, что рефлексия останавливается только благодаря прыжку. Давайте на мгновение задержимся здесь. Если индивид не остановит рефлексии сам, он будет бесконечно двигаться в ней, — иначе говоря, решение так и не будет принято<sup>67</sup>. Заблудившись таким образом внутри рефлексии, индивид действительно становится объективным; он все больше и больше теряет решимость субъективности и возможность вернуться к самому себе. Обыкновенно полагают, будто рефлексия может объективно остановить самое себя, — тогда как дело обстоит прямо противоположным образом; рефлексия не может остановиться объективно, когда же ее останавливают субъективно, она все равно не останавливается сама собою, но это именно субъект останавливает ее [специальным усилием].

Например, как только Рётшер<sup>68</sup> (который в своей книге об Аристофане действительно осознает необходимость перехода во всемирно-историческом развитии и который в сфере логики, должно быть, сумел постичь переход рефлексии посредством себя самой в некое абсолютное начало) ставит перед собой задачу истолковать Гамлета, он тут же ясно понимает, что рефлексии можно остановить только решением. Он вовсе не полагает (стоит ли мне здесь добавлять: «как ни странно»?) — как ни странно — он вовсе не полагает, будто Гамлет в конце концов пришел к абсолютному началу, продолжая рефлексировать; между тем внутри логики он полагает (стоит ли мне здесь добавлять:

<sup>67</sup> Возможно, читатель припомнит тут, что когда проблема становится объективной, вопрос о вечном блаженстве не встает вовсе, поскольку этот вопрос относится как раз к сфере субъективности и решения. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>68</sup> Немецкий филолог и историк драматургии Генрих Теодор Рётшер (Heinrich Theodor Röttscher). Здесь и далее Кьеркегор ссылается на две работы Рётшера. «Аристофан и современное ему время» («Aristophanes und sein Zeitalter», Berlin, 1827) и «Искусство драматического представления» («Die Kunst der dramatischen Darstellung», Berlin, 1841).

«как ни странно»?) — как ни странно — скорее всего, полагает, будто неуклонная поступь рефлексии сама собою останавливается в абсолютном начале. Этого я не понимаю, и меня огорчает, что я не могу этого понять, потому что я восхищаюсь талантом Рётшера, его классическим образованием, его эстетически осознанным и вместе с тем свежим представлением о психологических явлениях.

То, что было сказано здесь о начале внутри логики (аналогично будет показано, что система наличного существования не может быть построена, это будет подробно разобрано в разделе b), само по себе вполне ясно и просто. Мне почти неловко говорить об этом, мне неловко, что приходится об этом говорить, я ощущаю неловкость в силу своего положения, когда бедному автору брошюрок, который должен был бы скорее коленопреклоненно восхищаться системой, приходится говорить подобные вещи. Все, что было сказано здесь, может быть выражено несколько иначе, что, возможно, произведет большее впечатление на некоторых, поскольку такое изложение будет больше походить на ученые диспуты прошлого. Тогда существенным станет вопрос о важности гегелевской феноменологии для его системы; придется решать, можно ли считать эту феноменологию введением в систему или же она остается чем-то посторонним, — и если это все-таки введение, входит ли она в саму систему; придется также решать, не следует ли считать поразительной заслугой Гегеля, что он создал не одну, но две или даже три системы, — для чего нужна поистине беспримерная систематическая голова, — причем, судя по всему, дело обстояло именно так, коль скоро сама система завершалась несколько раз. Вообще-то, все это уже говорилось, и довольно часто, однако довольно часто это говорилось весьма путано. Об этом написана толстая книга. В начале в ней говорится о том, что сказал Гегель, потом же внимание уделяется тому или иному позднему дополнению, однако все это лишь понапрасну отвлекает внимание читателя и скрывает под покровом отвлекающего многословия то, что на самом деле можно изложить совсем кратко.

γ. Для того чтобы пролить свет на логику, может оказаться желательным уметь психологически ориентироваться в состоянии сознания того, кто мыслит логически, — ведь нужно же разобраться в том, какого рода умирание в себе самом требуется для этой цели и в какой степени воображение играет тут свою роль. Нижеследующий раздел — это еще одно краткое и очень простое замечание, однако оно вполне может оказаться истинным и совсем не таким уж лишним: ведь философ мало-помалу превратился в такого чудесного зверя, что даже самое

буйное воображение не в силах изобрести нечто столь же баснословное. Каким образом эмпирическое «я» относится к чистому тождеству «я» — «я» (если такое отношение вообще имеет место)? Тот, кто желает стать философом, несомненно захочет получить некоторые сведения на этот счет, — и уж во всяком случае не захочет становиться достойным осмеяния существом, вдруг — раз-два-три-фокус-покус! — преобразуясь в спекулятивное мышление. Если человек, занимающийся логическим рассуждением, одновременно достаточно человечен, чтобы не забыть, что он остается экзистенциальным индивидом, то даже закончив систему, он постарается постепенно покончить с беспочвенными фантазиями и шарлатанством. И хотя для того, чтобы воспроизвести логику Гегеля, требуется действительно выдающийся логический ум, человеку, который прежде с воодушевлением верил в то великое достижение, на которое претендовал Гегель (а это должен был быть человек, который демонстрировал свой восторг тем, что верил в это достижение, а свое восхищение Гегелем — тем, что приписывал это достижение именно ему), — так вот, такому человеку требуется только обычный здравый смысл, чтобы заметить, что Гегель вел себя безответственно. И Гегель проявил безответственность не по отношению к бакалейщикам, которые и так всегда верят дай Бог половине того, что им говорят, но по отношению к восторженным юношам, которые поверили ему целиком. И даже если подобный юноша не был исключительно и замечательно одарен, но все же был наделен достаточным воодушевлением, чтобы верить в то высшее, что приписывалось Гегелю, и чтобы в момент сомнения скорее отчаиваться в себе, чем покидать Гегеля, — так вот, когда такой юноша снова приходит в себя после всех восторгов, у него есть право требовать отщипания, то есть требовать, чтобы смех навечно поглотил те части гегелевской системы, которые он может по справедливости рассматривать как свою законную добычу. И тем самым этот юноша отомстит за Гегеля, хотя и способом, отличным от того, как Гегеля защищают его последователи, которые в обманчивых репликах в сторону то возносят его до небес, то считают чем-то совершенно незначительным.

в)

Система наличного существования не может быть дана. Значит ли это, что такой системы вообще нет? Нет, это не так. Это вовсе не подразумевается в том, что было сказано. Наличное существование само уже есть система — для Бога, однако оно не может быть системой ни

для какого экзистирующего духа. Система и завершенность взаимно соответствуют друг другу, однако наличное существование есть нечто противоположное этому. С абстрактной точки зрения, система и наличное существование не могут быть помыслены вместе, поскольку для того, чтобы помыслить наличное существование, систематическое мышление должно думать о нем как о снятом, следовательно — как о не существующем. Наличное существование — это нечто разделяющее, то, что держит все порознь; систематическое же — это завершенность, которая соединяет.

В действительности тут возникает нечто обманчивое, некая иллюзия, на которую уже было указано в «Философских крохах». Мне придется сейчас обратиться к этой работе, и прежде всего к разделу, где ставится вопрос о том, является ли прошлое более необходимым, чем будущее. Иными словами, когда наличное существование становится чем-то прошлым, оно действительно заканчивается, оно действительно завершено, — и в этом смысле оно передается систематическому рассмотрению. Это по сути верно, однако для кого возможен такой систематический взгляд? Тот, кто сам существует, не может обрести такой завершенности за пределами своего наличного существования, ибо такая завершенность соответствует вечности, в которую теперь вступило прошлое. Даже если добродушный мыслитель и бывает порой несколько рассеян, забывая, что сам он существует, спекулятивное мышление и рассеянность — вовсе не одно и то же. Напротив, то, что сам он существует, предполагает власть экзистенции над ним, равно как и то, что это его существование в настоящее время сможет (особенно если он великий человек), став прошлым, обрести ценность завершенности для некоего систематического мыслителя. Но что же это за систематический мыслитель? Ну что ж, это тот, кто сам пребывает вне наличного существования и, однако же, внутри него, тот, кто в своей вечности вечно завершен и все же включает наличное существование внутрь себя самого, — это Бог. К чему тут притворство! Неужели просто потому, что мир уже просуществовал шесть тысяч лет, наличное существование не имеет той же власти над экзистирующим индивидом, что и всегда; а это означает не то, что он в своем воображении представляет себя созерцающим духом, но то, что он в действительности должен быть экзистирующим духом. Всякое понимание идет после этого. Экзистирующий индивид сейчас несомненно вступает в мир уже после шести тысяч лет, которые ему предшествовали, отсюда проистекает удивительно ироническое следствие: стоит нам предположить, что ему удалось понять эти тысячелетия систе-



матически, как это тотчас же будет означать, что он уже не сможет понять самого себя как экзистирующего, поскольку сам он так и не обретет экзистенции, а значит, в нем самом сейчас не будет ничего, что кому-то стоило бы понимать после. Отсюда тотчас же следовало бы, что подобный мыслитель должен быть либо самим Господом, либо фантастическим *quodlibet*<sup>69</sup>. Конечно, любому человеку сразу же очевидна безнравственность такого допущения, и конечно же, любой согласится с тем, что уже подметил один из наших авторов<sup>70</sup>: что, благодаря Гегелю, получила наконец завершение система, абсолютная система, в которой вообще нет места этике. Ну конечно, можно только усмехнуться по поводу этических и религиозных фантазий Средних веков, проявлявшихся в аскетизме и тому подобном, однако давайте прежде всего не будем забывать о том, что спекулятивное, прямо-таки водевильное преувеличение, когда от человека требуется превращаться в чистое тождество «я» — «я», — а при этом в обычной жизни, *qua* человек, он продолжает оставаться таким филистером, что ни один восторженный энтузиаст не пожелал бы себе такой жизни, — не будем забывать, что подобное преувеличение не менее смешно.

Поэтому давайте спросим очень просто, как греческий юноша мог бы спросить своего наставника (и если возвышенная мудрость способна объяснить все остальное, но не может ответить на простой вопрос, мы действительно понимаем, что «распалась связь времен»), рассуждая о возможности или невозможности системы наличного существования: кто должен написать или завершить подобную систему? Наверняка человек, разве только мы снова затеем этот странный разговор о том, что человек способен стать спекулятивным мышлением, своего рода субъектом-объектом, и наверняка живой, то есть человек экзистирующий. Если же спекулятивное мышление, производящее подобную систему, призвано стать совместным предприятием нескольких таких мыслителей, в каком окончательном завершении должно соединиться такое сотрудничество? Как оно появится на свет? Наверняка ведь через какого-то человека? И каким образом, в свою очередь, индивидуальные мыслители относятся к такому совместному предприятию; какое опосредование возможно между отдельным, индивидуальным и всемирно-историческим; и вообще, что это за человек, который непременно желает нанизать все на единую нить систематического рассуждения? Человек он или спекулятивное мышление? Ведь если он дей-

<sup>69</sup> «*quodlibet*» (лат.) — «что угодно», «неизвестно что».

<sup>70</sup> Кьеркегор подразумевает тут собственную книгу «Стадии на жизненном пути», опубликованную под псевдонимом Брат Тацитурний.

ствительно человек, он должен непременно быть экзистирующим. В целом, для экзистирующего индивида открыты только две дороги. Либо он может сделать все возможное, чтобы забыть, что существует, — и тогда он становится комичным (комическое противоречие, состоящее в том, что ты хочешь быть тем, кем ты не являешься, — скажем, ты человек, а хочешь быть птицей, — ничуть не более комично, чем не желать быть тем, кем ты являешься, то бишь *in casu*<sup>71</sup> экзистирующим индивидом; подобным же образом речь человека становится комичной, если он забывает, как его зовут, поскольку важна тут не столько сама забывчивость, сколько некоторые особенности его натуры), поскольку экзистенция обладает тем замечательным свойством, что экзистирующий субъект существует независимо от того, хочет он этого или нет; либо же он может сосредоточить все свое внимание на том, что он существует. Именно учитывая это, можно бросить упрек современному спекулятивному мышлению: дело даже не в том, что его предпосылки ложны, — гораздо существеннее, что они комичны; ибо подобное мышление в силу некоторой всемирно-исторической рассеянности забывает, что значит быть человеком, — но не человеком вообще, поскольку даже спекулятивных, философов порой удается убедить рассмотреть такую проблему, — а что это значит, если мы с вами, вы и я, являемся людьми, причем каждый сам по себе.

Экзистирующий индивид, который сосредоточил все свое внимание на действительности того, что именно *он сам* существует, с одобрением примет слова Лессинга о постоянном стремлении, сочтя их прекрасными, — это слова, возможно, не то, что обеспечило автору бессмертную славу, поскольку само по себе высказывание достаточно просто, однако они представляют нечто такое, что может подтвердить любой внимательный человек. Экзистирующий же индивид, который забывает о том, что существует, с течением времени будет становиться все более рассеянным, — и подобно тому как люди порой записывают плоды своего *otium*<sup>72</sup> в книжках, мы вправе ожидать от него создания системы наличного существования в качестве плода такой рассеянности, — вероятно, не все из нас будут ждать этого с нетерпением, а только те, кто так же рассеян, как этот мыслитель. В то время как гегелевская система в своей рассеянности заходит так далеко, что становится системой наличного существования, более того, законченной системой, совершенно упуская из виду этику (истинный дом наличного суще-

<sup>71</sup> «*in casu*» (лат.) — «в данном случае».

<sup>72</sup> «*otium*» (лат.) — «досуг».

ствования), этот другой род философии, представленный экзистирующим индивидом для других экзистирующих индивидов, специально подчеркивает этическое.

Как только мы решаем помнить, что философствование — это не фантастическая болтовня, обращенная к неким фантастическим существам, но разговор с экзистирующими индивидами, а значит, и решение относительно того, является ли постоянное стремление чем-то низшим по сравнению с систематической завершенностью, не должно приниматься фантастически *in abstracto*, поскольку вопрос стоит прежде всего о том, чем должны удовлетвориться экзистирующие существа именно в качестве экзистирующих; при этом постоянное стремление уникально хотя бы потому, что оно не включает в себя никакой иллюзии. Ведь даже если человек достиг высшего, повторение этого высшего, которое должно заполнить собой оставшееся ему существование, — если только он не хочет откатиться назад (или же стать фантастическим существом), — снова будет постоянным стремлением, поскольку только таким образом можно отодвинуть и отложить завершенность. Это совсем как платоновская идея любви; любовь есть нехватка, желание чего-то, — и желание испытывает не только тот, кто жаждет чего-то, чего у него нет, но и тот, кто желает постоянно обладать тем, что у него есть. Внутри системы, как в пятом акте драмы, человек достигает позитивной завершенности спекулятивно-фантастически (или эстетически-фантастически), однако подобное завершение годится только для фантастических существ.

Постоянное стремление и будет подходящим выражением этического мировоззрения экзистирующего субъекта. А это значит, что постоянное стремление не следует понимать метафизически, — ведь нет на свете такого индивида, который существовал бы метафизически. Обратив внимание читателя на ошибку, которую обычно здесь допускают, можно провести более четкое различие между систематической завершенностью и постоянным стремлением к истине. В связи с подобными сюжетами обычно вспоминают (а возможно, читатель уже сделал это) греческую идею о том, что человек постоянно стремится учиться и постигать. На самом деле тут закрадывается ошибка, связанная со смешением областей. С этической точки зрения, постоянное стремление есть осознание того, что ты остаешься экзистирующим индивидом, тогда как постоянное постижение и обучение означает постоянную актуализацию, которая просто никогда так и не успевает осуществиться, пока субъект существует: сам субъект осознает это, и потому не заблуждается на этот счет. Однако греческая философия

постоянно стремилась соотносить себя с этикой. Именно потому постоянное стремление учиться и постигать вовсе не считалось таким уж большим открытием или же вдохновенной попыткой исключительно индивида, — оно всегда оставалось всего лишь пониманием того, что ты существуешь, осознавать это — не такая уж большая заслуга, а вот забывать об этом — непростительная рассеянность.

Философы часто приводили в пример так называемые пантеистические системы, критикуя их за то, что те упраздняют свободу и всякое различие между добром и злом. Это можно, пожалуй, столь же определенно выразить, сказав, что во всякой подобной системе фантастическим образом испаряется понятие экзистенции. Однако подобный упрек можно бросить не одним лишь пантеистическим системам, лучше, вероятно, показать, что всякая система поневоле становится пантеистической в силу своей завершенности. Перед тем как система завершится, наличное существование должно успеть раствориться в вечном. Тут не дозволено сохраниться никакому остатку — даже такому крошечному пустяку, как сам господин профессор, создающий систему. Однако, как правило, проблему вовсе не ставят подобным образом. О нет, пантеистические системы опровергаются — порой с помощью громогласных афоризмов, в которых снова и снова обещана некая новая система, порой же с помощью компиляции, которая, как предполагается, и есть подобная система, где даже представлен отдельный параграф: в этом параграфе отмечено, что тут особо выделены понятия «экзистенция» и «действительность». То, что подобный параграф есть издевательство над всей системой, что он, вместо того чтобы быть одним из параграфов внутри системы, является абсолютным протестом против нее, не имеет никакого значения для чрезвычайно занятых систематиков. Если философ действительно хочет выделить понятие экзистенции, он никак не может сделать это прямо в одном из параграфов системы, и все прямые и непосредственные клятвы, вся божба и восклицания только делают эту дидактическую путаницу еще более смешной. То, что экзистенция здесь действительно выделяется, должно быть выражено в сущностной форме — а по отношению к иллюзорности экзистенции таковой может быть только косвенная форма, — которая говорит нам, что системы не может быть вовсе. Однако даже это утверждение не должно превращаться в успокоительную стандартную формулу, поскольку косвенное выражение должно снова и снова возрождаться в соответствующей ему форме. В протоколы заседаний вполне можно включать и голоса, поданные против, однако система, включающая в себя голос против в качестве собственного

параграфа — это просто нечто чудовищное. Нет ничего удивительного поэтому, что система всегда выживает. Она гордо пренебрегает возражениями, но как только она натывается на некое возражение, которое, похоже, привлекает к себе внимание, систематические предприниматели тут же заказывают переписчику снять копию с этого возражения, которое затем вписывается в систему, так что переплетчик довершает дело, и система оказывается полностью завершённой.

Систематическая идея — это субъект-объект, единство мышления и бытия; между тем экзистенция — это как раз их разделение. Отсюда никоим образом не следует, будто экзистенция лишена мысли, однако экзистенция действительно всегда отделяла и продолжает отделять субъект от объекта, а мышление от бытия. С объективной точки зрения, мышление есть чистое мышление, которое столь же абстрактно-объективно соответствует своему объекту, который, в свою очередь, есть само это мышление, так что истина становится соответствием мышления себе самому. Такое объективное мышление не имеет никакого отношения к экзистирующей субъективности, и в то время как трудный вопрос о том, каким образом экзистирующий субъект получает доступ ко всей этой объективности, в которой субъективность всегда остается всего лишь чистой и абстрактной субъективностью (которая опять-таки остается неким объективным определением и потому не может означать никакого экзистирующего человека), все так же остается без ответа, экзистирующая субъективность все больше и больше испаряется. И в конце концов, даже если человек и может стать чем-то подобным, а все эти построения — не просто выдумки, которые можно в лучшем случае ухватить разве что с помощью воображения, такая экзистирующая субъективность становится чистым абстрактным опосредующим знанием чистого отношения между мышлением и бытием, чистым тождеством, наконец, просто тавтологией, — потому что здесь бытие вовсе не означает, что мыслящий человек *есть*, — но только то, что он является мыслящим.

Между тем экзистирующий субъект является экзистирующим — и таковым является каждый человек. Давайте же не будем несправедливы и не станем называть склонность к объективированию неблагочестивым, пантеистическим преклонением перед самим собой, но станем рассматривать ее скорее как упражнение в комическом, поскольку сама идея того, что начиная с этой минуты и до конца времен нельзя больше сказать ничего кроме слов, способствующих дальнейшему улучшению почти завершённой системы, это всего лишь систематический вывод из того, что предложено систематиками.

Однако начинать прямо с этических категорий, чтобы противопоставить себя такой склонности к объективации, значило бы ошибиться и промахнуться в своем ударе, поскольку тогда у меня не было бы ничего общего с теми, против кого я выступаю. А вот оставаясь внутри метафизического, можно порой прибегать к комическому, которое также пребывает в метафизической сфере, — и тут как раз вполне можно поймать нашего преображенного профессора. Когда танцор способен прыгнуть очень высоко, мы восхищаемся им, однако стоит ему попытаться сделать вид, будто он может летать, то даже если он и прыгает выше любого танцора — смех все равно догонит и поймает его. Прыжок означает, что ты все-таки принадлежишь земной сфере и уважаешь закон всемирного тяготения, так что прыжок возможен на мгновение, однако полет означает, что ты свободен от всех этих теллурических условий, что ты способен на то, что является исключительным свойством одних лишь крылатых существ, — возможно, также обитателей Луны (вполне возможно, что именно там наконец система найдет себе истинных читателей). Способность быть человеком полностью устраняется, и всякий спекулятивный мыслитель путает себя со всем человечеством, благодаря чему он становится чем-то бесконечно огромным, — и ровным счетом ничем. В своей рассеянности он путает себя со всем человечеством, точно так же как оппозиционная пресса всегда говорит: «мы», а вот шкиперы говорят: «черт меня побери!» Однако после всех проклятий поневоле возвращаешься к прямому утверждению, поскольку даже клятвы и божба всегда сами себя отменяют; осознав, что даже дети способны сказать «мы», понимаешь наконец, что быть одним и самим собою означает нечто большее; увидев, что любой обыватель способен играть в игру, притворяясь, будто он и есть все человечество, постигаешь наконец, что быть просто отдельным человеком означает нечто большее, чем играть во все эти игры. И еще кое-что напоследок: когда в такие игры играет обыватель, всем понятно, что это попросту смешно, однако не менее смешно, когда то же самое делает даже величайший из людей. В этом отношении над ним вполне можно посмеяться — даже если при этом надлежащим образом питать величайшее уважение ко всем его способностям, образованности и тому подобному.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### СУБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА, ИЛИ КАКИМ ОБРАЗОМ СУБЪЕКТИВНОСТЬ МОЖЕТ ПОЛАГАТЬСЯ, ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ ПРОБЛЕМА СТАЛА ДЛЯ НЕЕ ЯВНОЙ

#### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### СТАНОВИТЬСЯ СУБЪЕКТИВНЫМ

*О чем могла бы выносить суждение этика, если бы становиться субъективным не составляло величайшей задачи человека; от чего следует отказаться при более точном понимании подобной задачи; примеры мышления, направленного на то, чтобы становиться субъективным.*

Объективно мы будем постоянно говорить лишь о рассматриваемом вопросе; субъективно же мы всегда при этом говорим о субъекте и субъективности, — посмотрим, не окажется ли, что именно субъективность и станет этим рассматриваемым вопросом. Приходится также постоянно оговариваться, подчеркивая, что субъективная проблема — это не просто нечто сказанное о рассматриваемом вопросе, но сама субъективность как таковая. Иными словами, поскольку проблема заключена в решении, а всякое решение, как уже было показано, укоренено в субъективности, важно, чтобы объективно здесь не оставалось никаких следов конкретного рассматриваемого вопроса, потому что во всякое мгновение субъективный индивид стремится избежать боли и кризиса, связанных с принятием решения, иными словами — стремится сделать проблему по возможности объективной. Если интеллектуальная дисциплина, обещавшая нам соответствующее введение, ждет еще одной книги, прежде чем вынести окончательное суждение; если в системе пока что недостает одного параграфа, а оратор придерживает про себя еще один аргумент, — решение постоянно откладывается.

Таким образом, здесь вовсе не рассматривается вопрос об истинности христианства, — так что как только вопрос решен, субъективный индивид должен быть готов и открыт для того, чтобы эту истинность принять. О нет, вопрос как раз стоит о принятии этого субъектом. А потому следует считать губительной иллюзией (каковая не осознавала, что решение укоренено в субъективности) или же подобием иллюзорности (каковая откладывает решение в силу своего объективного подхода, согласно которому даже во всей вечности такое решение невозможно), когда полагают, будто переход от чего-то объективного к субъективному принятию наступает сам собою, тогда как он-то и является решающей точкой, между тем как объективное принятие (*sit venia verbo*)<sup>1</sup> всегда остается язычеством и непониманием.

Христианство хочет дать отдельному индивиду вечное блаженство, — а это некое благо, которое не распределяется оптом, но дается только одному и каждому по очереди. И хотя христианство и предполагает, что субъективность как возможность такого присвоения составляет возможность обрести такое благо, оно, тем не менее, отнюдь не предполагает, что субъективность уже дана сама собою, или даже что — само собою — у индивида уже есть идея важности такого блага. Развитие или преобразование этой субъективности, ее бесконечное сосредоточение в себе самой перед лицом представления о высшем благе бесконечного, то есть вечного блаженства, есть развитая возможность первой возможности субъективности. Потому христианство возражает против какой бы то ни было объективности; оно хочет, чтобы субъект был бесконечно озабочен собой самим. Единственное, чего оно просит, это субъективности; истинность христианства, если таковая вообще есть, состоит именно в этом; объективно такой истинности нет вовсе. И даже если эта истинность пребывает в одном-единственном субъекте, она пребывает только в нем, и нет большей христианской радости в небесах, чем о нем, это радость больше, чем обо всей всемирной истории и всякой системе, которые, будучи объективными силами, несоизмеримы с христианской силой.

Обычно полагают, что быть субъективным — не такое уж великое искусство. Ну что ж, всякий человек, конечно же — как нечто само собой разумеющееся — уже есть субъект. Но как стать таковым по-настоящему, кто станет терять время на что-нибудь подобное? Это одна из тех задач, без которых, конечно же, можно обойтись в жизни. И вправду, все это так. Но именно потому это такая трудная задача — по

<sup>1</sup> «*sit venia verbo*» (лат.) — «простите за выражение».



сути, самая трудная из всех; ведь всякий человек имеет сильное и естественное желание, потребность стать чем-то другим, чем-то большим. Именно так и обстоит дело со всеми, по-видимости, незначительными задачами: как раз такая видимая незначительность и делает их бесконечно трудными, поскольку задача не выступает ясным маяком, обеспечивая тем самым поддержку тому, кто ею занят, но как бы действует против такого человека, так что бесконечное усилие потребно уже хотя бы для того, чтобы обнаружить саму задачу, иначе говоря, понять, что это именно задача, тяжкое испытание, которое вполне можно было обойти. Думать о чем-то совсем простом (и даже самый простой человек знает это) на самом деле крайне трудно, поскольку даже после крайнего напряжения и усилия разница [между тем, что было до, и тем, что наступает сейчас,] тут вовсе не становится очевидной для чувствительного человека. О нет, грандиозное заманчиво совершенно по-иному.

Когда мы отмахиваемся от этого сократически шутливого и христиански бесконечно озабоченного различения между тем, чтобы уже быть — как нечто само собой разумеющееся — так называемым субъектом или даже становиться таковым, и тем, чтобы быть тем, кто ты есть благодаря тому, что ты стал настоящим субъектом, — вся восхитительная мудрость оказывается всего лишь предлогом, для того чтобы субъект все более и более сдирал с себя свою субъективность, становясь все более и более объективным. Отсюда нетрудно увидеть, что тут понимается под представлением: уже быть — как нечто само собой разумеющееся — так называемым субъектом; это совершенно естественно приравнивается к тому, чтобы включать все случайное, заостренное, эгоистичное, эксцентричное и тому подобное, — а таких свойств довольно у каждого человека. Христианство вовсе не отрицает, что все эти свойства должны быть отброшены, оно ведь никогда не шло на поводу у неприличных забав. Однако существенная разница тут состоит просто в том, что наука желает таким образом научить человека становиться объективным, тогда как христианство учит тому, что единственный путь — становиться субъективным, иначе говоря, действительно становиться субъектом. И пусть даже на первый взгляд это кажется спором о словах; мы можем сказать теперь, что христианство специально стремится довести страсть до крайней точки, — ибо страсть есть субъективность, объективно же она не существует вовсе.

Странным образом — косвенно и даже сатирически — часто говорится, — пусть даже люди и не желают получать подобные уроки, — что руководство науки — это заблуждение. Хотя мы все — и это са-

мо собой разумеется — уже являемся так называемыми субъектами и все неустанно работаем над тем, чтобы стать объективными (а многим даже удастся добиваться тут вполне ощутимого успеха), случается порой, что поэзия вдруг входит в наш круг и начинает озабоченно осматриваться в поисках подходящего субъекта. И хотя все мы тут уже субъекты, поэзии приходится довольствоваться весьма скудным выбором субъектов, которые хоть сколько-нибудь пригодны для нее; ведь поэзии непременно нужны субъективные индивиды. Почему же она не берет первого попавшегося среди нас, весьма почтенных людей? Увы, нет, он не подойдет, а если к тому же он не хочет заниматься ничем, кроме своего превращения в нечто объективное, он вообще никогда не подойдет. Похоже, что быть субъектом — некое особое отличие. Почему лишь немногие среди нас обессмертили себя как вдохновенные любовники, почему лишь немногие стали благородными героями и так далее, если каждый человек в каждом поколении уже был таковым, и это считалось чем-то само собой разумеющимся, раз уж быть субъектом — это вообще нечто само собой разумеющееся? Однако быть любовником, героем и тому подобным возможно исключительно для субъективности, поскольку объективно этого нет вовсе. А как насчет духовенства? Почему существует некое ядро благочестивых мужчин и женщин, к которым постоянно возвращается наша почтительная память? Почему пастор не выбирает первого попавшегося среди нас, весьма почтенных людей, и не ссылается на него как на образец, — ведь все мы уже, как нечто само собой разумеющееся, так называемые субъекты. И все же благочестие укоренено в субъективности, человек не становится благочестивым объективно. Посмотрите, эротическая любовь имеет свойство субъективности, однако же истинные любовники весьма редки. Действительно, мы говорим (точно так же люди говорят о том, чтобы быть субъектом как о чем-то само собой разумеющемся): вон пара любовников, а вот еще одна пара, прошлым воскресеньем было объявлено о помолвке еще шестнадцати пар, те двое любовников в Стормгаде постоянно ссорятся, — однако когда поэзия преобразует эротическую любовь в прославленное представление о ней, это славное имя порой уводит нас на несколько столетий назад, тогда как обычная жизнь приводит нас примерно в то же настроение, какое навевают надгробные речи, — поскольку, конечно, героев мы хороним каждую минуту. Неужели это чистое плутовство со стороны поэзии, которая обычно представляет собой силу столь дружелюбную, столь утешительную, — силу, которая возносит нас к созерцанию чего-то примечательного. Примечательного чем? Ну конечно же субъективностью.

Значит, есть все-таки нечто примечательное в том, чтобы быть субъективным индивидом. Посмотрите, вера поистине представляет собой высшую страсть субъективности. Однако обратите внимание, что священники говорят о том, как редко она встречается в общине верующих (сама фраза «община верующих» обычно используется в том же смысле, что и выражение «субъект», когда о нем говорят как о чем-то само собой разумеющемся). Давайте остановимся здесь; не будем настолько ироничны, чтобы справляться о том, как редко вера встречается среди священников! А может, это просто хитрая стратегия со стороны священников, которые посвятили себя заботам о наших душах, увлекая нас прежде всего на путь преданного служения, тогда как истинное желание души стремится к тем немногим преобразенным! Каким это преобразенным? Ну да, к тем, у кого была вера. Однако вера укоренена в субъективности, значит, есть все-таки нечто примечательное в том, чтобы быть субъективным индивидом.

Объективная ориентация (которая хочет превратить всех в наблюдателей, причем в точке максимума это должен быть такой наблюдатель, который похож на привидение, так что его легко спутать с ужасным духом прежних времен), естественно, ни о чем не желает слышать и ничего не желает знать кроме того, что стоит в каком-то отношении к ней самой. Если в пределах данных предпосылок подобный человек может удачно принести пользу другим, сообщив новые сведения о прежде неизвестном племени, которое теперь с помощью отдельной звездочки присоединится к параду ученых параграфов, если в пределах данных предпосылок он окажется достаточно компетентным, чтобы отвести Китаю иное место по сравнению с тем, которое Китай прежде занимал в общей систематической процессии, все будут приветствовать его с распростертыми объятиями. Все прочее — пустая болтовня семинаристов, тем более что считается надежно доказанным, что объективное побуждение человека, склоняющее его к тому, чтобы превращаться в наблюдателя, в современном словоупотреблении считается *этическим* ответом на вопрос, что мне следует делать этически. (Быть наблюдателем для них значит также быть этическим! То, что человек по мере сил должен превращаться в наблюдателя, и есть *этический* ответ, иначе пришлось бы предположить, что никто вообще не задается вопросом по поводу этического, а потому и ответов тут никаких нет.) Кроме того, считается надежно доказанным, что всемирная история и есть задача, вменяемая нашему девятнадцатому веку, а значит, объективная ориентация и есть путь и истина. Давайте, однако же, совсем просто рассмотрим то небольшое сомне-

ние, которое субъективность высказывает по отношению к объективной ориентации. Подобно тому как в «Философских крохах», прежде чем переходить к показу всемирно-исторического процесса развития идеи *in concreto* (то есть рассмотрению того, что это значит: идея становится исторической), внимание читателя вначале привлекалось к небольшому вводному наблюдению, я тоже сейчас остановлюсь на нескольких вводных замечаниях касательно объективной ориентации. *О чем могла бы выносить суждение этика, если бы становиться субъективным не составляло величайшей задачи человека?* И действительно: что ей было бы судить? Да, конечно, она должна дойти до отчаяния, однако какое дело системе до этого? В какой-то степени, не пускать этику внутрь системы — вполне последовательный шаг.

Всемирно-историческая идея все больше собирает все воедино систематически. То, о чем некогда сказал один софист — что он может унести весь мир в ореховой скорлупке, теперь с легкостью осуществляется в современных обзорах всемирной истории: они становятся все более и более всеобъемлющими. В мои намерения не входит подчеркивать тут комическую сторону. Однако посредством различных примеров, ведущих к одной и той же цели, я попробую прояснить, против чего тут возражает этика, а также каково место этического в общем порядке вещей. В наши дни всемирная история — это не предмет занятий какого-то одного ученого или мыслителя; о нет, все наше поколение сходит с ума по всемирной истории. И все же этика и этическое, будучи надежной твердыней индивидуальной экзистенции, наделены неотменяемой властью над каждым экзистирующим индивидом, — неотменяемой властью такого рода, что чего бы человек ни достигал в этом мире, даже если это нечто поистине поразительное, всегда можно усомниться в том, был ли он сам этически прозрачен, когда выбирал это, и сделал ли он этот выбор этически прозрачным для самого себя. Этическое качество всегда ревнует к себе самому и презирает даже самое поразительное количество.

А потому этика с подозрением смотрит на любое всемирно-историческое знание — ведь такое знание легко превращается в ловушку, в деморализующее эстетическое отвлечение для познающего субъекта, так как различие между тем, что становится или не становится всемирно-историческим, всегда количественно диалектично. Еще и поэтому абсолютное этическое различие между добром и злом всемирно-исторически и эстетически нейтрализуется в эстетически-метафизическом представлении о «великом», «значительном», к ко-

торому зло и добро имеют равный доступ. Во всемирно-историческом существенную роль играют факторы иного рода, факторы, отличные от этически-диалектического: к примеру, там говорится о случайном, об обстоятельствах, об игре сил, внутри которой преобразующая целокупность исторической жизни полностью поглощает поступок индивида, чтобы в конечном счете превратить его во что-то, уже прямо ему не принадлежащее. Не желая добра всеми силами своей души, не желая зла с дьявольской черствостью, человек не может быть уверен в том, что станет неким всемирно-историческим явлением; даже когда в конкретном случае речь идет о невезении, все равно справедливо утверждение, что тебе должно очень повезти, чтобы ты стал всемирно-историческим явлением. Но каким же образом индивид становится таким? С этической точки зрения, он становится всемирно-историческим явлением чисто случайно. Однако этика также считает неэтичным переход, во время которого человек покидает этическое качество, чтобы восторженно или капризно попытаться счастья, превращаясь в чисто количественное иное.

Время и сам человек могут быть безнравственными самыми разными способами, однако такой же безнравственностью — или по крайней мере искушением — будет слишком увлекаться всемирно-историческим, а такое искушение легко может привести человека к желанию стать таким, когда его время придет и ему самому будет пора действовать. Постоянно в качестве наблюдателя занимаясь случайным, этим *accessorium*<sup>2</sup>, благодаря которому всемирно-исторические фигуры становятся всемирно-историческими, человек легко может начать путать это *accessorium* с чем-то этическим, он может легко начать заблуждаться, то есть болезненно, легкомысленно или трусливо заботиться о случайном, вместо того чтобы, оставаясь экзистирующим индивидом, бесконечно заботиться об этическом. Возможно, одна из главных причин, почему люди нашей эпохи всегда остаются недовольными собой, когда приходит время действовать, состоит в том, что они слишком увлеклись наблюдением. Возможно, по этой же самой причине происходит так много бесплодных попыток стать чем-то большим, чем ты есть, объединяясь в социальные группы в надежде произвести впечатление на дух истории хотя бы чисто нумерически. Будучи испорченными постоянным общением со всемирной историей, люди непременно желают чего-то значительного и только этого; они заботятся только о случайном, о всемирно-историческом итоге, вместо

<sup>2</sup> «accessorium» (лат.) — «сложение», «сумма».

того чтобы заботиться о существенном, о самом внутреннем, о свободе, об этическом.

Иными словами, постоянное общение со всемирно-историческим делает человека неспособным действовать. Истинное этическое воодушевление состоит в том, чтобы желать чего-то из последних сил, — однако так, чтобы, поднимаясь в божественной шутке, ты никогда не думал о том, достигнешь ты таким образом чего-то или нет. Как только воля начинает бросать жадные взгляды на итог, индивид начинает становиться безнравственным; энергия воли либо гаснет, либо ненормально разрастается, превращаясь в нездоровую, неэтичную, меркантильную жажду, которая, даже если и достигает чего-то великого, достигает этого отнюдь не этически, поскольку индивид здесь требует для себя чего-то иного помимо самого этического. Истинно великий в этическом отношении индивид осуществит свою жизнь следующим образом: он будет развивать себя до крайнего предела своих возможностей; в ходе этого он, вероятно, произведет громадное воздействие на внешний мир, однако это совсем не будет его занимать, поскольку ему известно, что внешнее — не в его власти, а потому не значит ровным счетом ничего ни pro, ни contra. Он будет оставаться в неведении относительно этого итога, чтобы не отвлекаться внешним и не впасть в искушение, потому что если логик больше всего боится сделать неверный вывод, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος<sup>3</sup>, то точно так же этик больше всего боится прийти к завершенности или же совершить переход от этического к тому, что этическим не является. Стало быть, посредством сознательного усилия воли он будет оставаться в неведении относительно этого результата, и даже в минуту смерти он сознательно *не пожелает* знать, имела ли его жизнь какое-нибудь значение помимо того, что она этически подготовила развитие его души. И уже затем, если сила, управляющая всеми вещами, пожелает распорядиться обстоятельствами таким образом, чтобы превратить его во всемирно-историческую фигуру, — ну что ж, он в шутку поинтересуется этим в вечности, поскольку только там появляется возможность в шутку задавать подобные легкомысленные вопросы.

Иными словами, если человек не может собственными усилиями, изнутри своей свободы, желая добра, стать всемирно-исторической фигурой, — а это невозможно как раз потому, что всего лишь возможно, то бишь, пожалуй, возможно, то бишь зависит от чего-то иного, —

<sup>3</sup> «μετάβασις εἰς ἄλλο γένος» (греч.) — «родовое изменение», «переход из одного рода в другой».

значит, заботиться об этом неэтично. Когда же, вместо того чтобы отказаться от этой заботы и вырваться из-под власти этого искушения, человек приукрашивает их благочестивой видимостью помощи другим, он становится попросту безнравственным, стремясь ловко приписать в свои расчеты с Богом идею о том, что Бог хоть чуть-чуть да нуждается в нем. Но это глупо, потому что Бог не нуждается ни в одном человеке. Как неловко было бы быть творцом, если бы оказалось, что в какой-то момент Бог начнет нуждаться в своем творении. Напротив, Бог может потребовать всего от любого человека, — всего и просто так, поскольку всякий человек есть его недостойный раб, и этически воодушевленный человек отличен от других только тем, что он знает это, ненавидит всякий обман и отвращается от него. Когда упрямый человек сражается со всеми современниками и стойко переносит все это, но одновременно кричит: «Будущее, история ясно покажут, что я говорил правду», — люди вокруг думают, что он испытывает вдохновение. Увы, нет, он просто немного хитрее прочих туповатых людей. Он выбирает не деньги или красивейшую девушку, или что-либо в том же роде; он выбирает всемирно-историческую значимость — ну да, ему даже слишком хорошо известно, что именно он выбирает. Однако по отношению к Богу и этическому он вероломный любовник, и он один из тех, пример которым показал Иуда (Деяния апостолов, 1.16), — он тоже продает свое отношение с Богом, пусть и не за деньги. И хотя своим усердием и своими наставлениями он, возможно, исправит нравы целой эпохи, он одновременно прокликает наличное существование *pro virili*<sup>4</sup>, поскольку форма его собственной экзистенции не соответствует его учению, а потому, делая исключение для самого себя, он тем самым устанавливает телеологию, которая делает наличное существование бессмысленным. Королю или философу, вероятно, может в некотором конечном смысле сослужить хорошую службу ловкий и талантливый парень, который защищает королевскую власть или проповедует учение философа, требуя от всех остальных покорности королю или философу, хотя сам он не является ни добрым подданным, ни истинным последователем. Однако по отношению к Богу это довольно-таки глупо. Вероломный любовник, желающий быть верным не как любовник, но всего лишь как всемирно-исторический предприниматель, не будет верным до последнего. Он не желает понимать, что между ним и Богом нет ничего кроме этического; он не желает понимать, что как раз это и призвано его воодушевлять; он не же-

<sup>4</sup> «*pro virili*» (лат.) — «изо всех сил», «в крайнем напряжении».

лает понимать, что Бог, не совершая никакой несправедливости и не противореча своей природе, каковая есть любовь, может создать человека, чьи способности превосходят способности всех прочих людей, и сказать ему: «Теперь иди и проживи всю свою человеческую жизнь в напряженном усилии, неведомом никому другому; трудись так, чтобы и половины твоих усилий хватило бы для исправления нравов твоей эпохи, однако не забывай, что мы с тобой остаемся наедине друг с другом. Все твои усилия не будут иметь равным счетом никакой значимости ни для одного человека, и, однако же, ты будешь, понимаешь, ты будешь желать этического; и ты будешь, понимаешь, ты будешь воодушевлен, ибо это высшее». Вероломный любовник этого не понимает. И еще менее он способен понять, когда поистине воодушевленный в этическом отношении индивид, движимый серьезностью и возвышаясь в священной шутке божественного безумия, говорит: «Пусть даже я был сотворен по капризу — в этом и состоит шутка. Тем не менее я изо всех сил буду желать этического — в этом и состоит серьезность. Я не хочу ничего больше, ничего. О, незначительная важность, о, шутливая серьезность, о, блаженный страх и трепет! Какое блаженство — быть способным исполнять требования Божьи, смеясь над требованиями времени. Какое блаженство — отчаиваться, что не способен сделать это, пока не потеряешь Бога!» Только подобный индивид является этическим, однако вместе с тем он понял, что всемирно-историческое — это составное явление, которое не является непосредственно диалектическим для этики.

Чем дольше длится жизнь и чем дольше экзистирующий индивид благодаря своим действиям вплетен в ткань наличного существования, тем труднее ему отделить этическое от внешнего и тем легче ему кажется найти подтверждения метафизической идеи, согласно которой внешнее есть внутреннее, а внутреннее есть внешнее, причем одно полностью соизмеримо с другим. В этом-то и состоит искушение, и этическое становится день ото дня все труднее достижимым, поскольку оно состоит в истинном и чрезмерном напряжении бесконечности; это крайнее напряжение и представляет собой начало, причем там, где оно проявляется наиболее явно. Давайте представим себе индивида, стоящего в самом начале жизни. Он решает, к примеру, провести всю свою жизнь в поисках истины и в реализации этой найденной истины. Стало быть, в момент решения он отвергает все остальное, все, включая, разумеется, всемирно-историческую значимость. Но что если эта великая значимость придет к нему постепенно в качестве плодов его труда? Ну конечно, если она явится как результат его трудов... — но



только это никогда не выходит таким образом. Если это и случится, значит, Провидение добавляет награду к этическому стремлению самому по себе, а стало быть, это уже не просто результат его трудов. Это такое «pro», которое следует рассматривать как искушение, — так же, как и любое «contra». Это опаснейшее из всех искушений, и много раз случалось так, что славное начало внутри крайнего напряжения бесконечного теряло силу, превращаясь в то, что для павшего индивида становилось вялым, женственным объятием. Но вернемся к началу. С истинно этическим, крайним напряжением бесконечного человек отвергает все остальное. В сказках и притчах говорится о лампе, называемой волшебной лампой; стоит ее потереть — и является дух. Это всего лишь шутка! Однако наша свобода и есть такая волшебная лампа. Стоит человеку потереть ее с этической страстью — и Бог начинает для него существовать. Только поглядите внимательнее: дух лампы — слуга (желайте себе этого на здоровье, вы, чей дух и заключен в таком желании), однако человек, который трет волшебную лампу свободы, сам становится слугой, — дух же есть Господь. Таково начало. Давайте посмотрим теперь, не добавляет ли оно еще чего-нибудь к этическому. Итак, человек, принявший решение, говорит: «Я желаю этого, однако я также желаю иметь всемирно-историческую значимость — „aber“»<sup>5</sup>. Так что здесь присутствует это «aber» — и дух исчезает снова, поскольку потер он неправильно и начало не было положено. Но даже если начало было положено и все было сделано правильно, каждое последующее «aber» должно быть снова и снова отвергнуто, — даже если наличное существование самым лестным и приятным образом сделало все, чтобы навязать это человеку. Или же человек, принявший решение, говорит: «Я желаю этого, однако я также желаю, чтобы мои усилия принесли пользу другим людям, потому что — только это между нами — я такой добрый человек, что желаю принести пользу по мере возможности всему человечеству». Даже если дух и появился, когда лампу потерли таким образом, я думаю, он просто взвился вверх от ярости и сказал: «Глупец, разве я не существую, я, Всемогущий! Даже будь эти люди, которых я всех сотворил и сосчитал, — я, тот, кто сосчитает даже волосы на голове любого, — даже будь эти люди бесчисленны, как песчинки на морском дне, разве и тогда я не мог бы помочь каждому точно так же, как помогаю тебе? Как ты самоуверен! Разве можешь ты чего-то требовать? А вот я могу потребовать все о. Разве у тебя есть что-то, из чего малую долю ты можешь уделить мне? Разве

<sup>5</sup> «aber» (нем.) — «но», «однако».

когда ты делаешь нечто изо всех сил, ты не возвращаешь мне просто мою собственность, причем, возможно, в весьма жалком состоянии?». На этом и останавливается тот, кто начал, стоит здесь появиться хоть малейшему следу «aber» — и начало наверняка не удастся. Но если в начале дело обстоит так, продолжение должно полностью соответствовать этому. Если тот, кто начинал, начал хорошо, и если при этом он также добился чего-то поразительного, если все его современники действительно оказались у него в долгу и сердечно благодарили его, — для него самого поистине важно в шутку понять, что такое шутка. Серьезность — это его собственная внутренняя жизнь; шутка же состоит в том, что Богу угодно придавать такую значимость его стремлениям — стремлениям человека, который является всего лишь недостойным слугой. Когда мираж в своей абсолютной преобразующей силе подхватывает образ человека и показывает его в сверхъестественном величии изумленным зрителям, то разве в том есть хоть какая-то заслуга самого этого человека? Подобным же образом, когда Провидение устраивает все так, чтобы внутреннее стремление человека волшебным образом отразилось в игре теней мировой истории, то разве в том есть хоть какая-то заслуга самого этого человека? Мне кажется, что истинный этик, с которым это произошло, случись ему рассказывать об этой истории, со смехом припомнил бы некоего Дон Кихота. Он сказал бы, что подобно тому, как этот рыцарь — возможно, в качестве расплаты за желание стать всемирно-исторической фигурой — повсюду подвергался преследованиям злого духа, который все ему портил, сам он тоже имеет своего домового, который играет с ним в похожую игру, только наоборот. Ибо только глупые школьные учителя и такие же глупые гении совершают ошибку, искренне поверив, что сами они и делают все, — а потому в конечном итоге забывают самих себя за мыслями о своей великой значимости для всемирной истории.

Тот, кто не в состоянии понять это, попросту глуп; и поскольку сейчас у меня есть некоторая способность управлять комическим, я собираюсь высмеять тут всякого, кто рискнет выдвинуть возражение. Не стану распространяться дальше, а то Провидению может оказаться угодно прямо сегодня отнять у меня эту способность и передать ее кому-нибудь другому, — просто для того, чтобы меня испытать. Возможно, Провидению будет угодно позволить мне закончить эту работу, а затем одарить благодарностью современников ученика цирюльника, как если бы именно он все и написал. Этого я не могу знать заранее; я знаю лишь, что должен держаться этического и не требовать ничего, ровным счетом ничего, вдохновляясь только собственным эти-

ческим отношением к Богу, — отношением, которое вполне могло бы сохраниться, а может даже, стать более внутренним, забери он у меня подобный дар. А потому, вероятно, более предусмотрительно ничего не говорить заранее, чтобы люди не стали насмехаться надо мной еще больше, если я потерплю неудачу. Между тем этическое никогда не просит предусмотрительности; оно требует только достаточного понимания, чтобы обнаруживать опасность, — и то лишь для того, чтобы затем смело пойти ей навстречу, что действительно кажется несколько глупым. О, эта удивительная сила, пребывающая в этическом! Как если бы король говорил своим врагам: «Делайте, как я велю, — если же нет, то трепещите пред моим скипетром, который будет наводить на вас ужас, — разве только Провидению будет угодно сегодня же отнять у меня трон и сделать моим наследником свинопаса!» Почему мы так редко слышим от людей это «если же нет», это «разве только», слова, подобные окончанию этой речи, слова, представляющие собой этическую истину? Это действительно истина, искусство же состоит только в том, чтобы воодушевляться, или, как сказал один автор, «быть счастливым на 70.000 лье под водой»<sup>6</sup>. А тот человек, который сам является экзистирующим и понял жизнь таким образом, уже не станет заблуждаться относительно всемирной истории, каковая в туманном видении спекулятивного мышления вечно готовится превратиться в нечто совсем иное, в чем спекулятивный мыслитель глубоко разберется лишь некоторое время спустя.

Действительно, уже было сказано, что *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*<sup>7</sup>, и слово «суд», по видимости, претендует на то, что в этом высказывании содержится этический взгляд на жизнь. Возможно, это именно так для Бога, поскольку в своем вечном сознании он владеет и опосредованием, которое обеспечивает соизмеримость внешнего и внутреннего. Однако человеческий ум не способен увидеть всемирную историю таким образом, даже если мы отбросим все трудности и возражения, на которых я не хочу здесь останавливаться подробнее, чтобы наше с вами внимание не отвлекалось от этического. Я просто укажу на эти возражения по возможности вскользь, с тем чтобы не привлекать к ним специального интереса.

---

<sup>6</sup>Отсылка к Брату Тацитурнию (псевдоним самого Кьеркегора), «Стадии на жизненном пути».

<sup>7</sup>«*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*» (нем.) — «всемирная история есть всемирный суд».

*А. Нам следует отбросить, — как уже было сказано, — идею о том, что подход к становлению в качестве всемирно-исторического явления является количественно-диалектическим, так что все, ставшее всемирно-историческим, уже хотя бы поэтому прошло через такую диалектику.*

То, что подобное различие не может существовать для всеведущего Бога, не может служить утешением для конечного ума, потому что — я не смею высказать вслух то, что я думаю, — это было бы слишком для всемирно-исторического девятнадцатого века. Однако я, вероятно, осмелюсь шепнуть на ухо систематику: «Есть все-таки некоторая разница между царем Соломоном и Йоргеном Хаттемагером<sup>8</sup>, однако я ни словечком никому не проговорюсь». Для Бога его представление о всемирно-историческом пронизано его со-знанием самых глубинных тайн сознания самых высоких и самых низких людей и существует вместе с таким сознанием. Если же человек пытается занять подобную же позицию — он попросту глупец; однако если он этого не желает, ему придется удовольствоваться неким обзором, содержащим лишь главные пункты, — именно поэтому количество тут и перевешивает. Стало быть, я тут вовсе не отрицаю, что этическое присутствует во всемирной истории, — точно так же, как оно присутствует повсюду, где есть Бог, — скорее уж, я отрицаю, что конечный дух способен поистине различить там это этическое. Стремиться разглядеть этическое во всемирной истории — чрезмерное и рискованное предприятие, которое вполне может привести к тому, что наблюдатель утратит этическое в самом себе.

Для того чтобы изучить этическое, каждый человек предоставлен самому себе. В этом отношении он сам более чем достаточен для самого себя; более того, он сам и является тем единственным местом, где *он сам* может надежно это изучать. Даже другой человек, с которым он живет, может стать понятным для него только через нечто внешнее, — и коль скоро это так, сама концепция уже представляется несколько сомнительной. Однако чем сложнее внешнее, в котором призвано отразиться этически внутреннее, тем труднее становится наблюдение, — так что в конце концов оно вообще уходит в сторону в нечто совершенно постороннее, — скажем, в эстетическое. Таким образом, представление о всемирной истории с легкостью превращается в почти поэтическое изумление, вместо того чтобы оставаться этическим рас-

---

<sup>8</sup>Йорген Хаттемагер — персонаж пьесы Й. Хайберга «Царь Соломон и Йорген Хаттемагер» («Køng Salomon og Jørgen Hattemager»).

смотрением. И чем важнее вовлеченные в это действующие лица, тем труднее бывает распутать дело, — даже для обычного судьи. А ведь судье не приходится выносить этические суждения, он довольствуется судом гражданским, где вина и заслуга становятся диалектическими благодаря количественному вниманию к большим или малым обстоятельствам, равно как и довольно случайному вниманию к результатам. Еще больше места для путаницы дает всемирно-историческая точка зрения, где часто кажется, что добро и зло всего лишь количественно диалектичны и что есть некое величие в преступлении и хитрости, когда они затрагивают миллионы и целые народы; тут этическое часто становится робким как воробей, приглашенный на танцы журавлей<sup>9</sup>.

Однако снова и снова глядеть на этот непрерывный количественный пересчет вредно для наблюдателя, который легко теряет тут целомудренную чистоту этического, которое в своей святости бесконечно пренебрегает всяким количественным подходом; так или иначе, количественный подход остается сладострастным искушением для чувственного человека и фиговым листком для софиста.

Этическое в качестве абсолютного бесконечно ценно само по себе и не нуждается в украшениях для того, чтобы смотреться лучше. Однако всемирно-историческое — это как раз такое сомнительное украшение (конечно же, когда оно открывается не всеведущему взгляду, но предстает всего лишь глазам глядящего на него человека), так что во всемирной истории этическое, — точно так же, как и природа, — говоря словами поэта, служит *knechtisch dem Gesetz der Schwere*<sup>10</sup>, поскольку дифференциал количества есть также закон всемирного тяготения. Чем больше можно упростить этическое, тем нагляднее оно видно. А потому совсем не верно, — как часто ошибочно полагают, — что этическое лучше просматривается во всемирной истории, чем в бедной жизни самого человека. Напротив, все обстоит совсем наоборот: человек куда лучше различает этическое в собственной жизни — просто потому, что там он не делает ошибок, связанных с веществом и массой. Этическое — это глубинное внутреннее, и потому чем меньше масштаб, в котором оно видно (если, конечно, мы не видим его внутри бесконечности), тем лучше оно видно; между тем человек, который полагает, будто ему непременно нужны все эти всемирно-исторические украшения, чтобы лучше разглядеть этическое, только демонстрирует

<sup>9</sup> Датская поговорка «воробей на танцах у журавлей» («En Spurv I Tranedands») была использована Йенсом Хострупом в качестве заголовка комедии.

<sup>10</sup> «*knechtisch dem Gesetz der Schwere*» (нем.) — «рабски [служит] закону всемирного тяготения».

при этом, что он этически незрел. Человек, который не понимает бесконечной ценности этического, — пусть даже оно во всем мире значимо для него одного, — вообще не понимает, что такое этическое. То, что оно значимо для всех людей, в некотором смысле вообще его не касается, — это знание присутствует для него разве что как некая тень, сопровождающая этическую ясность, внутри которой он живет. Понимание этического сродни арифметике: легче всего научиться считать, оперируя абстрактными числами; если человек начинает с количественных отношений между конкретными предметами, интерес быстро начинает сосредотачиваться на чем-то еще. А всемирно-исторические подсчеты делаются именно на базе определенных количественных отношений и огромных объемов; все это, в силу своей множественности, множественными способами стимулирует появление множественности и в самом наблюдателе. Однако чувственный человек имеет предрасположенность к такому количественному подходу; возвращаясь к нашему уподоблению, а вместе с тем и к различию, можно сказать, что тут вовсе не новичок оперирует абстрактными числами, поскольку, напротив, зна́ком истинной этической зрелости будет как раз способность отказаться от того, чего мы жаждем с самого начала и довольно естественно: вести подсчеты, используя всемирно-исторические количества. Подобно тому как один благородный грек (Эмпедокл у Плутарха) сказал, что поститься следует, учитывая, что существует зло (*νεοτέλειν κακότητος*)<sup>11</sup>, так и подлинно этическое представление об этическом обретается в трезвении и посте; беда в том, что человеку всегда хочется всемирно-исторически отправиться на банкет и опьянить себя там изумленным созерцанием. Однако с этической точки зрения, подобное воздержание само является самым божественным наслаждением и укрепляющим насыщением вечности. Тем не менее, с всемирно-исторической точки зрения индивид легко соблазняется мыслью о том, что сам он — человек незначительный, а потому и то, что он совершил ошибку, — вовсе не является бесконечно значительным; ему даже может показаться, что, будь он человеком поистине великим, величие ситуации могло бы превратить эту ошибку во что-то хорошее.

Однако даже если наблюдающий индивид еще не деморализован подобным образом, но все же путает этическое со всемирно-историческим, так что этическое становится иным по сути, становясь значимым для миллионов, но переставая быть значимым для одного,

<sup>11</sup> «*νεοτέλειν κακότητος*» (греч.) — «поститься из-за зла». Плутарх. «О том, как справляться с гневом», «Моральные наставления».

тут легко возникает другая путаница. Он начинает полагать, будто этическое вначале находит себе конкретное выражение во всемирно-историческом, и только потом, внутри этой конкретности, оно становится задачей для живущего человека. Таким способом этическое перестает быть чем-то оригинальным, самым оригинальным элементом в каждом человеке, но становится скорее абстракцией, выведенной из всемирно-исторического опыта. Мы смотрим на мировую историю — и что же мы видим! — у всякой эпохи есть свои собственные моральные основания; разумеется, наблюдатель тут же становится объективно-высокомерным и, хотя он сам все так же продолжает быть экзистирующим, он не желает довольствоваться так называемым субъективно-этическим, — о нет, нынешнее поколение уже на протяжении своей жизни желает непременно обнаружить всемирно-историческую моральную идею, с тем чтобы действовать в соответствии с ней. Увы, «чего только немец не сделает из-за денег»<sup>12</sup> — и чего только датчанин не сделает после того, как это сделал немец! Применительно к прошлому легко поддаться иллюзии, которая забывает, — а частью даже и не может знать, — что именно относится к индивиду, а что относится к объективному порядку вещей, составляющему дух всемирной истории. Однако применительно к нынешнему поколению и каждому отдельному индивиду позволять этическому превращаться во что-то такое, для обнаружения чего нужен пророк со всемирно-историческим взглядом на мировую историю, — ну что за редкостное, изумительно комичное изобретение! О, счастливый девятнадцатый век! Если случайно такого пророка не обнаружится вовсе, мы можем считать, что нам повезло, потому что тогда никто так и не будет знать, что такое этическое. И в самом деле, довольно странно, что этическое ставят столь низко, что наставление в нем оставляют на долю семинаристов и приходских служек; было бы поистине смешно, если бы кто-нибудь заявил, что этическое еще не обнаружено и его только предстоит найти. А между тем такое заявление было бы не столь уж безумно, имей он в виду, что этическое должно быть найдено посредством погружения индивида в глубины своего внутреннего, а также в его отношении к Богу. Однако полагать, что для этого потребен пророк, а не судья, — некий визионер, всемирно-исторический болтун, который благодаря одному глубоко посаженному и одному голубому глазу, благодаря знакомству со всемирной историей, возможно даже благодаря кофейной гуще и га-

<sup>12</sup> «чего только немец не сделает из-за денег» — неточная цитата из пьесы датского драматурга Весселя «Стелла» (J. H. Wessel, «Stella»).

дательным картам вдруг решает, будто обнаружил этическое, — иначе говоря, обнаружил то, чего требует время (ибо именно таков современный лозунг деморализующей этики), — полагать, что все обстоит именно так, значит вызывать двойную путаницу. Уже хотя бы за это всякий, кто любит посмеяться, должен быть искренне благодарен умным людям. Как смешно, что нечто подобное считается этическим! И как смешно, что визионер призван обнаружить это этическое, глядя на всемирную историю, где его особенно трудно разглядеть. Наконец, как смешно, что именно постоянное общение со всемирной историей и привело к подобным заключениям. То, что способен понять даже самый тупой человек, заключенный в исправительном доме, немного приправляется кафедральной мудростью и превращается в настоящие спекулятивные глубины. Увы, пока спекулятивный, почтенный господин профессор был занят объяснением всего наличного существования, он по чистой рассеянности совсем позабыл, как зовут его самого, то бишь начисто забыл, что сам он человек, просто-напросто человек, а не некие фантастические три восьмушки параграфа. Наконец он завершает систему; он объявляет в заключительном параграфе, что вскорости обнаружит этическое — то самое этическое, которое его собственное поколение, включая его и меня, должно провести в жизнь, потому что пока что оно еще не найдено! Что же именно тут не найдено? Этическое или требование времени? Увы, этическое — весьма древнее открытие; с другой стороны, я вполне могу поверить, что нечто, чего требует время, пока еще не было обнаружено, несмотря на все многочисленные удовлетворительные и достойные уважения попытки разобраться в этой галиматье, — попытки, которые неизменно остаются простыми обещаниями.

Если же теперь кто-нибудь скажет, что все это обманчивые и чрезмерные заявления, что люди, действительно занятые всемирной историей, охотно позволяют семинаристам и приходским служкам толковать о популярной этике и ничего не имеют против, чтобы люди (в особенности низшие классы) пытались жить в соответствии с нею, однако всемирно-исторический интерес вменяет нам только более высокие, более великие задачи, — тогда уже сам этот ответ подтверждает, что все это вовсе не обманчивые и чрезмерные заявления. Если другие задачи, предлагаемые нам, действительно выше, — ну что ж, примемся за них, и чем раньше, тем лучше, однако вся беда в том, что эти задачи, по всей вероятности, еще не обнаружены. Что же касается задач более великих, то давайте поговорим о них просто, — как сосед с соседом болтает в вечерних сумерках. Как ни крути, но об-



щего заявления, согласно которому такая-то задача должна считаться более великой, еще не достаточно; для разумного человека подобное заявление может оказаться реальным побуждением к действию, только если и отдача для индивидуального участника окажется больше. Скажем, можно представить себе семью в деревенском доме, где царит мир и покой под сенью крыши, увитой плющом; когда в согласии с желанием доброго короля к семейному столу там подают цыпленка и каждому из немногочисленных членов семьи достается вполне достаточный кусок, то разве это не роскошный пир в сравнении с тем торжественным обедом, когда к столу подавали целого быка, но участников было так много, что они едва ли сумели распробовать еду? Или когда, скажем, некто, обыкновенно предпочитающий молчание, тайно находит скрытый путь, проникая в уединение отчаявшегося человека, и находит там подходящее время и случай, чтобы сказать всего пару слов, которые, однако же, дают тому неопишное утешение, то разве говорящий не добивается такого же воздействия (да нет, гораздо большего), чем оратор, пользующийся всеобщим восхищением и встречаемый тоекратным «гип-гип-ура»? А все почему? Потому что оратор обычно пользуется лозунгом, который нравится толпе, — и отнюдь не потому, что он говорит так уж разумно (его слова все равно невозможно было толком расслышать из-за шума), но потому, что он прибеж к громогласным восклицаниям, на которые способен любой болван, а это значит, что он вовсе не оратор, но скорее городской глашатай.

Спекулятивная рассеянность психологически объяснима только постоянным общением со всемирной историей, с прошлым. Вместо того чтобы поистине осознавать себя как человека, который живет в настоящем и имеет впереди себя будущее (а все это нужно, чтобы подойти к точке, когда можно психологически воспроизвести индивидуальный элемент, который является единственно важным фактором во всей мировой истории), спекулятивный мыслитель смешивает все составляющие, пытаясь предугадать собственное прошлое, для того чтобы потом начать действовать. Между тем нетрудно понять, что если человек вначале стал чем-то прошедшим, это значит, что он уже совершил действие.

Только обратив самое пристальное внимание на себя самого, я способен понять, каким образом действовал исторический персонаж, пока он еще был живым, — и я понимаю его только пока держу его живым внутри своего понимания. Я не должен уподобляться детям, которые разбивают часы, чтобы понять их внутреннюю жизнь, и я не должен уподобляться спекулятивному мышлению, которое, для того чтобы

понять исторический персонаж, превращает его в нечто совершенно иное. Однако я не могу узнать у этого персонажа, что значит жить, поскольку сам он уже умер и исчез. Я должен испытать это сам, а потому я должен понять себя самого, а вовсе не наоборот; иначе говоря, я не должен вначале неверно понять его всемирно-исторически, а затем зайти еще дальше и позволить этому непониманию помешать мне понять себя самого, как будто и сам я тоже давно умер и исчез. Пока он был жив, этот всемирно-исторический индивид по всей вероятности сам прибегал к субъективной этике, а затем уже Провидение добавило сюда немного всемирно-исторической значимости, — если, конечно, он такую значимость приобрел<sup>13</sup>. Некоторые люди верно подметили это, хотя обыкновенно они бывают весьма далеки от

---

<sup>13</sup>Конечно же, Сократ выходит из общего ряда как наиболее значительная и важная из всех всемирно-исторических фигур. Как же обстояло дело с ним? Ну что ж, пусть система осознает его необходимость задним числом — необходимость того, что он появился на свет, и того, что его мать была повитухой, необходимость того, что оракул приказал отцу оставить ребенка в покое, никогда его ни к чему не принуждая (вот уж поистине странная жизнь, если ее рассматривать в качестве задачи для испытания метода, выясняющего необходимость), необходимость того, что он женился, причем на Ксантиппе, необходимость того, что его приговорили к смерти большинством всего лишь в три голоса, — ибо тут все становится необходимым, и вовсе даже неплохо, что системе приходится иметь дело только с мертвыми, — живому человеку было бы невыносимо быть понятым таким образом. Но теперь давайте также посмотрим — менее систематично и более просто — как же он действовал, пока был жив, пока бродил по рынку и дразнил софистов, пока был человеком даже в наиболее смешной ситуации, рассказ о которой дошел до нас (см. *Anonimus philosophus — ad se ipsum*, XI, 28 [«Анонимный философ — к себе самому» — слова Марка Аврелия, с которых начинается одна из тетрадок «Дневника» Кьеркегора]), — ситуации, когда ему пришлось, потому что Ксантиппа надела на себя его одежду и вышла из дому, завернуться в шкуру и к большому удовольствию приятелей появиться в таком виде на рынке, — тем не менее он все же оставался человеком и даже в этой шкуре был не так смешон, как герой систематического рассуждения, где ему пришлось много веков спустя появиться фантастически обернутым в богатые систематичные драпировки параграфов. Говорил ли Сократ о том, чего требовало время, понимал ли он этическое как что-то такое, что только должен обнаружить или уже обнаружил пророк, созерцающий всемирно-историческое, понимал ли он этическое как то, по поводу чего можно проголосовать? О нет, он занимался исключительно самим собою, он даже не знал, как сосчитать до пяти, когда ему пришлось подсчитывать голоса (см. Свидетельство Ксенофона), он совершенно не годился для того, чтобы заседать в комиссиях, где были еще другие люди помимо него, — не говоря уж об этой последней комиссии, где заседает вся всемирно-историческая толпа. Он занимался своим делом — и уж только потом является Провидение и добавляет некую всемирно-историческую значимость к его ироническому самодовольству. Жаль, что теперь, две тысячи лет спустя, мы не можем больше ничего от него услышать; один только Бог знает, что он думает о системе. (*Примеч. Кьеркегора.*)

истины, поскольку уходят в другую крайность. Это насмешники и неверующие, полагающие, будто вся мировая история вращается вокруг сущих пустяков, вокруг «стакана воды». На противоположном конце находится спекулятивное мышление, стремящееся превратить рассматриваемого исторического индивида в метафизическое определение, во что-то вроде категориального обозначения для имманентно понимаемого отношения между причиной и следствием. Обе крайности ошибочны. Насмешник неправ перед человеком; спекулятивное мышление неправо перед Богом. Со всемирно-исторической точки зрения, индивидуальный субъект, конечно же, — всего лишь пустяк, однако само всемирно-историческое в конце концов всего лишь позднейшее добавление; с этической точки зрения, индивидуальный субъект бесконечно более значим. Возьмем любую человеческую страсть и поставим ее в отношение к этическому в индивиде; с этической точки зрения, это будет иметь величайшую значимость; со всемирно исторической точки зрения, это возможно будет иметь либо очень малую значимость, либо вообще никакой, ибо само всемирно-историческое, с этической точки зрения, входит в игру только благодаря такому «возможно». В то время как это отношение между страстью и этическим до крайности занимает собой экзистирующего индивида (именно это насмешник называет «ничто», а спекулятивное мышление спекулятивно не замечает с помощью имманентности), всемирно-историческое Провидение, возможно, создает для индивида соответствующий контекст рефлексии, благодаря которому его жизненная ситуация приобретает широкую всемирно-историческую значимость. Сам он не имеет такой значимости — это Провидение добавляет ему нечто. Насмешник смеется и говорит: «Посмотрите, все тут сосредоточено вокруг уязвленной гордости, то бишь вокруг ничто». Однако это неверно, поскольку с этической точки зрения отношение уязвленной гордости к этическому вовсе не является чем-то безразличным, это вовсе не ничто; всемирно-историческое же — это нечто совершенно иное, что вовсе не вытекает прямо из этого отношения. Для спекулятивного мышления все в конечном счете сливается воедино. Такое мышление разделалось с насмешками и неверием вовсе не благодаря тому, что спасло этическое из-под власти всемирно-исторического, но потому, что соединило и то, и другое *durcheinander*<sup>14</sup> внутри провозглашаемой теории имманентности. Однако насмешка мстит за себя: она никак не соглашается оставаться снаружи, так что порой кажется, что спекулятивное

<sup>14</sup> «*durcheinander*» (нем.) — «вперемешку».

мышление намеренно осталось с ней вместе внутри, — настолько смехотворным стало это спекулятивное мышление. Рассеянность также мстит за себя, когда в этике спекулятивное мышление желает, чтобы живущий индивид действовал на основании теории имманентности, иначе говоря, действовал, вовсе не действуя, поскольку имманентность с точки зрения наблюдателя по сути и истинно возможна лишь для Бога, — что же касается почтенных профессоров, их родных и друзей, то для них возможна разве что видимость имманентности.

Однако коль скоро вовлекаться во всемирно-историческое рассмотрение — это слишком рискованное предприятие, возможно, мое возражение объясняется всего лишь трусостью и ленью, которые, конечно же, только и ждут, чтобы помешать истинным энтузиастам, — в данном случае, всемирно-историческим наблюдателям высокого полета, которые конечно же знают, насколько все это рискованно, но именно поэтому готовы отважиться. Вовсе нет! Если что-либо на свете может научить человека отваге, то это как раз этика, которая учит ставить на карту все против ничто, которая учит рисковать всем, — в том числе отказываясь от всемирно-исторической лести, — чтобы стать ничем. О нет, мое возражение целит высоко — именно потому, что оно элично; оно утверждает, что этическое абсолютно, и во всей вечности остается самым высоким; оно показывает, что не всякое отважное предприятие обречено на успех, ибо существуют также такие рискованные предприятия, в которых многое можно проиграть. Более того, рискованное предприятие — это не просто красивая фраза, это не восторженное восклицание, но тяжкая работа; рискованное предприятие — независимо от того, как внезапно ты на него решаешься, — это не громогласное заявление, но тихая преданность, которая готова поставить на карту все, но отнюдь не выигрывает все заранее. «А потому рискуй, — говорит этическое, — осмелюсь отказаться от всего, включая высоко ценимую, но обманчивую связь со всемирно-историческим наблюдением; осмелюсь стать ничем, стать отдельным индивидом, от которого Бог этически требует всего, — однако вместе с тем не смей терять своего воодушевления, — видишь, вот поистине рискованное предприятие для тебя! Однако кое-что тут ты можешь и обрести: Бог во всей вечности не сможет избавиться от тебя, поскольку твое вечное сознание есть одно лишь этическое, — видишь, вот какова твоя награда!» Со всемирно-исторической точки зрения, быть отдельным индивидом — ничто, бесконечно остается ничем, а между тем в этом-то и состоит единственная высшая и истинная значимость человека, она выше лю-

бой другой значимости, которая всегда будет всего лишь видимостью, если принимать ее за высшее.

*В. Мы должны отказаться от идеи, что всемирно-исторический взгляд в качестве познавательного акта остается всего лишь приближением<sup>15</sup>, подчиняющимся той же самой диалектике, что и всякое расхождение между идеей и эмпирией, — расхождение, которое во всякое мгновение препятствует началу и, если даже рассмотрение все-таки началось, во всякое мгновение угрожает поднять восстание против этого начала.*

Всемирно-исторический материал бесконечен, а стало быть, предел, который мы тут так или иначе полагаем, всегда произволен. Хотя всемирно-историческое есть нечто прошлое, в качестве материала для познавательного акта оно неполно; оно постоянно продолжает вступать в существование благодаря новым наблюдениям и исследованиям, которые открывают для нас все больше и больше материала или же исправляют то, что было открыто прежде. Подобно тому как число открытий в естественных науках умножается с появлением все более точных инструментов, то же самое происходит и со всемирно-историческим, когда критическое качество наблюдения становится все более острым.

Ах, если бы я тут мог проявить больше учености! Я бы хотел уметь показать, как общепринятое и однако же, *valore intrinseco*<sup>16</sup> довольно сомнительное Гегелево упорядочение всемирно-исторического процесса зависит от произвольных решений и прыжков, как Китаю, скажем, нужно было бы отвести совсем другое место<sup>17</sup>, как следова-

---

<sup>15</sup> Даже будь мы готовы признать правоту Гегеля во всем, есть некий предварительный вопрос, на который он не ответил. «Что вообще это означает: всемирно-исторический взгляд есть всего лишь приближение?» Верно, что он с пренебрежением отнесся к интеллектуальной интуиции Шеллинга (она как раз была для Шеллинга выражением начала). Гегель сам говорил и неоднократно повторял, что его главная заслуга состоит в методе, однако он никогда так и не разъяснил, как метод соотносится с интеллектуальной интуицией, — независимо от того, требуется ли тут прыжок. Что же касается метода и начала метода, то постоянно говорится лишь, что следует начинать с него и посредством него же. Однако для того чтобы подобное начало не оставалось чистой фантазией, ему должна предшествовать рефлексия, — и предварительный вопрос тут коренится как раз в этой рефлексии. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>16</sup> «*valore intrinseco*» (лат.) — «с точки зрения непреходящих ценностей».

<sup>17</sup> По правде, с точки зрения всемирной истории, пока еще не совсем ясно, куда именно следует поместить Китай в этом всемирно-историческом процессе, внут-

ло бы включить новый параграф по поводу недавно обнаруженного племени в Мономопате; как бы мне хотелось показать, что Гегелев метод выглядит почти как глупая шутка, стоит применить его к мелким подробностям, — тогда мне, пожалуй, удалось бы убедить некоторых читателей. Иначе говоря, интерес к упорядочиванию всемирно-исторического останется прежним, однако то, что я сказал относительно Мономопаты, произведет впечатление, подобно тому как на Иеронима произвело впечатление то, что школьный учитель говорит о птице феникс из Аравийской пустыни<sup>18</sup>. Однако считать всякий интерес к всемирно-историческому процессу — даже когда он не просто любовно использует филологическое знание, чтобы непредубежденно толковать конкретные подробности мировой истории ради науки и познания как такового, но пытается спекулятивно способствовать тому, чтобы смешивать этическую задачу отдельного индивида со всемирно-исторической задачей, стоящей перед всем человеческим родом, и даже тогда, когда такой интерес кажется любимым занятием всех и каждого, — считать такой интерес безнравственным и невротическим любопытством было бы, конечно, ужасным этическим узколобием.

Только человек очень недалекий, или же некто, хитростью пытающийся избежать неприятного ощущения, что речь идет именно о нем, мог бы в этом месте подумать, что я просто вандал, пытающийся вторгнуться в священные поля знания и науки, выпустив туда скот, который все потопчет, что я просто бродяга, который, встав во главе читателей газет и голосующих бездельников, пытается поднять восстание черни и тем самым лишить мирного ученого счастливых плодов его труда, того, что принадлежит ему на самых законных основани-

---

ри которого, прямо начиная с позавчерашнего дня, любой приват-доцент ясно и определенно обнаруживает вполне достаточно свободного места. Иными словами, в него уже включены все приват-доценты, и как только это исследование удастся довести прямо до сегодняшнего дня, как все тут займется степным пожаром, и все мы найдем себе место внутри. Сам метод пока включает только одного китайца, хотя ни один немецкий приват-доцент не исключен, в особенности ни один пруссак, поскольку, как всегда, тот, у кого есть крест, первым и благословляется. Но, конечно, система пока еще не вполне завершена; возможно, она рассчитывает систематическим образом — раз-два-три — воспользоваться упорным трудом настоящего ученого, разместив несколько лишних китайцев так, как ему представляется подходящим. Тогда все наконец будет в порядке; пока что кажется немного неловким иметь внутри только одного китайца, когда там так много немцев. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>18</sup>Отсылка к одноактной пьесе Людвиг Хольберга «Jule-Stue», где школьный учитель рассказывает о фениксе, который, в отличие от людей, не выносит общества себе подобных, и потому сам сжигает себя, произведя на свет потомство.

ях, поскольку завоевано упорной работой. И впрямь, на свете много, много таких людей, которые обладают гораздо большими завоеваниями в мире разума, однако нет никого, кто более гордо, с большей благодарностью Богу верит в то, что в мире разума действительно есть вечное и надежное имущество, тогда как бездельники и бродяги, ошивающиеся на перекрестках, всегда остаются снаружи. Однако когда поколение *en masse*<sup>19</sup> желает непременно попробовать себя в таком всемирно-историческом подходе и когда, оказавшись полностью деморализованным в результате таких попыток, похожих на вытягивание лотерейных билетов, поколение это отказывается от высшего; когда спекулятивное мышление не желает оставаться непредубежденным, но вызывает двойную путаницу, вначале вовсе обходя этическое, а затем предлагая нечто всемирно-историческое в качестве этической задачи для отдельного индивида, — тогда и сама наука наверняка предпочтет, чтобы нечто наконец было сказано об этом. О нет, слава науке, слава каждому, кто отгоняет бродячий скот от ее святилища. Этическое было и остается самой высокой задачей, вменяемой каждому человеку. И даже от приверженца научного знания может потребоваться, чтобы он понял себя этически, прежде чем посвятить себя своей интеллектуальной дисциплине, и чтобы он продолжал понимать себя этически в процессе своих трудов, поскольку этическое есть вечное дыхание и — посреди нашего одиночества — примиряющее товарищество с каждым человеком. А потому — ни слова больше, одно лишь восхищение перед теми, кому удастся в этом отличиться, и подбадривающие крики одобрения в адрес тех, кто стремится к этому. Тихий ученый не вносит в жизнь смуту; он слишком эротически занят своими благородными поисками. Если же, однако, некий шумный ученый пожелает силой вторгнуться в сферы экзистенции, смешав то, что там пребывает с жизненным началом как таковым, то есть с этическим, наука тут же передаст его комическому.

Только недалекий человек может подумать, будто это возражение, напоминающее нам о том, что всемирно-исторический подход есть всего лишь приближение, является источником трусости и летаргии, чужрающейся захватывающего труда. Если направление, ведущее к этой цели, действительно выше всего, и только страх может помешать напряженной работе, значит возражение это и впрямь не заслуживает внимания. Однако суть возражения — в этическом; стало быть, оно нацелено на возвышенное и, стало быть, оно даже при всем своем смире-

<sup>19</sup> «en masse» (франц.) — «в массе», «совместно».

нии не может упустить из виду свою цель, которая есть высочайшее из всего. Возражение звучит так: «Этическое есть единственно надежное; сосредоточение на этом есть единственное знание, которое в самый последний момент не обращается в гипотезу, пребывание в нем есть единственное надежное знание, поскольку знание здесь обеспечено чем-то помимо себя самого». Стремиться быть этически вовлеченным во всемирную историю — это этическое недоразумение, в котором неповинна истинная наука. И хотя мнение относительно этического остается повсюду крайне низким, посмотрим, чему учит нас жизнь. Подобно тому как настоящих любовников было немного, подобно тому как немного было настоящих верующих, настоящих этических индивидов, по всей вероятности, также немного. Фальстаф где-то говорит, что когда-то у него было честное лицо, однако годы и дни его постепенно стерли. Это «когда-то» можно сказать бесчисленными способами, в зависимости от того, как тут все стиралось, однако «когда-то» все же остается тут решающим выражением. Возможно, поэт пытается тут показать нам, какая же это редкость, когда действительно существует индивид, на ком лежит вечная печать Божества, и эта печать, выражающая себя в этическом, видна ясно, чисто и определенно, совсем как когда-то, — индивид, для которого время не оказывается вечностью, отделяющей его от воспоминания об этом вечном запечатлении, для которого даже самая длинная жизнь в сравнении с мощным присутствием вечности случилась не далее чем вчера, — индивид (и давайте не будем здесь говорить с эстетической точки зрения, как если бы этическое было всего лишь счастливо выпавшим ему на долю качеством гениальности), который день за днем борется за то, чтобы отступить назад и обрести оригинальность, заложенную в том самом вечном источнике! Как редко, вероятно, встречается индивид, для которого этическое сохраняет святое целомудрие, совершенно недоступное для любой, пусть даже самой отдаленной, посторонней окраски, — индивид, сберегающий это этическое, — нет, даже не так (давайте уж будем говорить с точки зрения этики), — обретающий его, обретающий внутри самой жизни девственную чистоту этической страсти, в сравнении с которой даже детская чистота — всего лишь милая шутка! С эстетической точки зрения, у человека есть оригинальность, некое богатство, часть которого он может позволить себе немного растратить в обычной жизни; однако с этической точки зрения, он владел этой оригинальностью прежде — и если он сейчас заново не обретет ее, все потеряно.

Если некто скажет, что все это — не более чем упражнение в крас-



норечии, что во мне просто есть немного иронии, немного пафоса, немного диалектики, с которыми я и продолжаю существовать, я отвечу так: «А что еще нужно тому, кто желает представить этическое? Может, ему нужно постараться представить его объективно в параграфах и *geläufigt*<sup>20</sup> наизусть, таким образом противореча самому себе формой своего изложения?» Я верю, что если этическое является *quod erat demonstrandum*<sup>21</sup>, то тогда именно ирония, пафос и диалектика и есть *quod desideratur*<sup>22</sup>. Однако я вовсе не полагаю, будто полностью исчерпал этическое своими письменами, поскольку этическое бесконечно. Тем более удивительно, что этическое считается таким незначительным, что от чего-то надежного отказываются в обмен на ненадежное и что самое надежное из всего отдается в обмен на различные заманчивые упражнения в приблизительном. Пусть даже всемирная история — это зеркало, и пусть даже наблюдателю нравится сидеть и смотреть на себя самого в этом зеркале, однако не станем забывать и о том псе, который тоже все смотрел на себя в зеркале, пока не потерял то, что у него было<sup>23</sup>. Этическое — это тоже зеркало, и тот, кто смотрит на себя, несомненно теряет нечто, причем чем больше он смотрит, тем больше теряет, — иначе говоря, он теряет все ненадежное, чтобы обрести надежное. Только в этическом присутствует бессмертие и вечная жизнь; если же понимать все это иначе, окажется, что мировая история, возможно, и является пьесой, спектаклем, и спектакль этот, возможно, все длится и длится, однако сам наблюдатель умирает, а это значит, что все его наблюдения были, возможно, очень важным, но все же просто — времяпрепровождением.

С. Теперь, если все эти сомнения отброшены наконец и мы готовы допустить, что от всемирно-исторического подхода следует отказаться вовсе не потому, что связь с ним рискованна, и не потому, что исследователь трусливо боится трудностей и усилий, неизменно сопровождающих знание в приближении, — давайте рассмотрим наконец всемирную историю, однако не *in concreto*, чтобы не потеряться в пространных словах (что легко может случиться даже с тем, кто знает

<sup>20</sup> «*geläufigt*» (нем.) — «гладко», «бегло».

<sup>21</sup> «*quod erat demonstrandum*» (лат.) — «[чем-то], что и требовалось доказать».

<sup>22</sup> «*quod desideratur*» (лат.) — «то, что желательно».

<sup>23</sup> Сюжет из басни Эзопа: пес, увидевший свое отражение в реке и выронивший из пасти кусок мяса, потому что ему захотелось схватить и тот кусок, который был всего лишь отражением.

историю только по Кофоду<sup>24</sup>), но *in abstracto*, — давайте задумаемся: *что же можно увидеть во всемирно-историческом.*

Если всемирно-историческое действительно сводится к чему-то, а не представляет собой в высшей степени неопределенного представления, внутри которого, несмотря на громадный объем знаний о Китае и Мономотапе, разделительная черта между индивидуальным и всемирно-историческим остается в конечном итоге неопределенной (между тем тут снова и снова возникает путаница: скажем, король включен, потому что он король, тогда как отшельник включен, поскольку в своей изоляции он все же остается значительным индивидом). Так до сих пор и не ясно, существует ли тут вообще некая граница (или же спекулятивный подход попросту позволяет всему склеиться вместе, так что все тут включено, а всемирная история есть история индивидов), является ли эта граница случайной (то есть зависящей от того, что мы знаем сейчас), является ли она, возможно, диалектически-произвольной, то есть зависящей от того, что недавно прочитал distinguished систематизирующий профессор, или же включающей также и литературные вкусы его свояка, — иначе говоря, если всемирно-историческое действительно сводится к чему-то, оно должно быть историей рода человеческого. Здесь тотчас же встает проблема, которая, на мой взгляд, относится к числу наиболее трудных: как и до какой степени человеческий род складывается из отдельных индивидов, и каково отношение отдельных индивидов к человеческому роду? Я не буду пытаться ответить на этот вопрос, — да и в любом случае подобная попытка может закончиться неудачей, — вместо этого я буду радоваться сознанию того, что обзор всемирной истории уже почти завершился или же, во всяком случае, успешно продвигается вперед, так и не разделавшись с этой трудностью.

Если всемирная история есть история человеческого рода, отсюда само собой следует, что я не нахожу в ней этического. То же, что я нахожу, должно соответствовать абстракции, которой и является человеческий род, должно само быть столь же абстрактным. С другой стороны, этическое определяется индивидуальностью, причем в такой степени, что каждый индивид существенно и действительно понимает этическое только в себе самом, поскольку это и есть его общее сознание с Богом. Иными словами, хотя в некотором смысле этическое бесконечно абстрактно, в другом смысле оно бесконечно конкретно, на

---

<sup>24</sup>Подразумевается датский историк и автор учебников Ганс Анхер Кофод (Hans Ancher Kofod), автор пособия «Важнейшие исторические события».

деле есть даже самое конкретное из всего, поскольку оно диалектично для каждого человека в той мере, в какой он есть отдельный человек.

Таким образом, наблюдатель видит всемирную историю в чисто метафизических определениях, и он видит ее спекулятивно как имманентную связь стимула и действия, причины и следствия. Я не собираюсь решать здесь, способен ли он также различить *тélос*<sup>25</sup> для всего человеческого рода, однако даже такая *тélос* есть не *тélос* этическая, которая существует лишь для индивидов, но *тélос* метафизическая. Коль скоро индивиды участвуют в истории человеческого рода своими действиями, наблюдатель не видит, что эти действия можно отследить назад, к этим индивидам и к этическому; напротив, ему кажется, что эти действия можно увести прочь от отдельных индивидов и поместить внутрь некой общности. С этической точки зрения, то, благодаря чему действие принадлежит индивиду, есть его намерение, однако как раз этот-то элемент и не включается во всемирную историю, поскольку там значимо только всемирно-историческое намерение. С точки зрения всемирной истории, я вижу следствие; с точки зрения этики, я вижу намерение. Но когда я этически различаю намерение и понимаю это этическое, я понимаю также, что всякое следствие тут бесконечно безразлично, что то, чем было какое бы то ни было следствие, есть дело совершенно безразличное, — но конечно, тогда я совсем не вижу всемирно-исторического.

То, что категории причины и следствия порой приобретают некоторое сходство с виной и наказанием, объясняется тем, что наблюдатель еще не в состоянии смотреть на все всемирно-исторически, он еще не способен полностью избавиться от того этического содержания, которое в нем заключено. Но по отношению ко всемирно-историческому это никакая не заслуга, и наблюдатель, который осознает это, должен тотчас же остановить свое наблюдение, чтобы прояснить для себя самого, не следует ли ему прежде всего и после всего до предела развить в себе этическое, вместо того чтобы пытаться помочь всемирной истории, привнося в нее малую толику этического. С точки зрения всемирной истории, вина индивида, поскольку она заключена только в намерении, не просматривается вообще, однако наблюдателю хорошо видно внешнее действие, поглощенное всеобщим, и внутри этого всеобщего он видит, как последствия этого действия падают на того, кто его совершил. Таким образом, наблюдатель видит нечто, с этической точки зрения вполне путаное и бессмысленное: он видит, как

<sup>25</sup> «*тélос*» (греч.) — «цель».

действие, совершенное с добрыми намерениями, приводит ровно к тем же следствиям, что и действие, совершенное со злыми намерениями, — и лучший из всех царей, и тиран приводят страну к одинаковым бедам. Или, точнее, он не видит даже этого, поскольку это все — воспоминания об этическом. О нет, он видит нечто, с точки зрения этической, являющееся оскорбительным: он видит, что, с точки зрения всемирной истории, ему в конечном счете необходимо отрешиться от истинного различения добра и зла, поскольку такое различие присутствует лишь в индивидуе, причем в каждом индивидуе на деле — только в его отношении к Богу.

С точки зрения всемирной истории, становится ложным положение, которое, с точки зрения этики, совершенно истинно, более того, составляет саму жизненную силу этического, а именно: каждый экзистирующий индивид имеет отношение возможности с Богом. Это совсем не важно с точки зрения всемирной истории, поскольку все тут понимается задним числом, а потому тут так легко забыть, что мертвые тоже были когда-то живы. А стало быть, Бог вовсе не играет роль господина всемирно-исторического процесса, как это представляется людям. Подобно тому как в этом процессе невозможно разглядеть этическое, там нельзя увидеть и Бога, поскольку если его нельзя увидеть как Господа, значит, его нельзя увидеть вовсе. В этическом же он играет эту роль в отношении возможности, и этическое существует именно для экзистирующих, для живых, и Бог есть Бог живых. Во всемирно-историческом процессе мертвых не призывают к жизни, — разве что к фантастически-объективной жизни, — и только в некотором фантастическом смысле Бог может считаться движущей душой этого процесса. Во всемирно-историческом процессе Бог метафизически зашнурован в полуметафизический, полуэстетико-драматический, привычный корсет, который называется имманентностью. Черт возьми, как можно быть Богом таким образом! Драматический критик призывает поэта быть настолько любезным, чтобы использовать только персонажи, поименованные среди его действующих лиц, и потом уж попытаться выжать из них все возможное. К примеру, если там указаны молодые женщины, все они должны выйти замуж до конца пьесы, — иначе просто не годится. Применительно к прошлому кажется вполне нормальным, что Бог использовал таких-то и таких-то индивидов, однако пока они жили, сколько из них оказались отвергнутыми? Да и те, кто был использован, — как часто они были вынуждены, смиряясь этически, понимать, что перед Богом не действительна ни одна из имманентных привилегий и что Бог не стесняет себя театральны-

ми условностями? Они были вынуждены осознать некое положение, в понимании которого наш восторженный этик, — его мы и приводим в пример как говорящего здесь, — и находит источник своего воодушевления: они осознали, что Богу они не нужны. Мы не хотим тем самым сказать, что Бог может противоречить сам себе, то есть вначале создавать, а затем не желать использовать. О нет, с этической точки зрения, каждому найдется, чем заняться, и это отношение возможности, которое и составляет источник воодушевления этика, радующегося о Боге, есть Божья свобода, каковая — если понять ее надлежащим образом — никогда во всей вечности, ни прежде, ни после, не может стать имманентностью.

Всемирно-историческая имманентность всегда создает путаницу для этического, а между тем всемирно-исторический взгляд укоренен именно в имманентности. Если индивид и видит нечто этическое, это всегда этическое в самом себе, и только отражение этого побуждает его видеть то, что он, однако же, по-настоящему не видит. С другой стороны, благодаря этому он этически побуждается (сейчас или раньше) прояснить себя себе самому. Иными словами, было бы неверным заключить, что чем более человек развит этически, тем больше этического он различит во всемирной истории: о нет, справедливо прямо противоположное: чем больше он развит этически, тем меньше он будет заботиться о всемирно-историческом.

Позвольте мне с помощью метафоры более четко напомнить о различии между этическим и всемирно-историческим — о различии между этическим отношением индивида к Богу и отношением всемирно-исторического к Богу. Король порой держит королевский театр исключительно для себя самого, но такое различие, исключаящее обычных граждан, все-таки случайно. Однако все совсем не так, когда мы говорим о Боге и о царском театре, который он держит для себя одного. Соответственно, этическое развитие индивида есть маленький частный театр, где Бог несомненно является зрителем, однако где временами и сам индивид может быть зрителем, хотя по сути предполагается, что он актер; он актер, однако не тот, кто обманывает, но тот, кто раскрывает, подобно тому как все этическое развитие состоит в том, чтобы стать раскрытым перед Богом. Между тем для Бога вся мировая история есть его царская сцена, и тут уж он — не случайно, но по самой своей сути, — является единственным зрителем, поскольку он единственный, кто *может* быть таковым. Доступ в этот театр закрыт для всякого экзистирующего духа. Если ему кажется, будто он сидит там в качестве зрителя, он попросту забывает, что сам он,

как предполагается, должен быть актером в этом маленьком театре, а потому он должен предоставить царственному зрителю и поэту выбирать, как именно он пожелает использовать его в этой царской драме, *Drama Dramatum*<sup>26</sup>.

Все это относится к живым, и только им можно сказать, как следует жить; и только понимая это применительно к себе самому, мы можем реконструировать жизнь мертвого человека — если это вообще возможно и если для этого есть время. Но все поставлено с ног на голову, когда вместо того, чтобы обучаться, проживая свою собственную жизнь, мы пытаемся заставить мертвых жить снова, а потом еще и пытаемся научиться чему-то у мертвых, которых при этом рассматривают, как если бы они вообще никогда не жили; просто невероятно, каким образом здесь все ставится с ног на голову, когда человек пытается жить, как если бы он уже был мертв.

*Д.* Если бы становиться субъективным не представляло собой задачу, причем высочайшую задачу, стоящую перед каждым человеком, задачу, которой вполне достаточно и на самую долгую жизнь (поскольку у нее есть то отличительное свойство, что она никогда не завершается, пока не кончается сама жизнь), — если бы все это не было так, у нас оставалась бы непреодолимая трудность, которая, как мне кажется, должна была бы тяжким грузом висеть на больной совести каждого человека, так что он был бы рад умереть прямо сегодня, не откладывая это даже на завтра. Это возражение совсем не упоминается в наш объективный и все же либеральный век, который слишком занят системой и формами, чтобы беспокоиться о человеческой жизни. Возражение это таково: *Если мы полагаем только развитие поколения или рода, — во всяком случае, полагаем это высшим, — как нам объяснить божественную расточительность, которая использует бесконечную череду индивидов, составляющих одно поколение за другим и приходящих, чтобы запустить в движение всемирно-историческое развитие?*

Всемирно-историческая драма разворачивается чрезвычайно медленно. Почему бы Богу не поспешить, если это именно то, чего он хочет? Что за антидраматичная медлительность или, точнее, что за прозаичное и скучное распутывание! А если это все, чего он хочет, — то как ужасно, тиранично попусту расточать мириады человеческих жизней! Но какое дело до этого наблюдателю? Наблюдатель всемирно-

<sup>26</sup> «Drama Dramatum» (лат.) — «Драма драм».

исторически схватывает игру цветов в разных поколениях — они существуют совсем как стадо сельди в море, когда одна отдельная селедка сама по себе немногого стоит. Наблюдатель в оцепенении глядит на огромный лес поколений, — и подобно тому, кто не видит леса за деревьями, он видит только лес, — и ни одного отдельного дерева. Он вешает занавески систематически и для этой цели использует людей и целые народы — для него индивидуальные люди ничто, даже сама вечность задрапирована в систематические обзоры и этические бессмыслицы. Поэзия расточительна поэтически, однако, вовсе не желая обрекать на пост себя самое, она не смеет предположить существование божественной умеренности бесконечного, которое этически и психологически не нуждается во многих людях, но тем больше нуждается в идее. Потому нисколько не удивительно, что мы часто восхищаемся наблюдателем, когда он оказывается настолько благороден, героичен и так далее, или же (что, пожалуй, вернее) настолько рассеян, что забывает, что и сам он тоже человек, отдельный экзистирующий человек! Напряженно всматриваясь в эту всемирно-историческую драму, сам он постепенно исчезает и умирает; от него ничего не остается, или же сам он остается как билетик в руках у театрального капельдинера, — билетик, оставшийся в знак того, что зритель ушел. Если же становиться субъективным — поистине высочайшая задача, которая может встать перед человеком, все складывается просто прекрасно. Отсюда, во-первых, следует, что он больше не имеет никакого отношения к всемирной истории, но оставляет в этом отношении все царственному поэту. Во-вторых, нет и никакого расточительства, ибо хотя индивиды и многочисленны, как песчинки на дне морском, задача становиться субъективным действительно встает перед каждым человеком. Наконец, все это никак не отрицает реальности всемирно-исторического развития, каковое, сохраняясь для Бога и для вечности, находит себе свое время и свое место.

**Е.** Стало быть, вначале этическое, чтобы стать субъективным, и уж только потом — всемирно-историческое.

Наверняка ведь даже самый объективный человек втайне согласен с тем, что было здесь сказано: что прежде всего умный человек должен понять то, что уже понимает даже самый большой простака, и должен чувствовать себя связанным тем, что связывает и простака, и только потом ему следует переходить ко всемирно-историческому. Значит, вначале простое. Но разумеется, умному человеку легко понять (иначе отчего его все считают умным?), что само понимание —

это дело одного мгновения, и в то же самое мгновение он уже совпал со всемирно-историческим. Видимо, так же все обстоит и с моими простыми замечаниями: он мгновенно понял их и в то же самое мгновение уже оказался далеко впереди. Если б только, хотя бы на мгновение, я мог завязать с умным человеком разговор, мне хотелось бы оказаться тем простаком, который может остановить его простым замечанием: *разве самое простое — это не то, что труднее всего понять умному человеку?* Простой человек понимает простое непосредственно, однако когда нечто подобное нужно понять человеку умному, все становится бесконечно труднее. Но разве для умного человека оскорбительно, что мы уделяем ему столько внимания, и самое простое становится самым трудным только потому, что именно он должен в нем разобраться? Вовсе нет. Когда горничная выходит замуж за лакея, все проходит тихо, но когда король берет в жены принцессу, это становится настоящим событием. И когда мы смотрим на это так, разве это значит, что мы оскорбляем короля? Когда ребенок лепечет что-то свое, его лепет, возможно, и прост, однако когда умный человек говорит то же самое, его слова, возможно, становятся самым искусным из всего произнесенного людьми. Умный человек выстраивает свое отношение к простому следующим образом. Когда он с воодушевлением отличает простое, считая его высшим, то, в свою очередь, отличает его, поскольку благодаря ему это простое становится чем-то другим, — даже продолжая оставаться прежним. И чем больше умный человек думает о простом (а тот факт, что тут возможно долгое размышление, уже показывает, что дело вовсе не так уж просто), тем труднее оно становится для него. Однако вместе с тем он вдруг ощущает саму природу человечности, которая примиряет его с жизнью; он понимает, что разница между умным человеком и человеком простым — разница исчезающе малая, и она заключена в следующем: *простой человек знает существенное*, умный же человек постепенно *узнает*, что он это знает, или же *узнает*, что этого не знает. Однако то, что оба они знают, по существу одно и то же. Умный человек узнает это постепенно, — и тут как раз и сама его жизнь приходит к концу, так что разве есть здесь время для интереса ко всемирно-историческому?

Однако этическое не сводится к одному лишь знанию; оно есть также и действие, связанное с этим знанием, причем действие такого рода, что повторить его зачастую оказывается более трудным, чем совершить в первый раз. А это значит, что даже если мы и впрямь чувствуем необходимость перейти ко всемирно-историческому, на пути у нас появляется еще одна задержка. Но тут я вижу, что должен



объяснить тем, кто непременно настаивает на том, чтобы перейти ко всемирно-историческому, кое-что о себе самом. Я должен признаться в чем-то достойном сожаления, в чем-то, что, вероятно, как раз и составляет причину того, что я все время нахожу задачи, которых, на мой взгляд, может хватить на целую человеческую жизнь, тогда как другие с легкостью могут разделаться с ними еще прежде, чем это предложение будет закончено. Но большинство людей по природе так добры; вначале они — хорошие дети, потом — прекрасная молодежь, а затем — замечательные мужья и жены. А когда это так — и вся жизнь строится по-другому. Как только мужчина доходит до точки, когда его жена и все золовки en masse начинают твердить: «Он, видит Бог, такой необыкновенно хороший человек», — у него, конечно же, находится время и для всемирной истории. К сожалению, со мной все обстоит иначе. Увы, тем немногим, кто хорошо меня знает, да и, признаюсь, мне самому слишком хорошо известно, что я человек испорченный и легко поддающийся всяческим искушениям. Все это верно. В то время как все добрые люди были заняты заботами о будущем всемирной истории, я столько раз бывал вынужден оставаться дома и горевать по поводу себя самого. Хотя отец мой умер, а я уже не хожу в школу, хотя властям никогда не приходилось заниматься моим исправлением, я тем не менее чувствовал необходимость поправить что-то в себе самом, хотя сам я несомненно предпочел бы отправиться в парк Фридериксберг, чтобы поболтать о всемирной истории. Правда, у меня нет жены, которая могла бы сказать мне, что я, видит Бог, человек хороший; я вынужден сам заниматься собою. Единственный, кто утешает меня, — это Сократ. Как говорят, он сам признавался, что обнаружил в себе предрасположенность ко всякому злу; возможно, именно это открытие и побудило его бросить астрономию, в которой куда больше нуждалось его время. Я первый признаю, что во всех остальных отношениях я весьма мало похож на Сократа. По всей вероятности, именно его этическое знание помогло ему сделать такое открытие. Со мной все иначе; у меня достаточно собственного материала в том, что касается сильных страстей и прочего, — а потому я так болезненно стараюсь с помощью разума создать из этого материала нечто доброе<sup>27</sup>.

Но давайте уж, — чтобы не слишком беспокоиться обо мне, — будем

---

<sup>27</sup> Этими словами я пытаюсь напомнить читателю о замечательном определении добродетели, которое дал Плутарх: «Этическая добродетель имеет в качестве своей материи страсти, а в качестве формы — разум». См его небольшую книжку об этических добродетелях [Плутарх. «О моральных добродетелях» — «Моральные рассуждения»]. (Примеч. Кьеркегора.)

держаться Сократа, к которому так часто обращаются и «Философские крохи». Благодаря своему этическому знанию он обнаружил, что имеет склонность ко всякому злу. А с этим знанием уже не так-то легко — раз-два-три — прийти ко всемирно-историческому. Напротив, путь этического крайне долог, поскольку он начинается прежде всего с этого открытия. Чем глубже открытие, тем больше нам нужно сделать; чем глубже открытие, тем более этичным становится человек; а чем человек этичнее, тем меньше у него времени на всемирно-историческое.

То, что простое может быть столь протяженным, само по себе довольно странно. Давайте воспользуемся примером из религиозной сферы (этическое лежит так близко к ней, что они постоянно сообщаются). Разумеется, молиться — дело простое; можно решить, что это так же легко, как застегнуть брюки; если ничто другое не стоит у нас на пути, тут, казалось бы, совсем легко перейти ко всемирно-историческому. И все же как это трудно! Интеллектуально у меня должно быть ясное представление о Боге, о себе самом и о моем отношении к нему, равно как и о диалектике такого отношения внутри молитвы (это необходимо, чтобы я не спутал Бога с чем-то еще, иначе окажется, что я молюсь вовсе не Богу; это необходимо также, чтобы я не спутал самого себя с чем-то еще, иначе окажется, что я не молюсь вовсе), так чтобы в этом отношении внутри молитвы я одновременно сохранял и различие между нами, и само это отношение. Разумные люди, состоящие в браке, признаются, что им понадобились месяцы и годы совместной жизни, чтобы узнать друг друга, а ведь Бога узнать куда труднее. Бог — это не что-то внешнее, как жена, которую я всегда могу спросить, довольна ли она теперь мною. В своем отношении с Богом я рассматриваю то, что я делаю во время молитвы как нечто доброе, — а потому я не слежу за собой с бесконечным недоверием, — и тогда мне кажется, что и Бог доволен мною, поскольку Бог не есть нечто внешнее, но сама эта бесконечность; это не что-то внешнее, что может поссориться со мной, когда я поступаю дурно, но сама бесконечность, которой не нужны суровые слова, но чья месть может быть ужасной, — эта месть состоит в том, что Бог перестает существовать для меня вовсе, даже если я и молюсь. Стало быть, молитва — это еще и действие. Ах, в этом отношении Лютер был поистине много раз испытуем и искушаем, — это он говорил, что ни разу в жизни не молился с таким воодушевлением, чтобы какая-нибудь назойливая мысль не вторгалась в эту молитву. Тут можно решить, пожалуй, что молиться — почти так же трудно, как играть Гамлета, — а ведь один из величайших актеров говорил,

что только один раз он приблизился к тому, чтобы сыграть его хорошо, и что однако же он посвятит все свои способности и всю свою жизнь тому, чтобы продолжать работать над этой ролью<sup>28</sup>. Разве молитва не должна быть почти такой же важной и значительной?

Но становиться субъективным — вполне достойная задача, *quantum satis*<sup>29</sup> для целой человеческой жизни. Хотя я с сожалением вынужден торопиться, как жена Лота, думаю, что даже лучшие люди найдут тут, чем заняться. Если в этом отношении я смогу чем-то быть полезен хоть одному человеку из числа моих современников, мое полезное наставление будет включать в себя и упоминание о притче, в которой деревья решили сделать кедр царем, чтобы отдыхать потом в его тени. Наша эпоха точно так же хочет установить на площади систематическую рождественскую елку, чтобы потом уже ни о чем не заботиться и только отдыхать. Однако вспомним, что деревьям пришлось довольствоваться колючим кустарником. И если бы я — вовсе не как царь, но как низкий слуга — решился сравнить себя с таким кустарником, я сказал бы честно: я не приношу плодов, тени для отдыха не так-то много, а колючки довольно острые.

Стало быть, становиться субъективным — высочайшая задача, которая только может быть поставлена перед человеком, подобно тому как высочайшая награда — вечное блаженство — существует только для субъективного индивида, или, точнее, начинает существовать только для того, кто становится субъективным. Более того, становиться субъективным — достаточное занятие на целую человеческую жизнь; а потому с человеком ревностным не может произойти то, что случается с суетливым хлопотуном, который желает закончить свои дела в жизни прежде, чем жизнь покончит с ним самим. Такой деловой человек должен понимать, что ему нельзя пренебрегать жизнью, напротив, он обязан увидеть, что, по всей видимости, он неверно осознал жизненную задачу, — ведь иначе ему было бы совершенно ясно, что жизненная задача длится столько же, сколько сама жизнь, превращаясь в задачу жить. Соответственно, если индивид понимает: становиться субъективным — его высочайшая задача, то в процессе выполнения этой задачи перед ним встают все новые и новые проблемы. Этих проблем субъективному мыслителю должно вполне хватить на целую жизнь — точно так же, как объективному мыслителю с лихвой хватает его собственных проблем, и он уходит в них все дальше и даль-

<sup>28</sup> Слова приписывают английскому актеру Дэвиду Гаррику.

<sup>29</sup> «*quantum satis*» (лат.) — «вполне достаточно», «столько, сколько нужно».

ше; пренебрегая повторением и все большим углублением в одну идею, объективный мыслитель также никогда не повторяется, но продолжает поражать эпоху, становясь вначале систематиком, затем историком, потом астрономом, ветеринаром, инспектором по водоснабжению, географом и так далее.

Поразительно! Но почему же тогда для человеческой жизни не может быть достаточно, когда человек, начав с Сократовой мудрости и обнаружив в себе склонность ко всякому злу, не торопится поскорее завершить все, тут же превратившись в доброго человека, но постепенно приходит к подобному же открытию: опаснее всего — завершить дело слишком быстро. Это весьма воодушевляющее наблюдение, наделенное поразительной способностью растягивать задачу надолго, даже если это значит слишком долго идти к ее завершению. Давайте рассмотрим некую странность, которая тесно связана со скоростью и поспешностью. Обыкновенно человека всячески хвалят и поощряют, если он может сделать нечто быстро, однако есть по крайней мере один пример, когда чем больше скорость, тем меньше человек достоин похвалы. Чаще всего за скорость хвалят, иногда отношение к ней бывает нейтральным, но в этом конкретном примере скорость оказывается достойной порицания. Когда молодым людям дается четыре часа, чтобы написать экзаменационное сочинение, совершенно неважно, закончит ли некто работу досрочно или же ему понадобится все это время. Однако даже здесь задача — это одно, время же — нечто совсем другое. Но вот когда само время становится задачей, закончить нечто раньше времени будет серьезной промашкой. Предположим, некто должен сам развлекать себя в одиночестве на протяжении целого дня; если к полудню он уже покончил с этим развлечением, его торопливость не будет составлять никакой заслуги. Точно так же обстоит дело, когда сама наша жизнь становится задачей. Закончить свои дела в жизни прежде, чем жизнь покончит с нами самими, — значит вообще не справиться с задачей.

Вот так здесь обстоят дела. Поверьте, я тоже один из тех, у кого есть сила, — пусть даже я сам говорю об этом, — хотя обычно меня ставят на одну доску с семинаристами и приходскими служками. Я один из тех, у кого есть сила; однако это не сила короля или завоевателя, единственная сила, которой я наделен, — это сила сдерживать. Однако же сила эта не простирается далеко, поскольку я имею ее лишь над собою самим, да и того у меня не будет, если я перестану практиковать это воздержание каждое мгновение своей жизни. У меня нет времени, чтобы попробовать обратить эту силу воздержания на век, в котором я

живу; более того, я полагаю, что пытаться сдерживать свой век непосредственным образом так же бессмысленно, как бессмысленно пассажиру поезда пытаться остановить его, цепляясь руками за сиденье впереди себя. При непосредственном обращении мы прямо отождествляем себя со своей эпохой и одновременно пытаемся сдерживать ее. О нет, единственное, что тут можно сделать — это сойти с поезда и попытаться сдержать себя самого.

Но если человек сходит с поезда (а в наши дни, когда мы так стараемся не отстать от времени, мы постоянно находимся auf der Eisenbahn<sup>30</sup>), не забывая при этом, что задача состоит в том, чтобы практиковать воздержание, — поскольку всегда есть искушение завершить все слишком быстро, — тогда можно быть совершенно уверенным: этой задачи хватит ему на всю жизнь. Но тогда и ошибка не может быть заложена в самой задаче, коль скоро задача как раз и состоит в том, что ее должно хватить. И быть поставленным на одну доску с семинаристами и приходскими служками — совсем не так уж и плохо, поскольку у них, как известно, устоявшаяся репутация людей, которые соображают медленно.

Я собираюсь привести тут несколько примеров, которые при всей своей краткости покажут, как простейшая проблема благодаря сдержанности превращается в труднейшую из всех. А потому нет никакого резона выбирать астрономию, ветеринарную науку или нечто подобное, пока мы не поняли самого простого. Краткость здесь не становится препятствием для рассмотрения, поскольку сами проблемы вовсе не завершены.

Например, *что это значит — умереть*. Я знаю, что об этом думают обычные люди: если я, скажем, выпью серной кислоты, я умру, то же самое произойдет, если я утону, задохнусь от угарного газа и т. д. Я знаю, что Наполеон повсюду носил с собой яд, что Джульетта у Шекспира яд выпила, что стоики считали самоубийство мужественным действием, тогда как все прочие считают его трусостью, что человек может умереть от сущего пустяка, что даже самый серьезный человек порой не может удержаться от смеха при мысли о смерти, что можно избежать некоторых видов смерти, — и так далее, и тому подобное. Я знаю, что трагический герой умирает в пятом акте и что смерть там обретает бесконечную реальность внутри пафоса, но что такой пафос отсутствует, когда умирает кабатчик. Я знаю, что поэт толкует смерть по-разному в соответствии со множеством разных настроений,

<sup>30</sup> «auf der Eisenbahn» (нем.) — «на железной дороге».

вплоть до комического; я обязуюсь показать в прозе подобное же разнообразие следствий, вытекающих из этих настроений. Более того, я знаю, что обычно говорят об этом священники; я знаю обычные темы, которые затрагивают во время похорон. Если тут нет никакого другого препятствия, прежде чем со спокойной душой перейти наконец ко всемирной истории, я готов; мне стоит только купить немного черной материи на священническое облачение, и я смогу произносить похоронные речи не хуже любого священника. Допускаю, что те, у кого в облачении есть бархатные вставки<sup>31</sup>, делают это более элегантно, однако разница здесь не более существенна, чем разница между катафалком, нанятым за пять риксталеров, и катафалком за десять. Тем не менее, несмотря на все это поразительное знание, несмотря на это завершённое знание, я совершенно не способен рассматривать смерть как что-то, что я понял. Так что, перед тем как перейти ко всемирной истории (о которой я все так же могу сказать: Бог знает, действительно ли она тебя касается), думаю, лучше все-таки попытаться разобраться в этом, — иначе наличное существование жестоко посмеется надо мной за то, что я стал настолько эрудированным и совсем позабыл о необходимости понять нечто, что в один прекрасный день непременно случится со мной самим и с любым человеком. В один прекрасный день — да что я такое говорю! А что если смерть окажется настолько безжалостной, что придет завтра! Уже сама эта неопределенность, если только существующий человек понимает ее и удерживает в своем сознании, так что она входит и примысливается к любой другой идее как раз потому, что она так неопределенна (так что она входит даже в начало моих занятий всемирной историей, поскольку я прежде всего должен прояснить для самого себя, действительно ли я начинаю тут что-то, что стоит начинать, если даже смерть придет за мной завтра), — и эта неопределенность уже создает невероятные трудности, многие из которых наверняка не осознает и сам оратор. Скажем, ему кажется, что он думает о неопределенности смерти, однако он забывает привнести и примыслить эту неопределенность во все то, что он говорит о неопределенности, — как раз тогда, когда он с большим волнением настойчиво твердит о неопределенности смерти, завершая свою речь призывом найти цель всей жизни. Соответственно, он заканчивает тем, что совершенно забывает о неопределенности смерти, — в противном случае его воодушевленные призывы найти цель всей жизни следовало бы поставить в диалекти-

<sup>31</sup>То есть епископы и доктора теологии.

ческое отношение с этой самой неопределенностью смерти. Помыслить эту неопределенность раз и навсегда или же думать о ней раз в году, на заутрене в Новый год, это, разумеется, чепуха, — это все равно что не думать об этом вовсе. И если человек, который думает об этом так, одновременно пытается объяснить всю мировую историю, то все, что он думает о всемирной истории, может быть и великолепно, однако то, что он говорит о смерти, попросту глупо. Если смерть всегда неопределенна, если я смертен, это значит, что такая неопределенность не может быть помыслена вообще, — если, конечно, я сам не «человек вообще». Но я вовсе не таков. Это нечто, во что может превратиться только крайне рассеянный человек, например книготорговец Сольдин<sup>32</sup>. И даже если я и являюсь таким в начале, моя жизненная задача как раз и состоит в том, чтобы становиться субъективным, — по мере того, как это происходит, неопределенность все больше и больше диалектически проникает в мое отношение с моей собственной личностью. А потому для меня все более важным становится привносить и примысливать ее в каждое мгновение моей жизни — ведь, коль скоро эта неопределенность уже присутствует в каждое мгновение, она может быть побеждена, только если я снова и снова побеждаю ее в каждое мгновение. Если, конечно, неопределенность смерти есть всего лишь нечто «вообще», значит, и мое умирание есть также нечто «вообще». Ну что ж, возможно, умирание действительно возможно «вообще» для систематиков, для людей рассеянных. Для покойного книготорговца Сольдина умирание было чем-то «вообще»; про него говорили: «Когда он собрался вставать утром, он так и не понял, что уже умер». Для меня *мое собственное* умирание никоим образом не является чем-то «вообще»; конечно, для других оно будет именно таким. Однако и *я сам* для себя не являюсь чем-то «вообще»; возможно, для других я именно таков. Однако задача как раз и состоит в том, чтобы становиться субъективным, а это значит, что каждый субъект *сам для себя* становится прямо противоположным такому «вообще». Крайне неловко бывает, когда некий человек, весьма важный на собрании, среди других людей, возвращается домой к жене и там для нее становится просто кем-то «вообще»; так же неловко быть всемирно-исторической фигурой, скажем, Дидрихом Меншеншреком<sup>33</sup>, а потом

<sup>32</sup>Саломон Сольдин — копенгагенский книготорговец, о рассеянности которого ходило множество анекдотов. Говорят, что когда один из покупателей обратился к его жене, подражая голосу самого Сольдина, тот тут же отозвался, воскликнув: «Скажи, Ребекка, а это я только что говорил?».

<sup>33</sup>Персонаж комедии Хольберга: хвастливый офицер, которого дома бьет жена.

приходить домой и... — лучше уж мне не продолжать. Однако куда более неловко быть в таких же плохих отношениях с собой самим, а еще хуже — даже не сознавать этого. Восторженный почитатель всемирной истории тем не менее не откажет мне в ответе на вопрос: что же это значит — умереть; но с самого мгновения ответа уже начинается диалектика. Пусть он приведет какую угодно причину, объясняя, отчего ему не хочется задерживаться на подобных мыслях; все это не поможет, ибо саму причину придется сделать диалектической, чтобы рассмотреть, что же она из себя представляет. Я спрошу его, возможно ли иметь идею смерти, можно ли предвосхитить смерть в своих мыслях, и *anticipando*<sup>34</sup>, можно ли иметь ее в опыте как идею, или же она появляется только тогда, когда действительно приходит. А поскольку действительное бытие есть небытие, я спрошу его, верно ли, что она есть, только когда ее нет, — иными словами, может ли идеализм идеально победить смерть, помыслив ее, или же с приходом смерти побеждает материализм, так что человек все равно умирает как пес, тогда как смерть можно снять лишь посредством идеи смерти, появляющейся у умирающего в самое мгновение смерти. Это затруднение можно иначе выразить следующим образом: верно ли, что живой человек вообще не может приблизиться к смерти? Похоже, что это действительно невозможно; во-первых, поскольку в своих опытах он не может подойти к ней достаточно близко, не став самым комическим образом жертвой собственного эксперимента, во-вторых, поскольку в своих опытах он не может практиковать воздержания и так ничему и не научается, и в-третьих, поскольку он не может вернуться назад и по собственной воле выйти из этого опыта, но все время остается внутри опыта. Если на это отвечают, что смерть вообще не может быть предметом представления, то проблема еще никоим образом не разрешена. Отрицательный ответ, всякое «нет» должны быть определены диалектически, — точно так же, как и всякий положительный ответ; только ребенок или суций простак могут довольствоваться ответом: «*das weiss man nicht*»<sup>35</sup>. Мыслящий человек хочет знать больше — и вовсе не обязательно положительным образом — о том, по поводу чего, по общему мнению, возможен лишь отрицательный ответ; однако он хочет, чтобы ему диалектически разъяснили, что ответ должен быть отрицательным, а такое диалектическое разъяснение неизбежно ставит отрицательный ответ в отношении со всеми другими проблема-

<sup>34</sup> «*anticipando*» (лат.) — «предчувствуя», «предвосхищая».

<sup>35</sup> «*das weiss man nicht*» (нем.) — «это неизвестно».



ми экзистенции, — так что трудностей тут хватает. Однако, если ответ положителен [и смерть можно помыслить], далее встает вопрос о том, что такое смерть; что это такое для живого человека; как идея смерти должна изменить всю жизнь человека, если тот, пытаясь осмыслить ее неопределенность, должен думать о ней в каждое мгновение, чтобы хоть как-нибудь подготовить себя к ней. После этого встает вопрос о том, что значит готовить себя к смерти, поскольку здесь опять-таки следует проводить различие между действительным приходом смерти и представлением об этом приходе (если то, что приходит, отлично от того, к чему я себя готовил, такое различие неминуемо делает всю мою подготовку бессмысленной, если же различия нет, то правильно проведенная подготовка и есть сама смерть), а также поскольку смерть вполне может прийти в тот самый момент, когда я начал свою подготовку. Кроме того, встает вопрос об этическом выражении значения смерти, а также о религиозном выражении победы над ней. Нам необходимо развязывающее слово, чтобы распутать ее загадку, и связывающее слово, благодаря которому живой человек может защититься против этого представления, которое возникает снова и снова, ибо мы не смеем открыто рекомендовать забывчивость и бездумность в качестве жизненной мудрости. Более того, для субъекта думать о смерти — уже действие. Для человека вообще, для такого рассеянного человека, как книготорговец Сольдин или какой-нибудь систематик, думать о смерти вообще, конечно же, не будет действием; это просто еще одна вещь «вообще», и не так уж легко решить, что же это такое. Однако если задача состоит в том, чтобы становиться субъективным, тогда для индивидуального субъекта помыслить смерть — это вовсе не что-то «вообще», но настоящее действие. Само развитие субъективности состоит как раз в том, что мыслящий субъект, когда он действует, делает это через себя самого именно тогда, когда думает о собственной экзистенции; затем он действительно мыслит о том, что помыслимо, делая это действительно; и наконец, он не просто думает: «Я должен теперь отслеживать каждое мгновение своей жизни», — но действительно отслеживает каждое мгновение. Тут все становится все более и более субъективным, что вполне естественно, когда речь идет о том, чтобы положить начало для развития субъективности. Более того, похоже, что стоит лишь пожелать, и общение одного человека с другим оказывается во власти лжи и обмана, — ведь достаточно сказать: «Я сделал это», — и мы не в состоянии продвинуться дальше. Ну и что же тогда? Что если он все-таки так и не сделал этого? Какое мне, в конце концов, до этого дело, — значит, тем хуже для него. Ко-

гда речь идет о чем-то объективном, мы контролируем все куда лучше. К примеру, если бы кто-то сказал, что Фридрих IV — также и император Китая, мы сразу же назвали бы это ложью. Однако когда кто-то начинает рассуждать о смерти, о том, как он думал о ней и пришел к выводу, скажем, о ее неопределенности, отсюда вовсе не следует, что он действительно сделал это. Ну конечно! Есть ведь и более искусный способ выяснить, лжет он или нет. Пусть он просто продолжает говорить. Если этот человек — обманщик, он начнет противоречить себе самому, как раз тогда, когда он начнет давать нам самые серьезные заверения. Противоречие не будет непосредственным; о нет, просто само высказывание не будет содержать внутри себя осознания того, что так прямо представлено в самом высказывании. С объективной точки зрения, само высказывание может быть прямым и непосредственным; однако главная беда нашего мыслителя состоит в том, что он так и шпарит тут все наизусть<sup>36</sup>. То, что он при этом покрывается испариной и стучит кулаком по столу, еще вовсе не доказывает, что он излагает все наизусть, — это, скорее, доказывает, что он либо крайне глуп, либо внутри себя втайне сознает, что всего лишь излагает готовый текст. Иными словами, очень глупо полагать, будто готовый текст, излагаемый наизусть, способен хоть кого-то воодушевить, поскольку воодушевление — вещь глубоко внутренняя, а изложение готового текста наизусть — всегда нечто внешнее, вроде удовлетворения естественных потребностей. Потому стремление человека скрыть отсутствие внутреннего, стуча кулаком по столу, в лучшем случае является весьма посредственным обманом. Так что, как видите, когда умирание ставится таким образом в отношении ко всей жизни субъекта, это еще не значит, что я сам — даже если на карту тут поставлена моя собственная жизнь — действительно понял смерть, и уж тем более это не значит, что я экзистенциально осуществил свою задачу. Между тем я снова и снова думал об этом, я искал себе руководства в книгах — и ничего так и не находил<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Просто обратите сейчас внимание на повторное присутствие того, что высказано, в каждом слове, в каждом придаточном предложении, в каждом отступлении, в случайном мгновении, когда приводятся примеры и сравнения; это совершенно необходимо, если мы действительно хотим разобраться в том, лжет ли человек, — а после этого нужно так же тщательно следить за самим собой. Способность отслеживать нечто подобным образом достигается благодаря воздержанию; стоит начать практиковать сдержанность, — и остальное приходит прямо-таки даром, так что обычно мы даже не пользуемся тем, что получаем. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>37</sup> Хотя об этом говорилось довольно часто, мне хотелось бы еще раз повторить это: идея, которая развернута здесь, вовсе не является уделом людей простых — лю-

К примеру, *что это значит — быть бессмертным*. По этому поводу я знаю то же, что обыкновенно знают прочие люди. Я знаю, что одни принимают бессмертие, а другие нет. Действительно ли первые принимают его, мне неизвестно. Вот почему мне даже не приходит в голову спорить с ними, ибо такая процедура настолько трудна диалектически, что у меня ушли бы годы на то, чтобы диалектически прояснить, обладает ли такое представление какой-нибудь реальностью; действительно ли диалектика сообщения, если ее правильно понять, может оправдать подобное решение, — или она просто превращает его в своего рода бой с тенью; действительно ли сознание бессмертия — это некий предмет, которому можно научить, и каким образом следует преобразовать наставление в этом предмете, чтобы оно диалектически соответствовало способностям ученика; действительно ли все это в конечном счете настолько несущественно, что само подобное наставление превращается в иллюзию, если только это не осознать по-настоящему, — то есть, иными словами, само наставление превращается в отсутствие наставления. Более того, я знаю, что некоторые находили бессмертие в Гегеле; другие же не могли этого сделать. Я знаю, что я сам не обнаружил бессмертия в этой системе, поскольку неразумно вообще искать его там, — ведь в некотором фантастическом смысле всякое систематическое мышление проходит *sub specie aeterni*<sup>38</sup>, и в этой мере бессмертие действительно присутствует там как вечность. Однако такая вечность — вовсе не то, о чем мы вопрошали; у нас вопрос стоял о бессмертии смертного, и мы не получаем ответа на этот вопрос, когда показываем, что вечное бессмертно, потому что, в конце концов, вечное вовсе не является смертным, а бессмертие вечного — всего лишь тавтология и неправильное употребление слов. Я прочел

---

дей, которых Господь сохранит в их прелестной простоте (пусть даже они чувствуют на себе давление жизни другим способом); это простота, которая не ощущает необходимости в каком-то другом роде понимания, — и буде даже такая необходимость появится, она останется для него всего лишь грустным вздохом над тяготами жизни, причем такой вздох находит себе смиренное утешение в мысли о том, что счастье в жизни вовсе не состоит в том, чтобы быть человеком образованным. С другой стороны, развернутая здесь идея действительно является уделом человека, полагающего, что у него есть способности и подходящий случай для более глубоких исследований, — и она является его уделом таким образом, что он уже не хочет бездумно довольствоваться занятиями всемирной историей, но прежде всего задумывается о том, что быть экзистирующим человеком — это настолько трудная, напряженная и вместе с тем естественная задача для всякого, что мы естественно избираем ее первой, тогда как этого трудного и напряженного усилия должно в конечном итоге хватить нам на всю жизнь. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>38</sup> «sub specie aeterni» (лат.) — «под знаком вечности».

книгу профессора Хайберга «Душа после смерти»<sup>39</sup>, я даже прочел ее с комментарием декана Триде. Теперь я жалею о том, что сделал это, поскольку поэтическая работа приносит нам эстетическое наслаждение и вовсе не требует окончательной диалектической точности, соответствующей и соразмерной усилиям ученика, который стремится организовать всю свою жизнь в соответствии с подобными указаниями. Если комментатор вынуждает меня искать нечто подобное в поэме, он тем самым никак не помогает поэтическому произведению. У самого комментатора я, вероятно, мог бы выяснить нечто, чего не нашел, читая комментарий, — если бы только декан Триде в своей катехизации сжалился надо мной и показал, как можно выстроить хотя бы одно человеческое мировоззрение, основываясь на тех глубоких истинах, которые он раскрыл в своем толковании. Слава декану Триде! На основании его небольшого комментария наверняка можно выстроить несколько разных мировоззрений, однако я сам неспособен сконструировать ни одного. Увы, в этом-то вся и беда; мне нужно всего лишь одно, и не больше, поскольку я сам уж никак не ученый. Более того, я знаю, что покойный профессор Поуль Мёллер, который, разумеется, был знаком со всей новейшей философией, только в конце жизни осознал бесконечную трудность вопроса о бессмертии, если его сделать совсем простым, — то бишь, когда речь идет не о новом доказательстве или различных мнениях, нанизанных на одну нить, не о разных людях, высказывающих эти мнения, и не о том, как наилучшим образом нанизать эти мнения на единую нить. Я знаю, что в своем трактате<sup>40</sup> он постарался изложить все это, и что там ясно отражается отвращение, которое он испытывал к современной спекулятивной мысли. Трудность проблемы становится ясной, как только мы делаем ее совсем простой, — иначе говоря, когда сама проблема поставлена не так, как это делает образованный приват-доцент, который вопрошает о бессмертии людей, абстрактно понимая их как человечество вообще, то есть о бессмертии людей вообще, — людей, фантастически понимаемых как весь человеческий род, так что вопрос на деле ставится о бессмертии человеческого рода. Такой тренированный приват-доцент задается вопросом и сам же отвечает на него тем способом, каким, как это кажется тренированным читателям, нам и следует отвечать на подобные вопросы. В результате всех этих рассуждений бедный, нетренированный читатель попросту выставляется дураком, — совсем

<sup>39</sup> J. L. Heiberg. «En Sjæl efter Døden». København, 1841.

<sup>40</sup> Поуль Мёллер. «Мысли о возможности доказательства человеческого бессмертия» (P. M. Møller. «Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed»).

как инспектор, который попал на устный экзамен, где все вопросы и ответы уже обговорены заранее, или как гость, пришедший в семью, члены которой говорят на своем собственном языке, а даже если и употребляют слова обычного языка, понимают под ними что-то совсем другое. Следствием тут становится то, что дать ответ очень легко, поскольку сам вопрос уже подменили по пути. Конечно, это еще не причина, чтобы отрицать, что они все-таки отвечают на вопрос, однако мы по праву можем утверждать, что вопрос становится совсем не тем, чем кажется. Когда во время устного экзамена по истории Дании учитель замечает, что ученик совсем ничего об этом не знает, он может тут же повернуть весь экзамен в другом направлении, — скажем, вначале спросив ученика об отношениях какой-нибудь другой страны с Данией, потом просто начав задавать вопросы об истории этой другой страны. Можно ли в этом случае сказать, что экзамен действительно был по истории Дании? Когда школьник пишет на полях книги: «смотри также стр. 101», а потом на странице 101: «смотри стр. 216», на странице же 216, «смотри стр. 314», так что наконец на странице 314 мы находим запись: «ну и дурак!», можно и вправду сказать, что какой-то толк от этого руководства есть, — по крайней мере, тебе показали, что ты дурак. Предположим, книга предлагает нам вопрос о бессмертии души; содержание книги, разумеется, должно представлять собой ответ на этот вопрос. Однако, прочитав книгу от корки до корки, читатель убеждается в том, что ее содержание представляет собой подборку мнений лучших, умнейших людей, — мнений, нанизанных на единую нить, то бишь идею бессмертия. Соответственно, тут выходит, что бессмертие и есть всего лишь подборка мнений лучших и умнейших людей касательно бессмертия. О, великий китайский бог! Это и есть бессмертие? Значит, вопрос о бессмертии — это научный вопрос? Тем больше чести науке! Тем больше чести тому, кто способен научно рассмотреть этот научный вопрос о бессмертии! Однако на деле вопрос о бессмертии — это вовсе не научный вопрос; это вопрос, относящийся к внутреннему, это вопрос, который субъект должен задать себе самому, становясь субъективным. С объективной точки зрения, на этот вопрос нельзя ответить вовсе, поскольку объективно вопрос о бессмертии нельзя и задать; дело в том, что бессмертие — это как раз интенсификация и высочайшее развитие развитой субъективности. И пока человек действительно не пожелает стать субъективным, этот вопрос не может и быть поставлен; как же тогда мы можем надеяться ответить на него объективно? С общественной точки зрения, на этот вопрос нельзя ответить вовсе, поскольку социально он не может быть

даже сформулирован; ведь только субъект, который стремится стать субъективным, способен осознать вопрос и правильно спросить: «Я становлюсь бессмертным или я уже бессмертен?» Дело в том, что люди часто соединяют вместе совсем разные вещи. Например, несколько семей могут объединиться вместе, абонируя ложу в театре, три одиноких господина могут объединиться вместе, наняв скаковую лошадь, так что каждый из них может выезжать на ней по очереди, раз в три дня. Однако с бессмертием все обстоит совсем не так; сознание бессмертия принадлежит мне одному, отдельно от других. В то самое мгновение, когда я сознаю свое бессмертие, я становлюсь совершенно субъективным, — и я никак не могу надеяться стать бессмертным в партнерстве и по очереди с двумя другими одинокими господами. Собиратели подписей, составляющие длинные списки мужчин и женщин, которые ощущают потребность вообще в том, чтобы стать бессмертными, не дождутся никакой благодарности за все свои труды; ибо бессмертие — это благо, которое нельзя обрести, прокладывая свой путь силой с помощью длинного списка подписей. Бессмертие также нельзя доказать и систематически. Порок тут заключен не в самом доказательстве, но в отказе понять, что, с систематической точки зрения, весь этот вопрос есть полная бессмыслица; а потому, вместо того чтобы искать дальнейших доказательств, не лучше ли попытаться стать хотя бы немного субъективным. Бессмертие есть самая страстная заинтересованность субъективного индивида; доказательство тут заключено как раз в самой этой заинтересованности. Когда мыслитель — систематически вполне последовательно — объективно и систематически абстрагируется от бессмертия, один Господь знает, во что тогда превращается это бессмертие, или что значит стремиться доказать его, или что это вообще за странная фиксация — все так же продолжать беспокоиться из-за него. Если бы мы могли систематически повесить бессмертие на стенку, как шляпу Гесслера<sup>41</sup>, так что, проходя мимо, все мы поочередно снимали бы перед ним свои собственные шляпы, — это вовсе не значило бы быть бессмертным или осознавать бессмертие. Упорные труды системы, направленные на доказательство бессмертия, — это труды напрасные, сводящиеся к смехотворному противоречию: непременно стремиться систематически ответить на вопрос, который имеет то примечательное свойство, что он вообще не может быть поставлен систематически. Это все равно, что пытаться напи-

<sup>41</sup>Отсылка к поэме Шиллера «Вильгельм Телль», где городской глашатай рассказывает о том, как шляпе губернатора Гесслера должны были воздаваться такие же почести, что и самому губернатору

сать картину, изображающую Марса в доспехах, делающих его невидимым. Весь смысл тут — в этой невидимости; с бессмертием же главный смысл заключен в субъективности, равно как и в субъективном развитии субъективного индивида. А потому экзистирующий субъект совсем просто вопрошает не о бессмертии вообще, поскольку подобного фантома нет вовсе, но о своем собственном бессмертии. Он задается вопросом о своем собственном бессмертии, о том, что значит становиться бессмертным, может ли он сам сделать что-то, чтобы стать бессмертным, или же он становится таковым автоматически, наконец, возможно ли, что он уже бессмертен, но может также стать таковым. В первом случае он спрашивает себя, какой может быть смысл (если таковой вообще имеется) в том, что он позволил некоторому времени пройти зря, возможно ли, чтобы существовало большее или меньшее бессмертие. Во втором случае вопрос встает следующим образом: «Какой смысл может это иметь для всей моей человеческой экзистенции, если нечто высочайшее в жизни на поверку оказывается всего лишь шуткой?», — так что страсть к свободе внутри него может справляться лишь с более низкими задачами, между тем как к высшему она не имеет никакого отношения, даже негативного (ведь негативное действие по отношению к высшему, в свою очередь, окажется непременно самым напряженным действием. Иными словами, что это значит, если после воодушевленной решимости сделать все возможное в крайнем напряжении сил, человек вдруг обнаруживает, что высшее тут состоит лишь в том, чтобы во всякое мгновение держать себя в готовности пассивно принять то, ради достижения чего он был бы вполне готов и рад сделать что-то активно? Встает вопрос: каким образом ведет себя человек, когда ему приходится говорить о своем бессмертии; каким образом он может одновременно говорить с точки зрения бесконечного и конечного, мысля и то, и другое одновременно, в одно и то же мгновение, так чтобы он не говорил вначале об одном, а потом о другом? Встает вопрос: каким образом язык и любое сообщение относятся к этому предмету, когда нужно следить за тем, чтобы оставаться последовательным в каждом сказанном слове, с тем чтобы случайное небольшое прилагательное или многословное придаточное предложение не сломали и не разрушили целое, превратившись в издевку над собственным предметом; где можно найти то подходящее место, в котором уместно разговаривать о бессмертии, — ведь всем нам хорошо известно, сколько церковных кафедр имеется в Копенгагене, известно, что у нас есть и две кафедры философии, однако где оно, то место, объединяющее бесконечное и конечное, — место, с которого человек,

объединяющий в себе бесконечное и конечное, мог бы одновременно говорить о своей бесконечности и о своей конечности, где он действительно может найти это диалектически трудное пространство, которое ему совершенно необходимо? Встает вопрос: каким образом этот человек, будучи экзистирующим, держится за свое сознание бессмертия, с тем чтобы метафизическое представление о бессмертии не являлось бы тут незванным и не запутывало этическое представление до такой степени, что то превращалось бы в иллюзию, ибо с этической точки зрения, все доходит до высшего предела в бессмертии, без которого само этическое вырождается всего лишь в привычку и обычай, — между тем как с метафизической точки зрения, бессмертие проглатывает экзистенцию без следа, так что и семьдесят лет экзистенции превращаются в ничто, между тем как с этической точки зрения предполагается, что это ничто бесконечно важно? Встает вопрос: каким образом бессмертие преобразует жизнь человека; в каком смысле ему необходимо, чтобы сознание бессмертия присутствовало внутри него все время, или же ему будет достаточно однажды продумать этот вопрос раз и навсегда? И если ответ действительно таков, то, в свою очередь, встает вопрос: а не показывает ли такой ответ, что вопрос вообще не был поставлен по-настоящему, поскольку осознание бессмертия раз и навсегда вполне тождественно тому, чтобы быть субъектом отчасти и вообще, вследствие чего вопрос о бессмертии тотчас же делается фантастически смехотворным, — точно так же, как смехотворным будет и прямо противоположное: когда люди, которые в своей фантазии занимались всем на свете и как бы сделали все возможным, в один прекрасный день с тревогой спрашивают священника, останутся ли они такими же и по ту сторону, в ином мире, — между тем как в этой жизни им не хватало терпения оставаться одними и теми же хотя бы на пару недель, а потому они охотно проходили через всевозможные преобразования? Поистине бессмертие было бы странной метаморфозой, сумей оно преобразовать такое бесчеловечное многоногое в вечное тождество с самим собой, — а ведь именно это и подразумевается под словами «один и тот же». Он спрашивает, а точно ли он бессмертен, и какой определенностью наделено это бессмертие, и не окажется ли, что такое определение, если он позволит ему остаться определенным раз и навсегда (употребив свою жизнь на то, чтобы обрабатывать свои поля, жениться, упорядочить всемирную историю), вдруг станет неопределенностью, так что, несмотря на всю определенность, он ни на шаг не продвинется вперед, поскольку проблема здесь даже не была осознана? Однако поскольку он не употребил свою жизнь на то, чтобы



стать субъективным, его субъективность стала неким неопределенным «вообще», и именно поэтому его абстрактная определенность превратилась в неопределенность. Но если он употребляет свою жизнь на то, чтобы становиться субъективным, он задается вопросом о том, не становится ли определенность, поскольку она предстает перед ним в каждое мгновение, диалектически трудной ввиду непрерывности своего собственного отношения к чему-то иному, то есть к экзистенции, — так что она становится неопределенностью. Он задается вопросом о том, а не будет ли это, — то, что определенность становится неопределенностью, — высшей точкой, которая ему вообще доступна, а потому, может быть, лучше вообще бросить все это, или же наоборот, поставить всю свою страсть на эту неопределенность и бесконечно страстно соотнести себя с неопределенностью определенности; он задается вопросом, не будет ли это для него единственным способом осознать свое бессмертие, пока он еще остается экзистирующим, — поскольку в качестве экзистирующего существа он устроен таким чудесным образом, что определенность бессмертия может определенно принадлежать только вечному, экзистирующему же человеку определенность бессмертия может принадлежать только в форме неопределенности. Задаваться вопросом о собственном бессмертии — это также настоящее действие экзистирующего субъекта, который ставит вопрос; потому это не подходит рассеянными людям, которые время от времени и «вообще» вопрошают о том, что это такое — быть бессмертным, как если бы быть бессмертным — всего лишь нечто, чем человек бывает временами, причем тот, кто задает вопрос, является бессмертным «вообще». Соответственно, далее он спрашивает себя, каким образом он, будучи экзистирующим, должен вести себя, чтобы выразить свое бессмертие, — действительно ли он может это бессмертие выразить, — и до поры до времени ему вполне хватает этой задачи, которой на деле может хватить на всю человеческую жизнь, раз уж ее хватает на всю вечность. А что потом? Ну а потом, когда он все заканчивает, наступает черед всемирной истории. Нынче же все обстоит прямо противоположным образом; сейчас мы вначале начинаем заниматься всемирной историей — с тем забавным результатом, как подметил один автор, что, в то время как для бессмертия вообще находится все больше и больше доказательств, вера в бессмертие все больше гаснет.

К примеру: *Что это значит, что я должен благодарить Бога за то благо, которое он мне дарует?* Священник говорит, что я должен это делать; все мы знаем это, и как только мы сумеем в этом разобраться, те из нас, кому не нужно довольствоваться низкими

жизненными трудами простых людей, смогут найти время для занятий всемирной историей. Для того чтобы по возможности предельно упростить рассмотрение, я не стану даже возражать, говоря, что на это все же может понадобиться некоторое время. О нет, чтобы угодить священнику, предположим, что я не так уж сильно хочу этим заниматься, так что мне даже не нужно будет подсчитывать время, которое проходит, пока я, как священнику кажется, еще не желаю заниматься такой благодарностью, — до тех пор, пока я наконец, поддавшись уговорам священника, не начну склоняться к этому занятию. Стало быть, мы полагаем, что я весьма стремлюсь к тому, чтобы начать благодарить Бога; в другие подробности входить не будем. Я вовсе не утверждаю, что все обстоит именно таким образом, что я определенно знаю это, поскольку применительно к моему отношению к Богу я всегда говорю о себе неопределенно; дело в том, что он единственный, кому определенно нечто известно о моем отношении к нему. Такая сдержанность в подборе подходящих выражений относительно собственного отношения к Богу уже содержит в себе множество диалектических определений, и без нее человек уподобляется тем многочисленным всемирно-историческим систематикам, которые сами противоречат себе на каждом втором слове, стоит им только заговорить о чем-то, что совсем просто. Значит, священник говорит, что мне нужно благодарить Бога; но за что же? За то добро, которое он мне дарует. Превосходно! Но за какое это такое добро? Вероятно, за то добро, которое я могу распознать в качестве добра. Подождите! Если я благодарю Бога за то добро, которое я могу распознать в качестве добра, я просто смеюсь над Богом, поскольку тогда мое отношение с ним означает, что я преобразую Бога по своему образу и подобию, тогда как это я сам должен преобразовываться по его образу и подобию. Я благодарю его за то добро, которое, как мне известно, действительно есть добро; однако все, что я знаю, конечно, а стало быть, я начинаю благодарить Бога за то, что он сообразуется с моими представлениями. Между тем в моем отношении с Богом я, как предполагается, должен узнать как раз о том, что я ничего не знаю с определенностью, то есть не знаю также, верно ли, что это именно добро; однако же я призван благодарить его за добро, которое, как мне известно, есть именно добро, — а ведь этого я никак не могу знать точно. Что же тогда? Следует ли мне воздержаться от вознесения благодарности, когда со мной случается нечто, что по моему жалкому конечному пониманию хорошо для меня, — когда со мной случается нечто, чего я, возможно, страстно желал, и что теперь, когда я его наконец получил, потрясает меня до такой степе-

ни, что я просто не могу не благодарить Бога? Не совсем так, ибо я должен помнить и о том, что мое страстное желание само по себе еще не составляло никакой заслуги, — и не составляет такой заслуги сейчас, когда я наконец получил то, чего желал. Соответственно, к своей благодарности мне следует присовокупить и извинение, — чтобы быть уверенным, что я имею честь разговаривать именно с Богом, а не с моим другом и приятелем советником Андерсеном. Я должен со стыдом признаваться, что обретенное так нравится мне, что я должен молить о прощении за то, что возношу свою благодарность — потому что я просто ничего не могу с собой поделать. Соответственно, я должен молить о прощении за то, что благодарю. Но это совсем не то, о чем говорил священник. Так что либо священник хотел надо мной посмеяться, либо он сам не знает, что говорит, — если, конечно, священник не заботится тут о всемирно-историческом. В своем отношении к Богу я должен просто учиться отказываться от своего конечного понимания, а вместе с этим — отказываться и от проведения различий, которое так для меня естественно; это необходимо, чтобы всегда быть способным в божественном безумии постоянно возносить благодарность. «Всегда возносить благодарность», — значит ли это опять-таки нечто «вообще», раз и навсегда? Означает ли фраза «всегда благодарить Бога», что раз в году, во второе воскресенье Великого поста, во время всеобщей, мне нужно подумать о том, что я должен всегда благодарить Бога, — а может, даже это слишком, поскольку если, случаем, в это воскресенье я окажусь в странном расположении духа, я не смогу понять этого даже в такой день. Соответственно, благодарность Богу, нечто совсем простое, внезапно ставит передо мной самую трудную и напряженную задачу — одну из тех, которых может хватить на всю мою жизнь. Так что может понадобиться некоторое время, прежде чем я с этим справлюсь, и если мне и впрямь удастся с этим справиться, то что может быть выше, к чему более высокому я мог бы потянуться, чтобы со спокойной душой выпустить это из виду? Так что пока его друг, пока его возлюбленная в тревоге и почти в отчаянии смотрят на него и говорят: «Бедняга, как ты, должно быть, страдаешь», — человек богобоязненный должен найти в себе мужество, чтобы сказать и выразить в действии свои слова: «Дорогие мои, вы заблуждаетесь; то, что со мной происходит, есть добро. Я чувствую в себе желание возблагодарить Господа — если только моя благодарность ему понравится». Но пока точка такого мужества еще не обретена, я буду, благодаря Богу за то добро, о котором говорит священник, делать это со стыдом. Затруднение, которое проявляется здесь и в любой точке отно-

шения с Богом (а это значит — в бесчисленном количестве точек) как потребность в истинном превращении в бесконечное внутри Бога, это затруднение, которое непременно возникает, как только мне приходится возносить благодарность (тогда как в речах священника все было неподлинным, но вполне изящным), — это затруднение можно дидактически выразить следующим образом. То, что простой религиозный человек делает непосредственно, простой религиозно осознающий себя человек делает только посредством юмора (юмористическое состоит в том, что мне, при ближайшем рассмотрении, все равно приходится просить прощения за то, что низший суд повелевает и предписывает делать в качестве высшего); это не значит, что религиозность такого человека есть юмор, однако юмор — это та граница, начиная с которой он определяет свое религиозное начало, коль скоро он собирается объявить о нем публично, юмор — это разделительная граница, проведенная между ним самим и непосредственным. Это та переходная точка, до которой не так-то легко добраться, однако когда приходит черед религиозного превращения в бесконечное, сама эта точка оказывается забытой. Однако в мои намерения не входит предлагать тут дидактическое разъяснение — иначе мне самому будет грозить опасность излагать готовые тексты наизусть или же побуждать других делать то же самое.

К примеру: *Что это значит — вступить в брак?* Я знаю об этом то же, что обычно знают прочие люди. У меня тоже есть доступ в этот садик, где знаток любви собирает букеты цветов, — мой букет будет не менее душистым, чем у большинства других. Мне известно, где находится тот склад, откуда священники извлекают свои речи. И если нет иного препятствия перед тем, как стать всемирно-историческими систематиками, ну что ж, давайте начнем. Но — и тут всегда есть какое-нибудь «но» — что же это за срединная точка, которую выражает супружество, — что это за точка между духовным и психосоматическим? Как это возможно, что все это не становится препятствием? Как это возможно, что с духовной точки зрения оно считается благословением (ибо ответить на вопрос о том, что это такое с эротической точки зрения, — значит ответить лишь на половину вопроса)? Как это возможно, что с этической точки зрения супружество становится задачей *in concreto*, тогда как в то же самое время эротический подход настаивает на том, что это чудо? Как это возможно, что будучи самым совершенным состоянием, возможным в наличном существовании, оно все-таки не так уж и совершенно (и я вовсе не говорю о финансовых тревогах и других подобных заботах, которые

я напрочь исключая из нынешнего рассмотрения), причем удовлетворение, которое оно дает нам, это сомнительное ощущение такого рода, что приходится всерьез призадуматься: возможно, внутри супружества дух во мне настолько смущен, что уже не в состоянии осознать противоречие, состоящее в том, что бессмертный дух стал экзистирующим субъектом. Иными словами, встает вопрос: возможно, само блаженство человека, состоящего в браке, по сути своей весьма сомнительно; при этом и несчастливый брак едва ли можно рекомендовать здесь [в качестве подходящего духовного упражнения], поскольку страдание человека тут никоим образом не тождественно страданию духа (а ведь внутри экзистенции страдание обычно есть верный знак того, что я существую qua дух). Встает вопрос: что если язычество все еще пронизывает собою супружество, что если все теологические рассуждения относительно брака, вместе с замечательными украшениями, предложенными священником (неважно, будут ли они стоить один риксталер или двести), составляют всего лишь путаный отвлекающий маневр познания, которое порой не в состоянии распознать затруднение, внутренне присущее эротическому, порой же просто не осмеливается выразить его в словах, порой не в состоянии распознать затруднение, внутренне присущее религиозному, порой же просто не осмеливается выразить его в словах. И в самом деле, если моя горничная пожелает, чтобы я заплатил музыкантам, которые будут играть на ее свадьбе с лакеем, я охотно сделаю это, если у меня будут деньги; а если у меня будет время, я и сам охотно спляшу в день свадьбы, радуясь вместе с теми, кто радуется, — и она, вероятнее всего, не будет испытывать нужды в каком-то более глубоком понимании. То, что я якобы буду ощущать при этом свое превосходство, потому что у меня нужда в таком понимании есть, — это совершенная чепуха, и весьма далеко сейчас от того, что реально занимает мои усталые мысли. Даже если б я нашел то, что ищу, я бы, наверное, не был и вполовину настолько же хорош, как она. Однако я испытываю потребность знать, что делаю, — и это такая странная потребность, что даже в максимально высокой точке, даже достигнув того, к чему стремишься, в награду получаешь до глупости малую разницу между знанием простака и знанием умного человека, — конечно, когда знание действительно касается чего-то чрезвычайно простого. Простой человек знает это, тогда как умный человек либо знает, что он это знает, либо же знает, что он этого не знает. О да, всякий, кто может просто и честно сказать, что не испытывает никакой нужды в таком понимании, — остается безгрешным. И горе тому, кто потревожит такого человека,

горе тому, кто не оставит эту заботу Богу, ибо только Бог решает, чего именно он требует от каждого человека индивидуально. О да, этот человек, смиренный и радостный в своем счастье, — тот человек, который в своей истинной скромности полагает, что род человеческий не начинается с него, который верит, что всего лишь с полным доверием следует *impressa vestiga*<sup>42</sup> всего человеческого рода, поскольку эротическая любовь вынуждает его верить в то, что он, «смирившись перед Богом, покорившись царственному величию любви»<sup>43</sup>, вовсе не считает, будто понял эту любовь, но живет, довольствуясь малым, в своем малом земном блаженстве, — такой человек поистине достоин всякой чести. И горе тому, кто рискнет употребить все опасности и ужасы интеллектуального военного дела, обратив их против блаженного покоя, который он нашел в убежище своего супружества. Но сейчас, когда все так любят громогласные слова, когда людям так нравится водить Бога за нос всемирно-исторически и систематически, когда даже священники стараются как можно быстрее вывернуть наизнанку свое облачение, сделав его возможно более похожим на профессорскую мантию<sup>44</sup>, когда повсеместно считается, что непосредственное давно снято, — мне кажется, Бог не будет в большой претензии, если мы спросим всех этих возвышенных умников, что им известно о вещах совсем простых. Я читал то, что судья пишет о браке в «Или — или» и «Стадиях на жизненном пути»; я прочел это все очень внимательно. И меня несколько не удивило, что многие люди, с легкостью находящие общий язык со всемирной историей и будущим всего человечества, делают исключение и никак не могут справиться с требованием, которое вначале делает проблему возможно более трудной и только потом пробует дать ей надлежащее разъяснение. И я не упрекаю за это судью, я не виню его и за восторженную защиту супружества, — тем не менее, мне кажется, что даже этот судья (если я, конечно, вообще его разыщу), шепни я ему на ушко небольшую тайну, все-таки согласится со мной, что затруднения здесь остаются.

Остановимся на этих нескольких примерах. Вообще примеров у меня хватает; я могу продолжать в том же духе сколько угодно; примеров мне хватит на целую жизнь — а потому у меня нет необходимости переходить к астрономии или ветеринарной науке. Да и к тому же подобные примеры относятся к числу легких. Все становится гораздо

<sup>42</sup> «*impressa vestiga*» (лат.) — «следы».

<sup>43</sup> Цитата из Кьеркегоровых «Стадий на жизненном пути».

<sup>44</sup> Священнические облачения во времена Кьеркегора ставились на шелковую подкладку, тогда как профессорские мантии целиком шились из шелка.

сложнее, когда мы начинаем задаваться вопросами о религиозном в строгом смысле слова, — когда объяснение не может состоять в том, чтобы имманентно предложить вариант обращения к бесконечному. Напротив, ответом тут может быть только осознание парадокса, удержание такого парадокса в каждое мгновение времени, — когда более всего ты боишься объяснения, которое могло бы устранить парадокс, поскольку парадокс — это не просто одна из возможных преходящих форм, выражающих отношение между религиозным в строгом смысле слова и экзистирующим индивидом, — о нет, парадокс сам сущностно обусловлен тем, что человек и есть экзистирующий индивид. Стало быть, объяснение, которое устраняет парадокс, одновременно преобразует экзистирующего индивида в некое фантастическое существо, которое не принадлежит ни времени, ни вечности, — однако такое существо никак не может быть человеком. Так что давайте пока остановимся с нашими примерами. А что же теперь, что следует отсюда? Ничего, абсолютно ничего. Я и впрямь один из тех, кто неустанно повторяет: между знанием простого, свойственным человеку простому и человеку умному, существует одна маленькая смехотворная разница. Простой человек знает это, тогда как умный человек либо знает, что он это знает, либо же знает, что он этого не знает. Тем не менее отсюда следует и кое-что еще: может, нам и в самом деле следует повременить немного со знанием всемирной истории, коль скоро уж все так обстоит даже с нашим знанием простых вещей? Больше ничего не буду говорить. Возможно, высокоученые мужи знают об этом вполне достаточно; возможно, они даже раз и навсегда завершили решение всех этих задач, отличительной чертой которых является то, что их должно хватать на целую жизнь. Ах, если бы все эти бесценные мыслители, так много делающие для всемирной истории, временами вспоминали и о нас, малых сих; мы ведь не так уж и просты, коль скоро ощущаем необходимость понимать, однако вместе с тем вполне просты, коль скоро ощущаем специальную необходимость понимать простое.

Именно таким образом я старался понять самого себя, — и пусть даже понимание неглубоко, а урожай невелик, — в качестве компенсации я решил действовать со всей возможной страстью на основании того, что было понято. Может быть даже, после того как все сказано и сделано, более здоровой диетой оказывается понимать меньше, но обладать этим с бесконечной мощью страсти в полагании бесконечного, чем знать больше, но не обладать ничем, поскольку я сам к этому моменту уже фантастически превратился в фантастическое субъективно-объективное нечто. Я счел бы унижительным для себя,

если бы я больше стыдился других людей и их суда, чем Бога и его суда; я счел бы трусливым и недостойным спрашивать себя, к чему меня может соблазнить стыд перед другими людьми, чем спрашивать, к чему побуждает меня стыд перед Богом. Да и кто они, все эти люди, которых я должен так бояться, — пара-другая гениев, возможно, несколько литературных критиков, и кого там еще можно встретить на дорогах и в переулках? А что, разве до 1845 года людей вообще не было? Да и что значат все эти люди в сравнении с Богом; что значит удовольствие от их шумных восклицаний в сравнении со сладостью того одинокого источника, который пробивается в каждом человеке, того источника, в котором пребывает Бог, того источника, звучащего в глубокой тишине, когда все остальное замолкает! И те час-полтора, что я должен прожить с прочими людьми, — что это, как не одно мгновение в сравнении с вечностью? Или они собираются преследовать меня и всю вечность? Священник говорит, что мы непременно встретимся снова, но относится ли это к каждому уличному приятелю? Думаю, нет. Предположим, есть некая стена, разделяющая нас, и предположим, что я был неправ, — тогда я несомненно буду исключен из их общества. Но предположим, что я был прав, — тогда я, вероятно, окажусь по другую сторону. Предположим даже, что вечность столь просторна, что я вообще не смогу найти там его святейшество, который так твердо обещал, что мы встретимся снова! Но горе мне, если Бог осудит меня в самых внутренних глубинах моего существа за то, что я ложно желал быть систематичным и всемирно-историческим, забыв о том, что это значит — быть человеком, а потому забыв и что значит быть Богом, — горе мне! Горе мне во времени, но еще более ужасно — в этой вечности, когда он наконец настигнет меня там! Его суд окончательный, он сам — единственный; от его со-знания невозможно уклониться, ибо оно вплетено и вплетается в каждое мельчайшее движение моего сознания, в самые тайные его отношения с самим собой. Его присутствие есть вечная современность<sup>45</sup> — как же я могу посметь стыдиться его!

Это звучит почти серьезно. Если б я только осмелился прибегнуть к видениям и откровениям, к румянцу стыда на своем лице, — многие сочли бы это серьезностью, вместо того чтобы предположить всего лишь наличие сгущения крови. При жизни Сократа требованием времени было жаловаться и рыдать перед трибуналом, умоляя о пощаде,

<sup>45</sup> В опубликованном тексте «Послесловия» в этом месте стоит слово «Samvitighed» («сознание»), однако сразу после печати Кьеркегор исправил в своем экземпляре это слово на «Samtidighed» («современность», «одновременность»).



и в этом случае его оправдали бы, а сейчас требование времени состоит в том, чтобы всемирно-исторически рычать и систематически восклицать, провозглашая себя тем, кого все так ждали. Но у меня нет чудес, на которые я мог бы сослаться; ах, эта счастливая судьба выпала на долю доктора Йортеспринга<sup>46</sup>! Согласно собственному прекрасно написанному отчету об этом событии, он стал приверженцем гегелевской философии благодаря чуду, произошедшему в гостинице «Штрайт» в Гамбурге пасхальным утром (правда, никто из официантов ничего не заметил), — иначе говоря, стал приверженцем философии, которая не признает никаких чудес. Чудесный знак времени! И если этот человек не мессия, не философ, которого мы все так ждали, то кто же он тогда, — кто он, так хорошо знающий требования нашего времени! Чудесный знак времени, гораздо более величественный и значительный, чем обращение Павла, поскольку когда Павел благодаря чуду обратился к учению, которое само объявляет себя чудом, это вполне допустимо, — однако благодаря чуду обратиться к учению, не признающему никаких чудес, — это поистине довольно извращенно. Чудо произошло пасхальным утром. Применительно к такому поэтическому герою и такому поэтическому пасхальному утру, год и точная дата уже совершенно не важны; это вполне могло быть то же пасхальное утро, что и в «Фаусте» Гёте, — пусть даже два эти современника — доктор Йортеспринг и Фауст — пришли к абсолютно разным результатам! Вся эта история остается чрезвычайно загадочной, даже если предположить, что в тот год Пасха была очень ранней и выпадала, к примеру, на 1-е апреля, так что, помимо того что он стал гегельянцем, почтенный доктор стал еще и апрельским дураком. В соответствии с природой поэзии, это было бы поистине поэтической мстостью за желание романтически приукрасить переход к гегелевской философии, главная заслуга которой состоит как раз в методе, и которая поэтому отвергает всякий романтизм.

Понятно, что я тут никак не могу предложить вам чудо или нечто

---

<sup>46</sup>Издательское замечание Кьеркегора на самом деле нацелено против Хайберга. Сама выдуманная фамилия (Hjortespring) буквально означает «прыжок оленя» или «ложный трюфель» (который, кстати, считался мощным афродизиаксом), однако подразумевается здесь некий случай, описанный самим Йоханом Хайбергом. По его словам, он сидел однажды в гостиничном номере в Гамбурге «с Гегелем на столе и с Гегелем в мыслях», как вдруг его поразило «внезапное внутреннее видение, подобное вспышке молнии; оно мгновенно осветило собой целую область рассуждений и пробудило центральную идею, которая прежде была от меня скрыта». Первое сообщение об этом «видении» было включено Христианом Мольбахом в «Антологию датской поэзии» (1840 год).

иное, столь же значительное. Ну просто никак не могу. Я вынужден умолять всех сочувствующих сограждан — вблизи и вдалеке, в городе и за его пределами — умолять их поверить, что я более чем готов соответствовать требованиям времени, однако истина важнее всего, а у нас и сама истина превращается почти в чудо, — вот почему история не будет чудесной и wunderbar<sup>47</sup> историей о чрезвычайно незначительном событии, которое к тому же произошло совсем не в том далеком, незнакомом городе на западе, не в ганзейском городе Гамбурге, куда так редко заезжает случайный путешественник.

Прошло около четырех лет с того времени, когда мне пришла в голову мысль попробовать себя в качестве автора. Я помню все очень ясно. Это было в воскресенье; да, верно, это было в воскресенье после полудня. Как обычно, я сидел на улице, за столиком кафе во Фридриксбергских садах. А это замечательный сад, который ребенку кажется волшебной страной, где живут король и королева, — изумительный сад, который для юноши становится приятным развлечением посреди счастливой радости всех людей, — дружелюбный сад, который для взрослого становится столь уютным в своей грустной приподнятости над миром и всем мирским, — этот сад, где даже завидная слава королевского двора становится тем, чем она действительно является, — то есть воспоминанием королевы о своем покойном супруге. Там я обычно сидел и курил сигару. К сожалению, единственное сходство, которое я смог обнаружить между началом, отметившим собою первую точку моего философского предприятия, и чудесным началом поэтического героя, состояло в том, что и то и другое произошло в публичном месте. В остальном сходства никакого нет, и хотя я и являюсь автором «Философских крох», сам я столь незначителен, что в литературе посторонний. Я не внес свой вклад в литературу, на которую подписываются читатели, и по правде никак нельзя сказать, что я занимаю в литературе хоть какое-нибудь существенное место.

С десятков лет я оставался студентом. Хотя я никогда не был ленив, все мои действия представляли собой скорее примечательное бездействие, — это род занятий, который я и сейчас предпочитаю и в котором я, видимо, своего рода гений. Я много читал и обычно проводил остаток дня, бездельничая и размышляя или же размышляя и бездельничая, но ничего особенного из этого не выходило. Росток творчества во мне шел на повседневное употребление и тут же использовался, как только начинал зеленеть. Необъяснимая сила убеждения — ловко-

<sup>47</sup> «wunderbar» (нем.) — «чудесный».

го и сильного — постоянно сдерживала меня, и я полностью поддался чарам этого убеждения. Эта сила была моей ленью. Она не похожа на страстную жажду эротической любви или крайнее напряжение воодушевления, — скорее уж она напоминает женщину, которая живет с тобой вместе, женщину, которая тебя сдерживает и с которой ты, однако же, прекрасно ладишь. Ты ладишь с ней настолько хорошо, что тебе и в голову не приходит на ней жениться. Ясно одно: хотя я в целом не так уж не знаком с жизненными удобствами, из них всех лень — самая удобная.

Вот так я сидел там и курил свою сигару, пока совсем не погрузился в свои мысли. Среди прочих мыслей, пришедших мне тогда в голову, я припоминаю следующее. Ты становишься все старше, говорил я себе, ты стареешь, так и не став никем, так ничего и не предприняв. С другой стороны, куда бы ты ни поглядел в жизни и в литературе, ты видишь имена и лица знаменитостей, почитаемых и высоко ценимых людей, выдающихся или хотя бы наделавших шуму, ты видишь многих благодетелей нашего времени, которые точно знают, как принести пользу всему роду человеческому, сделав жизнь еще легче. Одни делают это с помощью железных дорог, другие — с помощью омнибусов и пароходов, кто-то — с помощью телеграфа, кто-то еще — с помощью доступных обзоров и кратких справочников обо всем достойном внимания. Наконец, есть и истинные благодетели нашего времени, которые посредством мышления систематически делают духовное существование все легче и легче, вместе с тем делая его все значительнее и значительнее. А что же делаешь ты? В этой точке поток моего самосознания был прерван, поскольку моя сигара была докурена и пора было подносить огонь к новой. Я снова закурил, и вдруг мне пришло в голову: «Ты должен сделать нечто, однако поскольку ввиду твоих ограниченных способностей тебе едва ли удастся сделать что-то легче, чем оно уже есть, тебе следует, с тем же человеколюбивым воодушевлением, которое двигало другими, взяться за то, чтобы сделать что-то труднее». Эта мысль мне очень понравилась; мне также показалось весьма привлекательным и лестным, что благодаря этим усилиям все меня станут любить и уважать, — так же как и всех других. Иными словами, когда все соединяются вместе, чтобы сделать все во всех отношениях легче, остается лишь одна возможная опасность, — опасность, что легкость будет настолько велика, что все станет уж чересчур легким. Так что тут остается только одна нехватка, один недостаток, — даже если его еще не ощущают, — недостаток трудности. Движимый любовью к человечеству, движимый ощущением неловкости, поскольку

ку я так ничего еще и не достиг и заведомо не смогу сделать что-нибудь легче, чем оно уже есть, движимый искренним интересом ко всем тем, кто делает нашу жизнь легче, я понял свою задачу так: я должен всюду создавать трудности. Меня особенно поразило то, что мне нужно, по всей вероятности, благодарить собственную лень за то, что эта задача выпала на мою долю. Я вовсе не обнаружил ее благодаря счастливому совпадению, как это произошло с Аладдином, — скорее уж я должен предположить, что именно моя лень, помешав мне сообразно обстоятельствам нормально продвигаться к тому, чтобы делать все еще легче, вынудила меня взять на себя единственное, что еще оставалось.

Так что я тоже стремлюсь к высокой цели — заслужить всеобщее почитание, правда, всегда может случиться, что попутно над тобой посмеются, покроют презрением и даже распнут; ведь вполне вероятно, что всякий, кричащий «браво!», кричит также и «pereat», item<sup>48</sup> «распни его!», — причем делает это, нисколько не изменяя своему характеру, оставаясь и во всех этих противоречивых проявлениях верным себе qua крикуну. Однако даже если мое предприятие и не оценят, я все равно сознаю, что оно столь же достойно, как и предприятия всех остальных. Когда во время пира, где гости уже явно переели, кто-то предлагает подать еще несколько блюд, тогда как кто-то другой держит наготове рвотное, совершенно ясно, что только первый услышал, чего гости требуют, — однако мне порой кажется, что второй также может претендовать на некоторое понимание: он понял, что им может понадобиться.

Начиная с этого мгновения, я обрел свою радость<sup>49</sup> в работе. Я имею в виду, что эта работа, работа по подготовке и собственному развитию, продолжает доставлять мне удовольствие, поскольку до сих пор мое единственное достижение заключалось в создании небольших «Философских крох», и я никак не мог обеспечить себе пропитание таким способом, так как сам и оплачивал их публикацию. Правда, я едва ли могу ждать от людей, что они согласятся платить деньги за работу, которая делает все трудным; это значило бы добавлять к одной трудности другую, между тем как лекарство обычно принимают вместе с каким-нибудь *douceur*<sup>50</sup>. Я вовсе не отказываюсь понимать,

<sup>48</sup> «„pereat“, item» (лат.) — «„да погибнет!“, а значит...».

<sup>49</sup> Игра слов: датское слово «Underholdning» означает одновременно «удовольствие», «радость», «развлечение» и «средства к существованию», «оплачиваемая работа».

<sup>50</sup> «douceur» (фр.) — «подсластитель», но также и «награда».

что, будь я объективно уверен (как *субъективный* автор, я, конечно же, совсем не могу быть уверенным), что мое лекарство полезно и что его действенность не зависит исключительно от того способа, каким его принимают, так что способ употребления в данном случае и есть само лекарство. Я был бы готов первым пообещать каждому из моих читателей *raisonnable douceur*<sup>51</sup> или же дать всем моим читателям, мужчинам и женщинам, возможность участвовать в лотерее с розыгрышем изящных призов, чтобы тем самым придать им силу и храбрость, потребные для чтения моих трактатов. Если же те, кто делает все легким, в какой-либо момент вдруг заметят, что получают некоторую пользу от моих крохотных трудностей, поскольку иначе легкость могла бы превратиться в мертвый штиль, и если, в сердечном порыве, движимые тем, что поняли смысл моей затеи, которая, возможно, частью перейдет и в их собственные усилия, — если они вдруг решат тайно поддержать меня денежными взносами, последние будут с удовольствием приняты, причем я обещаю полную тайну и анонимность, чтобы человечество, из копилки которого мы согласно черпаем пользу и выгоду, не обнаружило здесь настоящей связи между нами.

История, изложенная здесь, будет, вероятно, сочтена вполне подходящей для субъективного автора. Конечно, куда замечательнее, когда систематик радуется сообщением о том, что он стал последователем некоторой системы благодаря чуду, — похоже, это свидетельствует о том, что его собственная систематическая жизнь и карьера не имеют с системой по крайней мере этой общей точки: они не начинаются с ничто.

---

<sup>51</sup> «*raisonnable douceur*» (фр.) — «разумное удовольствие», здесь: «награда в пределах разумного».

## ГЛАВА ВТОРАЯ

СУБЪЕКТИВНАЯ ИСТИНА, ВНУТРЕННЕЕ;  
ИСТИНА ЕСТЬ СУБЪЕКТИВНОЕ

Независимо от того, определяется ли истина более эмпирически как согласие мышления с бытием или же более идеалистически как согласие бытия с мышлением, главным в обоих случаях будет обращать самое пристальное внимание на то, что понимается под бытием, а также обращать внимание на то, не убедили ли познающий человеческий дух обманом в том, что ему совершенно необходимо неопределенно и фантастически становиться тем, чем ни один *экзистирующий* человек никогда не был и быть не может, — то есть чистым фантомом. Конечно, временами индивид занимается как раз этим, однако он так и не может объяснить себе с помощью диалектических опосредований, каким образом он попадает в это фантастическое царство, какой смысл для него вообще там быть, и не тает ли вся эта затея как снежный ком, на глазах превращаясь в чистую тавтологию в одном поспешном, фантастическом порыве.

Если в двух определениях, которые были даны, бытие понимается как бытие эмпирическое, тогда и сама истина превращается в нечто *desideratum*<sup>52</sup>, и все тут же переносится в сферу становления, поскольку эмпирический объект не завершен, а экзистирующий познающий дух сам находится в процессе становления. Таким образом истина становится неким приближением, чье начало нельзя установить абсолютно, поскольку тут нет такого заключения, которое бы имело обратное действие. С другой стороны, всякое начало, когда оно *осуществлено* (если только тут нет чистой произвольности, в силу которой его попросту не осознают), вовсе не полагается посредством имманентного мышления, но *осуществляется* посредством решения, по сути — посредством веры. Я неустанно продолжаю повторять, что познающий дух — это дух экзистирующий, и всякий человек является таким духом, экзистирующим для самого себя, я повторяю это, поскольку не обращать на это внимания — значит заведомо обрекать себя на путаницу. Не поймите меня превратно. Я действительно — всего лишь бедный экзистирующий дух, как и все прочие люди, — но если бы неким законным и честным образом мне помогли стать чем-то поразительным,

<sup>52</sup> «desideratum» (лат.) — «желательное».

чистым тождеством «я» - «я», я всегда был бы просто счастлив поблагодарить за щедрый дар и доброе дело. Однако коль скоро это можно осуществить лишь способом, указанным выше, то есть сказав «раз-два-три-фокус-покус» или же завязав ленточку на мизинце, а потом бросив эту ленточку в пустынном месте в полнолуние, — я предпочитаю оставаться тем, кто я есть: бедным, экзистирующим отдельным человеком.

Стало быть, термин «бытие» в этих определениях должен пониматься гораздо абстрактнее — как абстрактное отражение или же абстрактный прототип того, чем бытие *in concreto* является как бытие эмпирическое. Если же оно понимается таким образом, ничего не препятствует абстрактному определению истины как чего-то завершеного, поскольку с абстрактной точки зрения, согласованность между мышлением и бытием всегда завершена, ибо начало процесса становления лежит как раз в той конкретности, которой абстрактно пренебрегает абстракция.

Но если бытие понимается таким образом, вся формула превращается в тавтологию; тогда мышление и бытие означают попросту одно и то же, а согласованность, о которой мы говорили, становится всего лишь абстрактным тождеством сущности с самой собой. Стало быть, ни одна из формул не говорит нам больше того, что истина есть, — только понимать это следует как подчеркивание связки: истина *есть*, иначе говоря, истина есть удвоение. Истина есть первое, однако вторая сторона истины — то, что она *есть*, — представляет собой то же самое, что и первая сторона; это ее бытие и есть абстрактная форма истины. Таким способом мы выражаем тезис о том, что истина вовсе не есть нечто простое, но что в чисто абстрактном смысле она есть удвоение, которое, однако же, в то же самое мгновение оказывается снятым.

Абстракция может продолжать перефразировать этот тезис сколь угодно долго — она все равно не продвинется дальше вперед. Как только бытие истины становится эмпирически конкретным, сама истина вступает в процесс становления и в свою очередь становится — по умолчанию — согласованностью между мышлением и бытием. Истина действительно такова для Бога, однако она не может быть такой ни для какого экзистирующего духа, поскольку этот дух, сам оставаясь экзистирующим, уже поэтому находится в процессе становления.

Для экзистирующего духа *qua* экзистирующего духа вопрос об истине все равно остается, поскольку абстрактный ответ годится только

для той *abstractum*<sup>53</sup>, которой экзистирующий дух становится, абстрагируясь от себя самого *qua* экзистирующего, — нечто, на что он способен только в отдельные моменты, хотя даже в такие особые мгновения он все равно платит свой долг наличному существованию, продолжая экзистировать. Следовательно, вопрошает об истине как раз экзистирующий дух, — и вопрошает, вероятно, потому, что хочет существовать в ней, — однако в любом случае сам вопрошающий сознает, что является экзистирующим отдельным человеком. Представляя все таким способом, я думаю, что становлюсь понятным каждому греку, — и вообще каждому разумному человеку. Если же немецкий философ следует своей склонности притворяться и вначале превращает себя в сверхразумное нечто, с тем чтобы вполне удовлетворительно ответить на вопрос об истине (так алхимики и маги непременно демонстрировали себя публике в фантастических одеяниях), меня это несколько не касается, — так же, как меня не касается и его удовлетворительный ответ, который, конечно же, в высшей степени удовлетворителен, — пока ты одет в фантастические одежды. И довольно легко проверить, действительно ли немецкий философ занят именно этим, — достаточно человеку, который с восторгом сосредоточил всю свою душу на этом желании следовать за таким мудрецом, попытаться всего лишь не критически воспользоваться тем же руководством, согласившись устроить всю свою экзистенцию в соответствии с ним. Когда человек, предлагая себя в ученики, восторженно строит таким образом свое отношение к немецкому профессору, он тотчас же начинает являть собой самую острую эпиграмму на такого профессора, поскольку спекулятивному мыслителю такого рода вовсе не нужно честное и восторженное рвение, с которым ученик выражает и осуществляет, то есть экзистенциально присваивает себе его мудрость, — ведь сама эта мудрость есть нечто, что господин профессор сочинил, о чем он написал книжки, но чего так и не попытался осуществить в жизни. Ему вообще никогда не приходило в голову, что это нужно осуществлять. Подобно тому таможенному чиновнику, который, искренне полагая, будто его дело — всего лишь писать, написал нечто, чего сам не мог потом прочитать, есть и множество спекулятивных мыслителей, которые просто пишут, причем пишут нечто такое, что при проверке действием (если я позволю себе выразиться так) оказывается чепухой или же чем-то, что с самого начала предназначалось лишь для фантастических существ.

Когда же для экзистирующего духа *qua* экзистирующего встает

---

<sup>53</sup> «*abstractum*» (*лат.*) — «абстракция».



вопрос об истине, это абстрактное удвоение истины также происходит; однако сама экзистенция, экзистенция внутри вопрошающего, который действительно существует, держит два эти момента отдельно друг от друга, тогда как рефлексия показывает, что здесь есть два отношения. Для объективной рефлексии истина становится чем-то объективным, то есть объектом, и главное здесь — устранить субъекта. Для субъективной рефлексии истина становится присвоением, внутренним, субъективностью, и главное здесь — existing, полностью погрузиться в субъективность.

А что же потом? Принуждены ли мы оставаться в таком разъединении или же опосредование предлагает нам свою любезную помощь, так что истина становится субъектом-объектом? Почему бы и нет? Однако сумеет ли опосредование потом помочь existing человеку таким образом, что сам он, пока продолжает существовать, становится этим опосредованием, которое на деле происходит *sub specie aeterni*<sup>54</sup>, между тем как бедный existing человек так и продолжает себе существовать? Какая уж тут помощь, если из человека попросту делают дурака, если его заманивают идеей субъекта-объекта, тогда как сам он никак не может войти в состояние, из которого он мог бы построить свое отношение к этой идее, — не может именно потому, что сам он, будучи existing, находится в процессе становления. Какая уж тут помощь — объяснить, каким образом вечную истину следует понимать вечно, тогда как человек, которому предназначено такое объяснение, не может понять его таким образом, поскольку он существует, и соответственно остается всего лишь фантастом, когда воображает, будто сам находится *sub specie aeterni*, и соответственно как раз когда ему необходимо воспользоваться объяснением того, каким образом вечная истина должна пониматься в категориях времени тем, кто сам существует во времени, — а ведь это существование во времени признает и сам почтенный профессор (если и не всегда, то, по крайней мере, раз в три месяца, когда приходит за жалованьем). С этой идеей субъекта-объекта, предложенной опосредованием, мы просто снова вернулись к абстракции, коль скоро определение истины как субъекта-объекта совершенно тождественно следующему: истина *есть*, иначе говоря, истина есть удвоение. Соответственно, высшая мудрость снова оказалась достаточно рассеянной, чтобы позабыть, что вопрошал-то об истине именно existing дух. А может, сам existing дух и есть этот субъект-объект? В этом случае я вынужден спросить: где

<sup>54</sup> «*sub specie aeterni*» (лат.) — «под углом зрения вечности».

можно найти такого экзистирующего человека, который одновременно был бы и субъектом-объектом? Или нам и здесь нужно вначале преобразовать экзистирующий дух во что-то «вообще», а затем объяснить все за исключением того, о чем мы спрашивали: каким образом экзистирующий субъект *in concreto* строит свое отношение к истине? — потому что в противном случае вопрос становится совершенно иным: каким образом отдельный экзистирующий субъект строит свое отношение к чему-то, что больше похоже на бумажного змея или на тот кусок сахара, что голландцы имели обыкновение подвешивать к потолку с тем, чтобы все имели возможность его лизнуть.

Значит, мы возвращаемся сейчас к двум типам рефлексии, не забывая при этом о том, что вопрошает тут именно экзистирующий дух, то есть попросту отдельный человек; мы не забываем также: именно то, что он экзистирует, и не дает ему одновременно двигаться в двух направлениях, между тем как его озабоченные вопросы помешают ему легкомысленно и фантастически превратиться в субъект-объект. Ну так что же, какой из этих двух путей и есть путь истины для экзистирующего духа? Только фантастическое тождество «я»-«я» способно либо одновременно покончить с обоими путями, либо одновременно и методично продвигаться вперед по обоим, — для экзистирующего человека это такой бесчеловечный способ передвижения, что я едва ли могу посоветовать его читателям.

Поскольку вопрошающий особо подчеркивает, что сам он является экзистирующим, тот путь, который я могу рекомендовать, — это, естественно, путь, который особо подчеркивает, что это значит: существовать.

Путь объективной рефлексии превращает субъекта в нечто случайное, тем самым превращая и саму экзистенцию в нечто безразличное, исчезающее. Путь к объективной истине уводит прочь от субъекта, и в то время как субъект и субъективность становятся безразличными, истина также становится безразличной, — это как раз и составляет ее объективную значимость, поскольку всякий интерес, пристрастность, так же как и всякое решение, есть субъективность. Таким образом, путь объективной рефлексии ведет к абстрактному мышлению, к математике, к историческому знанию всякого рода; он всегда уводит прочь от субъекта, чье наличное существование или не-существование с объективной точки зрения становятся — и вполне законно — чем-то совершенно безразличным; я утверждаю: «совершенно законно», поскольку, как говорил Гамлет, существование и не-существование имеют лишь субъективную значимость. В своей крайней, максимальной точке этот

путь неизбежно приводит к противоречию, причем если субъект пока не в состоянии стать совершенно безразличным к себе самому, это служит всего лишь указанием на то, что его объективное стремление все еще недостаточно объективно. В максимальной точке здесь мы действительно приходим к противоречию: мы добились только объективности, тогда как субъективность полностью исчезла, — иначе говоря, экзистирующая субъективность сделала попытку стать тем, что называется субъективностью в абстрактном смысле слова, а это есть всего лишь абстрактная форма абстрактной объективности. И все же, с субъективной точки зрения, та объективность, которую мы получили в итоге, есть в лучшем случае гипотеза или некое приближение, поскольку всякое вечное решение укоренено именно в субъективности.

Однако объективный путь полагает, что он-то и обеспечивает надежность, которой лишен путь субъективный (разумеется, экзистенция и то, что это значит — экзистировать — никак не могут быть помыслены вместе с объективной надежностью). Объективному пути представляется, что таким образом он избегает опасностей, которые подстерегают нас на пути субъективном, причем главной из этих опасностей является безумие. В чисто субъективном определении истины сумасшествие и истина в конечном счете неразличимы, поскольку они наделены внутренней глубиной<sup>55</sup>. А ведь человек не сходит с ума, становясь объективным. Тут мне хотелось бы добавить небольшое замечание, которое отнюдь не кажется лишним в наше объективное время. Не является ли отсутствие внутреннего также своего рода сумасшествием? Объективная истина как таковая еще вовсе не решает, что тот, кто ее высказывает, пребывает в здравом уме; напротив, она может даже выдать то обстоятельство, что человек совершенно безумен, хотя все, что он говорит, вполне истинно и даже объективно истинно. Позволю себе рассказать здесь один случай, к которому я совершенно ничего не добавляю от себя и который дошел до нас в передаче прямо из сумасшедшего дома. Некий пациент подобного заведения собирается сбежать и реально приводит свой план в действие, выпрыгнув из окна. Он оказывается в саду, принадлежащем этому же заведению, и

---

<sup>55</sup> Однако даже это в конечном счете неверно, поскольку безумие никогда не обладает внутренним бесконечности. Его навязчивая идея представляет собой своего рода объективное нечто, и противоречие безумия состоит в том, что оно пытается принять эту идею со страстью. Таким образом, решающий фактор в безумии — это не субъективная сторона, но маленькая, ограниченная конечность, которая затем фиксируется, а это что-то, чем никогда не может стать бесконечное. (*Примеч. Кьеркегора.*)

ищет путь на свободу. И тут вдруг ему приходит в голову следующая мысль (должен ли я сказать, что он был достаточно умен или достаточно безумен для такой причудливой идеи?): «Когда ты доберешься до города, тебя опознают и, по всей вероятности, отправят обратно. Значит, тебе совершенно необходимо полностью убедить всех, — с помощью объективной истины того, о чем ты говоришь, — что с твоим здравым рассудком все в порядке». Пока он идет, так размышляя о том, что ему надо сделать, он вдруг замечает на земле кегельный шар. Он поднимает его и прячет за подкладку фалды своего сюртука. И с каждым его шагом шар легонько бьет его, с вашего разрешения, по заднице, и всякий раз, когда он чувствует это, он восклицает: «Бум! Земля круглая». Так он добирается до города и тотчас же идет навестить одного из друзей. Ему очень хочется убедить приятеля в том, что он отнюдь не сумасшедший, а потому он начинает ходить взад и вперед по комнате, постоянно приговаривая: «Бум! Земля круглая». Но разве Земля не круглая? Разве сумасшедший дом требует от нас еще одного жертвоприношения ввиду такого утверждения — прямо как в те дни, когда все полагали, будто Земля плоская, как блин? И действительно ли безумен тот человек, который пытается доказать, что он вовсе не безумен, утверждая общепринятую истину, причем истину, которую все считают объективной? Однако как раз в силу всего этого врачу стало совершенно ясно, что пациент еще не излечился, хотя исцеление никак не могло сосредоточиться здесь на том, чтобы попытаться убедить его в том, что Земля плоская. Однако отнюдь не все мы лекари, а требования времени существенно воздействуют на вопрос о безумии. Время от времени мы почти чувствуем искушение предположить, что современная эпоха, которая так модернизировала христианство, одновременно модернизировала и вопрос Пилата<sup>56</sup>, и что потребность нашего времени найти нечто, за что оно могло бы зацепиться, проявляется скорее в вопросе: «Что есть безумие?» Когда приват-доцент, всякий раз когда фалды его сюртука напоминают ему о необходимости сказать нечто, провозглашает: «*de omnibus dubitandum est*»<sup>57</sup> и тут же создает систему, каждое второе предложение которой подтверждает, что этот человек никогда и ни в чем не сомневался, — это отчего-то вовсе не считается безумием. Дон Кихот — это поистине прототип субъективного безумия, в котором страсть внутреннего цепляется за ограниченную и фиксированную конечную идею. Однако когда

<sup>56</sup> См.: Иоанн, 18.38: «Что есть истина?»

<sup>57</sup> «*de omnibus dubitandum est*» (лат.) — «все следует подвергать сомнению».

внутренняя глубина отсутствует вовсе, приходит черед попугайского безумия, которое столь же комично; было бы хорошо, если бы некий психолог, наделенный даром конструирующего воображения, описал подобный клинический случай, взяв в качестве примера несколько подобных философов и сведя их вместе. Когда безумие становится бредом внутреннего, трагическое и комическое тут заключены в том, что некая особенность, бесконечно принадлежащая этому несчастному человеку, остается фиксированной деталью, которая больше никому другому принадлежать не может. Однако когда безумие состоит в отсутствии внутренней глубины, комическое проявляется в том, что такому блаженному человеку известно, что нечто истинно, — однако эта истина принадлежит всему человеческому роду и вовсе не принадлежит данному высокочтимому попугаю. И такого рода безумие куда более бесчеловечно, чем первый тип. Первому не смеешь заглянуть в глаза, чтобы не увидеть всей глубины его страсти, тогда как второму боишься заглянуть в глаза, чтобы, не дай Бог, не обнаружить, что глаза у него стеклянные, а волосы сделаны из нитяного коврика, короче — что он совершенно искусственный продукт. Когда случается встретить умственно нездорового человека подобного рода — человека, чья болезнь состоит просто-напросто в том, что у него вовсе нет ума, его слушаешь в холодном ужасе. Тут нельзя даже разобрать, действительно ли можно осмелиться поверить, что говоришь с человеком, или это просто «уличная трость» — искусное изобретение Дёблера, скрывающее в себе маленькую шарманку. Пить на брудершафт с палачом может быть крайне неприятным для всякого уважающего себя человека, однако вступать в разумный и спекулятивно организованный разговор с уличной тростью — этого может оказаться достаточно, чтобы кого угодно свести с ума.

Субъективная рефлексия обращается вовнутрь, по направлению к субъективности, и в этом внутреннем углублении желает быть причастной истине, причем таким образом, чтобы совсем как прежде, когда субъективность исчезала по мере нарастания объективности, здесь именно субъективность постепенно становилась бы окончательным фактором, тогда как объективность начинала бы исчезать. Здесь мы ни на мгновение не забываем, что субъект является экзистирующим, а экзистировать — значит пребывать в становлении, а потому истина как тождество мышления и бытия есть всего лишь химера абстракции и по сути является лишь томлением по творчеству, — и это не потому, что истина не есть некое тождество, но потому, что познающий субъект является экзистирующим, и значит истина для него

не может быть тождеством, пока он продолжает существовать. Если только не удерживать это твердо в сознании, мы тут же с помощью спекулятивного мышления благополучно сползаем к фантастическому тождеству «я»-«я», которое так часто использует современное спекулятивное мышление, никогда, впрочем, не объясняя, каким образом отдельный индивид может построить свое отношение с ним, а ведь — Боже правый! — ни один человек не является чем-то большим, чем отдельный индивид.

Если бы существующий человек поистине мог находиться вне себя самого, истина для него могла бы быть чем-то завершенным. Но где нам найти такую точку вовне? Тождество «я»-«я» — это некая математическая точка, которой на деле не существует вовсе; соответственно, любой может с легкостью занять это положение — никто тут не мешает никому другому и не стоит у другого на пути. И только на мгновение отдельный индивид, продолжая существовать, может стать единством бесконечного и конечного, — единством, выходящим за пределы существования. Это мгновение есть мгновение страсти. Современное спекулятивное мышление сделало все, чтобы позволить индивиду объективно выйти за пределы самого себя, — однако на деле этого просто нельзя сделать. Экзистенция налагает сдерживающие ограничения, и если бы философы в наши дни не превратились в торговцев карандашами, обслуживающих мелкое предприятие фантастического мышления, они тотчас же обнаружили бы, что самоубийство — это единственное хоть сколько-нибудь практическое толкование подобных усилий. Однако карандашная торговля современного спекулятивного мышления имеет смутное представление о страсти, между тем как для существующего человека страсть и есть экзистенция в ее высшем проявлении, а ведь мы в конце концов все — существующие люди. В страсти существующий субъект становится бесконечным внутри вечности воображения — и вместе с тем самым определенным образом остается самим собой. Фантастическое тождество «я»-«я» — это отнюдь не бесконечное и конечное, объединенное в некое тождество, поскольку ни то, ни другое не является здесь действительным; это фантастический союз, облако, бесплодное объятие, и отношение индивидуального «я» к этому миражу так никогда и не было определено.

Всякое сущностное познание имеет отношение к экзистенции; иначе говоря, только познание, чье отношение к экзистенции является сущностным, есть сущностное познание. С точки зрения сущности, познание, которое в отражении внутреннего внутренним же образом не

относится к экзистенции, есть познание случайное, а его степень и охват, с точки зрения сущности, остаются безразличными для нас. То, что сущностное познание сущностно относится к экзистенции, не означает, однако же, появления вышеупомянутого абстрактного тождества между мышлением и бытием, не означает оно и того, что мышление здесь объективно относится к чему-то, существующему как его объект. Напротив, это означает, что знание здесь соотносится с познающим, который по сути своей является экзистирующим, а все сущностное познание сущностно соотносится с экзистенцией и с тем, кто экзистирует. Стало быть, только этическое и этико-религиозное знание и есть сущностное познание. Однако всякое этическое и этико-религиозное познание по сути своей соотносится с экзистированием познающего субъекта.

Опосредование — это мираж, точно так же, как тождество «я»-«я» есть мираж. С абстрактной точки зрения, все *есть*, и ничто не становится. Опосредование никоим образом не может найти себе место в абстракции, поскольку в качестве одной из своих предпосылок опосредование содержит в себе *движение*. Объективное знание, конечно же, может иметь своим объектом нечто налично существующее, однако поскольку познающий субъект является экзистирующим и сам находится в процессе становления посредством такого экзистирования, спекулятивному мышлению нужно вначале объяснить, каким образом отдельный экзистирующий субъект соотносит себя со знанием опосредования, чем он является в это мгновение, — к примеру, не становится ли он в это мгновение слишком рассеянным и где он вообще находится, не улетел ли он уже на Луну. В наши дни все продолжают без остановки рассуждать о том или этом опосредовании. Значит ли это, что опосредование — это некий человек, вроде того как Пер Дегн полагал, что *Imprimatur*<sup>58</sup> — это такой человек. Но как человеку приняться за то, чтобы стать чем-то подобным? Будет ли это чем-то вроде особой чести, особого большого *philosophicum*<sup>59</sup>, благополучно сдаваемого благодаря усердным занятиям? Или же городской магистрат распределяет это так же, как раздаются должности звонаря или могильщика? Просто

---

<sup>58</sup> «*Imprimatur*» (лат.) — «в печать». Пер Дегн, один из персонажей в пьесе Хольберга «Эразм Монтанский или Расмус Берг», думает, что виза «в печать» — это имя чиновника, дающего свое разрешение на публикацию. См. примеч. 1 к части второй, разделу первому.

<sup>59</sup> «*philosophicum*» (лат.) — во времена Кьеркегора вторая, более сложная часть философского экзамена в университете, когда студентам приходилось сдавать физику, высшую математику и собственно философию.

попробуйте задать себе эти и подобные простые вопросы, которые способен поставить и простой человек; ему очень хотелось бы стать таким опосредованием, если бы это было достижимо законным и честным образом, а не благодаря волшебным словам «раз-два-три-фокус-покус» и не благодаря тому, что ты сам забываешь о том, что ты — экзистирующий человек, для которого экзистирование есть нечто сущностное, а экзистирование этически-религиозное есть *quantum satis*<sup>60</sup>. Спекулятивному мыслителю может показаться *abgeschmackt*<sup>61</sup> задавать подобные вопросы, однако очень важно не начинать вести полемику в неподходящем для этого месте, то есть не начинать фантастически-объективно приводить аргументы *pro* и *contra* по поводу того, существует ли опосредование; гораздо важнее твердо понимать, что это такое — быть человеком.

Для того чтобы прояснить расхождение между объективной и субъективной рефлексией, я попытаюсь сейчас описать субъективную рефлексию в ее стремлении пройти во внутренние глубины и обратно. В своей высшей точке внутреннее в экзистирующем субъекте есть страсть; истина в качестве парадокса соответствует страсти, а то, что истина действительно становится парадоксом, укоренено как раз в ее отношении к экзистирующему субъекту. Таким способом одно соответствует другому. Когда человек забывает, что является экзистирующим субъектом, он теряет страсть, — соответственно, и истина тут так и не становится парадоксом; при этом познающий субъект превращается из человека в фантастическое нечто, тогда как истина становится фантастическим объектом его познания.

*Когда вопрос об истине встает объективно, истина объективно рассматривается как объект, к которому относится познающий. То, что здесь рассматривается, — это не само отношение, но тот факт, что то, к чему он относится, есть истина, нечто истинное. Если то, к чему он относится, есть истина, нечто истинное, значит, субъект пребывает в истине. Когда вопрос об истине встает субъективно, отношение индивида также рассматривается субъективно. Если только само «как» этого отношения пребывает в истине, индивид также пребывает в истине, — даже если он при этом встает в отношение к чему-то неистинному<sup>62</sup>.*

<sup>60</sup> «*quantum satis*» (лат.) — «вполне достаточно», «столько, сколько нужно».

<sup>61</sup> «*abgeschmackt*» (нем.) — «нечто дурного вкуса».

<sup>62</sup> Читатель должен иметь в виду: то, что здесь обсуждается, — это сущностная



Давайте возьмем в качестве примера любовь к Богу. Объективно то, что здесь рассматривается, — это истинный Бог; субъективно же то, что индивид относится здесь к чему-то *таким образом*, что его отношение поистине является отношением к Богу. На какой же стороне здесь истина? Увы, мы не можем прибегнуть здесь к опосредованию и сказать: «Ни на какой, истина здесь в самом опосредовании». Превосходно сказано, если б только кто-то мог еще добавить к этому, каким образом экзистирующему человеку взяться за то, чтобы самому стать таким опосредованием; ведь быть в опосредовании — значит быть завершенным, экзистировать же — значит находиться в становлении. Экзистирующий человек не может одновременно находиться в двух местах, не может быть субъектом-объектом. Когда он ближе всего к тому, чтобы одновременно быть в двух местах, он пребывает в страсти; но страсть всегда всего лишь мгновенна и страсть — это высшая точка субъективности. Экзистирующий человек, который избирает для себя путь объективности, вступает теперь в область приблизительных рассуждений, призванных вызвать Бога объективно, — а этого нельзя достигнуть и в целой вечности, поскольку сам Бог есть субъект, а потому существует только для субъективности в ее самом глубинном внутреннем. Экзистирующий человек, который избирает для себя путь субъективности, в то же самое мгновение осознает всю диалектическую трудность, стоящую перед ним, поскольку он должен использовать время, — и возможно, долгое время, — чтобы найти Бога объективно. Он осознает эту диалектическую трудность во всей ее мучительности — ведь ему совершенно необходимо прийти к Богу в это самое мгновение, так как каждое мгновение, которое он проводит без Бога, оказывается растраченным попусту<sup>63</sup>. В это самое мгновение он обретает Бога — и не благодаря какому-то объективному рассуждению, но благодаря бесконечной страсти внутренне-

---

истина, или истина, которая сущностно соотносится с экзистенцией; контраст специально подчеркнут, чтобы прояснить это в качестве внутреннего, или субъективности. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>63</sup> На этом пути Бог действительно становится постулатом, однако не в том общем смысле, как это слово обычно понимают. Напротив, тут становится совершенно ясно, что это единственный способ, каким экзистирующий человек может вступить в отношение с Богом: когда диалектическое противоречие доводит страсть до состояния отчаяния и тем самым помогает человеку постичь Бога с помощью «категории отчаяния» (то есть веры), постулат, вовсе не являясь тут произвольным, на деле становится *необходимой* защитой, своего рода самозащитой все того же человека; таким способом Бог оказывается уже не просто постулатом, а само постулирование Бога экзистирующим субъектом теперь уже становится попросту необходимостью. (Примеч. Кьеркегора.)

го. Объективного человека не занимают все эти диалектические затруднения, скажем, вопросы о том, что это значит — потратить столько драгоценного исследовательского времени на то, чтобы найти Бога, поскольку вполне возможно, что сам исследователь завтра умрет. Если же он будет продолжать жить, ему все равно не удастся рассматривать Бога как что-то, что можно захватить с собой попутно, — о нет, Бог — это то, что достигается *à tout prix*<sup>64</sup>, а это, в понимании страсти, и есть истинное отношение внутреннего содержания к Богу.

Именно в этой точке, которая диалектически столь трудна, дорога резко сворачивает в сторону для того, кто понимает, что это значит — мыслить диалектически, причем мыслить диалектически, продолжая существовать. Это совсем не похоже на обычное занятие существа вполне фантастического: такой человек сидит за столом и пишет о том, чего сам никогда не делал; это совсем не похоже на обычное занятие человека, который пишет *de omnibus dubitandum est*, а затем в качестве существующего субъекта оказывается столь же доверчивым, как и любое другое чувственное существо. Именно здесь дорога резко сворачивает в сторону, и главная перемена состоит в следующем: тогда как объективное знание неторопливо движется себе по пути приближения, стараясь не поддаваться никакой страсти, для субъективного знания всякое промедление смерти подобно, решение же становится столь бесконечно важным, что оно оказывается важным непосредственно, сейчас, — как будто возможность еще недавно предоставлялась, но оказалась упущенной.

Так что дилемма состоит в том, чтобы прикинуть, в чем больше правды (как уже было сказано, одновременное пребывание на обеих сторонах сразу не дано существующему человеку — такое положение возможно лишь для блаженного самообмана иллюзорного тождества «я»-«я»): остаемся ли мы на стороне того, кто объективно ищет истинного Бога и приближенную истину представления о Боге, или же на стороне того, кто бесконечно озабочен тем, чтобы по истине соотносить себя с Богом с бесконечной страстью своей нужды; и конечно же, нет никаких сомнений в том, каков должен быть ответ человека, который еще не вполне испорчен наукой и ученостью. Предположим, что некто, живущий внутри наличного христианства и имеющий истинное представление о Боге в своем знании, входит в дом Божий, в дом истинного Бога и молится там, одна-

<sup>64</sup> «à tout prix» (фр.) — «любой ценой».

ко молится не в истине, и предположим теперь, что некто, живущий среди идолопоклонников, молится со всей страстью бесконечного, пусть даже в это мгновение глаза его обращены к изображению идола, — на чьей же стороне тут будет истина? Один молится Богу в истине, хотя внешне и поклоняется идолу, другой же неистинно молится истинному Богу, а это значит, что как раз он-то и поклоняется идолу.

Если некто вопрошает о бессмертии объективно, тогда как кто-то другой ставит всю страсть бесконечного на карту неопределенности, — у кого тут больше истины и у кого больше надежности? Один раз и навсегда ступил на путь приближенного знания, которое никогда так и не будет завершено, поскольку определенность бессмертия укоренена в субъективности; другой же бессмертен и потому продолжает бороться, сражаясь с этой неопределенностью. Давайте обратимся к Сократу. В наши дни все вокруг пытаются найти все новые доказательства: у одного их побольше, у другого — поменьше. Но Сократ! Он ставит вопрос объективно, как действительную проблему: существует ли бессмертие? Так что по сравнению со всеми этими современными мыслителями с их тремя доказательствами можем ли мы считать его сомневающимся? Вовсе нет. Он ставит всю свою жизнь на это «если»; он осмеливается умереть, и со всей страстью бесконечного он устраивает всю свою жизнь так, что этот шаг становится для него приемлемым, — *если* бессмертие существует. Можно ли дать лучшее доказательство бессмертия души? Однако те, у кого есть все эти три доказательства, вовсе не устраивают свою жизнь в соответствии с ними. Если бессмертие существует, оно должно испытывать глубокое отвращение к их образу жизни, — да и можно ли тут дать лучшее контрдоказательство, перевешивающее все их три доказательства? «Крохотный» остаток неопределенности на деле помог Сократу, поскольку сам он уже помог всей ситуации своей страстью бесконечного. А тем, другим, нет никакого толку от их трех доказательств, поскольку они всегда были жалкими слизняками и остаются ими, — даже будь они не в состоянии доказать это как-то иначе, они вполне продемонстрировали это своими тремя доказательствами. Точно так же девушка уже обладала, возможно, всей сладостью влюбленности благодаря слабой надежде на то, что она, вероятно, тоже любима своим возлюбленным, — поскольку сама она все поставила на эту слабую надежду. С другой стороны, многие замужние женщины, которые уже много раз слушали самые выразительные слова любви, наверняка получали соответствующие доказательства, но, как ни странно, вовсе не

обретали *quod erat demonstrandum*<sup>65</sup>. Стало быть, Сократово неведение было выражением отношения вечной истины к экзистирующему человеку — выражением, которое твердо удерживалось со всей страстью внутреннего; потому для самого Сократа оно должно было оставаться парадоксом все время, пока он продолжал экзистировать. Между тем вполне возможно, что с точки зрения такого сократического неведения, в самом Сократе было больше истины, чем в объективной истине всей системы, которая кокетничает с требованиями времени и пытается подладиться к приват-доцентам.

*Объективно подчеркивается то, что сказано; субъективно же подчеркивается то, как оно сказано.* Это различие приложимо даже к эстетическому; оно ясно выражается, скажем, когда мы говорим, что в устах того или иного человека даже истина может стать ложью. И особое внимание следует обратить на это различие именно в наши дни, поскольку, если бы нам нужно было в одном предложении выразить разницу между древними временами и нашим временем, нам несомненно пришлось бы сказать примерно следующее: «В древности было всего несколько человек, которые знали истину; теперь она известна всем, однако внутренняя глубина находится в обратном отношении к этому знанию»<sup>66</sup>. С эстетической точки зрения, противоречие, которое неизбежно возникает, когда истина становится ложью в устах того или иного человека, наилучшим образом толкуется комически. С этически-религиозной точки зрения, здесь опять-таки подчеркивается то, *как* это делается. Это не следует понимать как своеобразную манеру, модуляцию голоса, устное воспроизведение и тому подобные способы передачи; о нет, это должно пониматься как отношение экзистирующего человека, находящегося внутри своей экзистенции, к тому, что говорится. Объективно вопрос затрагивает только категории мышления; субъективно же он касается внутреннего. В своей предельной точке, в своем максимуме это «как» есть страсть бесконечного, и такая страсть бесконечного как раз и есть истина. Однако такая страсть бесконечного — это как раз субъективность; значит, субъективность и есть истина. С объективной точки зрения, бесконечное решение невозможно, а потому объективно правильно, что различие между добром и злом здесь оказывается снято, — точно так же как отменен принцип противоречия, а стало быть, и бесконечное различие между истиной и ложью. Только внутри субъек-

<sup>65</sup> «*quod erat demonstrandum*» (лат.) — «то, что и требовалось доказать».

<sup>66</sup> См.: «Стадии на жизненном пути». (Примеч. Кьеркегора.)

ективности есть место решению, причем желание стать объективным здесь оказывается ложью. Решающим фактором становится страсть бесконечного, а вовсе не содержание, ибо содержанием здесь как раз и будет такая страсть. Таким образом субъективное «как» и сама субъективность оказываются истиной.

Но как раз потому, что субъект является экзистирующим, это «как», которое здесь субъективно подчеркивается, является диалектическим также и применительно ко времени. В то мгновение, когда принимается решение страсти и дорога резко сворачивает в сторону, прочь от объективного знания, нам кажется, что бесконечное решение тем самым оказывается завершенным. Однако в это же самое мгновение экзистирующий человек попадает в сферу времени, а субъективное «как» превращается в стремление, которое, конечно же, побуждается и постоянно обновляется решающей страстью бесконечного, однако тем не менее остается стремлением.

Если субъективность есть истина, определение истины должно содержать в себе также некое выражение для противоположности объективному, некое воспоминание о развилке на дороге; это выражение будет одновременно указывать на постоянство и упорство внутреннего. Здесь можно дать такое определение истины: *объективная неопределенность, крепко удерживаемая благодаря присвоению с самой страстной внутренней глубиной, и есть истина*; это высшая истина, возможная для экзистирующего человека. В точке, где дорога резко сворачивает в сторону (и где этого нельзя утверждать объективно, поскольку тут как раз и проявляется субъективность), объективное знание оказывается в подвешенном состоянии. Объективно у человека остается только неопределенность, но такая неопределенность — это именно то, что еще больше напрягает бесконечную страсть внутреннего, истина же и есть как раз это рискованное предприятие: оказаться способным выбирать объективную неопределенность со всей страстью бесконечного. Я созерцаю природу, чтобы найти Бога, и я действительно вижу всемогущество и мудрость, — однако я вижу и много такого, что тревожит и беспокоит. *Summa summarum*<sup>67</sup> этого и есть объективная неопределенность, однако и внутренняя глубина тут велика, — как раз потому, что она схватывает эту объективную неопределенность со всей страстью бесконечного. В математической формуле, например, объективность уже дана, но именно поэтому ее истина есть вместе с тем истина безразличная.

<sup>67</sup> «*summa summarum*» (лат.) — «общий итог».

Однако приведенное выше определение истины есть лишь иное название веры. Без риска нет веры. Вера — это противоречие между бесконечной страстью внутреннего и объективной неопределенностью. Если я способен постигать Бога объективно, у меня нет веры; но коль скоро я не способен на это, я должен иметь веру. И если я хочу сохранить самого себя в вере, я должен постоянно следить за тем, чтобы непременно придерживаться этой объективной неопределенности, следить за тем, чтобы в объективной неопределенности я мог быть «на 70.000 лье под водой», — и все же имел веру.

Это утверждение, согласно которому субъективность, внутреннее и есть истина, содержит в себе всю сократическую мудрость, бессмертной заслугой которой было то, что она обратила внимание на сущностную значимость существования, на то, что сам познающий является существующим. Вот почему в своем неведении Сократ одновременно пребывал в истине — в самом высшем ее смысле, открытом для язычества. И понять это, понять, что несчастье нашего спекулятивного мышления состоит просто-напросто в том, что оно снова и снова забывает, что познающий является существующим, уже может быть весьма трудным в наше объективное время. «Но пойти дальше Сократа, когда на деле мы не постигли даже самого этого сократического момента, — это уж, во всяком случае, никак не сократично» (см. «Мораль» в «Философских крохах»).

И точно так же, как это было сделано в «Философских крохах», давайте с этой точки зрения разберем категорию мышления, которая действительно идет дальше. Истинна она или ложна, не имеет для меня значения, поскольку я всего лишь создаю воображаемую конструкцию, однако кое-что здесь все-таки требуется: сократический элемент уже предполагается заранее, — так, чтобы мне по крайней мере не пришлось самому становиться Сократом.

Если субъективность, внутреннее, и есть истина, эта истина, будучи определенной объективно, оказывается парадоксом; и то, что объективно истина является парадоксом, как раз и показывает, что субъективность есть истина. Ведь объективность действительно отталкивает, и само это отталкивание объективности, то есть выражение для этого отвращения объективности, и составляет постоянство, упорство и меру силы внутреннего. Парадокс — это объективная неопределенность, то есть выражение страсти внутреннего, то есть истина. В этом-то и состоит сократический момент. Вечная, сущностная истина, то есть истина, которая сущностным образом соотносится с существующим человеком, постоянно сущностно относясь к тому, что значит экзи-

стировать (с сократической точки зрения, всякое иное знание всего лишь случайно, а его мера и охват остаются совершенно безразличными), есть парадокс. Тем не менее, сама по себе эта вечная, сущностная истина вовсе не является парадоксом — она оказывается парадоксом, когда соотносится с экзистирующим человеком. Сократическое неведение — это выражение объективной неопределенности; внутренняя же глубина экзистирующего человека есть истина. Предвосхищая то, что будет рассмотрено далее, сделаю следующее замечание: сократическое неведение аналогично категории абсурда — с той лишь разницей, что в отталкивании, которое создается абсурдом, еще меньше объективной надежности, поскольку единственная надежность, существующая тут, — это абсурд, и по этой причине во внутренней глубине здесь бесконечно больше постоянства и упорства. Сократическая внутренняя глубина в экзистировании служит аналогией вере — с той лишь разницей, что внутренняя глубина веры, соответствующая уже не отталкиванию, порожденному неведением, но отталкиванию, порожденному абсурдом, бесконечно глубже.

С сократической точки зрения, вечная сущностная истина сама по себе вовсе не парадоксальна, она становится парадоксальной только соотносясь с экзистирующим человеком. Это выражено еще в одном сократическом утверждении: «Всякое знание есть припоминание». Это утверждение уже создает некое предощущение начала спекулятивной мысли — именно по этой причине сам Сократ и не захотел проследить его дальше; по самой своей сути это утверждение стало платоническим. Именно здесь дорога резко сворачивает в сторону, и Сократ сущностным образом подчеркивает экзистирование, тогда как Платон, забывая об этом, постепенно теряется в дебрях спекулятивного мышления. Бесконечная заслуга Сократа состоит как раз в том, что он был *экзистирующим* мыслителем, а не спекулятивным мыслителем, забывающим, что значит экзистировать. А потому для Сократа утверждение о том, что всякое знание есть припоминание, в этот момент развилки, в мгновение постоянно снимаемой возможности спекулятивного рассуждения, имеет двойной смысл. Во-первых, он указывает на то, что познающий по сути своей *integer*<sup>68</sup> и что в нем нет больше ничего сомнительного применительно к знанию вечной истины кроме того, что он экзистирует, но эта сомнительная сторона является для него столь существенной и столь решающей, что она по сути означает: это экзистирование, это внутреннее углубление в себя посредством

<sup>68</sup> «integer» (лат.) — «неиспорченный», «цельный», «честный».

экзистирования и есть истина. Во-вторых же, он указывает на то, что экзистенция внутри временности не имеет решающего значения, поскольку для субъекта постоянно существует возможность вернуться назад в вечность посредством припоминания, — даже если такая возможность постоянно снимается, поскольку внутреннее углубление в экзистирование заполняет собой все время, отпущенное человеку<sup>69</sup>.

<sup>69</sup>Возможно, это как раз подходящее место, чтобы прояснить представление о сомнительном в «Философских крохах», — эта сомнительность появилась, потому что я не хотел сразу представлять проблему во всей ее диалектической трудности, — ведь в наши дни терминология и все подобные технические моменты оказались настолько запутанными, что стало попросту невозможно уберечься от еще большей путаницы. Для того чтобы по возможности прояснить различие между сократическим мышлением (а оно должно было представлять философскую, то есть язычески-философскую позицию) и мышлением, представляющим собой некую воображаемую конструкцию, мышлением, которое по сути выходит за пределы сократического, я возвратил сократическое мышление к утверждению о том, что всякое знание есть припоминание. Все обычно принимают это утверждение в качестве сократического, и только человек, который с особым интересом посвящает себя изучению сократического, всегда возвращаясь к своим источникам, — только для него будет важным провести различие между Сократом и Платоном по этому вопросу. Утверждение бесспорно принадлежит им обоим, однако Сократ постоянно уходит от него, поскольку стремится продолжать экзистировать. Жестко привязывая Сократа к утверждению о том, что всякое знание есть припоминание, мы превращаем его в спекулятивного философа, вместо того чтобы понять, кем он был на самом деле: экзистирующим мыслителем, понимавшим экзистирование как нечто сущностное. Утверждение о том, что всякое знание есть припоминание, принадлежит спекулятивному мышлению, причем припоминание — это всегда нечто имманентное, так что, с точки зрения спекуляции и вечного, здесь нет никакого парадокса. Трудность, однако же, состоит в том, что ни один человек не является спекулятивным мышлением, так что субъект спекулятивного мышления — это экзистирующий человек, подчиняющийся требованиям экзистенции. Нет никакой заслуги в том, чтобы позабыть об этом, но вот твердо придерживаться такого подхода — действительно немалая заслуга, и это именно то, что делал Сократ. Сократический подход состоит в том, чтобы подчеркивать экзистенцию, которая содержит в себе определение внутреннего; тогда как платонический подход отстаивает припоминание и имманентность. Именно поэтому Сократ в основном стоит за пределами спекулятивного мышления, поскольку он никогда не отстаивал идею фантастического начала, когда спекулятивный мыслитель ловко меняет одежды, а потом продолжает спекулировать, позабыв о самой важной вещи, то есть об экзистировании. Но именно потому, что Сократ в этом выходит за пределы спекулятивного мышления, он обретает — если смотреть на него под правильным углом зрения — некое подобие, некую аналогию с воображаемой конструкцией мышления, которая и была предложена в качестве чего-то, что идет дальше сократического. Истина как парадокс аналогична парадоксу *sensu eminenti* [в собственном смысле слова]; а тогда и страсть внутреннего, проявляющаяся в экзистировании, выступает аналогом веры *sensu eminenti*. Я могу легко показать, что разница тут все равно остается бесконечной и что определения того, что действительно выходит за пределы сократического, — определения, данные в «Философских крохах», — остаются неиз-



Величайшей заслугой Сократа было как раз то, что он подчеркивал: познающий субъект есть субъект экзистирующий, а экзистировать — это главное. Выйти за пределы Сократовой мысли, не сумев понять этого, — заслуга весьма посредственная. Это нам и следует держать *in mente*<sup>70</sup>, а затем уж посмотреть, нельзя ли действительно изменить эту формулу таким образом, чтобы выйти за пределы сократического.

Итак, субъективность, внутреннее, и есть истина. Но существует ли *еще более внутреннее* выражение для этого? О да, если рассмотрение утверждения «Субъективность, внутреннее, и есть истина» начинается следующим образом: «Субъективность есть неистинное». Но давайте не будем торопиться. Спекулятивное мышление также утверждает, что субъективность неистинна, однако вектор такого утверждения прямо противоположен, поскольку затем говорится, что объективность есть истина. Спекулятивное мышление определяет субъективность негативно применительно к объективности. Однако это иное определение ставит препятствия на собственном пути в тот самый момент, когда оно и пытается начать рассуждение, — а от этого внутреннее только становится еще более внутренним. С сократической точки зрения, субъективность есть неистинное, если она отказывается принимать самое себя как истину, но непременно желает, к примеру, быть объективной. Но, с другой стороны, желая начинать становиться истинной благодаря тому, что она становится все более субъективной, субъективность наталкивается на существенную трудность, поскольку она пока еще неистинна. Таким образом, все обращается вспять, иначе говоря — вспять, неизменно двигаясь по направлению ко все большей внутренней глубине. Путь так далеко уходит от объективного, что даже само его начало заключено в возможно большем углублении в субъективность.

---

менными; однако я боюсь неоправданно усложнить дело, используя определения, которые внешне кажутся одинаковыми, во всяком случае, используя те же самые слова применительно к разным вещам, — между тем как воображаемую конструкцию нужно было представить как нечто отличное от этого. Мне не кажется, что могут быть серьезные возражения против моих попыток говорить о парадоксе в связи с Сократом и верой; думаю, это по сути вполне верно, если только правильно тут все понимать. Кроме того, древние греки также используют слово *pistis* [вера], хотя и вовсе не в смысле воображаемой конструкции; они прибегают к этому слову, чтобы сделать возможными поистине блистательные наблюдения относительно отличия такой веры от веры *sensu eminenti*, в особенности при обращении к работам Аристотеля, где этот термин часто употребляется. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>70</sup> «*in mente*» (лат.) — «в уме», «в сознании».

Однако субъект не может вечно быть неистинным, он не может и полагаться как вечно неистинный; он либо должен был стать таковым во времени, либо еще продолжает становиться таковым во времени. Именно в этом и состоял сократический парадокс: вечная истина здесь соотносилась с экзистирующим индивидом. Но теперь экзистенция во второй раз делает упор на экзистирующем индивиде; по сути, в нем произошла настолько существенная перемена, что он уже никак не может вернуться к вечности посредством сократического припоминания. Сделать это значило бы начать мыслить спекулятивно; быть способным сделать это, однако одновременно снимать саму возможность такого мышления благодаря удерживанию внутреннего углубления в экзистенцию, и составляет суть сократического подхода. Однако *теперь* сама трудность заключается в том, что нечто, сопровождавшее Сократа в качестве снятой возможности, стало попросту невозможным. Если применительно к сократическому спекулятивное мышление всегда имело весьма сомнительную ценность, то теперь оно прямо ведет нас к заблуждению.

Парадокс неизбежно возникает, когда вечная истина и экзистирующий индивид сводятся вместе, однако при этом всякий раз, когда экзистирование специально подчеркивается, сам парадокс становится все яснее. С сократической точки зрения, познающий субъект является экзистирующим, но теперь сам экзистирующий индивид подчеркивается таким образом, что экзистенция неминуемо производит в нем существенную перемену.

Давайте теперь назовем неистинное в индивиде *грехом*. С точки зрения вечности, он не может всегда пребывать во грехе, он не может и полагаться как вечно пребывающий во грехе. А потому, вступая в становление (поскольку начало заключалось в том, что субъективность есть неистинное), он становится грешником. Он не рождается грешником в том смысле, что он не полагается как грешник еще до своего рождения, но он рождается во грехе и как грешник. Стало быть, мы можем назвать это *первородным грехом*. Но коль скоро экзистенция обрела над ним власть таким способом, он уже никак не может вернуться назад в вечность благодаря припоминанию. И если прежде уже было вполне парадоксальным то, что вечная истина соотносится с экзистирующим индивидом как таковым, теперь абсолютно парадоксальным оказывается то, что эта вечная истина соотносится с таким экзистирующим индивидом. Но чем труднее ему посредством припоминания вынуть себя из экзистенции, тем более внутренним может становиться его экзистирование внутри экзистенции; когда же такое

возвращение становится совершенно невозможным, когда он оказывается настолько укорененным в экзистенции, что задняя дверь припоминания оказывается запертой навсегда, его внутреннее содержание становится наиболее глубоким. Давайте не будем забывать, что заслуга Сократа состояла как раз в том, что он всегда подчеркивал: познающий субъект является экзистирующим; ведь чем труднее становится проблема, тем больше искушение сбежать на легкую дорожку спекулятивного мышления, прочь от всех этих ужасов и тяжелых решений, — в сторону славы, почета, жизни и прочих удовольствий. Уже сам Сократ осознавал сомнительность спекулятивного вычленения себя из экзистенции и возвращения назад в вечность, — а между тем тогда для экзистирующего индивида еще не было иной трудности, кроме того что он действительно экзистировал и такое экзистирование оставалось для него существенным; теперь же такое возвращение стало попросту невозможным. Человек должен идти вперед, возвращаться назад не получится.

Субъективность есть истина. Парадокс появился в силу того, что вечная, существенная истина стала соотноситься с экзистирующим индивидом. Давайте теперь продвинемся вперед; давайте предположим, что эта вечная, существенная истина сама есть парадокс. Откуда же берется этот парадокс? Он появляется, как только мы совмещаем вечную, существенную истину с экзистированием. Соответственно, если мы совмещаем экзистирование с истиной внутри самой истины, истина становится парадоксом. Вечная истина становится во времени. В этом-то и состоит парадокс. И если, как мы уже показали, раньше субъекту мешал вернуться назад в вечность грех, то теперь ему уже не приходится даже заботиться об этом. Теперь уже сама вечная, существенная истина оказывается не где-то позади него, но перемещается вперед; это происходит оттого, что сама она либо экзистирует сейчас, либо экзистировала прежде. А это значит, что если индивид, продолжая экзистировать, не будет постоянно удерживать эту истину внутри самой экзистенции, он попросту никогда ее так и не обретет.

Экзистенция никогда еще не подчеркивалась так резко, как это сделано здесь. Теперь оказывается совершенно невозможным и жульничество спекулятивного мышления, которое постоянно пытается вынуть себя из экзистенции посредством припоминания. Это единственное, что нужно понять здесь, и всякое спекулятивное рассуждение, которое настаивает на том, чтобы оставаться спекулятивным, *eo ipso*<sup>71</sup> демон-

<sup>71</sup> «*eo ipso*» (лат.) — «тем самым».

стрирует, что этого-то как раз и не поняло. Человек может попросту отбросить все это и уйти в спекуляцию, однако принять экзистенциальную установку, а затем попытаться отменить ее благодаря спекулятивному мышлению совершенно невозможно, так как экзистенциальная установка специально выработана для того, чтобы воспрепятствовать спекуляции.

Когда вечная истина вступает в отношение с экзистирующим индивидом, она становится парадоксом. В силу объективной неопределенности и неведения парадокс этот является<sup>72</sup> только во внутренней глубине самого этого экзистирующего индивида. Однако поскольку этот парадокс сам по себе не является парадоксом, он является нам недостаточно очевидно; ибо без риска нет веры, и чем больше риска, тем больше веры; чем больше объективной надежности, тем меньше внутреннего (поскольку внутреннее есть субъективность); чем меньше объективной надежности, тем глубже возможная внутренняя глубина. Когда же парадокс сам по себе является парадоксом, он является нам очевидно силой абсурда, и соответствующей страстью внутреннего становится вера. Однако субъективное, внутреннее есть истина; если мы считаем, что это не так, мы забываем о главной заслуге Сократа. Между тем теперь, когда попытка сбежать из экзистенции назад в вечность благодаря припоминанию оказалась невозможной, теперь, когда истина, стоящая перед нами, сама оказывается парадоксом, когда она является нам в страхе<sup>73</sup> перед грехом и его мучениями, — страхе, который сам постоянно несет в себе огромный риск сползания к объективности, — для нас не остается более сильного и точного выражения для внутренней глубины, чем вера. Однако без риска нет веры, нет даже сократической веры, — не говоря уж о той вере, которую мы обсуждаем здесь.

Когда Сократ верил в то, что Бог есть, он удерживал объективную неопределенность такого утверждения со всей страстью своего внутреннего; вера как раз и заключена в таком противоречии, в таком риске. Теперь же все обстоит иначе. Вместо объективной неопределенности мы имеем дело с полной определенностью такого положения, когда с объективной точки зрения все это является абсурдом; вот эта-

<sup>72</sup>В датском тексте употребляется более энергичный глагол: «støder», то есть «торчит», «выпирает», «стоит колом».

<sup>73</sup>«Angest» — один из центральных терминов всего Кьеркегорового философствования; в отличие от простой «боязни» («Frygt»), «страх» — это по сути не эмоция, но некое состояние, онтологическая страсть, сообщающая нам нечто важное об устройстве мира и нашем собственном пути к спасению и бессмертию.

то абсурдность, удерживаемая со всей страстью внутреннего, и есть вера. В сравнении с серьезностью абсурда, Сократово неведение выглядит просто остроумной шуткой, в сравнении же с усилием веры вся сократическая внутренняя глубина экзистирования выглядит обычной греческой беззаботностью.

Что же тогда есть этот абсурд? Абсурд — это то, что вечная истина становилась во времени, что Бог становился во времени, что он родился, вырос и так далее, что он становился совершенно так же, как и всякий другой отдельный человек, неотличимым от всякого другого человека, поскольку всякая возможность непосредственного узнавания тут равнозначна досократовскому язычеству, с иудаистской же точки зрения равнялась бы идолопоклонству. И любое определение того, что действительно выходит за пределы сократического, должно непременно нести на себе отпечаток этого отношения к тому, что Бог становился во времени, поскольку вера *sensu strictissimo*<sup>74</sup>, как это уже было показано в «Философских крохах», всегда отсылает к становлению во времени. Когда Сократ верил, что Бог есть, он несомненно понимал, что здесь-то мы и подходим к развилке, после которой дорога может уйти в сторону объективного приближения, — например, в наблюдение за природой, изучение всемирной истории и т. д. Его заслуга как раз и состояла в том, что он отказался сворачивать в ту сторону, где экзистирующего путника сбивает с толку чарующая песня сирены, полагающейся лишь на количественные приближения. По отношению к абсурду, объективное приближение выглядит как комедия «Недоразумение за недоразумением»<sup>75</sup>, — комедия, которую постоянно разыгрывают приват-доценты и спекулятивные мыслители.

Соответственно степени своего отталкивания от объективного абсурд может служить измерителем силы веры во внутренней глубине человека. Предположим, есть человек, желающий обрести веру; ну что ж, комедия начинается. Он желает обрести веру, однако он желает убедить себя с помощью объективного рассмотрения и приближенного знания. И что же происходит? С помощью приближенного знания абсурд становится чем-то совершенно иным; он превращается в нечто вероятное, он может даже стать чем-то в высшей степени и чрезвычайно вероятным. Теперь-то уж он готов поверить, и он даже смеет утверждать, что его вера совсем не похожа на веру сапожников или

<sup>74</sup> «*sensu strictissimo*» (лат.) — «в строгом смысле слова».

<sup>75</sup> Действительно существующая пьеса современника Кьеркегора, датского драматурга Томаса Оверскоу (Thomas Overskou, «*Misforstaaelse paa Misforstaaelse*», 1928).

портных, поскольку он пришел к ней после долгих размышлений. Так что теперь уж он совсем готов поверить, но вот незадача, смотрите-ка! — теперь ему стало невозможно верить во все это. Почти вероятное, вероятное, в высшей степени и чрезвычайно вероятное — все это он может почти знать, или все равно что знать, или даже почти *знать* в высшей степени и чрезвычайно, но вот только *поверить* в это вовсе невозможно, поскольку абсурд — это как раз предмет веры, и только в него-то и можно верить. Или, скажем, есть человек, который утверждает, будто обрел веру, но теперь хочет прояснить эту веру самому себе; он желает понять самого себя внутри своей веры. И тут комедия начинается снова. Предмет веры становится почти вероятным, вероятным, в высшей степени и чрезвычайно вероятным. Путь завершен; человек даже смеет утверждать, что его вера совсем не похожа на веру сапожников и портных или вообще веру простого люда, поскольку он вместе с тем понял себя внутри своей веры. Что за чудесное понимание! Похоже, что, напротив, он научился знать нечто отличное от той веры, коей он веровал, — он научился знать, что у него больше нет веры вообще, поскольку он почти знает, все равно что знает, в высшей степени и чрезвычайно почти что знает.

Коль скоро абсурд содержит в себе момент становления во времени, путем приближенного знания будет также тот путь, который путает абсурдный факт становления во времени (являющийся предметом веры) с простым историческим фактом, поскольку на этом пути человек стремится обрести историческую надежность относительно того, что заведомо абсурдно. А оно абсурдно как раз потому, что содержит в себе противоречие: нечто, могущее стать историческим лишь в прямом противоречии всякому человеческому пониманию, тем не менее стало историческим. Это противоречие и есть абсурд, и в него можно только верить. Если даже мы добиваемся исторической надежности, мы обретаем лишь уверенность в том, что это надежное никак не может быть тем, о чем мы вопрошаем. Свидетель может показать, что он уверовал, и затем показать, что предмет его веры вовсе не является чем-то исторически надежным, но, напротив, пребывает в прямом противоречии с каким бы то ни было человеческим пониманием. Однако такой свидетель отталкивает нас точно так же, как нас отталкивает абсурд, причем свидетель, который не отталкивает нас таким образом, уже *eo ipso* является обманщиком или же человеком, говорящим о чем-то совершенно другом, — тогда и от свидетеля этого не будет никакого толку, раз уж он может помочь обрести уверенность лишь в чем-то совершенно ином. Даже сто тысяч отдельных самостоятельных сви-

детелей, которые в силу особой природы своего свидетельства (того, что они поверили в абсурд) остаются отдельными самостоятельными свидетелями, вовсе не становятся чем-то совершенно иным *en masse*, и абсурд не становится от этого менее абсурдным. Да и отчего бы этому произойти? Только оттого, что сто тысяч человек отдельно и самостоятельно поверили в то, что это абсурдно? Да нет же, поскольку эти сто тысяч человек могут отталкивать нас совершенно так же, как это делает сам абсурд. Но мне не нужно рассматривать это дальше. В «Философских крохах» (особенно там, где снимается принципиальная разница между непосредственным последователем и опосредованным последователем [приходящим позже во времени]), а также в части первой данной книги я довольно подробно показал, что всякое приближенное знание напрасно. Смысл скорее состоит в том, чтобы покончить со всеми вводными замечаниями, подсчетом вероятностей, доказательством от следствий, со всеми этими толпами ростовщиков и гарантов, — с тем, чтобы человек мог просто уверовать, коль скоро он того желает. Могу лишь повторить, что показывать все это было чрезвычайно утомительным.

Если же спекулятивное мышление желает принять во всем этом участие, как всегда говоря что-то в этом роде: «С точки зрения вечности, с божественной и теоцентричной точки зрения здесь нет никакого парадокса», — я так и не смогу решить, прав ли в этом спекулятивный мыслитель, поскольку я сам — всего лишь бедный существующий человек, который ни вечно, ни божественно, ни теоцентрично не способен созерцать вечное, но вынужден довольствоваться существующим. Ясно лишь одно: вместе со спекулятивным мышлением все откручивается назад, уходя в области, предшествовавшие сократическому периоду; Сократ-то по крайней мере понимал, что для существующего человека его существование и является существенным. И уж тем более спекулятивное мышление никогда не стремилось понять, что значит быть помещенным внутрь экзистенции точно так же, как существующий помещен внутрь мыслительного эксперимента.

Разница между сократической позицией и позицией, выходящей за пределы сократического, достаточно ясна и по сути остается той же, что была представлена в «Философских крохах», поскольку в позднейшей позиции ничего не меняется, тогда как в первой проблема представлена несколько более сложной, однако же не более сложной, чем она есть на самом деле. Она стала несколько более сложной, поскольку в «Философских крохах» я представил категорию парадокса лишь в качестве мыслительного эксперимента, тогда как здесь я подспудно

сделал попытку ясно показать необходимость такого парадокса; даже если такая попытка кажется не вполне убедительной, она все же существенно отличается от спекулятивного отрицания парадокса.

Христианство само провозгласило себя такой вечной, существенной истиной, которая стала во времени; оно провозгласило себя *парадоксом* и потребовало внутренней глубины веры по отношению к тому, что было «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие»<sup>76</sup>, для понимания же — абсурдом. Нельзя выразить это яснее, чем сказав, что субъективность и есть истина, тогда как объективность нас только сбивает с толку, поскольку это происходит именно благодаря абсурду. Странно было бы, если бы христианство явилось в мир для того, чтобы его объяснили, — как будто оно само запуталось в себе и потому явилось в мир в поисках мудрого человека, спекулятивного мыслителя, который наконец-то помог бы ему с надлежащими разъяснениями. Нельзя выразить более внутренним и глубоким образом, что субъективность есть истина, чем сказав, что вначале субъективность является неистинной, и все же субъективность по сути является истиной.

Предположим, что христианство всегда было и желает оставаться тайной, совершенной тайной, — не театральной мистерией, в которой все разъясняется в пятом акте, хотя смысленный зритель уже обо всем догадался во время представления. Предположим, что откровение *sensu strictissimo*<sup>77</sup> должно оставаться тайной и узнаваемо как раз потому, что оно есть тайна, — тогда как откровение *sensu laxiori*<sup>78</sup>, возвращение к вечному посредством припоминания, как раз и является непосредственно откровением. Предположим, что различие в интеллектуальных дарованиях определяется тем, способен ли человек все более ясно утверждать, что оно было и остается тайной для существующих людей. И предположим, что различие в интеллектуальных дарованиях применительно к неверному пониманию определяется тем, способен ли человек все более ловко и обманчиво создавать видимость того, что он якобы понял эту тайну. Предположим, что, тем не менее, мы должны считать благом, когда посреди всех крайностей экзистенции человек относится к этой тайне вне какого бы то ни было понимания, просто имея веру. Предположим, что христианство вовсе не стремится быть понятым; предположим, для того чтобы выразить это и помешать людям сбиться с пути и свернуть в сторону объективности,

<sup>76</sup> См.: Первое Послание к Коринфянам, 1.23: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

<sup>77</sup> «*sensu strictissimo*» (лат.) — «в строгом смысле слова».

<sup>78</sup> «*sensu laxiori*» (лат.) — «в широком смысле слова».



оно и провозгласило себя парадоксом. Предположим, что оно желает существовать лишь для экзистирующих индивидов, причем для тех, кто экзистирует в своей внутренней глубине, во внутренней глубине веры, каковую нельзя выразить с большей определенностью, иначе как сказав: это абсурд, за который я могу держаться со всей страстью внутреннего. Предположим, что оно вовсе не стремится быть понятным и что вершина всякого возможного понимания — это понимание, что понять его невозможно. Предположим, что оно таким решающим образом помечает экзистирование, что отдельный индивид оказывается грешником, христианство — парадоксом, а экзистенция — временем принятия решения. Предположим, что спекулятивное мышление есть искушение, причем самое опасное из всех. Предположим, что спекулятивный мыслитель — это вовсе не блудный сын (поскольку именно так Бог, исполненный заботы, назвал бы преступившего заповеди, которого он тем не менее продолжает любить), но избалованный ребенок, который отказывается оставаться там, где и должен быть всякий экзистирующий человек, — то бишь в детской, в воспитательной комнате экзистенции, где мы взрослеем лишь благодаря углублению внутреннего внутри экзистирования, — но непременно желает общаться с самим Богом, постоянно вопя, что с точки зрения вечного, божественного, теоцентричного парадокса нет вовсе. Предположим, что спекулятивный мыслитель подобен беспокойному жильцу: хотя для всех очевидно, что он всего лишь снимает комнату, тем не менее, исходя из абстрактной истины, согласно которой в некоем вечном и божественном смысле всякая собственность является общей, он непременно стремится стать законным владельцем, — так что ничего другого не остается, кроме как послать за полицейским приставом, который, вероятно, скажет нечто вроде фразы, что была произнесена при вручении судебной повестки Герту Вестфалеру: «Мы сожалеем, что пришлось явиться по этому делу»<sup>79</sup>. Разве человек сейчас стал иным, чем в прежние времена, разве главное условие его жизни не осталось тем же самым: быть отдельным *экзистирующим* существом, и разве экзистирование по сути своей не остается прежним, коль скоро мы все пребываем в экзистенции? «Однако люди сейчас знают намного больше» [скажут нам]. «Совершенно верно [ответим мы], однако предположим, что христианство — это не предмет знания; тогда и многое знание вовсе не будет преимуществом — оно может лишь с еще большей легкостью привести человека к заблуждению, когда он готов рассматривать христиан-

<sup>79</sup>Отсылка к сцене из 4-го акта пьесы Хольберга «Господин Герт Вестфалер».

ство как предмет знания». И даже если люди и впрямь знают больше в наши дни — и мы говорим здесь не о знании железных дорог, машин, калейдоскопов, но о большем знании религиозного, — то как они вообще смогли узнать больше? Вероятно, благодаря христианству. И вот, оказывается, как это христианство отблагодарили. Человек узнает нечто благодаря христианству, неправильно это толкует и в этом своем неправильном толковании обращает знание против христианства. Если истинным ужасом прежних дней было то, что человек мог преступить заповеди, настоящим ужасом нашего времени является то, что ужаса-то как раз и нету, что с такой легкостью — раз-два-три — даже не оглянувшись, человек становится спекулятивным мыслителем, который спекулятивно рассуждает о вере. О какой вере? Действительно ли он рассуждает о вере, которая у него есть, особенно если при этом встает вопрос: а есть ли у него вообще эта вера или ее нет? Увы, этого спекулятивному мыслителю слишком мало. Соответственно, он начинает спекулятивно рассуждать об объективной вере. А что это вообще значит — объективная вера? Это значит набор неких положений. Но предположим, христианство — это нечто совершенно иное; предположим, что оно, напротив, является внутренним, а стало быть, парадоксом, необходимым, чтобы оттолкнуть объективность и пребывать для экзистирующего человека во внутренней глубине его экзистенции; предположим, что оно решающим образом выбирает место для человека (и делает это куда более решительно, чем судья, определяющий место для обвиняемого), помещая того между временем и вечностью — во время между преисподней и небесами — во время спасения. Объективная вера! Те, кто говорит об этом, как бы провозглашают христианство своего рода небольшой системой мысли, хотя эта система, конечно же, не так хороша, как гегелевская. Как если бы сам Христос, — и не моя вина, что мне приходится повторять это, — как если бы Христос был профессором, а апостолы составляли небольшое профессиональное сообщество ученых. Верно, что некогда было трудно стать христианином. Однако мне кажется, что теперь это становится все более затруднительным год от года, поскольку сейчас стать христианином слишком легко; люди соперничают между собой разве что в том, кто из них быстрее станет спекулятивным мыслителем. Между тем спекулятивный мыслитель, возможно, дальше всех отстоит от христианства, — и возможно, куда предпочтительней преступать заповеди, но постоянно соотносить себя с христианством, чем быть спекулятивным мыслителем, который христианство понял. В этом смысле у меня есть надежда, что до сих пор сохраняется некое сходство между ранним

христианством и христианством нашего времени, — надежда, что обращение в христианство будет вновь почитаться большой глупостью. В те прежние дни в глазах мира христианин был глупцом. С точки же зрения язычников и евреев, было глупостью даже пожелать становиться христианином. Сейчас христианином становятся как чем-то само собой разумеющимся. Если же некто желает быть христианином со всей бесконечной страстью, он попросту глупец, точно так же, как всегда глупо с бесконечной страстью прилагать усилия, чтобы стать тем, кем ты уже являешься как чем-то само собой разумеющимся, — это ведь все равно что продать все свое состояние, чтобы купить одну драгоценную жемчужину, которая и так уже тебе всегда принадлежала. Прежде христианин был глупцом в глазах мира; теперь же все люди христиане, однако он все же оказывается глупцом — теперь уже в глазах христиан.

Предположим, что все это так и есть. Я говорю всего лишь «предположим», и ничего больше. Но поскольку по общему признанию все мы уже немного подустали от спекулятивных мыслителей, которые исследуют друг друга печатно, продираясь сквозь дебри систематической галиматии, попытка подойти к вопросу с другой стороны будет, по крайней мере, составлять некоторую перемену.

«Однако с вечной, божественной и, в особенности, с теоцентрической точки зрения, здесь нет никакого парадокса. Стало быть, истинное спекулятивное мышление не останавливается на парадоксе, но идет дальше и объясняет его». «Можно мне попросить вас оставить меня в покое и не начинать все заново? В конце концов, я уже сказал вам, что меня не занимают вещи надмирные или подземные». «Начало и завершение такого объяснения предоставьте мне, именно этого объяснения так долго ждала вечная истина; верно, что она вступила во время, однако первое издание было всего лишь несовершенной попыткой. Поскольку вечная истина сама нуждалась в объяснении, она вошла в мир и предвосхитила такое объяснение, затеяв свободное обсуждение. Точно так же профессор публикует общий набросок системы, предполагая, что в процессе обсуждения и критики рано или поздно сложится новая, совершенно переработанная форма этой системы. И только такое второе издание, следовавшее после суждений и советов профессионалов, и есть истина; так что именно спекулятивное мышление и представляет собой истинное и единственно удовлетворительное издание предварительной истины христианства».

С помощью нескольких примеров мы покажем теперь, каким образом спекулятивное мышление — именно потому, что оно отказыва-

ется понимать, что субъективность и есть истина, — заслужило благодарность христианства. Само христианство раз и навсегда остается парадоксом, и оно является парадоксальным в каждой своей точке, тогда как спекулятивное мышление, пребывающее внутри имманентности (а имманентность — это попытка вынуть себя из экзистенции посредством припоминания), в каждой своей точке производит возгонку и своего рода воспарение. Благодаря искусному фокусу, который состоит в том, чтобы не мыслить решающим образом ничего, требующего решения (эти решающие сюжеты именно благодаря самому моменту решения устроены так, что заранее кладут предел имманентности), но использовать термин «решение» в качестве оборота речи, такое воспарение становится возвращением назад, в язычество. Против него нечего возразить, если оно явно порывает с христианством, — однако возражения совершенно необходимы, если это и подается нам в качестве христианства.

Утверждение, что Бог существовал в человеческом образе, родился, вырос и так далее, разумеется, является парадоксом *sensu strictissimo*, парадоксом абсолютным. Однако в качестве абсолютного парадокса оно не может быть поставлено в отношение с относительным различием. Относительный парадокс соотносится с относительным различием между более или менее проницательными людьми. Но вот абсолютный парадокс, именно потому что он является абсолютным, может соотноситься лишь с абсолютным различием, посредством которого человек отличается от Бога: его нельзя поставить в отношение с относительными спорами между людьми о том, кто из них чуть-чуть умнее другого. Однако абсолютное различие между Богом и человеком состоит просто-напросто в том, что человек — это отдельное экзистирующее существо (и это справедливо применительно к самому умному ровно в той же степени, что и к самому тупому), чью сущностную задачу никак нельзя помыслить *sub specie aeterni*, поскольку пока он экзистирует, он сам, хотя и остается вечным, по сути своей представляет собой экзистирующую личность; это значит, что существенным для него должна быть внутренняя глубина внутри экзистенции. Между тем Бог остается бесконечным, причем таким бесконечным, которое вечно. Как только я делаю понимание этого парадокса соизмеримым с различием между большей или меньшей человеческой одаренностью (а это такое различие, которое все еще не поднимается над сугубо человеческими качествами, — разве что некий человек вдруг стал бы настолько гениальным, что оказался бы не только человеком, но и Богом), мое обсуждение понимания *eo ipso* доказывает,

что предмет моего понимания — это вовсе не абсолютный парадокс, но парадокс относительный, поскольку единственно возможное понимание абсолютного парадокса состоит в том, что его невозможно понять. «Но тогда спекулятивное мышление попросту не может постигнуть его». «Совершенно верно, именно это и выражает парадокс, который является нам, обращая наше внимание к внутренней глубине в экзистенции». Возможно, все обстоит именно так, потому что объективно для экзистирующих существ не может быть окончательной истины, но всего лишь бесконечные приближения к ней, — тогда как субъективной истиной для них остается внутреннее, поскольку решающий фактор в вопросе об истине лежит внутри субъективности.

Современное направление мысли, сосредоточенное на мифологизации и аллегоризации, объявляет все христианство мифом. По крайней мере подобный подход достаточно открыт и ясен, так что каждый может составить себе суждение о нем. Дружеское же расположение спекулятивного мышления — это нечто совершенно иное. Для пущей надежности спекулятивное мышление выступает против безбожной мифологизации и аллегоризации, а затем вдруг говорит: «С другой стороны, спекулятивное мышление признает наличие парадокса, однако оно не останавливается на этом парадоксе». «А в этом и нет ровным счетом никакой нужды, ибо когда верующий человек продолжает придерживаться этого парадокса, в пределах собственной экзистенции углубляясь во внутреннее веры, он также не останавливается на парадоксе». Что же это значит: спекулятивное мышление не останавливается здесь? Означает ли это, что господа Спекулятивные Мыслители вообще перестают быть людьми, отдельными экзистирующими индивидами, но *en famille*<sup>80</sup> становятся попросту чем угодно? Если это не так, мыслителю придется остановиться на парадоксе, поскольку парадокс основан как раз на том, что вечная, сущностная истина соотносится с экзистирующими индивидами, требуя от них, чтобы они все больше углублялись во внутреннее веры; более того, парадокс является также наилучшим выражением для такого положения вещей.

А что вообще это значит — *объяснить* нечто? Означает ли объяснение, что мы показываем: нечто смутно видимое, о котором мы вопрошали, на самом деле не то, а нечто другое? Такое объяснение было бы довольно странным. Мне-то всегда казалось, что благодаря объяснению нечто, о котором мы вопрошали, оказывается чем-то определенным, так что само объяснение устраняет не предмет вопрошания,

<sup>80</sup> «en famille» (франц.) — «по-семейному».

но темноту и туманность. В противном случае объяснение становится чем-то иным, скажем, поправкой. Объяснение парадокса проясняет для нас, что же представляет собой этот парадокс, устраняя всякую темноту и неясность; поправка же устраняет сам парадокс, то есть проясняет, что парадокса-то никакого и не было. Однако последний вариант — это никак не объяснение парадокса, но, скорее, объяснение, что парадокса нет. Но если парадокс появляется оттого, что мы сводим вместе вечное и отдельного существующего человека, может ли объяснение, устраняющее парадокс, устранить и само существование существующего индивида? И если сам по себе или же с чьей-то помощью существующий индивид почти пришел к такой точке или же был к ней подведен, когда ему показалось, что он уже не существует, — что с ним тут происходит? Он попросту впадает в непростительную рассеянность. Соответственно, объяснение абсолютного парадокса, провозглашающее во всеуслышание, что парадокса как такового нет, и подобный парадокс существует разве что в некоторой степени, иначе говоря, что существует разве что парадокс относительный, — это объяснение, предназначенное не для существующих людей, но для людей непростительно рассеянных. И тогда все складывается как нельзя лучше. Объяснение состоит в том, что парадокс является парадоксом лишь в некоторой степени, и все тут в порядке, поскольку и объяснение такое предназначается для существующего человека, каковой является существующим лишь в некоторой степени, коль скоро он об этом постоянно забывает; но такой существующий человек является человеком непростительно рассеянным. Стало быть, когда некто говорит об абсолютном парадоксе, который был для евреев соблазном, для греков безумием, для понимания же абсурдом, и при этом обращает свои слова к спекулятивному мышлению, не стоит невежливо и прямо заявлять ему, что он глупец, — вполне достаточно бывает вместо объяснения внести поправку, намекнув тем самым, что он ошибается. Именно так гуманный и более высокий интеллект всегда обходится с интеллектом ограниченным. Сама процедура здесь вполне сократична; единственный не вполне сократический момент проявляется в том, что говорящий тут заведомо ближе к истине, чем какое бы то ни было спекулятивное мышление. Правда, отличие здесь еще и в том, что Сократ самым вежливым и неявным образом лишал ученика неистинного знания, передавая ему взамен истину, тогда как спекулятивное мышление самым вежливым и неявным образом лишает ученика истины, передавая ему взамен неистинное знание. Общим знаменателем все равно остается неизменная вежливость. И когда христианство про-

возглашает себя парадоксом, спекулятивное объяснение оказывается вовсе не объяснением, но поправкой, — разумеется, поправкой вежливой и неявной, вполне подобающей более высокому интеллекту в его общении с интеллектом низшим.

Означает ли *объяснение* парадокса, что благодаря этому само выражение «парадокс» превращается в чисто *риторическое* выражение — то есть во что-то, что, по словам почтенного спекулятивного мыслителя, имеет свою ценность — и вместе с тем не имеет? В этом случае *summa summagum* состоит в том, что парадокса никакого нет. Слава господину профессору! Я восклицаю так вовсе не для того, чтобы отнять у него весь почет, как если бы я тоже был в состоянии отменить парадокс. Во все нет. Но если профессор его отменил, значит, он и в самом деле отменен; в этом случае и я соглашусь с тем, что он отменен, — разве что такое снятие<sup>81</sup> относится в большей степени к самому профессору, чем к парадоксу, — так что, вместо того чтобы снять этот парадокс, он сам превращается в некое ужасное, фантастическое вздутие. Ведь во всех прочих случаях предполагается, что объяснить нечто значит прояснить его смысл, то есть показать, что эта сущность именно такова, а не является какой-нибудь другой. Тогда и объяснить парадокс будет означать: еще глубже понять, что этот парадокс из себя представляет, равно как и понять, что парадокс — это именно парадокс. Бог — это высшее из всех представлений, а значит, он не может объясняться через что-то еще, но объясним лишь благодаря погружению внутрь самого этого представления. Высшие принципы всякого мышления могут быть доказаны только косвенно (негативно). Предположим, что парадокс — это граница отношения *экзистирующего индивида* к вечной, сущностной истине; в этом случае парадокс нельзя будет объяснить ничем иным, если такое объяснение предназначено для самих этих экзистирующих индивидов. Однако будучи понят спекулятивно, даже абсолютный парадокс (а ведь спекулятивное мышление не боится использовать выражения, относящиеся к решению, единственное, чего оно боится, это помыслить с их помощью нечто решительное) выражает всего лишь относительное различие между более или менее одаренными и образованными людьми. Таким способом постепенно изменится сам облик мира. Когда христианство только вошло в мир, там не было еще никаких профессоров или приват-доцентов, —

<sup>81</sup> «снятие» — в датском тексте: «Ophævelse», то есть «отмена» в гегелевском смысле (с непременным сохранением) (См. у Гегеля «Aufheben») Кьеркегор использует этот термин также и ради игры слов, появляющейся в конце фразы, где он говорит об «опухоли», «раздувании», «вздутии» («Hævelse»).

и тогда оно было парадоксом для всех. Можно предположить, что в нынешнем поколении каждый десятый — это приват-доцент; соответственно, оно осталось парадоксом лишь для девяти человек из десяти. Когда же настанет наконец «полнота времен», когда наступит наконец то беспримерное будущее, в котором землю будут наконец населять сплошные приват-доценты — мужчины и женщины — христианство перестанет быть парадоксом вообще. С другой стороны, человек, который возьмется объяснить парадокс, предположив, что сам-то он его понимает, прямо сосредоточится на указании, что это должен быть именно парадокс. Что это значит, например: объяснить невыразимую радость? Значит ли это объяснить, что такая радость есть то или это? В этом случае предикат «невыразимая» становится предикатом чисто риторическим, ярким выражением и тому подобным. Объясняющий мастер-на-все-руки подготовил все еще до начала представления — и теперь он может приступать к делу. Он попросту обманывает слушателей; он называет радость невыразимой — и тут же новый сюрприз, поистине замечательный сюрприз: он ее выражает. Предположим, что наша невыразимая радость опирается на противоречие, в соответствии с которым человек состоит из бесконечного и конечного, пребывает во времени, так что радость вечного в нем становится невыразимой, поскольку он существует; она становится высшим вздохом, который не может обрести форму, поскольку существующий человек действительно существует. В этом случае объяснение и будет состоять в том, что она невыразима; она действительно не может быть ничем иным — тут уж без дураков. Однако если некий глубокомысленный человек вначале клеймит всякого, кто станет отрицать существование невыразимой радости, а затем скажет: «О нет, я-то полагаю, что невыразимая радость есть, однако затем я иду дальше — и выражаю ее», — он просто выставит себя глупцом. Единственная разница между ним и тем другим, кого он так клеймил, состоит в том, что его противник более честен и прям и открыто говорит все то, что так или иначе утверждает и наш глубокомысленный знакомец, поскольку оба они по сути говорят одно и то же. Действительно ли объяснение того, что связано с решением, предназначено для преобразования этого выражения в чисто риторическое высказывание, так что наш глубокомысленный знакомец вовсе не отрицает — подобно своим легкомысленным противникам — всякое решение как таковое, но признает его, — однако признает лишь до некоторой степени? И что это вообще значит: признавать, что решение возможно до некоторой степени? Это все равно что отрицать решение вообще. Решение устроено таким образом, чтобы положить



конец всей этой бессмысленной болтовне о том, что нечто возможно «до некоторой степени». А здесь решение признается, — но посмотрите только! — оно признается лишь до некоторой степени. Спекулятивное мышление не боится использовать выражения, относящиеся к решению, — единственное, чего оно боится, это помыслить с их помощью нечто решительное. И когда христианство хочет стать таким вечным решением для существующего субъекта, а спекулятивное мышление объясняет, что решение здесь всего лишь относительно, оно тем самым не объясняет христианство, но вносит в него поправку. Право ли в этом спекулятивное мышление — это совершенно другой вопрос; пока что вопрос стоит о том, как его объяснение христианства относится к тому самому христианству, которое оно объясняет.

Верно ли, что объяснить нечто — значит *снять* его? Я знаю, что слово «aufheben» в немецком языке имеет разные, порой прямо противоположные смыслы. Философы неоднократно отмечали, что оно может значить как «отменять», так и «сохранять». Я не уверен, что датское слово «oprhæve» допускает подобную двусмыслицу, однако мне известно, что наши немецко-датские философы используют его по аналогии с немецким словом. Не знаю, хорошо ли вообще для слова иметь противоположные смыслы, однако всякий, кто стремится к точности выражения, обычно избегает употребления подобного слова в решающих местах. Есть простая поговорка, дающая юмористическое определение невозможного: «набить рот сухарями и одновременно пытаться свистеть». Спекулятивное мышление осуществляет похожий фокус, когда употребляет слово, которое может означать также нечто прямо противоположное. Для того чтобы ясно показать, что спекулятивному мышлению ровным счетом ничего неизвестно ни о каком решении, это мышление само использует двусмысленное слово, определяющее тот род понимания, который характерен именно для спекулятивного мышления. При ближайшем рассмотрении путаница становится еще более очевидной. «Aufheben» в смысле [датского] «tollere» значит «уничтожать», «отменять»; в смысле [датского] «conservare» оно значит «сохранять» в неизменном состоянии, никак не воздействуя на то, что сохраняется. Если правительство «отменяет», то есть распускает политическое общество, это значит, что оно прекращает его деятельность; если же некий человек сохраняет или держит нечто для меня, мне очень важно, чтобы он никак не изменял сохраняемое. Ни одно из этих значений не соответствует философскому термину «aufheben». Так что спекулятивное мышление попросту отменяет все эти затруднения, а затем оставляет мне главную трудность — понять, что же мне

все-таки делать с этим самым «aufheben». Во всяком случае, можно предположить, что это «aufheben» означает сведение сущности к чему-то относительному, — а это именно так, когда решающее, парадокс сводятся к чему-то относительному; тогда получается, что у нас не остается ни парадокса, ни решающего вообще, поскольку парадокс и решающее являются таковыми лишь благодаря своему непреклонному сопротивлению. Право ли в этом спекулятивное мышление — это совершенно другой вопрос; пока что вопрос стоит о том, как его объяснение христианства относится к тому самому христианству, которое оно объясняет.

Спекулятивное мышление вовсе не утверждает, что христианство — это нечто неистинное; напротив, спекулятивное мышление говорит, что оно-то понимает истину христианства. Уж конечно, о большем трудно и просить. Разве христианство когда-либо просило о том, чтобы быть чем-то большим, чем истина? И раз уж спекулятивное мышление понимает это, все у нас в полном порядке. И однако же, все совсем не так. По отношению к христианству систематическое спекулятивное мышление ловко использует всевозможные дипломатические обороты речи, которые ослепляют легковерных. Христианство, как его понимает спекулятивный мыслитель, — это нечто совершенно отличное от того, каким оно предстает перед людьми простыми. Для них это парадокс, но спекулятивный мыслитель знает, как отменить парадокс, — и тогда это не то христианство, которое было, есть и остается истинной. Понимание спекулятивного мыслителя — это не понимание того, что христианство есть истина, — о нет, для него истиной христианства становится его собственное понимание христианства. Стало быть, понимание все же отличается от истины как таковой. Для спекулятивного мышления невозможно признать, что истина понимается только тогда, когда понимание сумело охватить все, что внутренне содержится в истине. Ему кажется, что только когда эта *χατὰ δύναμιν*<sup>82</sup> истина наконец понята так, как ее и понимает спекулятивный мыслитель, только тогда не философская спекуляция вдруг стала истинной, но сама истина внезапно появилась. Соответственно, истина не просто дана, а понимание — это не то, чего приходится дожидаться, — о нет, ждать с нетерпением приходится того момента, когда спекулятивное понимание наконец-то завершит свою работу, поскольку только тогда истина внезапно появится. Таким образом, спекулятивное знание совсем не похоже на обычное знание, которое никак не воздействует на

<sup>82</sup> «*χατὰ δύναμιν*» (греч.) — «потенциально», «потенциальный».

познаваемый предмет, так что тот вовсе не меняется оттого, что его познают, но остается прежним. О нет, спекулятивное знание само и составляет предмет понимания, так что такой предмет уже не остается прежним, но внезапно появляется одновременно с обретенной истиной спекулятивного мышления.

Право ли в этом спекулятивное мышление — это совершенно другой вопрос; пока что вопрос стоит о том, как его объяснение христианства относится к тому самому христианству, которое оно объясняет. Но каким же должно быть такое отношение? Спекулятивное мышление объективно, а объективно для существующего индивида нет никакой истины, кроме приближения, поскольку само существование уже мешает ему стать совершенно объективным. Напротив, христианство субъективно; для верующего внутренняя глубина веры и есть вечное решение истины. Объективно истины нет; объективное знание относительно истины или истин христианства будет совершенно неистинным. Знать Символ веры наизусть — это всего лишь языческое достижение, поскольку христианство есть внутренняя глубина.

Давайте рассмотрим парадокс, связанный с прощением грехов. С точки зрения сократической, прощение грехов есть парадокс, поскольку при этом вечная истина вступает в отношение с существующим индивидом. *Sensu strictiori*<sup>83</sup> прощение грехов есть парадокс, поскольку существующий индивид является грешником, — а это определение, благодаря которому экзистенция подчеркивается вторично, поскольку так она стремится стать вечным решением во времени, — решением, которое имеет силу обратного воздействия на прошлое, а также поскольку сам Бог существовал во времени. Отдельный существующий человек должен почувствовать себя грешником (не объективно, что полная чепуха, но субъективно, что неизбежно причинит ему глубочайшую боль). Со всем своим пониманием, сохраняющимся вплоть до последней развилки на пути (если у одного человека такого понимания больше, чем у другого, это не так существенно, и взывать к большему пониманию значит просто выдавать недостаток собственной внутренней глубины или же рисковать тем, что твое собственное понимание может скоро оказаться недостаточным), он должен стремиться понять, что такое прощение грехов, — а вслед за тем отчаяться в таком понимании. Удерживая понимание как нечто прямо противоположное себе, внутренняя глубина веры должна схватить и удержать этот парадокс, и умение веры сражаться таким образом, — совсем так, как это

<sup>83</sup> «*sensu strictiori*» (лат.) — «в узком смысле слова».

некогда делали римляне, ослепленные светом солнца, — и составляет постоянство и упорство веры<sup>84</sup>. Когда какое-либо иное понимание начинает силой навязываться ему, он тут же видит, что может потерять веру. Скажем, если девушка, выйдя наконец замуж за любимого, вдруг обнаруживает, что ей легко найти причины и основания, по которым он оказался ее избранником, она должна сразу же понять, что это и есть знак того, что она больше не влюблена в этого человека. Однако спекулятивный мыслитель берется за дело иначе. Он появляется перед почтеннейшей публикой и говорит: «Дамы и господа, ибо именно так мне и пристало к вам обращаться. Общине верующих парадокс должен быть представлен верующим, однако почтеннейшей публике истину может открыть спекулятивный мыслитель. Так вот: прощение грехов есть парадокс (*общее ликование*). Пантеистическое направление ошибочно, и спекулятивное мышление противостоит ему, однако

---

<sup>84</sup>То, что воин может сражаться подобным образом, будучи ослепленным солнцем и все же различая достаточно, чтобы продолжать битву, блестяще доказали римляне в битве при Заме [когда римляне под командованием Корнелия Сципия разбили войска Ганнибала во время Второй Пунической войны]. Ну а как же битва веры, неужто мы можем считать ее пустым баловством, аккуратно поставленным фехтовальным поединком светской знати, — эту битву, которая длится дольше Тридцатилетней войны, потому что мы сражаемся не только для того, чтобы завоевать нечто, но и — еще более яростно — для того, чтобы это удержать, — эту битву, каждый день которой так же жарок, как самый ослепительный полдень битвы при Заме! Пока понимание приходит в отчаяние, вера победно наступает во всей страсти своего внутреннего. И тогда верующий применяет все свое понимание, каждый поворот внутри своего отчаяния, только чтобы лишний раз убедиться в трудности парадокса, убедиться в том, что не остается ни одного разумного приема, чтобы объяснить этот парадокс, — и на протяжении всего этого времени твердость веры сохраняется неизменной в страсти внутреннего. Спокойно сидеть себе на корабле в ясную погоду — негодная метафора для верования; но вот когда корабль получил пробоину и дал течь, все так же с воодушевлением держать его на плаву, откачивая воду, и при этом не искать надежной пристани, — вот подходящая метафора. Даже если образ сам по себе в конечном счете ущербен, это недостаток образа, вера же продолжает держаться. В то время как почимание, подобно отчаявшемуся пассажиру, понапрасну простирает руки к земле, вера яростно продолжает свою работу на самой глубине, — радостно и победно, несмотря на сопротивление разума, она спасает душу. Экзистировать в вере и будет таким противоречием; для экзистирующего человека компромисс — это напрасный мираж, поскольку вечный дух может экзистировать лишь внутри противоречия. Удалось ли это кому-либо, удастся ли это кому-либо сейчас — какая мне разница, коль скоро именно это и значит: иметь веру? Хотя сам я еще далек от полного понимания внутренней трудности христианства (а всякое объяснение, которое тщится сделать эту трудность более легкой, следует рассматривать как искушение), я, однако же, ясно вижу, что битва веры — это не просто один из подходящих сюжетов для драматургов, сочиняющих водевили, а ее напряженная борьба — это не просто одно из развлечений для приват-доцентов. (*Примеч. Кьеркегора*)

спекулятивное мышление не останавливается на парадоксе; оно объясняет парадокс и снимает его». Достопочтенный спекулятивный мыслитель не ставил на карту все свое понимание, приходя в отчаяние; отчаяние охватывало его лишь до некоторой степени, как некое притворное движение; он сохранил и часть своего понимания — ради объяснения. Это называется извлекать пользу из своего понимания. Правда, верующему нет никакой пользы даже от собственного понимания: все оно истощается в отчаянии. Однако спекулятивный мыслитель знает, как подольше растянуть свое понимание; он тратит примерно половину на отчаяние (а разве не бессмысленно отчаиваться наполовину!), другую же половину употребляет на то, чтобы понять, что для отчаяния нет никаких оснований. Но тогда, конечно, вся проблема становится совершенно иной; где же тут вкралась ошибка? Она появилась, конечно же, в фальшивом первоначальном движении, а это значит, что ошибкой было не то, что спекулятивный философ не стал останавливаться на вере, но то, что он так никогда ее и не обретал. Предположим теперь, что основание парадокса о прощении грехов лежит в том, что бедный существующий человек является существующим, что он наполовину оставлен Богом даже тогда, когда во внутренней глубине веры одерживает победу над пониманием. Предположим, что только вечность может дать ему вечную уверенность, тогда как существованию приходится довольствоваться уверенностью в борьбе, причем даже такая уверенность обретается не по мере того, как битва становится все легче или все иллюзорнее, но по мере того, как она становится все труднее. В этом случае объяснение, конечно же, состоит в том, что христианство всегда было и продолжает оставаться парадоксом и что все оказывается потерянным, как только нам кажется, что парадокса нет вовсе или же что он существует в некоторой степени. Однако, — может возразить почтенная публика, — если прощение грехов и в самом деле представляет собой нечто подобное, как мы можем *поверить* в него? Ответ звучит так: как мы можем поверить в прощение грехов, если оно не представляет собой нечто подобное? Право ли в этом христианство — это совершенно другой вопрос; пока что вопрос стоит о том, как его объяснение христианства относится к тому самому христианству, которое оно объясняет. Однако даже если христианство и не право, ясно по крайней мере это: спекулятивное мышление определено не право, поскольку единственная последовательная позиция за пределами христианства — это позиция пантеистическая, то есть попытка вынуть себя из экзистенции, вернувшись назад в вечность посредством припоминания, благодаря чему все экзистенциальные решения становятся

всего лишь игрой теней в сравнении с тем, что уже давно решено задним числом, в вечности. Подобно всякому *притворному* решению, притворное решение, предпринятое спекулятивным мышлением, — это полная чепуха, поскольку решение есть по самой сути своей вечный протест против всякого притворства. Пантеист вечно обретает уверенность задним числом; данное мгновение, то бишь наличное существование во времени на протяжении семидесяти лет, есть нечто исчезающе малое. Напротив, спекулятивный мыслитель желает оставаться экзистирующим индивидом, однако экзистирующий индивид, который не является субъективным, не пребывает в страсти, по сути экзистирует как бы *sub specie aeterni*, — короче, может быть назван поистине рассеянным. Но разве можно абсолютно доверять тому, что объяснялось в состоянии рассеянности, — подобное объяснение (и тут я полностью согласен со спекулятивным мышлением) будет объяснением лишь до некоторой степени.

Если спекулятивный мыслитель объясняет парадокс так, чтобы тем вернее его отменить, причем сам вполне сознает, что парадокс оказывается отмененным, что парадокс становится уже не сущностным отношением вечной сущностной истины к экзистирующему индивиду, погруженному в крайности экзистенции, но всего лишь случайным относительным отношением к некоторым ограниченными сознаниям, — значит, для такого спекулятивного мыслителя несомненно и существенное различие между ним самим и простым человеком, то есть вся сущность экзистенции оказывается тем самым фундаментально искажена. Для Бога оскорбительно иметь небольшую группу почитателей, своего рода группу поддержки добропорядочных обывателей, тогда как всему человечеству обидно, если не существует равного отношения Бога, которое распространялось бы на всех людей. Религиозная формула, предложенная выше, — формула, согласно которой различие между знанием простого человека и знанием простого мудрого человека сводится к сущему пустяку, а именно: мудрый человек знает или же знает, что он не знает то, что уже известно человеку простому, — такая формула не пользуется ровным счетом никаким расположением у спекулятивного мышления. Спекулятивное мышление не жалуется и представление о равенстве, имплицитно заложенное в идее различия между мудрым человеком и человеком простым, — поскольку тут предполагается, что оба они знают одно и то же. Однако следует подчеркнуть, что спекулятивный мыслитель и простой человек действительно знают нечто совершенно разное, если простой человек верит в парадокс, тогда как спекулятивный философ знает, что тот давно отменен. Между

тем, согласно приведенной выше формуле, — формуле, в которой выражено почитание Бога и любовь к людям, различие состоит в том, что мудрому человеку также известно, что он должен тут иметь дело с парадоксом, с парадоксом, в который он верит и сам. Соответственно, два эти человека — мудрый и простой — оба действительно знают одно и то же; мудрому человеку ничего сверх этого не известно о парадоксе, однако он знает, что уж это-то ему о парадоксе известно. Следующим шагом будет то, что этот простой мудрый человек полностью погрузится в постижение парадокса именно как парадокса, — ему не придет в голову объяснять парадокс, понимая при этом, что это вовсе никакой не парадокс. Доведись, к примеру, простому мудрому человеку поговорить с простым человеком о прощении грехов, простой человек, по всей вероятности, сказал бы примерно следующее: «Но я все равно не могу постичь божественного милосердия, прощающего нам грехи; чем сильнее я в него верю, тем меньше я способен его понять». (И действительно, вероятность обретения никак не увеличивается по мере того, как растет внутреннее напряжение веры, — скорее уж наблюдается обратное.) Однако простой мудрый человек по всей вероятности ответит: «И со мной то же самое. Вы знаете, мне представился случай посвятить много времени исследованиям и размышлениям, и все же *summa summagum* всех моих штудий состоит в том, что в лучшем случае я понимаю, что это не может быть иначе, что все тут так и должно оставаться непостижимым. Посмотрите, это различие никак не может расстроить вас, не может заставить с тоской подумать о ваших более трудных жизненных обстоятельствах или ваших, возможно, более скромных способностях, не может заставить вас решить, будто у меня есть тут какое-то преимущество перед вами. Это самое преимущество, если действительно считать его результатом всех моих штудий, — я уж не знаю, смеяться над ним или плакать. Однако вам не следует презирать эти мои труды, точно так же как я сам о них вовсе не сожалею, — напротив, мне приятнее всего, когда я могу посмотреть на них с улыбкой и тотчас же снова продолжить привычные мне усилия мысли». Подобное признание могло быть сделано совершенно искренне, и оно должно присутствовать в сознании человека мудрого не просто иногда, — оно должно постоянным и сущностным образом наличествовать всякий раз, когда он приступает к размышлениям. Едва ли мы можем счесть правильным пониманием этих слов попытку раз в году подумать о том, что нам постоянно следует благодарить Бога. Соответственно, время от времени, по торжественным случаям, с замиранием сердца думать о том, что перед Богом все люди по сути равны, — вовсе

не значит действительно понимать это равенство, в особенности если повседневная работа и преследование разнообразных целей обычно заставляют забывать саму эту идею. А вот постигать равенство самым серьезным образом, и притом одновременно с самым серьезным осознанием всех различий между людьми, — в этом и состоит благородное благочестие простого и мудрого человека.

О христианстве говорилось много странного, много такого, что достойно сожаления, много откровенно возмутительного, однако самое глупое из того, что было когда-либо сказано, — это слова о том, что оно истинно до некоторой степени. И о воодушевлении говорилось много странного, много такого, что достойно сожаления, много откровенно возмутительного, однако самое глупое из того, что было когда-либо сказано, — это слова о том, что оно возможно до некоторой степени. Об эротической любви также говорилось много странного, много такого, что достойно сожаления, много откровенно возмутительного, однако самое глупое из того, что было когда-либо сказано, — это слова о том, что она возможна до некоторой степени. И даже когда человек уже бесстыдно проституировал себя, говоря так о воодушевлении и эротической любви, когда он полностью проявил собственную глупость, причем главная беда здесь вовсе не в недостатке понимания, скорее уж разумное понимание стало тут слишком гипертрофированным — совсем так же, как причиной заболевания печени может быть то, что печень попросту стала слишком большой, — а потому, как уже показал один автор<sup>85</sup>, «потеряв свою силу, соль становится пресной<sup>86</sup>», — даже когда все это уже произошло, у человека все равно остается христианство. Даже если видение, рожденное воодушевлением, не способно помочь ему порвать со своим разумным пониманием, даже если эротическая любовь не способна вырвать его из этих пут, он всегда может обратиться к христианству. Пусть даже он будет оскорблен — он все равно останется человеком. Пусть даже он отчаётся в том, что когда-либо сам станет христианином, — он может быть ближе к этому, чем ему кажется. Пусть даже он до последней капли крови трудится над тем, чтобы окончательно выкорчевать христианство, — он все равно останется человеком. Но стоит ему сказать: «Христианство истинно до некоторой степени», — и он лишь выкажет собственную глупость.

<sup>85</sup> Подразумевается Вигилий Хауфниенсий, один из псевдонимов, использованных Кьеркегором; от его лица написано «Понятие страха». Приведенная далее цитата не вполне точна.

<sup>86</sup> «пресный вкус» — «Dumhed» (датск.); это же слово обозначает «глупость», «тупость», «недалекость».



пость. Возможно, кому-нибудь покажется, что мне следует внутренне трепетать, высказывая все это, что мне следует опасаться ужасного наказания со стороны спекулятивного мыслителя. Вовсе нет. Спекулятивный мыслитель и здесь будет верен себе; он скажет: «Все, что говорит этот человек, истинно в некоторой степени, нам просто нельзя на этом останавливаться». И в самом деле, было бы странно, если бы такому незначительному человеку, как я, удалось то, что не удавалось и самому христианству, — вызвать у спекулятивного мыслителя приступ истинной страсти. Случись такое — и мой философский набросок внезапно приобрел бы значимость, о которой я и сам не смел мечтать. Однако тот, кто ни горяч, ни холоден, — это поистине отвратительное существо, и Богу нет никакого толку от таких ребят, — точно так же, как солдату нет никакого толку от ружья, которое в решающее мгновение просто щелкает вместо того, чтобы палить. Если бы Пилат не спросил объективно о том, что есть истина, он никогда не позволил бы потом распять Христа. Задай он этот вопрос субъективно, и страсть внутреннего, обращенная к тому, *что ему поистине нужно было сделать* перед лицом принимаемого решения, помешала бы ему совершить несправедливость. В этом случае не только его жена стала бы страдать от ночных кошмаров, но и сам Пилат попросту не смог бы уснуть. Но когда перед лицом человека оказывается нечто столь же огромное, как сама объективная истина, он легко может соблазниться и вычеркнуть из сознания часть своей субъективности, равно как и то, что ему как субъективному индивиду следует сделать. Тогда процесс приближения, свойственный поискам объективной истины, находит себе символическое выражение в умывании рук, поскольку объективно никакое решение здесь невозможно; между тем субъективное решение демонстрирует, что он вместе с тем находился вне истины, поскольку так и не осознал, что решение на деле укоренено здесь именно в субъективности.

Если, однако же, субъективность и есть истина. причем субъективность — это именно экзистирующая субъективность, то христианство, если можно так сказать, сработано точно в эту мерку. Субъективность достигает высшей точки в момент страсти, христианство же есть парадокс; парадокс и страсть точно соответствуют друг другу, и парадокс точно соответствует человеку, пребывающему в крайних точках экзистенции. Во всем мире не найти такой пары любовников, которые подходили бы друг другу так точно, как соответствуют друг другу страсть и парадокс. Всякое расхождение между ними подобно ссоре любовников, которые спорят о том, кто пробудил страсть другого первым — он

или она, точно так же и здесь экзистирующий человек бывает помещен в крайние точки экзистенции благодаря этому парадоксу. А что может быть великолепнее для любовников, чем возможность проводить вместе долгое время так, чтобы сущность их отношения не менялась, — разве что она становилось бы еще более внутренним? Именно это даровано совершенно неспекулятивному отношению между страстью и парадоксом, поскольку им дано сколько угодно времени и во всей вечности тут не будет никакой перемены. Между тем спекулятивный мыслитель ведет себя совершенно иначе; он верует лишь в некоторой степени, он как бы кладет руку на рукоятку плуга и осматривается вокруг, стараясь обнаружить что-нибудь, пригодное для вспашки. С христианской точки зрения, то, что он находит, едва ли можно считать подходящим. Даже если это нечто, что никак и ни при каких условиях не могло бы происходить иначе, — а это как раз то, что простой и мудрый человек, пытающийся действительно понять парадокс, пытается показать, — если бы, скажем, в этом парадоксе оставалась некая доля божественного произвола, Бог, как мне кажется, это как раз то существо, которому должно быть позволено придавать некую значимость своей собственной личности. Бога нельзя заставить сбавить цену с этого отношения к Богу в силу некоторой наблюдающейся «религиозной вялости» (а здесь этот термин куда более уместен, чем в тех случаях, когда мы, например, говорим о «вялом» рынке зерновых). И даже если бы Бог был согласен, страстно стремящийся к нему верующий никогда бы не согласился на это. Ведь истинно влюбленной девушке не приходит в голову, что она заплатила слишком высокую цену за свое счастье, — скорее уж она подумает, что недоплатила. И точно так же, как страсть бесконечного уже сама по себе есть истина, мы можем сказать, что самое дорогое — это то, за что вы готовы заплатить высокую цену, так что цена низкая всего лишь указывает на нехватку делового чутья; правда, в отношении к Богу даже высокая цена не составляет особой заслуги, поскольку здесь высшей ценой будет готовность отдать все, понимая вместе с тем, что это все есть попросту ничто (ибо если вы считаете, что все-таки нечто заплатили, цена сразу же снижается), и все равно желая отдать все.

Поскольку я не так уж несведущ в том, что было сказано или написано о христианстве, я тоже могу кое-что к этому добавить. Однако же сейчас я воздержусь, ограничившись повторением того, что есть одна важная вещь, которую я никогда не произнесу применительно к христианству: я не скажу, что оно истинно в некоторой степени. Вполне возможно, что христианство есть истина; вполне возможно,

что однажды наступит Судный день, во время которого разделение на праведников и погибших будет зависеть от отношения нашего внутреннего содержания к христианству. Предположим, что некто при этом выйдет вперед и скажет: «Признаюсь, я не веровал, однако я настолько почитал христианство, что проводил каждый час своей жизни в размышлениях о нем». А теперь предположим, что совсем другой человек выйдет теперь вперед; тут обвинителю придется заявить: «Это тот, кто преследовал христиан», — и обвиняемый ответит на это: «Да, я признаю, что это так; христианство настолько воспламенило всю мою душу, что просто потому, что я осознал его ужасающую власть, мне пришлось просто-напросто попытаться искоренить его начисто с лица земли». Или же предположим, что выйдет вперед другой человек, и обвинителю придется сказать: «Это тот, кто отрекся от христианства», — и обвиняемый ответит на это: «Да, я признаю, что это так, ибо я понял: христианство наделено такой властью, что стоит уступить ему хоть мизинец, — и оно завладеет мною целиком, а я не мог целиком принадлежать ему». Но предположим теперь, что некий приват-доцент будет проходить мимо, ужасно торопясь и поспешая, предположим, что он скажет нечто вроде этого: «Я не такой, как эти трое; я не просто веровал — я даже объяснил христианство, показав, что все, что провозглашалось апостолами и было усвоено в первые века нашей эры, истинно в некоторой степени. С другой стороны, посредством спекулятивного размышления я показал также, какова настоящая истина, и потому я вправе просить о надлежащем вознаграждении за всю мою беспорочную службу на пользу христианству». Из этих четверых чье положение ужаснее всего? Вполне возможно, что христианство и есть истина. Предположим, что его неблагодарные дети пытаются доказать, что оно неспособно распоряжаться собственными делами и потому нуждается в опеке спекулятивного мышления. Предположим теперь, что христианство, подобно тому греческому поэту, чьи дети настаивали на том, чтобы их старого отца признали недееспособным, и который поразил судей и собравшихся зрителей, написав одну из прекраснейших трагедий просто чтобы доказать, что он все еще в своем уме<sup>87</sup>, — предположим, что христианство подобным же образом поднимается обновленным, — в этом случае ничье положение не будет столь неловким, как положение наших приват-доцентов. Не стану отрицать, что многим представляется престижным возвышаться над христиан-

<sup>87</sup> Речь идет о Софокле; история сочинения трагедии «Эдип в Колоне» передается Цицероном в его сочинении «О старости» (7.22-23).

ством. Не стану отрицать, что весьма удобно быть христианином и все же оказаться избавленным от мученичества, возможность которого неизменно сохраняется, даже если сейчас и нет прямых гонений, даже если христианин в этой жизни остается незамеченным, как если бы он вовсе не жил, — у нас в запасе всегда остается мученичество верить вопреки разуму, смертельная опасность погрузиться на 70.000 лье под воду и только там наконец обнаружить Бога. Видите ли, тот, кто ищет надежного брода, нащупывает путь ногой, чтобы продолжать чувствовать дно. И точно так же рассудительный человек использует свое разумное понимание, чтобы нащупывать свой путь внутри вероятности, — тогда он полагает, что нашел Бога там, где вероятности достаточно, и благодарит его за счастливейшие дни вероятности, когда он наконец-то нашел себе подходящую работу с хорошими перспективами повышения. Точно так же он благодарит Бога за то, что взял в жены девушку добрую и красивую, так что даже военный советник Маркуссен замечает, что брак будет действительно удачным, что красота девушки того рода, который сохраняется надолго, и что вообще она сложена таким образом, что, по всей вероятности, родит ему здоровых и крепких детей. Верить вопреки разуму — совсем другое дело, верить же вместе с разумом вообще невозможно, поскольку человек, верящий с разумом, способен говорить только о своей должности, и жене, и волах, и полях, и прочих полезных вещах, которые никоим образом не составляют предмета веры, коль скоро вера *всегда* благодарит Бога и *всегда* пребывает в смертельной опасности, вызванной столкновением бесконечного и конечного, — а это, в свою очередь, представляет смертельную опасность для того, кто состоит из обоих этих элементов. Верующий мало заботится о вероятности, можно даже сказать, что он боится ее пуще всего прочего; дело в том, что ему известно: с приходом вероятности он начнет терять свою веру. Стало быть, у веры есть две задачи: постоянно быть настороже, чтобы в каждое мгновение заново обнаруживать это невероятное, этот парадокс, — с тем чтобы затем удерживать его со всей страстью внутреннего. Обычно это невероятное, этот парадокс понимается как нечто, к чему вера относится лишь пассивно; считается, что человеку приходится до поры до времени довольствоваться таким неустойчивым положением, но мало-помалу все должно как-то выправиться, — и это вполне вероятно. Что за поразительное нагромождение путаницы в том, что касается веры! Вначале нам предлагают начать верить на основании твердой уверенности в том, что существует вероятность общего улучшения неустойчивого положения. Когда же это сделано, мы

все равно потихоньку протаскиваем вероятность с тем, чтобы удержаться от веры. И когда процесс завершен, становится ясно, что итогом такого «верования» в течение долгого времени будет потеря веры, а вовсе не то, к чему мы стремились, — не вера, которая становится все более внутренней. О нет, вера самостоятельно и активно вступает в отношение с невероятным и с парадоксом, она самостоятельно и активно обнаруживает их, а затем удерживает в каждое мгновение времени, — она делает это, чтобы быть действительно способной верить. Вся страсть бесконечного и все его сосредоточение потребны для того, чтобы остановиться на невероятном, — просто потому, что невероятное и парадокс невозможно схватить путем количественного подхода разумного понимания, которое постепенно перерабатывает все более трудные предметы. Когда разумное понимание приходит в отчаяние, вера уже стоит рядом, для того чтобы сделать это отчаяние поистине решающим, ибо иначе движение веры сведется всего лишь к деловой сделке на ограниченной территории торгующегося разума. Но верить вопреки разуму — это мученичество; призывать же разум на помощь даже отчасти и понемногу — это искушение и отступление назад. Спекулятивный мыслитель избавлен от такого мученичества. Я готов признать, что ему приходится продолжать свои штудии, и в особенности — что ему приходится читать столько современных книг; само по себе это весьма достойное занятие, но вот мученичество веры — это поистине нечто совсем иное.

То, чего я боюсь больше смерти, больше потери драгоценнейшего сокровища, — это слов, что христианство истинно в некоторой степени. Пусть даже я проживу семьдесят лет, из года в год сокращая ночной сон и удлиняя дневные труды, постоянно занимаясь размышлениями о христианстве, — все эти штудии окажутся сущей чепухой, стоит мне решить, что они могут служить мне оправданием, когда я начинаю судить о христианстве свысока! Было бы куда простительнее, куда человечнее, окажись я озлоблен и возмущен против христианства на основании поверхностного знакомства с чем-то, что показалось бы мне неистинным. Но вот чувство собственного превосходства представляется мне поистине губительным — губительным настолько, что всякое спасительное отношение здесь становится совершенно невозможным. А ведь вполне возможно, что христианство и есть истина.

Все это кажется почти что серьезным заявлением. Осмелюсь я сейчас торжественно заявить, что явился в этот мир и был специально призван, чтобы противостоять спекулятивному мышлению, что в этом-то и заключается моя миссия судьбы, тогда как моя миссия про-

рока состоит в том, чтобы провозгласить наступление беспримерного будущего, — осмелюсь я заявить, что по причине всех этих торжественных заявлений и призывов людям вполне можно положиться на то, что я говорю, вероятно, нашлись бы многие, кто не разобрав, что все это не более чем фантастическая игра воображения в голове глупца, сочли бы все эти утверждения серьезными. Но я вовсе не говорю о себе ничего подобного. Та решимость, с которой я начал свое предприятие, скорее уж сродни чистому капризу. Во всяком случае, для меня это все так далеко от того, что можно назвать призванием, это ни в малейшей степени не напоминает призвание; более того, я могу сказать, если угодно, что призыв, которому я последовал, был обращен вовсе не ко мне, а к кому-то совершенно другому, — и даже для этого человека он был весьма далек от того, что можно было бы действительно назвать призывом. Но даже если предположить, что для него призыв прозвучал, я-то сам уж никак не был призван, — даже тогда, когда начал ему следовать. Происшествие было совсем простым. Все случилось четыре года назад, в воскресенье, — ну что ж, может, тут мне никто не поверит, поскольку еще раз все произошло в воскресенье, однако же я вполне уверен, что это было именно воскресенье, примерно месяца два спустя после того воскресенья, которое упоминалось прежде. Было довольно поздно, дело шло к вечеру. Когда вечер расстается с дневным светом и с тем человеком, который прошел в собственном опыте весь этот день, для нас звучит весьма загадочная речь; ее предупреждение подобно наставлению любящей матери, которая велит ребенку вовремя воротиться домой. Однако приглашение, которое стоит за этим, — пусть даже эту минуту прощания мы неизменно понимаем превратно — несет в себе также необъяснимо манящий знак, призывающий идти следом. Чувствуешь, что все может наконец открыться, стоит тебе остаться здесь, на это ночное свидание, — свидание не с женщиной, о нет, напротив, все может случиться только если сам ты, как женщина, будешь готов принять эту бесконечность, возможно, поддавшись уговорам ночного ветра, который все так же монотонно повторяется, вздыхая снова и снова, пробегая в своих поисках по лесам и полям, как будто ища кого-то, или же поддавшись уговорам дальнего эха тишины, отзывающегося внутри себя самого, как будто это эхо само уже что-то предчувствует, или поддавшись уговорам возвышенного покоя небес, как будто нечто уже оказалось найдено, или, наконец, поддавшись уговорам расслышанного ухом безгласия росы, как будто тут-то мы и находим объяснение вечной свежести бесконечного, подобной умению тихой ночи приносить плод, — плод, который сам по себе понимается

нами, дай Бог, наполовину, и по сути подобен полупрозрачному ночному туману. Противу обыкновения, я пришел тогда в сад, называемый садом мертвых, — сад, где гостю прощаться особенно тяжело, поскольку тут особенно бессмысленно говорить, что придешь «еще раз», коль скоро прошлый раз уже прошел, и нет никакого смысла переставать прощаться, коль скоро начало этому было положено после того, как этот последний раз уже прошел. Большинство посетителей уже разошлись по домам. Я увидел, как последний человек быстро скрылся за деревьями. Ему не хотелось ни с кем встречаться, и он постарался не попадаться мне на глаза, поскольку искал общества мертвых, а не живых. В таком саду всегда существует прекрасное молчаливое соглашение между посетителями: всякий приходит туда отнюдь не для того, чтобы увидеть кого-то или быть увиденным, всякий посетитель избегает остальных. Да здесь и не нужна компания, и уж тем более не нужна компания разговорчивого приятеля. Здесь все и так достаточно красноречиво, здесь мертвец вопиет и восклицает, выкрикивая ту краткую фразу, что помещена на его могиле, — выкрикивая ее не как священник, который долго распространяется о слове вообще, но как может кричать только молчащий человек; он повторяет только одно это слово, но повторяет его со страстью, от которой могли бы разверзнуться могилы. И разве не странно иметь на могиле надпись: «Увидимся снова», — а потом так и оставаться там, внизу? Между тем сколько внутреннего напряжения заложено в этих словах просто в силу такого противоречия. Нет ничего поразительного в том, что некто, собирающийся прийти к вам завтра, говорит: «Увидимся снова». Но когда тот, против которого сейчас обращено все, когда тот, кто лишен непосредственного выражения для своего внутреннего напряжения, кто лишен возможности выразить вообще, все же готов сдержать слово, — это поистине и есть внутренняя глубина. Внутреннее становится неистинным прямо пропорционально использованию готовых доступных форм повадки и поведения, слов и заверений, — и не потому, что всякое выражение в принципе неистинно, но потому, что неистинным становится всякое положение, когда внутреннее сводится всего лишь к одному из составляющих элементов. По мере того как проходит время, мертвец остается вполне тихим. На могиле знаменитого воина лежит шпага; бесстыдный пришелец выломал часть ограды, но мертвец не поднялся из гроба, не выхватил шпагу, чтобы защитить себя и место своего упокоения. Он не жестикулирует, не протестует, он не вспыхивает в это мгновение высшего напряжения внутреннего, — но оставаясь молчаливым как могила и тихим как и положено мертвецу, он сохраняет свою

внутреннюю глубину и готов сдержать слово. Слава тому из живущих, кто внешне относится к собственной внутренней глубине как мертвец, ибо тем самым он сохраняет ее, и сохраняет вовсе не в восторженном воодушевлении одного мгновения, не в женственной влюбленности, но как нечто вечное, обретенное им через смерть. Такой человек — настоящий мужчина. Совершенно прелестно, когда женщина на мгновение вспыхивает, загораясь от света внутреннего, — и совершенно так же прелестно, когда она быстро об этом забывает, — одно соответствует другому, и оба соответствуют женской природе и тому, что обыкновенно понимают под внутренним.

Устав от прогулки, я присел на скамью, зачарованно глядя на то, как этот гордый властитель, который уже тысячи и тысячи лет был истинным героем дня и будет оставаться таковым до последнего, глядя, как солнце в момент своего блистательного ухода озаряло все окружающее неким преображающим сиянием, между тем как глаза мои поверх кладбищенской стены, окружающей сад, были устремлены к этому символу вечности — бесконечному горизонту. То, чем сон является для тела, краткий отдых становится для души, — он позволяет ей по-настоящему вздохнуть. В это самое мгновение я, к своему удивлению, обнаружил, что деревья, скрывавшие меня от глаз других, одновременно скрыли других от моих глаз, потому что совсем рядом я услышал голос. Мою стыдливость всегда ранило, когда мне случалось оказываться свидетелем такого выражения чувства, которому человек отдается полностью, только если он уверен, что рядом никого нет, — поскольку есть такое внутреннее напряжение чувств, которое скрывается по соображениям пристойности; его обнажают лишь перед Богом, подобно тому как тайная красота женщины должна быть скрыта от всех и может быть обнажена лишь перед возлюбленным; короче, я решил потихоньку уйти. Однако первые же слова, которые я услышал, приковали меня к месту, а поскольку к тому же я опасался, что шум моего ухода потревожит моих соседей больше, чем если я просто тихо останусь, я выбрал второе и в конце концов оказался свидетелем сцены, которая хотя и была вполне торжественной, но не претерпела никаких искажений в результате моего присутствия. Сквозь листву я видел, что там сидели двое: старик с белыми, как мел, волосами и ребенок, мальчик лет десяти. Оба были одеты в траур и сидели возле свежей могилы, из чего было нетрудно заключить, что они говорили о недавней утрате. Впечатляющая фигура старика казалась еще торжественнее в преображающем свечении сумерек, а его голос, спокойный и все же страстный, выговаривал слова ясно и четко, донося



до нас внутреннее напряжение, владевшее говорящим; время от времени он останавливался, когда голос его прерывался от рыданий или же настроение уводило интонацию вниз, к глубокому вздоху. Настроение ведь совсем как река Нигер в Африке: никто не знает, где тут исток и где устье, — видно только полноводное течение! Из разговора я понял, что мальчик был внуком старика, могила же, которую они пришли навестить, была могилой отца мальчика. По всей вероятности, прочие члены семьи также уже умерли, поскольку никто больше в разговоре не упоминался. В следующий раз я проверил это предположение, прочитав имя на могильном камне; рядом с ним стояли имена многих умерших членов семьи. Пока эти двое говорили, старик сказал мальчику, что у того нет больше отца, что ему не на кого опереться, кроме него самого, старика, который слишком стар для него и сам уже давно хочет покинуть этот мир, — но что есть и Бог на небе, по образу которого понимается и называется всякое отцовство на небе и на земле; он сказал и то, что существует лишь одно имя, в котором заключено все спасение, и это имя Иисуса Христа. Тут он замолчал на мгновение, а потом сказал вполголоса, как бы самому себе: «Как это вышло, что утешение стало для меня ужасом, — как это вышло, что он, мой сын, похороненный теперь в этой могиле, мог отречься от этого имени! Ибо что толку от всех моих надежд, что толку от всех моих тревог, что толку от всей его мудрости, — теперь, когда его смерть посреди всех его заблуждений поселяет в душе верующего неуверенность в его спасении, с печалью и заботой сводит седину мою во гроб<sup>88</sup>, заставляет верующего покидать этот мир в страхе, вынуждает старика поспешно устремляться вслед за мало-мальской уверенностью, бросая в тоске взгляды на того, кто остался жить». Затем он снова обратился к мальчику и сказал ему: «Бывает мудрость, которая стремится выйти за пределы веры; по другую сторону веры есть целая страна голубых гор, просторная земля, которая смертному глазу представляется более надежной, чем вера, хотя верующий боится, что все это — всего лишь мираж, совсем так же, как шкипер боится встретиться с подобным миражом в открытом море, — верующий боится, что это всего лишь видимость вечности, в которой не выжить ни одному смертному, верующий боится, что стоит нам начать слишком пристально вглядываться в эту картину — и мы потеряем веру». Он снова замолчал, а потом сказал вполголоса, как бы самому себе: «Как могло случиться, что он, мой

<sup>88</sup>См.: Первая Книга Моисеева, 42 38: «Потому что брат его умер и он один остался. Если случится с ним несчастье на пути, в который вы пойдете, то сведете вы седину мою с печалию во гроб».

несчастный сын, позволил себе так обмануться! Что толку было от всей его учености, если он не способен был оставаться понятным для меня, так что я не мог поговорить с ним о его ошибках, поскольку они стали для меня слишком уж учеными!» Затем он поднялся и подвел ребенка к могиле; я никогда не забуду интонации его голоса, когда он проговорил: «Бедный мальчик, ты еще совсем дитя, и все же ты скоро останешься совсем один на свете. Поклянись мне памятью своего мертвого отца, который, сумеет он сейчас говорить с тобой, говорил бы именно так, и потому сам говорит с тобою моим голосом; поклянись моей старостью и седыми волосами; поклянись величием этого печального места, поклянись самим Господом, чье имя, мне кажется, ты уже научился призывать, поклянись именем Иисуса Христа, в ком одном — все наше спасение, — поклянись мне, что ты будешь держаться этой веры в жизни и в смерти, что ты не позволишь себе увлечься иллюзией, как бы ни изменился в будущем сам образ мира, — скажи, ты клянешься мне в этом?» Потрясенный этими словами, ребенок упал на колени, но старик поднял его с земли и прижал к своей груди.

По правде, я должен признаться, что это была самая душераздирающая сцена, которую я когда-либо наблюдал. То, что может на мгновение побудить кого-либо рассматривать все как выдумку, — скажем, то, что старик мог таким образом говорить с ребенком, — было как раз то, что более всего потрясло меня: несчастный старик, который остался один во всем мире с этим ребенком, старик, которому не с кем было разделить свою тревогу, кроме этого ребенка, и которому некого было спасать, кроме этого ребенка. Он не мог, конечно же, предположить, что у этого мальчика достанет зрелости, чтобы его понять, и вместе с тем он не осмеливался и отложить все до прихода зрелости, поскольку сам уже был слишком стар. Быть стариком — по-своему очень красиво, ведь старику так приятно видеть, как вокруг него умножаются поколения, так что на долю старика обыкновенно выпадает веселая арифметика, сложение и умножение по мере того, как число потомков растет. Однако если на его долю выпадает сплошное вычитание, если арифметическое действие, к которому он должен прибегнуть, — это действие вычитания, совершаемое всякий раз, когда смерть уносит прочь то одного, то другого, пока не подбивается последний итог, и старику остается только подписать счет, — тут мы согласимся, что быть стариком очень тяжело! Подобно тому как нужда может довести человека до крайности, мне кажется, что страдание этого старика нашло себе ярчайшее выражение в том, что можно поэтически назвать невероятным. Невероятным было то, что у старика

было одно-единственное доверенное лицо — этот ребенок; невероятным было и то, что торжественное обещание испрашивалось у маленького мальчика, а торжественная клятва требовалась от ребенка.

Хотя я был всего лишь зрителем и свидетелем, все это произвело на меня глубочайшее впечатление. В какое-то мгновение мне показалось, что я сам был тем молодым человеком, которого в ужасе похоронил здесь отец. В следующее же мгновение мне показалось, что я и есть тот ребенок, который связан здесь священной клятвой. Однако я не испытывал никакого внезапного желания выбежать к ним и эмоционально выразить свое сочувствие старику, уверяя его дрожащим голосом, со слезами на глазах, что я никогда не забуду этой сцены, или же, возможно, умоляя его связать и меня подобной клятвой. Нет ничего легче клятвы для восторженных людей, бесплодных, не проливающих дождем облаков и легких сотрясений мимолетных ливней; им особенно легко клясться, потому что они вовсе не собираются держать слово. Мне кажется, что выражение «я хочу никогда не забыть об этом впечатлении» существенно отличается от приличествующих случаю слов «я никогда не забуду это». Первое соответствует внутреннему напряжению, тогда как второе в лучшем случае соответствует минутному напряжению внутреннего. Ведь если мы действительно не забываем, торжественность, с которой были произнесены эти слова, уже не кажется столь уж важной, поскольку настойчиво сохраняемая торжественность, с которой мы день за днем удерживаемся от такого забвения, сама по себе оказывается гораздо более важной. Женственный подход всегда опасен. Нежное рукопожатие, страстное объятие, слеза, блеснувшая в уголке глаза, — это не совсем то, что тихое посвящение себя некой решимости. Внутренняя глубина духа всегда кажется чем-то посторонним и чужим для тела — к чему же тогда лишняя жестикуляция? Вспомним, что говорит шекспировский Брут, когда заговорщики решают связать себя клятвой: «Нет, не нужно клятв... пусть клянутся жрецы, трусы и негодяи, пусть клянутся дряхлые старцы и погибшие души... — не станем ослаблять спокойную силу нашего дела, наш внутренний непобедимый огонь, думая, что наше дело, наши поступки нуждаются в клятве». Мгновенный выброс внутреннего напряжения часто оставляет позади летаргию, которая особенно опасна. Более того, я могу признаться, что простое наблюдение научило меня особой сдержанности в том, что касается клятв и обещаний; я заметил, что истинное внутреннее напряжение чаще всего вынуждено выражать себя через нечто прямо противоположное. Торопливые, легко возбудимые люди обычно склонны требовать священных

клятв, поскольку внутренняя слабость требует мощной стимуляции данного мгновения. Дать торжественное обещание подобному человеку несколько затруднительно, а потому наилучшим выходом кажется вовсе отложить торжественную сцену, одновременно связав себя неким *reservatio mentalis*<sup>89</sup>, иначе говоря, вопросом о том, обосновано ли вообще требование такого обещания. Ведь если нам удастся воздержаться, это пойдет на пользу другому человеку, поможет избежать профанации клятвы и помешает этому человеку чувствовать себя связанным клятвой, поскольку он все равно так или иначе ее нарушит. Скажем, если бы Брут вдруг ясно увидел, что все без исключения заговорщики были несомненно восторженными людьми, склонными к клятвам и торжественным обещаниям, — и если увидев это, он отодвинул их в сторону и помешал им принести эту торжественную клятву, одновременно тихо продолжив свое дело, поскольку он считал это дело правым и в значительной степени оправданным, — мне кажется, что в этом случае его внутренняя глубина оказалась бы еще большей. Пока что он кажется скорее хвастливым, и хотя в его словах есть немало правды, мне все же кажется, что есть нечто неистинное в том, что он говорит заговорщикам, поскольку он не вполне ясно сознает, к кому именно обращается.

Потом и я тоже пошел домой. Я, в общем-то, сразу же понял старика, поскольку мои собственные изыскания много раз заставляли меня обращать внимание на весьма натянутые отношения между современным христианским спекулятивным мышлением и самим христианством, однако эта проблема не занимала меня решающим образом. Теперь проблема приобретала для меня самостоятельную значимость. Величественный старик со своей верой показался мне вполне достойным человеком, с которым несправедливо обошлось наличное существование, поскольку современное спекулятивное мышление, подобно денежной реформе, внезапно обесценило надежные векселя веры. Меня также глубоко тронуло страдание старика, вызванное потерей сына, — потерей, в которой он винил не только смерть, но и, — что для него было еще мучительнее, — спекулятивное мышление. Вместе с тем мне было ясно и внутреннее противоречие его положения, поскольку он не мог даже объяснить себе, каким образом действовала эта вражеская сила; все это стало для меня решающим побуждением, чтобы найти наконец определенную разгадку. Все это дразнило меня как запутанная детективная история, в которой переплетение обстоятельств

<sup>89</sup> «*reservatio mentalis*» (лат.) — «сознательное условие».

затрудняет постижение истины. Я понял, что это как раз для меня. Я подумал так: «Тебе надоели обычные развлечения, надоели девушки, которых ты любишь мимоходом; тебе нужно что-то, что полностью заняло бы твое время. Ну так вот оно, подходящее дело: попробуй выяснить, в чем состоит суть недоразумения, существующего между спекулятивным мышлением и христианством». Таково было решение, принятое мной в эту минуту. Я никому об этом не сказал, и я совершенно уверен, что даже моя квартирная хозяйка не заметила во мне никакой перемены, — ни в тот вечер, ни на следующий день.

«Но, — сказал я себе далее, — поскольку ты никакой не гений и во все не брал на себя миссию любой ценой осчастливить все человечество, поскольку ты никому ничего не обещал, ты можешь взяться за дело совершенно *con amore*<sup>90</sup>, продолжая *методически* продвигаться вперед, как если бы каждый твой шаг находился под двойным надзором — под наблюдением поэта и диалектика; это особенно важно сейчас, когда ты более ясно понимаешь собственную причудливую идею постараться сделать все возможно более трудным». Мои собственные изыскания, которые уже в некотором смысле вели меня к той же цели, теперь оказались более четко организованными, однако величественный образ этого старика постоянно царил в моем сознании всякий раз, когда я пытался перевести свои размышления в некое подобие ученого знания. Прежде всего я попытался посредством собственных рассуждений найти разгадку существующего недоразумения. Мне нет нужды донимать вас описанием своих ошибок. Хочу лишь сказать, что в конце концов мне стало совершенно ясно, что все отклонения спекулятивного мышления, равно как и основанное на нем узурпированное этим мышлением право сводить веру всего лишь к одному из элементов сознания, вовсе не являются чем-то случайным, но коренятся гораздо глубже в общей ориентации нашего теперешнего наличного существования. По всей вероятности, главная причина этого заключена в том, что ввиду «многого знания» люди совершенно забыли, что это значит — *экзистировать*, а также забыли, что такое *глубина внутреннего*.

Как только я понял это, мне тут же стало ясно, что если я когда-либо захочу сообщить нечто подобное, главным в моем изложении будет то, что оно должно оставаться в *непрямой* форме. Иначе говоря, если внутреннее и есть истина, результаты — это всего лишь ерунда, и нам не стоит и беспокоить друг друга передачей и сообщением этих ре-

<sup>90</sup> «con amore» (ит.) — «с любовью», «как развлечение».

зультатов. Вообще желание передать некий результат — это совершенно неестественное отношение одного человека к другому, поскольку всякий человек есть дух, а истина есть собственная деятельность этого духа по присвоению некой сущности; готовый результат тут может только помешать. Предположим, что некий учитель, имеющий отношение к сущностной истине (должен сказать, что в иных случаях прямое отношение между учителем и учеником вполне допустимо), имеет эту внутреннюю глубину и хотел бы, как говорится, все дни напролет провозглашать свое учение. Если ему покажется теперь, что между ним и его учеником существует прямое отношение, это значит, что его внутренняя глубина вовсе не является чем-то подлинно внутренним, но представляет собой всего лишь спонтанный всплеск эмоций, поскольку сама сущность внутреннего в учителе — это уважение к ученику, который сам являет собой собственную внутреннюю глубину. Предположим теперь, что ученик исполнен воодушевления и в самых ярких выражениях возносит хвалу учителю, тем самым, как мы говорили, обнажая собственную внутреннюю глубину; в этом случае это вовсе никакая не внутренняя глубина, но всего лишь спонтанное почитание, поскольку сама сущность внутреннего в ученике — это благочестивое, молчаливое согласие, в соответствии с которым ученик лично присваивает то, чему его учат; при этом он как раз отдаляется от учителя, обращая свой взор вовнутрь. Пафос — это, конечно же, внутреннее, однако это вполне спонтанное внутреннее, и потому он может быть выражен. Однако пафос в форме контраста есть истинно внутреннее; он продолжает оставаться у того, кто посылает сообщение, даже после, когда сообщение уже выражено, и его нельзя присвоить прямо, но только через *собственную* активность адресата; здесь внутренне противоречивая, контрастная форма служит своего рода мерой внутреннего напряжения. Чем предельнее контрастная форма, тем больше здесь внутреннего; и чем меньше тут контраста, чем больше все напоминает прямое сообщение, тем меньше внутреннего. Для восторженно-го гения, который стремится осчастливить все человечество и привести его к истине, довольно трудно научиться сдерживать себя таким образом и понять *nota bene* [то есть особую важность] удвоения, потому что истина — это не какой-то там циркуляр, на котором все должны поставить свои подписи, но *valore intrinseco*<sup>91</sup> внутренней глубины человека. Понимание этого гораздо легче дается людям легкомысленным и склонным к бродяжничеству. Как только человечеству начинает ка-

<sup>91</sup> «*valore intrinseco*» (лат.) — «непреходящая ценность».

заться, что истина, причем истина сущностная, стала известна всем, приходит время сосредоточиться на способе ее присвоения и на собственной внутренней глубине, а они-то достигаются исключительно в непрямой форме. Положение апостола отлично от этого, поскольку ему приходится провозглашать истину дотоле неизвестную, а тут прямое сообщение всегда может иметь свою временную ценность.

Как ни странно, сейчас, когда все так стремятся к чему-то позитивному, к прямому сообщению и обретению результатов, никому не приходит в голову пожаловаться на Бога, который, будучи вечным духом и источником всякого производного духа, вполне мог бы сообщить производному духу истину и вступить с ним в прямое отношение, ведь это вполне могло бы происходить совсем иначе, чем обычно выстраивается отношение между самими производными духами, которые с *сущностной* точки зрения равны между собою, оставаясь одинаково производными от Бога. Между тем ни один анонимный автор не был столь искусен, прячась от читателей, ни один философ-майевтик не избегал столь старательно всякого прямого отношения, как это делает Бог. Он присутствует в своем творении, он присутствует повсюду в сотворенном мире — и однако же он вовсе не присутствует там прямо; только когда отдельный индивид обращает взор вовнутрь (то есть когда это происходит во внутреннем напряжении собственной его активности), он ощущает наконец Бога и становится способен видеть его. Прямое отношение к Богу — это чистое язычество, и только когда настоящий разрыв с ним произошел, возможным становится и истинное отношение с Богом. Однако такой разрыв — это действительно первое действие внутреннего, направленное к известному нам определению, в соответствии с которым истина и есть внутреннее. Природа — это поистине творение Божье, однако прямо присутствует лишь само это творение, а вовсе не Бог. И, не правда ли, по отношению к индивидуальному человеку все это похоже на произведение уклончивого автора, который нигде не излагает достигнутые им результаты крупным шрифтом и даже не дает их краткую сводку заранее, в предисловии. Почему же Бог так уклончив? Как раз потому, что он есть истина, и подобная уклончивость спасает человека от неистинного. Наблюдатель уже не соскальзывает прямо к результату, но сам вынужден заботиться о том, чтобы найти этот результат, — и тем самым разорвать всякое прямое отношение. Однако такой разрыв есть вместе с тем действительный прорыв внутреннего, движение собственной активности человека есть первое определение истины как внутреннего. И разве не оттого, что Бог столь незаметен, разве не оттого, что он остается столь

глубоко сокрытым — и все же присутствующим в своем творении, человек вполне может продолжать жить, жениться, стать почтенным и уважаемым мужем, отцом, членом клуба охотников на пернатую дичь, так и не обнаружив Бога в его творении? Разве не от этого человек может продолжать жить, так и не получив никакого представления о бесконечности этического, поскольку он привык обходиться привычными аналогиями спекулятивного мышления, — аналогиями, которые приводят разве что к смешению этического со всемирно-историческим, а это значит также, что он привык обходиться обычаями и традициями своего родного города? Совсем так же, как это происходит, когда мать наставляет своего ребенка, приглашенного на праздник: «Помни о хороших манерах, смотри, как ведут себя прочие воспитанные дети и делай все, как они», — этот человек будет жить и поступать так же, как поступают все прочие. Он никогда не сделает ничего первым и никогда не будет иметь собственного мнения, не справившись прежде о том, что думают об этом прочие, поскольку эти «прочие» и составляют для него самое первое начало. В особых же случаях он будет поступать так же, как гость, который не вполне уверен, как именно следует есть некое редкое блюдо, поданное на банкете, — вначале он осторожно оглядится вокруг, чтобы увидеть, как это делают другие. Такой человек, возможно, будет многое знать, возможно даже, что он будет знать наизусть всю систему целиком; возможно даже, что он будет жить в христианской стране, будет знать, как правильно склонить голову всякий раз, когда упоминается имя Божье, возможно даже, он будет способен увидеть Бога в природе, — если окажется в одной компании с другими людьми, которые так видят Бога; короче, он будет замечательным и приятным сотрапезником — и все же по сути он останется обманутым собственным прямым отношением к истине, к этическому, к Богу. Если попробовать представить подобного человека в качестве некой воображаемой конструкции, он окажется попросту сатирой на человека как такового. На деле, именно отношение с Богом делает человека человеком, но именно этого ему и будет нехватать. Однако окружающие, нисколько не колеблясь, будут считать его человеком (ибо отсутствие внутреннего не видно непосредственно), хотя на деле он будет скорее марионеткой, весьма искусно подражающей всему внешнему человеческому облику, у него даже будут жена и дети. Когда же его жизни придет конец, можно будет сказать, что по крайней мере одно ему не удалось: он так и не смог почувствовать присутствие Бога. Между тем, если бы Бог допускал прямое отношение с собой, человек этот несомненно почувствовал бы его присут-



ствие. Если бы, скажем, Бог принял образ редкостной, огромной зеленой птицы с красным клювом, — птицы, которая к тому же время от времени посвистывала бы самым необычным образом, — тогда уж наш приятный сотрапезник действительно почувствовал бы, как у него открылись глаза; первый раз в жизни он оказался бы способным стать первым. На этом стоит все язычество, в нем Бог прямо относится к человеку: это отношение чего-то примечательного и поразительного к изумленному сознанию. Однако духовное отношение с Богом в истине, иначе говоря — внутренняя глубина, прежде всего обусловлено реальным прорывом этого внутреннего углубления, что вполне соответствует божественной хитрости. Хитрость же эта состоит в том, что Бог совершенно ничем не примечателен, что в Боге нет ровным счетом ничего примечательного, — более того, он настолько лишен примечательности, что попросту невидим, так что мы можем и не подозревать о том, что он тут присутствует, хотя его невидимость и есть, в свою очередь, то же самое, что его вездесущность. Нам скажут, что вездесущее существо — это как раз тот, кого можно увидеть повсюду, — например, как полицейского, — как же уклончиво должно быть вездесущее существо, которое постигается именно благодаря тому, что оно невидимо<sup>92</sup>, то бишь просто и единственно благодаря этому, поскольку возможность видеть его непосредственно сразу же отменяла бы любую идею вездесущности. Это отношение между вездесущностью и невидимостью подобно отношению между тайной и откровением: тайна как раз и выражает то, что откровение является откровением в строгом смысле слова, и тайна есть тот единственный знак, по которому откровение и опознается как таковое, — ибо в противном случае само откровение стало бы чем-то вроде нашего полицейского. Если Бог по-

---

<sup>92</sup> Для того чтобы продемонстрировать, каким уклончивым может быть риторическое, я покажу здесь, каким образом можно риторически воздействовать на слушателя, даже если сказанное будет всего лишь диалектическим отступлением. Предположим, языческий религиозный оратор говорит о том, что здесь, на земле, храм Бога пуст, но вот в небесах (и здесь как раз начинается риторика), где все вообще более совершенно, где вода становится воздухом, а воздух — эфиром, также существуют храмы и святилища, посвященные богам, причем главное отличие состоит в том, что боги действительно пребывают в этих храмах. Здесь идея о том, что Бог может действительно пребывать внутри храма, есть диалектическое отступление поскольку то, что Бог все-таки не пребывает реально в храме, есть некое выражение для духовного отношения к невидимому. Однако риторически такой образ производит свое воздействие. Кстати, говоря это, я имел в виду вполне конкретный пассаж из греческого автора [подразумевается раздел из «Федона» Платона, 111 а-б], однако я не стану приводить точную цитату. (Примеч. Кьеркегора.)

желает явиться в человеческом облике и при этом обеспечить нам возможность прямого отношения с ним, приняв, скажем, облик человека шести сажень ростом, тогда, конечно, сконструированный нашим воображением приятный сотрапезник и член клуба охотников на пернатую дичь его непременно заметит. Однако поскольку Богу неохота нас обманывать, духовное отношение в истине неуклонно требует, чтобы в его облике не было ровным счетом ничего примечательного; но тогда наш приятный сотрапезник вынужден сказать: «Здесь нечего и видеть, совсем нечего». Если в Боге нет ничего сколько-нибудь примечательного, наш приятный сотрапезник, возможно, чувствует себя отчасти обманутым, поскольку не в состоянии ощутить его присутствия. Однако Бога тут винить не в чем, и действительность такого рода обмана постоянно создает здесь возможность существования истины. Вот если бы в Боге было хоть что-нибудь примечательное, это как раз и оказалось бы настоящим обманом, поскольку человек всего лишь ощутил бы здесь присутствие чего-то неистинного, а такое осознание означало бы и невозможность истины. В язычестве прямое отношение становится идолопоклонством; в христианстве, конечно же, каждый знает, что Бог не может являть себя таким образом. Однако такое знание само по себе еще не составляет глубины внутреннего, и внутри христианства с человеком, знающим все назубок, вполне может произойти так, что он останется совершенно «без Бога в мире»<sup>93</sup>, — положение, совершенно невозможное в язычестве, где всегда сохранялось хотя бы неистинное отношение идолопоклонничества. Идолопоклонничество — это, конечно, весьма жалкая замена, но то, что сам раздел, посвященный Богу, исчезает начисто, — это еще бо́льшая ошибка.

Стало быть, даже Бог не относится прямо к производному духу (и в этом состоит одно из чудес творения: произвести не что-то, что по сути есть ничто в сравнении с самим Творцом, но произвести нечто, что действительно является чем-то и что в истинном почитании Бога может само свободно решить стать ничем пред Богом); и уж тем более один человек не может относиться к другому таким прямым образом, если это отношение строится *в истине*. Природа, вся полнота творения — это Божье произведение, и все же Бог не присутствует в ней непосредственно; а вот внутри индивидуального человека существует возможность (и он есть дух только применительно к этой возможности), что в глубине своего внутреннего он пробудится навстречу отношению с Богом, — и тогда действительно сумеет увидеть Бога повсю-

<sup>93</sup>См.: Послание к Ефессянам, 2.12.

ду. По сравнению с этим духовным отношением в глубине внутреннего всякие чувственные определения, такие как «великий», «поразительный» и все прочие возносящиеся к небесам превосходные степени, принятые у южных народов, остаются всего лишь возвращением к идолопоклонничеству. Это все равно что положение, когда некий автор, скажем, написал бы 166 томов ин-фолио, и читатель все читал бы их и читал; все равно что положение, когда некий мыслитель все наблюдал бы и наблюдал природу, так и не заметив, что смысл всей этой громадной работы лежит в самом читателе, поскольку само по себе изумление перед столь многочисленными томами, в которых каждая страница содержит не менее пятисот строк, весьма напоминает изумление перед лицом того, как разнообразна природа и сколько в ней разных видов животных, — все это пустое изумление еще не означает истинного понимания.

В том, что касается сущностной истины, прямое отношение между одним духом и другим попросту немислимо. Всякий раз, когда такое отношение предполагается, это означает, что одно из действующих лиц перестало быть духом, — а об этом не худо было бы помнить и многим гениям, которые одновременно и помогают людям *en masse* прийти к истине, и достаточно добродушны, чтобы счесть аплодисменты, готовность слушать, просьбы об автографах и тому подобное принятием этой истины. Способ, которым усваивается истина, ровно настолько же важен, как и сама истина, да что там, из них двоих он, пожалуй, даже важнее, — и что толку оттого, что миллионы принимают истину, если в силу самого способа ее принятия миллионы эти оказываются в сфере неистинного. А потому всякое добродушие, всякие уговоры, всякая торговля, всякие попытки привлечь внимание толпы непосредственно, с помощью собственной личности, все повествования о том, какие страдания ты претерпел ради этого благородного дела, все слезы, пролитые о судьбах человечества, все воодушевление и тому подобное, — все это попросту недоразумение, а по отношению к истине — всего лишь подделка, благодаря которой можно, соответственно уровню своих способностей, помочь большему или меньшему числу людей обрести видимость истины.

Видите ли, Сократ был учителем этики, однако он прекрасно сознавал, что между учителем и учеником не может быть прямого отношения, поскольку именно внутреннее и есть истина, а внутренняя глубина двух разных субъектов — это как раз то, что разводит их прочь друг от друга. Вероятно, потому что он заметил это, он и был так доволен своей благообразной внешностью. И какой же она была? Попро-

буйте угадать еще раз! В наши дни мы часто говорим о каком-нибудь священнике, что у него благообразная внешность; нам это приятно, и мы подразумеваем, что он хорош собою, что священническое облачение ему к лицу, что у него звучный голос и фигура, которой будет доволен любой портной, — ох, что это я говорю! — любой слушатель. Ну конечно, когда ты так щедро одарен природой и так прекрасно одет портным, легко быть учителем религии, возможно, даже учителем, добившимся немалого успеха, поскольку требования, предъявляемые к таким учителям религии, часто меняются — даже больше, чем можно было предположить, когда слышишь жалобы на то, что один приход намного богаче другого. На самом деле, различия тут могут быть куда больше: в конце концов, некоторых учителей религии распинают — и все же религия остается одной и той же! Никто уже не заботится о повторяющемся удвоении сущности учения, все заботится только о том, каким должен оказаться учитель. Определяется некий минимум ортодоксии, а учитель старается хорошенько поднатореть в язычески-эстетических определениях. Христос оказывается представлен всем в подлинно библейских выражениях. То, что он понес на себе грехи мира, никак не сможет тронуть прихожан; говорящий, конечно же, провозглашает это, но затем, чтобы сделать контраст возможно более сильным, начинает говорить о красоте Христа (потому что для него контраст между невинностью и грехом представляется недостаточно сильным), — и вот уже община верующих взволнована этим совершенно языческим определением Бога, принявшего человеческий облик, — его красотой. Но вернемся к Сократу. Его внешность была благообразной совсем не в этом, описанном выше смысле. Он был очень уродлив, походка его была весьма неуклюжей, а в довершение у него еще было множество шишек на лбу и в других местах, что одно уже могло убедить всех в том, что он был совершенно порочным типом. Видите, вот что Сократ имел в виду, говоря о своей благообразной внешности, и он сам был этим страшно доволен; ему показалось бы страшным жульничеством со стороны Бога, если бы тот, — просто чтобы помешать ему стать учителем морали, — наделил его приятной внешностью чувствительного игрока на цитре, томным взором влюбленного лебедя, хорошенькими ножками распорядителя танцев в «Обществе друзей»<sup>94</sup>, то есть *in toto*<sup>95</sup> благообразной внешностью человека, дающего объявление о поисках работы в городской

<sup>94</sup> Название клуба в Копенгагене, где регулярно давались светские балы.

<sup>95</sup> «*in toto*» (лат.) — «в целом».

газете объявлений, или же кандидата теологии, который надеется на частное покровительство и назначение в подходящий приход. Ну и с чего бы этому старому учителю так радоваться этой своеобразно понимаемой «благообразной внешности»? Вероятно, он понимал, что это будет держать ученика на расстоянии и тот не попадет в ловушку прямого отношения к учителю, то есть не станет восхищаться им или заказывать похожую одежду, но возможно, благодаря отталкиванию противоположностей, которое само составляет природу иронии в самых высших сферах, поймет, что ученик в конечном счете имеет дело лишь с самим собой. В этом случае ученик, возможно, поймет, что внутренняя глубина истины — это не приятельский союз двух закадычных друзей, которые любят прогуливаться под ручку, но истинное разделение, внутри которого каждый человек отдельно существует в том, что истинно.

Вот так я вполне осознал, что любое прямое сообщение применительно к истине как внутренней глубине будет попросту недоразумением, — так будет всегда, даже если я попытаюсь менять это прямое сообщение в согласии с тем, что его вызывает, — будь то любовная предрасположенность, туманная симпатия, загадочное тщеславие, тупость, наглость или нечто иное. Но то, что мне стала ясна форма сообщения, еще не означало, что мне было что сообщить, — хотя вообще-то было совершенно закономерно, что мне вначале стала ясна именно форма, поскольку форма-то и есть внутреннее.

Моя главная мысль заключалась в том, что в наше время, в силу обширности накопленных знаний, люди забыли, что значит *экзистировать* и что такое *внутреннее*; я подумал, что недоразумение, существующее между спекулятивным мышлением и христианством, может объясняться как раз этим. После этого я решил как можно дальше вернуться назад — просто чтобы не слишком быстро прийти к осмыслению того, что значит экзистировать религиозно, и уж тем более к осмыслению того, что значит экзистировать христиански-религиозно, с тем чтобы на этом пути покончить с существующими несообразностями. Если люди позабыли о том, что значит экзистировать религиозно, они, по всей вероятности, позабыли также и о том, что значит экзистировать по-человечески; стало быть, подумал я, этого тоже придется коснуться. Однако за эту задачу никоим образом нельзя браться чисто дидактически, поскольку в этом случае недоразумение тотчас же поспешит воспользоваться такой попыткой разъяснения, создав новое недоразумение, согласно которому экзистирование — это всего лишь некоторое знание об одной конкретной точке. Если попытаться сооб-

щить нечто подобное в качестве знания, адресат по ошибке решит, что он получает тут нечто, что нужно узнать, — и тогда мы снова вернемся все к тому же знанию. Только тот, у кого есть некоторое представление о ловкости такого недоразумения, о том, как оно может поглотить и усвоить любую, даже самую строгую попытку объяснения, — и все же остаться тем, что было, то есть по сути недоразумением, — только такой человек осознает всю сложность авторства, когда следить приходится буквально за каждым словом, пропуская каждое слово сквозь процесс двойной рефлексии. Прямое сообщение о том, что значит экзистировать, равно как и прямое сообщение касательно внутреннего, приведет лишь к тому, что спекулятивный мыслитель благожелательно возьмет его под свое крыло и умело встроит в собственные рассуждения. Система так гостеприимна! Подобно благожелательному обывателю, который не слишком задумывается о взаимной совместимости людей и берет с собой на пикник в лес кого угодно, лишь бы только в четырехместной карете хватило мест на всех, — система столь же гостеприимна, — и в ней действительно хватает места. Не стану скрывать от вас, что я восхищаюсь Гаманом, хотя и готов признать: если уж мы предполагаем, что он пытался работать последовательно и связно, то гибкости его мыслей все же недостает уравновешенности, а его сверхъестественное постоянство и упорство нуждаются в большем самоконтроле. Однако вся оригинальность его гения уже просматривается в кратких фразах, а глубина формы полностью соответствует резким рывкам мысли. Душой и сердцем, до последней капли крови он сосредоточен на едином слове, — и это слово есть страстный протест высоко одаренного гения против возможности построить систему наличного существования. Но система настолько гостеприимна. Бедный Гаман, тебя свели к одному параграфу в книге Мишле<sup>96</sup>. Не знаю, отмечена ли как-то твоя могила; не знаю, затоптали ли ее совсем равнодушные посетители; но я твердо знаю, что силой или хитростью на тебя напялили униформу этих параграфов и построили в те же шеренги. Не стану отрицать, что меня часто вдохновлял Якоби, хотя я и вполне осознаю, что его диалектическое искусство не совсем вровень его благородному воодушевлению, — однако он являет собой красноречивый протест благородного, неиспорченного, привлекательного и в высшей степени одаренного ума против искажения наличного существования, предпринятого систематическим философствованием.

<sup>96</sup>См.: Карл Людвиг Мишле. «История новейших систем философии в Германии От Канта до Гегеля». (C. L. Michelet. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. Berlin, 1837–38).

Все его размышления — это триумфальное осознание и вдохновенное сражение за значимость экзистенции, — экзистенции, которая всегда остается чем-то более долгим и глубоким, чем те несколько лет, на протяжении которых мыслитель забывает о себе самом, прилежно изучая систему. Бедный Якоби! Не знаю, приходит ли кто-нибудь к тебе на могилу, но я твердо знаю, что плуг параграфов прошелся и по всему твоему красноречию, по всей твоей внутренней глубине, между тем как вскользь и походя было брошено несколько жалких слов о твоей значимости в рамках системы. О Якоби говорят, что он представил чувство с искренним воодушевлением; подобное замечание издевается и над чувствами, и над воодушевлением, тайна которых состоит как раз в том, что ни то, ни другое нельзя передать из вторых рук, а потому они никак не могут в качестве готового результата осчастливить попугайствующего начетчика благодаря соответствующему *satisfactio vicaria*<sup>97</sup>.

Вот тут я окончательно набрался решимости начать, и первое, что мне хотелось сделать, чтобы уж действительно начать с самого начала, было показать, как *экзистенциальное отношение между эстетическим и этическим может появиться в экзистирующем индивиде*. Задача была поставлена, и я предполагал, что работа может оказаться довольно пространной, — но прежде всего, что я должен быть готов оставаться спокойным в те минуты, когда дух не сможет поддержать меня надлежащим уровнем пафоса. А вот что произошло потом — об этом я расскажу в приложении к этой главе.

### Приложение. Взгляд на некоторые примеры в современной датской литературе

Так что же все-таки произошло? Пока я тут собирался приступить к работе, у нас вдруг выходит произведение «Или — или». И то, что я только собирался сделать, оказывается уже представленным в нем. Вначале, взяв в расчет свое торжественное решение, я очень расстроился, однако потом, спохватившись, подумал: «В конце концов, ты никому ничего не обещал; дело сделано — вот и хорошо». Однако обстоятельства складывались все хуже и хуже, потому что шаг за шагом, стоило мне приступить к работе по осуществлению собственного решения, тут же выходила книга, написанная под псевдонимом и

<sup>97</sup> «*satisfactio vicaria*» (лат.) — «церковное удовлетворение»; термин, пришедший из католической теологии и связанный с обеспечением удовлетворительного объяснения искупительной жертвы Христа.

представлявшая как раз то, что я только собирался сделать. Во всем этом была какая-то странная ирония. Хорошо, что я так никому и не сказал о своем решении, даже моя квартирная хозяйка ни о чем не смогла бы догадаться по моему поведению, — ведь иначе люди просто начали бы смеяться над комичным положением, в которое я попал; и впрямь смешно, что дело, за которое я решил взяться, действительно продвигалось вперед, — но отнюдь не благодаря моим усилиям. Всякий раз я начинал читать книгу под псевдонимом и тут же начинал видеть более ясно, что я сам собирался сделать, убеждаясь, вместе с тем, что дело продвигалось вперед. Вот так мне пришлось стать трагикомическим заинтересованным свидетелем творчества Виктора Эремита и других авторов, пишущих под псевдонимами. Совпадает ли мое понимание проблемы с пониманием этих авторов, я, естественно, не знаю, поскольку я всего лишь читатель. С другой стороны, я рад, что псевдонимичные авторы, вероятно, осознав отношение непрямого сообщения к истине как внутреннему, не сказали в своих текстах ничего (и равным образом не злоупотребили предисловиями) — ничего, что могло бы быть истолковано как некая официальная позиция по отношению к собственному творчеству. Обычно предполагается (почти в юридическом смысле), что автор и есть лучший толкователь собственных слов, как будто он может чем-то помочь читателю, разъяснив, что он «собирался сделать то или это», даже если ему так и не удалось этого добиться, как будто читатель должен быть уверен, что автору это все-таки удалось, коль скоро тот сам заявляет об этом в предисловии, как если бы отклонение от экзистенции можно было извинить приходом автора к некоему окончательному и непоправимому решению вроде безумия, самоубийства и прочего в том же роде, — всего, что особенно любят женщины-авторы, так что они обычно почти что начинают прямо с этого решения, как если бы, наконец, самому автору был хоть какой-нибудь толк от читателя, который — как раз благодаря беспомощности автора — уже точно знает заранее все о самой книге.

«Или — или» — книга, чье название уже само по себе показательное, представляет нам экзистенциальное отношение между эстетическим и этическим как бы материализовавшимся и начинающим существовать в виде некоего экзистирующего индивида. Для меня это составляет неявную полемическую сторону этой книги, — сторону, обращенную против спекулятивного мышления, которое совершенно равнодушно к экзистенции. Тот факт, что в книге отсутствует заключение и вообще не выносится никакого окончательного суждения, служит неявным выражением для истины как внутреннего, — и в этом смысле, пожа-



луй, полемическим выпадом против истины, понимаемой как знание. В предисловии уже сказано кое-что об этом, причем вовсе не дидактически, — ибо будь оно дидактичным, я просто узнал бы что-то надежно, а так содержание представлено в веселой форме, использующей шутки и гипотезы. А само отсутствие автора выступает здесь как способ сохранять дистанцию.

В первом небольшом отрывке из «Диапсалматы» (часть 1, с. 3) уже вносится раскол в наличное существование, когда говорится о боли, неизменно сопровождающей поэтическую экзистенцию, — и эта боль действительно настойчиво сохраняется внутри поэтического существования, что в дальнейшем использует персонаж Б против персонажа А (часть 2, с. 217, внизу). Заключительные слова, которыми заканчивается все произведение (часть 2, с. 368), звучат так: «Только истина, которая *возвышает*, может быть истиной *для тебя*». Это сущностный предикат, определяющий отношение истины к глубине внутреннего, тогда как решающее определение, передающее идею возвышения «*для тебя*», то есть для субъекта, демонстрирует сущностное отличие от всякого объективного знания, поскольку сама субъективность становится здесь знаком истины.

Первая часть представляет нам возможность экзистенции, которая, однако же, никак не может действительно достигнуть экзистенции; это тоска, с которой следует работать этически. По сути это тоска, и она настолько глубока, что даже будучи направленной на самого субъекта, она обманчиво занимается страданиями других («Теневые силуэты»); она может обмануть нас, выступая в обличи желания, здравого смысла, испорченности, — однако такой обман и все эти личности являются одновременно и ее силой, и ее слабостью. Сила состоит в мощи фантазии, слабость же заключена в том, что подобному человеку трудно действительно достичь экзистенции. Это всего лишь фантазийная экзистенция внутри эстетической страсти, а потому она по сути парадоксальна и все время ходит кругами. В своей высшей точке она есть отчаяние. Соответственно, это не настоящая экзистенция, но только возможность экзистенции, которая обращена в направлении экзистенции, причем временами она подходит к экзистенции так близко, что мы с сожалением чувствуем, как растрачивается понапрасну каждое мгновение, в котором решение еще не принято. Однако возможность экзистенции, сосредоточенная в персонаже А, не желает сознавать этого и удерживает экзистенцию на расстоянии самым тонким из всех обманов — мышлением. Персонаж этот передумал все, что только возможно, но он так и не начал экзистировать. В результате,

если «Диапсалмата» представляет нам по преимуществу поэтические излияния, прочие тексты Первой части имеют богатое внутреннее содержание мысли, — и тут нам так легко обмануться, решив, что мыслить нечто — это все равно что экзистировать. Если бы все произведение было спланировано поэтом, он едва ли подумал бы об этом и, возможно, посредством самого произведения даже способствовал бы возрождению старого недоразумения. Иными словами, существенное отношение здесь — это не отношение между незрелым мышлением и мышлением совершенным, но между тем, начинаем ли мы экзистировать или нет. Именно поэтому в качестве мыслителя персонаж А остается действительно совершенным, как диалектик он намного выше персонажа Б. У персонажа А есть все соблазнительные дарования понимания и интеллекта; именно поэтому нам и становится так ясно, чем же именно отличается от него персонаж Б.

Вторая часть представляет нам этического индивида, который экзистирует на основании этического. Кроме того, вторая часть — это то, что вообще обеспечивает публикацию первой части, поскольку персонаж А наверняка рассматривал бы карьеру автора в качестве возможности, — он подошел бы достаточно близко к этому, — а затем бросил бы свой прожект. Этик *уже отчаивался* (см. часть 2, с. 163–227) (между тем часть 1 как раз и *была* отчаянием); и в этом отчаянии он *уже выбрал себя* (с. 239 и сл.). Посредством этого выбора и в этом выборе он становится *открытым* (см. часть 2, с. 336; «выражение, которое ясно подчеркивает различие между эстетическим и этическим, таково: долг каждого человека — становиться открытым», — часть 1 вся была о сокрытости). Персонаж Б — человек женатый (персонаж А был знаком со всеми возможностями в области эротического, а между тем он даже никогда не был по-настоящему влюблен, поскольку в то же самое мгновение он неизбежно вступил бы в процесс внутренней консолидации) и в противоположность сокрытости эстетика, он сосредоточен на супружестве как самой глубокой форме раскрытия, возможной в жизни. Благодаря этому *время* начинает становиться значимым для этически экзистирующего индивида, а возможность *обретения истории* составляет этическую победу непрерывности над сокрытостью, тоской, иллюзорной страстью и отчаянием. Пройдя сквозь фантазийные, туманные образы, сквозь причудливые развлечения мышления (развертывание которых — если только это хоть для чего-нибудь пригодится — составляет главную заслугу автора), автор приводит нас к совершенно определенному человеку, который экзистирует на основании этического. Здесь имеет место полная смена де-

кораблей или, точнее, сцена впервые появляется именно здесь; вместо мира возможности, оживляемого фантазией и организованного диалектически, мы видим становление индивида, — и не станем забывать: «Только истина, которая возвышает, может быть истиной для тебя», — иначе говоря, истина есть внутреннее, и пожалуйста, обратите внимание: внутренняя глубина экзистенции дана здесь в этическом определении.

Но эта буря прошла. Значимость книги — если таковая вообще имела место — меня не касалась. Если такая значимость все же есть, она должна заключаться в том, что книга не предлагает никакого заключения, но преобразует все во внутренней глубине: фантазийная внутренняя глубина первой части преобразуется в вымысливание возможностей, происходящее со все растущей страстью, диалектика преобразуется в превращение всего в ничто, происходящее внутри отчаяния; этический пафос второй части преобразуется в принятие на себя скромной задачи этики, происходящее внутри тихой, неиспорченной и все же бесконечной страсти бесконечного, — причем итогом здесь становится возвышение человека, совершенно открытого перед Богом и другими людьми. Здесь нет ничего дидактичного, но это не означает, что здесь нет и никакого содержания мысли; мыслить — одно, экзистировать же в том, что помыслено, — это нечто совсем другое. По отношению к мышлению, экзистирование вовсе не является чем-то, что наступает само по себе, — оно следует за мышлением не более естественно, чем недомыслие. Это даже не убеждение, которое может быть сообщено и, возможно, провозглашено со страстью, как обычно считают, поскольку убеждение может быть присвоено так же, как и любая идея, а это значит, что оно может стать диалектическим, то есть быть более или менее истинным. О нет, здесь экзистирование пребывает внутри мышления, сама же книга или произведение не имеют какого-либо конечного отношения к кому-либо иному. Прозрачность мышления внутри экзистенции и есть внутреннее. К примеру, если бы спекулятивное мышление, вместо того чтобы дидактически рассуждать о тезисе *de omnibus dubitandum*<sup>98</sup>, приобретая целый хор последователей, которые клянутся вечно клясться этим *de omnibus dubitandum*, сделало бы попытку заставить подобного сомневающегося появиться внутри глубинной экзистенции, так что нам стала бы видна каждая малейшая подробность того, как все это с ним происходит, — если бы только спекулятивное мышление сделало это, да что там, — если бы

<sup>98</sup> «*de omnibus dubitandum*» (лат.) — «сомневаться во всем».

оно только попыталось это сделать, оно бы само бросило подобное предприятие и со стыдом осознало бы наконец, что этот великий лозунг, которым клянется как знаменем каждый попугайский эпигон, на самом деле составляет не просто бесконечно трудную задачу, но становится попросту невозможным для существующего человека. И в самом деле, одна из самых печальных сторон всякого сообщения состоит в том, что умелый автор сообщения, — иногда просто для того, чтобы завоевать слушателей, иногда из чистого тщеславия, иногда по недомыслию, — успевает наговорить столько всего, что нам кажется, будто за самое короткое время ему удалось не только сделать все, что только было возможным для значительного существующего духа, но и совершить прямо-таки невозможное. Мы склонны забывать, что экзистирование делает понимание простейшей истины крайне трудным и напряженным для обычного человека, пребывающего в прозрачности экзистенции. С помощью заключения мыслитель обычно автоматически и вполне лживо перекладывает на себя заслугу за все (я сам слышал, как люди, настолько глупые, что в голове между двумя ушами у них явно не было ничего, заслуживающего внимания, говорили, что не могут остановиться на Сократовом неведении) и, подобно всем пустым хвастунам, в конце концов начинает утверждать, будто совершил даже невозможное. Внутренняя глубина стала скорее предметом знания, а экзистирование — пустой тратой времени. Вот почему даже вполне посредственный человек в наши дни, если только ему удалось сострять книжку, болтает так, как будто уже все испытал; стоит обратить внимание на его придаточные предложения — и сразу же становится ясно, что он просто жулик. Вот почему в наши дни человек, который осмеливается экзистировать хотя бы с той же энергией, которая была нужна даже самому посредственному греческому философу, считается прямо-таки демонической личностью. Люди научились шпарить наизусть запутанные пассажи о боли и страдании, равно как и о высоком законе упорства и твердости. Все научились излагать истины наизусть. И как только появляется хотя бы один человек, который готов ради идеи подвергнуть себя некоторым неприятностям, в нем тут же начинают видеть демона или просто глупца. Люди уже все знают, и чтобы не останавливаться на этом, они знают также, что им не стоит осуществлять ни малейшей доли из того, что они знают. Ведь с помощью своего внешнего знания они уже благополучно пребывают на седьмом небе, тогда как если им придется осуществлять это знание на деле, они тут же превратятся в бедных, несчастных существующих индивидов, которые снова и снова спотыкаются, пытаясь хоть немного

продвинуться вперед из года в год. И в самом деле, если время от времени с некоторым облегчением вспоминать о том, что Цезарь до тла сжег Александрийскую библиотеку, можно с самыми добрыми намерениями пожелать человечеству, чтобы весь этот чрезмерный массив знания попросту исчез, — так, чтобы мы смогли заново понять, что же это значит — жить как человек.

То, что «Или — или» заканчивается как раз на такой возвышающей истине (при этом там ничего не подчеркивается насильно, не говоря уж о том, что там нет никакой дидактики), показалось мне замечательным. Мне бы даже хотелось, чтобы эта мысль была подчеркнута более определенно, с тем чтобы каждая отдельная точка на пути к христиански-религиозному существованию была представлена еще яснее. Христианская истина как внутреннее также возвышает человека, однако это никоим образом не значит, что всякая возвышающая истина является христианской; «возвышающее» — это более всеобъемлющая категория. Теперь я решил сосредоточиться на этой проблеме, и что же? Как только я уже совсем собрался начать свою работу, в 1843 году были опубликованы «Две возвышающие беседы» магистра Кьеркегора. За ними последовали еще три подобные же беседы, причем в предисловии подчеркивалось, что их не следует рассматривать как проповеди. Должен сказать, что именуясь они проповедями, я сам первый начал бы безусловно протестовать, поскольку в них использованы только этические категории имманентности, а не религиозные категории двойной рефлексии, развернутые внутри парадокса. Для того чтобы избежать языковой путаницы, термин «проповедь» следует сохранить за религиозно-христианской экзистенцией. В наше время мы порой слышим проповеди, которые являются чем угодно, только не настоящими проповедями, поскольку использованные в них категории — это категории имманентности. Возможно, магистр хотел косвенно прояснить это, решив, как далеко он может позволить себе зайти в области возвышающего, если будет двигаться исключительно по пути философствования. Таким образом, возвышающая беседа несомненно имеет собственную ценность, однако подчеркнув это косвенно, автор тем самым встал на сторону дела, которое я считаю и своим делом; теперь-то называть его своим кажется прямо-таки смехотворным, поскольку когда все упирается в реальное осуществление, я неизменно опаздываю. Весьма странно, но судя по тому, что говорил мне магистр, многие тотчас же стали называть эти возвышающие беседы проповедями; вероятно, этим людям казалось, что они украшают их лестным титулом, — как если бы возвышающая беседа и проповедь относились

друг к другу примерно так же, как окружной судья относится к верховному судье, — так что можно тонко польстить окружному судье, назвав его верховным, хотя он так и остается всего лишь окружным. Впрочем, другие люди возражали против возвышающих бесед, указывая, что те вовсе не могут считаться настоящими проповедями; но это все равно что возражать против оперы, упрекая ее в том, что она не трагедия<sup>99</sup>.

Этик в «Или — или» спас себя посредством отчаяния, он покончил со своей сокрытостью, раскрывшись; однако по моему мнению, в этом все же есть некая несообразность. Для того чтобы определить себя во внутреннем напряжении истины, сделав это способом, отличным от спекулятивного мышления, он использовал отчаяние вместо сомнения, однако он все же показал, что посредством отчаяния, внутри самого отчаяния, он *uno tenore*<sup>100</sup> нашел себя. Если бы в самом «Или — или» было ясно показано, в чем именно заключается эта несообразность, книга нуждалась бы в религиозной, а не в этической ориентации; но тогда в ней сразу, единовременно, выговорилось бы то, что, по моему мнению, может быть сказано лишь последовательно. Автор совсем не коснулся этой несообразности, и это вполне соответствовало моим планам. Разумеется, я не знаю, была ли эта проблема ясна самому автору. Несообразность же состоит в том, что тут предполагается, будто

<sup>99</sup> Выдвигая такое возражение, оппоненты, по всей вероятности, думали не столько о том, что возвышающие беседы были чисто философскими текстами и вовсе не прибегали к христианским категориям, сколько о том, что они включали эстетический элемент в гораздо большей степени, чем это обычно бывает свойственно возвышающим беседам. Как правило, в возвышающих беседах оратор воздерживается от более подробного и сильного изображения состояний сознания, используя психологическую игру красок, какова бы ни была тут причина, — возможно, оратор не желает прибегать к таким приемам или же он попросту неспособен это сделать, он оставляет все это поэту и поэтическому *impetus* [порыву]. Однако же это легко может вызвать раздвоение в слушателе, поскольку возвышающая беседа оставляет его с томлением по чему-то иному, что ему так или иначе придется искать в другом месте. Насколько я могу судить, в такую беседу вполне можно включить и поэтическое изображение. Однако решающее различие между поэтом и оратором, предлагающим свою возвышающую беседу, состоит как раз в том, что у поэта нет иной *télos* [цели], чем психологическая правда и искусство представления, тогда как оратор — в дополнение ко всему этому — имеет *главную* цель перенести все в сам процесс возвышения. Поэт оказывается погруженным в изображение страсти, однако для возвышающего оратора это всего лишь начало; решающим для него становится то, что последует потом — ему нужно заставить упрямого человека разоружиться, смягчиться, проясниться, короче, пересечь реку и войти в процесс возвышения. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>100</sup> «*uno tenore*» (лат.) — «непрерывно», «без перерыва».

этическое «я» имманентно обнаруживается в отчаянии и что только испытав отчаяние, индивид может обрести самого себя. Я должен признать, что автор использовал определение свободы, необходимой индивиду для того, чтобы выбрать себя, — и это, как мне кажется, устраняет некое затруднение, которое, вероятно, не было таким уж явным для большинства читателей, поскольку *философским образом* все проходит довольно гладко: раз-два-три — и мы покончили с сомнением и нашли наконец истинное начало. На самом деле от всего этого очень мало толку. Отчаиваясь, я использую самого себя, чтобы отчаяться, — и потому я могу действительно отчаяться во всем посредством себя самого; но если я поступаю так, я не могу потом вернуться к самому себе. Именно в это мгновение решения индивид нуждается в божественной помощи, хотя мне в принципе кажется совершенно правильным, что вначале, до этого, необходимо понять отношение между эстетическим и этическим — хотя бы для того чтобы суметь прийти к этой точке, иначе говоря, пребывая там в страсти и внутренней глубине, человек действительно осознает религиозное — равно как и *прыжок*.

Более того, определение истины как внутреннего, которое и есть, собственно, возвышающим, должно быть более ясно понято, прежде чем станет религиозным, — и уж тем более христиански-религиозным. Для всякого процесса возвышения верно то, что прежде всего требует в качестве условия соответствующего ему момента ужасающего, — ибо иначе всякое возвышение становится всего лишь притворством. Со всей страстью бесконечного этик в мгновение отчаяния выбрал себя — и вынул себя тем самым из совершенного *ужаса*, когда сам он, вся его жизнь, вся его действительность еще были погружены в эстетические мечты, в тоску, в сокрытость. Соответственно, здесь не может больше вставать вопрос об ужасном, приходящем с этой стороны; полем действия становится этическая внутренняя глубина в экзистирующем индивиде. Ужас должен теперь стать новым определением внутреннего, посредством чего индивид и в этой высшей сфере все равно возвращается назад к такой точке, когда раскрытие, составляющее саму жизнь этического, вновь оказывается невозможным. Однако теперь это происходит таким образом, что главное отношение здесь оказывается перевернутым, так что этический элемент, который прежде способствовал раскрытию (тогда как эстетический элемент такому раскрытию препятствовал), теперь сам становится препятствием, и уже нечто совершенно иное помогает индивиду прийти к более полному раскрытию сверх и помимо этического начала.

Для человека, который с бесконечной страстью нашел в себе до-

вольно внутренней глубины, чтобы постичь этическое, постичь значимость долга и вечную ценность всеобщего, не может быть большего ужаса ни на небе, ни на земле, ни в глубочайшей пропасти<sup>101</sup>, чем то последнее столкновение, внутри которого само этическое становится искушением. Между тем каждый из нас имеет дело с подобным столкновением, — если не при каких-то других обстоятельствах, то по крайней мере тогда, когда религиозное призывает его соотнести себя с религиозной парадигмой. Дело в том, что религиозная парадигма сама по себе есть иррегулярность, — и вместе с тем она принимается как парадигма (это то же самое, что Божественная вездесущность, проявляющаяся как его невидимость, и откровение, проявляющееся как тайна), или же, иными словами, потому что религиозная парадигма выражает вовсе не всеобщее, но отдельное (нечто вполне частное, например, когда она обращается к видениям, снам и тому подобному), и все же принимается как парадигма. Но ведь быть парадигмой означает распространяться на всех, и общим прототипом для всех можно быть, только если оставаться тем же, что и все остальные, или же тем, чем они все должны быть, — однако *религиозная парадигма* является чем-то прямо противоположным (иррегулярным и частным), точно так же, как *трагический герой* выражает общий упадок универсального, касающийся всех.

Все это стало мне вполне ясно, и я ждал лишь помощи духа, которая могла бы проявиться в пафосе, чтобы представить это читателям в образе конкретного экзистирующего индивида, — поскольку нечто подобное совершенно невозможно сделать дидактически, ибо, на мой взгляд, главная беда нашего времени состоит в том, что мы теперь знаем слишком много, но начисто позабыли, что значит экзистировать и что такое внутренняя глубина. Значит, сама форма изложения тут должна была быть косвенной. Здесь я еще раз повторю уже сказанное иначе, как и приличествует обсуждению внутреннего. Человек, которому посчастливилось иметь дело с многообразием, легко становится занимательным. Покончив с Китаем, он может взяться за Перу; изучив французский язык, он может приняться за итальянский, а потом перейти к астрономии, ветеринарной науке и так далее; окружающие всегда будут считать его поистине замечательным парнем. Но внутреннее лишено той широты охвата, что вызывает изумление чувственного мира. К примеру, внутренняя глубина в эроти-

---

<sup>101</sup>См.: Послание к Филиппийцам, 2.10: «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних».



ческой любви вовсе не означает, что человек был семь раз женат на датских девушках, а потом перешел к французенкам, итальянкам и так далее; здесь внутреннее значит: любить одну и ту же, и все же постоянно обновляться в той же самой эротической любви, так что она расцветает заново в своих настроениях и буйстве. Применительно к сообщению это будет означать неистощимое обновление и порождение все новых выразительных средств. Глубина внутреннего не может быть сообщена прямо, поскольку прямое выражение всегда есть нечто внешнее (то есть направленное наружу, а не вовнутрь), и прямое выражение внутреннего никогда не может служить достаточным доказательством, что это внутреннее действительно имеется (скажем, прямое выражение чувств никогда не может служить доказательством, что эти чувства вообще есть, а вот напряжение контрастной формы служит обычно точной мерой внутреннего). Соответственно, восприятие сообщения, соответствующее этому внутреннему, никогда не может быть прямым воспроизведением того, что было сообщено, — это было бы всего лишь эхом. Истинное повторение внутреннего — это резонанс, внутри которого исчезает то, что было реально сказано, именно это произошло с Марией в момент Благовещения, когда она *спрятала* слова в своем сердце. Однако когда подобное отношение имеет место между людьми, даже это не будет истинным выражением для повторения внутреннего, поскольку если Мария *сокрыла* слова как замечательную драгоценность в прекрасной оправе доброго сердца, то здесь, между людьми, внутренняя глубина состоит в том, что сказанное уже принадлежит адресату, как будто это его собственность, — и оно действительно начинает полностью принадлежать ему. Общаться таким образом — это прекраснейшая победная вершина решившегося на это внутреннего. А потому никто не может считаться решившимся в большей степени, чем Бог, поскольку именно он творчески сообщает нам нечто таким образом, что внутри такого творчества он *дарует* нам независимость по отношению к самому себе. И самая большая внутренняя решимость, требующаяся от человека, состоит в том, чтобы признать наличие этой дарованной независимости в каждом человеке, — а значит и в меру своих сил сделать все возможное, чтобы помочь другому сохранить эту независимость. Однако в наше время о подобных вещах говорить не принято; никто не считает возможным обсуждать, к примеру, законным ли будет завоевывать человека, как говорится, для истины, и имеет ли право человек, желающий сообщить некую истину, — человек, обладающий даром убеждения, знающий человеческое сердце, умеющий искусно увлекать собеседника

неожиданным сюрпризом, способный завоевывать слушателей постепенно, — имеет ли право такой человек воспользоваться всеми этими талантами, чтобы завоевать последователей, которые под его воздействием перешли бы на сторону истины. И не должен ли такой человек, оставаясь смиренным перед Богом, любя людей и ясно осознавая, что Бог в нем не нуждается<sup>102</sup> и что всякий человек по самой своей сути есть дух, скорее уж употребить все эти дарования на то, чтобы помешать какому бы то ни было прямому отношению? А потому, вместо того чтобы с приятностью располагать несколькими последователями, не должен ли он по необходимости мириться с обвинениями в легкомыслии, недостатке серьезности и тому подобном, поскольку сам он уже подверг себя строжайшей дисциплине и уберег свою собственную жизнь от страшнейшей из всех неправд — от наличия последователя.

Как я уже упомянул, мне уже открылось самое ужасное столкновение, которое может произойти во внутренней глубине человека, и я ожидал только момента, когда дух придет мне на помощь, чтобы приступить к работе. Ну, и что же тут происходит? Да уж, мы с магистром Кьеркегором поистине являем собой, каждый по-своему, в высшей степени смешные фигуры применительно ко всем этим книгам, написанным под псевдонимами. Понятно, никому и невдомек, что я сижу себе здесь тихонько, все время собираясь сделать то, что уже делают авторы этих книг. Однако магистр Кьеркегор расплачивается за это всякий раз, когда выходит очередная книга. Одно, во всяком случае, ясно: если все то, что говорится во время ученых чаепитий и в разных дружественно настроенных кругах с единственной целью облагородить и наставить этого человека, если весь ужас возмущения, грозный глас обвинения и клеймящее суждение других хоть сколько-нибудь пойдут ему на пользу, он вскорости станет необычай-

---

<sup>102</sup>Бог совсем не похож на короля, попавшего в тяжелое положение, — короля, говорящего доверенному министру внутренних дел: «Ты должен сделать все возможное; ты должен создать подходящее настроение, благоприятное для нашего предложения, и заставить мнение народа склониться на нашу сторону. Ты можешь сделать это. Используй свою мудрость. Кроме тебя, мне не на кого больше надеяться». Однако в отношении к Богу у человека нет никаких тайных распоряжений — точно так же, как нет здесь и особого черного хода. Даже самому знаменитому гению, когда придет его черед давать отчет, лучше подступать к Богу со страхом и трепетом, поскольку у Бога хватает и гениев. В конце концов, он может сотворить себе несколько легионов гениев. Стремиться же стать незаменимым на службе у Бога означает *eo ipso* [тем самым] верное увольнение. И всякий человек создан по образу и подобию Бога. Вот это — абсолютно; а то немногое, чему он может научиться у других людей, не так-то уж и ценно. (*Примеч. Кьеркегора.*)

но хорошим человеком. Тогда как у обычного учителя, как правило, есть всего лишь несколько учеников, которых он надеется наставить на путь истинный, Кьеркегор находится в завидном положении того, кого непременно желает наставить на путь истинный вся почтеннейшая публика, мужчины и женщины, ученые, и невежды, и даже трубочисты. Единственная беда тут в том, что все это наставление, исправление и вообще все, что нацелено на облагораживание его сердца и разума, говорится и происходит в его отсутствие, и никогда не звучит в его присутствии, — иначе хоть что-то полезное из всего этого вышло бы.

И что же происходит? Выходит книга «Страх и трепет». И невозможность раскрыться, эта сокровитость, о которой мы говорили, показана здесь через ужас, в сравнении с которым эстетическая сокровитость кажется детской забавой.

Было совершенно невозможно представить это экзистенциальное столкновение через конкретного экзистирующего индивида, поскольку главная трудность такого столкновения состоит в том, что хотя *лирически* оно требует предельной страсти, *диалектически* оно пресекает возможность какого бы то ни было выражения требованием абсолютного молчания. Поэтому Иоханнес де Силенцио и не пытается изобразить самого себя в виде такого экзистирующего человека; он остается человеком рефлектирующим. Он берет трагического героя как *terminus a quo*<sup>103</sup>, «интересное» как *confinium*<sup>104</sup> и иррегулярность религиозной парадигмы как *terminus ad quem*<sup>105</sup> и тем самым постоянно, так сказать, стучит по лбу разума, тогда как лирическое вспыхивает само собою, просто от этого столкновения. Во всяком случае, это то, как Иоханнес изображает самого себя. Назвать эту книгу «eine erhabene Lüge»<sup>106</sup>, как это делает автор, пишущий под псевдонимом «Firma Kts»<sup>107</sup> и вспоминающий в этой связи о Якоби и Дездемоне<sup>108</sup>,

<sup>103</sup> «terminus a quo» (лат.) — «исходная точка».

<sup>104</sup> «confinium» (лат.) — «ограничение», «пограничная зона».

<sup>105</sup> «terminus ad quem» (лат.) — «конечная точка», «точка, к которой нужно прийти».

<sup>106</sup> «eine erhabene Lüge» (нем.) — «возвышенная ложь».

<sup>107</sup> «Firma Kts» — псевдоним епископа Якоба Петера Минстера (Jacob Peter Munster), взявшего в качестве вымышленной фамилии начальные согласные каждого второго слога своих имен. Минстер часто выступал яростным оппонентом Кьеркегора в печати.

<sup>108</sup> Справедливости ради следует сказать, что Минстер никогда прямо не называл «Страх и трепет» «возвышенной ложью»; в своем обзоре он просто упоминает в связи с этой книгой слова Якоби: «О да, сам я атеист и безбожник, который, однако же... хотел бы солгать так, как лгала Дездемона, когда умирала».

по-моему, в высшей степени показательно, поскольку само это выражение содержит в себе внутреннее противоречие. Контрастная форма совершенно необходима любому произведению, затрагивающему эти сферы. Будучи переданы в виде прямого сообщения, скажем, в виде вопля, страх и трепет остаются лишенными всякого смысла, поскольку прямое сообщение ясно показывает, что вектор здесь направлен вовне, к крику и воплю, а не вовнутрь, в пропасть глубинного внутреннего, где *страх и трепет* впервые становятся поистине ужасными, — что может быть выражено лишь в косвенной, обманчивой форме. Разумеется, я не могу с определенностью судить о действительном положении, в котором находится Иоханнес де Силенцио, поскольку лично я с ним не знаком, но даже будь я знаком с ним, я не склонен был бы полагать, что он пожелал бы выставлять себя полным идиотом, предлагая читателю некое прямое сообщение.

*Этическое есть искушение; отношение с Богом уже стало во времени; имманентность этического отчаяния уже была прервана; прыжок уже предъявлен нам; ясным знаком этого является абсурд.*

Как только я понял это, я тут же подумал, что хорошо было бы в этой связи заручиться некоторой предосторожностью с тем, чтобы все достигнутое не обратилось в прах вследствие некоего *coup de main*<sup>109</sup>, так что сокрытость вдруг превратится в то, что обычно называют сокрытостью, то бишь в нечто эстетическое. Ведь в этом случае и вера станет чем-то непосредственным, например, чем-то сродни *vareurs*<sup>110</sup>, тогда как религиозная парадигма превратится во что-то вроде прототипа, например, в образ трагического героя. И что же происходит? В это самое время я получаю от Рейцеля книгу под названием «Повторение». Она оказалась совсем не дидактичной, вовсе нет, и представляла собой именно то, что мне было нужно, ибо, по моему мнению, главная беда нашего времени состоит в том, что мы теперь знаем слишком много, но начисто позабыли, что значит экзистировать и что такое внутренняя глубина. В подобной ситуации желательно, чтобы автор имел представление о вычитании, а для этого как нельзя лучше подходит запутывающая читателя контрастная форма. И Константин Констанций написал, как он сам говорит, «веселую книжку». Повторение в основе своей является выражением имманентности; тут человек перестает отчаиваться и находит самого себя, перестает сомневаться и

<sup>109</sup> «*coup de main*» (фр.) — «фокус», «ловкость рук»

<sup>110</sup> «*vareurs*» (фр.) — «истеричность», «минутная взвинченность», «настроение».

находит истину. Константин Констанций, эстетический плут, который изначально ни в чем не сомневается, решает усомниться в возможности повторения, и его Молодой человек показывает, что если только такое действительно может случиться, появится всего лишь некая новая имманентность, так что само по себе это движение, происходит *силой абсурда*, между тем как телеологическое запаздывание становится *испытанием*. В свою очередь, такое испытание соответствует иррегулярности, внутренне свойственной религиозной парадигме, поскольку с этической точки зрения такое испытание попросту невозможно, ибо этическое — это нечто, имеющее всеобщую ценность именно потому, что такая ценность сохраняется постоянно, всегда и везде. Испытание составляет высшую серьезность религиозной парадигмы, однако для чисто этического испытание — это всего лишь шутка, а *экзистировать в испытании* никак не может считаться серьезным занятием, но скорее уж чисто комическим мотивом, который непонятно почему не использовал еще ни один поэт, а ведь этот мотив вполне пригодился бы, чтобы изобразить отсутствие воли почти до безумия, — скажем, если бы кто-то решил жениться лишь на время, в порядке испытания и т. д. Однако утверждать, что высшая степень серьезности, свойственная религиозной жизни, легко узнаваема благодаря шутке, — это все равно что сказать: парадигма — это иррегулярность или просто частный случай, Божественная вездесущность — это невидимость, а откровение — это тайна.

На титульном листе «Повторения» мы можем прочесть, что это «воображаемый психологический эксперимент». Мне очень скоро стало ясно, что это означает двойственно отрефлектированную форму сообщения. Происходя в форме мысленного эксперимента, сообщение само создает себе противоположность, тогда как мысленный эксперимент создает настоящую пропасть между читателем и автором, четко закрепляя зазор между внутренним содержанием того и другого, так что прямое понимание между ними становится невозможным. Мысленный эксперимент — это сознательное, передразнивающее восстановление сообщения, которое всегда будет важным для экзистирующего человека, пишущего для подобных себе экзистирующих людей. В противном случае отношение между ними сводится к отношению между автором, пишущим готовые тексты, и его аудиторией, предпочитающей заучивать все наизусть. Если бы некоему человеку пришлось стоять на одной ноге, в странной и искусственной танцевальной позе, и, помахивая шляпой, читать вслух нечто истинное, его немногие слушатели разделились бы на две категории (причем слушателей

осталось бы совсем немного, так как большинство к этому времени уже разошлось бы вовсе). Слушатели, относящиеся к первой категории, сказали бы: «Как он может утверждать, что это и есть истина, когда сам он так жестикулирует?» Другая категория сказала бы: «Ну что ж, это неважно, — неважно, совершает ли он ловкие антраша, стоит ли на голове или кувыркается; то, что он говорит, — истина, я усвою эту истину, а его самого отпущу с миром». Точно так же обстоит дело и с мысленным экспериментом. Если все, что было сказано, для автора вполне серьезно, он оставляет эту серьезность для себя самого. И если адресат считает это серьезным, он проделывает то же самое самостоятельно, — ведь именно в этом и состоит серьезность. Даже в начальном образовании учителя различают «заучивание наизусть» и «интеллектуальное упражнение»; это различие окажется вполне уместным и если его применить к систематическому «заучиванию наизусть». [Вставшее клином между ними] *«пребывание посредине»* такого мысленного эксперимента побуждает внутреннее содержание автора и адресата *устремляться прочь друг от друга в этом внутреннем*. Эта форма завоевала мое полное одобрение, и мне показалось, что, используя ее, псевдонимичные авторы постоянно стремились *экзистировать* — и в этом смысле косвенно продолжали свою полемику, направленную против спекулятивного мышления. Если на первый взгляд кажется, что человек знает все, однако его знание — это всего лишь нечто, заученное наизусть, форма мысленного эксперимента позволяет с легкостью это обнаружить: используя эту форму, можно просто сообщить ему то, что он уже знает, и он не сможет узнать это как свое. Позднее другой автор, пишущий под псевдонимом Брат Тацитурний, указал на место мысленного эксперимента в эстетическом, этическом и религиозном творчестве (см.: «Стадии на жизненном пути», с. 340 и сл., § 3).

Не стану здесь решать, имеют ли какую-то ценность «Страх и трепет» и «Повторение» в иных отношениях. Если они обладают хоть какой-то ценностью, критерием тут уж никак не будет дидактическая напыщенность параграфов. Если истинным несчастьем нашего времени является то, что мы совершенно забыли, что такое внутреннее, то и писать надо не для «пожирателей параграфов»; о нет, действительно экзистирующие индивиды должны быть представлены во всей их боли, когда их собственная экзистенция оказывается для них запутанной загадкой, — а это совсем не то, что удобно сидеть в уголке у печки и повторять наизусть: «*de omnibus dubitandum*». А потому, если творчество призвано иметь хоть какой-то смысл, оно должно быть исполнено

страсти. В качестве примера Константин Констанций даже использовал любовную историю — это всегда стоящая тема применительно к смыслу экзистирования, пусть даже *с точки зрения философии* и по сравнению с изложением истин наизусть она кажется безумием. Он использовал историю помолвки, и я вполне это одобряю, особенно когда при этом предполагается, что двое людей любят друг друга; только закоренелые читатели романов способны и привыкли находить удовольствие в том, что низкие души пошло понимают под подобной историей. Помолвка — это клятва, разорвать помолвку — значит нарушить клятву, однако при этом вовсе не предполагается некое скрытое примечание, которое могло бы заставить женщину покраснеть. Это вовсе не обязательно значит, что помолвка должна быть представлена менее серьезно; просто сама ее серьезность и ужас разрыва должны быть выписаны намного резче и яснее. Именованная же ее клятвой, нарушением клятвы, между тем как в романе мужчина обычно спит с любимой женщиной, она от него беременеет, а он ее потом бросает, — это бессмысленно и безнравственно, но что важнее всего — это мешает дальнейшему углублению диалектического. Подобное поведение не позволяет применить диалектический подход уже потому, что здравый смысл подсказывает нам: здесь было совершено по меньшей мере четыре преступления. Он сделал девушку беременной (даже если кто-то и женится на ней позже, это все равно преступление), это значит, что и ребенок автоматически становится ребенком незаконным (даже если в дальнейшем дело поправляется женитьбой, это все равно преступление), он бросил мать, бросил ребенка. Кроме того, если в дальнейшем наш герой романа соединится с новой возлюбленной, то, даже если в этом случае он и в самом деле женится на ней, с точки зрения Писания, это все равно прелюбодеяние; наконец, это совершенно искажает будущий брак оставленной им девушки, — если, конечно, таковой вообще произойдет, — превращая его тоже в жизнь во грехе прелюбодеяния, ибо именно таковым он все равно остается согласно учению Писания. В этом смысле я особенно хорошо понимаю<sup>111</sup>, почему была

<sup>111</sup> Я хорошо понимаю также, почему этот псевдонимичный автор и другие псевдонимичные авторы постоянно обращаются к теме брака. Людям свойственно останавливаться перед моментом, когда должны вот-вот начаться трудности. По старому обыкновению, поэзия занимается любовными историями, предоставляя супружество самому себе. В современной же поэзии (а также в драме и романе) дело заходит так далеко, что в качестве искусного фона для новой любовной истории обыкновенно используется прелюбодеяние. Невинная поэзия ничего не объясняет нам о супружестве; виновная поэзия объясняет, что единственно возможная любовь там существует в прелюбодеянии. (Примеч. Кьеркегора.)

выбрана именно история с разорванной помолвкой (позднее сходная же история была исследована Братом Тацитурнием). Напротив, чем более чистым сохраняется разорванное отношение, — тогда как ужас тончайшего свойства все более нарастает, — тем больше здесь может обнаружить диалектика. Однако диалектически осмысливать то, с чем скорее должен иметь дело уголовный суд второй инстанции<sup>112</sup>, да еще и использовать жалкие ошметки диалектических способностей, чтобы позволить герою улизнуть безнаказанным, — все это лучше оставить романистам. Романисту же помолвка покажется такой банальностью, что он просто не станет и возиться с истолкованием такого разрыва. Напротив, псевдонимичные авторы специально используют диалектику, чтобы сделать его возможно более ужасным; тогда и герой становится героем посредством той самой страсти, с которой он толкует этот ужас внутри себя самого, считая его решающим для всей своей жизни. Чистота здесь состоит в истолковании нарушения клятвы в соответствии с идеей телеологического зависания, тогда как чистота героя состоит в высшей страсти, с которой он пытается поправить урон, мученичество же героя, среди прочего, обусловлено также и тем, что он понимает: его жизнь стала совершенно бессмысленной в глазах большинства людей, которым обычно известно об этическом и религиозном примерно столько же, сколько большинству романистов. С этической и религиозной точки зрения, героем становишься не потому, что ты такой лихой парень, который привык относиться к жизни легко, но потому, что ты способен относиться к жизни крайне тяжело, — и пожалуйста, пометьте тут себе, что эта тяжесть проявляется отнюдь не в форме получаса женских криков, но в форме постоянного упорства в глубине внутреннего.

Тем не менее, испытание (о диалектике испытания см. «Повторение») означает прохождение насквозь; человек, который был подвергнут испытанию, возвращается назад, чтобы продолжать существовать в этическом, хотя внутри он сохраняет неизгладимый след пережитого ужаса, — и это куда более внутреннее впечатление, чем седые волосы, напоминающие усталому и много испытавшему человеку о том мгновении ужаса и смертельной опасности, когда он поседел. Телеологическое зависание этического может находить себе еще более определенное религиозное выражение. Тогда буквально в каждое мгновение этическое начало продолжает присутствовать, выдвигая все

<sup>112</sup>Подразумевается уголовный суд второй инстанции, начавший функционировать в Копенгагене с января 1842 года; его предписания касались задержания подозреваемых.



свои бесконечные требования, однако индивид не в состоянии реализовать это этическое. Бессилие индивида тут не должно рассматриваться как несовершенство его постоянных стремлений достичь идеала, ибо в этом случае настоящее зависание наличествовало бы не больше, чем в случае, когда человек, отправляющий некую службу, временно замещается другим. Настоящее зависание состоит в том, что индивид внезапно обнаруживает себя в состоянии, прямо противоположном тому, чего требует этика. А потому он не просто не способен начать: в каждое мгновение, которое он проводит в этом состоянии, он оказывается все дальше и дальше от возможности начала — он относится к действительности не как к некой возможности, но как к чему-то попросту невозможному. Иначе говоря, индивид зависает, оказавшись временно вынутым из этического самым ужасным образом; в этом зависании он становится по самой своей сути отличным от этического, а между тем этическое все еще имеет над ним власть и в каждое мгновение вменяет ему собственные требования, тем самым его родовое отличие от этического лишь еще определеннее проявляется именно как родовое отличие. Внутри искушения (когда именно *Бог* испытывает человека, как это сказано об Аврааме в Книге Бытия) Авраам вначале вовсе не был по самой своей сути отличным от этического. Он был вполне способен соответствовать его требованиям, но в этом ему помешало нечто высшее; когда это высшее *абсолютно* обозначило себя, голос долга превратился в искушение. Но как только это высшее освобождает индивида от служения, все снова возвращается к заведенному порядку, — вот только весь ужас, сознание того, что это все-таки могло произойти, пусть даже оно длилось десятую долю секунды, остаются с человеком навсегда. Как долго длится здесь такое зависание не столь уж и важно; решающим является то, что оно действительно было. Однако люди обычно мало беспокоятся о подобных вещах. Священник в проповеди с легкостью говорит об «испытании» (в котором этическое само становится искушением), так что там оказываются абсолютно перемешанными этическое и обычное человеческое мышление; слушателям начинает казаться, что в этом испытании нет ничего такого уж особенного, — ну и в представленном образе ничего особенного, конечно же, и нет.

Теперь положение меняется. Долг остается абсолютным, его требования остаются абсолютными, — и однако же, нечто мешает индивиду осуществить его. По сути, неким отчаянно ироничным образом он как бы освобожден от такого осуществления (в том же смысле, в каком Писание говорит о том, что мы стали свободны даже от за-

кона Божия<sup>113</sup>), став отличным от него, — и чем более настоятельно звучит для него такое требование, тем более ясным ему становится собственное ужасное освобождение. Вот это-то ужасное освобождение от осуществления этических требований, это зависание этического и есть *грех* как состояние всякого человека.

Грех — это решающее выражение для религиозной экзистенции. Пока грех не полагается как нечто постоянное, зависание этического остается преходящим моментом, который временами то исчезает вовсе, то остается вне рамок обычной жизни в качестве некой иррегулярности. Между тем грех является решающей исходной точкой для религиозной экзистенции — это вовсе не один из моментов внутри чего-то еще, внутри иного порядка вещей, — о нет, он сам и составляет начало религиозного порядка вещей. Грех не затрагивается ни в одной из этих книг, написанных под псевдонимами. Этик в «Или — или» придает легкую религиозную окраску этической категории выбора себя как личности просто благодаря тому, что он соединяет акт отчаяния с раскаянием, которое разрывает для человека его непосредственную связь с родом, однако это делается мимолетно, почти мимоходом. Причина этого, несомненно, состояла в том, что главной целью было сохранять эту часть работы в рамках этического, — это вполне соответствует и моим желаниям: каждый момент должен быть прояснен по отдельности. Возвышающее замечание в конце «Или — или», «что в отношении с Богом мы всегда неправы», вовсе не является определением греха, но скорее показывает, каким образом неправильное отношение между конечным и бесконечным может найти себе успокоение в примирении с этим бесконечным внутри воодушевления. В последнем вдохновенном крике конечного духа (в сфере свободы), взывающего к Богу, мы слышим: «Я не могу понять тебя, но я все равно буду тебя любить; ты всегда будешь прав. О да, даже если мне покажется, что ты не хочешь меня любить, я все равно буду тебя любить». Вот почему сама тема изложена в таких словах: «Возвышающая идея, которая заключена...» — и так далее. Возвышающее заключается не в прекращении такого неверного отношения, но в воодушевленной, вдохновенной готовности переносить его, с тем чтобы в этой предельной храбрости как бы его отменить. В книге «Страх и трепет» категория греха временами используется для того, чтобы пролить свет на этиче-

<sup>113</sup>См.: Послание к Римлянам, 6,14: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатию»; Первое Послание к Коринфянам, 9,21: «Для чуждых закона — как чуждый закон, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона».

ское зависание, которое наступает для Авраама, однако не более того.

Вот так и обстояли дела, когда вышла из печати книга, озаглавленная «Понятие страха», — простое, психологически ориентированное рассуждение о догматической проблеме первородного греха. Подобно тому как книга «Или — или» позаботилась о том, чтобы телеологическое зависание не смешивалось у нас с эстетической сокрытостью, три последние книги, написанные под псевдонимами, позаботились о том, чтобы понятие греха, если уж оно вводится, не смешивалось для нас с тем или этим, например, со слабостью или несовершенством, позаботились о том, чтобы печаль о грехе не смешивалась для нас с самыми разными вещами, например, с плачем и воздыханиями, а также с жалостью к самому себе в этой юдоли слез, позаботились о том, чтобы страдание внутри греха не смешивалось для нас с неким *quodlibet*<sup>114</sup>. Грех является решающим для всей сферы экзистенции, равно как и для религиозной сферы в узком смысле слова. Именно потому, что в наше время люди, вероятно, знают слишком много, им так легко спутать все эти вещи между собой, поскольку такая путаница уже присутствует в языке, когда эстетики используют самые решающие христиански-религиозные определения в своих блестящих замечаниях, а священники используют их вполне бездумно как некие стилистические обороты, совершенно безотносительно к их содержанию.

Но если главная беда нашего времени состоит в том, что мы теперь знаем слишком много, но начисто позабыли, что значит экзистировать и что такое внутренняя глубина, то весьма важно, чтобы грех понимался не в каких-то абстрактных определениях (в которых его нельзя понять вовсе, иными словами — решающим образом), поскольку он стоит в сущностном отношении к экзистированию. А потому было вполне уместно, что само произведение представляло собой чисто психологическое исследование, которое проясняет, что грех не может найти себе места в рамках системы, — вероятно, точно так же, как там не могут поместиться и понятия бессмертия, веры, парадокса, — равно как и все прочие понятия, которые сущностным образом относятся к экзистированию и полностью игнорируются систематическим мышлением. Слово «страх»<sup>115</sup> заставляет нас думать не о напыщенности па-

<sup>114</sup> «quodlibet» (лат.) — «что угодно».

<sup>115</sup> «Angest», то есть «страх» экзистенциальный, страх, принципиально отличный от всякой «боязни» («Frygt»), имеющей конкретную причину и источник. Переводчикам пришлось использовать одно и то же слово, хотя в «Страхе и трепете» («Frygt og Bæven»), строго говоря, речь идет именно о «боязни», — дело в том, что в каноническом русском переводе Нового Завета уже стоит «страх и трепет».

раграфов, но скорее о внутренней глубине экзистенции. Подобно тому как «страх и трепет» обозначают состояние телеологически зависшего человека, когда Бог испытывает его, «страх» обозначает состояние сознания такого телеологически зависшего человека, когда он ощущает себя пребывающим в отчаянном освобождении от осуществления этических требований. Когда истина есть субъективность, внутренняя напряженность переживания греха, проявляющаяся для экзистирующего индивида как страх, обозначает вместе с тем наибольшее возможное — и при этом наиболее мучительное — расстояние от истины.

Я не стану распространяться дальше о содержании этой книги; я вообще упоминаю обо всех этих книгах только потому, что они составляют некие элементы на пути осуществления той идеи, от реализации которой я был самым ироническим образом освобожден. И когда я смотрю на них с этой точки зрения, обнаруживается еще одна странность, по сути подобная пророчеству об Исаве и Иакове, — о том, что больший станет служить меньшему, точно так же эти большие книги, написанные под псевдонимами, служат подспорьем моим «Философским крохам». Мне не хочется заходить настолько далеко, чтобы утверждать это прямо, — я предпочитаю сказать, что помимо того, что эти книги имеют собственную значимость, они также имеют значимость и для моего скромного и фрагментарного произведения.

«Понятие страха» существенно отличается от других работ, написанных под псевдонимами, поскольку форма этой книги оказалась прямой и даже несколько дидактичной. Возможно, автору показалось, что в этой точке необходимо сообщение некоторого знания, — и только потом может быть сделан переход к еще большему погружению во внутреннее. Последняя задача касается человека, который, как предполагается, уже по сути обладает знанием, и которому нужно не столько узнавать нечто, сколько получить соответствующее воздействие. Несколько дидактичная форма, в которой написана книга, несомненно послужила причиной того, что она удостоилась большего одобрения в глазах приват-доцентов, чем прочие книги, написанные под псевдонимами. Не могу отрицать, что сам я рассматриваю это одобрение как недоразумение, а потому меня порадовало, что одновременно с ней была опубликована веселая книжечка Николауса Нотабене. Все эти псевдонимичные книги обыкновенно приписывались одному автору, и теперь все, кто надеялся на появление нового дидактичного автора, вынуждены были оставить всякую надежду на это после такой легко-весной книги, вышедшей из-под того же пера.

И в конце концов были опубликованы мои «Философские крохи».

К этому времени экзистенция как внутреннее уже была определена до такой степени, что можно было вводить и христиански-религиозное, не опасаясь, что его спутают с массой других вещей. Но мне хотелось бы добавить кое-что еще. «Возвышающие беседы» магистра Кьеркегора постоянно следовали за псевдонимичными книгами; для меня это служило явным знаком того, что он старался быть в курсе развивающихся событий. Мне показалось поразительным, что четыре последние беседы несут на себе старательно приглушенный след юмористического начала. То, к чему приходишь внутри имманентности, по всей вероятности и заканчивается ею. Хотя требования этического все время подтверждаются, хотя жизнь и экзистенция определены как нечто трудное, решение, тем не менее, вовсе не переносится внутрь парадокса, так что метафизическое отступление в вечное посредством припоминания все время остается возможным, что придает имманентности юмористическую окраску по мере того, как бесконечность отказывается от целого в силу решимости вечного, оставшегося позади<sup>116</sup>. В

---

<sup>116</sup> Юмористическое появляется, когда отвечают на вопрос «Философских крох» («Может ли существовать историческая исходная точка для вечного блаженства?»), причем ответом не служат ни «да», ни «нет», но всего лишь печальная улыбка (это лирическая сторона юмора), которая означает, что как семьдесят лет жизни старика, так и полчаса жизни мертворожденного ребенка слишком незначительны, чтобы стать решением, значимым для вечности. Подобно тому как можно замечательно укрыться с головой пуховым одеялом и наплевать на весь мир, так и юморист способен прятаться от всего в припоминании вечности, лежащей позади него: из этого положения он грустно улыбается, думая о временной экзистенции со всеми ее мимолетными хлопотами и иллюзорными решениями. Юморист отнюдь не учит безнравственности — вовсе нет! Он почитает мораль и со своей стороны делает все возможное в меру своих сил — и тут же снова улыбается, уже над самим собой; он женственно влюблен в имманентность, и припоминание — это его счастливое супружество и счастливое томление. Легко допустить, что юмористу может прийти в голову трудиться еще более усердно и обходиться со временем более расчетливо, чем это делает рабочий-исполнитель; он вполне способен и осуществить это. Но если предполагается, что такая работа будет хоть как-то значима для решения вопроса о вечном блаженстве, он только улыбнется. Для него временность — это всего лишь преходящий эпизод весьма сомнительной значимости, и даже внутри времени у него есть предвкушение собственного блаженства; благодаря припоминанию, вынимающему его из временности, он уже имеет это блаженство в качестве надежного заверения в том, что вечность для него есть и что она уже лежит позади, предшествуя ему. С точки зрения вечного, помыслить можно только вечное блаженство. Стало быть, парадокс состоит в том (точно такой же парадокс связан и с возможностью помыслить вечное проклятие), что жизнь во времени как раз и должна стать исходной точкой, — как если бы экзистирующий человек совершенно потерял всякую возможность воспоминания о вечности, лежащей позади него, как если бы он должен был обрести вечное блаженство в определенное мгновение времени, тогда как вечное блаженство, конечно же, явля-

этих возвышающих беседах, которые некоторые, по словам магистра, *вполне* могут счесть проповедями, тогда как другие могут выступить с возражениями, говоря, что их никак нельзя счесть настоящими проповедями, — в этих беседах мы не находим парадоксального выражения экзистенции (а значит, и самого экзистирования) как греха или выражения вечной истины как парадокса, поскольку она случилась во времени, — иначе говоря, мы не находим здесь того, что является решающим для христиански-религиозной сферы. Юмор, начинающий использовать христианские категории, остается ложным способом передачи христианской истины, поскольку юмор по сути своей не отличается от иронии, но сущностно отличен от христианства, причем его отличие от христианства по сути то же, что и отличие иронии от христианства. Он лишь на первый взгляд отличен от иронии, поскольку, опять же на первый взгляд, усвоил все сущностно христианское; между тем он усвоил это отнюдь не *решающим* образом (тогда как христианское по сути всегда заключено в решении и чем-то решающем). То, что является сущностным для иронии, — то есть уход из временного в вечность с помощью припоминания, — остается сущностным и для юмора. На первый взгляд, юмор придает большее значение тому, что значит экзистировать, чем ирония, однако имманентность и здесь остается *übergreifend*<sup>117</sup>, тогда как определения «больше» или «меньше» остаются по сути количественными и потому исчезающими в сравнении с качественно решающим, сущностно свойственным христианской сфере. Потому-то юмор и становится последней *terminus a*

---

ется предпосылкой самого себя [и уже изначально присутствует до всего]. Мы не рассматриваем здесь, правы ли юмор и спекулятивное мышление в своем подходе, но они совершенно неправы, когда объявляют себя христианством. Если сущностное решение вечности достигается обращением вспять в припоминании, тогда — вполне последовательно — высшим духовным отношением с Богом будет такое, когда Бог разубеждает и сдерживает субъекта, поскольку экзистирование во времени никогда не может быть соизмеримым с вечным решением. Хорошо известно, что гений Сократа как раз и заключался в том, что он разубеждал людей, и именно так должен понимать свое отношение с Богом и юморист. Метафизический авторитет вечного припоминания, его способность ослаблять и развязывать путы превосходит глубину раскола [на вечность и временность], которую юморист во все не отвергает, но, напротив, признает, — и все же, и все же, несмотря на все такие признания, этот раскол сглаживается в решающей вечности, уже лежащей позади, уже предшествующей субъекту. В парадоксе происходит нечто прямо противоположное; дух прямо побуждает человека идти вперед, но это, в свою очередь, является парадоксальным выражением того, как парадоксально подчеркиваются и помечаются здесь время и экзистирование во времени. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>117</sup> «übergreifend» (нем.) — «преобладающее».

quo<sup>118</sup> для определения христианства. Юмор, начинающий использовать христианские определения (грех, прощение грехов, искупление, Бог, существующий во времени), вовсе не становится христианством; он остается языческим спекулятивным мышлением, которое *узнало* все о христианстве. Он может обманчиво близко подойти вплотную к сущностно христианскому; однако в той точке, где решение принято, то есть в той точке, где экзистенция окончательно определяет экзистирующего индивида, — совсем как карту, которая наконец перевернута рубашкой вниз и потому уже открыта и сыграна, — а между тем индивид этот должен продолжать оставаться в экзистенции, хотя мостик припоминания и имманентности позади него уже окончательно разрушен, — в той точке, где решение приходит в одно мгновение и все движение направлено вперед, по направлению к вечной истине, ставшей во времени, — в этой точке юмору места нет. Современное спекулятивное мышление обманывает нас подобным же образом. Правда, мы не можем даже утверждать, что оно именно обманывает, поскольку скоро не останется никого, кого еще можно обмануть, и спекуляция будет проделывать все это вполне *bona fide*<sup>119</sup>. Спекулятивное мышление проделывает ловкий фокус, показывая, что понимает все христианство, однако обратите внимание: оно понимает христианство отнюдь не христианским, но чисто спекулятивным образом, — а ведь это попросту недоразумение, поскольку христианство противоположно всякой спекуляции. Магистр Кьеркегор, вероятно, вполне представлял себе, что он делает, когда называл свои возвышающие беседы именно «Возвышающими беседами», и он также понимал, почему воздерживается от использования каких бы то ни было христиански-догматических понятий, воздерживается от самого упоминания имени Христова и т. п. Между тем в наши дни это обычно делается легко и свободно, хотя понятия, идеи, диалектика, используемая в их изложении, и тому подобное имеют отношение лишь к имманентности. И подобно тому как все упомянутые псевдонимичные книги, помимо того, чем они являются непосредственно, одновременно косвенным образом представляют собой полемику со спекулятивным мышлением, и эти беседы косвенно осуществляют ту же функцию, — и отнюдь не потому, что они не спекулятивны, поскольку они-то как раз вполне спекулятивны<sup>120</sup>, но потому, что они не являются проповедями. Если

<sup>118</sup> «terminus a quo» (лат.) — «исходная точка».

<sup>119</sup> «bona fide» (лат.) — «простоудушно», «по правде».

<sup>120</sup> Так что автор, пишущий под псевдонимом «Firma Kts» (и публикующийся в журнале профессора Хайберга «Intelligensblad»), был совершенно прав, сделав

бы автор назвал их проповедями, он был бы попросту бессмысленным путаником. Они суть именно возвышающие беседы; в предисловии автор буквально повторяет, «что он не учитель» и что беседы написаны вовсе не «для возвышения», — это пояснение, которое уже в самом предисловии юмористически отвергает саму идею их телеологической значимости. Это «не проповеди»; это значит, что проповедь соответствует сущностно христианскому, священник же соответствует проповеди, а священник является по сути таковым благодаря рукоположению, рукоположение же представляет собой парадоксальное превращение учителя, происходящее во времени; благодаря такому рукоположению он внутри времени становится чем-то совершенно иным, чем ему позволило бы стать имманентное развитие его гения, таланта, дарований и тому подобного. Разумеется, никто не бывает рукоположен во всей вечности, и разумеется, никто после рождения не может припомнить о том, что уже был рукоположен. С другой стороны, рукоположение является *character indelebilis*<sup>121</sup>. И что еще это может означать, как не то, что и здесь, снова, время становится решающим для вечного, благодаря чему предотвращается имманентный уход назад, в вечность, благодаря припоминанию. Христианское *nota bene* снова неизгладимо присутствует на полях рукоположения. Мы не рассматриваем здесь, правильно ли это, мы не рассматриваем, правы ли юмор и спекулятивное мышление в своем подходе, — но, во всяком случае, даже будь спекулятивное мышление совершенно правым, оно совершенно неправо, когда выдает себя за христианство.

И тут как раз появился я со своими «Философскими крохами». Я не стану и пытаться решать, удалось ли мне в своей небольшой книжке

---

исключение для одной беседы («Господь дал, и Господь взял, благословенно имя Господне»), говоря о других, что они чересчур философичны, чтобы быть настоящими проповедями; однако он неправ, когда не обращает внимания на то, что автор уже сам заявил то же самое, назвав их «возвышающими беседами» и специально упомянув в предисловии, что это вовсе не проповеди. Спекулятивное мышление в наши дни совершенно запуталось в том, что касается жанра проповеди, — в этом нет никакого сомнения. Можно привлечь внимание к этому прямо, скажем, написав небольшую заметку в газету, однако это можно сделать и косвенно, и тогда на это требуется куда больше сил, когда, например, пишешь возвышающие беседы, которые остаются философскими, а потому не могут рассматриваться как проповеди. Если окружающие скажут, что их вполне можно назвать проповедями, это будет явным знаком того, что путаница действительно существует, — однако равным образом это будет явным знаком того, что автор, написавший эти беседы и специально указавший на недоразумение, вовсе не нуждается в том, чтобы ему сообщали о возможности такой путаницы. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>121</sup> «*character indelebilis*» (лат.) — «неизгладимая печать».



косвенно поставить христианство в отношении с тем, что значит «экзистировать», а значит и косвенно поставить его в отношении с многознающим читателем, чья главная беда, возможно, как раз и состоит в том, что он знает. Во всяком случае, этого нельзя было добиться с помощью прямого сообщения, поскольку оно затрагивает адресата только словесными выражениями, имеющими отношение к знанию, но никак не касается его как экзистирующего индивида. Возможно, с помощью прямого сообщения можно было произвести небольшую сенсацию, однако сенсация не затрагивает экзистирования, она касается лишь пустой болтовни. Экзистирование человека внутри того, что он понимает, не может быть прямо сообщено другому экзистирующему духу; даже Бог не может сделать это таким образом, и уж тем более этого не может человек. Как я уже сказал, я не стану и пытаться решать, удалось ли мне сообщить нечто своей небольшой книжкой; и мне не хочется брать на себя скучную волокиту рецензировать себя самого, к тому же, если уж быть последовательным, это необходимо проделывать в косвенной форме двойной рефлексии. Со мной это редко случается, но сейчас именно тот случай: я вполне согласен со всеми. Никто не захотел ее рецензировать — ну что ж, не буду и я<sup>122</sup>. Если

<sup>122</sup> Однако, кстати сказать, я только что узнал, что рецензия все-таки была, причем опубликована она, как ни странно, в немецком журнале «Allgemeines Repertorium für Theologie und kirchliche Statistik» [«Общий обзор теологии и церковной статистики»]. У рецензента имеется одно замечательное свойство: он краток и воздерживается от того, что обычно присутствует в рецензиях, то есть от введения и заключительной церемонии защиты диссертации, включающей в себя похвалы автору, предложение особо отметить его или даже предложение особо отметить и присовокупить к этому поздравления. Это мне нравится больше всего, поскольку меня прямо-таки обвьял ужас, как только я увидел слова «Besprechung» [рецензия] и «nicht unwerth» [достойно] в первом же предложении рецензента («Diese Schrift eines des produktivsten Schriftsteller Dänemarks ist wegen der Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens einer kurzen Besprechung nicht unwerth» [«Это произведение одного из самых плодовитых писателей Дании достойно упомянуть вследствие особенностей своего изложения»]). Рецензент заявляет, что содержанием книги является развитие позитивно-христианских предпосылок, и отмечает, что это сделано таким образом, «daß unsere Zeit, die Alles nivellirt, neutralisirt und vermittelt, sie kaum wiedererkennen wird» [«что наше время, которое нивелирует, нейтрализует и опосредует всё на свете, едва ли узнает их»]. а затем пересказывает это содержание (правда, он делает это, не прибегая к иронической окраске, присутствующей в его собственных словах о представлении христианских предпосылок нашему времени таким образом, что даже когда наш век полагает, будто уже завершил и рассмотрел и продвинулся дальше, он тем не менее не способен даже узнать их). Его изложение точно и в целом диалектически надежно; тут есть одна-единственная заминка: тот, кто прочтет лишь рецензию, получит совершенно неверное представление о самой книге. Несчастье, конечно же, не так уж и велико, однако, с другой

стороны, всегда как-то меньше хочется, чтобы книгу обсуждали лишь ввиду ее отличительных особенностей. Сама рецензия дидактична, она вполне и чисто дидактична; соответственно, у читателя создается впечатление, будто книга тоже дидактична. Насколько мне представляется, это самое ошибочное впечатление, которое только можно получить от этой книги. О контрастной форме, о дразнящем сопротивлении мысленного эксперимента его содержанию, об изобретательной дерзости (которая попросту выдумывает христианство), о единственной в своем роде попытке пойти дальше христианства (иначе говоря, дальше так называемого спекулятивного конструирования), о неистощимой активности иронии, о пародии на спекулятивное мышление, которая легко просматривается во всем внутреннем плане книги, о сатире, заключающейся в том, что нам может показаться, будто нечто ganz Außerordentliches und zwar Neues [совершенно необычное и вполне новое] может из всего этого выйти, тогда как на деле в конце мы неизменно получаем старомодную ортодоксию во всей ее суровой правоте, — обо всем этом читатель не получит ни малейшего представления из рецензии. Между тем книга вовсе не написана для невежд, чтобы дать им некое знание; предполагается, что читатель, которого я пытаюсь вовлечь в обсуждение с помощью этой книги, всегда хорошо образован, а это указывает на то, что сама книга предназначена тем, кто знает, и чья главная беда состоит в том, что они знают слишком много. Поскольку христианские истины известны всем, они постепенно стали настолько тривиальными, что нам с большим трудом удастся вернуться к первоначальному впечатлению. А когда дело обстоит именно так, искусство *сообщения* становится искусством *забрать* нечто у адресата, причем при необходимости — забрать хитростью. Все это кажется странным и весьма ироничным, и все же, думаю, мне удалось передать именно то, что я имел в виду. Если человек так набил рот едой, что больше не может есть и потому рано или поздно умрет с голоду, разве правильным будет стараться запихнуть в него еще кусочек, разве не должны мы, напротив, попытаться вытащить хоть что-нибудь у него изо рта, чтобы в дальнейшем он снова смог есть? И точно так же, если человек многое знает, но знание совсем или почти совсем лишено для него смысла, разве правильное сообщение будет состоять в том, чтобы дать ему еще больше знаний, — пусть даже он громко заявляет, что именно это ему и нужно, — разве не должны мы, напротив, забрать у него часть того, что уже есть? Но когда сообщающий забирает у такого человека часть его знания, а потом снова сообщает это же, но в странной, неузнаваемой форме, это значит, что сообщающий как бы забирает у него нечто — по крайней мере до того момента, когда адресат сумеет снова присвоить это знание, самостоятельно преодолев сопротивление формы. Предположим теперь, что главная беда с нашим знатоком состоит в том, что он по сути привык к одной-единственной форме, скажем, «что он может доказать математическую теорему, когда символы читаются АВС, но не тогда, когда они читаются АСВ», — тогда измененная форма действительно лишит его части знания, однако именно такое лишение и будет здесь сообщением. Когда эпоха становится вполне систематичной и мода на заучивание наизусть делает по сути невозможным понимание христианства, между тем как все вокруг радостно твердят, как легко стало теперь понимать все заложенные в нем трудности, нам следует относиться ко всему этому с некоторым подозрением. Иными словами, лучше уж понимать, что нечто остается настолько трудным, что его попросту невозможно понять, чем понимать, что заложенная здесь трудность на самом деле чрезвычайно легка для понимания; ведь если все так легко, тогда, может, и трудности-то никакой нет, ибо трудность всегда узнаваема именно потому, что ее трудно понять. И когда

при подобном раскладе сообщение вовсе не пытается сделать трудность легче, само сообщение превращается в попытку забрать нечто у адресата. Трудность здесь облекается в новую форму и оттого становится еще труднее. Таким и становится настоящее сообщение, адресованное человеку, который прежде считал, что эту трудность весьма легко разъяснить. Если, как полагает рецензент, читатель едва способен узнать в представленном материале то, изучение чего сам он уже давно завершил, сообщение вынудит его задержаться ненадолго, — причем не потому, что пытается сообщить ему нечто новое (это было бы всего лишь ненужным добавлением ко всему его знанию), но потому, что пытается у него нечто забрать

В прочих же отношениях мне нечего сказать об этой рецензии, разве что добавить, что четыре последние строчки опять-таки показывают, как в наше дидактичное время все постигается главным образом дидактически: «Wir enthalten uns jeder Gegenbemerkung, denn es lag uns, wie gesagt, bloß daran, die eigentümliche Verfahren des Verfassers zur Anschauung zu bringen. Im Übrigen, stellen wir es dem Ermessen eines Jeden anheim, ob er in dieser apologetischen Dialektik Ernst oder etwa Ironie suchen will» [«Мы воздерживаемся от каких бы то ни было возражений, поскольку нам всего лишь хотелось, как уже было сказано, представить рассмотрению особенности изложения этого автора. В прочих же отношениях мы предоставляем каждому решить самостоятельно, захочет ли он увидеть в этой апологетической диалектике серьезность или иронию»] Однако мои особенности изложения, коль скоро уж речь зашла об этом и даже о том, чтобы «представить их рассмотрению», состоят в контрастной форме сообщения, а вовсе не во введении, по возможности, новых диалектических сочетаний, благодаря которым проблема могла бы проясниться. Они состоят прежде всего и самым решающим образом в контрастной форме сообщения; если и когда это сказано, можно вкратце упомянуть и о дидактическом отличии. Когда рецензент предоставляет каждому самому решать, захочет ли тот увидеть в этой работе серьезность или иронию, это попросту вводит читателя в заблуждение. Обыкновенно мы говорим нечто вроде этого, когда не знаем, что сказать. Если бы форма изложения была совершенно единообразной: чисто дидактичной сверхсерьезностью, — в подобных словах был бы какой-то смысл, в особенности когда рецензент сказал бы нечто, что не было бы прямо названо в самой книге, при условии, что сама книга абсолютно серьезна. Тогда рецензент говорит: «Бог знает, серьезна она или иронична», — и тем самым нечто сообщает нам, он говорит нечто, предоставляя читателю самому решать, *посмотреть ли* ему на то, что там есть, и даже вообще решать, *хочет ли он на это смотреть*, причем это нечто, что не было прямо названо в самой книге. Но дело обстоит совершенно иначе, когда читателю достаточно просто *обнаружить* то, что уже и так содержится в самой книге. Между тем книга вовсе не абсолютно серьезна — серьезной оказалась только сама рецензия. В некотором отношении мы даже можем считать, что заключительное замечание рецензии имеет смысл применительно к ней самой (к примеру, как сатира на саму рецензию), но применительно к книге оно попросту глупо. Предположим, что некто присутствовал при иронических беседах Сократа; предположим, что позднее он рассказывает приятелю об этом, однако делает это, совершенно пропуская иронию; при этом он всерьез замечает: «Бог знает, говорил ли он серьезно или иронично», — в этом случае он просто-напросто предлагает нам сатиру на самого себя. Однако наличие иронии совсем не обязательно означает, что тем самым полностью исключается серьезность. Так могут полагать разве что приват-доценты. Иначе говоря, несмотря на то что во всех прочих случаях они легко разделяются со всяким разделительным

книга была хороша, — ну что ж, тем лучше. Если нет — беда не столь уж велика. Я вполне могу написать подобную книжку быстро, если же мне станет ясно, что я не могу принести своим современникам никакой пользы, даже сделав для них нечто более трудное, — подобное печальное осознание избавит меня от всякой необходимости писать.

Но я действительно не раз задумывался над тем, не пребываю ли я сам в заблуждении, не предполагаю ли я, скажем, в своих читателях чего-то, чего на самом деле нет вовсе. Хочу сказать вполне прямо: мое представление о том, как следует сообщать нечто посредством книг, вполне отлично от того, что обычно говорится по этому поводу, равно как и от того, что молчаливо принимается как нечто само собой разумеющееся. Косвенное сообщение превращает сам способ сообщения в своего рода искусство, причем в смысле, существенно отличающемся от того, что обыкновенно подразумевают. Обычно считается, что сообщающий должен предложить свое сообщение знатоку, чтобы тот мог его оценить, или же невежде, чтобы тот смог нечто узнать. Однако никому нет никакого дела до того, что происходит потом, до того, что действительно делает искусство сообщения столь диалектичным; дело в том, что адресат является существующим индивидом, и это как раз и есть главное здесь. Остановить человека на улице и самому остановиться, чтобы поговорить с ним, не так трудно, как говорить нечто проходящему мимо, продолжая идти, то есть не останавливаясь самому и не задерживая своего собеседника, и при этом не вынуждая того свернуть со своего пути и идти вместе с вами, но напротив, побуждая его идти собственным путем. Между тем именно таким и должно быть отношение между одним существующим индивидом и другим существующим индивидом в тех случаях, когда сообщение касается истины как экзистенциального внутреннего. Что же касается самого моего так отличающегося от других представления о природе сообщения, я иногда задумываюсь над тем, а можно ли вообще прямо сообщить нечто, касающееся косвенного сообщения. К примеру, я вижу, что Сократ, который обычно так строго придерживался метода вопросов и ответов (который всегда остается методом косвенным), поскольку длинные речи, дидактические доклады и пересказ чего-то наизусть неминуемо ведут к путанице, временами сам говорит довольно долго, а потом объясняет: причина тут состоит в том, что его собеседник нуждается в некотором прояснении предмета еще до

---

«aut» [«или»] и не боятся ни Бога, ни дьявола, поскольку способны опосредовать все, что угодно, — они поистине делают исключение для иронии; ее они совершенно неспособны опосредовать. (Примеч. Кьеркегора.)

того, как настоящий разговор может вообще начаться. Именно так он поступает, например, в «Горгии». Однако это кажется мне непоследовательностью, нетерпением, которое боится, что понадобится слишком много времени, прежде чем можно будет прийти к взаимопониманию, поскольку благодаря косвенному способу вполне можно добиться того же самого, — разве что чуть медленнее. Однако торопливость не имеет никакой ценности для понимания, когда таким пониманием призвано стать внутреннее. Мне кажется намного предпочтительнее прийти к взаимопониманию раздельно, каждому в своей внутренней глубине, — пусть даже это будет достигнуто медленнее. Да что там, даже если это вообще никогда не произойдет, поскольку время пройдет и тот, кто пытался передать сообщение, окажется забытым, между тем как его никто так и не понял, — мне все равно кажется куда более последовательным со стороны передающего сообщение несколько не пытаться приспособиться к слушателям для того, чтобы они его поняли. Прежде всего передающий сообщение должен следить за тем, чтобы самому не стать самым важным для других, поскольку это-то как раз вовсе не является внутренней глубиной, но скорее составляет внешнее, крикливое поведение. Если передающий сообщение проявляет такую осторожность, он обретет свое утешение в суждении, вынесенном Богом, когда Бог скажет: он не сделал никаких уступок самому себе, чтобы завоевать сторонников, но по мере сил трудился напрасно, предоставив Богу решать, имели ли его труды хоть какой-нибудь смысл.

И все это несомненно порадует Бога куда больше, чем если бы некий хлопотун вдруг сказал ему: «Я нашел тебе десять тысяч сторонников. Одних я завоевал, оплакивая жалкое состояние мира и предупреждая о его неизбежной гибели, других — говоря о ярких, радужных перспективах, которые откроются перед ними, стоит им только принять мое учение; я использовал и другие способы, тут убавил, там прибавил. И все они стали сторонниками, не очень активными, но все же. . . И впрямь, если бы еще при моей жизни ты спустился на землю, чтобы хорошенько все проинспектировать, я порадовал бы твой взор видом многочисленных сторонников, — совсем так же, как Потемкин радовал когда-то взор Екатерины» . . . — ну да, именно так, как Потемкин радовал взор Екатерины, — то бишь с помощью театральной сценографии; точно таким же образом все эти десять тысяч сторонников истины окажутся в конечном счете всего лишь частью театрального представления.

Моим тезисом было утверждение, что субъективность, внутреннее и есть истина. Я постарался показать, каким образом, по моему мне-

нию, все эти авторы, пишущие под псевдонимами, также склоняются к подобному тезису, который в своей высшей точке оказывается христианством. Греки и другие им подобные мыслители в достаточной мере показали, что можно экзистировать во внутреннем также, находясь вне христианства, однако в наши дни все зашло так далеко, что хотя все мы и являемся христианами, да вдобавок еще много знаем о христианстве, нам редко случается встретить человека, который был бы способен в такой же степени экзистировать во внутреннем, как философ-язычник. Не удивительно, что люди сейчас способны так быстро покончить с христианством, — ведь они начинают с того, что сами помещают себя в положение, когда им становится совершенно невозможно получить хотя бы самое малое представление о христианстве. Мы становимся объективными, мы стремимся объективно рассмотреть представление о том, что Бог был распят, — а ведь это событие, которое в момент своего свершения не позволяло даже храму оставаться объективным, ибо его завеса разорвалась, не позволяло даже мертвецам оставаться объективными, ибо они восстали из могил<sup>123</sup>. Вот так даже то, что было способно сделать субъективными даже неодушевленные предметы и мертвые тела, теперь объективно рассматривается господами Объективистами. Мы становимся объективными, мы стремимся объективно рассмотреть христианство, которое в качестве предварительного условия берет на себя смелость считать такого исследователя грешником, — если вообще тут может идти речь о том, чтобы тот нечто увидел. И даже быть грешником — что, наверное, составляет самое ужасное страдание субъективности, — даже быть грешником человек хочет теперь объективно. И помощь тут сразу же приходит — помощь в виде длинных, систематических введений и всемирно-исторических обзоров; применительно ко всем подобным сюжетам это чистая глупость, применительно же к решению по поводу христианства это пустое затягивание выбора. Человек просто становится все объективнее, и чем раньше, тем лучше. Он презирает субъективность, смеется над категорией индивидуальности, пытается утешиться с помощью категории рода, однако оказывается не в состоянии понять, сколько трусости и отчаяния скрывает в себе попытка индивида ухватиться за нечто яркое и блестящее — и в результате остаться ни с чем. Человек становится христианином, как будто это нечто само собой разумеющееся. По торжественным случаям он все еще рассматривает проблему, которая, конечно же, была вполне

<sup>123</sup> См.: Матф., 27.52-53.

уместной для суровых отцов церкви, — вопрос о том, спасутся ли в конце концов язычники, однако при этом наш мыслитель совершенно не ощущает иронии своего положения, когда язычество оказывается по сути гораздо ближе к христианству, чем тот род объективного христианства, в рамках которого сам Христос становится чем-то, что определяется как «и да, и нет», тогда как в Послании к Коринфянам Павел уже провозгласил, что тот никогда не был таким «и да, и нет» (Второе Послание к Коринф., 1.19<sup>124</sup>). Субъективно экзистировать со всей страстью (а ведь экзистировать объективно возможно разве что в силу крайней рассеянности) — это и есть абсолютное предварительное условие, совершенно необходимое для того, чтобы составить себе хоть какое-то представление о христианстве. Всякий, кто не готов к этому и тем не менее хочет иметь некоторое отношение к христианству, кем бы он ни был и как бы он ни был велик и значителен, — по сути остается в этом полным дураком.

Я не могу решать здесь, действительно ли мое толкование этих авторов, пишущих под псевдонимом, совпадает с тем, к чему они сами стремились, я не могу решать это, поскольку сам остаюсь всего лишь читателем; однако то, что они имеют некоторое отношение к этому тезису, по-моему, достаточно ясно. Если бы даже это не было видно из всего остального, мы могли бы судить об этом хотя бы потому, что они воздерживаются от дидактичности. На мой взгляд, истинное истолкование заблуждений нашего времени должно состоять в том, чтобы воздерживаться от какого бы то ни было дидактичного наставления, поскольку все эти заблуждения возникают как раз из-за чрезмерной дидактичности. Знаменитые приват-доценты пренебрегли этими книгами, написанными под псевдонимами, — точно так же, как они пренебрегли и моей небольшой книжкой, — и все потому, что те не были дидактичны. Многие тотчас же заключили, что главная причина тут состоит в том, что эти авторы — а наряду с ними и я, — оказались неспособны подняться к вершинам, которые необходимо освоить для дидактичного наставления, то есть оказались неспособны достичь объективности, свойственной позиции наших приват-доцентов. Возможно, это и так; однако предположим, что субъективность и есть истина, тогда все эти высоты, на которых пребывают приват-доценты, окажутся вдруг чрезвычайно шаткими. Есть еще одна вещь, которая меня всегда поражала: несмотря на то что повсеместно предполагается, будто

<sup>124</sup>См.: Второе Послание к Коринфянам, 1 19: «Ибо Сын Божий Иисус Христос, проповеданный у вас нами, мною и Силуаном и Тимофеем, не был «да» и «нет», но в Нем было «да».

семинаристы более или менее способны наставлять дидактически, так трудно бывает убедить читателей в том, что авторы, пишущие под псевдонимами, не исключая и меня, Иоханнеса Климакуса, вполне способны наставлять дидактически, — почти так же хорошо, как это делают настоящие дидактики. И напротив, те же читатели с поразительной готовностью предполагают, будто мы отличаемся от всех как раз этой полной некомпетентностью, — как если бы мы были вообще неспособны проделывать то, что в наше время, когда вся немецкая литература стала развиваться исключительно в этом направлении, так же легко для любого студента, пожелавшего дополнить немецкие книги, как легко сейчас для каждого писать стихи, — а ведь это такое умение, которое давно уже пора требовать даже от домашней прислуги. Но как бы то ни было, всегда неплохо, если тебя отличают от всех остальных, — и я не требую от читателей ничего, кроме выделения меня в качестве единственного человека, совершенно *неспособного* наставлять диалектически, — то есть выделения меня в качестве единственного человека, совершенно неспособного отвечать требованиям времени.

Мой тезис состоит в том, что субъективность, внутреннее и есть истина; нетрудно увидеть, что авторы, пишущие под псевдонимами, имеют к этому тезису самое прямое отношение, — это хорошо различимо, скажем, в их склонности к комическому. Комическое всегда является признаком зрелости, и тогда главным здесь будет то, чтобы внутри этой зрелости могло пробиться нечто новое, чтобы эта *vis comica*<sup>125</sup> не задушила пафоса, но просто показала нам, что тут постепенно рождается новый пафос. Я рассматриваю эту силу и умение использовать комическое как жизненно важное условие, необходимое для всякого, кто хочет в наши дни считаться поистине укорененным в мире духа. Когда эпоха становится насквозь рефлексивной (а именно это произошло с нашей или, во всяком случае, мы считаем, что это произошло), каждый человек должен уметь обнаруживать это комическое, — и прежде всего каждый, кто собирается говорить. Однако приват-доценты настолько лишены силы комического, что это попросту поражает; даже Гегель, по уверению некоего усердного гегельянца<sup>126</sup>, совершенно лишен чувства комического. Смехотворная надутость и основательность глубокомысленных параграфов, которые придают приват-доценту поразительное сходство с бухгалтером из пьесы

<sup>125</sup> «*vis comica*» (лат.) — «сила комического».

<sup>126</sup> В данном случае Кьеркегор подразумевает датского философа и литератора Х. Мартенсена (H. L. Martensen).



Хольберга<sup>127</sup>, — вот то, что сами приват-доценты называют серьезностью. А всякий, кому недостает этой ужасной торжественности, считается легкомысленным. Возможно. Однако что это означает на деле — *действительно* вытащить себя за пределы непосредственного с помощью рефлексии и при этом не стать мастером комического, — что это означает? Ну что ж, это означает попросту, что человек лжет. Что это означает на деле — раздавать заверения в том, что это произошло с помощью рефлексии, причем сообщать все это в прямой форме, как некоторое дополнительное сведение, — что это означает? Ну что ж, это означает попросту, что человек лжет. В мире духа различные стадии совсем не похожи на города, через которые человек проходит во время путешествия; ибо путник вполне может сказать: «Мы покинули Пекин и отправились в Кантон, мы прибыли в Кантон четырнадцатого числа». Подобный путешественник меняет места своего пребывания, но не себя самого; а потому он вполне может упомянуть и *пересказать* эту перемену в прямой, неизменной форме. Однако в мире духа переменить место значит измениться самому, а потому все прямые заверения относительно прибытия куда бы то ни было подобны рассказам Мюнхгаузена. Сама форма изложения уже демонстрирует, что человек действительно дошел куда-то в мире духа. Если же она свидетельствует об обратном, все заверения способствуют лишь невольному усилению комического эффекта. Сила комического и умение им пользоваться подобны полицейскому значку, эмблеме власти, которую должен носить всякий агент, в наши дни действительно являющийся агентом. Но эта сила комического вовсе не становится бессмысленно-дерзкой и безудержной, смех вовсе не режет слух; напротив, человек, прибегающий к комическому, весьма бережно обходится с тем непосредственным, которое ему приходится теперь отложить в сторону. Подобным же образом серп жнеца всегда снабжен деревянными полосками, которые идут параллельно острому лезвию, так что когда серп срезает созревшие колосья, они почти сладострастно скользят вдоль желобка, чтобы потом слаженно и красиво улечься наконец в снопы. То же самое происходит и с законной силой комического, когда ее применяют к созревшему непосредственному. Само срезание здесь — торжественное действие; и тот, кто срезает — вовсе не мрачный жнец [подобный смерти], тем не менее непосредственность падает под наточенным лезвием комического, хотя происходит это красиво, так что непосредственность

<sup>127</sup> Речь идет о Педере Эриксене из комедии Хольберга (J. Holberg. Den Stundesløse); он характеризуется как «настоящий Александр Македонский в том, что касается дробей и арифметики».

эта продолжает ощущать поддержку даже в момент своего падения. Эта сила комического есть, по сути своей, юмор. Если сила комического будет холодной и мрачной, это верный знак того, что новые ростки непосредственного тут уже не появятся; но тогда не будет и новой жатвы, и все, что останется, — это пустая страсть бесплодного ветра, бушующего над опустевшими полями. Всегда неплохо, когда ты становишься известным хоть чем-нибудь; и мне довольно будет, если меня узнают как единственного человека, который в наши *серьезные* времена не был серьезным. Я вовсе не хочу переменить это суждение — напротив, я желаю только, чтобы почтенные приват-доценты, не просто жестикулирующие с высоты своих кафедр, но также весьма громогласные во время светских чаепитий, так и остались при своих суждениях, чтобы они не позабыли вдруг тех в высшей степени серьезных слов, которые они частным образом высказывали против авторов, пишущих под псевдонимами. Это важно хотя бы для того, чтобы авторов этих вспоминали как тех, кто пытался превратить комическое в одну из характеристик серьезного, а шутку — в спасительное средство от самой плачевной из всех тираний — тирании надутости, тупости и жесткости. Псевдонимичные авторы, да и я вместе с ними, все были субъективны. И мне довольно будет, если меня узнают как единственного человека, который в наши *объективные* времена был способен оставаться субъективным.

Моя идея состояла в том, что субъективность, внутреннее, и есть истина, что экзистирование является здесь решающим фактором, что именно так и следует относиться к христианству, которое всегда остается внутренним (хотя, заметим, вовсе не любым видом внутреннего, — и именно поэтому тут приходится в такой степени подчеркивать важность предварительных стадий). Мне показалось, что я столкнулся с подобными же усилиями в творчестве авторов, пишущих под псевдонимами, и я постарался прояснить как свое истолкование их работ, так и их собственную позицию применительно к моим «Философским крохам». Я не могу решать здесь, действительно ли мое толкование этих авторов, пишущих под псевдонимами, совпадает с тем, к чему они сами стремились, однако в любом случае я хотел бы извиниться за то, что некоторым образом отрецензировал здесь их работы, хотя мое обсуждение, — уже просто потому, что оно совершенно не затрагивало содержания, — никак не может считаться настоящей рецензией. Коль скоро контрастная форма изложения делает невозможным точный отчет о работе, потому что всякий подобный отчет лишал бы такую работу самого важного, ложным образом превращая ее в дидактическое

сочинение, эти авторы имеют полное право довольствоваться немногими действительными читателями, вместо того чтобы быть превратно понятыми многочисленными записными болтунами, которые хватаются за такие отчеты как за подходящий предмет для застольной беседы. Таково мое мнение как автора, и мне вспоминается в этой связи замечание Зенона, который говорил о Теофрасте, всегда хваставшемся большим количеством учеников: «Его хор побольше, но мой намного гармоничнее». Я недавно снова прочитал эти слова у Плутарха в небольшом трактате, посвященном тому, «как можно похвалить самого себя допустимым образом»<sup>128</sup>.

В моих «Философских крохах» я уже решающим образом приблизился к христианству, однако я ни разу не назвал там само христианство и ни разу не упомянул имени Христа. В наш век знания, когда все являются христианами и знают, что такое христианство, стало слишком легко употреблять священные имена, вовсе ничего при этом не подразумевая, стало слишком легко болтать о христианских истинах, не имея о них ни малейшего представления. Если некто предположит, будто причиной такого умолчания было мое невежество, — скажем, я мог не знать о том, что основателем христианства был Христос, равно как и о том, что его учение вообще называлось христианством, — пожалуйста, милости прошу. Всегда неплохо, когда ты становишься известным хоть чем-нибудь; и мне довольно будет, если меня узнают как единственного человека, который посреди всей нашей христианской культуры и не подозревает о том, что основателем христианства был Христос, — быть невеждой тут все же гораздо лучше, чем знать об этом все наряду с сотней других таких же банальностей.

Когда мои «Философские крохи» уже вышли из печати и я уже подумывал о некоем послесловии к работе, чтобы «облачить проблему в исторические одежды», появилась еще одна книга, написанная под псевдонимом. Это книга «Стадии на жизненном пути», и она привлекла внимание совсем немногих (как, впрочем, было предсказано в ней самой — см. с. 309, 376), возможно, также и потому, что в ней не было как в «Или — или» какого-нибудь «Дневника соблазнителя», поскольку именно этот «Дневник» больше всего читался публикой и даже произвел некоторую сенсацию. Совершенно ясно, что «Стадии» имеют отношение к «Или — или», — на это определенно указывает и употребление знакомых имен в первых двух разделах работы. Обратись автор «Стадий» ко мне, я бы по эстетическим причинам отсоветовал

<sup>128</sup> См.: Плутарх. «Моральные рассуждения», 545.

ему привлекать внимание к предыдущей работе, используя знакомые публике имена<sup>129</sup>. Применительно ко всему, что следует считать рискованным, — а тут дело идет именно о рискованных вещах, коль скоро они нуждаются в толике удачи, — всегда опасно бывает прибегать к воспоминанию. Избежать этого нетрудно; сделать же это — значит поставить под удар себя самого и свою удачу, пустившись в рискованную авантюру, об опасности которой сам автор говорит во многих разделах своей книги<sup>130</sup>. Есть анекдот о моряке, который свалился с верхушки корабельной мачты, ухитрившись совсем не пострадать, — он встает на ноги и говорит: «Ну, а теперь, кто может, — пусть повторит». По всей вероятности, он и сам воздержался от повторения чего-либо подобного. Подобным же образом повторение, которое предполагает наличие удачи и вдохновения, всегда остается рискованной авантюрой. Иными словами, ввиду неизбежных сравнений с предыдущим, от автора требуется абсолютное совершенство изложения, поскольку повторять собственные слова, повторять счастливо найденную фразу слово в слово совсем не трудно. Но это подразумевает также, что повторять то же самое — значит менять его в условиях, которые стали гораздо более трудными из-за предшествующих находок. Любопытствующий читатель не любит, когда все остается прежним, поскольку любопытство всегда требует внешних перемен в именах, окружении, одежде, при-

<sup>129</sup> Я также отсоветовал бы ему писать обширную и сложную книгу, правда, уже по другой причине (разумеется, если предположить, как это и делается сейчас, что эти книги под псевдонимами написаны одним и тем же автором) Иными словами, простая предусмотрительность требует работать не слишком тщательно и усердно — ибо в противном случае тупицы полагают, что книга посредственна. О нет, правильной тактикой было бы произвести шум, а потом дополнить все совсем небольшой книжкой, — только тогда плебеи думают, что перед ними нечто поистине великое. Вероятно, я ничего не добился бы тут, поскольку вполне можно предположить, что и сам автор осознавал такой расклад, но попросту презрел всякую предусмотрительность и счел сомнительным искать восхищения многих (Примеч. Кьеркегора)

<sup>130</sup> См. с. 16: «Как легко задать пирушку, и, однако же, Константин поклялся, что никогда больше не рискнет сделать это! Как легко бывает восхищаться, и, однако же, Виктор Эремита поклялся, что никогда больше не даст волю своему восхищению (скажем, перед Моцартом), поскольку потерпеть поражение еще ужаснее, чем стать инвалидом на войне!» Судья Виллиам, будучи этиком, со всей этической страстью высказывает нечто противоположное (с 86): «Довольно, здесь уже достаточно сказано по поводу супружества. В данный момент нет ничего больше, о чем мне хотелось бы сказать; в другое время, возможно, уже завтра, я скажу еще что-нибудь, но „всегда то же самое и о том же“, ибо только цыгане, грабители и жулики придерживаются лозунга: „Никогда не возвращайся туда, где ты уже был однажды“». (Примеч. Кьеркегора.)

ческа и тому подобном, тогда как внимательный читатель по сути гораздо суровее в своих требованиях, — ведь здесь нет места ничему особо увлекательному, нет развлечений, украшений, нет никаких особенностей во внешних характеристиках каких-нибудь дотоле неизвестных персонажей или в климатических условиях каких-нибудь дальних стран. Между тем рискованное предприятие началось, и неизвестный автор вполне сознавал все сопряженные с этим опасности, — так же, как он наверняка помнил о том, почему Сократ поставил свою честь и гордость на одну карту: постоянно говорить одно и то же и об одном и том же<sup>131</sup>. Пойдя на этот риск, автор, пишущий под псевдонимом, косвенно одержал победу над любопытствующей публикой. Иначе говоря, когда такой любопытствующий читатель всматривается<sup>132</sup> в книгу и видит там знакомые имена Виктора Эремита, Константина Констанция и других, он бросает ее и устало говорит: «Ну, это то же самое, что „Или — или“». Значит, любопытствующий читатель говорит: «Это одно и то же». И если подобный читатель произносит свои слова вслух, автор, пишущий под псевдонимом, может подумать нечто в этом роде: «Хорошо бы, если б это действительно было так, поскольку такое

---

<sup>131</sup> Существует возможность заглянуть в человека достаточно глубоко, скажем, решить, определяется ли он духовно или же только чувственно, — обычно для этого достаточно выяснить, что он понимает под богатством автора, а что — под его бедностью. Если священник способен в течение года произносить проповеди по поводу одного и того же текста, постоянно обновляя себя и находя все новые выражения, я буду считать его совершенно поразительным, однако чувственному слушателю он покажется скучным. Сумей Ёленшлегер в ту самую минуту, когда он закончил свою трагедию «[Аксель и] Вальборг», написать ее заново, в моих глазах он стал бы еще более велик. Написать после этого «[Хагбарт и] Сигне» уже несколько легче, поскольку условия, страна, где происходит действие, окружение и все тому подобное уже становятся иными. Однако написать трагедию «Вальборг», отдать ее на читательский суд, а затем написать это же самое произведение заново, — иначе говоря, сохранив все внешние детали теми же, вполне знакомыми, но полностью обновив словесные выражения всей прелести эротической любви, что слетают с губ Вальборг подобно распускающимся цветам, — ну что ж, пусть даже многим это покажется скучным, я сам сочту это просто поразительным. Среди прочих персонажей, которые столь восхищают меня в Шекспире, всегда оставался и Фальстаф, — отчасти именно потому, что он повторяется. Разумеется, у Фальстафа каждый раз не так уж много сцен, в которых он участвует, но даже если бы Шекспир представил его неизменным на протяжении всех пяти актов, а затем снова, в новых пяти актах, — ну что ж, пусть даже многим это покажется скучным, я сам сочту это просто божественным. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>132</sup> Нет никакого сомнения, что именно из-за такого любопытствующего читателя первая треть книги предваряется эпиграфом из Лихтенберга: «Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehen» [«Подобные работы являются зеркалами: когда в них глядится обезьяна, оттуда едва ли может выглянуть апостол»]. (Примеч. Кьеркегора.)

суждение является комплиментом; ведь никто не может утверждать, что оно представляет собой буквальное повторение предыдущего слово в слово. Разумеется, я не мог претендовать на большой диапазон и богатство фантазии и потому рискнул повторить прежнее только с существенными сокращениями и значительной переменой исходной точки. Тем не менее, будучи автором, я обладаю существенным преимуществом перед издателем „Или — или“, поскольку интерес публики к новизне, толстой книжке и дневнику соблазнителя в ней произвел некоторый шум, и люди поверили, будто там действительно нечто происходит. Так что книгу покупали, говорят даже, что разошелся весь тираж, — но, увы, это весьма сомнительный аргумент в пользу совершенств самой книги; скорее уж, такое положение можно рассматривать как своего рода новогодний подарок. Я же, напротив, вполне свободен от разнюхиваний любопытных». Иными словами, для закаленных писателей и тех, кого они привлекают, совершенно ясно, что высшим законом всегда остается изменение, — оно стоит прямо-таки в одном ряду с соблазнами парка Тиволи и новогодними литературными подарками. Однако применительно к истине, которая есть внутреннее, пребывающее в экзистировании, применительно к более прочным радостям этой жизни, которые не имеют равным счетом никакого отношения к скучающему желанию немного поразвлечься, — применительно ко всему этому справедливо прямо противоположное, и закон выглядит так: «То же самое — и все же измененное — и все же остающееся тем же самым». Именно поэтому любители парка Тиволи ни во что не ставят вечность: ведь сама природа вечности состоит в том, чтобы оставаться одной и той же, между тем как трезвость духа легко опознается по его способности различать: внешняя перемена — это всего лишь развлечение, а вот перемена внутри одного и того же означает глубину внутреннего. Однако в целом публика так любопытна, что автору, желающему от нее избавиться, достаточно бросить мимоходом небольшой намек на прежнее, хотя бы имя, и публика тут же кричит: «Это то же самое». В других отношениях разница между «Стадиями» и «Или — или» достаточно заметна. В первой трети произведения (не говоря уж об остальных двух третях «Стадий», которые отличны от «Или — или», насколько это вообще категориально возможно<sup>133</sup>) Вик-

<sup>133</sup> По правде говоря, и в самой книге уже предсказано, что читающая публика сочтет эти две трети скучными (см. с. 268 вверху, с. 367 внизу и с. 368 вверху). Любовная история всегда остается любовной историей, говорит подобного рода публика; если уж придется читать об этом снова, действие должно происходить в Африке, потому что именно окружение и обеспечивает перемены. Подобная читающая пуб-

тор Эремита, который прежде был всего лишь издателем, превращается в экзистирующего индивида, Константин и Соблазнитель Иоханнес определены гораздо яснее, Судья обсуждает проблемы супружества под несколько другим углом, чем в «Или — или», тогда как наиболее внимательный читатель едва ли найдет здесь хоть одну фразу, хоть один поворот мысли или языка, который оставался бы ровно тем же самым, что в «Или — или».

Я намеренно задержался на этом подольше; хотя такое положение вещей может вполне устраивать какого-нибудь постороннего автора, которому нравится подобная изоляция, для меня оно означает нечто совсем другое, поскольку имеет отношение к тому, что я не устаю повторять: наш век позабыл, что значит экзистировать и что такое внутреннее. Мы больше не верим, что глубина внутреннего может обогатить внешне бедное содержание, тогда как перемены во внешнем означают лишь пустое развлечение, за которое хватаются усталость от мира и пустота жизни. И именно поэтому мы отвергаем экзистенциальные задачи. Мы походя узнаем, что такое вера; и после этого, конечно, уверены, что это знаем. Потом мы хватаемся за этот спекулятивный результат, а значит, в конечном счете, так и не приближаемся к вере. Тут очень кстати нам подворачивается астрономия, так что мы быстро пробегаем через всевозможные науки и разнообразные сферы, но так и не начинаем жить, — тогда как поэты, просто чтобы развлечь своих читателей, продолжают бродить по Африке, Америке и, черт их возьми, по Трапезунду и Р[уану], так что скоро придется открывать для них новый континент, если только поэзия не откажется от этой скверной привычки. А все почему? Потому что внутреннее все больше и больше теряется из виду.

Давайте теперь начнем рассматривать оставшиеся две трети книги, содержанием которых является *история страдания*. Разумеется, страдание может наличествовать повсюду, на разных стадиях существования, однако когда вся книга организована так, что она начинается с эстетической стадии, затем идет этическая стадия, а в самом конце — религиозная стадия, причем только на этой последней стадии употребляется само слово «страдание», это, по всей вероятности, указывает на то, что отношение страдания к религиозному началу будет совсем иным, чем к эстетическому или этическому. Стало быть, само выражение «история страдания» по всей вероятности использова-

---

лика [по словам автора «Стадий»] нуждается «в окружении, в описании местности, в многочисленных персонажах, — ну и еще в паре коров». (Примеч. Кьеркегора.)

но здесь особым образом, как полноценная категория, — иначе говоря, страдание по всей вероятности имеет решающее значение применительно к религиозному. Таким образом, похоже, что заголовок «История страдания» означает нечто совсем иное, чем заглавие Гёте «*Leiden des jungen Werther*»<sup>134</sup> или Гофмана «*Leiden eines armen Theaterdirectors*»<sup>135</sup>. Иными словами, страдание применительно к эстетическому или этическому существованию остается случайным; оно может отсутствовать, однако эстетическое или этическое существование все равно будут оставаться, — и даже если благодаря страданию они приобретут более глубокий смысл, эта характеристика все равно останется переходящим элементом. Все обстоит совершенно иначе, когда страдание полагается как нечто решающее для религиозного существования, в особенности когда оно полагается в качестве характеристики внутреннего: чем больше страдания, тем острее религиозное существование, а это значит, что страдание продолжается. Таким образом, автор вовсе не выбирал название наудачу, когда озаглавил свою книгу «История страдания», но действительно подразумевал нечто вполне определенное (что он подчеркивает и сам, — см. весь § 5, с. 353 и сл., и особенно середину с. 357). В то время как эстетическое существование есть по сути своей наслаждение, а религиозное есть по сути борьба и победа, религиозное существование есть страдание, и это не просто переходящий элемент такого экзистирования, но его постоянное сопровождение. Если вспомнить тут слова Брата Тацитурния, страдание означает те 70.000 лье под водой, и на этой глубине религиозный индивид продолжает пребывать постоянно. Но страдание — это как раз внутреннее, причем оно весьма отлично от внутренней глубины, достигаемой на стадии эстетического или этического существования. Даже в обыденной речи, когда мы говорим о ком-то, что тот, по всей вероятности, многое выстрадал, мы, как правило, сразу же ассоциируем это с представлением о внутреннем.

Сама история страдания озаглавлена «Виновен? / Не виновен?» Два знака вопроса служат явной отсылкой к судебной процедуре. Романист, по всей вероятности, сразу же соединил бы вместе обе части заголовка, а читающая публика, всегда требующая внятного заключения, была бы этим вполне довольна. Тогда заголовок мог бы, например, звучать так: «Неверный жених — и все же честный человек», «На-

<sup>134</sup> «*Leiden des jungen Werther*» (нем.) — «Страдания молодого Вертера».

<sup>135</sup> «*Leiden eines armen Theaterdirectors*» (нем.) — «Страдания бедного директора театра».



рушенная клятва — и все же вечная верность», — *ad modum*<sup>136</sup> известных заглавий «Гусарский офицер — и все же хороший муж». Вопрос о том, кто есть кто, решается уже на титульном листе, так что читатель чувствует себя в полной безопасности. Читателя никто не тревожит ни вопросами об экзистенции, ни диалектически-точными категориями; сама предлагаемая история представляет собой очаровательную смесь, куда добавлено немного эстетического, немного этического и немного религиозного. Однако думающего человека прежде всего занимает не то, как он узнает нечто впоследствии, но то, каким образом он может стать одновременным с экзистирующим индивидом внутри его экзистенции. И именно внутри этого напряжения, возникающего между любопытствующими вопросами, оказавшись как бы зажатым посреди настойчивого исследования этих вопросов, экзистирует персонаж по имени Квидам<sup>137</sup>, — персонаж, проводящий свой мысленный эксперимент. Если главная беда нашего времени состоит в том, что оно забыло, что такое внутреннее и что значит экзистировать, значит сейчас стало особенно важным подойти к экзистенции возможно ближе. А потому мысленный эксперимент вовсе не берет в качестве исходной точки некий более поздний момент времени с тем, чтобы рассказать о примечательном конфликте как о чем-то прошедшем, он не пытается ослабить внутреннее напряжение конфликта в успокоительном заключении, но с помощью своей насмешливой формы делает читателя еще более современным этому конфликту, чем это было бы возможно для последнего благодаря повседневному участию в нем; при этом читатель как бы застревает внутри такого конфликта, поскольку какое бы то ни было заключение отсутствует вовсе. Книги, лишённые заключения, существовали и прежде: автор книги мог умереть, не закончив ее, или же мог попросту сознательно отказаться от возможного эпилога. Однако здесь дело обстоит совсем иначе; то обстоятельство, что заключение отсутствует, должно рассматриваться — подобно страданию, о котором мы говорили прежде — как категориальное определение применительно к религиозному существованию. Брат Тацитурний сам развивает этот тезис (см. § 3, с. 340, с. 343 сверху). Однако отсутствие заключения является прежде всего определением внутреннего, поскольку заключение — это всегда нечто внешнее, а сообщение такого заключения остается внешним отношением между знающим и незнающим.

<sup>136</sup> «*ad modum*» (лат.) — «по образцу».

<sup>137</sup> «*Quidam*» (лат.) — «чтойность», «нечто».

«История страдания» была названа мысленным экспериментом, и Брат Тацитурний сам объясняет смысл этого термина (§ 3).

«История страдания» (см. с. 313, с. 339 снизу) связана с «Повторением». Тем не менее, разница между ними сразу бросается в глаза, когда мы начинаем рассматривать категориальное определение, которое одно только и может представлять интерес для мышления, тогда как разница в маскарадных костюмах занимает лишь галерку. Зрители на галерке ведь обычно полагают, что величайшая актриса — это та, которая может играть не только в самых разнообразных и фантастических женских одеяниях, но и в мужских брюках с пиджаком и пристяжным воротничком, поскольку, по их мнению, художественный диапазон определяется разбросом используемых костюмов, а потому та актриса, которая играет по преимуществу такие роли, где она может использовать свое обычное платье, обыкновенно считается совсем бесталанной. В «Повторении» здравый смысл и более высокая непосредственность юности разведены и представлены двумя разными персонажами: Константином как человеком здравого смысла и Молодым человеком как человеком влюбленным. Между тем в «Стадиях» два эти момента соединены вместе в проводимом Квидамом мысленном эксперименте, поэтому двойное движение [рефлексии] становится ясным и необходимым; здесь даже сама *серьезность* представляет собой соединение шутки и серьезности (см. с. 283). Один и тот же персонаж здесь благодаря своему пониманию одновременно видит комическое и страдает от трагического<sup>138</sup>, причем внутри этого единства комического и трагического он неизменно выбирает трагическое (см. с. 327 и с. 328 сверху). В «Повторении» соотносятся друг с другом ирония и сентиментальность; в «Истории страдания» вводится юмор. Константин и сам вынужден вовлечься в это действие, играя разнообразные роли, тогда как Брат Тацитурний всегда остается вне действия, наблюдая его снаружи подобно городовому; ибо у Квидама хватает понимания на всех, тогда как юмор появляется потому, что сам он и представляет собой одновременно все эти элементы. Если оставить в стороне женский персонаж (каковой представлен и в «Истории страдания», и в «Повторении» лишь косвенно), можно считать, что в «Повторении» имеются два персонажа, тогда как в «Истории страдания» — вообще только один. «Все становится все

<sup>138</sup> Небольшой девиз Квидама тотчас же наводит нас на мысль о двойственном юмористическом настроении, тогда как латинский эпиграф «Periissem nisi periissem» [«Я бы погиб, если бы не погиб уже прежде»] представляет собой страдающее и одновременно юмористическое повторение всего целого. (Примеч. Кьеркегора.)

более скучным; здесь нет даже самоубийства, или безумия, или тайного рождения ребенка, или чего-нибудь еще в том же роде. Более того, следует сказать, что коль скоро автор написал любовную историю, он тем самым полностью исчерпал свой материал; теперь ему следовало бы попробовать себя в чем-то новеньком, — ну, например, в какой-нибудь бандитской истории». Брат Тацитурний определяет свое положение в экзистенции как более низкое, чем положение Квидама, поскольку последний обрел для себя некую новую непосредственность. Даже Константин пытается определить себя в сравнении с Молодым человеком, причем у него есть здравый смысл и ирония, которых явно не хватает Молодому человеку. Обыкновенно мы предполагаем, что дело должно обстоять как раз наоборот, мы предполагаем, что тот, кто проводит мысленный эксперимент, то есть наблюдатель, всегда по самой своей сути выше или хотя бы стоит выше, чем те, кто является предметом его творчества. Именно поэтому нам так легко бывает предлагать свои заключения. Здесь же все обстоит прямо противоположным образом; персонаж, возникающий в результате мысленного эксперимента, обнаруживает и проявляет нечто более высокое, — высокое не в том, что касается разума, но в том, что касается внутренней глубины. Внутренняя глубина Квидама отличается тем, что это внутреннее определяется контрастом внутри себя самого, тем, что он вполне способен заметить комическое, — и, однако же, это комическое пребывает в нем со всей страстью внутреннего. Женственная внутренняя глубина, представляющая собой преданность, остается заведомо меньшим внутренним, поскольку вектор тут с очевидностью направлен вовне, к кому-то иному, тогда как наличие контраста уже означает направленность вовнутрь. Сам Квидам представляет собой единство комического и трагического, однако вместе с тем он есть и нечто большее, чем такое единство; после этого единства он пребывает в страсти («комически-трагическое», см. § 2 и далее). Брат Тацитурний по сути своей остается юмористом, и именно поэтому он таким отталкивающим образом демонстрирует некую новую непосредственность.

Стало быть, именно юмор предлагается в качестве заключительного *terminus a quo* применительно к христиански-религиозному. В современном научном знании юмор становится чем-то высшим, приходящим *после* веры. Таким образом здесь как раз вера и оказывается чем-то непосредственным, а вот уж потом, благодаря спекулятивному мышлению, которое выходит за пределы веры, наконец достигается юмор. Это общее заблуждение, свойственное всему систематическо-

му спекулятивному мышлению, когда оно желает взять христианство под свое крыло. О нет, все совсем не так; юмор завершает непосредственность непосредственностью же. Он все еще по сути своей состоит в выходе из экзистенции в вечность с помощью припоминания — и только потом начинаются вера и парадокс. Юмор — это последняя стадия экзистенциального внутреннего, предшествующая вере. А потому, на мой взгляд, он должен рассматриваться так, чтобы ни одна предшествующая ему стадия не прошла незамеченной, ибо, в противном случае, это может дать пищу заблуждениям. Именно так все и было представлено в «Истории страдания». Юмор — это еще не вера, но он идет прямо перед верой; он никак не может наступать после веры или же представлять собой дальнейшее развитие этой веры. Иными словами, представленное здесь христианство никак не может выйти за пределы веры, поскольку вера и есть высшее для существующего индивида, что и было должным образом показано в предыдущем рассмотрении. Даже когда юмор пытается попробовать себя в парадоксах, он все равно не становится верой. Ибо юмор не принимает ни страдальческой стороны парадокса, ни этической стороны веры, но только веселую сторону. А ведь это действительно страдание, своего рода мученичество веры — даже в самые мирные времена — ставить вечное блаженство собственной души в отношении с чем-то, относительно чего отчаивается разум. Незрелый же юмор, который отстаёт даже от того, что я называю юмором как таковым, то есть юмором, пребывающим в равновесии комического и трагического, — такой незрелый юмор есть всего лишь легкомыслие, слишком поспешно выскочившее из рефлексии. Устав от времени и бесконечной последовательности временных событий, юморист выскакивает из них и находит себе некоторое юмористическое облегчение в утверждении абсурда, — точно так же, как всегда можно найти себе некоторое облегчение, пародируя смысл жизни путем парадоксального подчеркивания важности тривиального, скажем, бросив все и занявшись игрой в кегли или разведением лошадей. Но это всего лишь ловкая подделка парадокса, предпринимаемая незрелым юмором, чтобы бросить вызов самовластию упрямой и горячей страсти. Такой незрелый юмор настолько далек от того, чтобы становиться чем-то религиозным, что остается по сути эстетической ловкостью, проскакивающей даже мимо этического.

Более того, поскольку вере и христианско-религиозному существованию предшествует юмор, это показывает нам, сколь огромен диапазон экзистенции, остающейся вне христианства; с другой стороны, это

показывает нам, какое жизненное развитие выступает условием истинного постижения христианства. Однако в наше время мы не экзистуем вовсе, а потому считается вполне нормальным, что каждый из нас уже является христианином как чем-то само собой разумеющимся. Еще будучи ребенком, каждый из нас становится христианином; это может быть прекрасно, это может говорить о самых лучших намерениях родителей, однако такое положение становится попросту смехотворным, если мы полагаем, что тем самым все для нас уже решено. Туповатые священники весьма часто обращаются к библейскому тексту, понимаемому буквально, — в нем говорится, что никто не войдет в Царствие Божие, пока не уподобится малому ребенку. Да уж, что за милым, приятным пустяком может стать христианство с помощью инфантильности подобных священников! На этом основании нам придется исключить даже апостолов, поскольку мне не кажется, что они приходили к христианству, как малые дети. Сказать самому зрелому духу: «Что ж, друг мой, если ты позаботишься о том, чтобы снова стать ребенком, ты станешь и христианином», — это одно, поистине трудное речение, вполне подходящее для того учения, которое было соблазном для евреев, безумием для греков<sup>139</sup>. Но понимать это темное высказывание в том духе, что все трудности тотчас же устраняются, коль скоро тебя крестили еще малым ребенком, — так что по сути тебе лучше всего было бы как можно скорее умереть, — понимать это так — это тупость, прямо противоположная категории христианства (которое парадоксально подчеркивает ценность временной экзистенции); понимать его так — значит не постигнуть даже языческого взгляда, согласно которому малые дети плачут в Элизиуме оттого, что они умерли так рано (ибо здесь, по крайней мере, придается хоть какое-то значение времени). Когда христианство вошло в мир, оно было провозглашено не детям, но потрепанной иудейской религиозности, миру утонченной науки и искусства. Вначале идет нечто первое, а уж потом — то, что за ним следует. Если бы только наш век обладал той же степенью экзистенциального внутреннего, как иудей или грек, мы все еще могли бы задаваться вопросом о его отношении к христианству. Однако если прежде было страшно трудно стать христианином, нам это скоро станет вовсе невозможно, поскольку христианство превратилось в тривиальность. Греческий философ был поистине человеком, способным мыслить, а у иудея было довольно религиозной внутренней глубины, чтобы оказаться способным оскорбиться, — именно поэтому, когда са-

---

<sup>139</sup>См.: Первое послание к Коринфянам, 1.23.

мо христианство определяет себя как учение, ставшее соблазном для иудеев и безумием для греков, это действительно что-нибудь да значит. Но все это кажется давно устаревшим ленивому поколению, живущему сегодня; в среднем это поколение обладает большей культурой, чем те, кто жил прежде, однако у него нет страсти ни к мышлению, ни к религиозности. Вполне возможно наслаждаться жизнью, одновременно придавая ей смысл и сущность за пределами христианства, — подобно тому как многие самые прославленные поэты и художники, самые великие мыслители, даже самые благочестивые люди жили за пределами христианства. Само христианство несомненно осознавало это — и вместе с тем вовсе не считало нужным менять свою главную посылку: чем больше духовной зрелости, тем более ужасным делом становится парадокс; именно такая неизменная посылка христианства и рассматривалась как вызов, позволяющий считать его соблазном и безумием. Так что давайте уж не станем превращать постаревшее христианство в разорившегося трактирщика, которому нужно придумать новый трюк, чтобы привлечь клиентов, или же в авантюриста, который хочет добиться успеха в жизни. Разумеется, христианство едва ли можно было считать особенно успешным, когда оно изначально вошло в этот мир, — как бы то ни было, начиналось оно с распятия, бичевания и тому подобного. Однако Господь знает, хочет ли он сам, чтобы христианство добилось большого успеха в этом мире. Я-то думаю, что он скорее стыдится возможного успеха, как может стыдиться старик, которого вырядили в платье по последней моде. Или же, что более вероятно, я думаю, что он готов обрушить всю мощь своего гнева на всех этих людей, когда видит совершенно искаженный образ, в котором предстает христианство сейчас, когда видит всю эту надушенную, систематически наряженную ученость, эту любительницу званых вечеров, тайна успеха которой заключена в полумерах и истине лишь до некоторой степени. Думаю, он поистине гневается, когда видит, как радикальное целительное средство (а только в качестве такового христианство остается самим собой) превращают теперь в своего рода вакцину, так что отношение человека к христианству становится все равно что справкой о вакцинации. О нет, христианский парадокс — вовсе не смесь, когда берут чуть-чуть того и чуть-чуть этого, так что он становится странным и одновременно не таким уж странным; его истина не имеет ничего общего с мнением Саломона Гольдскальба<sup>140</sup>, который всегда

<sup>140</sup> Персонаж комедии Хайберга «Царь Саломон и Йорген-шляпник» («Køng Salomon og Jørgen Hattemager»).

советовал взять побольше и одновременно поменьше, сказать «да» и одновременно сказать «нет». Вместе с тем, вера — это вовсе не то, что есть у каждого, так что культурному человеку совершенно необходимо пойти дальше нее. Именно потому, что ее могут постигать и удерживать даже самые простые люди, она становится особенно трудной для постижения людьми культурными. Что за чудесный, истинно вдохновляющий христианский гуманизм: высшее оказывается общим для всех людей, тогда как самые счастливо одаренные подвергаются и самому суровому школению.

Но вернемся к «Стадиям». Они заметно отличны от «Или — или», поскольку состоят из трех частей. В этом произведении представлены три стадии: эстетическая, этическая и религиозная, однако они даны не абстрактно, как некое опосредование непосредственности, как некое единство; напротив, три эти стадии представлены конкретно в экзистенциальных определениях соответственно как наслаждение-гибель, действие-победа, страдание. Однако, несмотря на такое трехчастное деление, книга по существу представляет собой такое же «или — или». Иначе говоря, этическая и религиозная стадии существенно связаны друг с другом. Неполнота «Или — или» заключается попросту в том, что эта работа заканчивалась на этической стадии, что уже и было показано. В «Стадиях» все это окончательно проясняется, и религиозное занимает наконец свое место.

Эстетическая и этическая стадии снова представлены здесь как своего рода повторение, — и однако же, тут к ним добавлено нечто новое. И впрямь, каким жалким свидетельством об экзистенциально-внутреннем это служило бы, не будь каждая из стадий способной обновляться в изложении, хотя в свойственной автору попытке отказаться от видимой поддержки внешних изменений могло оказаться довольно рискованным подчеркивать такое различие, скажем, выбором новых имен для персонажей и тому подобным. Этик снова сосредоточен здесь на проблеме супружества как на диалектически наиболее сложном проявлении действительности. Однако он обнаруживает в этой проблеме новую сторону и сосредоточивается по преимуществу на категории времени, на смысле времени как средства, позволяющего красоте возрастать, тогда как, с точки зрения эстетической, время и экзистенция во времени всегда влекут за собой более или менее явный распад.

Экзистенциальные позиции, распределенные по стадиям, также изменились ввиду трехчастного деления книги. В «Или — или» эстетическая позиция сводится к экзистенциальной возможности, тогда как

этическая представляет собой действительное существование. Теперь же эстетик действительно существует; что касается этика, тот борется, борется *ancipiti proelio*<sup>141</sup> против эстетика, которого он довольно легко побеждает, причем отнюдь не соблазнительными дарами интеллекта, но своей этической страстью и пафосом; вместе с тем этик здесь борется и против человека религиозного. Ближе к концу этик делает все, от него зависящее, чтобы уберечь себя от решающей формы более высокой позиции. Вполне естественно, что он защищается таким образом, коль скоро сам он — не просто некая абстрактная точка зрения, но существующий индивид. В нынешней науке остается общепринятым фундаментальное заблуждение, в соответствии с которым абстрактное созерцание путают с исходными точками существования, — так что повсеместно считается, что коль скоро некто узнает об этих исходных точках, он тут же начинает существовать в соответствии с каждой из них. Между тем всякий существующий индивид, будучи существующим, должен быть более или менее односторонним. С абстрактной точки зрения между позициями нет ровно никакого решающего противостояния, поскольку абстракция уже устраняет всякую возможность решения, то есть устраняет *существующего субъекта*. Тем не менее такой непосредственный переход всегда остается химерой, чистой игрой воображения, как если бы одна позиция необходимо предполагала переход к другой; дело в том, что категория перехода сама представляет собой разрыв внутри имманентности, она всегда есть *прыжок*.

Эстетик в «Или — или» был экзистенциальной возможностью. Он был молодым, богато одаренным, в какой-то степени исполненным надежд человеком, который экспериментировал с собой и с собственной жизнью, он был тем, «на кого нельзя было по-настоящему рассердиться, поскольку даже злое в нем, подобно представлению о зле в Средние века, имело оттенок детскости», а также потому, что по сути он не был еще действительностью, но только «возможностью чего угодно». Вот так этот эстетик и вышагивает перед нами, прихорашиваясь, в гостиной Судьи<sup>142</sup>. В своем отношении к нему Судья оставался доброжелательным, этически уверенным и по сути требовательным, — совсем как старший, более зрелый человек относится к младшему, чьи

<sup>141</sup> «*ancipiti proelio*» (лат.) — «в битве с неопределенным исходом».

<sup>142</sup> Даже «Дневник соблазителя» был всего лишь возможностью ужасного — возможностью, которую эстетик в своей испытующей экзистенции придумал именно потому, что сам он, не будучи в действительности ничем, пробовал себя во всем в качестве собственной возможности. (Примеч. Кьеркегора.)



таланты и интеллектуальное превосходство он отчасти признает, но перед кем он безусловно имеет явное преимущество в силу своей уверенности, опыта и внутренней глубины жизни. В «Стадиях» эстетическое вступает в экзистенцию куда более определенным образом, а потому уже из самого способа представления становится косвенным образом ясно, что эстетическое существование, даже когда на него падает более мягкий свет (пусть даже оно по сути всегда остается блестящим), всегда означает гибель. Однако теперь вовсе не чужая позиция, скажем, позиция Судьи, делает это ясным, выступая своего рода предостережением для молодого человека, чья жизнь еще не решена окончательно в глубочайшем ее смысле. Слишком поздно требовать чего-то от уже определившегося эстетического существования; увещивать Виктора Эремиту, Константина Констанция, Модного дизайнера или Иоханнеса-соблазнителя просто смешно и производит на окружающих столь же комическое впечатление, как та ситуация, в которую я однажды попал. В спешке, в минуту опасности, человек выхватил из рук своего ребенка игрушечную палочку, чтобы остановить огромного громилу, рвавшегося в комнату. И хотя я тоже в этот момент подвергался опасности, я не смог удержаться от смеха, поскольку все это выглядело так, как будто он собирался веничком выбивать пыль из одежды. Отношение, существовавшее между Судьей и эстетиком в «Или — или», делало естественным и психологически оправданным то, что Судья мог обращаться к нему с увещиваниями. Но даже в этой работе не было окончательного решения (скажем, в предисловии), чтобы читатель имел возможность сказать: «Смотрите: наконец-то все разрешилось». Тот читатель, которому для того чтобы увидеть пагубность некой позиции, непременно нужна достоверность суровой лекции или несчастного конца истории (например, безумия, самоубийства, бедности и тому подобного), все еще не способен ничего видеть и попросту обманывает себя; если же автор ведет себя подобным образом, это значит, что он пишет по-дамски и для инфантильных читателей<sup>143</sup>. Возь-

<sup>143</sup>Здесь мне хотелось бы напомнить о том, что часто подчеркивает, в частности, Брат Тацитурний. Гегелева философия достигает своей высшей точки в утверждении, что внешнее есть внутреннее, а внутреннее есть внешнее. На этом Гегель завершает свое рассмотрение. Однако этот принцип по сути является эстетически-метафизическим принципом, и таким образом Гегелева философия самым счастливым и надежным образом завершает — вообще так и не приступив к ним — с этическим и религиозным. Иначе говоря, она завершает все, лживо смешав все вместе (в том числе этическое и религиозное) внутри эстетически-метафизического начала. Между тем этическое уже создает некое отношение противоположности между внешним и внутренним, поскольку оно полагает внешнее попросту безразличным

мом хотя бы персонаж вроде Иоханнеса-соблазнителя. Читателю, которому, для того чтобы увидеть: позиция Иоханнеса поистине гибельна, — непременно необходимо, чтобы тот сошел с ума или застрелился, вовсе не видит ее или же обманывается, полагая, будто видит. Иными словами, читатель, который постигает это, постигает все, как только Соблазнитель раскрывает рот; в каждом произнесенном слове он уже прочитывает гибель и суд над ним. Читатель же, требующий внешнего наказания, всего лишь выставляет самого себя полным болваном, поскольку можно точно так же взять персонажа вполне достойного, заставить его сойти с ума, и тогда подобного рода читатель тотчас же сочтет его позицию неоправданной.

Эстетическая стадия представлена в тексте «In Vino Veritas»<sup>144</sup>. Персонажи, которые появляются здесь, конечно же, эстетики, однако это не значит, что они не имеют никакого представления об этическом. А потому они не просто представлены здесь, но представлены как индивиды, которые с очевидностью знают, как оправдывать свою экзистенцию. В наши дни считается, что знание уже определяет собою все, и что стоит лишь человеку узнать истину, — чем короче и быстрее, тем лучше, — как он уже получил реальную помощь. Однако экзистирование совершенно отлично от знания. Молодой человек ближе всех к тому, чтобы оставаться всего лишь возможностью, а потому для него все еще есть надежда. Он по сути своей является тоской мышления (этик объясняет его положение на с. 87, с. 88 сверху, с. 89). Константин Констанций — это ожесточение мышления (см. слова этика, с. 90). Представление Константина о ревности можно найти на с. 99 внизу и

---

для себя. Внешнее как материал для действия совершенно безразлично, поскольку этически помечается только намерение, причем заботиться о возможном исходе наших усилий попросту аморально. С этической точки зрения, победа в сфере внешнего совершенно ничего не доказывает, поскольку этическим образом вопрос может ставиться лишь о внутреннем. Равным образом, наказанием в сфере внешнего можно пренебречь, и вовсе не настаивая с эстетическим напором на каком-то видимом наказании, этическое гордо заявляет: «Я действительно накажу, но только во внутреннем, и вообще совершенно аморально считать внешнее наказание хоть отчасти сравнимым с внутренним». Религиозное определенно устанавливает противостояние между внешним и внутренним, которое определяется именно как противоположность. Тогда страдание оказывается имплицитно принятым в качестве экзистенциальной категории для религиозного, однако это, в свою очередь, предполагает бесконечность внутренней глубины, развернутую целиком вовнутрь. Если бы на долю нашего века не выпало полное забвение экзистирования, нам бы и в голову не пришло рассматривать мудрость гегельянского толка в качестве высшего, — она может быть таковой для созерцающих эстетиков, но отнюдь не для этически или религиозно экзистирующих индивидов. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>144</sup> «In Vino Veritas» (лат.) — «Истина в вине».

с. 100 вверху. Виктор Эремита — это сочувственная ирония (см. слова этика, с. 107 и с. 108). Нападки Виктора на идею супружества можно найти на с. 85. Модный дизайнер — это демоническое отчаяние в состоянии страсти. Иоханнес-соблазнитель — это сама гибель в состоянии оцепенения, это особо «отмеченная» и погибающая индивидуальность. Все они прописаны вполне последовательно, вплоть до точки отчаяния. Подобно тому как во второй части «Или — или» можно найти ответы на каждый вопрос и обоснование каждого отклонения части первой, здесь можно найти соответствующие объяснения этика, с той лишь разницей, что этик говорит здесь о существовании проблемы, однако нигде прямо не рассматривает то, что сам он — в соответствии с общим замыслом работы — никак не может знать. Таким образом, читателю предоставляется самому соединить все воедино, если, конечно, он того пожелает, однако здесь ничего не делается специально для удобства этого читателя. А ведь читатели обычно ищут как раз такого удобства: они хотят читать книги самым царственным образом — совсем так, как царь читает прошения, которые уже сопровождаются пометками на полях, пометками, которые освобождают его от необходимости продирается сквозь многословие просителей. Со всем уважением к авторам, пишущим под псевдонимами, я должен сказать, что предполагать такое было бы ошибкой со стороны читающей публики. Мое впечатление от этих авторов сводится к тому, что они вообще ничего не хотят от Его Величества читающей публики. И будь это не так, мне это показалось бы крайне странным. Иными словами, я всегда предполагал, что автор — это тот, кто знает больше, чем читатель, или по крайней мере знает то же самое, но отличным образом. Именно поэтому он и становится автором, а иначе ему не стоит и браться за подобное предприятие. С другой стороны, мне никогда не казалось, что автор выступает в роли просителя, в роли нищего-попрошайки у дверей читателя, в роли коммивояжера, которому благодаря чертовски хорошо подвешенному языку и золоченым украшениям на переплете, привлекающим внимание дочери хозяина дома, удастся всучить свою книгу всей семье.

Иоханнес-соблазнитель заканчивает свое рассмотрение тезисом о том, что *женщина — это всего лишь мгновение*. Именно таков общий смысл существенной эстетической посылки: мгновение есть все, и одновременно оно по сути есть ничто; точно так же, как, согласно софистическому тезису, все истинно и одновременно ничто не истинно. В целом, представление о времени становится здесь решающим моментом в каждой исходной точке, — и так происходит вплоть

до того парадокса, который сам парадоксально подчеркивает значимость времени. И в той самой мере, в какой подчеркивается значимость времени, происходит и движение от эстетического, метафизического к этическому, религиозному, а затем и к христиански-религиозному.

Но там, где завершает Иоханнес-соблазнитель, начинается свое рассмотрение Судья, который говорит: *красота женщины только возрастает со временем*. Здесь значимость времени подчеркнута этически, однако это все еще не происходит таким образом, чтобы полностью исключить возможность ухода из экзистенции в вечность с помощью припоминания.

Эстетическая часть представлена весьма кратко, и вероятно для того, чтобы надлежащим образом подчеркнуть религиозное, автор назвал первую часть «Припоминание»; он хотел тем самым несколько отодвинуть назад эстетическое, с тем чтобы вывести на первый план этическую стадию и особенно — стадию религиозную.

Я не буду далее заниматься подробным изложением содержания книги. Ее значение — если таковое вообще имеется — будет состоять в определении экзистенциальной внутренней глубины, свойственной различным стадиям и многообразно представленной в страсти, иронии, пафосе, юморе, диалектике. Понятно, что подобные вещи совсем не занимают приват-доцентов. Am Ende<sup>145</sup> вполне можно представить себе, как некий приват-доцент зайдет в своей любезности настолько далеко, что en passant<sup>146</sup> через запятую, в примечании к одному из параграфов, скажет об авторе: «Он представляет внутреннее». И тогда уж и сам автор, и несведущая читающая публика наконец-то все узнают. Дело в том, что страсть, пафос, ирония, диалектика, юмор, воодушевление и тому подобное рассматриваются приват-доцентами как нечто подчиненное, как нечто, чем обладает каждый. А стало быть, как только сказано: «Он представляет внутреннее», — этими краткими словами, которые способен произнести каждый, все тотчас же и сказано, причем сказано даже гораздо больше, чем сказал сам автор. Всякому известно, что он должен об этом думать, и известно также, что каждый приват-доцент с легкостью освоил бы абсолютно все в этой области, однако он оставляет эту задачу субъективным индивидам, находящимся в стесненных обстоятельствах. Я не стану решать здесь, действительно ли каждый действительно знает еще более конкретно,

<sup>145</sup> «am Ende» (нем.) — «в конце концов».

<sup>146</sup> «en passant» (фр.) — «мимоходом».

что такое внутреннее, равно как и то, действительно ли каждый может добиться чего-то в этой области как автор. Я готов признать это за каждым, кто продолжает молчать, однако как раз приват-доценты напрочь отказываются молчать.

Однако же, как уже было сказано прежде, я не занимаюсь содержанием этой книги. Мой тезис состоит в том, что субъективность, внутреннее и есть истина. Для меня это и было решающим применительно к проблеме христианства, и по этой же причине мне показалось, что следует уделить некоторое внимание усилиям, предпринятым в этих псевдонимичных работах, которые до самого конца неизменно и честно удерживались от всякой дидактики. Мне показалось также, что я должен уделить особое внимание последней работе, поскольку она вышла уже после моих «Философских крох» и, свободно воспроизводя более ранние темы, напоминает о книгах предшествующих, одновременно с помощью юмора как *confinium*<sup>147</sup> определяет стадию религиозную.

---

<sup>147</sup> «*confinium*» (лат.) — «граница», «пограничная линия».

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ,  
ЭТИЧЕСКОЕ;  
СУБЪЕКТИВНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ§ 1. Что значит экзистировать;  
действительность

То, что составляет трудность экзистенции и экзистирующего индивида, никогда не выражается на языке абстракции; и уж тем более эта трудность никогда не объясняется. Именно потому, что абстрактное мышление всегда происходит *sub specie aeterni*<sup>148</sup>, оно пренебрегает конкретным, временным, пренебрегает становлением экзистенции и всеми трудными ситуациями, в которые попадает экзистирующий индивид именно потому, что он состоит из вечного и временного и погружен в экзистенцию<sup>149</sup>. Если, как предполагается, абстрактное мышление и есть высшее, отсюда следует, что научное знание и все мыслители, занятые им, могут гордо покинуть экзистенцию и предоставить всех нас самому худшему. Все так, однако отсюда же следует нечто важное и для самого абстрактного мыслителя: так или иначе, чтобы осуществить этот трюк, ему надо быть так или иначе чрезвычайно рассеянным, поскольку и сам он, как ни крути, тоже экзистирующий индивид.

Абстрактным образом задаваться вопросом о действительности (даже если вопрошать о ней абстрактно вполне уместно, поскольку

<sup>148</sup> «*sub specie aeterni*» (лат.) — «под углом зрения вечности».

<sup>149</sup> То, что Гегель тем не менее постоянно позволяет нам думать, будто он прекрасно осведомлен о том, что такое конкретность, равно как и о том, что профессор, несмотря на необходимость подобного перехода, нуждается в достаточном времени, чтобы выйти за пределы конкретного, — это, конечно же, ошибка, что прекрасно показал Трендленбург [Trendelenburg, «*Logische Untersuchungen*». Т. 1. S. 51–59]. Чтобы уж обратиться к тому, что скорее всего приходит на ум: каким образом осуществляется переход, благодаря которому *die Existenz* и становится экзистенцией? *Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie est daher (?) die unbestimmte Menge von Existirenden.* [Экзистенция есть непосредственное единство рефлексии-в-себе и рефлексии-в-другом. Отсюда (?) следует, что экзистенция есть неопределенное множество существующего.] Как же произошло, что чисто абстрактное определение экзистенции оказалось разделенным таким образом? (Примеч. Кьеркегора.)

отдельное, случайное — это и в самом деле составная часть действительного и пребывает в прямом противоречии с абстракцией) и давать столь же абстрактные ответы не так трудно, как спрашивать и отвечать, что для нас означает то обстоятельство, что вот это определенное нечто и есть действительность. Абстракция пренебрегает этим определенным нечто, однако главная трудность заключается в том, чтобы соединить это абстрактное нечто с идеальностью мышления, пожелав вообще это нечто помыслить. Абстракция попросту не может заниматься подобным противоречием, поскольку как раз сама абстракция и препятствует его возникновению.

Сомнительность абстракции полностью проявляется как раз в связи со всеми экзистенциальными вопросами, внутри которых абстракция ловко устраняет трудность, попросту не обращая на нее внимания, а потом сама же хвастается тем, что замечательно все объяснила. Она объясняет бессмертие в общем, и смотрите-ка, тут просто прекрасно все выходит, поскольку бессмертие становится тождественным вечности, — той вечности, которая по сути своей является средой мышления. Однако абстракции нет никакого дела до того, бессмертен ли отдельный экзистирующий человек, — и вот в этом-то как раз и состоит трудность. Абстракция к этому безразлична, однако эта трудность экзистенции как раз и составляет главный интерес экзистирующего индивида, и такой экзистирующий индивид бесконечно заинтересован в существовании. Таким образом абстракция помогает мне обрести бессмертие, убивая меня как отдельного экзистирующего индивида, чтобы затем уже сделать меня бессмертным, — это происходит прямо-таки как в комедии у Хольберга, когда врач отнимает у пациента жизнь своим лекарством, но одновременно раз и навсегда изгоняет лихорадку. А потому, когда мы видим перед собой абстрактного мыслителя, который не желает ни прояснить для самого себя, ни признать отношение собственного абстрактного мышления к тому, что сам он остается экзистирующим индивидом, он производит поистине комическое впечатление, даже если считается весьма почтенным и выдающимся, поскольку он находится на грани того, чтобы вообще перестать быть человеком. В то время как настоящий человек, состоящий из бесконечного и конечного и бесконечно заинтересованный в собственном существовании, обладает действительностью только пока удерживает эти два момента вместе, подобный абстрактный мыслитель представляет собой существо двойственное: временами это фантастическое существо, живущее внутри чистого бытия абстракции, временами же — это жалкая профессорская оболочка, которую абстрактное существо

может сбросить так же легко, как мы отставляем в сторону трость. Когда читаешь биографию подобного мыслителя<sup>150</sup> (ибо книжки его могут быть вполне замечательными), порой невольно вздрагиваешь при мысли о том, что значит быть человеком. Даже когда кружевница плетет совершенно потрясающее кружево, нам все равно грустно думать об этом бедном скрюченном существе, — и точно так же весьма комично наблюдать мыслителя, который, несмотря на всю бравурность своих произведений, в личном плане существует как мелочный мещанин, мыслителя, который, может быть, и женился, однако при этом был едва ли движим силой любви — да и едва ли вообще знаком с нею, — мыслителя, чей брак поэтому был столь же безличен, как и его мышление, чья личная жизнь была начисто лишена пафоса и страстной борьбы, и кто был по-филистерски озабочен лишь тем, какой университет может предложить ему должность получше. Скорее уж хочется думать, что подобное искаженное отношение невозможно в мире мышления; хочется думать, что оно существует лишь в жалком состоянии внешнего мира, где один человек становится рабом другого и где нельзя без слез глядеть на кружево, поскольку сразу же вспоминаешь о несчастной кружевнице. Скорее уж нам хочется верить, что именно мыслитель живет наиболее полной жизнью, — впрочем, так оно и было в Греции.

С абстрактным мыслителем дело обстоит совершенно иначе, коль скоро он, не разобравшись в себе самом и не поняв отношения абстрактного мышления к существованию, либо следует внутренним склонностям, свойственным его таланту, либо же обучается тому, как это лучше сделать. Мне хорошо известно, что люди часто восхищаются артистической жизнью человека, который следует своему таланту, так и не осознав при этом, что значит вообще быть человеком, так что восхищенный поклонник забывает о самом художнике, восхищаясь созданным им произведением искусства. Но мне известно также, что трагедия существующего индивида, относящегося к этому типу, состоит в том, что сам он рассматривается как некое возможное отклонение и потому лично не отражается в этическом. Мне также известно, что в Греции мыслитель отнюдь не был неким скрюченным и ограниченным существующим индивидом, который создает произведения искусства, но сам представлял собою как бы существующее

---

<sup>150</sup>И когда читаешь в его произведениях, что мышление и бытие суть одно и то же, поневоле начинаешь думать о его жизни и биографии, говоря себе: «Это бытие, тождественное мышлению, никак не может быть тем, что мы считаем истинно человеческим». (Примеч. Кьеркегора.)



произведение искусства. В самом деле, быть мыслителем менее всего означает быть всего лишь неким отклонением от человеческого бытия. Мы обычно принимаем как нечто само собой разумеющееся, что абстрактный мыслитель лишен чувства юмора, но ведь это *eo ipso* доказывает, что все его мышление является достижением возможно и выдающегося таланта, но уж никак не человека, который в собственном смысле слова экзистировал как человек. Между тем, с дидактической точки зрения, легко показать, что мышление есть самое высшее, что мышление обнимает собою все, и при этом не выдвигается никакого возражения против тезиса, что сам такой мыслитель экзистировал не *qua* человек по самой своей сути, но всего лишь как некое отклонение в сторону большего таланта. И то обстоятельство, что это утверждение по поводу мышления не повторяется затем применительно к самому мыслителю, что собственная экзистенция мыслителя противоречит его мышлению, показывает, что мы рассматриваем предмет всего лишь дидактически. Тезис о том, что мышление выше чувства и фантазии, дидактически отстаивается мыслителем, у которого нет ни пафоса, ни страсти. Так же дидактически отстаивается и тезис о том, что мышление выше иронии и юмора, — и конечно же, он отстаивается мыслителем, начисто лишенным всякого чувства комического. Как же это комично! Точно так же, как всякое абстрактное мышление, пытающееся встать в отношение с христианством и какими бы то ни было экзистенциальными проблемами, остается всего лишь упражнением в комическом, все так называемое чистое мышление прежде всего остается психологической диковинкой, примером изумительной ловкости в соединении и конструировании внутри этой фантастической среды — чистого бытия. А попытка тотчас же идеализировать это чистое мышление в качестве чего-то высшего лишь показывает, что мыслитель никогда не существовал *qua* человек, а также, среди прочего, что он никогда не действовал в собственном смысле слова, — я не имею здесь в виду не действие, направленное на достижение чего-либо, но действие, развивающееся в направлении внутреннего. Ведь действие в собственном смысле слова по самой своей сути относится к возможности экзистировать как человек. Действуя, то есть решаясь на что-то (а на это способен каждый человек) в крайнем напряжении субъективной страсти и полностью осознавая свою вечную ответственность за это, мы узнаем и кое-что еще, в том числе и то, что быть человеком — это не значит год за годом склеивать отдельные элементы вместе, создавая систему. Сущностно экзистировая *qua* человек, индивид обретает также умение откликаться на зов комического. Я не хочу этим сказать,

что всякий, кто действительно существует как человек, уже благодаря этому может быть комическим поэтом или комическим актером, однако он научается откликаться на подобные вещи.

Я попытаюсь показать сейчас, что язык абстракции на деле не позволяет проявиться самой трудности экзистенции и существующего индивида; я покажу это применительно к одному критическому вопросу, о котором в последнее время много говорили и писали. Как известно, гегелевская философия отменила принцип противоречия, а сам Гегель неоднократно устраивал прямо-таки судный день для тех мыслителей, которые все еще оставались в сфере рассудочного знания и рефлексии, а потому настаивали на том, что «или — или» существует. С того времени все это стало популярной игрой, и стоит кому-нибудь только намекнуть на существование «aut/aut»<sup>151</sup>, как тут же — цок-цок — выезжает на коне гегельянец (прямо как Йенс Скофогед из «Каллундборгских хроник»<sup>152</sup>), одерживает победу и снова уезжает восвояси. И среди нас тоже неоднократно объявлялись гегельянцы, особенно нападавшие на епископа Минстера и стремившиеся одержать над ним блестящую победу спекулятивного мышления; епископу Минстеру же не раз приходилось являть собой такую поверженную точку зрения, хотя надо сказать, что для поверженной точки зрения он совсем неплохо держится, и скорее уж тут приходится опасаться, что огромное напряжение одержанной победы может оказаться чрезмерным для его неповерженных победителей. И все же в самом основании этой борьбы и этой победы может крыться простое недоразумение. Гегель совершенно и абсолютно прав, утверждая, что с точки зрения вечности, *sub specie aeterni*, нет никакого «aut/aut» — ни на языке абстракции, ни в чистом мышлении, ни в чистом бытии. Да и куда, к черту, оно могло бы поместиться, коль скоро абстракция, в конце концов, попросту устраняет противоречие; а потому Гегелю и гегельянкам, напротив, не худо было бы озаботиться тем, чтобы объяснить, что, собственно, означает все это театральное представление, когда в логику вводится противоречие, движение, переход и тому подобное. Защитники «aut/aut» неправы в том, что они силой проникают на территорию чистого мышления и пытаются защитить свое дело там. Подобно тому гиганту, что боролся с Геркулесом и утратил всю свою силу после того, как его оторвали от земли, «aut/aut» противоречия *eo ipso* отменяет-

<sup>151</sup> «aut/aut» (нем.) — «или — или», «либо — либо».

<sup>152</sup> Персонаж из произведения Йенс Баггесена (Jens Baggesen, «Kallundborgs Krøniker»).

ся, как только его отрывают от экзистенции и перемещают в вечность абстракции. С другой стороны, Гегель столь же неправ, когда он, забыв о своей абстракции, решает броситься вниз, в экзистенцию, чтобы всеми правдами и неправдами отменить там это двойное «aut». Внутри экзистенции это сделать невозможно, поскольку тем самым он отменяет и самое экзистенцию. Если я вычитаю экзистенцию (скажем, если я абстрагируюсь), больше нет никакого «aut/aut»; но если я вычитаю его внутри самой экзистенции, это значит, что я тем самым вычитаю и саму эту экзистенцию, — но тогда я никак не могу утверждать, будто отменил это внутри экзистенции. И даже если неверно утверждать, будто в теологии есть нечто истинное, что не будет истинным в философии, остается вполне верным, что есть нечто истинное для экзистирующего индивида, что не будет истинным внутри абстракции; а с этической точки зрения верно также, что чистое бытие есть фантазия, а экзистирующему индивиду запрещено даже пожелать забыть о том, что он именно экзистирующий индивид. А потому следует быть предельно осторожным, когда имеешь дело с гегельянцем: прежде всего надо тотчас же установить, с кем же ты вообще имеешь честь говорить. Является ли он человеком, экзистирующим человеком? Находится ли он сам *sub specie aeterni*, — причем также и тогда, когда он спит, ест, сморкается, — ну и что там еще делает каждый человек? Является ли он сам чистым тождеством «я»-«я» — а уж это, я уверен, никогда не приходило в голову ни одному философу, — и если он таковым не является, то как же он, продолжая экзистировать, относится к этому тождеству, к этому среднему термину, — причем так, чтобы при этом в полной мере сохранялась этическая ответственность в момент экзистирования, вместе с экзистированием и посредством экзистирования? Экзистирует ли он вообще? А если он экзистирует, то не значит ли это, что он пребывает в процессе становления? А если он пребывает в процессе становления, то не относится ли он тем самым к будущему? И неужели ему никогда не случалось относиться к будущему таким образом, что ему приходилось действовать? А если он вообще никогда не действует, то не стоит ли ему тогда простить этического индивида, со всей страстью и драматичной правдивостью твердящего ему, что он полный болван? Если же он действует *sensu eminenti*<sup>153</sup>, то разве он не относится к своему будущему с бесконечной страстью? И разве нет здесь тогда «aut/aut»? Разве для экзистирующего индивида вечность — это как бы не вечность, но некоторое будущее, потому что

<sup>153</sup> «*sensu eminenti*» (лат.) — «в истинном смысле слова».

вечность является вечностью только для кого-то вечного, кто не пребывает в процессе становления? Спросите его, может ли он ответить на этот вопрос, — разумеется, если подобный вопрос вообще когда-либо перед ним встанет: «Является ли отказ от экзистирования ради пребывания *sub specie aeterni* (коль скоро такое вообще возможно) чем-то, что случается само собою, или же чем-то, для чего требуется сознательное решение, а может, это как раз то, что я непременно должен сделать?» Ведь если я должен сделать это, тогда *eo ipso* восстанавливается наше «*aut/aut*», — даже по отношению к пребыванию *sub specie aeterni*. А может, он родился *sub specie aeterni*, и с того времени так и живет *sub specie aeterni*, а потому не может и понять, о чем я вообще спрашиваю, поскольку ему попросту никогда не приходилось иметь дело с будущим и он никогда не сознавал, что значит принимать решение? В таком случае мне сразу же становится ясно, что собеседник, с которым я имею честь говорить, вовсе не человек. Но это не значит, что я совсем покончил с этим делом, потому что теперь начинает казаться странным, что на пути мне все время попадаются такие вот загадочные существа. Перед вспышкой холеры обыкновенно объявляется вдруг некая мушка, которой прежде никто не видел; не может ли случиться так, что все эти баснословные чистые мыслители служат явным знаком какого-то громадного несчастья, ожидающего все человечество, — например, потери этического и религиозного? А потому будьте особенно осторожны, общаясь с абстрактным мыслителем, который не просто настойчиво желает пребывать в чистом бытии абстракции, но и желает, чтобы такое положение было высшим для всякого человека, одновременно желая, чтобы высшим человеческим мышлением стало мышление, которое приводит к забвению этического и искажению религиозного. С другой стороны, не твердите направо и налево, будто наше «*aut/aut*» может существовать *sub specie aeterni*, «где все есть и ничто не порождается»<sup>154</sup> (согласно учению элеатов).

<sup>154</sup>Будучи сбиты с толку разговорами о постоянном процессе, в котором противоречия соединяются в высшем единстве, а затем снова в еще более высоком единстве, и так далее, многие стали проводить аналогию между учением Гегеля и учением Гераклита, согласно которому все течет и ничто не остается неизменным. Это чистое недоразумение, поскольку все, что сказано у Гегеля о процессе и становлении, вполне иллюзорно. Именно поэтому в его системе не хватает этики; именно поэтому его система ничего не может предложить, когда реально живущее поколение и реально живущий человек всерьез вопрошают о становлении, — то есть спрашивают об этом для того, чтобы действовать. Именно поэтому, несмотря на все свои разглагольствования о процессе, Гегель не понимает всемирной истории и, рассуждая о становлении с помощью некой иллюзии прошлого, понимает саму

Но там, где все находится в процессе становления, там, где присутствует ровно столько вечного, чтобы это могло оказать сдерживающее влияние на само страстное решение, там, где *вечное* относится как *будущее к человеку, находящемуся в процессе становления*, — там сразу же находится и место абсолютному противопоставлению. Иными словами, когда я соединяюсь с вечностью в процессе становления, я обретаю отнюдь не покой, но будущее. И конечно же, именно поэтому христианство и возвестило нам вечное в виде будущего, — ибо весть об этом была обращена к экзистировавшим индивидам, — и именно поэтому христианство признает также абсолютное «aut/aut».

Все логическое мышление проходит на языке абстракции и *sub specie aeterni*. Но мыслить таким же способом экзистенцию значит пренебрегать существенной трудностью, а именно: трудностью, связанной с необходимостью мыслить вечное в процессе становления, — а именно это нам, по всей вероятности, и приходится делать, поскольку тут и сам мыслитель находится в процессе становления. Стало быть, мыслить абстрактно куда легче, чем экзистировать, — разве что мы понимаем под этим то, что люди обычно зовут существованием, — тогда это становится чем-то вроде того, что обычно называют субъектом. Здесь мы опять-таки имеем дело с тем, как самая простая задача становится вдруг самой трудной. Мы обычно думаем, что нет ничего особенного в том, чтобы экзистировать, и уж тем более это нельзя рассматривать как какое-то искусство. И в самом деле, мы и так все экзистлируем; а вот уметь абстрактно мыслить — это действительно нечто! Но поистине экзистировать, то есть пронизать свое экзистирование сознанием, и при этом одновременно быть вечным, — иначе говоря, быть далеко за пределами экзистирования, — и тем не менее оставаться в нем, и тем не менее находиться в процессе становления, — это поистине трудно. Если бы в наши дни мышление не стало чем-то странным, чем-то второразрядным, мыслители бы действительно оказывали совсем другое воздействие на остальных людей. Ведь именно так это происходило

---

историю как некую завершенность, заведомо исключаящую всякое становление. Именно поэтому гегельянец никак не может понять самого себя с помощью своей философии; он способен понять только то, что прошло и уже завершено, однако человек, который все еще живет, пока что не умер и не ушел в прошлое. Возможно, гегельянец утешает себя мыслью о том, что раз уж мы оказываемся в состоянии понять Китай, и Персию, и шесть тысяч лет всемирной истории, значит нам ничего не стоит понять отдельного индивида, даже если это он сам. Я-то вижу это все совершенно иначе, и мне гораздо легче понять все ровным счетом наоборот: раз уж человек не способен понять самого себя, его понимание Китая, Персии и тому подобного становится весьма странным. (*Примеч. Кьеркегора.*)

в Греции, где мыслитель всегда оставался также и вдохновенным экзистирующим индивидом, приведенным в состояние страсти собственным мышлением; именно так это происходило некогда внутри христианства, где мыслитель всегда оставался верующим, вдохновенно стремящимся понять самого себя в экзистенции своей веры. Если бы то же самое происходило с мыслителями в наши дни, чистое мышление приводило бы к одному самоубийству за другим, поскольку самоубийство является единственным экзистенциальным следствием чистого мышления, — если бы, конечно, это чистое мышление не оставалось всего лишь чем-то частным и незначительным по сравнению с тем, что значит действительно быть человеком, если бы оно не было готово идти на сделки и компромиссы с этическим и религиозным существованием личности, но непременно хотело бы оставаться для человека всем на свете, оставаться самым высшим. Мы вовсе не восхваляем самоубийство, но конечно же приветствуем страсть. Однако сейчас мыслитель поистине превратился в существо, на которое стоит посмотреть: временами в течение дня он предстает перед нами чрезвычайно изобретательным, тогда как в иные минуты он не имеет ровным счетом ничего общего с реальным человеком.

Мыслить экзистенцию *sub specie aeterni* и внутри абстракции это по сути значит полностью снимать ее, и заслуга того, кто это проделывает, весьма напоминает широко разрекламированную заслугу, связанную с отменой принципа противоречия. Нельзя помыслить экзистенцию вне движения, движение же невозможно помыслить *sub specie aeterni*. Уничтожить движение — не такое уж мастерское достижение, ввести же его внутрь логики под видом перехода, а вместе с ним ввести также время и пространство, — это только повод для новой путаницы. Но поскольку всякое мышление вечно, трудность здесь существует именно для экзистирующего индивида. Экзистенция, подобно движению, остается весьма трудным для рассмотрения предметом. Как только я начинаю ее мыслить, я тотчас же отменяю эту экзистенцию, а это значит, что я перестаю и мыслить ее. Представляется даже правильным утверждать, что тут мы имеем дело с чем-то, что не может быть помыслено, — то есть с экзистированием. И опять же тут присутствует некая трудность, которую экзистенция суммирует следующим образом: тот, кто мыслит, одновременно экзистирует.

Поскольку греческая философия никогда не отличалась рассеянностью, движение составляло постоянный предмет ее диалектических усилий. Греческий философ был экзистирующим индивидом, и он никогда не забывал об этом. А потому ему приходилось прибегать к са-

моубийству, или же к умиранию в Пифагоровом смысле, или же к тому, чтобы оказаться уже умершим в сократическом смысле, — и все для того, чтобы быть способным мыслить. Он вполне сознавал, что является существом мыслящим, однако он также сознавал, что его собственная экзистенция как среда, в которой он находится, постоянно мешает ему мыслить непрерывно, поскольку постоянно помещает его в процесс становления. Как следствие, для того чтобы поистине быть способным мыслить, он был вынужден разделаться с собой самим. Современная философия может лишь посмеяться над таким ребячеством с законным чувством собственного превосходства, точно так же, как всякий современный мыслитель, который знает наверняка, что мышление и бытие суть одно и то же, даже не подозревает о том, что ему нет равным счетом никакого смысла становиться тем, что он мыслит.

Именно в этой точке экзистирования, а также этического требования, вменяемого экзистирующему индивиду, и следует оказать сопротивление абстрактной философии и чистому мышлению, когда они хотят объяснить все на свете, устраняя этим объяснением сам решающий фактор. Нужно просто-напросто осмелиться бесстрашно быть человеком, противостоя всем попыткам запугать или смутить себя до такой степени, чтобы превратиться в некий фантом. Было бы совсем другое дело, сумей чистое мышление объяснить свое отношение к этическому, причем сделать это, обращаясь именно к этически существующему индивиду. Но как раз этого-то оно никогда и не делает; оно даже не пытается сделать вид, будто стремится к этому, поскольку в этом случае ему пришлось бы неминуемо прибегнуть к диалектике совершенно иного рода, то есть к греческой, или экзистенциальной диалектике. Включение в рассмотрение этики — это нечто, чего каждый экзистирующий индивид вправе потребовать от того, что зовется мудростью. Но коль скоро начало положено, коль скоро здесь уже произошла почти незаметная подмена, когда человек мало-помалу начал забывать об экзистировании для того, чтобы мыслить *sub specie aeterni*, — возражение, которое можно выдвинуть, приобретает иной вид. В самой сфере чистого мышления наверняка можно выдвинуть множество возражений против гегельянства, однако это по сути ничего не меняет. Но поскольку сам я готов восхищаться логикой Гегеля (а тут я выступаю в качестве бедного читателя, который никоим образом не берется быть судьей), поскольку сам я готов признать, что многому смогу научиться, когда снова вернусь к ней, я должен оставаться столь же гордым, дерзким, упрямо настойчивым, столь же бесстрашным в своем утверждении, что Гегелева философия только запутывает проблему экзи-

стенции, не определяя свое отношение к существующему индивиду и пренебрегая этическим. Самый опасный скептицизм — всегда тот, который вовсе не выглядит таковым; но представление о том, что чистое мышление должно быть некоей позитивной истиной для существующего индивиду, является таким скептицизмом, поскольку эта позитивность насквозь химерична. Замечательно суметь объяснить прошлое, всю всемирную историю, однако если способность понимать одно лишь прошлое считается наивысшим достижением для того, кто еще жив, такая позитивность является настоящим скептицизмом, причем скептицизмом опасным, поскольку сам огромный массив того, что человек понимает, приобретает поистине обманчивый вид. А потому нечто ужасное может приключиться с Гегелевой философией — косвенное нападение может быть самым опасным. Предположим, некий сомневающийся юноша или, скорее, существующий и сомневающийся человек, наделенный юной, любящей, безграничной верой в этого героя ученого знания, попробует найти в гегелевской позитивности настоящую истину, истину, имеющую смысл для его собственной экзистенции, — в этом случае он невольно напишет ужасную эпиграмму на Гегеля. Не поймите меня превратно. Я вовсе не считаю, что любой юноша способен превзойти Гегеля, вовсе нет. Если сам юноша настолько глуп и самоуверен, чтобы попытаться сделать это, его нападки окажутся попросту бессмысленными. О нет, сам юноша не должен даже предполагать, что он нападает на Гегеля, — скорее уж он должен быть готов безусловно капитулировать перед Гегелем с чисто женственной преданностью, однако при этом у него должно хватить сил продолжать настаивать на своем вопросе, — и он тут же невольно окажется в положении сатирика, даже не подозревая об этом. Наш юноша является существующим и сомневающимся человеком; постоянно зависая в этом сомнении, он отчаянно хватается за истину, — так, чтобы оказаться способным существовать в ней. Стало быть, он негативен, тогда как философия Гегеля, конечно же, позитивна, а потому нет ничего удивительного, что он доверяется ей. Однако для существующего индивиду чистое мышление остается химерой, если истина действительно призвана быть истиной, в которой можно существовать. А быть вынужденным существовать с помощью чистого мышления — это все равно что быть вынужденным путешествовать по Дании с маленькой картой всей Европы, на которой Дания изображена размером со стальное перышко, — да что там, это еще менее возможно! Восхищение юноши, его воодушевление, его бесконечное доверие к Гегелю невольно оказываются сатирой на Гегеля. Все уже давно заметили бы это, не



поддерживай себя чистое мышление с помощью репутации, которая производит впечатление на людей, так что те уже не смеют высказать ничего, кроме лепета о том, что это мышление превосходно, а сами они его прекрасно поняли, хотя в некотором смысле это попросту невозможно, поскольку эта философия не может привести никого к пониманию самого себя, что конечно же является абсолютным условием для всякого прочего понимания. Сократ однажды довольно иронично заметил, что не знает наверняка, является ли он человеком или чем-то еще; между тем даже в исповедальне гегельянец может со всей возможной торжественностью заявить: «Я не знаю, являюсь ли я человеком, но я понял систему». Я-то предпочитаю сказать: «Я знаю, что я человек, и я знаю, что не понимаю системы». А сказав это прямо, я могу добавить, что если кто-то из наших гегельянцев захочет взять меня за руку и помочь с пониманием этой системы, с моей стороны тут не возникнет никакого сопротивления. Для того чтобы научиться возможно большему, я изо всех сил постараюсь быть как можно тупее, — так, чтобы не оставить у себя — буде возможно — ни единой предварительной предпосылки, кроме собственного невежества. Для того же, чтобы быть уверенным в том, что я чему-то научаюсь, я изо всех сил постараюсь быть как можно безразличнее ко всем обвинениям в том, что я остаюсь неученым и несведущим в науках.

Экзистирование — если, конечно, не понимать под этим любое возможное экзистирование, — никак не может происходить без страсти. Именно поэтому каждый греческий мыслитель был по самой сути своей весьма страстным мыслителем. Я часто думал о том, каким образом можно привести человека в состояние страсти. Я рассматривал возможность посадить его верхом на коня, а потом напугать коня так, чтобы тот пустился в самый дикий галоп, или, наоборот, для того чтобы вызвать настоящую страсть, можно посадить человека, который желает быстрее добраться куда-нибудь (и потому уже пребывает в чем-то, подобном страсти), верхом на лошадь, что едва способна брести... Между тем экзистирование очень похоже на все это, если только человек его действительно сознает. А может, это больше всего напоминает положение, когда Пегас и какая-то старая кляча одновременно впряжены в колесницу, возничий которой обычно не так уж и расположен к страстным действиям, но возничему этому сказано: «А вот теперь поезжай!», — думаю, что тут нам все удалось бы. Именно таково экзистирование, когда мы действительно сознаем его. Вечность бесконечно быстра, как крылатый конь, тогда как временность подобна старой кляче, экзистирующий же индивид — это возничий, но

это только в том случае, если существование — это не то, что обычно называют человеческим существованием. Ибо существующий индивид — это не какой-нибудь пьяный крестьянин, повалившийся в забытьи в свою повозку и предоставивший лошадям самим разбираться, куда и как им идти. Конечно, такого крестьянина тоже можно назвать возничим; таковы и многие из тех людей вокруг, которые тоже по-своему существуют.

Коль скоро экзистенция есть движение, должна существовать и некая непрерывность, которая соединяет это движение воедино, ибо в противном случае никакого движения не было бы вовсе. Подобно тому, как тезис, согласно которому все истинно, на деле означает, что нет ничего истинного, утверждение, согласно которому все пребывает в движении, означает, что движения нет вовсе<sup>155</sup>. Неподвижное принадлежит движению, составляя его меру<sup>156</sup>, одновременно в смысле *τέλος*<sup>157</sup> и *μέτρον*<sup>158</sup>; в противном же случае утверждение о том, что все находится в движении (если при этом как бы вычесть время и предположить, что все и есть движение), является *eo ipso* застоём. Аристотель, который столь многообразно любил подчеркивать движение, говорит поэтому, что именно Бог, сам оставаясь неподвижным, приводит все в движение. И теперь, когда чистое мышление по собственному произволу отменяет всякое движение или же бессмысленно вводит его внутрь логики, главная трудность для существующего индивида состоит в том, чтобы придать своей экзистенции непрерывность, без которой все попросту исчезает. Абстрактная непрерывность — это во все никакая не непрерывность, и само существование существующего индивида постоянно препятствует непрерывности, тогда как страсть и есть та мгновенная непрерывность, которая одновременно обладает сдерживающим действием и выступает импульсом для движения. Для существующего индивида целью и мерой движения является решение и повторение. Вечное — это непрерывность движения, однако абстрактная вечность пребывает вне движения, тогда как конкретная вечность в существующем индивиде — это максимум его страсти.

<sup>155</sup> Это, несомненно, и имел в виду ученик Гераклита, который сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Иоханнес де Силенцио (в «Страхе и трепете») сослался на это утверждение ученика, однако сделал это скорее ради риторического украшения, чем ради истины. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>156</sup> «мера»: в датском тексте стоит слово «Maal», то есть «мера» как некий «критерий», «прилагаемая линейка» и одновременно «предел», полагаемый для некоторой сущности.

<sup>157</sup> «τέλος» (греч.) — «цель», «завершение».

<sup>158</sup> «μέτρον» (греч.) — «измерение», «критерий».

Иначе говоря, всякая идеализирующая<sup>159</sup> страсть есть предвкушение вечного в экзистенции — она существует хотя бы для того, чтобы дать экзистирующему индивиду возможность экзистировать<sup>160</sup>; вечность же абстракции достигается только тогда, когда мы пренебрегаем экзистенцией. Экзистирующий индивид получает доступ в чистое мышление только посредством весьма сомнительного начала, и эта сомнительность в дальнейшем неминуемо сказывается, делая экзистенцию этого экзистирующего индивида тривиальной, а его речи — несколько безумными. Примерно так обстоит дело с большинством людей в наши дни, когда редко или вообще никогда не приходится слышать, чтобы человек говорил и было понятно, что он сознает себя как отдельного экзистирующего человека, — вместо этого он по большей части пантеистически позволяет себе терять голову, когда и *он сам* тоже говорит о миллионах, и народах, и всемирно-историческом развитии. Между тем для экзистирующего индивида предвкушение вечного, которое дано нам в страсти, все еще не является абсолютной непрерывностью, но только некой возможностью приблизиться к единственно истинной непрерывности, которая только и возможна для экзистирующего индивида. Здесь можно снова вспомнить о моем тезисе, согласно которому субъективность и есть истина, поскольку для экзистирующего индивида объективная истина подобна вечности абстракции.

Абстракция незаинтересованна, а между тем для экзистирующего индивида высшим интересом всегда остается само это экзистирование. Стало быть, экзистирующий индивид постоянно имеет *τέλος*, и именно об этом *τέλος* говорит Аристотель, когда утверждает («De Anima» [«О душе»], III, 10, 2), что *νοῦς θεωρητικός*<sup>161</sup> отличен от *νοῦς πρακτικός*<sup>162</sup>. Однако чистое мышление полностью пребывает в своего рода подвешенном состоянии и совсем не похоже на абстракцию, которая, конечно же, не берет в расчет экзистенцию, но все же сохраняет с ней некоторое отношение. Между тем чистое мышление, пребывающее в

<sup>159</sup>Земная же страсть попросту мешает экзистированию, превращая экзистенцию во мгновенность. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>160</sup>Поэзию и искусство часто называют предвкушением вечности. Однако, настаивая на таком названии, следует вместе с тем сознавать, что поэзия и искусство не относятся к экзистирующему индивиду существенным образом, поскольку созерцание поэзии и искусства, «радость о прекрасном», само по себе незаинтересованно, и наблюдатель при этом созерцательно пребывает вне себя самого как экзистирующего индивида. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>161</sup>«*νοῦς θεωρητικός*» (греч.) — «теоретический разум».

<sup>162</sup>«*νοῦς πρακτικός [τὸ τέλος]*» (греч.) — «практический разум [применительно к его цели]».

этом мистически подвешенном состоянии и не имея никакого отношения ни к одному экзистирующему индивиду, объясняет все изнутри себя самого, — объясняет все, за исключением себя самого; но коль скоро оно объясняет все изнутри себя самого, какое бы то ни было решающее объяснение, затрагивающее существенный вопрос, становится попросту невозможным. Стоит, например, экзистирующему индивиду спросить, каким образом чистое мышление соотносится с экзистирующим индивиду, каким образом такой индивид может надеяться быть допущенным внутрь этого мышления, чистое мышление не дает ответа, но начинает объяснять экзистенцию изнутри собственно чистого мышления. Но тогда все еще больше запутывается, поскольку тому, на чем должно было споткнуться это чистое мышление, — то бишь экзистенции — уже в некотором исчезающем смысле отведено место внутри самого этого чистого мышления, вследствие чего все, что это мышление могло бы сказать об экзистенции изнутри себя самого, по сути заранее опровергается. Всякий раз, когда в чистом мышлении упоминается непосредственное единство рефлексии-в-себе и рефлексии-в-другом, а также снятие этого непосредственного единства, мы должны прежде всего выяснить, что тут должно непременно вклиниваться между элементами этого непосредственного единства. И что же это такое? Ну конечно, это время. Однако времени никак нельзя отвести место внутри чистого мышления. Что же тогда означают это снятие, переход и достижение нового единства? И что означает такое мышление, когда мы по сути не мыслим, но лишь делаем вид, будто заняты этим, — коль скоро все, что при этом говорится, уже заранее абсолютно опровергается? И что это означает, когда мы даже не признаемся, что мыслим таким образом, а при этом постоянно и громогласно провозглашаем позитивную истину такого чистого мышления?

Подобно тому как экзистенция объединяет мышление и экзистирование, коль скоро экзистирующий индивид является также и индивидом мыслящим, здесь всегда существуют две среды, два модуса рассмотрения: модус абстракции и модус действительности. Однако чистое мышление предлагает нам еще один, третий модус, совсем недавно изобретенный. Нам говорят, что он начинается после наиболее исчерпывающей абстракции. Чистое мышление — не знаю уж, благочестиво или бездумно, — пребывает в абсолютном неведении по поводу того отношения, которое абстракция постоянно сохраняет с тем, от чего она абстрагируется. [Нам говорят]: именно здесь, в чистом мышлении, мы обретаем покой, избавляясь от всех сомнений; именно здесь пребывает вечная позитивная истина — или что там еще говорится в связи с

этим. Но это всего лишь означает, что чистое мышление — это фантом. И если гегелевская философия действительно освободилась от каких бы то ни было постулатов, она достигла этого с помощью одного-единственного безумного постулата: указав на начало в чистом мышлении.

Для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес, и сама его заинтересованность в экзистировании и составляет его действительность. А то, что составляет актуальность, не может быть передано на языке абстракции. Действительность — это *inter-esse*<sup>163</sup> между мышлением и бытием в гипотетическом единстве абстракции. Абстракция имеет дело с возможностью и действительностью, однако ее представление о действительности остается ложным толкованием, поскольку средой рассмотрения тут остается не действительность, но возможность. Абстракция может понять действительность, только сняв ее, однако снять действительность — это как раз и значит превратить ее в возможность. Внутри абстракции все, что говорится о действительности на языке абстракции, на самом деле говорится применительно к возможности. Иначе говоря, на языке действительности всякая абстракция относится к действительности как к возможности, а вовсе не как к действительности внутри абстракции и возможности. Действительность, экзистенция — это диалектический элемент внутри трилогии, начало и конец которой недоступны экзистирующему индивиду, который именно *qua* экзистирующий и пребывает внутри такого диалектического элемента. Абстракция склеивает эту трилогию воедино. Это вполне верно. Однако каким образом она это делает? Является ли абстракция чем-то, что осуществляет это, или же такое соединение является действием того, кто абстрагирует? Но тот, кто абстрагирует, сам все равно остается экзистирующим индивидуом, а будучи экзистирующим индивидуом, остается внутри этого диалектического момента, который он не способен ни склеить, ни опосредовать, — и уж тем более не способен сделать это абсолютно, пока сам он экзистирует. Когда он пытается сделать это, его действие должно относиться как некая возможность к той действительности, к той экзистенции, в которой сам он пребывает. Тут ему неплохо было бы объяснить, как у него все это получается, — то бишь как ему удастся проделывать все это, оставаясь экзистирующим индивидуом, — или же ему нужно объяснить, каким образом ему удастся перестать быть экзистирующим индивидуом, и имеет ли он вообще право на это как экзистирующий индивид.

<sup>163</sup> «*inter-esse*» (лат.) — «интерес», но и: «бытие между».

В то самое мгновение, когда мы начинаем задаваться подобными вопросами, мы начинаем вопрошать этически. Тем самым мы поддерживаем этическое требование, вменяющееся экзистирующему индивиду; это требование состоит не в том, чтобы он абстрагироваться от своей экзистенции, но в том, что ему нужно экзистировать, — что одновременно представляет собой также и высший интерес для экзистирующего индивида.

Будучи экзистирующим индивидом, он менее всего способен абсолютно и твердо отстаивать необходимость снятия этого диалектического элемента (экзистенции), так как для этого требуется среда рассмотрения, отличная от экзистенции, ибо экзистенция как раз и является этим самым диалектическим элементом. Если экзистирующий индивид может узнать нечто о таком снятии, он может знать это лишь в качестве возможности, — возможность же не способна оказать никакого сдерживающего воздействия, когда мы имеем дело с реальным интересом. Именно поэтому он может знать о чем-то подобном лишь вполне безразлично, что не вполне возможно для него *qua* экзистирующего индивида; между тем, с этической точки зрения, он, *qua* экзистирующий индивид, не имеет права стремиться обрести подобное знание *approximando*<sup>164</sup>, поскольку, напротив, этическое делает заинтересованность в экзистировании бесконечным для него, — столь бесконечным, что принцип противоречия продолжает сохранять для него абсолютную значимость.

И здесь тоже, как уже было показано прежде, абстракция вовсе не оказывается вовлеченной в эту трудность, которая заключена в самой экзистенции и в том, что мы остаемся экзистирующими индивидами. Мыслить действительность в модусе возможного еще не влечет за собой трудности, которая заключена в необходимости мыслить ее внутри экзистенции, где экзистенция, представляющая собой процесс становления, помешает экзистирующему индивиду мыслить; дело обстоит так, как если бы наличную действительность вообще невозможно было помыслить, хотя экзистирующий индивид одновременно является и индивидом мыслящим. В чистом же мышлении мы сразу же по самые уши погружаемся в чрезвычайно глубокие истины, однако *mitunter*<sup>165</sup> у нас возникает впечатление, что во всем этом присутствует элемент некой рассеянности, поскольку чистому мыслителю не совсем ясно, что значит быть экзистирующим человеком.

<sup>164</sup> «*approximando*» (лат.) — «приблизительным образом», «в приближении».

<sup>165</sup> «*mitunter*» (нем.) — «среди прочего», «время от времени».

Всякое знание о действительности есть возможность. Единственная действительность, относительно которой у экзистирующего индивида есть нечто большее, чем просто знание, — это его собственная действительность, то, что он экзистирует, и эта действительность представляет для него высший интерес. Обращенное к нему требование абстракции заключено в том, чтобы он стал вполне безразличным, — и сделать это нужно для того, чтобы обрести что-то, что он может узнать; вмняемое же ему требование этического состоит в том, чтобы оставаться бесконечно заинтересованным в собственном экзистировании.

Единственная действительность, существующая для экзистирующего индивида, — это его собственная этическая действительность; относительно же всякой прочей действительности у него есть только знание, однако настоящее знание всегда является переводом [действительности] в возможность.

Надежность чувственного восприятия обманчива. Греческий скептицизм уже достаточно показал это, как, впрочем, и современный идеализм. Надежность, на которую претендует историческое знание, также всего лишь обман, коль скоро это знание претендует на достоверность действительности, поскольку познающий ничего не может узнать об исторической действительности до тех пор, пока он не растворил ее в возможности. (Больше об этом будет сказано далее.) Абстракция есть возможность — возможность либо предшествующая, либо последующая. Чистое мышление — это фантом.

Действительная субъективность — это вовсе не субъективность познающего, поскольку вместе со своим знанием он переходит в среду возможности; действительная субъективность — это субъективность этически экзистирующая. Конечно же, абстрактный мыслитель экзистирует, однако его экзистирование похоже на своего рода сатиру на него самого. Доказывать свое существование на основании того, что он мыслит, — это поистине странное противоречие, поскольку даже сама мера его умения мыслить абстрактно извлекается им из своего собственного экзистирования. В какой-то степени собственная экзистенция действительно становится для него явной — как некое предположение, от которого он стремится избавиться; тем не менее, сама абстракция и впрямь становится странным способом доказать собственное существование, поскольку сама эта экзистенция попросту перестала бы длиться, добейся он тут полного успеха. Картезианское «*cogito, ergo sum*»<sup>166</sup> достаточно часто повторяется философами. Если «я» в этом

<sup>166</sup> «*cogito, ergo sum*» (лат.) — «я мыслю, следовательно, существую».

cogito понимается как любой отдельно взятый человек, этот тезис ничего не доказывает: я *есмь* человек мыслящий, ergo я *есмь*, но если я *есмь* человек мыслящий, то ничего удивительного, что я *есмь*; в конце концов, это уже сказано, причем в первой части уравнения говорится даже больше, чем в последней. Если же «я» в этом cogito понимается как отдельный индивидуально существующий человек, философия тут же принимается кричать: «Глупости, глупости, дело тут вовсе не в моем „я“ или твоем „я“, речь идет о чистом „я“». Но это чистое «я», конечно же, не может иметь никакого другого существования, кроме существования мышления. Ну и что же тогда должна означать эта заключительная формула? По сути, тут вообще не будет никакого заключения, поскольку сам тезис превращается в тавтологию.

Но если сказано, что абстрактный мыслитель, вовсе не доказав своим мышлением, что он существует, вместо этого делает совершенно ясным, что его абстракции никак не удастся вполне успешно доказать и обратное, — если это сказано, то пытаться затем на этом основании сделать заключение, будто существующий индивид, индивид, который действительно существует, не способен мыслить, — это значит намеренно отказываться от всякой возможности понимания. Конечно же, он мыслит, однако он мыслит все обращенным вспять, то есть применительно к самому себе, а сам он бесконечно заинтересован в собственном существовании. Конечно же, Сократ был человеком мыслящим, однако он помещал все прочее знание в сферу безразличного, одновременно бесконечно подчеркивая значимость этического знания, — знания, которое соотносится с существующим субъектом, бесконечно заинтересованным в собственной экзистенции.

Стало быть, выводить существование из мышления — это противоречие, поскольку мышление делает нечто прямо противоположное, вынимая экзистенцию из действительности; оно мыслит экзистенцию, снимая ее, переводя ее в возможность. (Больше об этом будет сказано далее.) Применительно ко всякой действительности, отличной от собственной действительности индивида, вполне справедливо считать, что он может познавать ее только посредством мышления. Применительно же к его собственной действительности все будет зависеть от того, способно ли его мышление полностью абстрагироваться от действительности. Ведь именно к этому стремится наш абстрактный мыслитель, однако это стремление совершенно бесполезно; он все равно продолжает существовать, и само продолжение его существования, существования этого «временами имеющего весьма жалкий вид про-



фессора» служит своего рода эпиграммой на абстрактного мыслителя, — не говоря уж обо всех обвинениях, которые может выдвинуть против него этика.

В Греции же внимание было действительно обращено на то, что значит экзистировать. Потому-то атараксия скептиков была экзистенциальной попыткой абстрагироваться от экзистирования. В наши дни от существования абстрагируются разве что печатно, — подобно тому, как печатно можно усомниться во всем, причем раз и навсегда. Среди прочих вещей, которые вызвали столько заблуждений в современном философствовании, можно назвать и то обстоятельство, что философы столь часто весьма кратко высказываются по поводу бесконечных задач, а затем обязуются взаимно принимать эти бумажные деньги, хотя никому почти никогда не приходит в голову в самом своем существовании попытаться соответствовать требованиям поставленной задачи. Таким образом, конечно же, нетрудно завершить все на свете и ухитриться начать без каких бы то ни было предпосылок. К примеру, предпосылка, согласно которой нам следует во всем сомневаться, потребовала бы от человека усилий всей его жизни; однако в наши дни все это проделывается с той же быстротой, с какой говорится.

## § 2. Возможность выше действительности.

**Действительность выше возможности.**

**Поэтическая и интеллектуальная идеальность;  
этическая идеальность**

Аристотель замечает в своей «Поэтике», что поэзия выше истории, поскольку история представляет только то, что случилось, тогда как поэзия — то, что могло и должно было случиться, — иначе говоря, что поэзия имеет в своем распоряжении возможность. Возможность — поэтическая и интеллектуальная — выше действительности; эстетическое и интеллектуальное по сути безразличны. Однако существует лишь один-единственный настоящий интерес, заинтересованность в экзистировании; безразличие — это выражение равнодушия к действительности. Такое равнодушие полностью забыто в картезианском тезисе *cogito, ergo sum*, — тезисе, который тревожит безразличие интеллектуального начала и оскорбляет спекулятивное мышление, как если бы отсюда могло следовать что-то еще. Я мыслю, *ergo* я мыслю; существую ли я сам, существует ли это нечто (в смысле действительности, где «я» означает отдельного экзистирующего человека, а «нечто» означает отдельное определенное нечто) — все это бесконечно несуще-

ственно. То обстоятельство, что я мыслю, существует в смысле мышления и, конечно же, не нуждается ни в каком доказательстве; оно не нуждается и в том, чтобы его доказывали посредством некоторого заключения, поскольку оно и так уже доказано. Но как только я начинаю стремиться к тому, чтобы мое мышление стало телеологичным по отношению к чему-то еще, в игру тотчас же вступает интерес. А как только появляется интерес, появляется этическое начало, которое избавляет меня от дальнейших забот по доказательству моего собственного существования; поскольку этическое начало попросту обязывает меня экзистировать, оно мешает мне прийти к этически обманчивому и метафизически неясному соблазну заключения.

По мере того как в наши дни люди все больше и больше пренебрегают этическим началом, это пренебрежение имеет еще один пагубный итог: смешение поэзии и спекулятивного мышления, которое теперь отказывается от безразличной возвышенности возможности и хватается за действительность, — так что, вместо того чтобы воздать должное и поэзии, и мышлению, мы приходим к двойному заблуждению. Поэзия делает одну попытку за другой, чтобы выглядеть как действительность, что оказывается совершенно непоэтичным. В своей собственной сфере спекулятивное мышление снова и снова стремится прийти к действительности, направо и налево раздавая уверения: то, что помыслено, и есть действительное, а мышление не только способно мыслить, оно способно обеспечить нас действительностью, тогда как дело обстоит совершенно наоборот; между тем мы все больше и больше забываем, что значит экзистировать. Наш век и все люди становятся все менее действительными, а отсюда и все суррогаты, призванные заменить то, что мы потеряли. Этическим все больше пренебрегают; в жизнь отдельного индивида вторгается не только поэтическое, но и всемирно-историческое начало, а это значит, что ему все больше мешают экзистировать этически; таким образом, действительность приходится обеспечивать каким-то другим способом. Однако такая ложно понимаемая действительность похожа на целое поколение или же отдельных индивидов внутри поколения, которые состарились преждевременно и теперь вынуждены прибегать к искусственным средствам омолаживания. Этическое экзистирование и есть действительность, однако вместо этого наш век столь преобладающим образом превратился в наблюдателя, что каждый не только стал таковым, но само наблюдение в конечном итоге оказалось фальсифицировано и выдается теперь за действительность. Мы смеемся над монашеской жизнью, а между тем ни один отшельник никогда еще не вел жизнь, столь

далекую от действительности, как та, что повсеместно ведется сейчас; ибо хотя отшельник и впрямь абстрагировался от всего мира, он отнюдь не абстрагировался от самого себя. Мы знаем, как наилучшим образом описать фантастическое окружение монастыря в удаленном месте, в уединении леса, у дальней голубой полосы горизонта, однако мы совсем не думаем о фантастическом окружении чистого мышления. Между тем исполненный пафоса отказ от действительности, свойственный отшельнику, куда предпочтительнее комического отказа от действительности, характерному для чистого мыслителя, а страстное забвение отшельника, которое как бы уносит с собой прочь весь мир, куда предпочтительнее комической рассеянности всемирно-исторического мыслителя, который забывает о себе самом.

С этической точки зрения, действительность выше возможности. Этическое особенно стремится к тому, чтобы покончить с безразличием возможности, придавая экзистированию бесконечный интерес. Таким образом, этическое стремится предотвратить любую попытку заблуждения, — скажем, желание этически *наблюдать* мир и людей в нем. По правде говоря, мы вообще не можем наблюдать этически, поскольку возможен только один вид этического наблюдения — это самонаблюдение. Этическое тотчас же сосредоточивается на отдельном индивиде, поскольку требование, которое вменяется здесь, — это требование существовать этически; этическое не болтает попусту о миллионах и поколениях; оно не берет человечество целиком — точно так же, как полицейский не арестовывает человечество вообще. Этическое имеет дело с индивидуальными людьми, и заметьте при этом: отдельно с каждым индивидом. Если Богу известно, сколько волос на голове каждого человека, то этическому началу известно, сколько вообще имеется людей, причем эта этическая перепись проводится не в интересах общей суммы, но в интересах каждого индивида отдельно. Этическое требование вменяется каждому человеку, и когда приходит время судить, оно судит тоже каждого отдельно; только тиран или человек бессильный могут довольствоваться тем, что хватают каждого десятого. Этическое начало хватает отдельного индивида и требует от него, чтобы он воздержался от всякого наблюдения, в особенности от желания наблюдать мир и человечество, поскольку этическое, всегда оставаясь внутренним, не может наблюдаться никем извне. Этическое может осуществляться только индивидуальным субъектом, который после этого способен понять, что именно живет внутри него, — это единственная действительность, которая не становится возможностью после того, как познана, и которая не может быть

познана одним только мышлением, поскольку это его собственная действительность, которую он уже знал как действительность мышления, иначе говоря, как возможность, — еще прежде, чем та стала действительностью. Между тем относительно чужой действительности он не знал ровным счетом ничего до тех пор, пока сам ее не познал и не помыслил, — то есть до тех пор, пока он не превратил ее в возможность.

Относительно всякой действительности вне меня самого справедливо то, что я могу схватить ее только в мышлении. Для того же, чтобы действительно схватить ее, мне пришлось бы суметь превратиться в другого человека, причем в человека действующего, то есть сделать чужую мне действительность моей собственной, — а это явно невозможно. Иначе говоря, если я делаю чужую мне действительность моей собственной действительностью, это вовсе не означает, что узнав о ней, я становлюсь этим другим человеком, — это просто означает, что возникает некая новая действительность, которая принадлежит мне, но остается все равно отличной от действительности того другого человека.

Когда я думаю о чем-то, что я хочу сделать, но еще не сделал, то, о чем я подумал, — какой бы точной ни была эта мысль, сколько бы ее ни называли какой-нибудь *мысленной действительностью*, — она все равно остается возможностью. И наоборот, когда я думаю о том, что сделал кто-нибудь другой, то есть думаю о действительности, я тем самым вынимаю данную действительность из действительности и перемещаю ее в сферу возможности, поскольку *мысленная действительность* остается возможностью; в терминах мышления она выше действительности, но это совсем не так в терминах действительности. Это означает также, что этически нет никакого прямого отношения между одним субъектом и другим. Когда я понял другого субъекта, его действительность становится для меня возможностью, и тогда эта мысленная действительность соотносится со мной *qua* возможность, — то есть точно так же, как моя мысль о том, чего я пока еще не сделал, соотносится с реальным действием, в котором это осуществляется.

Брат Тацитурний («Стадии на жизненном пути», с. 341) говорит: «Всякий, кто по отношению к одной и той же вещи не приходит одновременно к заключению *ab posse ad esse*<sup>167</sup> и *ab esse ad posse*<sup>168</sup>, не схва-

<sup>167</sup> «*ab posse ad esse*» (лат.) — «от возможности к действительности».

<sup>168</sup> «*ab esse ad posse*» (лат.) — «от действительности к возможности».

тывает идеальности, иначе говоря, он не понимает ее, он ее не мыслит» (здесь подразумевается именно понимание чужой действительности). Другими словами, если мыслящий индивид, наделенный этим растворяющим все *posse* (а мысленная действительность есть возможность), встречает *esse*, которое он не может растворить, он должен сказать: «Это я не способен помыслить». Тогда он временно придерживает свое мышление, так что то как бы зависает. Если он все равно продолжает движение к этой действительности или, точнее, если он все равно стремится соотнести себя с этой действительностью именно как с действительностью, он должен соотнести себя с нею не в мышлении, но парадоксально. Пожалуйста, вспомните тут прежде данное определение веры (данное в сократическом смысле, то есть *sensu laxiori*<sup>169</sup>, а не *sensu strictissimo*<sup>170</sup>): **объективная неопределенность**, — именно потому, что все растворяющее *posse* столкнулось здесь с особо твердым *esse*, — **за которую надо держаться в страстной глубине внутреннего**.

Применительно к чему-то эстетическому или интеллектуальному спрашивать, в самом ли деле то или это действительно, в самом ли деле оно произошло, — это попросту недоразумение, которое не схватывает эстетической и интеллектуальной идеальности в качестве возможности и забывает, что определять тут порядок и ранжир эстетически и интеллектуально все равно что полагать, будто чувственность выше мышления. Всякий раз, когда встает вопрос: «Является ли это действительным?», — с этической точки зрения он может быть вполне правомерным, однако, заметьте, пожалуйста, вопрос этот возможен только тогда, когда индивидуальный субъект этически вопрошает себя относительно своей собственной действительности. Чужая же действительность может быть постигнута им только посредством мышления, иначе говоря, как возможность.

Писание наставляет: «Не судите да не судимы будете»<sup>171</sup>. Это сказано в качестве требования и предупреждения, однако по сути это является также попросту невозможным. Один человек не может этически судить другого, поскольку он может понять другого только как возможность. А потому, когда один человек занят тем, что стремится во что бы то ни стало судить другого, это всего лишь наглядно проявляет его собственную слабость, так как при этом он судит лишь самого себя.

<sup>169</sup> «*sensu laxiori*» (лат.) — «в широком смысле слова».

<sup>170</sup> «*sensu strictissimo*» (лат.) — «в узком смысле слова».

<sup>171</sup> См.: Матф., 7.1.

В «Стадиях на жизненном пути» (с. 342) говорится: «Это действительно дело духа — вопрошать о двух вещах: 1) возможно ли то, что говорится? 2) способен ли я сделать это? Однако совершенно бездуховным будет вопрошать о двух других вещах: 1) действительно ли это случилось? 2) действительно ли мой сосед Кристоферсен сделал это; неужели он и в самом деле это сделал?» Тем самым вопрос о действительности оказывается подчеркнутым этически. С точки зрения эстетической или интеллектуальной, глупо спрашивать о такой действительности; с точки зрения этической, глупо спрашивать о такой действительности в терминах наблюдения. Однако этически задаваясь вопросом о моей собственной действительности, я вопрошаю о ее возможности, — с той только разницей, что такая возможность вовсе не остается эстетически и интеллектуально безразличной, но является мысленной действительностью, которая соотнесена с моей собственной личной действительностью, — иначе говоря, с тем, что я способен это осуществить.

Именно *как* истины и есть истина. А потому совершенно неверно отвечать на вопрос в такой среде рассмотрения, где этот вопрос вообще не может быть поставлен, — например, объяснять действительность изнутри возможности или проводить различие между возможностью и действительностью, оставаясь внутри возможности. Благодаря тому что вопрос о действительности не ставится ни эстетически, ни интеллектуально, благодаря тому что такой вопрос встает лишь этически, — причем таким образом, что человек вопрошает этически лишь о собственной личной действительности, — каждый индивид этически отделяет себя от всех остальных. Что же касается вопроса, рожденного наблюдением, то есть вопроса об этическом внутреннем содержании, то здесь два противоположных начала — ирония и лицемерие — подчеркивают, что действительность и обман равно возможны, что обман может простираться как угодно далеко, вплоть до самой действительности (при этом оба они выражают реальное противоречие, которое состоит в том, что внешнее — это не внутреннее; лицемерие делает это, притворяясь добром, а ирония — притворяясь злом). И только сам индивид может знать, что есть что. Вопрошать об этом этическом внутреннем содержании в другом индивиде уже само по себе неэтично; кроме того, это совершенно напрасное отвлечение. Однако если вопрос этот все же встает, возникает неизбежная трудность: я способен схватить действительность другого человека, лишь помыслив ее, а следовательно — переводя ее в план возможности, где с равным успехом может быть помыслена и возможность обмана. Для того, кто экзисти-

рует этически, весьма полезно предварительно узнать, что отдельный человек всегда существует в одиночестве.

Вопрошать эстетически или интеллектуально о действительности вообще — это попросту недоразумение; вопрошать этически о действительности другого человека — это попросту недоразумение, поскольку задаваться вопросом следует лишь о собственной действительности. Здесь-то и проявляется различие между верой (каковая, *sensu strictissimo*<sup>172</sup>, соотносится с чем-то историческим) и эстетическим, интеллектуальным, этическим началом. Быть бесконечно заинтересованным и задаваться вопросом о действительности, которая не является твоей собственной, значит желать верить; такое положение выражает парадоксальное отношение к парадоксу. С эстетической точки зрения, вопрошать подобным образом невозможно, — ну разве что совершенно бездумно, — поскольку эстетически возможность выше действительности. Это невозможно и интеллектуально, поскольку с интеллектуальной точки зрения возможность выше действительности. Наконец, это невозможно и этически, поскольку с этической точки зрения индивид бесконечно заинтересован исключительно и единственно в своей собственной действительности. Единственной аналогией между верой и этическим началом остается бесконечная заинтересованность, благодаря которой верующий абсолютно отличается от эстетика и мыслителя, однако вместе с тем отличается и от этика, так как становится бесконечно заинтересованным в действительности другого (скажем, в том, действительно ли Бог экзистировал).

С эстетической или интеллектуальной точки зрения справедливо, что только когда *esse* действительности полностью растворяется в *posse*, действительность может считаться понятой и помысленной. С этической точки зрения справедливо, что возможность оказывается понятой только тогда, когда каждое *posse* становится действительно неким *esse*. Когда проводят инспекцию эстетическое и интеллектуальное, они возражают против каждого *esse*, которое не стало *posse*; когда же проводят инспекцию этическое, оно осуждает всякое *posse*, которое не стало *esse*, скажем, *posse* в самом индивиде, поскольку этическое никогда не имеет дела с прочими индивидами. В наши дни все это обычно смешивается; человек отвечает на призыв эстетического этически, отвечает на зов веры интеллектуально и так далее. Мы благополучно завершаем все на свете, и все же поразительно мало внимания уделяется тому, в какой именно сфере следует искать ответ на поставленный

<sup>172</sup> «*sensu strictissimo*» (лат.) — «в строгом смысле слова».

вопрос. Все это ведет к еще большей путанице в мире духа, чем положение, когда в гражданской жизни ответ на церковную проблему давался бы дорожной комиссией.

Значит ли это, что действительность есть внешнее? Никоим образом. С точки зрения эстетической и интеллектуальной уже должным образом подчеркивалось, что для того, кто не может постичь идеальности, внешнее остается всего лишь обманом. Брат Тацитурний заявляет (с. 341): «Знание [исторического] всего лишь помогает заманить человека в некий обман чувств, который зачарован чисто материальным. Что именно я знаю исторически? Нечто материальное. Идеальность же известна мне через меня самого, если же я не знаю ее через себя самого, я не знаю ее вовсе, и никакое историческое знание мне в этом не поможет. Идеальность — это не чек, который может переходить от одного человека к другому, это не приятная добавка, нечто, даваемое в придачу, когда покупка достаточно велика. Если я знаю, что Цезарь был велик, я знаю и что такое величие, именно его я и различаю в нем, — иначе мне попросту неизвестно, что Цезарь был велик. Исторические свидетельства, то, что надежные люди заверяют нас в этом, то, что для нас нет никакого риска, если мы примем их мнение, поскольку со всей очевидностью он был подлинно великим, что весь итог его жизни доказывает это, — все это нисколько не помогает. Поверить в идеальность, положившись на слово другого человека, — это все равно что смеяться шутке не потому, что ты понял ее, но потому, что кто-то другой поручился, что она смешна. В подобном случае шутку вообще можно опустить, поскольку этот человек способен смеяться с той же увлеченностью исключительно на основании доверия и уважения к авторитету». Но что же тогда такое эта действительность? Это идеальность. Правда, с эстетической и интеллектуальной точки зрения, идеальность есть возможность (переход *ab esse ad posse*). С этической же точки зрения, идеальность есть действительность внутри самого индивида. Действительность есть внутреннее содержание, бесконечно заинтересованное в собственном экзистировании, и именно таковым является для самого себя этический индивид.

Когда я понимаю мыслителя, и именно в той степени, в какой я его реально понимаю, его действительность (то есть то, что сам он экзистировал как индивидуальный человек, что сам он *действительно* понял все именно таким образом или же что сам он *действительно* осуществил все именно так) остается для меня чем-то вполне безразличным. Философия и эстетика в этом вполне правы, и главное тут — правильно выдерживать такое соотношение. Но во всем этом еще нет



никакой защиты чистого мышления как средства сообщения. И если его действительность — вещь вполне безразличная для меня, исследователя, и, обратно, моя действительность совершенно безразлична ему, это еще не значит, что сам он может посметь быть безразличным к собственной действительности. Способ его сообщения должен нести на себе печать этого, — разумеется, не прямо, ибо сообщение не может проходить напрямую от одного человека к другому (поскольку подобное отношение есть парадоксальное отношение верующего к предмету его веры) и не может пониматься прямо, но должно присутствовать косвенно, с тем, чтобы его могли понять также косвенно.

Если не держать отдельные сферы вполне и решительно отделенными друг от друга, все только запутается. Если мне хочется узнать нечто о действительной жизни мыслителя, если мне кажется интересным попытаться разузнать о ней побольше, я заслуживаю порицания с интеллектуальной точки зрения, поскольку в сфере интеллекта высшей точкой будет положение, когда действительная жизнь мыслителя становится совершенно безразличной для читателя. Однако подобная неловкость в сфере интеллекта придает человеку обманчивое сходство с верующим. Верующий бесконечно заинтересован в действительности другого. Для веры это является решающим фактором, и такая заинтересованность отнюдь не сводится к некоей толике любопытства, но представляет собой абсолютную зависимость от предмета веры.

Предмет веры представлен действительностью другого; отношение, которое складывается здесь, — это отношение бесконечной заинтересованности. Предмет веры — это не учение, ибо в этом случае отношение было бы интеллектуальным, когда главный смысл заключается в том, чтобы не смазать постижение, но достичь максимальной высоты в таком интеллектуальном отношении. Предмет веры — это не учитель, у которого есть учение, потому что когда у учителя есть учение, учение *eo ipso* становится важнее, чем сам учитель, и само отношение остается интеллектуальным, когда главный смысл заключается в том, чтобы не смазать постижение, но достичь максимальной высоты в таком интеллектуальном отношении. Предмет веры — это действительность учителя, то, что учитель действительно существует. А потому и ответ веры — это абсолютное «да» или «нет». Ответ веры дается не относительно учения, — не о том, истинно оно или нет, не относительно учителя, — не о том, истинно его учение или нет, ответ дается на простой вопрос относительно факта: «Принимаете ли вы как факт то, что он действительно существовал?» И заметьте, пожалуйста: ответ дается с бесконечной страстью. Иными словами, применительно к человеку

бессмысленно придавать бесконечно много значения тому, существовал он или нет. Стало быть, если предметом веры становится человек, все сразу же превращается в глупую шутку недалекого человека, который не сумел схватить даже сущности эстетического и интеллектуального. Значит, предмет веры — это действительность Бога в смысле его существования. Однако существовать — значит прежде всего быть отдельным индивидом, и как раз поэтому мышление вынуждено пренебрегать экзистенцией, поскольку мыслить можно только всеобщее, а не частное. Значит, предмет веры — это действительность Бога внутри экзистенции, то есть в качестве отдельного индивида; иначе говоря, предмет веры — это то, что Бог существовал как индивидуальный человек.

Христианство — это не учение о единстве божественного и человеческого, о субъекте-объекте, не говоря уж обо всех прочих логических парафразах христианства. Иными словами, будь христианство учением, отношение с ним не было бы отношением веры, поскольку с учением можно построить только интеллектуальное отношение. Стало быть, христианство — это не учение, но тот простой факт, что Бог существовал.

Тогда и вера — это не урок, преподаваемый туповатым ученикам в сфере интеллекта, не приют для слабоумных. Однако вера имеет свою собственную сферу, и легко распознаваемый знак всякого непонимания христианства состоит в том, что его превращают в учение и перемещают в разряд интеллектуальных упражнений. То, что считается максимально высоким в сфере интеллекта, — умение оставаться вполне безразличным к действительности учителя, — становится чем-то прямо противоположным в сфере веры. Максимально высокая точка веры — это *quam maxime*<sup>173</sup> бесконечная заинтересованность в действительности учителя.

Собственная этическая действительность индивида — это единственная действительность. Меня не удивляет, что многим это кажется странным. Мне скорее уж кажется странным, что мы завершили множество систем, так и не задавшись вопросом об этическом. Если бы только в моду снова вошел диалог в греческом вкусе, — просто для того, чтобы проверить, что человек знает, а чего не знает, — вся эта искусственность, и неестественность, вся эта преувеличенная искусственность, — все это попросту испарилось бы. Не мне первому пришло в голову, что Гегелю следовало бы поговорить с наемным слугой, и что,

<sup>173</sup> «quam maxime» (лат.) — «в высочайшей степени».

коль скоро последний не понял бы его, это само по себе уже немало доказывало его систему, — хотя простое свидетельство Диогена по поводу того, что Сократ любил философствовать в мастерских ремесленников и на рыночных площадях, навсегда останется блестящим восхвалением Сократа. Однако я имею в виду нечто иное, и мое предложение — это вовсе не набег кочевников на ученое знание. Но конечно, гегельянскому философу или самому Гегелю достаточно было бы поговорить со взрослым человеком, который обрел некоторый диалектический опыт просто потому, что экзистировал, — и с самого начала можно было бы предотвратить все эти преувеличенные и химеричные черты. Когда некто продолжает усердно писать или надиктовывать последовательные разделы работы, обещая, что в конце все непременно прояснится, нам становится все труднее разобрать, где заложено начало всей этой путаницы, с тем чтобы выбрать новую исходную точку. С помощью обещания «в конце все непременно прояснится», а также с помощью категории «здесь не место вдаваться в подробности», каковая составляет прямо-таки краеугольный камень всей системы (а это категория, зачастую применяемая столь смехотворно, что она напоминает положение, когда в списке типографских опечаток мы нашли бы нечто вроде подобного извинения: «По всей вероятности, опечаток гораздо больше, но здесь не место вдаваться в подробности»), — короче, с помощью двух этих определений мы постоянно оказываемся обмануты, поскольку первое из них обманывает окончательно, тогда как второе — временно. В ситуации же диалога все это фантастически развернутое чистое мышление имело бы весьма жалкий вид. Вместо того чтобы признать, что идеализм прав, — однако заметьте, пожалуйста, прав таким образом, что тут приходится отказаться от всякого вопроса относительно действительности (связанного с удерживанием некоего *an sich*<sup>174</sup>) в связи с мышлением как искушением, которое, подобно всем прочим искушениям, отнюдь не отменяется, когда ему поддаешься, — вместо того чтобы положить конец кантианским отклонениям, которые поставили действительность в отношение с мышлением, вместо того чтобы передать всю действительность этике, Гегель и в самом деле пошел еще дальше, поскольку он стал совсем уж фантастичным, пытаясь преодолеть скептицизм идеализма с помощью чистого мышления, которое остается всего лишь гипотезой, и хотя вовсе не провозглашает себя таковой, является чистой фантастикой. Этот триумф чистого мышления (утверждающего, что внутри него бытие и мышление

<sup>174</sup> «an sich» (нем.) — «в-себе», то есть объект как «вещь-в-себе».

суть одно и то же) одновременно смешон и печален, поскольку внутри чистого мышления вообще не может быть реально поставлен вопрос о различиях. Греческая философия вполне естественно полагала, что мышление обладает некой реальностью. Размышляя над этим, неминуемо приходишь к тому же самому результату; однако совершенно непонятно, зачем философу смешивать мысленную реальность с действительностью? Мысленная реальность — это возможность, и мышлению следовало бы прекратить все подобные вопросы относительно того, что на самом деле является действительным.

Сомнительность самого «метода» стала вполне очевидной на примере отношения Гегеля к Канту. Скептицизм, который конфискует в свою пользу все мышление, не может быть прекращен, если его просто додумать до конца, поскольку сама эта процедура поневоле осуществляется внутри мышления, которое всегда стоит на стороне подобного мятежника. Эта цепочка должна быть прервана. Отвечать Канту изнутри фантастического *Schattenspiel*<sup>175</sup> чистого мышления значит не отвечать ему вовсе. Единственное *an sich*, которое не может быть помыслено, это существование, с которым мышление не имеет вообще ничего общего. Но каким же образом чистое мышление может преодолеть эту трудность, если, будучи чистым мышлением, оно абстрактно? Однако посмотрим теперь, от чего же абстрагируется чистое мышление? От экзистенции, а значит, как раз от того, что оно призвано было объяснить.

Если существование не может быть помыслено, а существующий индивид, тем не менее, мыслит, что это значит для нас? Это значит, что он мыслит мгновенно, урывками; он думает до и он думает после. Его мышление так и не может обрести абсолютной непрерывности. И только неким фантастическим образом существующий индивид способен постоянно пребывать *sub specie aeterni*.

Является ли мышление тем же самым, что творение, создание наличного существования? Мне хорошо известны возражения, выдвинутые против глупых нападок на философский тезис о тождестве бытия и мышления, и я вполне готов признать справедливость подобных возражений. Скажем, было выдвинуто вполне справедливое возражение, согласно которому тождество бытия и мышления не следует распространять на несовершенные экзистенции, чтобы не вышло так, например, будто я полагаю, что, подумав о розе, я тем самым могу ее создать. (В том же смысле и некой толикой пренебрежения к за-

<sup>175</sup> «Schattenspiel» (нем.) — «театр теней».

щитникам принципа противоречия уже было показано, что яснее всего это можно проследить на примере самых низких экзистенций, скажем, внутри интеллектуальных отношений между конечными сущностями: между «до» и «после», «правым» и «левым», «верхом» и «низом» и тому подобным.) Но справедлив ли тезис о тождестве бытия и мышления применительно к более совершенным экзистенциям? Например, применительно к идеям? Ну что ж, допустим, Гегель прав — мы все равно ни на шаг не продвинулись вперед. Благое, прекрасное, идеи — все это само по себе столь абстрактно, что совершенно безразлично к экзистенции и вообще безразличны ко всему, кроме мысленной экзистенции. Причина, по которой тезис о тождестве бытия и мышления кажется здесь справедливым, состоит в том, что бытие не может пониматься здесь как нечто отличное от мышления. Но тогда и сам ответ является ответом на что-то, о чем нельзя вообще вопрошать внутри той сферы, к которой относится ответ. Но ведь наверняка каждому ясно, что экзистирующий индивидуальный человек — это отнюдь не идея; наверняка каждому ясно, что его экзистенция — это нечто отличное от мысленной экзистенции идеи. Экзистирование (в смысле бытия данным индивидуальным человеком) конечно же остается несовершенством по сравнению с вечной жизнью идеи, однако оно все-таки является совершенством по сравнению с несуществованием. Экзистирование занимает своего рода промежуточное положение между ними, что как нельзя лучше подходит такому промежуточному существу, как человек. Но как же тогда обстоит дело с предполагаемым тождеством бытия и мышления применительно к тому роду экзистенции, каким является отдельный экзистирующий человек? Являюсь ли я добрым, потому что мыслю это, или, может быть, я добр, потому что мыслю добро? Вовсе нет. Разве я экзистирую, потому что мыслю это? Те, кто отстаивает философский принцип тождества бытия и мышления, сами признают, что принцип этот не работает применительно к несовершенным видам существования, — но разве экзистирование отдельного человека можно считать такой уж совершенной мысленной экзистенцией? А ведь в конечном счете вопрос стоит именно об этом. Вполне понятно, что здесь справедливо как раз нечто прямо противоположное: именно потому, что я экзистирую, потому что я существую в процессе мышления, я и думаю о том, что я экзистирую. Сюда вторгается экзистенция, она-то и разделяет на части идеальное тождество бытия и мышления; я должен непременно экзистировать для того, чтобы быть способным мыслить, — и я должен быть способен мыслить (например, мыслить добро) для того, чтобы экзистировать в нем.

Экзистировать в виде отдельного человека — это не такой уж несовершенный вид экзистенции по сравнению, например, с тем, чтобы быть розой. Ведь именно поэтому мы все, люди, сколь бы несчастными мы ни оказывались в жизни, все равно говорим, что экзистировать — это всегда благо. Я вспоминаю, как один несчастный человек в тот самый момент, когда он посреди своего страдания искренне желал умереть, вдруг увидел мешок картошки и сразу же спросил себя, не получает ли он все же больше радости от своего экзистирования, чем простая картофелина. Однако быть отдельным человеком — это вовсе не чистая экзистенция идеи. В виде чистой идеи существует разве что человечество вообще — иначе говоря, оно не экзистирует вовсе. Экзистенция всегда соотносится с частным, отдельным; абстрактное не *экзистирует* вовсе. Заключение из этого, будто абстрактное совершенно лишено реальности, было бы недоразумением, — однако таким же недоразумением было бы запутывать наше рассмотрение, вопрошая о возможности экзистенции для абстрактного или же о его действительности в смысле экзистенции. Если же теперь *экзистирующий* индивид будет задаваться вопросом об отношении между мышлением и бытием, между мышлением и экзистированием, а философия начнет объяснять ему, что это отношение является отношением тождества, то это никак не сможет служить ответом на его вопрос, — просто потому, что такое утверждение не служит ответом самому вопрошающему. Философия объясняет: мышление и бытие суть одно и то же, однако не в отношении того, что становится тем, что оно есть, только благодаря самому бытию, скажем, в отношении розы, которая уж точно не обладает никакой идеей «в-себе»; и уж тем более такое утверждение никак не применимо в отношении того, в чем мы наиболее ясно различаем, что это значит — экзистировать (в отличие от того, что значит мыслить). Однако мышление и бытие действительно суть одно и то же в отношении того, для чего экзистирование есть дело вполне безразличное, поскольку эта сущность столь абстрактна, что обладает лишь мысленной экзистенцией. Но на этом пути опущенным оказался ответ на то, о чем мы, собственно, и вопрошали: ответ на то, как экзистирует отдельный человек. Иными словами, в экзистировании есть нечто, отличающее его и от простого бытия в виде, скажем, картофелины, и от существования в виде некой идеи. Человеческая экзистенция обладает идеей «в-себе», и тем не менее, это вовсе не мысленная экзистенция. Платон отводил идее второе место, помещая ее в качестве связующего звена между Богом и материей, и как существо экзистирующее, человек действительно должен участвовать в идее, однако сам он вовсе не

является некой идеей. В Греции, как это обычно и бывает в юности философии, трудность состояла в том, чтобы прийти к абстрактному, в том, чтобы покинуть экзистенцию, постоянно уступающую натиску частного; теперь же мы имеем дело с трудностью противоположного свойства: каким образом прийти к экзистенции. В абстракции нет ничего особенно трудного, однако при этом мы все больше удаляемся от экзистенции, причем чистое мышление как раз дальше всего отстоит от экзистенции. В Греции философствование было действием; а потому и тот, кто философствовал, был экзистирующей личностью. Он знал совсем немного, но уж это-то знал досконально, поскольку с утра до вечера занимался одним и тем же. Что же это значит: философствовать в наши дни и что именно знает сейчас философ, — поскольку я не стану отрицать, что он уже знает все? Философское утверждение о тождестве мышления и бытия является прямой противоположностью тому, чем оно обычно представляется; оно прямо выражает такое положение, когда мышление полностью покинуло экзистенцию, эмигрировало и нашло свой шестой континент, где оно может оставаться абсолютно самодостаточным, пребывая в тождестве мышления и бытия. В исчезающе-метафизическом смысле, абстрактное экзистирование рано или поздно становится злом; в юмористическом смысле, абстрактное экзистирование становится делом очень *langweilig*<sup>176</sup>, своего рода смехотворной отсрочкой. Однако здесь все же сохраняется возможность того, чтобы этическое проявило свое сдерживающее воздействие, поскольку этическое начало подчеркивает экзистирование, а абстракция и юмор все еще сохраняют некоторое отношение к этому экзистированию. Между тем чистое мышление уже оправилось от своей победы<sup>177</sup> и не имеет теперь ничего, решительным образом ничего общего с экзистенцией.

Если мышление способно создавать действительность в смысле реальной действительности, а не некой мысленной реальности в смысле чистой возможности, оно должно быть способно и лишать экзистенции, способно отнимать у экзистирующего индивида ту единственную действительность, с которой он соотносится как с действительностью,

<sup>176</sup> «*langweilig*» (нем.) — «скучный».

<sup>177</sup> Знаменитая фраза, которая приписывается служителю развлекательного парка; показывая посетителям макет норвежской крепости во Фредриксхальде, он сказал между прочим: «И все же, когда они вполне оправились от своей победы, раненные почувствовали себя счастливыми». Соответствующий датский неологизм «*Seier forvundet*» (с префиксом «*for-*», который обыкновенно указывает на неудачу, искажение первоначального замысла) означает победу, что дорого далась или же незаметно превратилась для победителей в поражение.

то есть его собственную действительность (как уже было показано, с действительностью другого он может соотноситься только в мышлении); иначе говоря, в смысле действительности человек должен быть способен разделаться с самим собой посредством мышления, то есть действительно перестать существовать. Мне хотелось бы знать, сможет ли кто-нибудь принять подобный тезис, — тезис, который тотчас же продемонстрировал бы столько же суеверного доверия к чистому мышлению, сколько его содержится в словах сумасшедшего из известного романа: тот бедняга говорил, что собирается спуститься в До-врефельд и взорвать весь мир одним-единственным силлогизмом<sup>178</sup>. Можно быть рассеянным или же можно стать рассеянным в силу постоянного общения с чистым мышлением, однако такого положения нельзя достигнуть полностью, или, точнее, оно вовсе не достижимо, — так что с помощью такого «временами имеющего весьма жалкий вид профессора» можно превратиться разве что в то, чего больше всего боялись евреи: «в притчу во языцах». Я могу абстрагироваться от себя самого, однако такое абстрагирование от себя самого как раз ясно означает, что я существую.

Бог не мыслит, он творит; Бог не существует, он вечен. Человек же мыслит и существует, и как раз сама экзистенция вторгается сюда, разделяя мышление и бытие, удерживая их отдельно друг от друга в некоторой последовательности.

Что такое абстрактное мышление? Это такое мышление, которое лишено мыслителя. Оно пренебрегает всем, кроме мышления, и в соответствующей ему среде рассмотрения имеется только само мышление. Экзистенция отнюдь не лишена мышления, однако для экзистенции мышление является средой чуждой. Что же это значит тогда: на языке абстрактного мышления задаваться вопросом о действительности в смысле экзистенции, когда мы знаем, что абстракция намеренно пренебрегает экзистенцией? Что такое конкретное мышление? Это такое мышление, в котором присутствует как сам мыслитель, так и определенное нечто (в смысле отдельного, частного существования), которое и мыслится; это мышление, в котором экзистенция дает экзистирующему мыслителю мышление, время и пространство.

Если бы Гегель опубликовал свою «Логику» под названием «Чистое мышление», если бы он опубликовал ее без имени автора, без даты, без предисловия, без примечаний, без дидактичности, которая

---

<sup>178</sup>Подразумевается персонаж из романа Стена Стенсона Блихера «Две недели в Йилланде» (Steen Blicher, «Fjorten Dage I Jylland»).



сама себе противоречит, без вводящих в заблуждение разъяснений по поводу того, что может объяснять только самое себя, если бы он опубликовал ее как своего рода дополнение к естественнонаучному обзору Цейлона, — короче, если бы он следовал движению чистого мышления, к его книге можно было бы отнести как к греческому философствованию. Именно так и написал бы ее грек, если бы ему пришла в голову подобная идея. Повторение содержания книги в ее форме — это истинное художество, и особенно важно тут воздерживаться от всякого выражения того же самого содержания в неподходящей форме. А сейчас эта «Логика» со всеми ее примечаниями производит довольно странное впечатление — совсем как если бы человек предъявлял письмо, упавшее прямо с неба, но при этом на самом письме все еще лежал бы листок промокашки, явно доказывающий, что это небесное послание на самом деле было создано на земле. В подобной работе — и вдруг полемизировать в примечаниях с тем или этим господином, называя его по имени, сообщать полезные подсказки, — что все это значит? Это попросту выдает нам истинное положение вещей: имеется некий мыслитель, который и вымысливает это чистое мышление, — мыслитель, готовый вставить свое слово «внутри движения, принадлежащего всецело чистому мышлению» и, по всей вероятности, даже обращающийся к некоему другому мыслителю, с которым ему хочется завязать дискуссию. Но если тут существует мыслитель, который и вымысливает это чистое мышление, значит, в это самое мгновение вся греческая диалектика совокупно с тайной полицией диалектики экзистенциальной хватают этого человека за полы сюртука, причем совсем не как восторженные поклонники, но просто как люди, стремящиеся выяснить, как же он все-таки соотносится с чистым мышлением; в то самое мгновение, когда это происходит, чары рассеиваются. Просто попробуйте присоединить сюда Сократа. С помощью нескольких замечаний он запросто померяется силами с Гегелем. Сократ, который совсем не привык к тому, чтобы от него отмахивались уверениями, будто в конце все непременно прояснится, Сократ, который не допускал и пяти минут однообразного рассуждения, не говоря уж о семнадцати томах, вполне сумеет проявить тут всю силу своей сдержанности, — просто чтобы подразнить Гегеля.

Что же это значит, когда философы говорят, что бытие выше мышления? Если такое утверждение — это что-то, что должно быть помыслено, значит, мышление *eo ipso* выше, чем бытие. Если его можно помыслить, значит, мышление выше; если его нельзя помыслить, значит, невозможна никакая система наличного существования. Нет никакого

толку от каких бы то ни было попыток быть вежливым или грубым с бытием, нет никакого толку от того, что ты позволяешь ему считаться чем-то более высоким (поскольку это так или иначе выводится из мышления и достигается посредством силлогизмов) или же чем-то настолько низким, что оно сопровождает мышление просто как что-то само собой разумеющееся. Когда, к примеру, говорят: «Бог должен быть наделен всеми совершенствами» или «Высшее существо должно быть наделено всеми совершенствами, а бытие — тоже некое совершенство, ergo высшее существо непременно должно быть, или Бог непременно должен быть», — все движение этого доказательства вполне обманчиво<sup>179</sup>. Дело в том, что если уже в первой части этого утверждения Бог не помыслен как бытие, то само утверждение оказывается невозможным. В противном случае утверждение звучало бы приблизительно следующим образом: «Высшее существо, которое, заметьте, пожалуйста, вообще не существует, должно быть наделено всеми совершенствами, в том числе и существованием; ergo высшее существо, которое не существует, все же существует». Это действительно было бы весьма странным заключением. Высшее существо либо должно еще не существовать в момент начала рассуждения с тем, чтобы вступить в существование по завершению рассуждения, — и в этом случае оно не может вступить в существование; либо же высшее существо было прежде, и тогда, конечно же, оно не может вступить в существование, а это значит, что само заключение становится всего лишь ошибочным способом развивать характеристики предиката, ошибочным парафразом начальной предпосылки. В этом другом случае заключение остается чисто гипотетическим: если, как предполагается, это высшее существо есть, нам следует допустить, что оно наделено всеми совершенствами; существование — это одно из совершенств, ergo такое существо должно непременно быть, опять-таки если предполагается, что такое существо есть. Выводя заключения внутри гипотезы, мы никогда не сможем посредством такого заключения выйти за пределы нашей гипотезы. Например, если тот или этот человек лицемер, то он и будет вести себя как лицемер, а лицемер обычно делает то или это; ergo этот человек сделал то или это. Но точно так же обстоит дело и с заключением относительно Бога. Когда такое заключение получено, бытие Бога остается столь же гипотетичным, как и в нача-

<sup>179</sup> Правда, Гегель вовсе не рассуждает подобным образом; с помощью тождества бытия и мышления он поднимается над таким детским способом философствования; он сам указывает на это, в частности, применительно к Декарту. (*Примеч. Кьеркегора.*)

ле; внутри процесса рассуждения, конечно же, развернуто отношение логического вывода между высшим существом и бытием как совершенством, но все это сделано точно так же, как был проведен вывод относительно бытия в качестве лицемера и частного выражения такого выводного знания. Путаница здесь похожа на ту, что возникает при объяснении действительности в сфере чистого мышления. Этот раздел работы Гегеля называется «Действительность»; здесь и в самом деле объясняется действительность, однако автор забывает при этом, что в чистом мышлении все вообще происходит в сфере возможности. Даже если некто открыл скобки, а потом предложение стало таким длинным, что сам он давно забыл закрыть их, от этого все равно нет никакого толку: стоит прочесть предложение вслух, и нам станет ясно, что ни при каких условиях нельзя подменять главное предложение чем-то, что было замечено в скобках.

Когда мышление оборачивается к себе самому, чтобы помыслить себя самое, из этого, как мы знаем, не получается ничего, кроме скептицизма. Но как же можно положить конец этому скептицизму, источником которого является то, что мышление начинает эгоистично стремиться помыслить себя самое вместо того, чтобы нести свою службу и мыслить нечто иное? Когда конь закусывает удила и уносится вскачь, то даже невзирая на возможный урон, который может тут последовать, наблюдатель вполне может сказать: «Дайте ему побегать; он наверняка сам устанет». Однако то же самое нельзя сказать о саморефлексии мышления, потому что та может длиться сколь угодно долго и попросту ходит кругами. Шеллинг остановил саморефлексию; он понимал интеллектуальную интуицию не как некое открытие внутри саморефлексии, когда той позволено вырываться далеко вперед, но скорее как новую исходную точку. Гегель считает это ошибкой и отзываясь об интеллектуальной интуиции весьма *absprechend*<sup>180</sup> — и уж после этого приходит черед метода. Саморефлексия длится до тех пор, пока она не отменяет самое себя; мышление победно продвигается вперед и заново обретает реальность; тождество бытия и мышления завоевывается в сфере чистого мышления<sup>181</sup>. Что это означает, когда

<sup>180</sup> «*absprechend*» (нем.) — «пренебрежительно».

<sup>181</sup> В основе всякого скептицизма лежит абстрактная убежденность, составляющая опору сомнения и подобная линии, проведенной у основания, — линии, на которой и стоит нарисованная фигура. А потому совершенно ясно, что ничего нельзя достигнуть даже посредством самой строгой попытки греческого скептицизма ограничить притязания этого самого скептицизма, специально подчеркнув, что сомнение не может считаться самостоятельной *Ἐπίτηξ* [позицией], — ибо от-

говорят, что саморефлексия продолжается до тех пор, пока сама себя не отменит? Для того чтобы обнаружить сомнительный характер саморефлексии, совсем не нужно, чтобы она продолжалась так долго; с другой стороны, пока она длится, продолжается и это сомнительное состояние. И что это значит: «до тех пор пока»? Это всего лишь путанные речи, рассчитанные на то, чтобы запутать читателя количественными определениями, как будто читателю легче понять, каким образом саморефлексия сама себя отменяет, если ей требуется довольно долгое время, прежде чем это случится. Эти количественные определения подобны бесконечно малым углам астрономов, в конечном счете эти углы становятся столь малы, что их скорее можно назвать параллельными линиями. Рассказ о том, как саморефлексия продолжается «до тех пор пока», отвлекает внимание от того, что диалектически составляет главную проблему: каким именно образом отменяется саморефлексия. Если о ком-то говорят, что он продолжал в шутку лгать до тех пор, пока сам не поверил, что это правда, то этически здесь подчеркнут момент перехода, однако своего рода смягчающим, отвлекающим моментом будет это самое «до тех пор пока». Мы почти забываем о решающем характере перехода — просто потому, что он длится так долго. В повествованиях и описаниях, в риторических выступлениях, абстрактное «до тех пор пока» производит очень сильное и обманчивое воздействие. Это может быть своего рода оптическая иллюзия (например, в Книге Юдифь, глава 10, стих 10: «И Юдифь вышла вместе со своей служанкой, но люди в городе смотрели ей вслед *до тех пор,*

---

сюда еще не следует, что сомнение преодолевает себя самое. Основополагающая убежденность, подкрепляющая сомнение, ни в какой момент времени не может гипостазироваться, пока я продолжаю сомневаться, поскольку сомнение постоянно отклоняется от нее, чтобы продолжать сомневаться. Если я хочу продолжать сомневаться, я никогда, во всей вечности, не смогу продвинуться вперед, поскольку сомнение как раз и состоит в том, чтобы выдавать эту убежденность за нечто совсем иное. Если я на одно-единственное мгновение попытаюсь ухватиться за эту убежденность как за нечто надежное, я должен перестать сомневаться — хотя бы на это мгновение. А потому посредственный скептик с большей вероятностью достигнет убежденности; следующим за ним будет скептик, который произвольно соединяет категории, — просто чтобы посмотреть, в каком случае они будут выглядеть наилучшим образом, — однако при этом никогда не пытается следовать ни одной из них. Я не могу перестать возвращаться к этой точке, потому что она и впрямь является решающей. Если дело действительно обстоит так, что сомнение способно превзойти самое себя, если усомнившись во всем, мы внутри самого этого сомнения обретаем истину, причем без какого бы то ни было разрыва, без необходимости абсолютно новой исходной точки, — тогда для нас не сохраняется в неприкосновенности ни одна христианская категория, тогда само христианство оказывается отмененным. (Примеч. Кьеркегора.)

*пока* она не спустилась вниз с горы, и *до тех пор, пока* она не прошла через долину и не скрылась из виду»; или: «девушка сидела на берегу моря и провожала глазами своего возлюбленного — до тех пор, пока он не скрылся из виду»). Или же этот оборот может приводить к фантастическому исчезновению времени, поскольку нет такого критерия, нет такой меры, которая могла бы сравниться с абстрактным «до тех пор пока». («Потом желание победило, и он отклонился от пути истины, — *до тех пор, пока* горечь раскаяния его не остановила»; требуется действительно великое мастерство в психологических описаниях, чтобы произвести конкретными деталями такое же воздействие, которого можно легко добиться абстрактным «до тех пор пока», которое заставляет работать воображение). Однако с диалектической точки зрения, вся эта фантастическая длительность лишена какого бы то ни было смысла. Когда греческого философа спросили, что такое религия, он попросил об отсрочке. Когда срок подошел, он еще раз попросил, чтобы его продлили, и так далее; на деле же ему хотелось подвести вопрошающего к мысли, что на этот вопрос невозможно ответить. Это было совсем по-гречески — прекрасно и изобретательно. Но если бы, просто потому что все это длилось так долго, он вдруг вообразил, что хотя бы отчасти приблизился к возможному ответу, это и в самом деле оказалось бы недоразумением, — совсем так же, как должник остается «в долгу до тех пор, пока» не заплатит, хотя он все равно так и остается должником, пока деньги реально не уплачены. Абстрактное «до тех пор пока» несет в себе что-то, до странности запутывающее слушателя. Если кто-нибудь скажет: «Саморефлексия отменяет себя сама», — а потом попытается показать, каким образом это может происходить, едва ли найдется хоть один человек, который его поймет. Однако стоит кому-то сказать: «Саморефлексия длится до тех пор, пока она сама себя не отменит», — и наверняка найдется слушатель, который может подумать: «Вот это совсем другое дело, в этом что-то есть». Потом этот слушатель начинает тревожиться и беспокоиться по поводу этого срока; он теряет терпение и думает теперь: «Ну что ж, ничего не вышло», — и тут начинается чистое мышление. Чистое мышление по-своему право, что не начинает *bittweise*<sup>182</sup>, как это делают прежние посредственные философы, — поскольку читатель, имеющий основания опасаться ужасающе длинного «до тех пор пока», благодарит Бога за то, что оно наконец-то начинается.

<sup>182</sup> «*bittweise*» (нем.) — «умоляя», «выпрашивая [предварительные предпосылки]».

Значит, скептицизм саморефлексии отменяется методом, и продвижение этого метода защищено двойко. Во-первых, оно обеспечено благодаря замечательной фразе «до тех пор пока». Всякий раз, когда должен быть сделан переход, одно состояние длится до тех пор, пока оно не меняется на свою противоположность, — а затем уже мы можем продвинуться дальше. Господи Боже мой, все мы такие слабые люди, всем нам, как сказано в пословице, так нравятся перемены. Соответственно, если уж нельзя никак иначе, если первоначальное положение длится до тех пор, пока не переходит в свою противоположность, а затем снова продолжается до бесконечности, что становится до крайности скучно, — у нас появляется искушение сказать: «да что там ждать, предположим, что все так и есть». Вот так метод и продвигается вперед — *по необходимости*. Но если тут вдруг неподалеку окажется некий упрямец, человек крайне скучный, он может попытаться выдвинуть свои возражения: «Похоже, что метод у нас превратился прямо-таки в человека, которому нужно угождать, ради которого нужно что-то делать, — так что мы уже больше не рассуждаем методически ради истины, но рассуждаем ради самого этого метода, который, вероятно, должен быть сочтен таким поразительно огромным благом, что нам уже как-то неловко быть слишком придирчивыми, — лишь бы только сохранялся этот метод и сама система». Если такой упрямец и найдется — горе ему! С точки зрения метода, он всего лишь представляет дурную бесконечность. Однако метод призван управляться и с добрым, и с дурным, — что же касается дурной бесконечности, то тут-то как раз и становится ясно, что метод не понимает шуток. На упрянца все показывают пальцем, как на болвана, который так и останется болваном, — «до тех пор, пока». Господи Боже мой, все мы такие слабые, смертные люди, всем нам так нравится, когда нас считают разумными наши почтенные сограждане и современники; значит, иначе нельзя, предположим, что все так и есть. Вот так метод и продвигается вперед — *по необходимости*. «Ну что это он там еще говорит — разве все не должно происходить по необходимости?» «О, великий китайский бог, я вовсе не утверждаю ничего другого; конечно, по необходимости, я готов в этом поклясться. Если уж иначе никак не возможно, значит, непременно должно быть по необходимости». Дурная бесконечность — это наследственный враг метода; это тот злобный домовой, который сопровождает метод всякий раз, когда должно произойти движение (переход), — он-то и препятствует этому переходу. Дурная бесконечность бесконечно упряма; для того чтобы преодолеть ее, нужен разрыв, качественный прыжок, — а он означает конец метода, конец лов-

кости имманентности и необходимости перехода. В этом и объяснение того, почему метод настолько строг, а это, в свою очередь, объясняет, почему люди одинаково боятся и представлять дурную бесконечность, и остаться ни с чем. Когда система лишена этики, ей приходится взамен становиться вполне моральной, вводя категорию *дурной* бесконечности, то есть настолько преувеличенно-моральной, что моральные категории используются здесь даже внутри логики.

Если бы то, что помыслено, становилось действительным, тогда все, помысленное наиболее совершенным образом еще до моего действия, должно было бы становиться действием. Тогда здесь не оставалось бы вообще никакого действия, а этическое начало оказывалось бы полностью поглощенным интеллектуальным. Полагать, будто, по моему мнению, отсюда следует, что именно внешнее и делает действие действием, было бы глупо; с другой стороны, пытаться показать, сколь этическим может быть интеллектуальное начало, которое даже оказывается способным превратить мысль в действие, — это софизм, повинный в двусмысленном употреблении слова «мыслить». Если и впрямь есть какое-то различие между мышлением и действием, оно сохраняется лишь благодаря тому, что мы передаем мышлению возможность, безразличие и объективность, — действию же передаем субъективность. Но тут для нас тотчас же становится очевидным *confinium*<sup>183</sup>. Например, когда я думаю о том, что собираюсь сделать то или это, это мышление, конечно же, еще не является действием, более того, оно качественно отлично от действия; но это все же некая возможность, в которой уже отражается заинтересованность в действительности и в действии. А это значит, что безразличие и объективность уже вот-вот будут нарушены, потому что за них собираются крепко взяться действительность и ответственность. (Поэтому, скажем, можно согрешить мыслью.) Действительность, — это не внешнее действие, но внутреннее содержание, в котором индивид снимает возможность и отождествляет себя с тем, что помыслено, для того чтобы экзистировать в нем. Это и есть действие. Интеллектуальность кажется такой строгой, когда речь идет о превращении самой мысли в действие, однако такая строгость — всего лишь нечто вроде ложной тревоги, поскольку позволить интеллектуальности начисто отменить действие было бы ослаблением напряжения. Как и в приведенных выше примерах, здесь также справедливо, что рассчитывать быть строгим *внутри* полного расслабления — это пустая иллюзия, поскольку

<sup>183</sup> «*confinium*» (лат.) — «граница», «отграничивающая черта».

единственное, что здесь по сути остается — это само расслабление. Если бы кто-нибудь, к примеру, назвал грех неведением, а потом *внутри* такого определения попытался бы строго истолковать отдельные грехи, это свелось бы к пустой иллюзии, поскольку любое определение, рассмотренное *внутри* более общего определения, согласно которому грех есть неведение, становится по сути легкомысленным, — уже оттого, что само это общее определение легкомысленно. Применительно ко злу такое смешение мышления и действия может довольно легко обмануть нас. Но стоит посмотреть на проблему чуть внимательнее, и окажется, что причиной этого служит ревность добра, вменяющая это добро индивиду до такой степени, что даже мысль о зле уже квалифицируется как грех. Но давайте возьмем теперь добро. Помыслить нечто доброе, что я собираюсь сделать, — значит ли это уже сделать его? Вовсе нет, однако этот итог определяется вовсе не тем, переходит ли тут все во внешний план, — ведь тот, у кого нет и медной монетки, может быть столь же милосердным, как и тот, кто отдает целое царство. Когда Левит на дороге между Иерихоном и Иерусалимом прошел мимо несчастного, пострадавшего от нападения разбойников, ему, возможно, пришло в голову — пока он был еще на некотором расстоянии от несчастного, — что поистине прекрасно было бы помочь страдальцу. Он, возможно, подумал даже, что такое доброе дело уже является наградой само по себе; он, возможно даже, поехал помедленнее, оттого что погрузился в такие размышления; но по мере того как он подъезжал все ближе, трудности стали для него очевидными — и он проехал мимо. И тут уж он наверняка двигался быстро, чтобы убраться с этого места поскорее; скорее прочь от мыслей об опасностях путешествия, скорее прочь от мыслей о возможной близости разбойников, прочь от мыслей о том, как легко жертва может спутать его самого с разбойниками, которые оставили несчастного лежащим на дороге. Соответственно, он не стал действовать. Однако предположим теперь, что с полдороги раскаяние вернуло его назад; предположим, он резко развернулся, не боясь ни разбойников, ни прочих опасностей, боясь лишь приехать слишком поздно. И предположим, что он действительно приехал слишком поздно, между тем как сострадательные самаритяне уже привезли несчастного на постоялый двор, — значит ли это, что он не действовал? Конечно же, действовал, — и все же это действие происходило не во внешнем мире. Возьмем теперь религиозное действие. Иметь веру в Бога — значит ли это думать о том, как славно было бы иметь веру, думать о том, какой покой и надежность может дать человеку вера? Вовсе нет. Даже желать ее — а в этом случае куда



более очевидна заинтересованность, заинтересованность самого субъекта — даже это не значит иметь веру, не значит действовать. Отношение индивида к такому мысленному действию все еще продолжает оставаться всего лишь возможностью, от которой он может отказаться. Нельзя отрицать, что применительно ко злу бывают случаи, когда переход почти неразличим, однако эти случаи следует объяснять отдельно. Все это происходит вследствие того, что индивид так сильно зависит от своих привычек, что, много раз совершая переход от мышления к действию, он в конце концов утрачивает полную власть над этим переходом, оказавшись связанным узами привычки, которая *за его счет* делает этот переход все более быстрым.

В содержании, возможно, и нет никакой разницы между мысленным действием и действием действительным, между возможностью и действительностью; однако разница в форме всегда остается существенной. Действительность — это прежде всего заинтересованность индивида в том, чтобы экзистировать в ней.

Нельзя отрицать, что действительность действия так часто смешивают со всякого рода идеями, намерениями, предварительной подготовкой к решению, прелюдиями настроения и тому подобным, что тут редко остается хоть какое-нибудь место для самого действия; потому предполагается, что все эти факторы весьма способствуют общей путанице. Однако возьмем действие *sensu eminenti*<sup>184</sup>; тут все проявляется более ясно. Внешним проявлением действия Лютера было то, что он вышел к ратуше в Вормсе, однако начиная с того самого мгновения, когда он со всей страстной решимостью субъективности начал экзистировать в этом желании, когда любое отношение возможности применительно к этому действию уже стало рассматриваться им как искушение, — с этого мгновения он уже начал действовать<sup>185</sup>. Когда Дион поднялся на борт корабля, чтобы отправить

<sup>184</sup> «*sensu eminenti*» (лат.) — «в собственном смысле слова».

<sup>185</sup> Обычно отношение между мысленным действием и действием действительным (во внутреннем смысле) различимо благодаря тому, что применительно к первому все дальнейшие соображения и размышления могут только приветствоваться, тогда как применительно ко второму все это должно считаться искушением. Если же подобные соображения все же кажутся настолько значительными, что с ними приходится считаться, это просто означает, что путь индивида здесь лежит через отчаяние. Когда я размышляю, искусство состоит в том, чтобы взять в расчет каждую возможность; но в то мгновение, когда я начал действовать (во внутреннем смысле), все резко меняется, и теперь моя задача — ограждать себя от всех дальнейших размышлений, разве что раскаяние требует от меня, чтобы нечто было *переделано заново*. Решение, принимаемое во внешнем, — это всего лишь шутка, но чем более сонно живет человек, тем более внешним становится единственное

ся свергать тирана Дионисия, он, как сообщают, сказал, что даже умри он по пути, он уже все равно совершил бы нечто великое, — иначе говоря, он уже начал действовать. Утверждение о том, что решение, принятое во внешнем мире, важнее решения во внутреннем, — это достойная презрения болтовня слабых, трусливых и хитрых людей, когда они пытаются рассуждать о высочайшем. Предполагать, будто решение во внешнем может вечно решить нечто так, что это не придется переделывать заново, тогда как решение во внутреннем на это не способно, представляет собой поругание самого святого.

Приписывать мышлению превосходство надо всем остальным — это гностицизм; считать этическую действительность субъекта единственной действительностью может показаться акосмизмом. То, что это может выглядеть так в глазах суетливого мыслителя, которому непременно нужно объяснить все, в глазах торопливого хлопотуна, объездившего весь мир, означает лишь, что у него есть весьма приблизительное представление о том, как важна этика для субъекта. Если бы этика отняла у такого суетливого мыслителя весь мир, но взамен позволила бы ему сохранить свою собственную сущность, он, по всей вероятности, воскликнул бы: «Разве это хоть что-нибудь из себя представляет? Подобный пустяк не стоит и сохранять. Пусть уж пропадает вместе со всем остальным», — вот тогда можно действительно говорить об акосмизме. Но почему этот суетливый мыслитель столь неуважительно говорит и думает о себе самом? Скажем, если бы намерение было другим, и у него отняли бы весь мир, предложив взамен этическую действительность другого человека, — ну что ж, тогда он, пожалуй, был бы прав, отказавшись от такого обмена. Однако с этической точки зрения, для отдельного индивида его собственная этическая действительность должна значить больше, чем небо, и земля, и все, что там находится, больше, чем шесть тысяч лет всемирной истории, и даже больше, чем астрология, ветеринарная наука или что там еще востребовано нашим временем, — разумеется, с эстетической и интеллектуальной точки зрения такая позиция представляется ужасно узколобой. И если индивид не готов к этому — тем хуже для самого этого индивида, поскольку тогда у него не остается ничего вовсе, ибо ко всему остальному, чем

---

решение, которое ему известно. Окружающие люди не имеют никакого представления о вечном решении, принимаемом индивидом внутри себя самого, но они обычно верят, что коль скоро решение выписано на гербовой бумаге, значит, оно действительно принято, но до этого решения не существует. (Примеч. Кьеркегора.)

он обладает, он находится в лучшем случае в отношении возможности.

Как учит Аристотель, переход от возможности к действительности есть *κίνησις*, движение. Это нельзя ни выразить, ни понять на языке абстракции, поскольку абстракция не может дать движению время или место, которые предполагают движение — или же, в свою очередь, предполагаются им. Тут происходит остановка, а затем прыжок. Если кто-нибудь скажет: это происходит только потому, что я мыслю нечто определенное и недостаточно абстрагируюсь, поскольку в противном случае я непременно заметил бы, что разрыва никакого нет, — я, как и прежде, отвечу: совершенно верно; если мыслить абстрактно, разрыва нет, но нет также и никакого перехода, поскольку с абстрактной точки зрения, все и так уже *есть*. Однако когда экзистенция дает движению время, а я сам воспроизвожу это заново, прыжок появляется, причем именно таким образом, каким только и может появиться прыжок: он либо должен произойти, либо уже был. Возьмем в качестве примера нечто из этической сферы. Сколько раз уже говорилось, что добро — уже само по себе награда, а потому делать добро — это не просто правильно, но и очень умно. Умный эвдемонист хорошо это понимает; продолжая мыслить в форме возможности, он способен подойти к добру возможно ближе, поскольку внутри возможности — как и внутри абстракции — имеется лишь видимость перехода. Однако как только приходит время, когда переход должен стать действительным, весь его ум рассеивается на мелкие возражения. Действительное время разъединяет для него добро и награду таким основательным, таким вечным образом, что весь его ум не способен вновь соединить их вместе, — и тогда эвдемонист, вежливо поблагодарив, отказывается от такого предложения. Желать добра — это и вправду самое умное, однако не так, как это понимает ум, но так, как это понимается самим добром. И переход тут достаточно ясен: это разрыв, по сути, это страдание. Между тем, когда слушаешь проповеди, часто возникает иллюзия, эвдемонистически преобразующая переход, необходимый для того, чтобы человек стал христианином, в пустую видимость, — а это значит, что слушатель оказался обманут, и сам переход так и не состоялся.

Субъективность есть истина; субъективность есть действительность.

**Примечание.** *Необходимость* следует рассмотреть саму по себе. Когда современное спекулятивное мышление помещает необходимость вместе с толкованием всемирной истории, это неизбежно приво-

дит к большой путанице, поскольку здесь смешиваются возможность, действительность и необходимость. В «Философских крохах» я попытался в двух словах показать, как это происходит.

### § 3. Одновременность

**отдельных элементов субъективности**

**внутри экзистирующей субъективности;**

**одновременность как нечто**

**противоположное спекулятивному процессу**

Предположим теперь, что спекулятивное мышление совершенно право, высмеивая тройственное деление, согласно которому человек состоит из души, тела и духа; предположим, что заслуга спекулятивного мышления состоит в том, чтобы определить человека в качестве духа, и уже изнутри такого допущения расположить элементы души, сознания и духа как некие стадии развития одного и того же субъекта<sup>186</sup>, который предстал перед нами в процессе этого развития. Другой вопрос — не может ли случиться так, что прямой переход от научного знания к экзистенции, происходящий слишком легко, приведет к еще большей путанице? В научном знании движение происходит от низшего к высшему, и тогда мышление становится самым высшим из всего. В толковании всемирной истории движение происходит от низшего к

<sup>186</sup>Что это значит — один и тот же субъект? Конечно же, здесь подразумевается не отдельный экзистирующий человек, но, скорее, абстрактное определение человечества вообще. Научное знание не может иметь дело ни с чем другим, и его стремление выбрать подобный предмет рассмотрения вполне оправдано. Но и тут зачастую все сводится лишь к игре слов. Нам снова и снова повторяют, что мышление становится конкретным. Но каким же образом оно становится конкретным? Ведь наверняка это происходит совсем не в том смысле, в каком мы говорим о чем-то определенном и экзистирующем? Стало быть, мышление становится конкретным лишь *внутри* самого определения «абстрактное», — иначе говоря, оно продолжает по сути быть абстрактным, поскольку конкретность означает экзистирование, а экзистирование всегда соответствует чему-то отдельному, единичному, которым как раз пренебрегает мышление. Мыслителю *qua* мыслителю вполне пристало мыслить человечество вообще, но *qua* экзистирующему индивиду, ему попросту запрещено этикой забывать о себе самом, забывать о том, что он есть экзистирующий человек. Этическое начало столь далеко от того, чтобы радоваться обретению еще одного нового мыслителя, что оно тут же возлагает на него этическую ответственность за то, законно ли вообще использовать для этой цели экзистенцию. Это происходит в том же смысле, в каком этическое начало — отнюдь не позволяя себе быть ослепленным чем-то внешне примечательным — делает и каждого другого человека ответственным за собственную жизнь. (Примеч. Кьеркегора.)

высшему; предварительные стадии фантазии и чувства остаются позади, и стадия мышления оказывается самой высшей и последней из всех. Повсюду считается доказанным, что мышление — это высшее из всего; наука все больше отворачивается от примитивного впечатления экзистенции; нет ничего, что следовало бы пережить, ничего, что следовало бы испытать, все уже завершено, а задача спекулятивного мышления состоит в том, чтобы разводить по рубрикам, классифицировать и методически упорядочивать различные категории мышления. Мы не любим, не верим, не действуем, однако мы знаем, что такое эротическая любовь, что такое вера, вопрос встает только о подходящем месте для них внутри системы. Таким же образом игрок в домино имеет в своем распоряжении все костяшки, они уже лежат тут же, и игра состоит в том, чтобы правильно расположить их. На протяжении шести тысяч лет люди любили, а поэты воспевали эротическую любовь; поэтому в девятнадцатом-то веке пора бы уж всем знать, что такое эротическая любовь, теперь задача только в том, чтобы отвести ей — и особенно супружеству — подходящее место внутри системы (поскольку сам профессор женится все-таки в состоянии полной рассеянности). Политики неоднократно указывали, что в конце концов все войны непременно прекратятся, и все будет решаться в кабинетах дипломатов, которые сядут и сравнят друг с другом соответствующие военные силы и тому подобное, — если только жизнь не повернется так, что сам ты перестанешь жить, пока все эти профессора и приват-доценты спекулятивно решают, каково отношение отдельных элементов к человечеству вообще. Мне как-то кажется, что даже в ужасах самых кровавых войн есть нечто более человеческое, чем во всем дипломатическом молчании, — и точно так же есть нечто прямо-таки ужасное, нечто заколдованное в том умерщвлении, посредством которого действительная жизнь превращается в игру теней.

С точки зрения научного знания, может быть и вполне уместно, что мышление считается высшим из всего; точно так же, с точки зрения всемирной истории, может быть вполне уместно, что предшествующие ступени остались далеко позади. Но когда в наши дни родилось целое поколение людей, у которых нет ни фантазии, ни чувства, — значит ли это, что они родились, чтобы начать с § 14 системы? И самое главное, давайте не будем путать всемирно-историческое развитие человеческого духа с развитием отдельных индивидов.

В животном мире отдельное животное прямо соотносится с родом как его представитель; такое животное вполне естественным образом участвует в развитии рода, если уж нам нужно непременно говорить

о подобных вещах. Скажем, когда улучшают породу овец, тут сразу начинают рождаться более совершенные овцы, поскольку отдельный представитель здесь просто выражает этот род. И разумеется, все обстоит совсем иначе, когда индивид, определяемый духом, соотносит себя с родом. А может, нам следует предположить, что родители-христиане естественным образом рожают детей-христиан? Само христианство, во всяком случае, ничего подобного не предполагает; напротив, в христианстве предполагается, что от родителей-христиан могут точно так же рождаться грешники, как и от язычников. А может, кто-нибудь решит, что, родившись от родителей-христиан, человек уже хоть на шаг ближе к христианству, чем тот, кто родился от родителей-язычников, если последний, к примеру, был воспитан в христианском духе? И все же современное спекулятивное мышление выступает если не прямой причиной подобного заблуждения, то во всяком случае дает к нему повод, — так что повсеместно считается, что индивид соотносит себя с развитием человеческого духа самым естественным образом (совсем так же, как отдельное животное соотносится с родом), как если бы развитие духа было чем-то, что одно поколение могло бы отписать в завещании другому, как если бы род, а не отдельный индивид определялся духом, что явилось бы одновременно внутренне противоречивым и этически отвратительным. Развитие духа — это собственная деятельность индивида; духовно развитой индивид забирает это духовное развитие с собой и в самую смерть. Для того чтобы достичь того же развития, следующему индивиду придется прибегнуть к собственной деятельности; поэтому он ничего не может пропустить на пути. Но конечно, гораздо проще, легче и wohlfeilere<sup>187</sup> громогласно кричать на всех углах, что ты родился в спекулятивном девятнадцатом веке.

Если бы индивид прямо и самым естественным образом соотносился с развитием человеческого духа, из этого следовало бы, что в каждом поколении станут рождаться исключительно ущербные представители человеческого рода. Но между человеческим родом и стадом сельди все-таки существует некоторое различие, хотя в последнее время стало очень модным развлекаться игрой красок такого стада, пренебрегая отдельными индивидами, которые теперь ценятся не больше селедок. С точки зрения научного знания и всемирной истории, можно вполне пренебречь подобным возражением, однако этика, конечно же, должна иметь право голоса в каждом мировоззрении. Между тем, повторю еще раз, этику попросту выпихнули из системы, в лучшем слу-

<sup>187</sup> «wohlfeilere» (нем.) — «дешевле».

чае ее заменил некий суррогат, который путает всемирно-историческое с индивидуальным, а громогласные и только запутывающие требования времени — с вечными требованиями совести, обращенными к индивиду. Этика сосредоточена на индивиде, и с этической точки зрения, задача каждого индивида — стать цельным человеком, точно так же, как предпосылкой этики является убеждение в том, что все мы рождаемся способными стать таким человеком. Даже если никто реально не достигает такого состояния, это несущественно; главное — то, что требование постоянно присутствует; так что даже если множество трусливых, посредственных и ослепленных индивидов соединятся вместе и откажутся от собственной сущности, чтобы стать чем-то *en masse* с помощью рода, этика не станет торговаться и останется на тех же позициях.

С точки зрения научного знания, может быть и вполне уместно — а может быть, к тому же настолько искусно, что я тут не могу взять на себя смелость судить, — может быть и вполне уместно с помощью психологических определений абстрактно-диалектически восходить от психосоматического к чисто психическому, то есть к душевному (пневматическому), однако подобные достижения научного знания не должны путать все дело в сфере экзистенции. В сфере экзистенции абстрактное научное определение того, что значит быть человеком, — это нечто, возможно и превосходящее бытие отдельного экзистирующего человека, но возможно также и не дотягивающее до него; во всяком случае, в сфере экзистенции пребывают только отдельные люди. Стало быть, применительно к экзистенции никак не получится соединить противоположности в терминах мышления, поскольку уже сам метод исследования здесь не соответствует экзистированию в виде человеческого существа. В сфере экзистенции самое важное — это то, что все элементы наличествуют одновременно. Применительно к экзистенции, мышление вовсе не превосходит фантазию и чувства, но сочетается с ними. В сфере экзистенции превосходство мышления только запутывает все дело. Когда, например, кто-нибудь говорит: «Ожидание вечного блаженства *в будущей жизни* — это представление, основанное на конечной рефлексии разума, представление, которому никак не выстоять проверки мышлением. Ergo, об этом блаженстве можно, конечно, рассуждать, выступая перед людьми простыми, которым никогда не выйти за пределы сферы представления, однако для человека мыслящего это различие отменяется», — ему можно ответить: «Совершенно верно, этому представлению никак не выстоять проверки мышлением, то бишь мышлением абстрактным; но ведь и

абстрактному мышлению, в свою очередь, никак не выстоять против экзистенции. Как только я бываю вынужден действительно экзистировать, различие уже тут как тут, а экзистенциальным следствием отмены подобного различия, как уже было показано выше, является самоубийство». Говорят, что абсолютность принципа противоречия — это фантом, который исчезает при проверке мышлением. Это верно, однако абстрактность мышления — это, в свою очередь, такой же фантом, который рассеивается перед действительностью экзистенции, ибо отмена принципа противоречия — если в это и в самом деле вкладывать некоторый смысл, не считая его литературным капризом, рожденным воображением изобретательного человека, — означает для экзистирующего индивида, что он попросту перестал экзистировать. Говорят, что вера — это непосредственное<sup>188</sup>; мышление же снимает непосредственность. С абстрактной точки зрения, это кажется вполне правдоподобным, однако мне очень хотелось бы знать, как экзистирующий индивид умудряется экзистировать после снятия всей своей непосредственности. Брат Тацитурний имеет основания жаловаться, что все вокруг сейчас пишут книжки, в которых снимается непосредственность, однако никто еще не удосужился даже намекнуть, каким образом ему после этого удастся продолжать экзистировать.

Научное знание упорядочивает элементы субъективности внутри некоторого знания о них, и именно это знание считается тут высшим, тогда как все знание вообще является снятием экзистенции, уходом от нее. В сфере экзистенции это совсем не так. Если мышление не может отнестись всерьез к воображению, то и воображение, в свою очередь, не может отнестись всерьез к мышлению, — и то же самое происходит с чувствами. Задача состоит не в том, чтобы поднять одно за счет другого, задача в том, чтобы добиться равенства, одновременности, причем та среда, внутри которой они соединяются, — это *экзистирование*.

Когда же мы полагаем своей задачей процесс получения научного знания, а не достижение экзистенциальной одновременности, это только запутывает все в нашей жизни. Даже применительно к разным возрастам жизни, где, на первый взгляд, ясно проявляется после-

---

<sup>188</sup> Авторы, пишущие под псевдонимами, уже неоднократно отмечали, что это одно из наиболее путаных утверждений современного спекулятивного мышления. Если уж говорить о непосредственности, которая снимается, то таковой должна быть эстетически-этическая непосредственность, тогда как сама вера оказывается новой непосредственностью, которая никогда не может быть снята внутри экзистенции, поскольку она составляет ее высшую ступень, — потому, если снять и такую непосредственность, у нас не останется ровным счетом ничего, Nichts. (Примеч. Кьеркегора.)



довательность, задачей остается достижение одновременности. Можно, конечно, остроумно болтать о том, что весь мир и род человеческий состарились, однако разве каждый из нас не появляется на свет ребенком? Даже для индивида главное — это облагородить последовательность, сделав ее элементы одновременными. Быть молодым, потом состариться и в конце концов умереть — это весьма посредственная экзистенция, поскольку и животное разделяет с нами эту заслугу. А вот соединить элементы жизни в некую одновременность — это действительно достойная задача. И подобно тому, как весьма посредственной экзистенцией будет положение, когда взрослый человек полностью порывает все связи со своим детством и потому может считаться разве что фрагментарным взрослым, весьма посредственной экзистенцией будет и положение, когда мыслитель, так или иначе остающийся экзистирующим индивидом, отказывается от фантазии и чувств, что не менее безумно, чем отказываться от разума.

А между тем это именно то, к чему, по-видимому, стремятся люди. Они чураются поэзии и изгоняют ее, считая все это неким надстроечным элементом, поскольку поэзия наиболее тесным образом связана с фантазией. В процессе получения научного знания вполне можно квалифицировать ее как надстроечный элемент, однако для сферы экзистенции справедливо, что пока существует хоть один человек, стремящийся обрести именно человеческую экзистенцию, он должен сохранять для себя поэзию, и все его мышление призвано не разрушать чары поэзии, но скорее усиливать их. Точно так же обстоит дело и с религией. Религия — это не игрушка для инфантильной души, не игрушка, которую с течением времени придется отложить в сторону; с другой стороны, стремление непременно сделать это указывает на инфантильное, суеверное отношение к этому со стороны мышления. Истина вовсе не превосходит добро и красоту; но истина, добро и красота по сути своей принадлежат каждой человеческой экзистенции, — и для экзистирующего индивида они соединяются не в мышлении о них, но в самом экзистировании.

Однако подобно тому как некогда люди носили круглые шляпы, а потом — треуголки, мода, преобладающая в нашем поколении, вынуждает человека забывать об этических требованиях. Я прекрасно сознаю, что каждый человек в чем-то неизбежно оказывается односторонним, и я вовсе не считаю это пороком; но с другой стороны, будет явным пороком в угоду модному вкусу превращать такую односторонность в нечто целое. В жизни повсеместно остается справедливым

утверждение *non omnes omnia possumus*<sup>189</sup>, однако это не значит, что нам позволено забыть о главной задаче, а потому, с одной стороны, односторонность поневоле приходится рассматривать с некой печалью, тогда как, с другой стороны, эта односторонность должна вызываться серьезной решимостью, предпочитающей скорее делать что-то одно, но в совершенстве, чем понемножку баловаться то тем, то этим. Каждый хоть чем-нибудь примечательный индивид всегда хотя бы отчасти страдает такой односторонностью, и сама по себе односторонность вполне может быть косвенным свидетельством его действительного величия, однако это еще не само величие. Все мы, люди, так далеки от того, чтобы воплощать собой идеал, что мощная односторонность, выходящая на второе место (сразу же после идеала), — это более или менее высшее, чего можно достигнуть; однако при этом не следует забывать, что место ее — все-таки второе. Кто-нибудь может сказать на это: «Но в таком случае наше поколение, которое столь односторонним образом стремится быть интеллектуальным и ученым, достойно всяческой похвалы». Тут я сразу отвечаю: «Его несчастье не в том, что оно стало односторонним, но в том, что оно стало абстрактно многосторонним». Человек односторонний ясно и определенно отвергает то, чего не хочет иметь, тогда как человек абстрактно многосторонний хочет обрести все посредством односторонности своего мышления. К примеру, односторонний верующий не желает иметь ничего общего с мышлением; односторонний человек действия не желает иметь ничего общего с получением научного знания. А вот односторонность мышления создает видимость того, что оно обладает всем; односторонний человек подобного рода имеет веру, имеет страсть — но в качестве надстроечных элементов; во всяком случае, так он говорит, — а ведь нет ничего легче, чем просто говорить.

#### § 4. Субъективный мыслитель; его задача, его форма, его стиль

Если опыт проникновения в область чистого мышления сам по себе призван определить, является ли тот или иной человек мыслителем, то субъективный мыслитель *eo ipso* уже оказывается исключенным из этого рассмотрения. Но вместе с таким исключением тут же исчезают и все экзистенциальные проблемы; и печальные последствия этого уже слышны в предостережениях, что порой пробиваются сквозь те

<sup>189</sup> «*non omnes omnia possumus*» (лат.) — «мы не можем все делать всё».

крики ликования, с которыми современная спекулятивная мысль приветствовала систему.

Есть старая пословица: *oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum*<sup>190</sup>; точно так же субъективному мыслителю совершенно необходимы фантазия, чувство, диалектика во внутреннем пространстве существования, равно как и страсть. Причем все начинается и кончается здесь страстью, ибо невозможно существовать и размышлять над существованием иначе, как пребывая внутри страсти. Ведь существование несет в себе огромное противоречие, от которого субъективный мыслитель не должен абстрагироваться — хотя при желании и мог бы, — но внутри которого он должен непременно оставаться. С точки зрения всемирно-исторической диалектики отдельные индивиды исчезают в общечеловеческом; ни ты, ни я, никакой отдельно существующий человек не различимы для этой диалектики, — даже когда та прибегает к мощным увеличительным стеклам для рассмотрения конкретных явлений.

Субъективный мыслитель — это диалектик, обращенный к экзистенциальному, и он наделен особой страстью мысли, чтобы держаться за такое качественное различие. Но с другой стороны, если мы применяем такое качественное различие огульно, если мы прикладываем его к отдельному человеку совершенно абстрактно, мы рискуем подвергнуться смешной опасности — высказать нечто бесконечно определенное и вместе с тем не сказать ровным счетом ничего. Отсюда вытекает и примечательное психологическое явление, когда абсолютное различие может применяться совершенно без разбору, как раз для того, чтобы уклониться от необходимости выбора. Скажем, если смертная казнь применяется в качестве наказания за любое преступление, она вообще перестает срабатывать как наказание. Точно так же обстоит дело и с абсолютным различием; когда его применяют абстрактно, оно становится похожим на немую букву: та либо вовсе не произносится, либо, будучи произнесенной, перестает вообще что-либо означать. Между тем у субъективного мыслителя абсолютное различие, относящееся к его существованию, удерживается всей страстью его мышления; оно остается как бы последним аргументом, препятствующим всему скатиться к чисто количественным параметрам. Он держит это различие под рукой, но отнюдь не применяет его абстрактно, чтобы создавать препятствия для существования. А потому

---

<sup>190</sup> «*oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum*» (лат.) — «молитва, испытание, медитация создают теолога».

субъективный мыслитель одновременно наделен эстетической и этической страстью — они-то и создают для него всю конкретность мира. Все проблемы существования являются проблемами страсти, ибо само существование, как только его начинают осознавать, тут же выплескивает наружу страсть. Пытаться осмыслить их, обходя стороной страсть, значит не осмысливать их вовсе, потому что при этом забывается главное: сам этот мыслитель остается существующим индивидом. И все же субъективный мыслитель отнюдь не поэт, хотя он может быть и поэтом; он вовсе не этик, хотя может быть и этиком; и вовсе не диалектик, хотя вместе с тем он может быть и диалектиком. Он по самой сути своей является существующим, тогда как существование поэта — несущественно для его поэзии, существование этика — несущественно для его учения, а существование диалектика несущественно для его мышления. Сам субъективный мыслитель — это вовсе не ученый муж, а художник. Существовать — это искусство. Субъективный мыслитель достаточно эстетичен, чтобы придавать своей жизни эстетическую наполненность, достаточно этичен, чтобы ее регулировать, и достаточно диалектичен, чтобы пронизывать ее мышлением.

Задача субъективного мыслителя состоит в том, чтобы *понять себя самого в существовании*. Абстрактное мышление действительно склонно порассуждать о противоречии и о внутреннем импульсе движения, содержащемся в противоречии, однако, благополучно избавляясь от существования и существующего, оно тем самым устраняет всякую трудность и всякое противоречие. Между тем субъективный мыслитель — это одновременно и существующий индивид, и мыслитель; он не абстрагируется от существования или противоречия, но остается внутри них, — и вместе с тем их осмысливает. И во всем своем мышлении ему прежде всего приходится осмысливать то, что сам он является существующим. А значит, ему всегда есть о чем подумать. Чистая абстракция человечества быстро истощается, и то же самое происходит со всемирной историей; даже такие громадные разделы как Китай, Персия и тому подобное — это сущие пустяки для ненасытного чудища всемирно-исторического процесса. Абстрактное представление о вере быстро истощается, однако субъективный мыслитель, который в своем мышлении продолжает оставаться внутри существования, всегда найдет для себя неисчерпаемый предмет рассмотрения, перебирая примеры того, как вера склоняется по всем многообразным *casibus*<sup>191</sup> обычной жизни. И это вовсе не пустяшная забава, ибо суще-

<sup>191</sup> «casibus» (лат.) — «случаи», «примеры».

ствование на самом деле труднее всего для мыслителя, когда тому приходится в нем одновременно пребывать; ведь *мгновение* соизмеримо с высочайшей решимостью — и вместе с тем остается всего лишь исчезающей минуткой внутри возможных семидесяти лет человеческой жизни. Поуль Мёллер как-то справедливо заметил, что придворный шут за один только год тратит больше остроумия, чем иной писатель-остроумец за всю свою жизнь. А все потому, что первый остается существующим индивидом, которому необходимо в каждое мгновение иметь остроумие в полном своем распоряжении, тогда как второй может быть остроумен лишь от случая к случаю.

Если кто-нибудь усомнится в том, что мыслить и постигать себя самого, оставаясь внутри существования, действительно трудно, я охотно пойду на следующий опыт: пусть один из наших систематических философов попытается объяснить самую простую из проблем существования. Я охотно готов признать, что недостойн считаться хоть какой-то величиной в этой систематической бухгалтерии, недостойн вообще сравнения с чем-либо подобным; я охотно готов признать, что задачи систематического мышления намного сложнее, а сами эти мыслители стоят намного выше субъективного мыслителя. Однако если это так, подобное мышление должно быть в состоянии разъяснять и более простые вещи.

В то время как абстрактное мышление ставит перед собой задачу понять конкретное абстрактным образом, субъективный мыслитель, напротив, ставит задачу понять абстрактное конкретно. Абстрактное мышление поворачивается от конкретного человека к человеку вообще; субъективный же мыслитель стремится понять абстрактное определение истинно человеческого в пределах конкретных условий данного единично существующего человека.

Понять себя самого внутри существования и было главным *греческим принципом*; и каким бы мелким порой ни становилось содержание греческого философского учения, у такого философа было одно несомненное преимущество: он никогда не становился комичным. Я хорошо сознаю, что пожелай кто-нибудь жить сейчас подобно греческому философу, — то есть жить, экзистенциально выражая и экзистенциально исследуя нечто, называемое им собственным жизненным мировоззрением, — его тотчас же сочли бы сумасшедшим. Пусть даже так. Но когда проницательный, в высшей степени проницательный и весьма почтенный философ размышляет над проблемами существования (например, христианством), и при этом ему даже не приходит в голову спросить себя, кого в мире затрагивают эти проблемы, — а

уж тем более подумать, что они касаются и его самого, — вот это я нахожу поистине смешным. Всякий скептицизм является своего рода идеализмом. А потому, когда, скажем, скептик Зенон исследовал скептицизм, пытаясь экзистенциально оставаться незатронутым происходящими событиями, так что, когда ему как-то раз пришлось уступить дорогу бешеному псу, он со стыдом признался, что даже философу-скептику порой приходится быть просто человеком, я не нахожу в этом ничего смешного. В этом нет никакого противоречия, а комическое всегда заложено в противоречии. С другой стороны, когда думаешь обо всем этом жалком идеалистическом умничанье, раздающемся с профессорских кафедр, об этих шутках, об этом кокетстве, когда ораторы остаются идеалистами, только пока вещают с кафедры, когда лектор на самом деле вовсе никакой не идеалист, но просто играет в модную игру, идеалистом притворяясь, — когда вспоминаешь фразу, брошенную с кафедры, о том, что можно сомневаться во всем, но только пока на этой кафедре стоишь, — да, вот тут уж трудно удержаться и не написать сатиры, для которой вполне достаточно просто изложить суть дела. А вот предприняв экзистенциальную попытку стать идеалистом, всего лишь за полгода можно научиться чему-то весьма отличному от этой игры в прятки на кафедре. Нет никакой особой трудности в том, чтобы оставаться идеалистом в собственном воображении, но вот существовать в качестве идеалиста — весьма утомительная жизненная задача, поскольку существование уже по сути есть препятствие. Пребывая в существовании, выразить то, что сам о себе понял, — и тем самым действительно понять себя, — это вовсе не комично; а вот понимать все, кроме себя самого, — это поистине комично.

В известном смысле субъективный мыслитель говорит столь же абстрактно, как и мыслитель абстрактный, ибо последний абстрактно толкует о чистой субъективности, тогда как первый — о данном отдельном человеке (*unum poris, omnes*<sup>192</sup>). Однако этот отдельный человек является человеком существующим, а потому трудности избежать не удастся.

Понимать себя самого в существовании — это одновременно и *христианский принцип*, однако значение этого «себя» оказывается здесь куда богаче и глубже, его еще труднее понять, и к тому же оно должно пониматься одновременно с существованием. Верующий уже является субъективным мыслителем, и разница тут — как это было показано выше — подобна различию между простым человеком и про-

<sup>192</sup> «*unum poris, omnes*» (лат.) — «если познано одно, [тем самым] познано всё».

стым мудрецом. Этот «я сам» больше не относится к человечеству в целом, к чистой субъективности или чему-либо в том же роде, поскольку в этом все становится легко, настоящая трудность устраняется, а предмет рассмотрения перемещается в область абстракции, то есть в сферу Schattenspiel<sup>193</sup>. Трудность здесь гораздо серьезнее, чем у греков, потому что в дело вовлекаются куда более серьезные противоречия: существование парадоксально акцентируется как грех, вечность же парадоксально акцентируется как Бог во времени. И трудность состоит в том, чтобы существовать в этих категориях, а не в том, чтобы абстрактно выпутываться из них с помощью мышления, — скажем, абстрактно размышляя о вечном становлении Бога и тому подобном, ибо все подобные размышления приходят только после того, как с истинной трудностью уже разделались. Потому существование верующего еще более исполнено страсти, чем существование греческого философа (а ведь тому требовалась высокая степень страсти даже применительно к его атараксии). Ибо существование порождает страсть, существование же парадоксальное порождает высочайшую страсть.

Абстрагироваться же от существования означает устранить трудность. Оставаться в существовании таким образом, чтобы в одно мгновение познавать одно, а в другое — нечто иное, означает не понимать самого себя. А вот постигать величайшие противоречия и одновременно постигать себя как существующего внутри них действительно весьма трудно. Любому из нас достаточно присмотреться к самому себе, не обращая внимания на речи других, чтобы тотчас же увидеть, как редко на этом поприще достигают успеха. Один бывает добр, а другой умен, один и тот же человек бывает порой добр, а порой умен; но одновременно сознавать все, что умно, причем сознавать это, желая добра, — вот что действительно трудно. Один склонен смеяться, а другой плакать, один и тот же человек порой смеется, а порой плачет; но одновременно видеть и комическое, и трагическое в одном и том же, — вот что действительно трудно. Нетрудно сокрушаться над своими грехами и нетрудно чувствовать, что тебе море по колено; но одновременно сокрушаться и оставаться беззаботным — вот что действительно трудно. Нетрудно думать об одном, забывая при этом обо всем остальном; но думать об одном, в то же самое мгновение удерживая в сознании его противоположность, соединяя эти противоположности внутри существования, — вот что действительно трудно. Не так уж трудно за семьдесят лет жизни пройти через все возможные

<sup>193</sup> «Schattenspiel» (нем.) — «игра теней».

настроения, оставив после себя в наследство своего рода альбом образов, из которых можно по желанию выбрать любой; но испытать одно настроение во всей его полноте и глубине, одновременно переживая нечто прямо противоположное, так что одному настроению сообщается ясное выражение и пафос, тогда как противоположное ему лукаво отступает на второй план, — вот что действительно трудно. Ну и так далее.

Несмотря на все эти усилия, субъективный мыслитель обретает весьма скудную награду. Чем больше идея рода начинает преобладать даже в обычном сознании, тем более сложным кажется переход, когда вместо того, чтобы затеряться внутри своего поколения и говорить: «мы», «наше время», «девятнадцатый век», можно попытаться стать отдельно существующим человеком. Невозможно отрицать, что такое становление есть нечто бесконечно малое, однако именно поэтому нам требуется огромная решимость, чтобы его не упустить. Да и чего стоит этот отдельно существующий человек? Конечно, нашему времени хорошо известно, как это мало, но здесь-то как раз и проявляется особая безнравственность нынешней эпохи. У каждой эпохи есть свой характерный порок, и для нашего времени это отнюдь не удовольствие, наслаждение или чувственность, но, скорее, пантеистически-развращенное презрение к отдельному человеку. Среди всеобщего ликования по поводу нашего времени и девятнадцатого века вообще таится презрение к умению быть человеком; среди возгласов, превозносящих важность рода, прячется отчаяние, оттого что этим человеком тем не менее приходится быть. Всё, всё непременно должно быть связано воедино: поддавшись очарованию, все желают непременно соединиться со всемирно-историческим целым, — и никто не хочет быть отдельно существующим человеком. Отсюда же, наверное, и все эти многочисленные попытки держаться за Гегеля, распространенные даже среди тех, кому ясен сомнительный характер его философии. Мы боимся, что став отдельно существующими индивидами, мы исчезнем бесследно, так что ни одна газета, а уж тем паче ни один критический журнал или всемирно-исторический спекулятивный философ не захочет на нас даже взглянуть. Мы боимся, что став отдельно существующими индивидами, мы окажемся приговорены к жизни более заброшенной и одинокой, чем крестьяне в далекой глухомани, — ведь стоит нам только выпустить из рук Гегеля, как у нас не останется надежды даже на то, что кто-нибудь отправит нам письмецо. Не подлежит сомнению, что если у человека недостает этического и религиозного воодушевления, необходимость становиться отдельно



существующим индивидом приводит его в отчаяние. Однако в противном случае этого не происходит. Когда Наполеон вел свою армию походом в Африку, он напомнил солдатам, что память сорока веков смотрит на них с вершин пирамид. Читаешь об этом, и кровь закипает в жилах; нет ничего удивительного в том, что в мгновение, когда произносится такое заклинание, самый трусливый солдат преобразается, становясь героем! Но давайте вспомним: мир существует уже шесть тысяч лет, Бог существует по крайней мере столько же, сколько и мир, — и это значит, что память этих шести тысяч лет смотрит с небес на отдельно существующего человека, — разве это не воодушевляет! Однако среди всей бодрости, демонстрируемой родом, легко различимы уныние и трусость, овладевшие индивидом. Подобно тому как путешественники в пустыне объединяются в караваны из страха перед разбойниками и дикими зверями, индивиды в нынешнем поколении страшатся существования, поскольку оно богооставлено, — они осмеливаются жить лишь большими толпами и скучиваются вместе *en masse*<sup>194</sup>, чтобы хоть чего-нибудь да стоять.

Следует предполагать, что всякий человек уже по самой сути своей обладает тем, что существенно принадлежит истинно человеческому. Задача субъективного мыслителя — превратить себя в инструмент, который ясно и определенно выражает это человеческое внутри существования. И доверяться в этом отношении какому-то небольшому отличию уже будет явным недоразумением, поскольку совершенно несущественно, имеешь ли ты больше или меньше мозгов или чего-то подобного. Наше время нашло себе прибежище в идее рода и совершенно забросило индивида; и причина этого на деле состоит в эстетическом отчаянии, которое еще не нашло для себя этического выхода. Мы уже поняли, что даже самый замечательный человек ничего в конечном счете не значит, а стало быть, никакое отличие вообще не имеет значения. Поэтому у нас тут же отыскалось новое отличие: быть рожденным в девятнадцатом веке. Каждый спешит как можно скорее попробовать определить свой кусочек существования по отношению к нынешнему поколению — и тем самым утешиться. Но все это бесполезно, поскольку по сути это всего лишь еще один более высокий или более заманчивый обман. Подобно тому как в древности — как, впрочем, и в каждом поколении, — встречались безумцы, которые в своем тщеславном воображении отождествляли себя с тем или иным выдающимся человеком, попросту принимая себя за ту или другую

<sup>194</sup> «en masse» (франц.) — «в массе», «совместно».

личность, особенностью нашего времени становится то, что подобные безумцы уже не довольствуются даже самоотождествлением с великими людьми, но отождествляют себя со временем, веком, поколением, с чем-то общечеловеческим. Стремиться быть отдельным человеком (каковым каждый несомненно является), опираясь на свое отличие, — это трусость; стремиться же быть отдельно существующим человеком (каковым каждый несомненно является) в том же самом отношении, которое равным образом открыто и всякому другому индивиду, — это этическая победа над жизнью и всеми ее обманками. И эту победу, пожалуй, труднее всего одержать именно в нашем теоцентричном девятнадцатом веке.

*У субъективного мыслителя есть форма* — это форма его сообщения, и она же образует его *стиль*. Эта форма должна быть столь же многообразной, как и те противоречия, которые он удерживает вместе. Систематическое *ein, zwei, drei* — это абстрактная форма, и потому она неминуемо наталкивается на трудности, как только ее прилагают к конкретному. В той же мере, в какой субъективный мыслитель сам конкретен, и его форма должна быть конкретно диалектической. Поскольку сам он не является ни поэтом, ни этиком, ни диалектиком, его форма прямо не может быть одной из их форм. Его форма должна прежде всего соотноситься с существованием, и только в этой связи он может располагать поэтическими, этическими, диалектическими и религиозными средствами. По сравнению с поэтом его форма будет более краткой, по сравнению же с абстрактным диалектиком — более пространной. С абстрактной точки зрения, конкретное в существовании всегда выступает как нечто пространное. Например, по сравнению с абстрактным мышлением юмористическое пространно, однако оно никоим образом не является чересчур пространным по сравнению с конкретным экзистенциальным сообщением, — разве что юмор сам по себе окажется грубоват. Личность абстрактного мыслителя не важна для его мышления; экзистенциальный мыслитель также по сути является мыслящим, однако представляя свою мысль, он одновременно дает нам набросок самого себя. По сравнению с абстрактным мышлением шутка пространна, однако она никоим образом не является чересчур пространной по сравнению с конкретным экзистенциальным сообщением, — разве что шутка сама по себе окажется грубовата. Правда, у субъективного мыслителя недостает внутреннего покоя, чтобы творить в пространстве своей фантазии, нет у него и времени на незаинтересованное эстетическое исследование, ибо он по сути является существующим индивидуумом в пространстве существова-

ния и потому не располагает средствами фантазии, чтобы создавать иллюзии — неизбежный продукт всякого эстетического творчества. По сравнению с экзистенциальным сообщением субъективного мыслителя даже внутренний поэтический покой оказывается чересчур простран- ным. Второстепенные персонажи, сценическое окружение и тому по- добное, — все, что помогает поддерживать самодостаточность продук- та эстетического творчества, по сути своей уже чересчур пространно. У субъективного мыслителя есть лишь одна сцена — существование, и оно совсем не похоже на подобные поэтические края. Его сцена — не волшебная страна фантазии, где поэзия томится любовной тоской по совершенству; его сцена — не Англия, где важнее всего тщательное соблюдение исторической точности. Его сцена — внутреннее, которое обнаруживается внутри существования в качестве отдельного чело- века, конкретность же достигается благодаря приведению категорий существования в некоторое отношение друг с другом. При этом исто- рическая точность и историческая действительность оказываются для него чересчур пространны.

Однако действительность существования не может быть сообщена, и субъективный мыслитель находит собственную действительность в собственном этическом существовании. Когда к такой действительности приближается сторонний наблюдатель, он может постигнуть ее только как возможность. Всякий, кто посылает сообщение и делает это сознательно, должен позаботиться о том, чтобы для сохранения отно- шения с существованием придать своему экзистенциальному сообще- нию форму возможности. Принятое сообщение, которое имеет форму возможности, по сути вынуждает получателя существовать в нем, — насколько это вообще возможно в отношениях между человеком и че- ловеком. Позвольте мне еще раз привести пример. Обычно полагают, что рассказы о том, как тот или иной человек *действительно* совер- шил то или иное деяние (скажем, нечто великое и замечательное), ско- рее побудят читателя к решимости сделать то же самое, чем простое сообщение о возможности такого действия. Даже оставляя в стороне то обстоятельство, что читатель способен понять подобное сообщение, лишь преобразовав *esse*<sup>195</sup> его действительности в *posse*<sup>196</sup> (поскольку в противном случае он лишь *воображает*, будто понял его), само по себе знание о том, что тот или иной человек действительно совер- шил то или иное деяние, может оказаться не только побудительным

<sup>195</sup> «esse» (лат.) — «существующее».

<sup>196</sup> «posse» (лат.) — «возможное».

мотивом, но и препятствием. Ведь в этом случае читатель превращает того, кто совершил подобное (коль скоро тот выступает для него действительной личностью), в некое редкое исключение; он восхищается таким героем и говорит себе: «Сам-то я слишком ничтожен, чтобы совершить нечто подобное». Восхищение вполне уместно применительно к отличиям, но оно превращается в недоразумение, как только затрагивает нечто всеобщее. То, что один способен переплыть Ла-Манш, другой умеет говорить на двадцати четырех языках, а третий может ходить на руках, и так далее, — все это достойно восхищения *si placet*<sup>197</sup>; однако если некто изображается великим применительно к чему-то всеобщему, скажем, в связи со своей добродетелью, своей верой, своим великодушием, своей преданностью, своим терпением, и так далее, — тут уж восхищение оказывается весьма обманчивым отношением или же может быстро стать таковым. То, что является великим в сфере всеобщего, не может быть сообщено в качестве предмета восхищения, — оно может передаваться только как некое *требование*. Но как раз в форме возможности сообщение и становится требованием. Вместо того чтобы сообщить нечто благое в форме действительности, как это обычно происходит, вместо того чтобы настаивать на том, что тот или иной человек действительно жил и действительно совершил то или иное деяние (а при этом читатель неизбежно превращается в наблюдателя, в восхищенного зрителя, в знатока, выносящего критическое суждение), благо должно быть представлено в форме возможности; только так читатель максимально близко подводится к положению, когда ему нужно решать, желает ли он существовать в данном сообщении. Возможное оперирует представлением об идеальном человеке (идеальном не применительно к отличиям, но применительно ко всеобщему), а отношение такого представления ко всякому человеку есть требование. Между тем, пока мы продолжаем настаивать, что поступок совершил тот или иной определенный человек, мы позволяем другим людям рассматривать его всего лишь как редкое исключение. Не нужно быть психологом, чтобы заметить, что существует ловкая подтасовка, позволяющая нам защищаться от этического впечатления при помощи восхищения. Вместо того чтобы постоянно отталкивать наблюдателя от какого-то этического или религиозного примера, помещая между этим примером и самим наблюдателем возможность как нечто общее между ними, с тем чтобы в конечном счете обратить взгляд наблюдателя на самого себя, — представление, цели-

<sup>197</sup> «*si placet*» (лат.) — «если угодно», «если понравится».

ком обращенное к действительности, эстетически привлекает взоры наблюдателей к самому себе. В конечном счете, такое представление вырождается в простой предмет обсуждения, оно разбирается и доказывается, выворачивается в одну или другую сторону применительно к действительности и тому подобному, им восхищаются или о нем сокрушаются, — опять-таки применительно к действительности и тому подобному. Пример того, как верил Иов, должен быть представлен так, чтобы стать вызовом, вопросом, обращенным ко мне самому, — вопросом о том, хочу ли я сам обрести веру. Но он ни в коем случае не должен означать, что меня приглашают быть зрителем некой комедии или же играть роль публики, исследующей, действительно ли нечто произошло и действительно ли этому стоит аплодировать. Забавно, скажем, беспокойство чувствительной общины или отдельных ее членов относительно того, действительно ли назначенный к ним пастор истинно верует, и точно так же забавны их радость и восхищение, когда они обретают уверенность, что их пастор действительно верует. Всегда ложно полагать, что некто оказался способным на благое дело оттого, что кто-то другой уже *действительно* совершил подобное, — ибо если человек этот действительно собирается сделать это, то только потому, что он воспринимает действительность другого как возможность. Когда Фемистокл не мог спать, думая о победах Мильтиада, бессонница его происходила оттого, что он воспринимал эту действительность как возможность; если бы он занялся историческими изысканиями, стараясь уразуметь, действительно ли Мильтиад совершил все те великие деяния, что ему приписывают, если бы он удовольствовался знанием о том, что Мильтиад их действительно совершил, это вряд ли лишило бы его сна. В этом случае он попросту засыпал бы при мысли об этих подвигах или же — в лучшем случае — превратился бы в шумного почитателя героя, но уж никак не стал бы вторым Мильтиадом. С этической точки зрения, ничто так не клонит нас ко сну, как восхищение действительностью. И опять же, с этической точки зрения, ничто так не побуждает нас нести бессонную вахту, как возможность, идеально востребующая себя у человека.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРОБЛЕМА «ФИЛОСОФСКИХ КРОХ»:  
КАК ВЕЧНОЕ СЧАСТЬЕ  
МОЖЕТ ОСНОВЫВАТЬСЯ  
НА ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАНИИ?

## СЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

## ОРИЕНТАЦИЯ В ЗАМЫСЛЕ «ФИЛОСОФСКИХ КРОХ»

§ 1. О том, что исходная точка была найдена  
в языческом сознании, и почему это произошло

Читатель тех крох философии, что были представлены в «Философских крохах», вспомнит, что произведение это не доктринально, но экспериментально. Оно берет в качестве исходной точки языческое сознание, а затем экспериментально ищет некое толкование существования, о котором действительно можно было бы сказать, что оно пошло дальше язычества. Современному спекулятивному знанию почти удался фокус пойти *дальше*, чем христианство, да к тому же еще *в другую сторону*, — или, во всяком случае, представить христианство зашедшим так далеко, что оно уже готово развернуться и вернуться к язычеству. Нет никакой путаницы в том, чтобы предпочесть язычество христианству, но вот представить язычество как высшую точку христианства значит быть несправедливым к ним обоим: к христианству, поскольку оно попросту становится чем-то иным, и к язычеству, поскольку оно вообще ничем не становится, хотя некогда чем-то и было. Спекулятивное мышление, которое хвалится тем, что вполне поняло христианство и вместе с тем объясняет себя самое как высшее развитие внутри христианства, прежде всего с удивлением обнаруживает, что не существует вообще ничего, лежащего «по ту сторону». «Иной мир», бытие «по ту сторону» и все тому подобные представления оказываются здесь всего лишь диалектическими ограничениями конечного рассудка. «Иной мир» стал шуткой, он кажется теперь настолько сомнительным притязанием, что никто уже не решается его отстаивать, — да, впрочем, никто больше и не выдвигает

эту концепцию; забавно даже думать о том, что было время, когда это представление меняло все наличное существование человека. Ясно, чего можно ждать с этой стороны в качестве ответа на главную проблему «Философских крох»: с точки зрения спекулятивного мышления, сама эта проблема является выражением диалектической ограниченности, поскольку в небесном *sub specie aeterni*<sup>1</sup> снимается и само различие между «здешним миром» и «миром иным». Однако все дело в том, что эта проблема — это отнюдь не проблема логики, да и что общего может быть у логического мышления с наиболее патетичной из всех проблем, то есть с вопросом о вечном блаженстве. Это проблема существования, существование же не тождественно пребыванию *sub specie aeterni*. В этой связи, вероятно, опять станет ясно, сколь необходимо принимать особые меры предосторожности перед тем, как вступать в спекулятивные рассуждения подобного рода: вначале необходимо отделить самого спекулятивного мыслителя от его спекуляций, а затем — подобно тому как это бывает в случаях черной магии, ведовства и одержимости дьяволом, — необходимо мощное заклинание, чтобы спекулятивный мыслитель вновь превратился в *экзистирующего* человека, то есть вернулся в свое подлинное состояние.

О том, что содержанием этой гипотезы, экспериментально разработанной в «Философских крохах», было именно христианство, в самом этом произведении ничего не говорится. Это умолчание было попыткой перевести дух прежде, чем ввязываться во все исторические, историко-догматические, предваряюще-разъяснительные, церковные вопросы касательно того, что же такое христианство. Ведь ни одно человеческое существо в последнее время не попадало в такое несчастное состояние, как христианство в целом. С одной стороны, ему предлагают спекулятивное разъяснение, которое вдруг обнаруживает, что истинным содержанием христианства является язычество, с другой же оказывается, что никому вообще еще с точностью не ясно, что же такое христианство. Достаточно бегло просмотреть последний ярмарочный книжный каталог<sup>2</sup>, чтобы увидеть, в какое время мы живем. В обычной жизни, когда мы слышим на улице крики продавцов креветок, мы естественно полагаем, что на дворе середина лета; когда же предлагают свой товар разносчики зелени, мы понимаем, что это весна, а когда торгуют устрицами, это, по всем приметам, должна

<sup>1</sup> «*sub specie aeterni*» (лат.) — «под углом зрения вечности».

<sup>2</sup> Букв.: «*Messecatalog*», то есть каталог, приуроченный к ежегодным ярмаркам (обычно на Рождество и Пасху); такие сводные каталоги выходили во Франкфурте и Лейпциге.

быть зима. Но вот когда — как это было прошлой зимой — в один и тот же день предлагают креветок, зелень и устрицы, возникает большое искушение предположить, что в жизни смешалось все вообще, и мир явно не дотянет до Пасхи. Еще большая путаница возникает, когда заглядываешь в книжный каталог, читая все, что там говорится о книгах, — как написанное самими авторами, так и сочиненное издателями, причем последние постепенно становятся в высшей степени значительными голосами в литературе. *Summa summarum*<sup>3</sup>, мы живем в очень бурное время, — во всяком случае, в очень запутанное.

Стало быть, для того чтобы устроить выходной измученной христианской терминологии (выходной, в котором та весьма нуждается, даже оставаясь по-прежнему спокойно-глубокой и непостижимой, пусть и оказавшейся загнанной и почти бессмысленной в обычном употреблении), для того чтобы — по возможности — не пропасть самому в этой толкотне, я предпочел избегать слова «христианство» и воздерживаться от выражений, которыми с такой легкостью бросаются и которые столь же легко путают в любом обсуждении. Вся христианская терминология уже давно используется спекулятивным мышлением в собственных целях, поскольку предполагается, что такая спекуляция и есть христианство. Даже газеты употребляют высочайшие догматические выражения в качестве вполне подходящих ингредиентов для своей кухни. В то время как политики с тревогой ожидают общего банкротства правительств, нас может ждать куда более серьезное банкротство в сфере духа, поскольку понятия постепенно оказываются выхолощенными, слова же принуждают выражать все что угодно, так что сами расхождения между спорящими становятся такими же смешными, как и их единомыслие. Ведь одинаково смешно вступать в дискуссию на основании случайных слов — и приходить к соглашению на основании случайных слов. Но если даже самый прочный и неколебимый смысл стал случайным и шатким, чего нам остается еще ждать? Подобно беззубому старику, способному лишь шепелявить своими деснами, современное рассуждение о христианстве постепенно утратило всякую привлекательность, которая обыкновенно проистекает лишь от мощи энергичной терминологии, — и потому оказалось сведено до уровня беззубого бормотания.

Для меня совершенно ясно, что вся путаница, связанная с христианством, объясняется тем, что оно отодвинуто назад на целую жизнен-

---

<sup>3</sup> «*summa summarum*» (лат.) — «в окончательной сумме», то есть «в конце концов», «в конечном итоге».



ную стадию. То обстоятельство, что мы становимся христианами еще в детстве, дало основание считать, будто человек является тем, что и предполагалось *κατὰ δύναμιν*<sup>4</sup>. Крещение во младенчестве может быть допустимо и похвально, — с одной стороны как то, что представляет интересы церкви в ее защите от фанатиков, с другой же — как прекрасная, провиденциальная забота благочестивых родителей; однако позднее вся ответственность ложится на самого индивида. Между тем все так же смешно видеть, как люди ведут себя *à la* христиане по торжественным случаям, но при этом остаются христианами единственно по причине свидетельства о крещении, поскольку самая смешная штука, которая может приключиться с христианством, — это возможность превратиться в то, что зовется обычаем и привычкой в самом банальном смысле этого слова. Подвергаться преследованиям, вызывать ненависть, издевку и насмешки, или же быть благословенным и прославляемым, — все это вполне подходит величайшей из всех сил, но вот стать прирученным и смирным обычаем, *von top* и тому подобным — это совсем другое дело. Попробуем представить все это в образах. Для царя вполне уместно быть любимым народом, почитаться им в силу своего величия, или же, если уж дела пошли скверно, ну что ж, пусть те же люди даже свергнут его с престола во время мятежа, пусть он падет в битве или будет томиться в темнице вдали от всего, что напоминало бы ему о прежнем состоянии, — но вот царь, превратившийся в докучливого официанта, который крайне доволен своим положением, — эта перемена куда более ужасная, чем цареубийство. Смешным может быть и нечто прямо противоположное: к примеру, то, как христиане на похоронах порой прибегают к чисто языческим выражениям, говоря об Элизиуме и тому подобном; однако столь же смешно и то, когда человек, для которого христианство ровным счетом ничего не значило, — так что ему даже не было смысла от него отказываться, — умирает, а затем у его могилы священник — как нечто само собой разумеющееся — приглашает его вступить в вечное блаженство, как оно понимается в соответствии с христианской терминологией. И уж пожалуйста, не напоминайте мне о том, что у нас всегда останется различие между церковью видимой и невидимой и что никто не может брать на себя право судить сердца. Это все очень далеко, о, поистине очень далеко! Просто когда человек становится христианином и принимает крещение в более зрелом возрасте, тут по крайней мере остается шанс иметь хоть какую-то уверенность в том, что христиан-

<sup>4</sup> «*κατὰ δύναμιν*» (греч.) — «потенциально».

ство имеет для крещаемого некий смысл. Оставим Богу возможность судить сердца! Но когда человека крестят в двухнедельном возрасте, когда считается удобным оставаться христианином *de nomine*<sup>5</sup>, когда отречься от христианства было бы неприличным и чреватым неприятностями, когда, повторяю вам, общественное мнение твердило бы примерно следующее: «Как глупо с его стороны поднимать из-за этого столько шума!», — ну что ж, тогда действительно нельзя отрицать, что принадлежность к церкви видимой стала весьма сомнительным свидетельством в пользу того, что человек и в самом деле христианин. Видимая церковь расширяется таким образом, что в конце концов отношение оказывается перевернутым: подобно тому, как некогда требовалась сила и ярость убежденности, чтобы стать христианином, ныне — хотя я вовсе не отстаиваю подобное усилие — потребны храбрость и энергия, чтобы отказаться быть христианином, между тем как довольно всего лишь пустой бездумности, чтобы продолжать им оставаться. Тем не менее, считается вполне подходящим отстаивать крещение во младенчестве; это значит, что не нужно вводить никакого нового обычая. Однако поскольку сейчас все так изменилось, само духовенство должно осознать, что если раньше, когда христианами были столь немногие, его задачей было завоевать людей для христианства, то теперь задачей становится завоевать их, коли возможно, отпугивая людей прочь, — ибо главное несчастье, конечно же, в том, что все они стали как бы христианами. Когда христианство вошло в мир, люди не были христианами, и трудность состояла в том, чтобы христианином стать; в наши дни трудность становления христианином состоит в том, что человек должен собственным усилием превратить первичное бытие христианином в возможность, с тем чтобы потом стать христианином в истине. Трудность здесь тем больше, что все это должно и даже непременно вынуждено происходить тихо, внутри индивида, без всякого решающего внешнего действия, чтобы все это не стало анабаптистской ересью или чем-то подобным. Однако всякому известно, что даже во внешнем мире прыгнуть с места, без разбега, и приземлиться на то же самое место — это труднейший из всех прыжков, причем сам этот прыжок стал бы намного легче, если сохранять хотя бы малое расстояние между тем местом, на котором прыгун стоял, и тем местом, где ему нужно было приземлиться. Подобным же образом, труднейшее из всех решений — это такое действие, когда тот, кто решает, вовсе не удален от самого решения (как это бывает в случае, если нехристианин

<sup>5</sup> «*de nomine*» (лат.) — «по имени», «номинально».

собирается принять решение о том, стоит ли ему становиться христианином), но, напротив, ему кажется, что такое решение для него уже принято. В этом случае трудность, связанная с принятием решения, будет двойной: во-первых, осознание того, что первоначальное решение было лишь видимостью, некоей возможностью, — и наконец, само это решение. Если сам я — нехристианин, а решение мое будет стать христианином, христианство поможет мне осознать такое решение, а расстояние между нами только помогает мне в этом — совершенно так же, как разбег помогает прыгуну. Но если мне кажется, что решение уже было принято, если я уже христианин (иначе говоря, я был крещен, что само по себе составляет лишь возможность), здесь нет ничего, что могло бы действительно помочь мне осознать такое решение; напротив, есть нечто (составляющее все более растущую трудность), мешающее мне осознать его, а именно: видимость уже принятого решения. Короче говоря: *мне легче стать христианином, если я христианином не был, чем стать христианином, если я им был; и это решение сохраняется для того, кто был крещен во младенчестве.*

Что значит крещение без присвоения? Ну да, существует возможность того, что крещеный младенец может стать христианином, — не больше и не меньше. Параллелью здесь служит следующее: подобно тому как нужно родиться, то есть нужно вступить в существование для того, чтобы стать человеком, поскольку младенец пока таковым не является, нужно быть крещеным, чтобы стать христианином. Для взрослого же, который не был крещен во младенчестве, справедливо, что он становится христианином именно через крещение, поскольку в этом крещении он может обрести присвоение веры. Стоит вынуть присвоение из существенно христианского — и чего тогда будут стоить все заслуги Лютера? Но загляните в то, что он писал, отметьте для себя это мощное биение пульса присвоения в каждой его строчке, обратите внимание на вибрацию силовых ударов, толкающих все вперед и осязаемых во всем его стиле, который, как кажется, постоянно сохраняет в своем шлейфе следы той бури, что уничтожила Алексия и создала Лютера. Разве у папства не было объективности, всех этих объективных определений, — еще больше объективного, объективного в переизбытке? Чего же ему недоставало? Присвоения, внутреннего. «Aber unsere spitzfindigen Sophisten sagen in diesen Sacramenten nichts von den Glauben, sondern plappern nur fleißig von den wirklichen Kräften der Sacramente (как нечто объективное), denn sie lernen immerdar, und kommen doch nimmer zu der Erkenntniß der Wahrheit» («Von der baby-

*lonischen Gefangenschaft*»<sup>6</sup>, небольшое издание Герлаха, том 4, с. 195). Будь объективность действительно истиной, они непременно должны были бы достичь этой истины, следуя такой дорогой. Пусть даже десять раз верно, что христианство заложено не в различиях, пусть величайшим утешением земной жизни будет понимание, что священная человечность христианства как раз и состоит в том, что оно может быть присвоено каждым, — но разве это можно и должно понимать как нечто само собой разумеющееся, понимать в том духе, будто каждый уже и так является христианином благодаря тому, что был крещен в двухнедельном возрасте<sup>7</sup>? Быть христианином — это не вопрос утешения. Кто бы ты ни был — простака или мудрец, — будь любезен прежде всего экзистировать в этом; а потому быть христианином означает нечто отличное от положения, когда у тебя в ящике комода лежит свидетельство о крещении, которое ты предъявляешь всякий раз, становясь студентом или же готовясь к венчанию, нечто отличное от положения, когда так и ходишь всю жизнь со свидетельством о крещении в нагрудном кармане сюртука. Однако бытие христианином постепенно как раз и превратилось в нечто, принимаемое как само собой разумеющееся, в том же, что касается ответственности, оно ложится скорее на родителей, чем на тебя самого: им-то как раз не следует пренебрегать возможностью крестить ребенка. Это все объясняет некий странный феномен, который, может быть, не так уж и редок в христианском мире: сам человек обычно верит, что его родители проследили за тем, чтобы он был крещен, — на том дело и кончается. Потом сам этот человек становится отцом, и в нем вполне естественно рождается забота о том, чтобы его собственный ребенок был крещен. Таким

<sup>6</sup> «Aber unsere spitzfindigen Sophisten sagen in diesen Sacramenten nichts von den Glauben, sondern plappern nur fleißig von den wirklichen Kräften der Sacramente, denn sie lernen immerdar, und kommen doch nimmer zu der Erkenntniß der Wahrheit» (нем.) — «Однако наши утонченные софисты, обсуждая таинства, ничего не говорят о вере, но лишь усердно болтают о действительных силах таинства, — ибо они постоянно учатся, но никогда так и не приходят к познанию истины» («Von der babylonischen Gefangenschaft» — Luthers Werke Vollständige Auswahl seiner Hauptschriften, herausgegeben von Otto von Gerlach. Berlin, 1840–41. Bd 4. S. 195.) — Мартин Лютер. «О вавилонском пленении» [подборка из главных трудов Мартина Лютера, изданная Отто фон Герлахом. Берлин, 1840–41, т. 4, с. 195].

<sup>7</sup> В «Философских крохах» я выразил сомнение в этом, говоря, что была сделана попытка как бы натурализовать христианство, — так, чтобы в конце концов бытие христианином и человеческое бытие полностью совпали, так, чтобы некто уже рождался христианином подобно тому, как он рождается человеком, — во всяком случае так, чтобы рождение и новое рождение отстояли друг от друга не более, чем на две недели. (Примеч. Кьеркегора.)

образом, забота о становлении христианином переходит от самого индивида к его опекуну. В этом своем качестве опекун отец заботится о том, чтобы ребенок был крещен, — пожалуй, отчасти и ввиду возможных осложнений с полицией или неприятностей, которым может подвергнуться ребенок, оставшийся некрещеным. Вечность или торжественная серьезность Судного дня (на котором, заметьте, будет решаться, был ли я христианином, а не то, проследил ли я в качестве опекуна, чтобы мой ребенок был крещен) превращаются в некий уличный околоток или паспортную управу, куда мертвецы бегут со своими удостоверениями, выписанными приходским дьячком. Пусть даже десять раз верно, что крещение — это и есть божественный пропуск в вечность, но когда легкомыслие и светская суэта пытаются использовать его в качестве всеобщего разрешения, может ли оно остаться таким пропуском? Крещение, разумеется, не исчерпывается наличием клочка бумаги, выписанного приходским дьячком (часто к тому же еще и с ошибками); крещение — это не просто внешний факт, сводящийся к тому, что данный человек был крещен 7-го сентября в 11 часов дня. То, что само время, само существование во времени становится здесь решающим для вечного блаженства, является в общем и целом столь парадоксальным, что язычество не в состоянии было этого даже помыслить, но то, что все тут решается в двухнедельном возрасте 7-го сентября в течение пяти минут, представляется, пожалуй, немного чересчур парадоксальным. Не хватает тут только, чтобы того же человека одновременно на ком-то женили еще в колыбели, чтобы ему было предписано определенное занятие и так далее. Тогда в этом нежном двухнедельном возрасте для человека решалось бы все наперед, на целую жизнь, — ну разве что в последующем он решил бы проделать все это заново (и наверняка многие сочтут, что это было бы вполне уместным в том, что касается брака, — но уж никак не в том, что касается христианства). Когда-то в мире было заведено, что даже если все для человека шло прахом, у него все равно оставалась надежда стать христианином, теперь же мы все и так христиане, — но тут нас чаще всего подстерегает искушение позабыть о том, что таковыми необходимо еще стать.

При подобных обстоятельствах, существующих в христианском мире (с одной стороны, мы находим здесь сомнение спекулятивного мышления, с другой же — привычку считать себя христианином, принимаемую как нечто само собой разумеющееся), становится все труднее и труднее найти исходную точку, когда стараешься понять, что такое христианство. Иначе говоря, спекулятивное мышление делает само

язычество следствием христианства, тогда как привычка считать христианство чем-то само собой разумеющимся, то есть состоянием, которое достигается благодаря крещению, превращает христианство в разновидность крещеного язычества. Вот почему я обратился к язычеству и Греции как представителям подлинного интеллектуализма; вот почему я обратился к их величайшему герою — Сократу. Утвердившись в этом язычестве и опираясь на него, я постарался затем найти возможно большее различие [между ним и христианством]. Другой вопрос — является ли построенная мною экспериментальная воображаемая конструкция действительно христианством; однако кое-что благодаря ей все же было достигнуто: стало ясно, что если современное христианское спекулятивное мышление имеет по сути своей общие категории с язычеством, значит, это современное спекулятивное мышление никак не может быть христианством.

**§ 2. Важность предварительного соглашения о том, что такое христианство, — еще прежде, чем можно ставить вопрос об опосредовании христианства в спекулятивном мышлении; отсутствие соглашения благоприятствует опосредованию, хотя такое отсутствие соглашения делает опосредование иллюзорным; достижение соглашения препятствует опосредованию**

То, что достижение вечного блаженства решается во времени благодаря отношению к чему-то историческому, было предметом моего мысленного эксперимента; это то, что я теперь назову сущностно христианским. Думаю, никто не станет отрицать, что учение христианства, каким оно предстает в Новом Завете, состоит в том, что вопрос о вечном блаженстве индивида решается во времени, причем решается благодаря отношению к христианству как к чему-то историческому. Для того чтобы не вызывать лишнего беспокойства приглашением к размышлению о вечном проклятии, я хотел бы подчеркнуть, что я говорю сейчас только о позитивной стороне; она состоит в том, что верующий становится уверенным в своем вечном блаженстве, еще находясь во времени, причем благодаря своему отношению к чему-то историческому. Для того же, чтобы не вызывать путаницы, я не стану привлекать здесь внимания к другим христианским определениям; все они уже внутренне содержатся в этом одном определении и могут быть из него выведены; наконец, это определение составляет наиболее острый контраст с язычеством. Я просто повторю еще раз: я не берусь

решать, право ли в этом христианство. В своей небольшой книжке я уже высказался по поводу того, что неизменно исповедую: вся моя небольшая заслуга — если об этом вообще стоит упоминать, — состоит в том, чтобы поставить проблему.

Однако если я просто назову христианство и Новый Завет, за этим тотчас же последуют бесконечные рассуждения. Для спекулятивного мыслителя нет ничего легче, чем отыскать какой-нибудь библейский стих, который он может процитировать в свою *faveur*<sup>8</sup>. При этом спекулятивное мышление даже не считает нужным заранее прояснить, в каком смысле оно будет использовать Новый Завет. Иногда при этом бегло замечают, что Новый Завет лежит целиком в сфере представления, а отсюда вроде бы следует, что рассуждать исходя из него попросту невозможно; иногда же философы громогласно хвастаются, что авторитет Библии — на их стороне, это обычно происходит тогда, когда спекулятивное мышление находит подходящий библейский стих, который можно процитировать.

Некоторое предварительное соглашение относительно того, что есть что, относительно того, что такое христианство, еще до того, как мы начнем его объяснять, — такое предварительное соглашение имеет крайнюю и решающую значимость, ибо в противном случае, вместо того чтобы объяснять христианство, мы попросту выдумаем нечто сами и тут же примемся это объяснять в качестве христианства. Подобная встреча двух заинтересованных сторон еще до примирительной комиссии (чтобы само опосредование не превратилось в еще одну такую сторону, не говоря уж о примирительной комиссии, в присутствии которой планировалась встреча), похоже, совсем не занимает спекулятивное мышление, которое желает только получить свою выгоду от христианства. Если уж воспользоваться в качестве примера чем-то сравнительно меньшим, можно сказать: подобно тому как всегда находились люди, которых особенно не волновало понимание Гегеля, но которые заботились о собственной выгоде, состоящей в том, чтобы *пойти даже дальше* Гегеля, всегда остается достаточно соблазнительным пойти дальше чего-то настолько великого и значительного, как христианство. Тогда, конечно же, для начала приходится принимать христианство, — не ради него самого, но для того, чтобы потом показать всем, как можно пойти дальше него. С другой стороны, важно, чтобы все размышления о том, что такое христианство, не превратились в чисто ученые размышления, поскольку в противном случае,

<sup>8</sup> «*faveur*» (франц.) — «польза», «преимущество».

как уже было показано в части первой этой книги, мы тотчас же вступаем в процесс приближения, который невозможно завершить. Тогда и опосредование между христианством и спекулятивным мышлением станет невозможным по этой другой причине: потому что рассуждение невозможно завершить.

Стало быть, нужно прежде всего поставить вопрос о том, что такое христианство, однако нужно поостеречься делать это чересчур ученым или пристрастным образом, то есть исходя из предположения, будто христианство — это некое философское учение, ибо в этом случае спекулятивное мышление превращается в нечто большее, чем в одну из заинтересованных сторон, или же становится одновременно и заинтересованной стороной, и судьей. А потому вопрос следует поставить в терминах экзистенции, причем так, чтобы на него можно было ответить, и ответить кратко. Иначе говоря, ученому теологу вполне пристало потратить всю свою жизнь, исследуя учение Писания и церкви, однако если экзистирующий индивид спросит о том, что такое христианство в терминах экзистенции, а затем потратит всю свою жизнь на рассуждения об этом, такое положение окажется смехотворным противоречием, ибо в этом случае когда же он найдет время, чтобы экзистировать внутри христианства?

Стало быть, вопрос о том, что такое христианство, не следует смешивать с объективным вопросом об истинности христианства, который мы обсуждали в части первой этой книги. Конечно же, вполне возможно объективно спросить о том, что такое христианство, если вопрошающий действительно желает поставить этот вопрос объективно, до поры до времени оставляя в стороне решение проблемы о том, истинно ли оно (а истина есть субъективность). Тогда вопрошающий вежливо отказывается от всех почтительных хлопот по доказыванию истинности христианства, равно как и от всех спекулятивных попыток пойти дальше и выйти за его пределы; ему хочется покоя, он не хочет ни рекомендаций, ни торопливости, — он хочет всего лишь выяснить, что же такое христианство.

А может быть, человек вообще не способен выяснить, что такое христианство, пока сам не станет христианином? Но судя по возможным аналогиям, человек вполне может просто знать это, да и само христианство рассматривает тех, кто только знает о том, что такое христианство, в качестве христиан ложных. Здесь дело опять-таки запутывают тем, что крещение во младенчестве как бы придает человеку некое подобие бытия христианином. Однако когда христианство только вступило в мир или же когда оно только вступает в пределы



языческой страны, оно никогда не вычеркивает напрочь существующее в это время поколение взрослых, никогда не обращается к малым детям. В те, прежние времена отношения еще были надлежащим образом упорядочены: тогда было трудно именно становиться христианином, и никто особенно не тревожился по поводу того, чтобы правильно понимать христианство. Теперь же мы пришли почти что к пародии: стать христианином ничего не стоит, но вот понять христианство — действительно трудно и очень хлопотно. А тем самым все оказывается перевернутым. Христианство превращается во что-то вроде философского учения, соответственно и главная трудность теперь заключена в его понимании; однако христианство по сути своей соотносится с экзистенцией, и главная трудность состоит как раз в том, чтобы стать христианином<sup>9</sup>. Вот почему вера, когда ее соотносят с разумом, оказывается низложенной, — тогда как она по праву становится высшей точкой, как только речь заходит о трудности того, чтобы стать христианином. Давайте рассмотрим положение языческого философа, которому было возвещено христианство, причем возвещено не как еще одно философское учение, которое ему следует понять, но вместе с вопросом о том, может ли он стать христианином; разве ему не сообщили уже заранее, что такое христианство, чтобы он действительно мог выбирать?

Значит, на вопрос о том, можно ли знать, что такое христианство и при этом вовсе не становиться христианином, следует ответить утвердительно. Правда, вопрос о том, можно ли действительно знать, что такое христианство, не становясь христианином, — это нечто совсем другое, и на него, пожалуй, нужно ответить отрицательно. С другой стороны, сам христианин должен непременно знать, что такое христианство, и должен быть в состоянии сказать нам, — разумеется, если

---

<sup>9</sup> Применительно к учению, понимание — это высшая точка, тогда как превращение в сторонника — это всего лишь хитрый способ, благодаря которому люди, не понявшие чего-то, ловко притворяются, будто все-таки поняли. Применительно же к экзистенциальному сообщению, высшая точка — это экзистирование, тогда как стремление понять — это всего лишь хитрая уловка, предпринятая, чтобы уклониться от поставленной задачи. Желание стать гегельянцем всегда несколько подозрительно, тогда как понимание Гегеля — это высшая точка; стать христианином — поистине высшая точка, тогда как стремление понять христианство всегда несколько подозрительно. Это вполне соответствует тому, что уже было сказано в предыдущей главе по поводу возможности и действительности. Применительно к учению, высшая точка — это отношение возможности, но применительно к экзистенциальному сообщению высшей точкой будет действительность; стремление же понять экзистенциальное сообщение равнозначно стремлению превратить свое отношение к нему в отношение возможности. (Примеч. Кьеркегора.)

сам он действительно стал христианином. Я думаю, что самую сомнительность такого положения, когда христианами становятся в возрасте двух недель, нельзя выразить яснее, чем указав: благодаря этому мы можем найти христиан, которые еще не стали христианами. Сам переход к христианству тут делается так рано, что представляет собой по существу лишь возможность подобного перехода. Иными словами, человек, который действительно стал христианином, непременно должен иметь позади себя некий период, когда христианином еще не был; соответственно, он должен иметь позади и некий период, когда узнал, что такое христианство; соответственно, затем — если только он еще не забыл полностью, как сам экзистировал прежде, чем стать христианином, — он должен в свою очередь суметь сказать, что такое христианство, сравнив свою прежнюю жизнь со своей христианской жизнью. Все тотчас же проясняется, если мы делаем такую ситуацию перехода одновременной с вхождением христианства в мир или же с его вступлением в пределы языческой страны. Тут стать христианином означает принять самое ужасное из всех решений внутри человеческой жизни, поскольку одновременно это означает завоевать веру через отчаяние и оскорбления (это пара псов-Церберов, стерегущих врата, ведущие к тому, чтобы стать христианином). Младенец двух недель от роду еще никак не может пройти самое ужасное испытание своей жизни, испытание, в котором экзаменатором выступает сама вечность, пусть даже приходской дьячок выписал ему сколько угодно свидетельств о крещении. Однако для человека крещеного позднее непременно должен наступить момент, по сути соответствующий переходной ситуации, когда христианство только вступило в мир; таким образом, для человека крещеного позднее непременно должен наступить момент, когда он, уже будучи христианином, задается вопросом о том, что такое христианство, — и все для того, чтобы наконец христианином стать. Посредством крещения христианство дает ему имя, так что и христианином он является тут *de nomine*<sup>10</sup>; однако в собственном своем решении он действительно становится христианином, и тогда уже дает христианству свое собственное имя (*nomen dare alicui*<sup>11</sup>). Возьмем, к примеру, нашего языческого философа. Конечно же, он не стал христианином, будучи двух недель от роду, когда и сам он не имел бы никакого представления о том, что делает (вот уж поистине странное объяснение

<sup>10</sup> «*de nomine*» (лат.) — «по имени», «номинально».

<sup>11</sup> «*nomen dare alicui*» (лат.) — «дать имя другому», «наречь кого-то другого». Выражение, которое использовалось в военном жаргоне римлян; приблизительно соответствует словам «готов служить», «прибыл для прохождения службы».

наиболее решающего шага в жизни человека: шаг этот предпринимается, когда индивид сам не знает, что делает!). Во взрослом же состоянии он прекрасно знал, что делает; он знал, что принял решение соотнести себя с христианством, — до тех пор, пока эта чудесная вещь с ним не случится, так что он как-то вдруг станет христианином (если, конечно, он пожелает выразить это именно таким образом), или же до тех пор, пока он сам не примет решение стать христианином; соответственно, он уже знал, что такое христианство; в то самое время, когда принял христианство, то есть в то самое время, когда еще не был христианином.

Однако в то время, как все вокруг заняты ученым определением и спекулятивным пониманием христианства, как-то не приходится видеть, чтобы сам вопрос «что такое христианство?» ставился таким образом, чтобы человек, его задающий, спрашивал об этом в терминах экзистенции и в интересах экзистирования. Но почему все-таки никто этого не делает? Ах, ну естественно, потому что все мы и так уже христиане, это что-то само собой разумеющееся. И благодаря этому замечательному изобретению, когда христианином можно быть, как будто это что-то само собой разумеющееся, все в христианстве зашло так далеко, что люди уже толком не понимают, что же такое христианство. А поскольку всех окончательно запутало ученое и спекулятивное объяснение христианства, действительное объяснение того, что это такое, стало делом настолько длинным, что мы и до сих пор с этим не покончили, но все еще ждем какой-то новой книги. А вот человек, который действительно стал христианином, исходя из предположения о том, что такая переходная ситуация соответствует тому, как христианство вступило в этот мир, — этот человек действительно знал, что такое христианство; и всякий человек, действительно собирающийся стать христианином, должен ощущать эту жажду, — жажду, которую даже самая любящая мать не сумеет обнаружить в младенце двух недель от роду. Но конечно же, все мы и так христиане. Ученые христиане спорят о том, что же такое христианство, но им никогда не приходит в голову, что они сами могут вовсе и не быть христианами, — как будто вообще возможно знать, чем ты сам являешься, так и не выяснив с определенностью, что же это такое. Проповедь всегда обращена к «христианской общине», и все же она почти всегда *направлена* на существенно христианское, она рекомендует принятие веры (иначе говоря, советует стать христианином), уговаривает людей принять христианство, между тем люди, к которым обращается священник, — это члены христианской общины, и, стало быть, заранее

предполагается, что они христиане. И если слушатель, которого вчера так тронули речи священника, советовавшего ему принять христианство, что он даже подумал: «Теперь мне нужно еще совсем немножко — и я стану христианином», — если этот человек умрет завтра, то послезавтра его похоронят как христианина, поскольку, в конце концов, он ведь был христианином.

А потому то, что на первый взгляд кажется столь очевидным, — то есть, что христианин должен действительно знать, что такое христианство, знать это с сосредоточенностью и решимостью, которые предполагаются и одновременно обеспечиваются этим самым решительным шагом, — теперь действительно уже ни для кого не понятно. Конечно же, все мы и так христиане; спекулятивного мыслителя тоже крестили, когда он был двух недель от роду. Но теперь, когда спекулятивный мыслитель говорит: «Я христианин (заметьте, это всего лишь значит, что его крестили, когда он был двух недель от роду), а христианин, конечно же, должен знать, что такое христианство; я утверждаю, что истинное христианство — это опосредование христианства, и я ручаюсь за это, поскольку я сам — христианин», — что нам ответить на это? Ответ должен быть следующим: «Если некто говорит: „Я христианин, ergo я и в самом деле должен знать, что такое христианство“, — к этому нечего больше добавить, это попросту нужно оставить, как есть». Было бы поистине глупо противоречить подобному мыслителю, поскольку он вообще ничего не говорит. Но вот если он начнет объяснять, что именно он понимает под христианством, тогда, даже не будучи христианином, его слушатель должен быть в состоянии сказать, соответствует ли это христианству, — коль скоро даже не будучи христианином, человек может знать, что такое христианство. Если, к примеру, то, что он объясняет под видом христианства, по сути своей тождественно язычеству, тогда слушатель вполне в своем праве, когда осмеливается отрицать, что это христианство.

Прежде чем вообще может встать вопрос о каком-либо опосредовании, нужно решить, что такое христианство. Спекулятивное мышление этим не занимается; оно вовсе не собирается начинать все, определив прежде всего, что такое само спекулятивное мышление, а затем выяснив, что же такое христианство, чтобы увидеть, можно ли тут найти опосредование между противоположными сторонами; оно вовсе не пытается установить соответствующие внутренние сущности вовлеченных в спор противоположных сторон, чтобы потом прийти к компромиссу. Если задать ему вопрос о христианстве, оно тотчас же ответит: «такова спекулятивная *концепция* христианства», совершен-

но не тревожась о том, имеется ли тут нечто, позволяющее различить нечто и концепцию о нем, — а ведь нечто подобное важно прежде всего для самого спекулятивного мышления, поскольку для него христианство есть спекулятивная концепция христианства; но тогда невозможно и никакое опосредование, поскольку в этом случае нет никаких контрастов, а опосредование между тождественными сущностями заведомо лишено какого бы то ни было смысла. Однако в этом случае, может быть, лучше попросту спросить спекулятивное мышление о том, что же такое оно само. Но тут мы сразу же узнаем, что спекулятивное мышление есть примирение, есть опосредование, а значит, есть христианство. Но если спекулятивное мышление и христианство совершенно тождественны, что же тогда остается на долю опосредования? Тогда христианство по сути означает язычество, поскольку спекулятивное мышление, конечно же, не станет отрицать, что язычество обладало собственным спекулятивным мышлением. Я с готовностью признаю, что в некотором смысле спекуляция сегодня рассуждает вполне последовательно, однако такое последовательное рассуждение показывает, что до намечавшегося компромисса между сторонами не было никакого предварительного соглашения, — вероятно просто потому, что было совершенно невозможно найти некую третью позицию, внутри которой могли бы встретиться две противоположные стороны.

Однако даже если спекулятивное мышление предполагает, что между христианством и спекулятивным мышлением существует некоторая разница, — ну просто хотя бы для того, чтобы не отказать себе в удовольствии ввести опосредование, — оно все-таки не называет это различие определенным и решительным образом. Но тогда мы вынуждены спросить: «Разве главной идеей спекулятивного мышления является не *опосредование*?» Соответственно, когда противоположности *опосредованы*, эти противоположности (спекулятивное мышление — христианство) вовсе не выступают равными в глазах судьи, поскольку христианство остается одним из элементов внутри спекуляции; но тогда спекулятивное мышление оказывается преобладающим, потому что оно и так уже преобладало и потому что здесь не было ни одного мгновения равновесия, когда противоположности взаимно уравновешивались бы. Когда два противоположных элемента опосредуются, причем опосредуются в некоем высшем единстве, эти противоположности вполне могут быть *ebenbürtig*<sup>12</sup>, поскольку ни одна из них не противоположна спекуляции. Однако когда одной из противополож-

<sup>12</sup> «*ebenbürtig*» (нем.) — «равновесный».

ностей выступает сама спекуляция, тогда как другая прямо противоположна спекуляции, но опосредование выступает идеей самой спекуляции, будет вполне иллюзорным говорить о чем-то противоположном спекуляции, поскольку примиряющей силой здесь будет выступать сама эта спекуляция (то есть ее идея, каковая и будет опосредованием). Внутри спекуляции свое относительное место может вполне найти любая сущность, претендующая на то, чтобы быть спекуляцией; при этом противоположности окажутся опосредованными — скажем, общим для обеих противоположностей будет то, что каждая является чисто спекулятивным предприятием. Например, когда спекулятивное мышление ищет опосредование между учением элеатов и учением Гераклита, это вполне оправдано, поскольку учение элеатов вовсе не соотносится с чем-то противоположным спекуляции, но, напротив, само является спекуляцией. Однако все обстоит совсем иначе, когда одна из противоположностей противоположна спекуляции в целом. Если здесь и возможно какое-то опосредование (а опосредование как таковое — это целиком идея спекуляции), это означает, что спекуляция пытается рассудить между собою и чем-то противоположным себе, — соответственно, она одновременно выступает и одной из противоположных сторон, и судьей. Или же это означает, что спекулятивное мышление заранее предполагает, что нет вообще ничего противоположного спекуляции, так что всякое противостояние остается всего лишь относительным, поскольку заведомо остается внутри спекуляции. Однако именно это и следовало бы рассмотреть в предварительном рассуждении. Возможно, одной из причин того, почему спекулятивное мышление так боится ясно сказать, что же такое христианство, равно как и одной из причин того, что оно так торопится предложить свое опосредование и прямо рекомендовать его, состоит в том, что оно опасается худшего для себя, стоит только слушателям выяснить, что же такое христианство. Точно так же, как в некоей стране, где мятежные министры захватили власть, короля держат на почтительном расстоянии, пока эти министры действуют от его имени; спекулятивное мышление ведет себя похожим образом, стремясь во что бы то ни стало опосредовать христианство.

Тем не менее, сомнительность самой идеи того, что христианство есть один из элементов внутри спекулятивного мышления, по всей вероятности, и вынудила спекулятивное мышление пойти на небольшой компромисс. Спекулятивное мышление приняло на себя титул «христианского», то есть решило признать христианство, добавив это прилагательное, — совсем так же, как двойная фамилия, пишущаяся через дефис, порой образуется вследствие брачного союза двух благородных

родов или же вследствие того, что два деловых дома объединяются в одну фирму, которая с этого момента носит имена обоих. Ну конечно, если бы дело обстояло так, как это обычно и предполагают, если бы стать христианином попросту ничего не значило, тогда, разумеется, христианство должно было бы радоваться тому, какой прекрасный союз оно заключило, — так что впредь оно вполне могло рассчитывать на почет и достоинство, почти равные тем, что достаются на долю спекуляции. Однако если стать христианином — одна из самых трудных задач, тогда вся выгода достается почтенному спекулятивному мыслителю, поскольку тот достигает состояния, когда уже является христианином, просто присоединившись к фирме. Между тем стать христианином — действительно одна из самых трудных задач, поскольку задача эта, даже оставаясь той же самой, все же меняется применительно к возможностям соответствующих индивидов. Дело обстоит совсем иначе применительно к задачам, предполагающим различие тех, кто их добивается. Скажем, применительно к пониманию можно сказать, что человек с высоким уровнем понимания имеет прямое преимущество перед тем, чей уровень понимания низок, однако все совсем не так, когда дело касается веры. Иначе говоря, когда вера требует от него отказаться от своего разума, обретение и сохранение этой веры становится ровно настолько же трудным для самого разумного человека, каким оно является для человека с ограниченными возможностями понимания; возможно даже, что для разумного человека это понимание становится еще труднее. Здесь мы снова сталкиваемся с опасностью превращения христианства в некое учение, где оно становится всего лишь делом разума, поскольку в этой области возможность стать христианином определяется лишь тем, что оно так отлично от всего остального. Чего же здесь не хватает? Не хватает предварительного соглашения, где определялся бы статус каждой из противоположных сторон, прежде чем новая фирма вообще может быть основана. Но давайте продолжим: предположим, что теперь это христианское спекулятивное мышление начинает спекулятивно мыслить внутри христианства. Однако такое спекулятивное мышление — это совсем не то же самое, что *usus instrumentalis*<sup>13</sup> разума, и совсем не то же самое, что спекуляция, которая вполне последовательно (коль скоро это все-таки спекуляция *внутри* христианства) предполагает, что бывают некие положения, которые справедливы внутри философии, но не внутри теологии. При

<sup>13</sup> «*usus instrumentalis*» (лат.) — «инструментальное употребление», «применение в качестве орудия».

таким пониманием мы вполне можем спекулятивно мыслить в пределах некоторой предварительной предпосылки, — именно это, по сути, и предлагает сделать христианское спекулятивное мышление, когда берет в качестве определения предикат «христианское». Но что произойдет, когда такая спекуляция, действительно начав с некоей предварительной предпосылки, в дальнейшем уходит все дальше и дальше в свое рассуждение, так что в конце концов она начинает спекулятивно рассуждать и о самой предпосылке, — иначе говоря, что произойдет, если она спекулятивно разделяется с самой предпосылкой, что тогда? Ну что ж, это просто будет значить, что сама предпосылка была чистым театральным представлением. Есть анекдот о жителях Мольса, которые однажды увидели дерево, склонившееся над водой, подумали, что оно хочет пить, и тут же решили помочь ему. Для этого первый мольсец схватился за дерево, второй ухватился за его ноги и повис на нем, ну и так далее, — так что, движимые желанием помочь бедному дереву, все они вместе образовали живую цепь, при этом они исходили из предпосылки, что первый мольсец будет крепко держаться за дерево, ибо он и выступал тут предварительной предпосылкой. И что же случилось потом? Первый решил на секунду отпустить дерево, чтобы поплевать на руки и в дальнейшем держаться еще крепче, — и что случилось потом? Все они свалились в воду — и все почему? Потому что отпустили и бросили предварительную предпосылку. Спекулятивно рассуждать внутри некоторой предпосылки, так что в конце концов мы начинаем рассуждать и о самой этой предпосылке, — это все равно, что помыслить внутри некоего гипотетического «если» нечто столь очевидное, что оно вдруг обретает достаточную силу, чтобы превратить в действительность ту самую гипотезу, внутри которой рассуждение и обрело свою власть. Чем же может быть эта предварительная предпосылка внутри так называемого христианского спекулятивного мышления, если не представлением о том, что христианство есть нечто прямо противоположное всякому спекулятивному мышлению? Иначе говоря, такой предпосылкой может быть только нечто чудесное, некий абсурд, причем абсурд, сопровождающийся непременным требованием, которое вменяется индивиду: экзистировать внутри этого абсурда и не тратить время на спекулятивное понимание. Если и впрямь существует спекулятивное рассуждение, которое могло бы развертываться внутри такой предпосылки, то задачей такого спекулятивного мышления будет необходимость сосредоточиться на невозможности спекулятивного понимания христианства, — нечто, описанное мною прежде в качестве главной задачи простого и мудрого человека.



Однако спекулятивный мыслитель может сказать: «Если, как предполагается, христианство прямо противоположно спекулятивному мышлению, если оно действительно является его прямой противоположностью, значит, я не могу вообще спекулятивно рассуждать о нем, поскольку всякое спекулятивное мышление состоит прежде всего в опосредовании и предполагает, что любые противоположности всего лишь относительны». Я отвечу на это: «Возможно, все это и так, однако зачем вы вообще об этом говорите? Вы рассказываете мне это, чтобы запугать меня, чтобы я впредь опасался и самого спекулятивного мышления и того огромного уважения, которое питает к нему общественное мнение, или же вы рассказываете об этом, чтобы убедить и меня считать спекуляцию высшим благом?» Здесь вопрос стоит не о том, право ли христианство, но о том, что же оно такое. Спекуляция попросту опускает это предварительное соглашение, а затем заявляет о своем полном успехе во введении опосредования. Но на деле еще до введения своего опосредования это мышление уже опосредовало все на свете, — иначе говоря, превратило христианство в философское учение. Однако как только предварительное соглашение определяет христианство как нечто, прямо противоположное спекулятивному мышлению, его *ipso facto* какое бы то ни было опосредование становится невозможным, поскольку всякое опосредование происходит внутри спекуляции. Если христианство — это нечто прямо противоположное спекулятивному мышлению, значит, оно также прямо противоположно всякому опосредованию, поскольку опосредование — это идея самой спекуляции. Но что это вообще означает — опосредовать нечто? Что выступает прямой противоположностью какому бы то ни было опосредованию? Абсолютный парадокс.

Предположим, что некто, вовсе не утверждающий, что он христианин, спросит нас, что такое христианство. Такое предположение несколько упрощает дело, поскольку таким способом мы избегаем печального и смешного заблуждения, когда самые разные люди, которые уже *как бы в порядке вещей* считают себя христианами, вносят во все дополнительную путаницу, старательно объясняя христианство с точки зрения спекулятивного мышления, что для самого христианства является почти что оскорблением. Иными словами, будь христианство философским учением, мы оказали бы ему честь словами о том, что оно трудно для понимания (спекулятивным способом), однако коль скоро само христианство исходит из предположения, что главная трудность состоит в том, чтобы стать и продолжать быть христианином, его не должно быть так уж трудно понять. Главное тут — понять хри-

стианство таким образом, чтобы нам можно было сразу же начать с главной трудности: как стать христианином и продолжать быть христианином.

Христианство — это никакое не учение<sup>14</sup>, однако оно выражает некоторое экзистенциальное противоречие и само является экзистенциальным сообщением. Будь христианство учением, оно *eo ipso* составляло бы не прямую противоположность спекулятивному мышлению, но само было бы всего лишь одним из элементов внутри последнего. Христианство соотносится с экзистенцией, с экзистированием, но экзистенция и экзистирование — это нечто прямо противоположное спекуляции. Например, учение элеатов соотносится не с экзистированием, а со спекуляцией; стало быть, ему следует отвести место внутри спекуляции. И как раз потому, что христианство — это никакое не учение,

---

<sup>14</sup>Надеюсь только, что какой-нибудь торопыга не поспешит тут же объяснить читающей публике, как глупа вся моя книга и как ясно все это видно хотя бы из того, что я прямо говорю: христианство — это никакое не учение. Давайте попытаемся понять друг друга. Ведь и в самом деле, философское учение, которое должно быть понято и спекулятивно осмыслено, — это одно, а учение, которое должно быть реализовано в экзистенции, — нечто совсем другое. И если вообще может встать вопрос о понимании применительно к этому второму учению, тогда понимание должно быть примерно таким: я должен понять, что в этом нужно экзистировать, я должен понять трудность экзистирования в этом, я должен понять, какую трудную экзистенциальную задачу это учение ставит перед своим учеником. Даже по поводу учения подобного рода (то есть по поводу экзистенциального сообщения) люди порой начинают думать, что быть тем, чего требует от них учение, весьма легко, тогда как понять это учение спекулятивно весьма трудно. В этом случае отдельный индивид может продолжать оставаться в гармонии с этим учением (то есть с экзистенциальным сообщением), изо всех сил стараясь показать, как трудно внутри экзистирования соответствовать этому учению. Однако применительно к такому учению стремление непременно осмыслить его спекулятивно будет попросту недоразумением. Христианство — это как раз учение такого рода. Стремиться спекулятивно осмыслить его будет попросту недоразумением, если же упорно продолжать двигаться все дальше в этом направлении, это будет приводить ко все большему недоразумению. И как только человек приходит к точке, в которой ему становится ясно, что он не просто стремится спекулятивно осмыслить христианство, но уже спекулятивно понял его, это означает, что он пришел к высшей точке такого непонимания. Мы достигаем как раз такой точки, когда опосредуем христианство и спекулятивное мышление, так что современное спекулятивное мышление может быть по праву названо вершиной непонимания христианства. Когда дело обстоит подобным образом и, более того, когда весь девятнадцатый век стал столь ужасно спекулятивным, начинаешь поневоле опасаться, что само слово «учение» будет тотчас же понято читателями как некое философское учение, которое может и должно быть постигнуто. Чтобы избежать подобной ошибки, я решил называть христианство экзистенциальным сообщением, — просто чтобы ясно определить, чем именно оно отличается от спекулятивного мышления (*Примеч. Кьеркегора.*)

применительно к нему справедливо то, о чем мы говорили прежде: есть огромная разница между знанием того, что такое христианство, и тем, чтобы действительно быть христианином. Применительно к настоящему учению такое различие попросту немислимо, поскольку учение не соотносится с экзистированием. Я ничего не могу сделать с тем, что наше время перевернуло это отношение и превратило христианство в некое философское учение, которое должно быть постигнуто, а вот задачу быть христианином стало рассматривать как нечто совсем незначительное. Наконец, утверждать, будто христианство лишено содержания, потому что это не настоящее учение, есть чистое жульничество. Когда верующий экзистирует внутри веры, его экзистенция имеет громадное содержание, — однако отнюдь не в смысле богатой жатвы параграфов.

Я попытался выразить экзистенциальное противоречие христианства, поставив следующую проблему: достижение вечного блаженства решается во времени благодаря отношению к чему-то историческому. Скажи я, что христианство — это учение о Боговоплощении, об искуплении и тому подобном, — и тем самым сразу же открылись бы двери для прямого недоразумения. Спекулятивное мышление тотчас же завладело бы таким учением и указало бы на менее совершенные толкования сходных концепций, к примеру, в язычестве и иудаизме. И христианство стало бы одним из элементов, — возможно, высшим элементом, — но все же по сути своей спекуляцией.

### **§ 3. Проблема, поставленная в «Философских крохах»**

**как проблема вводная, — это не введение в христианство, но введение в то, как стать христианином**

Поскольку я вовсе не претендовал в «Философских крохах» — так же, как не претендую и теперь, — на то, чтобы объяснить эту проблему, но только на то, чтобы ее поставить, моя задача состоит в том, чтобы постоянно приближаться к ней, постоянно вводить в нее. Только, пожалуйста, обратите внимание на то, что само введение здесь — особого рода, поскольку из этого введения вовсе нет прямого перехода к тому, чтобы стать христианином, — напротив, здесь все равно нужен качественный прыжок. Потому и введение подобного рода (а введение обычного рода само является противоречием по отношению к решению о качественном прыжке) должно скорее отталкивать. Оно отнюдь не призвано сделать более легким вхождение в то, введением к чему оно, собственно, и служит; напротив, его задача — сделать такое

вхождение трудным. Хотя стремление помочь людям стать христианами, сделав для них все возможно более легким, само по себе может быть прекрасно, и человек тут может руководствоваться самыми добрыми намерениями (коль скоро возможность быть христианином рассматривается как высшее благо), я попытался, в меру своих скромных способностей, взять на себя ответственность сделать это трудным, причем возможно более трудным, хотя и не более трудным, чем оно есть на самом деле, — за это я тоже принимаю на себя ответственность (нечто подобное всегда можно сделать в мысленном эксперименте). Ход моего рассуждения тут примерно таков: если это и впрямь высшее благо, то для меня же лучше, когда я определенно знаю, что его у меня нет, — ведь в этом случае я изо всех сил начинаю стремиться обрести его; это куда лучше, чем тешить себя иллюзией, воображая, будто я уже обладаю этим благом, — и, соответственно, даже не рассматривать возможность стремления к нему. Не стану отрицать, что в этой связи я считаю крещение во младенчестве не только допустимым с точки зрения ортодоксии, не только похвальным в качестве выражения благочестия родителей, которые не могут вынести даже мысли о том, что они разделены со своими детьми в том, что касается их вечного блаженства, но и прямо-таки благим делом (хотя и в таком смысле, который обычно не осознают), — именно потому, что такое крещение делает еще более трудной задачу стать христианином. Я уже говорил об этом в другом месте; здесь я просто хочу кое-что добавить. Тот факт, что решение во внешнем, благодаря которому я стал христианином, уже было принято прежде, имеет то следствие, что настоящее решение, — если таковое принято — становится делом чисто внутренним, причем само это внутреннее содержание становится более мощным по сравнению с тем содержанием, которое наличествовало бы здесь, если бы мне, в дополнение ко всему, пришлось принимать и некоторое внешнее решение. Чем меньше внешнего, тем больше внутреннего. То, что самое страстное из всех решений происходит внутри человека таким образом, что внешне это вообще невозможно заметить, само по себе является чем-то глубоким и чудесным: этот человек уже и так был христианином, но он все же им стал. Стало быть, если христианин, крещеный во младенчестве, действительно станет христианином, причем станет таковым с тем же напряжением внутреннего, с каким нехристианин обращается в христианство, внутреннее содержание такого перехода должно быть поистине высочайшим, — именно потому, что здесь совсем отсутствует внешняя сторона. Однако, с другой стороны, отсутствие внешнего — это, конечно же, искушение,

и для многих это может стать достаточным искушением, чтобы отложить само решение; лучше всего это видно, если принять в расчет еще одну возможность, которая тут создается: многих людей попросту оттолкнет мысль о том, что крещение во младенчестве может серьезно затруднить для них задачу стать христианами. Между тем дело обстоит именно так, и все аналогии только подтверждают справедливость моего утверждения: чем меньше внешнего, тем больше внутреннего, если, конечно, оно действительно присутствует. Правда, равным образом справедливо, что чем меньше внешнего, тем больше возможность того, что внутреннее вообще так и не появится. Внешнее — это своего рода ночной сторож, который будит спящего; внешнее — это заботливая мать, которая зовет человека; внешнее — это утренняя поверка, которая заставляет солдата вскочить на ноги; внешнее — это зов трубы, который заставляет нас предпринять великое усилие; отсутствие внешнего может означать, что внутреннее призывает человека изнутри, — увы, оно может означать также, что внутреннее вообще так и не появится.

Однако не только из-за этого я должен назвать это введение в то, как стать христианином, существенно отличным от всего, что обычно зовется введением; оно отлично также от введения в христианство, которое основано на представлении о том, что христианство — это некое учение. Подобное введение вовсе не ведет человека к тому, чтобы стать христианином; *höchstens*<sup>15</sup> оно благодаря соответствующему всемирно-историческому обзору позволяет увидеть превосходство христианства над язычеством, иудаизмом и так далее.

Введение, которое я собираюсь предложить, состоит в том, чтобы с помощью отталкивания сделать поистине трудной задачу стать христианином; при этом христианство понимается не как учение, но как экзистенциальное противоречие и экзистенциальное сообщение. А потому оно вводит в существо дела психологически, а не всемирно-исторически; оно пробуждает сознание того, как много нужно пережить и как трудно действительно осознать всю трудность такого решения. Я уже много раз говорил об этом и не могу не повторять снова и снова — как ради себя самого, поскольку все это глубоко затрагивает и меня, так и ради других, которых я не должен вводить в заблуждение, — потому я повторяю снова: простому человеку вовсе не будет труднее стать христианином из-за моего введения. Разумеется, я верю, что от него тоже требуется величайшее усилие, чтобы стать христиани-

<sup>15</sup> «höchstens» (нем.) — «в лучшем случае».

ном, и потому для него тоже отнюдь не полезно, когда кто-то пытается сделать все слишком легким, однако не следует забывать, что всякая сущностная экзистенциальная задача равным образом вменяется всем людям, а потому и сама трудность здесь пропорциональна степени одаренности человека. Например, самоконтроль так же труден для умного, как и для простого человека, пожалуй, он даже несколько труднее дается умному, поскольку тому легче найти для себя множество хитрых уловок, чтобы ускользнуть. Понять, что человек сам ни на что не способен (а это прекрасное и глубокое выражение для отношения человека с Богом), так же трудно замечательно одаренному королю, как и самому бедному, самому жалкому человеку; пожалуй, для короля это даже несколько труднее, поскольку ему легче искушиться тем, что в его власти лежит столь многое. Точно так же дело обстоит с тем, как человек становится или продолжает быть христианином. Когда культуре и прочим замечательным изобретениям удалось сделать столь легкой задачу стать христианином, кажется вполне уместным, что отдельный индивид, в меру своих скромных способностей, пытается сделать ее трудной, — при условии, разумеется, что он не делает ее более трудной, чем она действительно есть. Но вообще, чем больше культуры и знания, тем более трудно человеку стать христианином.

Если рассматривать диалог «Гиппий» как введение в то, что такое прекрасное, он может послужить здесь подходящей аналогией также для того рода введения, о котором я говорю. Там, после нескольких попыток объяснить, что такое прекрасное (все они ни к чему не приводят), диалог кончается словами Сократа: разговор был для него очень полезен, поскольку он выяснил, что проблема чрезвычайно трудна. Прав ли Сократ, прибегая к такому рассмотрению, — ведь прекрасное — это все-таки идея, и потому не соотносится с экзистированием, — об этом я не берусь судить. Но когда, похоже, внутри христианства столько уже было сделано или, по крайней мере, предпринято, чтобы заставить людей позабыть, что такое христианство, — тогда, по моему мнению, следует считать уместным такое введение (не говоря уж о том, что оно представляется единственно возможным применительно к тому, как человек может стать христианином), которое, вместо того чтобы следовать образцу всех других введений (а вместе с ними — и примеру нанятых лакеев, которых гостиницы посылают встречать прибывающих путешественников прямо у таможни, чтобы тут же рекомендовать им наилучший ночлег и кухню), в конечном счете делает христианство более трудным, пытаясь одновременно показать, что же такое христианство. Гостиницы нуждаются в путешественниках; од-

нако применительно к христианству было бы куда уместнее, если бы сами люди поняли, что они нуждаются в христианстве. Различие между знанием о том, что такое христианство (это более легкая часть), и задачей продолжать быть христианином (эта часть куда труднее) вовсе не соответствует отношению между действительно прекрасным и *учением* о том, что такое прекрасное. Если бы диалог «Гиппий» действительно разъяснил нам, что такое прекрасное, для нас не осталось бы больше никакого затруднения, — но тогда в самом диалоге не было бы ничего, что соответствовало бы двойственности нашего предприятия; в нашем случае введение должно прояснить, что такое христианство, но одновременно сделать еще более трудной задачу стать христианином. Но если задача стать христианином как раз и составляет главную трудность, представляя собой абсолютное решение, тогда единственно возможное введение в нее — это введение, которое отталкивает, причем это происходит так, что само это отталкивание уже указывает на абсолютное решение. С помощью даже самого пространныго введения, направленного в сторону решения, человек ни на шаг не приближается к действительному решению, поскольку решение, которое рассматривается здесь, не является абсолютным решением, оно не становится качественным прыжком, — а потому, вместо того чтобы благодарить за помощь, человек чувствует себя обманутым. То, что подобное введение даже в своей высшей точке ни на шаг не позволяет нам приблизиться к тому, во что оно должно вводить, означает лишь, что настоящее введение должно быть отталкивающим. Философия прямо ведет к христианству; историческое и риторическое введение делает то же самое, и оно, конечно же, добивается успеха, поскольку введения пишутся для того, чтобы представить учение, а не для того, чтобы человек мог стать христианином.

## СЕКЦИЯ ВТОРАЯ

## САМА ПРОБЛЕМА

*Вопрос о вечном блаженстве индивида решается во времени благодаря его отношению к чему-то историческому, которое к тому же является историческим таким образом, что включает в качестве составной части то, что по самой своей природе не может быть историческим, а значит, должно становиться таковым силой абсурда*

Проблема здесь является патетически-диалектической. Пафос присутствует в первой части, поскольку страсть человека достигает своей высшей точки в исполненном пафоса отношении к вечному блаженству. Диалектическое присутствует в последней части, и вся трудность состоит как раз в том, что проблема составлена таким образом. Любить — это чистый пафос; соотносить себя с вечным блаженством в сфере рефлексии — это чистый пафос. Диалектическое состоит в том, что это вечное блаженство, с которым индивид должен выстраивать свое отношение с надлежащим пафосом, само делается диалектичным в силу неких дополнительных определений, которые, в свою очередь, выступают раздражителем, доводящим страсть до крайней точки. Когда внутри экзистирования человек выражает (и уже некоторое время продолжал выражать) решимость отказаться от всего (и даже уверенность в том, что он уже от всего отказался) ради того, чтобы выстроить свое отношение с абсолютным *тёлос*, наличие этих условий оказывает на него абсолютное воздействие, так что его страсть поднимается как можно выше. Даже применительно к относительному пафосу, диалектическое подобно маслу, подливаемому в огонь; оно расширяет диапазон внутреннего и интенсивно воспламеняет страсть. Но поскольку мы уже забыли о том, что значит экзистировать *sensu eminenti*, и обычно отслеживаем все, исполненное пафоса, назад, к сфере фантазии и чувств, и позволяем диалектическому началу снять его, вместо того чтобы объединить все внутри одновременности экзистирования, в нашем философическом девятнадцатом веке все, исполненное пафоса, впало в немилость, тогда как все диалектическое стало совершенно бесстрастным. Точно так же в наше время стало так легко и просто



мыслить все противоречия; ибо именно страсть и составляет главное напряжение противоречия, и стоит вычесть страсть, как все сразу превращается в шутку, в остроумное замечание. Однако экзистенциальная проблема является патетически-диалектической; та проблема, которая поставлена здесь, требует от человека экзистенциального внутреннего содержания, чтобы он мог схватить пафос; она требует от него страсти мысли, чтобы он мог схватить диалектическую трудность; наконец, она требует сосредоточенной страсти, чтобы человек сумел экзистировать внутри этой проблемы.

Для того чтобы прояснить проблему, я вначале остановлюсь на патетическом, а потом уже — на диалектическом, однако я прошу читателя постоянно помнить о том, что трудность в конечном счете состоит в том, чтобы соединить эти два элемента, так что экзистирующий индивид, который пребывает в абсолютной страсти и исполнен пафоса, и выражает самой экзистенцией свое исполненное пафоса отношение к вечному блаженству, теперь должен выстраивать свое отношение к диалектическому решению. Он должен сократически страшиться ошибки — точно так же, как в своем патетическом напряжении он пребывает в отношении с собственным вечным блаженством. Потому его усилие становится максимально возможным, — тем более что возможность обмануться так близка, ведь здесь нет ничего внешнего, что можно было бы увидеть. В эротической любви индивид все еще связан с другим человеком, он может услышать «да» или «нет» другого. В каждом вдохновенном проекте у индивида все еще есть нечто внешнее, однако в отношении к собственному вечному блаженству индивиду приходится иметь дело только с собой самим внутри собственной внутренней глубины. У него есть слова благодаря родному языку, и он быстро научается уверенно болтать наизусть о том, о сем. С чисто внешней стороны, представление о вечном блаженстве *бесполезно* для человека, потому что оно впервые действительно возникает только тогда, когда человек научается пренебрегать внешним и забывает обо всех рассуждениях земного разума относительно того, что же считать полезным. С чисто внешней стороны, отсутствие такого представления не может ему *повредить*; человек может вполне обходиться без него и все же быть «мужем, отцом, членом клуба охотников», более того, если ему вдруг захочется чего-то подобного, это представление лишь понапрасну его растревожит. Сущностный экзистенциальный пафос по отношению к вечному блаженству покупается такой дорогой ценой, что в нормальном, конечном смысле должно считаться чистым безумием само стремление приобретать нечто по-

добное. Это положение можно даже выразить разнообразными способами: можно сказать, что вечное блаженство — это ценная бумага, чья стоимость больше не котируется в нашем спекулятивном девятнадцатом веке; в лучшем случае достопочтенные духовные пастыри могут надеяться всучить подобный просроченный вексель какому-нибудь деревенщине. Возможность обмануться так близка, что обычный здравый смысл должен прямо-таки гордиться собой, оттого что отказался пускаться в глупые авантюры и иметь с этим хоть что-нибудь общее. Вот почему так глупо (разве что вся твоя жизнь стала диалектичной, наподобие жизни апостола) пытаться уверить других людей в их вечном блаженстве, — ведь применительно к сущности, в связи с которой человеку приходится иметь дело только с собой самим, самое большее, что мы можем сделать для другого — это его обеспокоить.

## А

### ПАТЕТИЧЕСКОЕ

**§ 1. Начальное выражение экзистенциального пафоса, абсолютная ориентация (уважение) на абсолютный  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ , выражаемая через действие по преобразованию экзистенции — эстетический пафос — иллюзорность опосредования — монашеское движение в Средние века — уметь одновременно относиться абсолютно к собственному абсолютному  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  и относительно — к относительным целям**

По отношению к вечному блаженству как абсолютному благу, пафос означает не слова, но такое положение, когда это представление преобразует всю экзистенцию экзистирующего индивида. Эстетический пафос выражается в словах, и он может означать, что индивид забывает о себе, чтобы полностью раствориться в идее, тогда как экзистенциальный пафос возникает вследствие преобразующего воздействия идеи на саму экзистенцию индивида. Если абсолютный  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  не преобразует абсолютно экзистенцию индивида, который выстраивает свое отношение с ним, значит, индивид вступает в такое отношение не с экзистенциальным пафосом, но всего лишь с эстетическим пафосом. [Например, мы имеем дело с эстетическим пафосом], когда у индивида

возникает правильное представление, причем заметим, когда он забывает о себе, уходя в идеальность возможности, чтобы остаться там со своим правильным представлением; это значит, что он не находится в себе самом внутри экзистенции, сохраняя правильное представление в идеальности своей действительности, — это значит, что сам он еще не преобразовал себя в действительность этого представления.

Для экзистирующего индивида вечное блаженство всегда по сути соотносится с экзистированием, с идеальностью действительности; потому и пафос тут должен соответствовать этому. Если истолковать влюбленность эстетически, можно по справедливости заметить, что поэтическое представление о влюбленности выше всего, что предлагает действительность. Поэт может обладать идеальностью, в сравнении с которой действительность кажется всего лишь слабым отражением; для поэта действительность — это всего лишь подходящий случай, который способствует тому, чтобы он покинул эту действительность ради поисков идеальности возможного. А потому поэтический пафос — это, по сути своей, фантазия. Однако пожелай кто-нибудь этически установить поэтическое отношение к действительности, и это будет прямым недоразумением и отступлением вспять. Главное здесь, как и повсюду, — это держать отдельные сферы разъединенными, уважать качественно-диалектическое в них, ценить тот порыв решения, который внезапно изменяет все, так что то, что было высшим в одной сфере, должно быть абсолютно отвергнуто в другой. Применительно к религиозному главным будет то, что оно проходит через этическое. А потому религиозный поэт находится в весьма неловком положении. Иными словами, подобный человек стремится выстроить свое отношение к религиозному посредством фантазии, однако, делая это, он в конце концов начинает эстетически относиться к чему-то эстетическому. *Воспевать* героя веры — такая же полностью эстетическая задача, как и воспевание героя войны. Если религиозное является поистине религиозным, если оно прошло через этическое начало и продолжает сохранять его внутри себя, оно не может забыть о том, что с точки зрения религиозной пафос — это вовсе не восхваление, воспевание, сочинение целых сборников песен, но само экзистирование как таковое. Поэтому и поэтические произведения — если только они не отсутствуют теперь полностью, если они, скажем, столь же многочисленны, как и прежде, — рассматриваются самим поэтом как нечто вполне случайное; это как раз и показывает, что поэт понимает себя религиозно, поскольку с точки зрения эстетической, поэтические произведения и есть самое важное, тогда как сам поэт — всего лишь случайность.

А потому человек, обладающий поэтической натурой, но при этом волею обстоятельств, воспитания и тому подобного проделавший путь от театра к церкви, может вызвать небывалое смущение умов. Будучи ослепленными его эстетическим даром, люди начинают думать, что он является яркой религиозной индивидуальностью, — увы! — даже *выдающейся* религиозной индивидуальностью (между тем вообще быть выдающейся индивидуальностью — это пережиток эстетической стадии, поскольку, с религиозной точки зрения, нет никого особо выдающегося, за исключением, пожалуй, парадоксально-диалектического авторитета апостолов, а способность быть выдающимся, если смотреть на нее с религиозной точки зрения в соответствии с качественной диалектикой, разъединяющей сферы, является попросту возвращением вспять), между тем как он, возможно, не является религиозной индивидуальностью вовсе. Его пафос есть пафос поэтический, это пафос возможного, когда действительность выступает чем-то случайным. И даже обладай он всемирно-историческим пафосом, это все равно будет пафос возможности, — а с этической точки зрения, это еще и пафос незрелости, поскольку этически зрелость заключается в том, чтобы постигать собственную этическую действительность как нечто бесконечно более важное<sup>1</sup>, чем истолкование всей всемирной истории.

Пафос, который соответствует вечному блаженству и является единственно подходящим для него, — это преобразование, благодаря которому экзистирующий индивид внутри своего экзистирования меняет все в самой своей экзистенции, выстраивая свое отношение к этому высшему благу<sup>2</sup>. Применительно к возможности, высшим пафосом

---

<sup>1</sup>В нашем мире мы довольно часто наблюдаем какого-нибудь самодовольного религиозного индивида, который, чувствуя себя вполне уверенным в собственном отношении с Богом и совершенно убежденным в своем вечном блаженстве, самовлюбленно занят тем, что все время сомневается в спасении прочих, а потому постоянно предлагает им свою помощь. Думаю, действительно уместными для истинно религиозного человека были бы следующие слова: «Я не сомневаюсь ни в чьем спасении, единственное, что внушает мне страх — это сомнение в собственном спасении; даже когда я вижу человека, низко павшего, я все равно не смею отчаиваться в его спасении, но вот по отношению к себе самому мне действительно приходится переживать эту ужасную мысль». Подлинно религиозный индивид всегда крайне снисходителен к другим, он всегда проявляет чудеса изобретательности, выдумывая для них оправдания; только по отношению к себе самому он холоден и суров, как Великий инквизитор. С другими же он похож на доброго старика, который снисходительно смотрит на юношу; только по отношению к себе самому он суров и неумолим. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>2</sup>Именно так этот индивид ведет себя и в мелких делах и отношениях, когда он планирует собственную жизнь. Независимо от того, нужно ли ему зарабатывать себе на жизнь, или он вполне обеспечен, независимо от того, женится ли он или

будут слова; применительно же к действительности, высшим пафосом будут действия. То, что поэт, например, не позволяет, чтобы на него хоть сколько-нибудь влияли его собственные готовые поэтические произведения, с эстетической точки зрения вполне нормально или же, по крайней мере, вполне безразлично, поскольку, с эстетической точки зрения, поэтические произведения и возможность — это и есть высшее. Однако с этической точки зрения, справедливо прямо противоположное, и это его собственная экзистенция теперь обретает бесконечную значимость; с этической точки зрения, поэтическое произведение — это нечто вполне безразличное, но вот собственная экзистенция должна быть бесконечно более значима для самого поэта, чем все остальное. С эстетической точки зрения, высшим пафосом для поэта было бы полностью устранить самого себя, полностью отказаться от морали, если это понадобится, — для того чтобы написать перворазрядные поэтические произведения. Если уж воспользоваться довольно сильным выражением (хотя, должен заметить, нечто подобное, по всей вероятности, случается гораздо чаще, чем мы можем подумать), с эстетической точки зрения вполне годится продать душу дьяволу, — чтобы затем создавать замечательные произведения. С этической же точки зрения, вероятно, высочайшим пафосом будет отказаться от блестящей поэтической экзистенции, не обмолвившись даже словом об этом.

---

останется холостяком, это меняет для него всю экзистенцию в то мгновение, когда он совершает выбор или принимает на себя ответственность. Но поскольку сами по себе такие мелкие обстоятельства изменчивы (ибо он может внезапно влюбиться, может вдруг разориться и так далее), они не могут — разве что совсем уж неразумно — абсолютно преобразовать саму его экзистенцию. Как ни странно, обычная мудрость, которая касается того и этого, не так уж редко встречается в жизни, и совсем не так уж необычно встретить экзистирующего индивида, который экзистенциально выражает своей жизнью, что он выстроил свое отношение к относительным целям, построил на этом всю свою жизнь, отказался от всего, что могло бы помешать ему в этом, а потому надеется, что этим обретет для себя нечто полезное. А вот экзистирующий индивид, который экзистенциально выражает своей жизнью, что он выстроил свое отношение к абсолютному благу, — это, по всей вероятности, большая редкость. Не так часто встретишь экзистирующего индивида, который может правдиво сказать: «Я экзистирую таким образом, отказавшись от прочего, я изменил всю свою экзистенцию таким образом, что теперь-то могу надеяться. в этой жизни я буду несчастнейшим из всех людей, — в противном случае я буду страшно обманут в своих ожиданиях, обманут собой самим, поскольку не держался крепко за самое важное». Как будут встревожены финансисты, если начисление процентов вдруг прекратится; как ужаснутся моряки, если правительство закроет гавани; но если вдруг, *posito* [предположим], вечное блаженство так и не будет нам обеспечено, — сколько среди нас найдется таких ожидающих (а мы все, конечно же, ждем для себя вечного блаженства), которые вдруг окажутся в весьма неловком положении? (*Примеч. Кьеркегора.*)

Если так называемый религиозный индивид считает нужным описывать вечное блаженство, используя все чары фантазии, это попросту означает, что он на самом деле поэт, который сбежал из эстетической сферы и теперь пытается добиться гражданства в сфере религиозной, но при этом не способен даже понять присущий ей язык. Пафос этического состоит в том, чтобы действовать. А потому, когда человек говорит, к примеру, что ради вечного блаженства он претерпел голод, холод, бывал брошен в тюрьму, пропал на море, был презираем, преследуем, подвергался бичеванию и так далее, — эти простые слова свидетельствуют о его этическом пафосе, коль скоро они просто указывают на то, что он претерпел, когда решился действовать. Всякий раз, когда присутствует этическое, все внимание переключается на самого индивида и на его действия. Таким образом, пафос супружества состоит в том, чтобы действовать; пафос же влюбленности состоит в том, чтобы писать стихи.

С этической точки зрения, высшим пафосом будет пафос заинтересованности (это выражается следующим образом: начиная действовать, я преобразую всю свою экзистенцию по отношению к предмету моей заинтересованности); с эстетической же точки зрения, высшим пафосом будет пафос безразличия. Если индивид отказывается от себя самого для того, чтобы постичь нечто великое, это значит, что он эстетически вдохновлен; если же он отказывается от всего на свете, чтобы спасти самого себя, он вдохновлен этически.

То, о чем я пишу сейчас, это прямо-таки азбука, — и отнюдь не в спекулятивном, но в самом простом смысле. Каждый ребенок знает это, хотя, возможно, не из того же опыта; каждый понимает это, хотя, возможно, не с той же определенностью; каждый может понять это, поскольку этическое — вполне последовательно — всегда весьма легко для понимания, — должно быть, просто потому, что нам не следует тратить слишком много времени на понимание, но следует тотчас же приступать к действиям. Однако зато его очень трудно осуществить — это одинаково трудно дается и самому умному, и самому простому человеку, поскольку трудность здесь заключена вовсе не в понимании, ибо в противном случае у умного всегда было бы некоторое преимущество.

Экзистенция состоит из бесконечного и конечного; экзистирующий индивид бесконечен и конечен. Если же теперь вечное блаженство становится для него высшим благом, это означает, что внутри его действия конечные элементы раз и навсегда сведены к тому, от чего все равно придется отказаться, выстраивая отношение к вечному блажен-

ству. В свою очередь, вечное блаженство патетически относится к существенно экзистирующему индивиду, а вовсе не к говоруну, который оказался достаточно любезен, чтобы включить его в список всех тех замечательных вещей, которые он для себя просит. Обычно людям не хочется отрицать, что такое благо действительно существует; а потому они предпочитают включать в свои списки и его, но как раз *включая* это благо, они показывают, что на деле вовсе этого не делают. Я не знаю, что тут делать — смеяться или плакать — когда слышишь все это перечисление: хорошую работу, красивую жену, здоровье, чин советника юстиции, ну и, в дополнение, также вечное блаженство. Это все равно что предполагать, будто царство *небесное* — это всего лишь царство наряду со всеми другими царствами *земными*, — так что о нем лучше всего справиться в географической книжке. Как ни странно, иногда просто говоря о чем-то, человек может ясно показать, что вовсе не говорит об этом, поскольку куда привычнее думать, что это можно показать, только отказываясь об этом говорить. Если бы дело обстояло именно так, о вечном блаженстве можно было бы многое сказать; между тем, когда о нем говорится таким образом, при этом ничего так и не бывает сказано, или, точнее, о нем так и не начинают говорить. Эстетическим образом можно вполне желать себе богатства, удачи, красивой девушки, — короче, всего, что является эстетически-диалектическим; однако *желать* себе затем, *в дополнение*, еще и вечного блаженства, — это двойная ерунда, отчасти потому, что человек просит об этом *в дополнение*, а потому попросту превращает вечное блаженство в подарок, висящий на рождественской елке, отчасти же потому, что человек *желает* этого, поскольку вечное блаженство существенным образом относится к экзистированию, а вовсе не вступает эстетически-диалектическим образом в отношение с романтически настроенным человеком, загадывающим желания. Вечному блаженству зачастую приходится довольствоваться тем, что его помещают среди прочих *bon bons*<sup>3</sup>, и, как считается, со стороны самого человека *très bien*<sup>4</sup>, что он его вообще включает; это прямо-таки максимум того, что он может сделать со своей стороны. Такое отношение заходит еще дальше. Хотя никто не считает, что все прочие хорошие вещи могут случиться просто потому, что ты их пожелал, как-то само собой предполагается: вечное блаженство непременно наступит — стоит только этого пожелать. Опытный человек знает, что дары судьбы

<sup>3</sup> «bon bons» (франц.) — «сладости», «конфеты».

<sup>4</sup> «très bien» (франц.) — «очень хорошо».

распределены весьма неравномерно (поскольку различие — это и есть диалектика удачи), однако вечное блаженство (которое тоже как-то незаметно преобразовалось в один из даров судьбы) выдается совершенно равномерно всем пожелавшим его господам. Здесь мы имеем дело с двойным заблуждением: вначале вечное блаженство превращается в один из даров такого рода (оно выступает как необычно роскошное состояние), а затем считается, что оно к тому же распределено *поровну*, что является прямым противоречием, когда мы имеем дело с дарами судьбы. Так эстетическое и этическое смешиваются воедино в удобную крошку: определение берется из эстетической сферы, тогда как равенство распределения — из этической.

Но один из этих господ, что объявляют о своих пожеланиях, «серьезный человек», который действительно хочет сделать нечто ради своего вечного блаженства, может сказать: «Но разве нельзя выяснить раз и навсегда, определенно, ясно и достаточно кратко, что же такое вечное блаженство? Не могли бы вы описать его для меня, „пока я бреюсь“, — подобно тому, как мы описываем прелесть женщины, королевский пурпур одеяний или какие-нибудь дальние страны?» Хорошо, что я не могу сделать этого, хорошо, что я вовсе не какая-нибудь поэтическая натура или добродушный священник, потому что тогда я, пожалуй, был бы способен начать такое описание (а может, даже и завершить его), опять-таки применяя к вечному блаженству эстетические определения, так что высшей точкой пафоса здесь оказались бы изумительные описания. Между тем, с эстетической точки зрения, это задача, которой довольно, чтобы отчаяться: как можно эстетически извлечь нечто из абстракции, подобной вечному блаженству. С эстетической точки зрения, вполне уместно, что меня как зрителя восхищает сценическая декорация, театральная лунный свет, — а потом я ухожу к себе домой после того, как провел приятный вечер в театре, однако с этической точки зрения, справедливо, что не может быть никакой иной перемены, кроме той, что происходит во мне самом. И, с этической точки зрения, вполне справедливо, что высший пафос сущностно существующего индивида соответствует тому, что эстетически остается беднейшим из всех представлений — идее вечного блаженства. Было вполне справедливо (если понимать это эстетически) и даже остроумно сказано, что ангелы — это самые скучные существа, что вечность — это самый длинный и самый скучный день, поскольку обычно даже воскресенье тянется невыносимо долго, что вечное блаженство — это постоянное однообразие, так что ему следует предпочесть даже проклятие. Однако с этической точки зрения, совсем неплохо, что нечто



подобное говорится, поскольку благодаря этому экзистирующий индивид не станет соблазняться и тратить время на то, чтобы продолжать представлять нечто в своем воображении, — но будет побуждаем к действию.

Если экзистирующий индивид начнет патетически выстраивать свое отношение к вечному блаженству, тогда сама его экзистенция должна будет выражать такое отношение. Как только мы узнаем о том, как экзистирует данный индивид, мы тотчас же узнаем и о том, как он выстраивает свое отношение к вечному блаженству, — иначе говоря, узнаем, делает ли он это вообще; *tertium non datur*<sup>5</sup> — именно потому, что абсолютный *тэ́лос* не может ни во что *включаться*. Однако же никто по-настоящему не знает этого, за исключением самого индивида в глубине своей совести, а потому нам нет никакой нужды слушать, как кто-то говорит, или читать чью-то книгу, или идти к священнику, или идти смотреть комедию, или же идти смотреть комедию, которую дает священник, — нам нет нужды делать все это, чтобы действительно видеть и слышать всю эту дребедень: театральный лунный свет, разлитый по картинкам будущей жизни, журчание ручейка, текущего по зеленым лугам вечности. Человеку достаточно слышать свою собственную экзистенцию — и тогда он действительно знает это. Если вечное блаженство не меняет его экзистенцию *абсолютно*, — значит, он еще не вступил в отношение с ним; если все еще существует нечто, от чего он не готов отказаться ради вечного блаженства, — значит, он еще не вступил в отношение с ним. Даже относительный *тэ́лос* частично меняет экзистенцию человека. Но поскольку экзистенция в нашем спекулятивном девятнадцатом веке, к сожалению, превратилась в мышление обо всем, что возможно, мы все реже сталкиваемся с энергичной экзистенцией, обращенной хотя бы к относительному *тэ́лос*. Даже желание энергично накопить как можно больше денег уже преобразует человеческую жизнь, что уж там говорить об абсолютном *тэ́лос*, о желании в высочайшем смысле слова. Всякое относительное желание отличается тем, что мы желаем нечто для чего-то другого, однако высший *тэ́лос* становится желанным ради себя самого. И этот высший *тэ́лос* вообще не есть нечто, поскольку тогда он относительно соответствовал бы чему-то другому и оказывался бы конечным. Между тем есть некое внутреннее противоречие в том, чтобы абсолютно желать чего-то конечного, поскольку конечное по самой своей сути когда-нибудь должно закончиться, а стало быть, должно наступить и

<sup>5</sup> «*tertium non datur*» (лат.) — «третьего не дано»

такое время, когда его невозможно больше желать. Желать абсолютно — значит желать бесконечного, а желать вечного блаженства как раз и значит желать абсолютно, поскольку это можно желать каждое мгновение. Причина же, по которой оно остается столь абстрактным и — с эстетической точки зрения — столь бедным представлением, как раз и заключена в том, что оно составляет абсолютный тѐлос для человека, который желает и стремится абсолютным образом. Именно поэтому такой человек не станет бездумно воображать, будто уже добился чего-то, и не станет глупо торговаться, — ибо таким способом он может лишь утратить абсолютный тѐлос. Причина же, по которой нечто подобное кажется глупым с точки зрения конечного смысла, как раз и состоит в том, что это именно абсолютный тѐлос в бесконечном смысле. Человек, который желает, вовсе не стремится узнать нечто об этом тѐлосе кроме того, что он существует, — потому что как только он узнает о нем нечто, его движение тотчас же замедляется.

Однако патетическое заключается в том, чтобы индивид выражал эту экзистенцию в своем собственном экзистировании; патетическое состоит не в свидетельстве о вечном блаженстве, но в преобразовании всей своей экзистенции так, что она становится свидетельством о нем. Поэтический пафос есть пафос различительный, тогда как экзистенциальный пафос — это пафос бедняка, пафос, пригодный для каждого, поскольку каждый человек способен действовать внутри себя самого, так что порой можно обнаружить в горничной пафос, которого напрасно ищешь в экзистенции поэта. Стало быть, сам индивид может легко проверить, каково его отношение к вечному блаженству, и существует ли вообще для него такое отношение. Ему достаточно всего лишь позволить себе исследовать все непосредственное, со всеми его желаниями и тому подобным, чтобы понять, готов ли он от этого отказаться. И если он обнаруживает хотя бы одну точку, которая его останавливает, хотя бы одно препятствие, — значит, он не вступил в отношение с вечным блаженством. Нет ничего проще — иначе говоря, если это кажется трудным, то так происходит только потому, что непосредственное в его жизни не желает подвергаться такой проверке; правда, это нежелание само по себе уже служит достаточным свидетельством того, что данный индивид еще не вступил в отношение с вечным блаженством. Когда эта решимость от всего отказаться навещает непосредственное, она как бы предупреждает, что индивид не должен ставить всю свою жизнь на это, — решимость от всего отказаться предупреждает о том, что может произойти в жизни. И если индивид начинает колебаться, то возможно, он настолько счастлив, что

не осмеливается даже подумать о каком-либо изменении; возможно, он воображает себя несчастнейшим из смертных и все же подозревает, что может стать еще несчастнее; возможно, он хитер и подсчитывает вероятности; возможно, он слаб и рассчитывает на других, — короче, стоит ему начать колебаться, и это тут же значит, что он не вступил в отношение с вечным блаженством. Если же эта решимость от всего отказаться не натывается ни на какое препятствие, значит, этот индивид — по крайней мере во время самой проверки — действительно стоит в отношении со своим вечным блаженством.

Однако какой-нибудь человек, который неплохо устроился с женой и детьми в уютном домике, человек, который уже стал камерным советником, «серьезный человек», который тем не менее хочет сделать хоть что-нибудь для собственного вечного блаженства, — при условии, что это позволяют сделать обязанности службы, а также долг перед женой и детьми, — энтузиаст, который — клянусь Юпитером! — не боится даже потратить на это десять риксталеров, может сказать: «Ну что ж, давайте проведем такую проверку, и как можно быстрее, — вот она уже закончена, — теперь мы можем перейти к опосредованию, не так ли? Должен сказать, опосредование — это славное изобретение; оно прямо-таки изливается у меня из сердца. Оно целиком принадлежит девятнадцатому веку и, значит, вполне мне подходит, поскольку и сам я принадлежу девятнадцатому веку. И я искренне восхищаюсь тем, кто изобрел опосредование, и каждый должен им восхищаться, каждый, кто обращен лицом ко всемирной истории, каждый, кто осознал относительную правомерность всех предыдущих точек зрения, равно как и необходимость их все как-то опосредовать». Ах, как это замечательно — находиться в точке опосредования! Это признают даже камерные советники, это признает даже тот камерный советник, который созерцает всемирную историю (а это, прямо скажем, несколько необычно для камерного советника), — но нет, я все время забываю о том, в какое время мы живем: это теоцентричный девятнадцатый век; мы все тут созерцаем всемирную историю — причем с точки зрения самого Бога. Но давайте забудем пока о камерных советниках и всемирной истории, равно как и о том, как им удастся между собой договориться. Когда высокопоставленное лицо, или даже сам король, обходит свои владения с тем, чтобы проверить, на месте ли его сокровища, какому-нибудь неверному чиновнику может временами удаваться привести в порядок сокровищницу на день инспекции; тогда он начинает думать: «Стоит мне только пережить этот день, — и потом можно спокойно взяться за прежнее». Однако решимость от всего

отказаться — это не король, проверяющий сокровищницу, которой распоряжался кто-то другой; эта решимость владеет всем интимным знанием человека о себе самом. Наконец, решимости от всего отказаться нет нужды обходить свои владения: она присваивает себе право постоянно оставаться с данным индивидом, так что каждый день его жизни — это день проверки, разве что от такой решимости отказываются напрочь, но тогда вообще все потеряно, и это уж никак нельзя назвать опосредованием. Но если решимость от всего отказаться постоянно остается с человеком и никогда не засыпает; если она присутствует при малейшем отклонении и не отпускает человека, когда тот занимается своими делами, независимо от того, велики они или малы; если она живет по соседству с его самыми тайными мыслями, — где же тогда находится опосредование? Думаю, где-нибудь снаружи.

Что же представляет собой это опосредование, когда оно пытается силой вторгнуться в этическую и этико-религиозную сферу? Это жалкое изобретение человека, который предал самого себя и свою решимость; это подделка, вызванная ленью, между тем она помпезно выдает себя за решимость от всего отказаться; это как раз опаснее всего, — совсем так же, как ситуация, когда вор выдает себя за полицейского. И то же самое проявляется в самом малом. Человек может с воодушевлением трудиться полгода или даже целый год над каким-то предприятием, не справляясь о своем жалованьи, не заботясь о том, выйдет ли из этого что-то, не тревожась о надежности или гарантиях, поскольку неопределенность воодушевления выше всех этих вещей. Но потом он вдруг устает и внезапно хочет определенности, или, по крайней мере, хоть чего-нибудь за свои труды. Но когда люди вдруг устают в своем отношении к вечному, когда они становятся неуступчивыми, как торговец-еврей, когда они делаются вялыми, как унылый проповедник, сонными, как неразумная невеста из Библии, когда они лишаются способности постигать истину своей экзистенции (иначе говоря, больше не видят, что это значит: экзистировать) как время влюбленности или воодушевленного предприятия, в результатах которого мы не можем быть уверены, — вот тут-то на сцену и выходит опосредование. Быть влюбленным в течение полугода, быть достаточно неосторожным, чтобы рискнуть всем, — это действительно что-то значит; однако потом человеку вдруг начинает казаться, что в конце-то концов пора наконец получить эту девушку и растянуться на надежном брачном ложе. Опосредование еще может сохранять свою значимость применительно к относительному *τέλος*, и подобной цели следует примириться

с опосредованием, поскольку было бы неразумным выстраивать абсолютное отношение к относительному тѐлос. Однако абсолютный тѐлос присутствует только тогда, когда индивид относится к нему абсолютно, и они не могут, — как вечное блаженство, вступающее в отношение с экзистирующим индивидом, — спокойно обладать друг другом или принадлежать друг другу внутри экзистенции, то есть во временности, подобно тому как юноша и девушка вполне могут принадлежать друг другу во времени, поскольку оба они являются экзистирующими индивидами. А что это значит: они не могут принадлежать друг другу во времени? Всякий, кто влюблен, знает, что это такое; это значит, что время здесь — это время, пока ты влюблен. В том, что касается относительного тѐлос, часть времени — это время, пока ты еще влюблен, а потом наступает черед определенности. Мы можем сказать: коль скоро вечное блаженство несколько выше по уровню, чем молодая барышня, да что там, выше, чем любая королева, понятно, что время этой влюбленности тоже несколько продлевается; однако вечное блаженство не просто нечто, чуть выше по уровню, чем какая-нибудь королева, но представляет собой абсолютный тѐлос значит все время, которым мы располагаем, то есть вся экзистенция целиком есть время такой влюбленности.

В связи с такой ориентацией на абсолютный тѐлос всякий результат, даже самый замечательный итог, который только может зародиться в сознании человека, чего-то пожелавшего, или же в воображении поэта, есть абсолютная потеря, если его рассматривают как награду. Потому всякий, кто стремится к такой цели, должен тут же сказать: «Нет, спасибо, не надо, — лишь бы мне было позволено выстраивать свое отношение к абсолютному тѐлос». Кому из нас не приходилось восхищаться Наполеоном, кому не доводилось думать — с трепетом восторженности — совсем так же, как это происходит, когда ребенок слушает сказку, а потом выслушивает ее еще раз, с невольным, но от этого еще более восхищенным трепетом, потому что взрослый тотчас же отсылает все сказки в область фантазии, — кому не доводилось думать: вот наконец самая фантастическая сказка, которая стала действительностью! Тьер взялся за то, чтобы рассказать нам об этом, и — смотрите, как с величайшим спокойствием, исходя из своего опыта государственного деятеля, как о чем-то, само собой разумеющемся, он много раз с восхищением касается планов Наполеона по поводу мирового господства: «Но здесь, как и всегда, все зависело от исхода». По-моему, всякий, кто представляет себе величие Наполеона и одновременно вспоминает об этом замечании, брошенном Тьером вскользь,

так естественно, так *geläufigt*<sup>6</sup>, должен испытать величайшую печаль при мысли о том, что составляет человеческую славу. Если Наполеон действительно настолько велик, насколько его рисует нам самое дерзновенное представление, если вся его жизнь похожа на сказку, то сразу видно, что — как и во всякой сказке — здесь присутствует еще одна сказочная фигура. Это скрюченная старая ведьма, сморщенное, крохотное существо, паук, в паутине которого запуталось несколько цифр, — они и определяют исход всего предприятия. И тогда герой-сверхчеловек из сказки, тот, кому не может противостоять ничто, ничто, — он все-таки пребывает во власти этого крохотного существа, — и если только это существо не пожелает помочь ему, все его приключение так ничем и не кончится или же просто станет еще одной историей о пауке с лишней крапинкой на одной из паутинок. Когда мы говорим о беднейшем и несчастнейшем из людей, который готов поставить все на карту, лишь бы только выстроить свое отношение с абсолютным *télos*, — вот это как раз никакая не сказка, и уж во всяком случае, это не сказка о маленьком паучке с красной крапинкой на одной из паутинок. Относительно самого разумного, самого дерзкого плана изменить весь мир всегда можно сказать: он станет великим в зависимости от исхода предприятия; однако относительно простой и непритязательной решимости бедного человека всегда можно сказать: он выше любого исхода предприятия, его величие не зависит от этого исхода. И по правде, гораздо благословеннее быть там, где все мы малы, где все мы — ничто перед Богом, чем быть величайшим человеком в мире и все же рабски зависеть от исхода своего предприятия, от того, удастся ли оно или провалится. Лучше быть там, где влияние исхода сведено к нулю, пусть даже оно бесконечно меньше, чем самое малое из того, что есть в царстве небесном, между тем как в мире исход предприятия есть господин превыше всех и тиран, властвующий над всеми. Кому из нас не приходилось восхищаться Наполеоном — ведь он был героем и императором, а потому считал способность быть поэтом чем-то второстепенным, что можно было также включить в целое, потому что стоит только припомнить его речи, его словечки и фразы. . . — и впрямь, ни один из поэтов, который вполне довольствовался бы тем, чтобы просто стать величайшим из поэтов, не придумал бы для него лучших афоризмов. И все же мне кажется, что по крайней мере один раз он и сам не знал, что говорит. Это правдивая история. Обходя посты, он как-то заметил молодого офицера, который привлек

<sup>6</sup> «geläufigt» (нем.) — «походя», «бегло», «между прочим».

его внимание. Он вернулся, а затем офицер, ответственный за этот участок, был представлен к почетному Кресту. Однако случилось так, что этого офицера заменили как раз в это время; совершенно новый человек занял его место. А потому никто не мог понять, за что же этот новый человек был особо отмечен. Прежний офицер узнал об этом и направил Наполеону петицию с просьбой восстановить справедливость. Наполеон ответил: «Нет, мне нет пользы от этого человека; ему не хватает удачи». Говорят, что человек может при жизни почувствовать, как кто-нибудь проходит по его будущей могиле; так вот, если это действительно так, — это именно так в сказках, а ведь мы сейчас находимся внутри сказки, — и человек, который явно на голову выше всех остальных, кто его окружает, вдруг рассыпается в прах и рассеивается в воздухе, то это именно то, что в это мгновение (прямо в духе подобной сказки) должно было случиться тут с Наполеоном, потому что сказанные им слова относились к нему самому в гораздо большей степени, чем к тому офицеру.

В предыдущем разделе я попытался показать химерический характер опосредования, когда предполагается, что оно должно служить опосредованием между экзистированием и мышлением для *экзистирующего индивида*, поскольку все, сказанное об опосредовании, может быть славным и истинным, однако оно тотчас же становится неистинным в устах экзистирующего индивида, ибо тот, оставаясь экзистирующим, не может обрести такой опоры вне экзистенции, благодаря которой он способен был бы опосредовать нечто, по самой сути своей не способное быть завершенным просто потому, что оно находится в процессе становления. Я также показал там, что применительно к экзистирующему индивиду все разговоры об опосредовании остаются обманчивыми, поскольку абстрактное мышление — не говоря уж о чистом мышлении — намеренно пренебрегает экзистенцией; с этической точки зрения, это настолько лишено какой бы то ни было заслуги, что становится чем-то прямо противоположным, то бишь виновностью. Есть только два способа, посредством которых экзистирующий индивид может оказаться вне экзистенции, однако ни в одном из этих случаев он не может ничего опосредовать. Первый способ — это абстрагироваться от себя самого, обретая скептическое бесстрашие и атаксию, абстрактное равнодушие (*μετρίος παθεῖν*); в Греции считалось, что этого очень трудно добиться. Второй способ, благодаря которому индивид может оказаться вне своей экзистенции, — это состояние страсти, однако именно в мгновение страсти он получает побуждение к экзистированию. Предположить, что экзистирующий индивид может

постепенно преуспеть в своем опосредовании, — это одна из обычных попыток отвлечь внимание от качественной диалектики с помощью воображаемого исчезновения времени и постепенного приближения.

Таким образом, мы обсуждали опосредование с чисто философской стороны. Теперь мы начинаем этическое рассмотрение, а потому опосредование здесь должно быть опосредованием между отдельными элементами экзистенции, если, конечно, абсолютный *тэ́лос* — это элемент среди прочих элементов. Здесь, конечно же, заложена возможность недоразумения; мы рассчитываем показать: опосредование, которое считается чем-то, превосходящим решимость отказаться от всего, на деле является всего лишь возвращением вспять. Решимость отказаться от всего обеспечивает положение, когда индивид обращается, — или попросту вынужден обратиться, — к вечному блаженству как своему абсолютному *тэ́лос*. Тогда этот *тэ́лос* уже не рассматривается как элемент среди прочих элементов. Таким образом, позиция «и то, и другое», равно как и всякое опосредование, немногим лучше, — хотя они и несколько менее наивны, — чем описанная прежде добродушная болтовня, которая готова включить все, что угодно. В само мгновение решимости отказаться от всего, в это мгновение сосредоточенности, мгновение выбора, индивиду позволено приветствовать абсолютный *тэ́лос*, однако здесь тут же появляется и опосредование. Конечно, собаку можно научить ходить на задних лапах хотя бы на мгновение<sup>7</sup>, однако здесь тотчас же появляется и опосредование, и собака опускается на четыре лапы, — то же самое делает и опосредование. С точки зрения духа, вертикальное положение человека отражает его абсолютное уважение к абсолютному *тэ́лос*, иначе он попросту ходит на всех четырех. Когда дело касается относительных элементов, опосредование может иметь свою значимость (перед опосредованием все они равны), однако когда дело доходит до абсолютного *тэ́лос*, опосредование попросту означает, что абсолютный *тэ́лос* сводится до уровня относительного *тэ́лос*. Равным образом совсем неверно утверждать, будто абсолютный *тэ́лос* становится конкретным при достижении относительных целей, поскольку абсолютное различие, вводимое решимостью

---

<sup>7</sup> Это не совсем так, поскольку человек, которого правильно развернули в направлении абсолютного *тэ́лос*, может, конечно, прийти в упадок, пасть, даже пасть совсем низко, однако он никогда не сможет полностью забыть о нем; это положение верно подмечено в поговорке, согласно которой для того, чтобы низко пасть, нужно прежде высоко подняться. Однако хитрое изобретение опосредования показывает, что тот, кто занимается этим опосредованием, никогда даже не оказывался в правильном положении по направлению к абсолютному *тэ́лос*. (Примеч. Кьеркегора.)



отказаться от всего, во всякое данное мгновение времени ограждает абсолютный *τέλος* от всякой фамильярности. Верно, что индивид, ориентирующийся в направлении абсолютного *τέλος*, все еще пребывает среди относительных целей, однако он не занят ими до такой степени, чтобы абсолютный *τέλος* истощался в них. Верно, что перед Богом и перед абсолютным *τέλος* мы все равны, однако это вовсе не значит, что Бог или абсолютный *τέλος* равны всему прочему, что значимо для меня как отдельного индивида.

Для отдельного индивида может быть весьма похвальным, если он советник юстиции, прекрасный работник в своей конторе, первый любовник в своем окружении, почти виртуоз в игре на флейте, член охотничьего клуба, попечитель сиротского приюта, благородный и почтенный родитель, — короче, чертовски хороший парень, который прекрасно сочетает «и то, и другое» и находит время для всего на свете. Однако пусть этот советник побережется, чтобы не стать вдруг совсем уж чертовски хорошим парнем, совмещая все эти вещи, умея делать *и то, и другое*, — и вместе с тем находить время для того, чтобы направлять свою жизнь к абсолютному *τέλος*. Иными словами, это его *и то, и другое* означает, что абсолютный *τέλος* находится на одном и том же уровне со всем прочим. Однако абсолютный *τέλος* имеет то замечательное свойство, что он хочет быть таким абсолютным *τέλος* в каждое мгновение времени. Если в само мгновение решимости отказаться от всего, в это мгновение сосредоточенности, мгновение выбора человек понял это, как он может забыть обо всем в следующее мгновение. А потому, как я уже сказал прежде, решимость отказаться от всего остается внутри индивида, а значит, задача состоит не в том, чтобы опосредовать абсолютный *τέλος* в нечто вроде *и того, и другого*, но, напротив, ориентироваться на форму экзистенции, которая постоянно обладает пафосом того прежнего, великого мгновения.

То, что особенно помогло опосредованию расти и процветать внутри этической сферы, это тот отталкивающий способ, каким было использовано монашеское движение Средних веков. Людей заставили поверить в то, что абсолютное уважение, которое экзистирующий индивид питал к абсолютному *τέλος*, должно было непременно привести его в монастырь. Само движение представляло собой громадную абстракцию, вся монастырская жизнь представляла собой громадную абстракцию, так что вся жизнь человека проходила в молитвах и пении гимнов, — человек занимался этим, вместо того чтобы играть в карты в своем клубе. И если вполне естественно мы допускаем карикатуру на один способ жизни, нам должно быть позволено описывать

другую так, как она карикатурно представила самое себя. И вот потом, для того чтобы остановить это монашеское движение, из которого мирская мудрость научилась извлекать громадную пользу (даже в наши дни пример этого движения с успехом используют, чтобы научить большей терпимости по отношению к полному отчуждению от религиозного; и в самом деле, в протестантской стране, где протестантизм продолжал полностью преобладать на протяжении последних трехсот лет, где всякий человек, пожелавший уйти в монастырь, оказался бы еще более затруднительном положении, чем тот обеспокоенный отец, который написал: «В какую школу мне отправить своего сына, если в наш девятнадцатый век, когда секуляризм полностью торжествует, мы все равно время от времени сталкиваемся со священником, который в своей проповеди, побуждающей прихожан участвовать в невинных радостях жизни, предостерегает людей от ухода в монастырь; мы видим его и слышим, — и вот тут-то, посмотрите только, его так захватывает этот сюжет, что он все время потеет и не успевает утирать этот пот с лица»), — соответственно, чтобы положить конец монашескому движению, люди увлеклись этими глупыми разговорами об опосредовании. Подобно тому как глупо поминать Бога на каждом шагу в обычной болтовне, глупо ставить абсолютный тѐлос вровень с чином капитана в охотничьем клубе и тому подобными пустяками. Но даже если Средние века грешили в сторону некоторой эксцентричности, отсюда никоим образом не следует, будто опосредование хоть сколько-нибудь похвально. Средние века имеют некоторое сходство с Грецией, а у греков действительно кое-что было, и это кое-что есть страсть. Стало быть, монашеское движение — это страстное решение, как это и приличествует отношению с абсолютным тѐлос, — и в этом смысле, ввиду своего благородства, оно куда предпочтительнее жалкой торгашеской мудрости опосредования.

Опосредование стремится опознать (заметим, вполне обманчиво, но ведь оно и не может поступать иначе) патетическое мгновение решимости отказаться от всего, оно стремится заменить ориентацию человека на абсолютный тѐлос, однако сразу же вслед за этим оно стремится включить этот тѐлос в число прочих элементов, пытаюсь таким образом извлечь конечную выгоду из отношения к этому тѐлос. Давайте спросим теперь: «Каков максимум того, что индивид может получить из своего отношения к абсолютному тѐлос?» В конечном смысле здесь нечего обретать, здесь можно только все потерять. Внутри временности само *ожидание* вечного блаженства уже составляет высшую награду, поскольку вечное блаженство и есть абсолютный тѐлос, а осо-

бый знак того, что человек действительно стоит в отношении к абсолюту, заключается в том, что здесь не только нет никакой ожидаемой награды, но напротив, есть только страдание, которое нужно вынести. И коль скоро индивид не может довольствоваться таким раскладом, это означает, что он возвращается к мирской мудрости, к еврейской привязанности к обещаниям этой жизни, к хилиазму и тому подобному. В этом-то как раз и заключена главная трудность того, как мы абсолютно выстраиваем свое отношение к абсолютному *τέλος*. В человеческой жизни много раз повторяется ситуация, когда человек ищет выхода, пытается освободиться от необходимости всю жизнь так и ходить на цыпочках, — освободиться от того, чтобы довольствоваться этим отношением к абсолюту. И в самом деле, священник говорит нам, что существуют два пути, и вполне благочестиво было бы пожелать, чтобы он говорил это с надлежащим напором. Стало быть, как говорит священник, есть два пути, и пока он еще только начинает свою проповедь, мы уже понимаем, куда он клонит, — однако мы с удовольствием послушаем все еще раз, поскольку это явно не какой-нибудь анекдот или шутка, которую можно выслушать лишь однажды. Есть два пути: один из них, беззаботный и полный улыбок, легкий для путешественника, влекущий нас, усыпанный цветами, пролегает среди прелестной местности, идти по нему — все равно что танцевать на лужайке; другой же путь каменист и узок, он труден в начале, однако мало-помалу. . . Речь идет о пути удовольствий и пути добродетели. Порой священник действительно говорит об этом, но посмотрим, что обычно из этого выходит? Подобно тому как мало-помалу меняется путь добродетели, меняется и проповедь священника<sup>8</sup>, так что мало-помалу два эти пути начинают до странности походить друг на друга. Для того чтобы увлечь слушателя на путь добродетели, описание этого пути становится почти соблазнительным. Однако увлекать — дело весьма опасное. Оратор покидает сферу этического и начинает действовать эстетически совершенно правильно, используя укороченную перспективу. И что же происходит тогда? Ну что ж, в конечном счете здесь не остается двух разных путей, точнее, перед нами открывают-

---

<sup>8</sup> Мне бы действительно хотелось узнать, на какие разделы Нового Завета опирается наш священник в своей возвышающей проповеди под девизом «мало-помалу». В Новом Завете тоже говорится о двух путях, там говорится также о том, что путь тяжел, а врата, ведущие к спасению, узки, и немногие сумеют их найти, — но там ровным счетом ничего не сказано об этом «мало-помалу». Но подобно тому как в Копенгагене регулярно заседает комитет по благоустройству города, похоже, существует и некая современная пасторская мудрость, занимающаяся украшением пути добродетели эстетическими побрякушками. (Примеч. Кьеркегора.)

ся два пути удовольствий, один из которых несколько более разумен, чем другой, — подобно тому, как гораздо разумнее взобраться на гору, чтобы полюбоваться видом оттуда, — это гораздо разумнее, чем просто слишком рано свернуть в сторону; все дело в том, чтобы потом получить еще больше удовольствия. И что тогда? Тогда сенсуалист (эвдемонист) — это не просто безумец, потому что он избирает путь удовольствий, а не путь добродетели, — о нет, он поистине безумный сенсуалист, поскольку не избирает приносящий удовольствие путь добродетели. Как только это «мало-помалу» на пути добродетели приобретает эстетическую окраску в устах священника, оно сразу же превращается в слово лжи в твоей глотке, старик<sup>9</sup>! Затем Его Святейшество предпочитает забыть, что он обходится с экзистенцией так, как никто не смеет это делать. Он полагает тѐлос во времени, и тогда все его учение о добродетели представляется вполне разумным. Однако случись религиозному человеку послушать подобную проповедь, и он скажет в душе: «Пусть он тебя не тревожит; он сам, возможно, не сознает, что пытается обмануть тебя, что он вынуждает тебя быть нетерпеливым, когда это «мало-помалу» растягивается на годы, а может быть, продлится всю твою жизнь. О нет, вместо этого лучше уж мне знать с самого начала, что мой путь останется узким, каменистым и полным колючек до самого конца, так что я научусь крепко держаться за абсолютный тѐлос; пусть меня ведет за собой этот свет в ночи страданий, а не сбивает с толку вероятность и временные утешения». Как известно, над воротами храма в Дельфах была надпись: *ne quid nimis*<sup>10</sup>. Этот девиз выражает *summa summaum*<sup>11</sup> всей конечной мирской мудрости. Если это и считается высшей точкой всего, христианство следует немедленно отбросить как инфантильный и незрелый каприз. Просто попытайтесь хоть раз применить это *ne quid nimis* к Богу, который позволяет распинать себя, и вы тотчас же вызовете такие остроумные насмешки над религией, каких давно не слышали в мире, поскольку обычно люди, которые смеются над религией, довольно туповаты и несдержанны. И одним из самых остроумных возражений, окрашенных юмором и свободных от каких бы то ни было нападок на исторические и вечные истины христианства, было бы простое извинение за нежелание иметь с ним ничего общего, сказав примерно следующее: «Это уж слишком, Ваше Святейшество, что Бог позволил распять себя». Этот афоризм, *ne quid nimis*, может вполне работать

<sup>9</sup> Неявная отсылка к пьесе Хольберга «Хенрик и Пернилле».

<sup>10</sup> «*ne quid nimis*» (лат.) — «ничто не слишком».

<sup>11</sup> «*summa summaum*» (лат.) — «итог», «квинтэссенция».

для нормальных жизненных отношений, однако будучи применен к абсолютно страстному отношению, к абсолютному тѐλος, он является полной чепухой. Напротив, главное тут — абсолютно решиться на все, абсолютно поставить все на карту, абсолютно желать высшего тѐλος, — однако при этом главным остается и то, что даже абсолютная страсть и решимость отказаться от всего все равно не могут считаться заслугой, которая позволяет человеку заработать вечное блаженство. Первым истинным выражением того, что человек начинает выстраивать свое отношение к абсолютному тѐλος, будет отказаться от всего, однако, для того чтобы тут же не началось движение вспять, человек должен по-настоящему понимать, что подобный отказ от всего окажется бессмысленным, если ему покажется, что таким способом он может заслужить высшее благо. Ошибка язычества касалась первого положения: тут человек еще не был готов рискнуть всем; ошибка Средних веков касалась второго положения: тут человек неверно понимал смысл этой готовности рискнуть всем; глупость нашего времени предлагает опосредование.

Сомнительный характер монашеского движения (независимо от ошибки, которую оно совершало, приписывая заслугу готовности отказаться от всего) проявляется в том, что абсолютно внутреннее — вероятно, чтобы весьма энергично продемонстрировать всем, что таковое действительно существует, — находило себе явное выражение в узнаваемом и выделяющемся внешнем обличье. Когда это происходит, внутреннее содержание — как бы оно там ни пыталось изловчиться — становится всего лишь относительно отличным от прочего внешнего выражения. Опосредование либо позволяет отношению к абсолютному тѐλος оказаться опосредованным в неких конечных целях, вследствие чего само оно становится относительным, либо позволяет отношению к абсолютному тѐλος как абстрактному существительному полностью истощиться в относительных целях как своих предикатах, вследствие чего величие этого абсолютного отношения теряет всякий смысл, становясь всего лишь неким претенциозным введением к жизни, которое тем не менее должно оставаться за пределами этой жизни, — совсем как титульный лист, который так и не включили в книгу, когда ее переплетали. Однако нельзя говорить, что отношение к абсолютному тѐλος полностью истощается в относительных целях, поскольку абсолютное отношение может потребовать от человека отказаться от всех этих целей. С другой стороны, человек, который вступил в отношение с абсолютным тѐλος вполне может продолжать жить среди относительных целей, — просто для того, чтобы практиковать свое абсолютное

отношение внутри отказа от всего прочего. Поскольку почти каждый в наше время отличается потрясающей храбростью на бумаге, порой нам приходится испытывать совершенно лишнее беспокойство. Одним из примеров этого является опасность, которой так часто сейчас подвергаются люди, когда они быстро все завершают и поэтому оказываются в затруднительном положении, пытаюсь хоть чем-нибудь занять время. Один автор пишет на бумаге: «Сомневайся во всем», — и вот уже, оказывается, он успешно во всем усомнился. Если при этом автору лет тридцать, то он оказывается в затруднительном положении, пытаюсь хоть чем-нибудь занять оставшееся время, особенно «если человек не позаботился о своей старости и не научился играть в карты». Так же обстоит дело и с отказом от всего — с этим тоже можно довольно быстро покончить. Человек говорит себе: «Отказаться от всего — это громадная абстракция, вот почему нам надо продолжать хоть за что-нибудь держаться». Но раз уж сама задача состоит в том, чтобы отказаться от всего, что если попробовать начать, отказавшись хоть от чего-нибудь? Как это скучно для учителя (а ведь посредственного ученика в школе легко опознать: он обычно прибегает к учителю со своей тетрадкой через десять минут после того, как было дано задание, — прибегает, чтобы сказать: «А я уже закончил»; точно так же в нашей жизни посредственности прибегают, чтобы заявить всем, что они уже все закончили, причем чем труднее задание, тем быстрее они с ним справляются), точно так же должно быть крайне скучно для высшей силы, управляющей нашим наличным существованием, иметь дело с подобным поколением. Священное Писание говорит, что терпение Бога по отношению к грешникам поистине непостижимо, — и это, конечно же, верно; однако какое же ангельское терпение нужно иметь, чтобы иметь дело с подобными людьми, которые завершают все так быстро.

Но коль скоро индивид, который уже абсолютно ориентирован на абсолютный тѐлос, еще не покидает этот мир (для чего тут нужно это внешнее? Однако не станем забывать, что внутреннее без внешнего — это поистине самое трудное внутреннее, такое, где легче всего впасть в самообман) — что же происходит тогда? Ну что ж, тогда его задачей становится экзистенциально выражать, что он постоянно имеет эту абсолютную ориентацию на абсолютный тѐлос, абсолютное уважение к нему (*respicere*)<sup>12</sup>. Он должен выражать это экзистенциально, потому

<sup>12</sup> «*respicere*» (лат.) — «смотреть на что-то», «считаться с чем-то», «уважать нечто».

что словесный пафос — это всего лишь пафос эстетический. Он должен выражать это экзистенциально, и все же это не должно находить себе выражения в каком-либо прямом или заметном внешнем, ибо в этом случае мы получим либо некое новое монашеское движение, либо опосредование. Стало быть, он должен продолжать жить, как и все прочие люди, однако готовность отказаться от всего будет сказываться в том, что и в начале, и потом, он будет продолжать трудиться над тем, чтобы сохранить ту торжественность, то достоинство, с которым ему впервые удалось экзистенциально обрести ориентацию на абсолютный тѐлос. Он не станет и не захочет признавать никакое «*и то, и другое*»; его это ужасает, как ужасает произнесение имени Божьего всуе или же как любовника ужасает сама возможность любить кого-то другого. А готовность отказаться от всего — этот главный распорядитель всей нашей экзистенции — будет проводить свои проверки. И стоит только этой готовности отказаться от всего, увидеть, что он теряет свое вертикальное положение, что ему хочется ходить на всех четырех, что он водит дружбу с этим сомнительным приятелем — опосредованием и что опосредование, в конце концов, одерживает над ним победу, — и тогда эта готовность отказаться от всего покинет человека и будет стоять рядом — так, как обычно изображают ангела смерти, склонившегося над потухшим факелом, потому что абсолютный тѐлос исчез для потухшего взора этого человека. Внешне, возможно, здесь нельзя будет заметить никакой перемены, поскольку отношение к абсолютному тѐлос не означало ухода в монастырь, а потом, когда все это человеку надоело, смену одежды на цивильное платье, так что для окружающих все становится очевидным. Подобное отношение к абсолютному тѐлос не означает здесь, что этот абсолютный тѐлос истощил себя в относительных целях, поскольку и в этом случае перемена, которая произошла с человеком, также будет заметна для окружающих. В каком-то смысле прямо-таки ужасно обсуждать таким образом внутреннюю глубину человека, ужасно говорить о том, имеется она или нет, если внешним образом здесь ничего не наблюдается. Однако вместе с тем говорить так о внутренней глубине — если таковая имеется — поистине замечательно, потому что это и есть точное выражение этой внутренней глубины. Как только мы начинаем полагать, что внутреннее должно находить себе прямое и соизмеримое выражение в чем-то внешнем, мы получаем монашеское движение. Опосредование же вообще не осознает необходимости какого бы то ни было отношения к абсолютному тѐлос, поскольку опосредование истощается в относительных целях. Но что же тогда случается с внутренней глубиной? Ну что

ж, тут происходит примерно следующее. Задача состоит в том, чтобы практиковать абсолютное отношение к абсолютному тѐлос таким образом, что индивид стремится достичь максимально высокой точки: одновременно относиться и к абсолютному тѐлос, и к относительным целям, отнюдь не опосредуя их, но относясь абсолютно к абсолютному тѐлос и относительно — к относительным целям. Последнее отношение принадлежит миру, тогда как первое — самому индивиду, и конечно же, крайне трудно одновременно абсолютно относиться к абсолютному тѐлос и тут же, подобно всем прочим людям, участвовать понемногу в том или этом. Когда человек вовлечен в некий великий план, уже одно это затрудняет для него возможность быть похожим на других. Он становится рассеянным, не хочет уже участвовать ни в чем другом, его мучает вся эта суэта вокруг.хлопотливость других попросту вызывает раздражение; ему хотелось бы найти маленькую клетушку, куда он мог бы забиться, чтобы думать о своем великом плане. Вот поистине подходящая задача для дипломатов и полицейских агентов: обрести надлежащее искусство и самоконтроль, чтобы держаться за некий великий план, — и одновременно ходить на балы, беседовать с дамами, играть в кегли, вообще делать все, что угодно. Однако абсолютный тѐлос — это величайший из всех планов, с которым может выстроить свое отношение человек; потому-то в Средние века человек и хотел забиться в какую-нибудь клетушку, чтобы там уж как следует заняться своим отношением с абсолютным, однако именно на этом пути можно как раз потерять абсолютное, просто потому, что здесь еще сохраняется нечто внешнее. Когда супружеская пара, скажем, целую неделю только и делала, что вращалась в обществе, муж и жена порой говорят друг другу, что всю эту неделю у них не было времени жить друг для друга, — и они говорят так, хотя всюду ходили вместе и, соответственно, все время виделись. Они говорят, что мечтают о том дне, когда наконец смогут действительно жить друг для друга, — и подобные разговоры очень хороши для супружеской пары. Человек, который стремится выстроить свое отношение к абсолютному тѐлос и которому постоянно мешает то, что он находится в экзистенции и даже во множестве экзистенций сразу, на первый взгляд, пребывает в подобной же ситуации. И нам даже кажется вполне нормальным, что время от времени он проживает хотя бы один день ради своего абсолютного тѐлос. Но в этом-то и заключена главная трудность. Дело в том, что муж и жена относятся друг к другу относительно, а потому для них вполне правильным и уместным будет найти хотя бы один день, когда они могут действительно жить друг для друга. Однако



время от времени относиться к своему абсолютному тѐлос значит относиться к этому абсолютному тѐлос относительно, а ведь относительно относиться к абсолютному тѐлос — это все равно что относительно относиться к относительным целям, поскольку решающим тут является именно отношение. Соответственно, задача состоит в том, чтобы практиковать свое отношение к собственному абсолютному тѐлос таким образом, чтобы постоянно удерживать его внутри, продолжая вместе с тем преследовать относительные цели в пределах своей экзистенции. И не станем забывать также и о том, что, по крайней мере, в школе посредственного ученика легко опознать: он обычно прибегает к учителю со своей тетрадкой через десять минут после того, как было дано задание, — прибегает, чтобы сказать: «А я уже закончил».

Стало быть, опосредование тут вообще не входит в игру. Возьмем в качестве тѐлос влюбленность; допустим, некий индивид начнет ошибочно толковать ее в качестве абсолютного тѐлос. Он вовсе не собирается бросать весь мир; он хочет быть таким же, как и все мы: возможно, камерным советником, возможно, купцом или чем-то в этом роде. Но подобно тому как он один раз абсолютно осознал, что для него влюбленность и есть нечто абсолютное, его абсолютной задачей будет продолжать понимать ее таким же образом, — и подобно тому, как ему однажды показалось ужасным, что такая влюбленность может не быть для него чем-то абсолютным, но растворится в болтовне о том, что есть «и то, и другое», он изо всех сил будет трудиться над тем, чтобы этого никогда не случилось. Но что же тогда происходит с опосредованием? И в чем состояла ошибка? Ошибка была в том, что он истолковал влюбленность как абсолютный тѐлос. Однако по отношению к истинно абсолютному тѐлос подобное поведение индивида было бы правильным и уместным. Что бы он ни предпринимал, где бы он ни был, каким бы ни было его состояние, — независимо от того, угрожает ему мир или, наоборот, ласково влечет за собой, шутит он или остается серьезным, — готовность отказаться от всего прежде следит за тем, чтобы он абсолютно сохранял абсолютное уважение к абсолютному тѐлос. Но здесь нет места никакому опосредованию — точно так же, как мы не предлагаем никакого опосредования между небесами и преисподней, когда говорим, что между ними лежит разверстая пропасть. Благодаря уважению, о котором мы говорили, подобная же разверстая пропасть лежит между абсолютным тѐлос и относительными целями.

Однако если все обстоит именно так, и задача состоит в том, чтобы практиковать это абсолютное отношение, сама экзистенция становится крайне напряженной, поскольку человек постоянно проделывает

в ней двойственное движение. Монашеское движение пыталось выразить внутреннюю глубину через нечто внешнее, которое, как предполагалось, и представляло это внутреннее. В этом-то и заключено главное противоречие: ведь быть монахом — это нечто столь же внешнее, как и быть камерным советником. Опосредование отменяет абсолютный тѐлос. Однако поистине патетически экзистирующий человек во всякое мгновение выражает для самого себя, что его абсолютный тѐлос есть действительно абсолютный тѐлос. Глубина заключается в этой спокойной неразрушимости внутреннего, но в ней же лежит возможность самообмана и искушение сказать себе: «Я это сделал» или «Я продолжаю это делать». Ну что ж, если кому-либо захочется солгать по этому поводу, это его личное дело, и я буду счастлив поверить всему, что он говорит. Если это нечто действительно великое, то, возможно, это даже поможет мне сделать нечто подобное, а уж решать, действительно ли ему это удалось, — не моя забота. Единственное благоразумное правило, которое я установил бы для него, состояло бы в том, что ему не следует добавлять здесь: «я *также* опосредую», поскольку в этом случае он просто свидетельствовал бы против себя самого. Экзистирующий индивид, который абсолютно сориентирован на абсолютный тѐлос и понимает задачу практиковать такое отношение, может быть камерным советником, может быть любым другим советником, — и все же он не совсем такой, как другие советники, даже если внешне, когда смотришь на него, он совершенно такой же, как другие. Может, он завоюет весь мир, однако он совсем не такой, как тот, кто жаждал этого. Может, он станет королем, однако всякий раз, когда он будет надевать на голову корону, всякий раз, когда он будет брать скипетр, готовность отказаться от всего вначале проведет собственную проверку, чтобы выяснить, выражает ли он в своем экзистировании абсолютное уважение к абсолютному тѐлос, — и тогда даже корона померкнет и станет чем-то совершенно неважным, — пусть даже он и будет продолжать ее царственно носить. И она будет всякий раз меркнуть и становиться чем-то совершенно неважным даже в третью декаду его царствования, — совсем так же, как это было в первое мгновение испытания этой готовности отказаться от всего. Она неминуемо померкнет и станет чем-то совершенно неважным в глазах собравшихся и в его собственных умирающих глазах, когда придет час его смерти, — однако сейчас она меркнет и становится чем-то совершенно неважным, когда он на вершине славы. И что же тут случилось с опосредованием? А ведь здесь никто так и не ушел в монастырь.

Индивид вовсе не перестает быть человеком, он не снимает с се-

бя многообразно составленное платье конечного существования, чтобы облечься в абстрактные монашеские одежды, однако он вовсе не пытается найти опосредование между абсолютным тѐлос и относительными целями. Внутри непосредственности индивид прочно укоренен в этой конечности; но как только готовность отказаться от всего убедилась в том, что индивид действительно абсолютно сориентирован на абсолютный тѐлос, все сразу же меняется, и корни тут оказываются подрубленными. Он живет внутри конечного, однако жизнь его — не здесь. Его жизнь, подобно жизни всякого другого человека, несет в себе разнообразные предикаты человеческой экзистенции, однако он остается в них как человек, который разгуливает в одежде с чужого плеча. Он и сам чужак в мире конечного, но он не определяет свое отличие от *мирского* посредством чужого и странного костюма (это было бы для него противоречием, поскольку тогда он как раз и начал бы определять себя мирским образом); он сохраняет инкогнито, однако его инкогнито как раз состоит в том, чтобы выглядеть совсем как другие. Подобно тому как дантист раздвигает и ослабляет ткани десны и перерезает нерв, но оставляет зуб на месте, и в его жизни ткани конечного раздвинуты и ослаблены; задача тут состоит в том, чтобы не дать зубу укрепиться снова, что как раз и было бы опосредованием. Подобно тому как в великое мгновение готовности отказаться от всего, человек не опосредует, но выбирает, — сейчас его задача состоит в том, чтобы научиться повторять этот страстный выбор и выражать его в своем экзистировании. Так что индивид, конечно же, остается внутри конечного (а трудность как раз и состоит в том, чтобы сохранить этот абсолютный выбор внутри конечного), однако, подобно тому как в мгновение готовности отказаться от всего он уже лишил конечное его жизненной силы, теперь задача состоит в том, чтобы повторять это. Предположим, мир предлагает этому индивиду все. Возможно, он даже примет это, однако всегда скажет: «Ну что ж!», и это «Ну что ж!» обозначает его абсолютное уважение к абсолютному тѐлос. Предположим, мир отнимает у этого индивида все; возможно, он вздрогнет, однако всегда скажет: «Ну что ж!», и это «Ну что ж!» обозначает его абсолютное уважение к абсолютному тѐлос. Таким образом человек перестает непосредственно экзистировать внутри конечного.

Возможно, для Вечного, Всеведущего и Всемогущего одинаково важно и то, что некий человек навсегда теряет возможность своего вечного блаженства, и то, что ласточка, погибнув, падает на землю; возможно, когда все наконец будет улажено в вечности, окажется, что как раз самое незначительное обстоятельство и было абсолютно важ-

ным, — обо всем этом я не берусь судить. Я могу правдиво сказать, что *время* не позволяет мне сделать это, — просто потому, что сам я пребываю во времени. Однако внутри экзистенции для экзистирующего индивида это никак не может быть значимо подобным образом, поскольку он находится в процессе становления, и для экзистирующего индивида (с точки зрения греков, он не может выйти из этого становления и оказаться завершенным и за всю свою жизнь, тогда как с точки зрения немцев, завершенность оказывается вполне правомерной на бумаге) подобное громогласное опосредование — всего лишь чушь собачья! Смертный глаз не в силах вынести этого, а этика прямо запрещает человеку абсолютно желать того головокружительного видения, когда самое незначительное вдруг становится столь же важным, как и абсолютно решающее. *Экзистирующий индивид* не может успокоиться на том — и он не смеет успокаиваться на том, — чтобы стать таким фантастом, поскольку пока он пребывает внутри экзистенции, он никак не может вдруг стать вечным. Внутри экзистенции то слово, что слышно постоянно, есть слово «вперед!», и пока сохраняется это «вперед!», главным остается практиковать абсолютное различие, главным остается добиться умения повторять это со все большей готовностью и с хорошим пониманием себя самого. Но повторю еще раз: даже когда много раз повторявший это человек может с некоторой уверенностью, зная самого себя, сказать, что он проводит это абсолютное различие с легкостью и радостью, мы все равно не имеем здесь дело с каким-то опосредованием. Когда немолодая жена радостно уверена, что ее муж абсолютно верен ей, в чем именно она уверена? Разве она уверена в его умении опосредовать все, так что и его сердце тут благополучно разделено опосредованием? Или же она уверена, что неким тайным образом он постоянно проводит абсолютное различие любви, причем в своей радостной уверенности она уверена, что он делает это легко, что на это можно положиться, а потому ей не нужны тут никакие внешние доказательства? Однако не станем забывать, что супружество — это не абсолютный *тѐλος*, а потому то, что остается абсолютно истинным для абсолютного, лишь несовершенным образом истинно для супружества.

Если бы Бог прямо являл собой идеал для человека, было бы вполне правильно пытаться выразить некое прямое подобие. Скажем, если для меня некий замечательный человек является идеалом, вполне правильно и то, что я пытаюсь выразить некое прямое подобие ему, поскольку оба мы — люди, а стало быть, оба пребываем в одной и той же сфере. Однако между Богом и человеком (оставим спекулятивному

мышлению забавляться всякими штучками с *человечеством*) существует абсолютное различие; а потому абсолютное отношение человека к Богу должно непременно выражать это абсолютное различие, так что прямое подобие становится дерзостью, претенциозностью, самоуверенностью<sup>13</sup> и тому подобным. Если бы Господь из своей возвышенности вдруг сказал человеку: «Ты не более важен для меня, чем эта ласточка», и если бы задачей человека было выражать прямое подобие этой божественной возвышенности, то его заслуга состояла бы в том, чтобы тут же ответить: «Ни ты сам, ни все сотворенное тобой наличное существование не более важны для меня, чем эта ласточка». И нет никакой разницы, станем ли мы толковать подобный ответ позитивно, поскольку для этого возвышенного человека все стало равно важным, или же негативно, поскольку ничто теперь уже не будет для него важным. В любом случае подобное положение — это, конечно же, безумное кощунство. Именно потому, что между Богом и человеком существует абсолютное различие, человек выражает себя наиболее совершенным образом, когда он абсолютно выражает это различие. *Религиозное почитание* есть максимально высокая точка для отношения человека с Богом, — а потому и для всякого его подобия Богу, — поскольку качества тут абсолютно различны. Однако религиозное почитание означает, что Бог для него является абсолютно всем, тогда как тот, кто почитает, — это вместе с тем и тот, кто абсолютно различает. Тот, кто абсолютно различает, вступает в отношение со своим абсолютным тѐлос, но ео ipso он вступает и в отношение с Богом. Абсолютное различение способно расчищать путь, точно так же, как это делает полицейский, идущий впереди шествия; оно оттесняет толпу, сдерживает напор плебса, так что тот, кто абсолютно различает, может наконец вступить в отношение с абсолютным. Для экзистирующего индивида нет никакой заслуги в том, чтобы попытаться прийти к равенству, которое, возможно, и существует для вечного. Ибо для экзистирующего

---

<sup>13</sup> Все обстояло несколько иначе, когда во времена детской и невинной наивности Бог выступал почтенным стариком или кем-то в этом роде и жил прямо-таки на дружеской ноге с благочестивыми людьми. К примеру, я вспоминаю, что читал об одном святом, описанном в книге Вайля «Biblische Legenden der Muselmänner» [«Библейские легенды мусульман»], что когда тот умер, сам Господь шел впереди гроба в похоронной процессии, а четверо его ангелов шли позади. То, что нечто подобное действительно является невинной наивностью, видно хотя бы из того, что когда читаешь это сейчас, поневоле возникает чистый и невинный юмористический эффект. Детское благочестие, конечно же, вовсе не стремится оскорбить Бога, — напротив, оно счастливо возможности украсить его лучшим, что может придумать (Примеч. Кьеркегора.)

индивида его страстное решение как раз и является максимально высокой точкой. Экзистирование — совсем как ходьба. Когда все *есть* и все пребывает в покое, все обманчиво выглядит так, как будто все тут равно важно, — разумеется, если я вообще могу прийти к такой точке зрения, когда все для меня равно важно. Однако стоит начаться движению, стоит мне самому вовлечься в это движение — и сама ходьба становится постоянным различием. Конечно, такое сравнение не может выразить абсолютного различения, поскольку ходьба — это всего лишь конечное движение.

Однако даже если задача состоит в том, чтобы практиковать абсолютное различие, отсюда еще не следует, что экзистирующий индивид становится совершенно равнодушным к конечному. Это было одним из преувеличений, свойственных Средним векам; люди тогда не имели полной веры во внутреннее, если то не становилось одновременно и чем-то внешним. Однако чем меньше внешнего, тем больше внутреннего, а внутреннее, выражаемое через свою противоположность (противоположность здесь состоит в том, что индивид выглядит совсем как любой другой человек, так что внешне тут совсем ничего не заметно), является высшим внутренним, — если, конечно, оно действительно есть. Однако к этому следует постоянно кое-что добавлять: чем меньше внешнего, тем больше возможности обмануться. Взрослый человек вполне может с полной заинтересованностью присоединиться к игре детей, он вообще может оказаться тем, кто придает этой игре особую живость, — и однако же он все-таки не играет как ребенок. Точно так же относится к конечным целям человек, который считает своей задачей практиковать абсолютное различие. Однако он никоим образом не опосредует все. Средние века были временем недоверчивого внутреннего, которое поэтому непременно желало увидеть это в чем-то внешнем. Это было до такой степени несчастное внутреннее, что положение тут напоминало некое любовное приключение, в котором любовники усердно стараются найти внешнее выражение своей эротической любви; точно так же люди верили, что Бог усердно старается найти выражение этого в чем-то внешнем. Истинная внутренняя глубина не требует никаких подтверждающих знаков во внешнем. В самой практике абсолютного различения уже присутствует страсть бесконечного, однако она желает быть внутренним без ревности, без зависти, без недоверия; она не желает постоянно выделяться, не желает быть помеченной как нечто поразительное внутри экзистенции — таким способом страсть только утратила бы что-то — подобно тому как мы что-то теряем, когда невидимый образ Бога становится видимым; страсть

эта вовсе не желает нарушить связи конечного, однако она не желает и опосредовать их. Посреди конечного, посреди всех многообразных случаев, которые внутри конечного предоставляются экзистирующему индивиду, чтобы он забыл об этом абсолютном различии, эта страсть всего лишь желает быть для него абсолютным внутренним, — что же касается прочего, то он может там себе оставаться камерным советником или кем-то подобным. Однако максимально высокой точкой задачи будет суметь абсолютно относиться к абсолютному тѐлос и одновременно относительно относиться к относительным целям, — но все время иметь этот абсолютный тѐлос внутри себя самого.

Если подобное невозможно, если человек не желает принимать это как свою задачу, тогда, безусловно, стоит предпочесть какие-то аналогии монашескому движению, — независимо от того, нравится это кому-то или не нравится, независимо от того, готов человек смеяться или плакать над этим в наш спекулятивный девятнадцатый век. По крайней мере в монашеском движении была страсть и уважение к абсолютному тѐлос. Однако монашеское движение не должно превращаться в какую-то заслугу; напротив, все это должно происходить в смирении перед Богом и не без некоторого чувства стыда. Подобно тому как больной ребенок не рассматривает как свою заслугу то, что ему позволено оставаться дома с родителями, подобно тому как возлюбленная не считает своей заслугой то, что не может ни на мгновение выпустить из виду своего возлюбленного, что ей не хватает сил довольствоваться одной лишь мыслью о нем, пока она, как обычно, продолжает заниматься своими делами, подобно тому как эта возлюбленная не считает своей заслугой то, что ей позволено сидеть у него на работе и таким образом постоянно быть с ним, — человек, готовящийся уйти в монастырь, должен рассматривать свое отношение с Богом. И если для него это действительно так, что тут можно возразить против его выбора, — что бы там об этом ни говорилось в девятнадцатом веке. Однако больной ребенок очень скоро обнаружит заложенную в этом трудность, — и не потому, что родители недостаточно добры и любящи, но потому, что повседневная связь с ними приводит ко множеству мелких столкновений. Возлюбленная очень скоро обнаружит заложенную в этом трудность, — и не потому, что ее возлюбленный недостаточно хорош, но потому что возможность видеть его постоянно, изо дня в день и каждый час, порой приводит к некоторой блеклости отношения, — и человек, готовящийся уйти в монастырь, также очень скоро ощутит нечто подобное. Здесь, опять же, священник очень часто надувает нас. По воскресеньям он говорит, что в церкви все так тихо и торжественно, —

если б только мы могли оставаться здесь постоянно, мы непременно стали бы святыми, но, к несчастью, приходится выходить наружу, в суету и заблуждения мира. Позор священнику, который желает уверить нас в том, будто вина лежит на мире, а не на нас самих. Позор священнику, который учит нас быть высокомерными, как если бы мы выбирали тут самую трудную задачу, как если бы предполагалось, что абсолютный тѣлос не пребывает с нами постоянно во всякое мгновение, в том числе и в миру. Я-то думал, что священник должен учить нас смирению и потому говорить: «Теперь идите домой. Пусть каждый из вас делает свое дело так, как вам поручил это Господь, и пусть благодарит Бога, которому ведомы все наши слабости, что вам не нужно оставаться здесь все дни напролет и заниматься только тем, чтобы петь гимны, молиться и восхвалять Господа. Ибо в этом случае вы, возможно, столкнулись бы с духовными испытаниями, относительно которых Господь позволяет вам сейчас оставаться в неведении». Когда в церковь приходишь раз в неделю, тогда как в остальном остаешься в движении посреди жизненного многообразия, создается некая иллюзия благодаря укороченной перспективе эстетического начала. Однако именно по этой причине священнику следовало бы поостеречься и не злоупотреблять постоянно образами из Средних веков, которые могут только вовлечь паству в обманчивые игры воображения.

Собственно, в наши дни нет особых оснований предостерегать людей от монашеского образа жизни, да и в Средние века основание, возможно, было совсем иным, чем обычно полагают. Живи я в Средние века, я никогда не решился бы избрать монастырь. Почему? Потому что тот, кто так поступал, всерьез считался в Средние века святым. Стань я монахом тогда, и какой-нибудь несчастный, который, возможно, был куда лучшим человеком, чем я<sup>14</sup>, встретив меня на улице, склонился бы передо мною и со всем пафосом и серьезностью искренне счел бы меня святым. Мне это представляется самым ужасным из всего и прямой профанацией святости, изменой абсолютному отношению к абсолютному тѣлос. В наше время человек, ушедший в монастырь, — буде таковой вообще основан, — был бы сочтен сумасшедшим. Когда в наши дни читаешь проспект врача по поводу основания приюта для умалишенных, видишь, что он на удивление похож на проспект по поводу основания монастыря. Это я считаю поразительной удачей. Когда

---

<sup>14</sup>Между тем это «возможно» не так уж гипотетично, даже будь я совсем другим, чем сейчас, поскольку человек, который серьезно и честно считает другого человека святым, eo ipso самым своим смирением показывает, что он лучше того, другого. (Примеч. Кьеркегора).



тебя считают безумным, что-то в этом есть, это действительно придает бодрости. Такое положение защищает спокойную внутреннюю глубину абсолютного отношения; однако когда тебя всерьез принимают за святого — это должно до смерти беспокоить. По-моему, превращать монастыри в приюты для умалишенных более всего приближается к идее внешнего, которое похоже на обстоятельства любого человека. Но это значит, что тут внешнее не будет прямо соответствовать внутреннему, — а ведь именно это и было ошибкой Средних веков. Я думаю примерно так: «Пусть я стану чем-то в этом мире; это едва ли будет чем-то великим. Но каким бы низким ни оказалось это положение, я постараюсь с ним примириться; избавьте меня только от одного — чтобы меня всерьез считали святым. Если бы кто-то издеваясь назвал меня святым, это было бы *was anders*<sup>15</sup>. А так в этом действительно что-то есть. Это придает бодрости».

Однако нам приличествовало бы иметь уважение к монашескому движению Средних веков. Разумеется, священник говорит, что, уйдя в монастырь, можно избежать опасности, — а потому более великим уделом будет оставаться в жизни, прямо посреди всех опасностей. Но неужели это непременно нужно делать с помощью опосредования? Давайте по крайней мере попытаемся понять друг друга и договориться о том, что считать опасностью. Человек, желавший уйти в монастырь, думал, что величайшей опасностью будет не относиться абсолютно к абсолютному *тѐлос* в каждое мгновение существования. Опосредованию такая опасность попросту неведома. С помощью опосредования можно избежать абсолютной опасности и абсолютного напряжения, избежать одинокого и молчаливого общения с абсолютным, — общения, внутри которого даже самая малая потеря будет потерей абсолютной, даже самое малое отступление будет гибелью, общения, от которого нельзя отвлечься (совсем нельзя, но, подобно солнечному удару, воспоминание даже о самом малом отступлении попросту сжигает несчастного, которому некуда бежать), в котором всякая слабость, всякая тривиальность, всякое состояние уныния есть смертный грех, и каждый такой час подобен вечности, поскольку время здесь не движется. Всего этого можно избежать, и именно это священник называет: избежать опасности, поскольку при этом человек остается внутри относительных опасностей, внутри опасностей множественности, а тут даже простой опыт научает человека тому, что он никогда не может утратить всего (уже просто потому, что тут сохраняется множествен-

<sup>15</sup> «*was anders*» (нем.) — «нечто иное».

ность), но просто теряет на одном пути и приобретает на другом, где все опасности сводятся к заботам о работе и пропитании, о здоровье, о том, не обругают ли тебя в газетах, и тому подобном. Действительно печально, что эксцентричностью Средних веков постоянно злоупотребляют для того, чтобы приучить людей красоваться и считать себя чертовски храбрыми ребятами, — и когда таким же образом продолжают говорить в наши дни, это звучит как пародия, все равно что кто-нибудь в приюте для престарелых стал бы развивать теорию, согласно которой высшей храбростью будет не покончить с собой, но воздержаться от этого, чтобы все старики в этом приюте могли считать себя храбрейшими из людей, — ведь у них-то, в конце концов, нашлась храбрость воздержаться! Это все равно что некто, выступая перед публикой, состоящей из совершенно черствых мужланов, станет разглагольствовать о том величии, которое проявляется, когда ты переносишь свои печали как мужчина, — и при этом полностью опустит соответствующий диалектический средний термин — способность печалиться, как мужчина. Для того чтобы быть обманутым, лучше идти в театр; актер и зритель там замечательно сотрудничают между собой, создавая иллюзию и поддаваясь ей: это попросту великолепно. Если уж дело дойдет до крайности, пусть лучше меня обманывает мой слуга, который мне льстит, пусть меня обманывает тот, кому нужна от меня какая-то любезность, пусть меня обманывает мой сапожник, потому что я его лучший клиент, которого он боится потерять, — но почему, скажите на милость, я должен быть обманут в церкви, почему я почти что боюсь за себя там, почему я такой хороший слушатель! Дело в том, что если я действительно хороший слушатель, я слышу все так, будто священник постоянно произносит проповеди обо мне самом, потому что это качество, которое в миру может быть сочтено тщеславием или вообще чем-то низким, в церкви будет вполне похвальным и даже составит некоторую редкость. А почему я говорю, что почти что боюсь за себя в церкви? Потому что священник описывает всех нас, людей (иначе говоря, меня самого, если я действительно хороший слушатель, которому все время кажется, что в проповеди говорится о нем самом) как существ настолько развращенных, что я просто содрогаюсь при мысли о том, что и я такой же, я бледнею от ужаса, — но также и от негодования, восклицая: «Да нет; неужели я действительно так скверен?» Увы, ничего подобного нет и в помине. Его Святейшество описывает всех нас, людей (иначе говоря, меня самого, если я действительно хороший слушатель, которому все время кажется, что в проповеди говорится о нем самом) как существ настолько славных, столь

превосходящих своими качествами тихих обитателей монастыря, что я (поскольку мне все время кажется, что в проповеди говорится обо мне самом) совершенно смущаюсь и устыжаюсь, краснею и вынужден в своей неловкости воскликнуть: «Да что вы, Ваше Святейшество, вы слишком добры!», чтобы потом украдкой взглянуть и удостовериться в том, что говорит действительно священник, а не кто-то, кто пришел с новогодними поздравлениями<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Похоже, сегодняшняя проповедь священника несколько отличается от его же проповеди в прошлое воскресенье, в которой он призывал *христианскую* паству, к которой и обращался с проповедью, принять *христианскую* веру и стать христианами (см. предыдущий раздел). Вполне нормально, когда полагают, будто крещение делает нас христианами как бы в порядке вещей, если только мы были крещены детьми; как уже было показано, сомнительность такого взгляда проявляется, только если мы одновременно полагаем, будто крещение во младенчестве является решающим для того, чтобы стать христианином. Но дело обстоит совершенно другим образом, когда священник как бы в порядке вещей превращает всех своих слушателей в великих героев. Религиозная речь обращена по сути своей к отдельным индивидам и по сути функционирует в качестве посредника между индивидом и идеалом, в своей максимально высокой точке она помогает индивиду выразить идеал. По сути своей она заранее предполагает, что все люди, к которым она обращена, пребывают в заблуждении; ей ведомы все лживые пути порока, каждое из тайных мест, где он может прятаться, условия, при которых люди вступают на путь заблуждения. Однако подобную проповедь редко услышишь в наше объективное время. Слышны проповеди о вере и подвигах веры, — и ты либо остаешься эстетически равнодушным к тому, действительно ли все мы, слушающие эту проповедь, являемся верующими, либо эстетически-вежливо полагаешь, что мы и впрямь таковыми являемся. Таким образом, вера превращается в некую аллегорическую фигуру, а священник становится чем-то вроде трубадура, и тогда проповедь о вере становится подобна битве святого Георгия с драконом. Все происходит на открытом воздухе, и вера преодолевает все препятствия. То же самое происходит с надеждой и любовью. Духовная речь становится аналогом первым средневековым опытам в драме (это были так называемые «мистерии»), когда религиозные сюжеты трактовались драматически, и, как ни странно, комедии игрались именно по воскресеньям, причем именно в церквях. И хотя сейчас о вере, надежде и любви, о Боге и Иисусе Христе говорят в церкви торжественным голосом (независимо от того, делается это артистически или нет, или даже совсем не артистически, глубоким басом проповедника), отсюда еще не следует, что это божественная речь. Решающим является то, как сам говорящий и его слушатели относятся к речи, или же как им следует к ней относиться. Говорящий не может строить свое отношение к предмету только на основании фантазии, но должен сам быть тем, о чем он говорит, или, по крайней мере, должен стремиться к этому, должен быть наделен пониманием «как», пришедшим из собственного опыта, или пониманием «как» продолжающегося опыта. Слушатели должны быть просвещены этой речью, они должны быть подвигнуты на то, чтобы самим стать тем, о чем в речи говорится (в главном это остается неизменным — независимо от того, прямое или косвенное отношение устанавливается между говорящим и слушателем; если в качестве истинного отношения берется отношение косвенное, то речь ста-

О нет, нам действительно приличествует испытывать уважение к монашескому движению Средних веков. С другой стороны, опосредование — это мятеж относительных целей против царственного величия абсолютного, когда это абсолютное пытаются свести на один уровень со всем остальным, это мятеж против достоинства человека, которого хотят превратить в слугу относительных целей. И если человек этот хочет подняться над абсолютным различием, опосредование оказывается подходящим для этого фантастическим изобретением.

Опосредование неплохо смотрится на бумаге. Вначале мы полагаем конечное, потом — бесконечное, а потом на бумаге говорится: «Это нужно опосредовать». Экзистирующий индивид несомненно нашел себе некую твердую точку опоры вне экзистенции, где он спокойно может все опосредовать, — но только на бумаге. Архимедова точка опоры была найдена, однако никто как-то не заметил, чтобы благодаря этому удалось сдвинуть мир. Когда же такой расклад имеет место не на бумаге, но внутри самой экзистенции, поскольку опосредующий человек все равно остается экзистирующим индивидом (что вполне надежно мешает ему быть опосредующим человеком), то стоит ему осознать, что значит экзистировать (иначе говоря, осознать, что *сам он* экзистирует), как он в то же самое мгновение становится тем, кто абсолютно различает, — причем не между конечным и бесконечным, но между экзистированием конечно и экзистированием бесконечно. Бесконечное и конечное соединены вместе внутри экзистенции и внутри экзисти-

---

новится монологом, однако, заметим, монологом о лично испытанном говорящим «как», — и благодаря этому «как», говоря о себе самом, говорящий будет вместе с тем косвенно говорить и о слушателе). В духовной речи о вере главным становится то, что она сообщает нам, каким образом мы, то есть вы и я (иначе говоря, всякий отдельный индивид), становимся верующими, причем говорящий помогает нам вырваться из-под власти иллюзии и знает все о длинном и трудном пути, о падениях и тому подобном. Если стать верующим оказывается слишком легкой задачей (например, когда человека крестили во младенчестве) и если вся речь посвящена вере, то все отношение становится чисто эстетическим, а мы, как слушатели, попросту присутствуем на представлении комедии — вот только разыгрывают ее в церкви. За пустячную плату мы получаем доступ на драматическое представление, разыгранное священником; там мы сидим и наблюдаем, что способна сделать вера, — не как верующие, но как зрители, созерцающие подвиги веры, — точно так же, как в наши дни у нас нет больше спекулятивных мыслителей, есть только те, кто созерцает достижения *спекулятивного мышления*. Но теоцентричному, спекулятивному и объективному веку кажется недостаточным быть вовлеченным в предельные трудности, когда сам вопрос о том, действительно ли отдельный индивид, то есть вы или я, является верующим, равно как и вопрос о том, как именно мы день за днем выстраиваем свое отношение к вере, становится предельно острым, пронзительным и тревожащим. (Примеч. Кьеркегора.)

рующего индивида, которому не нужно беспокоиться о том, чтобы творить экзистенцию, или же о том, чтобы мыслить о воспроизведении экзистенции, но только о том, чтобы экзистировать. С помощью опосредования даже экзистенция может быть сотворена — на бумаге. Внутри экзистенции, где и находится экзистирующий индивид, задача куда проще: будет ли он так любезен продолжать экзистировать. Как экзистирующий индивид, он не должен создавать экзистенцию из конечного и бесконечного; поскольку он сам составлен из конечного и бесконечного, то, продолжая экзистировать, он может *стать* одной из этих частей, ибо нельзя одновременно *стать* обеими частями, коль скоро человек уже и так является таковым, поскольку он уже *есть* экзистирующий индивид. Ведь именно в этом и состоит разница между бытием и становлением, тогда как химеричное умение опосредования — если вообще его можно хоть куда-то отнести — является выражением — для начала. В некотором отношении, именно это и случилось в самой современной философии: ее задачей было победить ошибочную рефлексию, и когда с этим было покончено, философия спутала конец этой работы с концом всего на свете, — между тем конец этой работы *höchstens*<sup>17</sup> является началом настоящей задачи.

Человек может *быть* и добрым, и злым, это очень просто выражено в словах, что человек имеет предрасположенность и к добру, и ко злу, — однако он не может *одновременно становиться* и добрым, и злым. С эстетической точки зрения, от поэта требуется не изображать эти абстрактные образцы добродетели или дьявольские личности, но поступать подобно тому, как это делал Гёте, персонажи которого одновременно и добры, и злы. Почему это является правомерным требованием? Потому что мы хотим, чтобы поэт изображал людей как они *есть*, а всякий человек *и* добр, *и* зол, поскольку же поэтической средой является среда фантазии, она включает в себя бытие, а не становление, — в крайнем случае, становление в очень укороченной перспективе. Однако стоит вынуть индивида из этой среды фантазии, то есть из бытия, и поместить его внутрь существования, — и этика тотчас же начинает предъявлять к нему свои требования; этика старается выяснить, соизволит ли он теперь становиться, — и если он действительно вступает в становление, каково оно — становление к добру или становление ко злу. В серьезное мгновение самосозерцания, в священное мгновение исповеди индивид вынимает себя из становления и теперь уже в царстве бытия проверяет себя, чтобы выяснить,

<sup>17</sup> «höchstens» (нем.) — «в лучшем случае».

кто же он есть. Увы, итог, к несчастью, подтверждает, что он *и* добр, *и* зол, — но как только он снова оказывается в процессе становления, он становится либо добрым, либо злым. Эта *summa summaum*, то, что все люди *суть* одновременно *и* добрые, *и* злые существа, однако это совершенно не заботит этику, которая имеет своей средой не *бытие*, а *становление*, а потому осуждает всякое объяснение становления, которое стремится лживо объяснить становление изнутри бытия, вследствие чего абсолютное решение становления по самой сути своей отменяется и все разговоры о таком решении по сути превращаются в ложную тревогу. Потому этике следует отказаться от всего этого ликования, которое можно слышать, когда в наши дни философы хвастаются, что превзошли рефлексю. И кто же это превзошел рефлексю? Экзистирующий индивид. Однако сама экзистенция есть сфера рефлексии, и экзистирующий индивид пребывает внутри экзистенции и тем самым внутри рефлексии, — как же тогда ему удастся превзойти ее? Нетрудно увидеть, что в некотором смысле принцип тождества выше принципа противоречия и является его основой. Однако принцип тождества — это всего лишь пограничная линия; она подобна голубым горам на горизонте, подобна линии, которую художник называет линией горизонта, — главным все-таки остается сам рисунок. А потому тождество — это более низкая точка зрения, чем противоречие, которое куда более конкретно. Тождество — это *terminus a quo*<sup>18</sup>, но никак не *ad quem*<sup>19</sup> для экзистенции. Экзистирующий индивид может прийти (или продолжать приходить) к тождеству, только абстрагируясь от экзистенции. Но поскольку этика рассматривает каждого экзистирующего индивида как своего крепостного, она абсолютно запрещает ему когда-либо начинать такое абстрагирование. Вместо того чтобы говорить, что принцип тождества снимает противоречие, мы должны признать, что как раз противоречие снимает тождество, или же, как это часто говорил Гегель, позволяет ему «уйти в основание».

Опосредование хочет сделать экзистенцию более легкой для экзистирующего индивида, уничтожив абсолютное отношение к абсолютному *тэло́с*. Практика абсолютного различия делает жизнь абсолютно напряженной, в особенности когда человеку приходится оставаться внутри конечного и одновременно стоять в абсолютном отношении к абсолютному *тэло́с*, и в относительном — к относительным целям. Тем

<sup>18</sup> «*terminus a quo*» (лат.) — «исходная точка».

<sup>19</sup> «*ad quem*» (лат.) — «[точка], к которой нужно прийти».

не менее, во всей этой напряженности есть покой и мир, потому что нет никакого противоречия в том, чтобы абсолютно относиться к абсолютному *τέλος*, иначе говоря, относиться к нему со всей силой и отказываясь от всего прочего, однако при этом мы тотчас же получаем что-то в ответ, равное обращается к равному. Иными словами, мучительное внутреннее противоречие мирских страстей имеет причиной то, что индивид *абсолютно* относится к относительным целям. Таким образом, тщеславие, жадность, зависть и тому подобное — это по сути безумие, поскольку обычно безумие проявляется именно так: когда человек относится абсолютно к относительным целям, с эстетической точки зрения это можно трактовать комически, поскольку комическое всегда возникает из противоречия. Совершенно безумно (с эстетической точки зрения комично) со стороны человека, который устроен для вечности, хвататься за исчезающие вещи, держаться за изменчивое, верить в то, что он завоевал все, когда на самом деле он не получил ровным счетом ничего, — и оказываться обманутым, верить, что он потерял все, когда на самом деле он не потерял ровным счетом ничего, — просто прежний обман рассеялся. Исчезающее ничего не стоит, когда оно остается в прошлом, а ведь сама сущность его состоит в том, чтобы уходить в прошлое, уходить быстро, как мгновение чувственного наслаждения, которое дальше всего отстоит от вечного, — мгновение во времени, которое заполнено пустотой.

Но кто-нибудь, «человек серьезный», может сказать: «Верно ли, надежно ли доказано, что есть такое благо, верно ли, надежно ли доказано, что такое вечное блаженство действительно существует, потому что в этом случае я, конечно же, буду к нему стремиться; в противном же случае было бы безумием с моей стороны рискнуть всем ради него». Такое рассуждение или нечто, подобное ему, часто появляется в речах священника; обычно оно составляет своего рода переход от той части духовного наставления, в которой — к вящему облегчению и утешению общины — доказывалось, что вечное блаженство существует, так что паства может еще усерднее стремиться к нему. Подобное доказательство — это все равно что молоко для кошки, и студенты принимают его прямо-таки как Слово Божье, ну а «практические упражнения, как обычно, опускаются». Хорошо, что сам я — не какой-нибудь серьезный человек, основательный философ или священник, который хочет гарантировать надежность своего опыта, — поскольку в этом случае и мне тоже пришлось бы нечто доказывать. К счастью, мое легкомыслие освобождает меня от необходимости приводить доказательства, и в качестве человека легкомысленного я могу осмелиться высказать

мнение: если вдруг человек, доверившийся основательности философов или гарантиям священников, решит вдруг устремиться к вечному блаженству, он все еще не будет по-настоящему стремиться к нему, причем его *доверие* основательности философов и гарантиям священников как раз и будет тут главным камнем преткновения (священнику, разумеется, кажется, что ему мешает недостаток доверия). В силу этого он желает быть *включенным*, он желает осуществить интеллектуальный переход, надежную биржевую спекуляцию, а не дерзкое приключение; все это заставляет его сделать видимость движения, видимость перехода к абсолютному, — между тем как он все это время остается внутри относительного, осуществляя всего лишь видимость перехода — от эвдемонизма к этическому, оставаясь все так же внутри эвдемонизма. В целом, кажется просто невероятным, как хитры и искусны бывают люди, когда им непременно хочется избежать окончательного решения; всякий, кому доводилось видеть странные движения сельских полицейских, когда им приказывают войти в воду, найдет тут достаточно аналогий с миром духа. Главное состоит в следующем: прежде всего, индивид становится конечным благодаря тому, что решается на это дерзкое предприятие; это уже не тот индивид, что прежде, и само предприятие — это не просто одно из нескольких подобных, не просто еще один предикат, прилагаемый к тому же самому индивиду, — о нет, благодаря этому дерзкому предприятию он сам стал чем-то совсем иным. До того, как сам он решился и рискнул сделать это, он может рассматривать такой поступок всего лишь как безумие (и это гораздо предпочтительнее, чем быть бессмысленным болтуном, который сидит и воображает, будто понял это как некую мудрость, — а между тем все так же воздерживается от того, чтобы это сделать; в силу этого он прямо изобличает себя в качестве безумца, тогда как человек, который рассматривает это как безумие, оказывается достаточно умен хотя бы потому, что не стал этого делать); после того как он на это решился и рискнул, это уже совсем другой человек. Таким образом, *discrimen*<sup>20</sup> такого перехода становится действительно заметным, он выглядит как разделяющая разверстая пропасть, как подходящая сцена для страсти бесконечного, как пропасть, которую никогда не сможет пересечь разум, — независимо от того, в какую сторону он пытается двигаться.

Но поскольку я никоим образом не причастен к доказательствам существования вечного блаженства (частию потому, что это не мое

<sup>20</sup> «*discrimen*» (лат.) — «отличительный знак», «отличительная черта».



дело, но *höchstens*<sup>21</sup> дело самого христианства, но частью потому, что оно не существовало бы вовсе, если бы его можно было доказать, поскольку существование абсолютного этического блага может быть доказано только самим индивидом, который, находясь в экзистировании, выражает то, что сам он существует), я на минутку постараюсь внимательнее присмотреться к словам такого серьезного человека, — а они действительно заслуживают внимания. Стало быть, он требует, чтобы ему было верно, надежно доказано, что такое благо действительно существует. Правда, это несколько чересчур, когда от чего-то, что существует, требуется также, чтобы оно было верно и надежно доказано, поскольку между настоящим и будущим все-таки лежит это небольшое мгновение — оно делает возможным ожидание будущего, но невозможным *in presenti*<sup>22</sup> иметь какую-то надежность. Нынешняя ситуация для меня имеет свою верность и надежность, но отношение настоящего к будущему является *eo ipso* ненадежным, а потому — вполне понятно — остается отношением ожидания. Со спекулятивной точки зрения, вполне верно, что я, уходя в своем воспоминании вспять, способен достичь вечного; верно также, что вечное прямо соотносится с вечным; однако экзистирующий индивид может относиться к вечному, только двигаясь вперед, как к своему будущему. Наш серьезный человек продолжает: если у него будет уверенность, что подобное благо действительно существует, он решится и рискнет ради него всем; в противном случае решаться на все будет чистым безумием. Тут наш серьезный человек рассуждает почти как шут. Совершенно ясно, что он хочет над нами посмеяться, совсем как тот полицейский, который должен разбежаться перед тем, как прыгнуть, и который действительно разбегается, но так и не прыгает. Значит, если он будет уверен, то, конечно же, рискнет всем. Но что это значит: рискнуть всем? Рискнуть всем можно только пока существует такая неуверенность; как только приходит уверенность — на что тут можно решаться и чем рисковать? Значит, стоит ему обрести надежность и уверенность, и он тут же теряет возможность рискнуть всем, потому что тогда он ни на что не решается и ничем не рискует — даже если отдает все; потому, когда наш серьезный человек говорит вполне серьезно, что, пока он не обретет уверенности, он не собирается решаться и рисковать всем, такие слова — чистое безумие. Таким способом решимость рискнуть всем в случае такого серьезного человека становится ложной тревогой. Если

<sup>21</sup> «*höchstens*» (нем.) — «прежде всего», «в основном»

<sup>22</sup> «*in presenti*» (лат.) — «в настоящем».

то, что я обретаю в результате этой решимости и риска, с надежностью обеспечено мне, тогда я не рискую, я просто *торгуюсь*. Скажем, я совсем не рискую, отдавая яблоко за грушу, если в самый момент сделки груша уже у меня в руке. Жуликам это хорошо известно. Они-то друг другу не доверяют, а потому им приходится действительно держать в руках то, что они только еще должны получить в результате сделки. Известно, что для них даже само представление о рискованном предприятии оказывается настолько узким, что они начинают считать все слишком рискованным; стоит только партнеру хотя бы развернуться и плюнуть на пол — им тут же начинает казаться, что тут что-то нечисто. С моей стороны не будет решимостью рискнуть всем, если я готов отдать все, чем владею, за драгоценную жемчужину<sup>23</sup>, но при этом я уже держу ее в руке. Если жемчужина окажется поддельной, это значит, что меня обманули и я совершил плохую сделку, но это не значит, что я решился и рискнул всем. Но вот если жемчужина эта находится где-то далеко в Африке, в трудном, недоступном месте, если я в жизни не держал ее в руках и потом все-таки брошу дом и семью, откажусь от всего на свете, отправлюсь в длинное и утомительное путешествие без всякой уверенности, что из моего предприятия вообще что-то выйдет, — вот тогда это будет значить, что я действительно решился и рискнул всем<sup>24</sup>, и тогда, конечно, как-нибудь вечером, в клубе,

<sup>23</sup>См : Матф., 13.45-46.

<sup>24</sup>Я могу с удовольствием проиллюстрировать это более возвышенным примером. Любовник может «рискнуть» всем ради своей любви, ради того, чтобы возлюбленная ему принадлежала, однако женатый человек, который уже обладает своей возлюбленной, ничем ради нее не рискует, даже если он претерпевает все вместе с нею, даже если он делает все ради нее; потому человек женатый только оскорбляет свою жену, употребляя выражение, которое отражает высшее воодушевление любовника. Женатый человек уже обладает своей возлюбленной, и если бы вечное блаженство присутствовало для человека подобным же образом, это значило бы, что он ни на что не решился и ничем не рискнул. Вся беда в том, что оно не может полностью присутствовать подобным образом даже для экзистирующего человека, который действительно рискнул всем, — пока тот экзистирует, — а ведь он и в самом деле должен был всем рискнуть, коль скоро он не получил заранее никаких надежных гарантий ни от основательного философа, ни от раздающего уверения священника. Как ни странно, хотя вечное блаженство — это высшее благо и составляет нечто большее, чем землевладения или целые королевства, оно, тем не менее, всегда и абсолютно остается такого рода благом, что тот, кто его предлагает, не спрашивает, уверен ли принимающий в надежности сделки, тогда как тот, кто принимает, нисколько не выигрывает оттого, что кто-то другой мог бы тут выступать гарантом. Все решается между ними — между тем, кто дает, и тем, кто принимает. Так что я сказал бы: это такое же громадное безумие со стороны того, кто дает, потому что он не спрашивает о надежности, отдавая такое сокровище в чужие руки, как и со стороны того, кто получает, который не становится подозри-

кто-нибудь скажет: но это чистое безумие! Однако какие бы странные вещи ни пришлось испытать нашему путешественнику на пути в Африку, не думаю, что с ним могло случиться что-то более странное, чем то, что произошло со словами нашего серьезного человека, — поскольку единственно истинные слова, что остались от всей его серьезности, звучат так: «Но это чистое безумие!»<sup>25</sup> И конечно же, это безумие. Рисковать — всегда безумие, но рискнуть всем ради ожидания вечного блаженства — это безумие как таковое. А вот задаваться вопросом о надежности и определенности — вполне умно, поскольку это некая хитрость, помогающая нам избежать напряженности действия и риска и переводящая всю проблему в сферу знания и пустой болтовни. О нет, если я действительно желаю рискнуть и обратиться к высшему благу в своем действии, тут непременно должна сохраняться некая неопределенность; если мне будет позволено так сказать, мне нужно достаточно места, чтобы двигаться. Однако самым свободным местом, внутри которого я могу двигаться, местом, где достаточно простора для самого мощного жеста бесконечной страсти, будет эта неопределенность знания относительно вечного блаженства, а также понимание того, что выбирать нечто подобное есть чистое безумие. Погляди, здесь и в самом деле просторно, теперь ты можешь рискнуть!

Стало быть, вечное блаженство в качестве абсолютного блага имеет то замечательное свойство, что *оно может быть определено только способом, каким оно обретается*, тогда как всякое про-

---

тельным и не ждет нечестной игры, но продолжает оставаться в одиночестве, где нет никаких гарантов, которые могли бы ему помочь. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>25</sup> Вся мирская мудрость — это чистая абстракция, и только самый посредственный эвдемонизм лишен какой бы то ни было абстракции, но сводится к наслаждению моментом. По мере же того, как эвдемонизм становится более умным, он обретает и некоторую степень абстракции; чем больше тут ума, тем больше абстракции. Тем самым эвдемонизм получает некоторое сходство с этическим и этико-религиозным началом, так что на мгновение даже может показаться, будто им по пути. Однако же это не так, поскольку первым шагом в этическом становится бесконечная абстракция, — и что же тут происходит? Такой шаг становится слишком рискованным для эвдемонизма, и хотя немного ума не помешает, но вот бесконечная абстракция, с точки зрения эвдемонизма, есть чистое безумие. Философ, возможно, скажет, что я двигаюсь только в сфере представления. Ну конечно, гораздо легче соединять все на бумаге; там можно рискнуть всем — и в то же самое мгновение все получить. Но если предполагается, что я должен решиться на все и рискнуть всем внутри экзистенции, это становится задачей на всю жизнь; если предполагается, что я так и должен оставаться внутри экзистенции вместе с моей рискованной решимостью, это значит, что мне нужно продолжать рисковать. Почтенный же философ, как обычно, переносит место действия из экзистенции на бумагу. (Примеч. Кьеркегора.)

чее благо — просто потому, что способ обретения здесь случаен или, во всяком случае, всего лишь относительно диалектичен, — должно определяться самим этим благом. Например, деньги можно получить благодаря труду, но можно обрести также и без особого труда, и хотя условия тут во многом различны, деньги все равно остаются тем же самым благом. Например, знание обретается по-разному в зависимости от таланта человека и внешних обстоятельств, а потому не может определяться способом обретения. Однако о вечном блаженстве ничего нельзя сказать помимо того, что это такое благо, ради которого нужно абсолютно рискнуть всем. Всякое описание величия этого блага по существу уже сводится к попытке как бы признать возможными различные способы обретения, — скажем, более легкий путь, или более тяжелый, — что как раз и показывает, что само описание вовсе не описывает это абсолютное благо, но лишь воображает, будто делает это, тогда как на деле оно описывает некие относительные ценности. Причина того, что в некотором смысле нам всегда легче говорить об этом благе, заключена в том, что оно становится определенным, когда все другое превращается в неопределенность, — да и говорящий здесь не попадет в неловкое положение, что всегда происходит, пока мы обсуждаем относительные блага и нам ясно: то, что помогает одному, совсем не помогает другому. Да и всякие речи об этом благе должны быть весьма краткими, поскольку здесь нечего сказать, кроме простых слов: «Рискни всем!» Здесь не нужно помнить множество анекдотов о том, как Петер разбогател, работая, а Повел — играя в лотерею, Ханс получил наследство, Матс выгадал на денежной реформе, Кристофер же удачно купил мебель у торговца и тому подобное. Однако в ином смысле речи здесь весьма длинны — по сути, это длиннейшие из всех возможных речей, поскольку готовность решиться на все и рискнуть всем требует ясности сознания, которая сама по себе обретается очень медленно. Здесь и приходит черед религиозных речей. Если предполагается, что здесь должны быть произнесены всего лишь простые слова «рискни всем!», то во всем королевстве для этого было бы достаточно одного говорящего; это не так, но даже самая длинная из всех речей не должна терять из виду само это рискованное предприятие. Религиозная речь может касаться всего, однако она призвана постоянно ставить все в отношении с абсолютным определением религиозного. Она может бродить по каким угодно дорожкам, может знать заповедные места всех ошибок, тайные убежища всех преходящих настроений; ей ведомо, как страсти сами разглядывают себя в одиночестве (а всякий человек, у которого есть страсть, всегда несколько одинок; только

болтуны поглощены жизнью света), чем именно искушают нас иллюзии, где дорога приводит нас к развилке, и тому подобное, — и все это только для того, чтобы постоянно ставить все в отношение с абсолютным определением религиозного. Если бы в этом отношении один человек мог и впрямь сделать что-то для другого, то ему лучше было бы перебраться в Китай или Персию, поскольку, подобно тому как религиозная речь всегда выше любых прочих вещей, всякая истинно религиозная речь не знает ничего, помимо этого абсолютного блага, вечного блаженства; ибо для религиозной речи ясно, что задача состоит не в том, чтобы перейти от индивида к роду, но в том, чтобы начать с индивида, пройти через род (через общее) и снова прийти к индивиду. Религиозная речь — путь к этому благу, точнее, она подражает такому пути<sup>26</sup>, который и сам длиною в жизнь; она подражает пути, который описывает религиозный человек, но не в том смысле, в каком планета описывает круги вокруг солнца или математик описывает окружность. Однако к абсолютному благу нет коротких дорожек, и поскольку оно определяется только способом обретения, абсолютная трудность здесь становится единственным знаком того, что мы действительно встаем в отношение к абсолютному благу. Думать, что тут возможен какой-то более легкий способ (скажем, если человек родился в благоприятные годы, к примеру, в девятнадцатом веке, если он очень умен, если он родился в том же городе, что и некий великий человек, если он браком породнился с самим апостолом), способ, открытый для баловней судьбы, — это значит, что тебя попросту надули, потому что господа Баловни Судьбы вообще не имеют отношения к религиозной сфере. Заслуга религиозной речи заключается в том, чтобы сделать этот путь трудным, потому что путь и есть решающее, — в противном случае мы имеем дело с эстетикой. Однако христианство сделало путь предельно трудным, и полагать, будто христианство сделало путь легким, — это всего лишь иллюзия, в ловушку которой попались многие, ибо такая иллюзия помогает людям единственно тем, что подобное начало делает все последующее еще труднее. Если у язычника было некоторое представление об этом абсолютном благе, то христианство

---

<sup>26</sup>Здесь опять-таки видно, почему тот, кто говорит о религиозном, не должен применять укороченную перспективу. Иными словами, с эстетической точки зрения, здесь вообще нет никакого пути, поскольку эстетическое имеет дело с непосредственным, и выражением этого как раз и становится укороченная перспектива. Однако с этической и этико-религиозной точки зрения, размышлять следует как раз о пути; а потому то, что является истинным эстетически, становится обманом для этического и этико-религиозного. (Примеч. Кьеркегора.)

существенно помогло тут — введя абсурд. Если оставить в стороне, выпустить абсурд, то мы можем сказать, что все тут стало легче, чем в язычестве; но вот если крепко за него держаться, все становится намного труднее, поскольку куда легче поддерживать слабую надежду, полагаясь на *собственные силы*, чем обретать определенность силой абсурда. Если страдалец-эстетик в какой-то момент дрогнет и начнет искать утешения в этическом, то в этом действительно есть некое успокоение, однако вначале страдальцу-эстетика придется пострадать больше, чем прежде. Если оставить в стороне, выпустить все это, то мы можем сказать, что этика, конечно же, делает все слишком легким и удобным, однако при этом мы попросту поминаем этическое начало всуе. Страдалец-эстетик, даже если он в какую-то минуту дрогнул, наверняка способен страдать еще больше; когда он призывает на помощь этическое, этика прежде помогает ему тем, что отправляет его из огня да в полымя, — так, чтобы ему действительно было о чем кричать, и только потом она действительно ему помогает. Точно так же обстоит дело и с христианством. Христианство требует, чтобы индивид, продолжая экзистировать, решился и рискнул всем (патетическое). Язычник также способен сделать это, например, рискнуть всем, поставив все на «если» бессмертия. Однако христианство требует затем, чтобы индивид рискнул и своим мышлением, рискнул поверить вопреки разуму (диалектическое). В то время как наш серьезный человек никогда так и не подошел к точке, когда человек готов рискнуть всем, поскольку ему непременно требовалась определенность, мы можем сказать, что единственная определенность, которая определена здесь, — это то, что это абсолютно рискованное предприятие. Продираться сквозь жизнь, экзистируя, поставив все на «если» бессмертия, может показаться достаточно пламенным отношением, и конечно же, получить затем доказательство воскресения — это громадное облегчение, если бы только доказательство здесь не было как раз самым трудным. Обрести все с помощью посредника — это, конечно же, кажется более легким по сравнению с язычеством, где даже самые великие мудрецы путем величайших усилий обретали так мало, однако предположим теперь, что самым трудным здесь как раз является то, что такой посредник действительно был! Обрести все с помощью Благой вести кажется довольно легким, — если бы величайшая трудность как раз не состояла в том, что такая Благая весть действительно была. Быть способным делать все, что угодно, через Бога кажется довольно легким, — если бы величайшая трудность как раз не состояла в том, что сам ты ничего не способен сделать, — это так трудно, что во вся-

ком поколении находится всего лишь несколько человек, которые могут правдиво сказать: изо дня в день они хотя бы отчасти сознают, что человек сам ничего не способен сделать. Но что произойдет, если мы оставим в стороне, выпустим диалектическое? Тогда все превратится в женскую болтовню, в бабьи сплетни, поскольку, как известно, евреи и женщины могут за минуту наговорить столько, сколько мужчина не способен наговорить за всю жизнь. Если опустить диалектическое, тогда — вполне ироническим образом — доказательство воскресения станет даже каким-то чрезмерным доказательством, между тем как сама определенность бессмертия будет меньше, чем в язычестве. Тогда и посредник превращается в какого-то сомнительного типа, в эстетически заметный персонаж с нимбом вокруг головы и волшебной палочкой; тогда и Благая весть становится слухом, чем-то вроде городской сплетни; тогда и человек, способный сделать все через Бога, становится тем, кто способен сделать нечто собственными силами, но достаточно вежлив, чтобы притвориться, будто всем обязан Богу, — а это значит, что он будет намного уступать тому экзистирующему индивиду, который хотя бы отчасти практикует напряженное сознание того, что сам он ничего не способен сделать. Если опустить диалектическое, все христианство становится легким представлением, становится всего лишь суеверием. Причем это самое опасное суеверие, поскольку оно становится суеверной верой в нечто истинное, — если, конечно, христианство и есть истина. Суеверная вера в нечто неистинное включает в себя возможность того, что истина может внезапно явиться и пробудить человека, но когда истина уже тут, а суеверие своим отношением к ней превращает ее в нечто неистинное, спасение невозможно. О нет, легкость христианства отличается одним-единственным свойством: своей трудностью. Тогда, действительно, «иго мое благо, и бремя мое легко»<sup>27</sup>, — для того, кто сбросил с себя любое другое бремя, любое: бремя надежды, и страха, и беспомощности, и отчаяния, — но сделать это крайне трудно. И к тому же трудность здесь абсолютна, а не просто сравнительно-диалектична (когда нечто может легче даваться одному человеку, чем другому), поскольку трудность абсолютно касается каждого индивида; она абсолютно требует от него абсолютного усилия, и ничего больше. Ибо в сфере религиозного нет таких индивидов, с которыми обходились бы несправедливо, — точно так же, как в ней нет баловней судьбы или счастливцев, которым повезло в лотерее.

---

<sup>27</sup> См.: Матф., 11.30.

§ 2. Существенное выражение экзистенциального пафоса — страдание; — удача или неудача как эстетическое мировоззрение в противоположность страданию как религиозному мировоззрению (освещено в религиозной речи); — действительность страдания (юмор); — действительность страдания в этом позднейшем отношении как знак того, что экзистирующий индивид вступил в отношение с вечным блаженством; — иллюзия религиозного; — духовное искушение; — основа и смысл страдания в первом отношении: умирать для непосредственного и все же оставаться внутри конечного; — возвышающее развлечение; — юмор как *incognito* религиозного

Из предыдущего раздела читатель должен был запомнить, что экзистенциальный пафос есть действие, или преобразование экзистенции. Задачей остается одновременно относиться абсолютно к абсолютному *тэло*с и относительно — к относительным целям. Однако теперь эту задачу следует осознать в ее конкретной трудности, просто чтобы ее экзистенциальный пафос не подменялся пафосом эстетическим, как будто экзистенциальный пафос может состоять в том, чтобы *сказать* это раз и навсегда, или даже повторять это раз в месяц с неизменной страстью непосредственного. Если бы все решалось на бумаге, можно было бы сразу же приступить к идеальной задаче; однако внутри экзистенции начало можно положить только тем, что человек начинает практиковать отношение к абсолютному *тэло*с и тем самым отнимает всякую силу у непосредственного. На бумаге индивид — всего лишь некоторое «третье лицо», быстро исчезающее нечто, которое постоянно «к вашим услугам». В конце концов, действительный индивид пребывает внутри непосредственного и ввиду этого своего положения он относится абсолютно к относительным целям. Теперь же индивид готов начать; однако заметим, что он не может сразу начать одновременно относиться абсолютно к абсолютному *тэло*с и относительно — к относительным целям, поскольку внутри непосредственного это отношение является прямо противоположным; индивид начинает свое движение, когда начинает практиковать абсолютное отношение через готовность отказаться от всего. Эта задача идеальна, и по всей вероятности, никто так и не справляется с ней до конца; это только на бумаге можно сразу же начать и быстро закончить. Для того чтобы вступить в абсолютное отношение с абсолютным *тэло*с, индивиду нужно прежде практиковать готовность отказаться



от относительных целей, только после этого может встать вопрос об идеальной задаче: начать одновременно относиться абсолютно к абсолютному *тélос*, относительно — к относительным целям. Прежде это было бы невозможным, поскольку до такого отказа индивид продолжает оставаться более или менее непосредственным и в меру такой непосредственности абсолютно относиться к своим относительным целям. И даже после того, как он поднялся над непосредственностью, он вместе со своей победой все равно продолжает оставаться внутри экзистенции, а потому опять-таки не может абсолютно выражать свое абсолютное отношение к абсолютному *тélос*. Эстетический пафос держит человека на расстоянии от экзистенции или же присутствует в ней посредством иллюзии, тогда как экзистенциальный пафос полностью погружен в экзистирование, рассеивает все иллюзии благодаря осознанию экзистенции и вместе с тем становится все более конкретным, постоянно действуя, чтобы преобразовать эту экзистенцию.

Может показаться, что действие — это нечто совершенно противоположное страданию, а потому может показаться странным утверждение о том, что сущностным выражением экзистенциального пафоса (каковой состоит именно в действии) является страдание. Но это — чистая видимость, и опять же здесь присутствует отличительный знак религиозной сферы: позитивное здесь определяется негативным<sup>28</sup> (в противоположность прямой форме выражения<sup>29</sup>, свойственной непосредственному, и относительно прямой форме, присущей рефлексии), и потому религиозное действие всегда помечено страданием. Двойственность же состоит в том, что действие может означать также и действие во внешнем плане; это может оставаться вполне истинным допущением, однако может и попросту означать, что обсуждение ведется не внутри религиозной сферы, но в какой-то иной сфере. Действие во внешнем плане вполне может преобразовывать экзистенцию

---

<sup>28</sup> Читатель может вспомнить тут, что откровение помечено знаком тайны, вечное блаженство — страданием, определенность веры — неопределенностью, легкость — трудностью, истина — абсурдом; если мы не сохраняем такую двойственность, эстетическое и религиозное начала попросту смешаются в общей путанице. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>29</sup> Экзистенциальная сфера язычества — это по сути эстетика, а потому вполне нормально, что это отражается также и в представлении о Боге, согласно которому сам он, будучи неизменным, меняет все остальное. Это вполне подходящее выражение для действий во внешнем плане. Религиозное же начало заключено в диалектике внутреннего углубления, а потому, применительно к представлению о Боге, это означает, что он сам движется, сам меняется. (*Примеч. Кьеркегора.*)

(скажем, когда император завоевывает весь мир и превращает людей в рабов), однако при этом не меняется собственная экзистенция индивида; или же действие во внешнем плане преобразует собственную экзистенцию индивида (скажем, когда лейтенант становится императором, или уличный торговец — миллионером, или что там еще выпадает на долю человека), но не меняет внутренней экзистенции индивида. А потому всякое подобное действие окрашено лишь эстетическим пафосом, и главным законом здесь остается закон эстетического отношения: недиалектичный индивид меняет весь мир, но сам остается неизменным, поскольку эстетический индивид никогда не имеет диалектики внутри себя самого, но только вне себя; или же, в крайнем случае, индивид здесь меняется внешне, но внутренне остается неизменным. Место действия здесь — это внешний мир, а потому даже вхождение христианства в какую-то новую страну может быть делом чисто эстетическим, если только этим занимается не апостол, экзистенция которого всегда парадоксально диалектична. Между тем если сам индивид не поменялся и если он не продолжает постоянно меняться внутри самого себя, вхождение христианства в какую-то новую страну — это действие, которое не более религиозно, чем просто военное покорение этой страны. Однако сущностный религиозный пафос сущностным образом выстраивает свое отношение с экзистированием; экзистирование же по самой своей сути есть внутреннее; действие же, свойственное внутреннему, — это страдание, поскольку индивид не может никак иначе изменить себя самого. Он как бы выворачивает себя наизнанку в процессе изменения себя самого, и именно поэтому высшим действием во внутреннем мире является страдание. Насколько трудна эта задача, понимает даже тот, кому свойственна лишь малая толика обычного нетерпения непосредственности, — не говоря уж о том, кто почти полностью развернут вовне, — при условии, конечно, что на этом пути он не останется в полном неведении относительно пребывания во внутреннем.

*Непосредственность — это большая удача*, поскольку внутри непосредственности нет никакого противоречия; человек непосредственный, если посмотреть на него с точки зрения сущности, весьма счастлив, и *мировоззрением непосредственного является как раз удача*. Если мы спросим такого человека, откуда он почерпнул такое мировоззрение, это сущностное отношение к удаче, он может наивно ответить нам: «Я сам этого не понимаю». Противоречие здесь может прийти только извне в виде неудачи. Если же оно не приходит извне, непосредственный человек так и остается в неведении относи-

тельно его существования. Когда же такое противоречие действительно приходит, человек *чувствует* это несчастье, но не *понимает* настоящее страдание. Непосредственный человек никогда не приходит к взаимопониманию со своей неудачей — иначе говоря, он так и не становится диалектичным внутри себя самого. Если же ему так и не удастся избежать неудачи, для всех в конце концов становится очевидным, что ему недостает *владения собой*, — иначе говоря, он отчаивается, потому что ничего толком не понимает. Неудача — это просто одна из узких и неудобных тропинок внутри общего пути непосредственности. Человек может даже находиться на ней, но по сути его мировоззрение постоянно заставляет его воображать, что эта полоса скоро закончится, потому что она является чем-то совершенно чужеродным. Если она так и не заканчивается, человек отчаивается, — вследствие всего этого непосредственность прекращается, и становится возможным переход к иному пониманию неудачи, — иначе говоря, становится возможным понимание страдания, — понимание, которое не просто схватывает и постигает то или это страдание, но по сути постигает страдание как таковое.

Удача, неудача, судьба, непосредственное воодушевление, отчаяние — все это определения, которые имеет в своем распоряжении эстетическое мировоззрение. Неудача — это что-то, случающееся по отношению к непосредственности (судьбе). С точки зрения идеальной (применительно к мировоззрению непосредственности), ее нет вовсе — или же она должна быть побеждена. Поэт выражает это, поднимая непосредственность до уровня идеальности, идеальность же представляет нам удачу внутри непосредственного, какой она предстает в пределах конечного мира. Так поэт использует [в качестве своего образа] удачу. С другой же стороны, поэт (который должен всегда действовать лишь в сфере непосредственного) вынуждает человека подчиняться неудаче. Ведь именно так обычно толкуется смерть героя или героини. Однако действительно понять неудачу, прийти к взаимопониманию с ней, перевернуть все и принять страдание в качестве исходной точки для иного мировоззрения, — поэт на это не способен; поэту вообще не следует за это браться, поскольку тут он только все провалит.

Внутреннее (этический и этико-религиозный индивид) понимает страдание как нечто сущностное. В то время как непосредственный человек невольно отворачивается от неудачи и знать не знает, что та существует, пока она не предстанет перед ним внешним образом, человек религиозный постоянно несет свое страдание с собою, он желает

страдания<sup>30</sup> в том же смысле, в каком непосредственный человек желает себе удачи. Он желает и принимает страдание, даже если неудача не предстает перед ним внешним образом, потому что он желает во все не неудачи (в этом случае он все так же оставался бы в сфере эстетического и был бы по сути недиалектичен внутри себя самого).

Надлежащим образом построенная религиозная речь, для которой ясно, какими категориями она должна оперировать и каким именно образом, вероятно, видна и слышна в этом мире реже, чем совершенное поэтическое произведение. Но подобно тому как в поэтическом произведении мы порой обнаруживаем, что слова, вложенные в уста одного из персонажей, становятся столь рефлексивными, что они с помощью рефлексии попросту вынимают этот персонаж из сферы поэзии, религиозная речь весьма часто представляет собой печальное смешение фрагментов, заимствованных из всех сфер. Однако для того чтобы стать поэтом, нужно призвание; для того же, чтобы иметь возможность ораторствовать по поводу религии, довольно трех экзаменов<sup>31</sup> — и студент тотчас получает свой приход.

Правда, в религиозной речи совершенно не обязательно должно говориться о страдании, — но о чем бы ни шла речь, как бы оратор ни бродил вокруг да около, какой бы путь он ни избирал, чтобы улавливать людей, сколько бы ни свидетельствовал в монологах о собственной экзистенции, — такая речь непременно должна иметь категорию тотальности в качестве критерия, — и тогда опытный человек сразу же постигает всю направленность мировоззрения этой речи. А потому в религиозной речи может говориться о чем угодно, лишь бы только

<sup>30</sup>Мы находим вполне законную религиозную коллизию, хотя вместе с тем и весьма примечательное эстетическое непонимание религиозного, когда (например, в Вайлевском издании магометанских библейских легенд) религиозный человек молится Богу о том, чтобы ему было ниспослано испытать себя в великих страданиях — подобно Аврааму и другим избранникам. Молитва подобного рода — это просто бьющая через край религиозность, — в том же самом смысле, в каком воодушевление Аладдина или счастье юной девы являют бьющую через край непосредственность. Непонимание же состоит в том, что религиозный человек здесь понимает страдание как нечто, приходящее извне, а значит — эстетически. Во всех этих повествованиях дело обычно кончается тем, что религиозный человек на поверку оказывается слишком слабым, чтобы перенести страдание. Однако это так ничего и не объясняет, и проблема все так же остается вблизи весьма примечательной *confinium* [границы, пограничной линии] между эстетическим и религиозным. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>31</sup>На теологическом факультете Копенгагенского университета студенты сдавали иврит, патристику и, наконец, подвергались заключительному общему экзаменационному испытанию.

прямо или косвенно в ней присутствовал этот абсолютный критерий. Подобно тому как изучение географии исключительно по специальным картам только запутывает студента<sup>32</sup>, если он никогда так и не видел общей карты земного шара и не знает, как страны соотносятся друг с другом, потому что иначе Дания обманчиво выглядит такой же большой, как Германия, — отдельные детали внутри религиозной речи только понапрасну тревожат слушателя, если категория тотальности не обеспечивает — хотя бы косвенно — некой общей ориентации. По самой сути своей, религиозная речь имеет одну цель — *возвышение через страдание*. Подобно тому как вера непосредственного обращена к удаче, вера религиозного начала состоит в понимании того, что жизнь заключена в страдании. Стало быть, оно должно решительно и мощно выходить на глубину. Как только религиозная речь начинает бросать взгляды исподтишка в сторону удачи, как только она начинает утешать себя подсчетом вероятностей, как только она начинает укрепляться временностью, — ясно становится, что это ложное учение, уход назад, в эстетическое, а значит, полный провал. Для непосредственности поэзия — это преобразование жизни; однако для религиозности поэзия есть всего лишь прелестная и добродушная шутка, утешение которой та же религиозность напрочь отвергает, поскольку сама религиозность живет и дышит внутри страдания. Непосредственное гибнет, столкнувшись с неудачей; религиозное только и начинает дышать внутри страдания. Самое главное — постоянно держать сферы четко отделенными друг от друга с помощью качественной диалектики, — так, чтобы все не слилось воедино. Поэт выглядит весьма жалко, когда ему хочется немножко, по-любительски, заняться и религиозным, религиозный же наставник становится попросту обманщиком, который стремится притормозить движение своих слушателей, когда он вынуждает их немножко, по-любительски, заняться и эстетическим. Как только в религиозной речи всех людей разделяют на удачливых и неудачников, она eo ipso становится таким упражнением в пустяках, поскольку, с религиозной точки зрения, все люди страдают, и главным становится правильно войти в страдание (не броситься в него очертя голову, но обнаружить, что ты уже и так в нем находишься), а зна-

---

<sup>32</sup>Хотя с этим многие согласятся, порой я сам могу охотно допустить (и это справедливо применительно ко многим религиозным речам), что бывает труднее слушать подобную речь, чем ее произносить. Неким ироническим образом сама религиозная речь часто как бы делается излишней и служит своего рода чистилищем, где индивид укрощает себя, чтобы в дальнейшем оказаться возвышенным благодаря всему, что он находит в доме Божиим. (Примеч. Кьеркегора)

чит, не чураться и неудачи. С точки зрения религиозной, удачливый человек, к которому благоволит весь мир, если только сам он человек религиозный, страдает точно так же, как и тот, кого неудача настигает извне. С точки зрения религиозной, дизъюнкция «удача/неудача» может использоваться разве что шутливо и иронично, для того чтобы побудить индивида войти в страдание и уже оттуда попытаться определить религиозное.

Однако религиозные речи, которые мы слышим в наши дни, редко бывают точны в своих категориях. Достопочтенный оратор забывает о том, что религиозное — это внутреннее, что внутренняя глубина и есть отношение индивида к самому себе перед лицом Бога, его отражение внутри себя самого, и что именно отсюда и является страдание; при этом существенная принадлежность страдания к религиозной сфере коренится именно в этом, так что отсутствие страдания означает отсутствие религиозного. Такой оратор воспринимает индивида как кого-то, кто соотносит себя с миром, — с малым или большим окружающим его миром, — и вот он уже излагает свои мысли об удаче и неудаче, о том, что человек неудачливый не должен терять бодрости духа, что есть на свете многие, кто еще более несчастен. Более того, в конце концов здесь существует вероятность того, что «с Божьей помощью все как-то наладится»<sup>33</sup> и что в конце концов человек вообще становится чем-то только благодаря противостоянию трудностям: и впрямь, разве камерный советник Мадсен стал бы советником, не случись в его жизни. . . — ну и все такое прочее в этом же роде! И знаете, людям действительно нравится выслушивать все это, поскольку считается вполне религиозным проповедовать своего рода снисходительное изъятие из сферы религиозного, — изъятие из истинно религиозного воодушевления, которое заключено в страдании. Когда религиозный наставник забывает, что для него местом действия является внутреннее и отношение индивида к самому себе, его задача по сути становится той же самой, что и задача поэта, но тогда ему надо бы смолчать, поскольку поэт справляется с этим куда лучше. Когда религиозный наставник говорит о неудачах таким образом, то, с религиозной точки зрения, это скандал (хотя бы потому, что он попросту выдает себя

<sup>33</sup> Многие считают само собой разумеющимся, что если в речи упоминается имя Божье, значит и сама речь вполне богоугодна. Но тогда и божба, где тоже употребляется имя Божье, должна считаться делом богоугодным. О нет, эстетическое мировоззрение, даже если смазать его как следует именем Божьим и именем Христа, все же остается эстетическим мировоззрением, и если оно представлено в виде речи, то это именно эстетическая, а не религиозная речь. (Примеч. Кьеркегора.)

за религиозного наставника), а кроме того, он тотчас же навлекает на себя гнев сатирической Немезиды, поскольку из этой речи сразу же можно сделать заключение, что бывают и такие баловни судьбы, которые не страдают вовсе, — что с религиозной точки зрения весьма сомнительно. Приглашение к религиозным речам звучит очень просто: «Придите, все труждающиеся и обремененные»<sup>34</sup>, и в самой речи уже предполагается, что все люди страдают, — во всяком случае, что они должны таковыми быть. И наставник не должен прохаживаться среди своих слушателей, выбирая одного, — буде таковой окажется, — чтобы сказать ему: «О нет, ты слишком счастлив и удачлив, чтобы тебе могла понадобиться моя речь», поскольку когда подобное звучит из уст религиозного наставника, такие слова должны производить впечатление самой язвительной иронии. Различие между человеком удачливым и неудачником — это всего лишь шутка, а потому на самом деле наставнику следовало бы сказать: «Все мы страдаем, но мы радуемся внутри своего страдания, — вот к чему мы должны стремиться. Вот он сидит среди нас — счастливчик, к которому благоволит все, все, все в этом мире, прямо как в сказке, но горе ему, если он также не страдает». Однако религиозная речь редко бывает организована подобным образом. В лучшем случае, собственно религиозное рассмотрение предлагается в третьей части, то есть после того, как в первых двух третях текста применялись все известные миру хитрости, чтобы только улизнуть от религиозного, — так что религиозный слушатель так и не мог толком понять: то ли он на танцульке с поэтом, то ли на службе со священником. Когда говорят подобным образом, создается видимость того, будто религиозное — которое на самом деле равно затрагивает всех людей, поскольку они одинаково страдают, а это и есть победа религиозного над шуткой об удаче и неудаче, — предназначено лишь для тех, кому особенно не повезло. Что и говорить: великая честь для религиозного оказаться включенным в качестве жалкого подраздела в главу об эстетике! Разумеется, религиозное — это вместе с тем и величайшее утешение, однако существует жалкое состояние, которое намного хуже, чем неудачливость в поэтическом смысле: это быть столь беспримерно удачливым, что за этим теряешь всякое понимание страдания, которое и составляет главный жизненный элемент религиозного начала.

По всей вероятности, священник полагает, что подобный беспримерный счастливчик может существовать разве что в сказках, что в обычной жизни неудача подстерегает каждого человека, исподтишка

<sup>34</sup>См.: Матф., 11.28.

нанося ему свой удар, а там уж дело священника — подвергнуть их соответствующему лечению. Все может быть и так, однако священнику следовало бы больше полагаться на религиозное и не навязывать его людям подобным образом. Ему скорее следовало бы мимоходом пошутить о том, как некоему человеку повезло прямо как счастливицу из сказки, и все же он продолжает придерживаться мнения, что страдание принадлежит истинной жизни. Ему следовало бы сурово обрушиться на каждого, кто желает лишь горевать о своей неудаче и выслушивать утешения о том, что со временем все наладится, поскольку как раз такой человек реально пытается ускользнуть от религиозного. Подобно тому как Лафонтен вначале сидел и рыдал сам, а потом делал своих героев несчастными в трехтомных романах (что и впрямь представляет собой поэтическую задачу),<sup>35</sup> религиозный наставник, если мне позволено будет так сказать, должен высмеивать своих героев, делая их такими удачливыми, какими им хотелось бы стать, превращая их в королей, и императоров, и миллионеров, и счастливых любовников, добывающихся своей девушки, и так далее, однако он должен одновременно позаботиться о том, чтобы обеспечить их страданием в самом их внутреннем существе. Чем больше удачи и всяческих милостей во внешнем мире (где, тем не менее, всегда присутствует страдание), тем более ясно, что все здесь разворачивается в мире внутреннем, именно в мире внутреннем, — и тем более ясно становится, что в своем первичном качестве религиозное совершенно отлично от смеси, которую предлагает нам священник.

Когда религиозного мировоззрения придерживаются в соответствии с его действительными категориями, религиозный наставник должен оказаться достаточно возвышенным, чтобы использовать весь арсенал поэзии. Возьмем, к примеру, человека, который желает чего-то. Если он обратится к поэту, последний сразу же увидит, что его можно использовать двояко: либо вдоль линии удачи с помощью магии его желания, либо вдоль линии неудачи, приведя все к точке отчаяния. С поэтической точки зрения, задача состоит в том, чтобы добиться увеличения с помощью фантазии, — независимо от того, удачлив этот человек или нет, и главное тут — не заниматься этим немножко, по-любительски. Но если этот человек пойдет к священнику, и тот в своей религиозной возвышенности превратит все в шутку для него же самого? Пребывая в религиозном, восторженном убеждении относи-

---

<sup>35</sup> Речь идет о немецком писателе Августе Лафонтене (August Lafontaine), авторе популярных сентиментальных романов.



тельно смысла страдания для высшей жизни, священник научит его подниматься над страстной жаждой своего желания, — и научит подниматься над болью несбывшегося желания, — просто благодаря тому что провозгласит величие большего страдания. В трудную минуту, когда повозка застревает в непроходимом месте или же раскачивается, угодив в колдобину, возничий использует кнут, — и отнюдь не из жестокости, но в убеждении, что именно это тут и поможет, — и только жалкие слабаки в подобной ситуации не решатся нанести удар. И при этом никто не занимается этим немножко, по-любительски. Религиозная речь сохраняет пространство уважительной свободы, чтобы прямо включить сюда человеческое состояние как таковое, — примерно так же поступает и смерть, прямо включая в свое пространство человеческое состояние как таковое, независимо от того, были эти мертвецы императорами, советниками или поденщиками, были ли они весьма удачливы, получая от судьбы одни лишь плюсы, или же весьма неудачливы, и заслуживали лишь сплошных минусов. Если священник не способен превратить того, кто страстно желает, в человека религиозного, или, точнее, это не то, чего хочет добиться священник, — это значит, что священник этот — всего лишь поэт-любитель, — но тогда уж пусть лучше говорит поэт, делающий своего персонажа удачливым или же доводящий его до отчаяния. Отношение тут должно быть следующим: если поэтическая речь столь увлекательна, что молодые люди краснеют от восторга, то восторженность религиозной речи должна быть такова, чтобы сам поэт тут побледнел от зависти, — просто оттого, что, оказывается, бывают и такие восторги, для которых удача — вовсе не самое главное, и самозабвение в порыве отчаяния — тоже не самое главное, — бывают такие восторги, которые вдохновляет страдание. Человек с мирским складом ума сказал бы, что поэзия — это девичья восторженность, тогда как религия есть безумное неистовство мужчины. Вот почему религиозному наставнику нет необходимости прибегать к мощным выражениям, ибо он вернее всего демонстрирует свою возвышенность самой неколебимостью, с какой он остается внутри неизменной позиции религиозного; ибо религиозное не соперничает с эстетическим на равных — оно не соперничает с ним, поскольку уже победило его, превратив в шутку.

Подобно тому как поэта можно отличить по умению, благодаря которому он патетически обходится с воображаемой страстью бесконечного внутри удачи или отчаяния, равно как и по тому умению, с которым он дергает за нос и передразнивает все конечные страсти и лицемерие благодаря своему комическому дару и веселости, — точ-

но так же религиозного наставника можно отличить по его умению патетически обходиться с восторгом страдания, а также по умению шутливо взирать на воображаемую страсть бесконечного. И подобно тому как поэту следовало бы прежде всего быть доброжелательным духом, готовым служить счастливым в волшебной стране иллюзии, или же сочувствующим духом, готовым служить неудачникам, опять же благожелательно предлагая им свой голос для выражения отчаяния, — точно так же по отношению к воображаемой страсти бесконечного религиозный наставник должен быть либо столь же суровым, тусклым и унылым, как день в гостинной, ночь у постели больного и целая неделя, когда человеку приходится заботиться о пропитании, — хотя бы для того, чтобы пастве не показалось, что в церкви быть легче и приятнее, чем в гостинной, — или же он должен уметь быстрее всякого поэта представлять всех возможно более счастливыми и удачливыми; однако заметим, он должен уметь представить это иронически — просто для того, чтобы показать, что всякая удача есть нечто внешнее, как, впрочем, и неудача, тогда как страдание по самой сути своей принадлежит высшей жизни. Когда Джульетта теряет сознание, потому что она потеряла Ромео, когда непосредственность гибнет в ее груди и она понимает, что потеряла Ромео таким способом, что даже сам Ромео не мог бы теперь ее утешить, поскольку даже счастливое обладание стало бы для нее просто горестным ежедневным напоминанием о случившемся, — когда даже последний друг, последний друг всех несчастных любовников, поэт, и тот умолкает, — в эту минуту религиозный наставник должен все же осмелиться прервать молчание. Может, он должен предложить готовый набор замечательных оснований, для того чтобы утешиться? Но в этом случае оскорбленная Джульетта, скорее всего, обратилась бы к поэту, и тот, со всем своим эстетически торжествующим авторитетом, отвел бы святому отцу место в комических сценах трагедии<sup>36</sup>, но сам стал бы защищать то,

<sup>36</sup> Как только священник теряет уверенность в своих религиозных категориях, путая их с поэтическими Ankläge [обертонами], связанными с жизненным опытом, поэт, конечно же, оказывается намного выше его. Тот, кто понимает, как рассчитать соотношение категорий между собой, тотчас же заметит, что подобный духовный наставник, пожалуй, обеспечивает один из самых популярных мотивов для комических персонажей в трагедии. Обычный человек, который стал бы предлагать нам подобную чушь, тайной которой является то, что она упускает из виду даже поэтический смысл, — обычный человек, скажем, ученик цирюльника или гробовщик, был бы тут комичен самым естественным образом, однако ему никогда не удалось бы стать комичным с той основательностью, с какой это получается у духовного наставника, чье звание и черное платье уже претендуют на высочайший пафос. Ис-

что во всей вечности по праву принадлежит именно поэту: достойную любви, отчаявшуюся Джульетту. О нет, религиозный наставник должен был бы осмелиться провозгласить новое, еще более ужасное страдание, — и только это могло бы помочь Джульетте выстоять. И когда отчаявшийся человек высокомерно глядит на того, кто посмел приблизиться к нему со словами утешения, и судит его как предателя, то есть как того, кто смеет утешать, когда гнев на его лице прямо-таки приговаривает к смерти того, кто смеет утешать, так что все утешители и все основания для утешения скисают и сворачиваются в минуту комического ужаса, — совсем как молоко скисает и сворачивается в грозу, — вот в эту самую минуту религиозный наставник будет знать, как заставить себя услышать, — и говорить он будет о более ужасном страдании и об опасности.

Но самое главное — религиозный наставник не должен использовать сокращенную перспективу, в которой притворно этическое движение соответствует эстетическому. С эстетической точки зрения, такая перспектива есть всего лишь волшебная иллюзия, и заниматься надо именно ею, поскольку поэзия соотносится с тем, кто созерцает. Однако религиозная речь должна выстраивать отношение с тем, кто действует, с тем, кто, и придя домой, должен будет продолжать действовать соответствующим образом. Если же в религиозной речи применяется такая перспектива, а в результате мы получаем только полную путаницу, поскольку в церкви задача выглядела гораздо легче, чем дома, в гостиной, — значит, посещение церкви было просто вредным. Стало бы, наставник должен отбросить такую сокращенную перспективу как мираж юности, потому что человек, проверивший все это в своей гостиной, так или иначе будет вынужден отбросить всю речь наставника, сочтя ее незрелой. Когда нечто подобное использует поэт, а созерцающий наблюдатель просто присутствует при этом, будучи полностью поглощен своей ролью наблюдателя, все это замечательно, увлекательно; однако когда к этому прибегает религиозный наставник, а тот, кто его слушает, есть человек, пребывающий в движении, действующий, — наставник разве что поможет ему разбить нос о двери

---

пользовать духовного наставника с таким пафосом в трагедии было бы попросту недоразумением, потому что если он сущностным образом представляет то, чем он по сути является, вся трагедия тут же рушится; если же он не представляет это сущностным образом, его персонаж *eo ipso* должен быть истолкован как комический. Мы часто встречаем в трагедиях лицемерных или зловещих монахов; но я думаю, что для наших дней куда уместнее был бы какой-нибудь духовно-мирской болван в полном священническом облачении (*Примеч. Кьеркегора.*)

своей гостиной. Религиозный наставник движется в противоположном направлении, причем здесь нет конца, нет готового результата, так как страдание по самой сути своей принадлежит религиозной жизни. Хотя людей очень часто до глупости занимает то, действительно ли священник сам следует тому, о чем говорит, по-моему, всякая самодовольная критика подобного рода должна быть ограничена и даже прямо отвергнута. Однако одну вещь от говорящего можно и нужно потребовать: его речь должна быть такой, чтобы на ее основе *можно* было действовать, иначе настоящий слушатель попросту оказывается в дураках. И это происходит как раз тогда, когда он всерьез собирается сделать то, о чем говорит священник, — независимо от того, рассеивается ли вся эта проповедническая болтовня сама собою, как туман в голубом небе, или же священник так поглощен великими всемирно-историческими видениями и беспримерными образами, видными только его соколиному глазу, — образами, на основании которых невозможно действовать, или же священник эстетически излагает много туманной чепухи, на основании которой точно так же невозможно действовать, или же он описывает воображаемые состояния сознания, которые человек действующий напрасно ищет в действительности, или же утешает паству иллюзиями, которые человек действующий не находит в действительности, или же он магически заклинает страсти, какими те представляются только человеку, который сам их никогда не имел, или же он преодолевает опасности, которых никогда и не было, тогда как истинные опасности так и остаются не названными, — преодолевает опасности с помощью театральных сил, которых не отыскать в жизни, и оставляет силы действительности так и не востребованными, — короче, священник разыгрывает козырь эстетического, спекулятивного, всемирно-исторического, когда же приходит черед религиозного, он пропускает ход.

Однако страдание как сущностное выражение экзистенциального пафоса означает, что есть действительное страдание и что действительность страдания и есть экзистенциальный пафос, а также что под *действительностью страдания понимается его продолжение, которое является сущностно важным для патетического отношения к вечному блаженству*, — так что страдание не отменяется обманчивым образом и индивид не выходит за его пределы, — что было бы отступлением, которое осуществляется благодаря передвижению места действия из экзистенции в некую фантастическую среду. Подобно тому как готовность отказаться от всего следила за тем, чтобы индивид был абсолютно сориентирован в сторону аб-

солютного *télos*, продолжение страдания выступает гарантией того, что индивид занял позицию и продолжает оставаться в этой позиции. Непосредственный человек не понимает неудачи, он ее просто чувствует. Таким образом, неудача становится сильнее его, а такое отношение воображаемой страсти к непосредственности есть отчаяние. С помощью сокращенной перспективы поэт вполне верно изображает все это в среде фантазии так, как если бы все уже закончилось. Однако внутри экзистенции все это проявляется иначе, и здесь человек непосредственный часто выглядит смешно, поскольку позволяет себе минутные женственные причитания, которые в следующее мгновение будут благополучно забыты. Когда непосредственное в экзистирующем индивиде терпит некоторый ущерб, получает небольшой щелчок по носу, всегда можно найти выход, поскольку место действия здесь — это не среда фантазии. Тут сразу же является целая толпа опытных и здравомыслящих людей, ремонтников и латателей дыр, — с помощью подсчета вероятностей и оснований для утешения им удастся подобрать осколки и сшить разорванную ткань. Жизнь идет дальше; человек ищет совета у мудрых людей духовного или мирского звания, и все в конечном счете смазывается в общей путанице: человек отказывается от поэтического, но так и не схватывает религиозное.

С точки зрения религиозного, главное — как уже было сказано выше — это постигнуть страдание и оставаться в нем таким образом, чтобы рефлексия действовала *по направлению к* страданию, а не *прочь* от него. Хотя поэтическое творчество существует в среде фантазии, поэтическая экзистенция может порой служить неким *confinium*<sup>37</sup> для религиозного, оставаясь при этом качественно отличным от него. Поэт часто страдает внутри экзистенции, однако мы рефлектируем при этом по поводу поэтического произведения, которое создается в этом процессе. Однако экзистирующий поэт, который страдает внутри экзистенции, не постигает страдания так. Он не сосредоточен на страдании, но, находясь внутри него, стремится избежать страдания и найти себе облегчение в поэтическом творчестве, в поэтическом предвосхищении более совершенного (более счастливого) порядка вещей. Актер, в особенности актер комический, может точно так же порой страдать внутри экзистенции, однако он не сосредоточен на страдании, но, находясь внутри него, стремится избежать страдания и найти себе облегчение в путанице, которую поощряет его искусство. Однако рано или поздно и поэту, и актеру приходится возвращаться

<sup>37</sup> «*confinium*» (лат.) — «граница», «пограничная линия».

от очарования поэтического произведения и воображаемого желательного порядка вещей, от смешения себя самого с неким поэтическим персонажем, — назад, к страданию действительности, которое они не в силах постигнуть, потому что их экзистенция заключена в эстетической диалектике между удачей и неудачей. Поэт может объяснить (преобразить) все наличное существование, однако он не может объяснить самого себя, потому что не желает становиться религиозным и постигать тайну страдания как форму высшей жизни, — жизни, которая выше любой удачи и вместе с тем отлична от любой неудачи. Суровость религиозного состоит в том, что оно начинает, делая все еще более суровым; и отношение религиозного к поэзии — это не создание новой машинки для исполнения желаний, не изобретение новой хитрости, о которой поэзия не могла даже мечтать, но раскрытие трудности, которая создает мужчин точно так же, как война создает героев.

А потому действительность страдания не тождественна истинности выражения, хотя человек, который действительно страдает, всегда будет выражать себя истинно; однако здесь проблема состоит не в выражении, поскольку речь всегда так или иначе несколько сокращена, так как слова — это более абстрактная среда, чем экзистирование. К примеру, я мог бы представить себе поэтическую экзистенцию, когда человек душевно и телесно страдает в муках последней агонии, а в посмертных записках находят следующий текст: «Подобно тому как больной мечтает сорвать с себя повязки, мой здоровый дух мечтает сбросить с себя это физическое изнеможение, эту душную темницу тела и телесного изнеможения. Подобно тому как генерал-победитель, когда под ним убивают коня, восклицает: „Нового коня!“, — я бы хотел, чтобы победное здоровье моего духа вскричало: „Дайте мне новое тело!“, — ибо только тело тут и изнасилось. Подобно тому как человек, жизнь которого подвергается опасности на море, в отчаянии отталкивает прочь другого утопающего, когда тот пытается за него схватиться, мое тело виснет как тяжелый груз на моем духе, увлекая его в пучину смерти. Я страдаю сейчас подобно пароходу, попавшему в шторм, когда вдруг выясняется, что машинное отделение слишком велико для пропорций его трюма». Нельзя отрицать здесь ни истинности выражений, ни ужаса страдания, однако мы все же вправе отрицать патетическую действительность такого страдания. Кто-нибудь может спросить: «Как же это возможно, — разве это, весь этот ужас, не означает действительности страдания?» Нет, не означает, поскольку экзистирующий индивид тем не менее понимает страдание здесь как нечто случайное. Точно так же, как он абстрактно желает сбросить

с себя свое тело, он желает сбросить и груз страдания как нечто чисто случайное, — а главное здесь состоит в том, что действительность страдания, — такая, какой она предстает для религиозного человека, — это трудный урок.

Действительность страдания означает его сущностное продолжение; это и составляет сущностное отношение страдания к религиозной жизни. С эстетической точки зрения, страдание относится к экзистенции как нечто случайное. А потому такое случайное страдание может длиться, однако продолжение того, что случайно, не является сущностным продолжением. Однако как только религиозный наставник начинает использовать сокращенную перспективу, то независимо от того, собирает ли он все страдание в одном мгновении или открывает перед страдальцем приятную перспективу перемен к лучшему, он возвращается к эстетическому, и его представление о страдании становится обманчиво религиозным движением. Когда Писание говорит нам о том, что Бог живет в разбитом и сокрушенном сердце<sup>38</sup>, это вовсе не выражение некоторого случайного, преходящего, минутного условия (в этом случае само слово «живет» было бы неуместным), но скорее выражение того сущностного смысла, которое имеет страдание для нашего отношения с Богом. Однако если религиозный наставник сам не чувствует себя уверенно и не имеет достаточно опыта в сфере религиозного, он истолкует подобные слова следующим образом: несчастье приходит извне и сокрушает человеческое сердце; но потом начинается отношение человека с Богом, и вот уже мало-помалу религиозный человек снова становится счастливым. Но погодите немного — а разве он становится счастливым именно благодаря отношению с Богом? Ибо в этом случае он остался бы внутри страдания. А может, все дело в том, что он обрел счастье, получив изрядную сумму денег от богатого дядюшки, или же завоевав сердце новой возлюбленной, или же благодаря объявлению, которое священник любезно поместил в газете? В этом случае речь попросту отступает<sup>39</sup>, хотя временами случается так, что

<sup>38</sup>См.: Исайя, 57.15.

<sup>39</sup>Религиозная речь так же отступает, когда человек говорит примерно следующее: «После многих заблуждений я наконец научился всерьез полагаться на Бога, и с того самого времени он меня больше не оставлял. Дело мое процветает, все проекты мне удаются, я теперь счастлив в супружестве, и дети мои здоровы», — и так далее. Это значит, что религиозный человек здесь снова вернулся к эстетической диалектике, поскольку даже если он соизволит сказать, что благодарен Богу за все его благословения, все равно останется открытым вопрос о том, как именно он его благодарит: делает ли он это прямо или же начинает с движения неопределенности, которая и служит отличительным знаком для отношения к Богу. Иными

Его Святейшество в последней части такой речи становится особенно красноречив и начинает жестикулировать с особенной живостью, — вероятно, потому, что сама религиозная категория не особенно приятна на вкус, но ее легче будет проглотить, если тут по-любительски добавить немного поэтического вдохновения. А здесь речь идет именно о любительской добавке, поскольку мирская мудрость, которую подобный духовный наставник добавляет к поэтическому вдохновению, является прямым оскорблением поэзии; это своего рода гнусная и бесчестная попытка обходиться с Джульеттой, как будто она только по видимости мертва. Кто-то, кто смог, побыв мертвым, проснуться затем к той же самой жизни, был лишь по видимости мертв, и Катерина (ее имя уже не Джульетта; как мы говорим детям, крестьянская девушка заменила поэтическую возлюбленную) блестяще докажет это, найдя себе нового мужа. Однако некто мертвый, пробуждающийся к жизни в новой сфере, был, и есть, и остается действительно мертвым. Нет уж, со стороны поэзии куда замечательнее дать Джульетте умереть; а вот жизненная мудрость, которая для поэзии является оскорблением, для религиозности становится чем-то отвратительным. Религиозная речь будет почитать Джульетту как мертвую, и по этой самой причине будет работать на самой грани чуда, призывая ее проснуться к новой жизни в новой сфере. А религиозное и есть эта новая жизнь, тогда как болтуну-проповеднику не хватило ни эстетического великодушия,

---

словами, подобно тому как человек, потерпевший неудачу, не имеет права прямо сказать Богу, что это неудача, поскольку должен дать своему суждению зависнуть в мгновении неопределенности, точно так же он не имеет права присваивать все эти прекрасные вещи в качестве знака своего отношения с Богом. Прямое отношение всегда эстетично и означает, что благодарный человек относится не к Богу, но к собственному представлению об удаче и неудаче. Иначе говоря, коль скоро человек не может с уверенностью знать, является ли эта неудача злом (неопределенность отношения к Богу как одна из форм постоянно благодарить Бога за все), точно так же он не может знать с определенностью, является ли удача добром. Отношение к Богу имеет лишь одно свидетельство. само отношение к Богу; все прочее остается двусмысленным. Применительно к диалектике внешнего это остается религиозно истинным для любого человека, даже если он совсем стар: все мы были рождены лишь вчера и ничего не знаем. Когда, например, великий актер Сейдельманн (я прочитал это в его биографии, написанной Рётшером) в ту самую ночь, когда ему возложили на голову венок в Опере «под аплодисменты, не смолкавшие несколько минут», пришел домой и очень восторженно возблагодарил за это Бога, сама эта восторженность очень ясно показывает, что он вовсе не благодарил Бога. Ведь освистай его публика, и он восстал бы против Бога с той же самой страстью, с которой его благодарил. Если бы он воздал благодарность религиозно, то есть действительно возблагодарил бы Бога, то вся эта берлинская публика, и лавровый венок, и аплодисменты стали бы для него весьма двусмысленными внутри диалектической неопределенности религиозного. (Примеч. Кьеркегора.)



чтобы убить Джульетту<sup>40</sup>, ни восторга страдания, чтобы поверить в новую жизнь.

Соответственно, действительность страдания означает его сущностное продолжение; это и составляет сущностное отношение страдания к религиозной жизни. С точки зрения эстетической, страдание стоит в случайном отношении к экзистенции, оно может продолжаться, а может и закончиться; с религиозной же точки зрения, вместе с концом страдания прекращается и религиозная жизнь. Поскольку экзистирующий юморист стоит ближе всего к религиозному индивиду, у него тоже есть сущностное представление о страдании, внутри которого он пребывает, поскольку он не думает, что экзистирование — это что-то одно, а удача или неудача — это нечто, приходящее извне к экзистирующему индивиду, но экзистирует таким образом, что его страдание соотносится с его экзистированием. Но именно в этой точке юморист делает обманчивый поворот и отменяет страдание, переводя его в форму шутки. Он постигает смысл страдания в его отношении к экзистированию, однако он не постигает смысла страдания как такового. Он понимает, что страдание идет рука об руку с экзистированием, однако не понимает смысла страдания как такового, — за исключением того, что страдание почему-то всегда сопровождает жизнь. Первое — это боль внутри юмористического, второе же есть просто шутка, и вот почему: стоит юмористу заговорить, и мы начинаем смеяться и плакать. Он касается этой тайны экзистирования внутри боли, однако потому он снова уходит к себе домой. Величие и глубина этого заключены в том, что он постигает страдание вместе с экзистированием, а потому понимает, что все люди страдают, пока продолжают экзистировать. И под страданием юморист понимает вовсе не неудачи, как если бы экзистирующий индивид мог быть счастливым, если бы избежал этих конкретных неудач. Юморист прекрасно понимает все это, а потому временами ему приходит в голову упомянуть о каком-то совершенно незначительном маленьком раздражителе, который никто всерьез не счел бы настоящей неудачей, и сказать, что не будь этого в его жизни — и он был бы вполне счастлив. Например,

---

<sup>40</sup>Если прежде было сказано, что религиозная речь больно бьет, тогда как эстетическая всегда смягчает удар, то теперь к этому можно добавить, что у поэзии достаточно храбрости, чтобы убить Джульетту; и это тоже верно, причем здесь нет никакого внутреннего противоречия. Заставить Джульетту умереть — это выражение нежного сочувствия эстетического, однако провозгласить новое страдание и соответственно больно ударить — это выражение сурового сочувствия религиозного. (Примеч. Кьеркегора.)

когда юморист говорит: «Если бы я мог дожить до того дня, когда хозяин моего дома повесит новый колокольчик во дворе, так что было бы ясно видно и быстро известно, по ком именно звонит колокол вечером, я счел бы себя чрезвычайным счастливецом». Услышав нечто подобное, всякий человек, умеющий читать подтекст, тотчас же понимает, что говорящий снимает различие между удачей и неудачей в некоем более высоком безумии, поскольку все мы страдаем. Юморист постигает глубину этого, однако одновременно ему приходит в голову, что вероятнее всего не стоит оказываться вовлеченным в объяснение всего этого. И вот этот-то отказ и есть шутка. Стало быть, когда экзистирующий юморист разговаривает с непосредственным человеком, например, с несчастным человеком, который поставил всю свою жизнь на различие между удачей и неудачей, он опять-таки придает ситуации юмористический поворот. Выражение страдания, которое имеет в своем распоряжении юморист<sup>41</sup>, удовлетворяет этого несчастного человека, однако затем приходит глубина, которая устраняет различие, на котором держалась вся жизнь этого несчастного, — а вслед за этим приходит черед шутки. Если бы, к примеру, несчастный сказал: «Все для меня кончено, все пропало», — юморист, возможно, продолжил бы: «О да, как мы несчастны, все мы, люди, в этих горестях жизни, все мы страдаем; если бы я мог дожить до того дня, когда хозяин моего дома повесит новый колокольчик во дворе. . . я счел бы себя чрезвычайным счастливецом». И юморист говорит это совсем не для того, чтобы оскорбить несчастного. Однако главное непонимание тут заключено в том, что когда все уже сказано и сделано, несчастный человек продолжает все так же верить в удачу (ибо непосредственность не может постичь страдания), и именно поэтому неудача для него есть действительно нечто особое, на чем сосредоточено все его внимание, ибо он думает, что если б ее не было, он был бы вполне счастлив. Напротив, юморист постиг страдание таким образом, что всякая документация кажется ему излишней, — что он и выражает, говоря первое, что ему приходит в голову.

<sup>41</sup> В отличие от этого, иронию легко распознать, потому что она не выражает боли, но издевательски отвечает на нее с помощью абстрактной диалектики, которая возражает против крайностей, на деле представляющих собой крик боли несчастного человека. Юморист скорее склонен думать, что этого слишком мало, и косвенное выражение страдания, найденное юмористом, всегда намного сильнее, чем какое бы то ни было прямое выражение. Иронист выравнивает все на основе абстрактного гуманизма, а юморист — на основе абстрактного отношения с Богом, поскольку он все-таки не вступает в настоящее отношение с Богом. Ведь именно от этого он и уберегается с помощью шутки. (*Примеч. Кьеркегора.*)

Латинист скажет: «*respicere finem*»<sup>42</sup>, и он будет употреблять это выражение всерьез; однако фраза сама по себе содержит некоторое внутреннее противоречие, поскольку *finis* — это конец, и потому еще не достигнут, лежит впереди, тогда как *respicere* означает оглядываться назад, — и юмористическое объяснение экзистенции представляет собой подобное же противоречие. Оно предполагает, что экзистирование подобно движению по дороге, тогда как странность экзистенции состоит в том, что цель уже лежит позади нас, — и все же нам надо продолжать двигаться вперед, потому что такое движение вперед, пешком по дороге, и есть самая подходящая метафора для экзистирования. Юморист постигает смысл страдания как чего-то, внутренне присущего экзистированию, однако он тут же отказывается от него, поскольку объяснение уже лежит позади.

Как юморист экзистирует, так он и выражает себя. В жизни не так часто приходится слышать, что именно юморист говорит; в книгах его фразы обычно несколько экзальтированы. Если юморист заговорит, он скажет примерно следующее: «В чем смысл жизни? Ну да, скажите мне. Откуда мне знать? Мы родились лишь вчера и толком ничего не знаем. Но одно я знаю: высшее удовольствие — пройти по жизни неизвестным, не известным ни Его Величеству королю, ни Ее Величеству королеве, ни Ее Величеству вдовствующей королеве, ни Его Королевскому высочеству принцу Фердинанду, поскольку подобные аристократические знакомства лишь делают жизнь тяжелой и обременительной, — как будто некий принц, живущий в бедности в маленькой деревушке, вдруг сделался бы известным царствующему дому». Подобным же образом, мне кажется, что сделаться известным *во времени Богу* — это слишком обременительно для жизни. Всюду, где присутствует Бог, каждые полчаса обретают бесконечную важность. Однако невозможно выносить подобную жизнь в течение шестидесяти лет; тут чувствуешь, что едва можешь вынести три года напряженных занятий перед сдачей экзамена, а ведь даже это — куда меньшее напряжение, чем подобные полчаса. Все тут исчезает внутри противоречия. Временами нам читают проповеди, говоря, что нам следует жить с полной страстью бесконечного и всячески стремиться к вечному. И мы действительно начинаем, делаем шаг одной ногой в бесконечность, пытаюсь прорваться вперед со всей несдержанной торпливостью страсти. Ни один человек, подвергнувшийся внезапной бомбардировке, не сумел бы поспешать быстрее; тот еврей, что упал

<sup>42</sup> «*respicere finem*» (лат.) — «заглядывать в конец», «с оглядкой на конец».

с галереи, не мог бы рухнуть головой вниз быстрее. И что же происходит потом? Потом мы слышим: «Аукцион откладывается; сегодня никто не будет стучать молоточком, — может быть, лет через шестьдесят что-то и произойдет». Так что мы начинаем складывать вещички, собираясь уходить, — и что же случается потом? В это самое мгновение нас догоняет все тот же наставник, который говорит теперь: «Но это все еще возможно, возможно в это самое мгновение, все еще будет решено одним ударом Судного дня смерти». Что все это значит? Все люди равным образом продвигаются по направлению *am Ende*<sup>43</sup>. С этой экзистенцией все обстоит точно так же, как между мной и моим врачом. Я как-то пожаловался, что неважно себя чувствую. Он ответил: «Вы наверняка пьете слишком много кофе и недостаточно гуляете». Три недели спустя я снова встречаюсь с ним и говорю: «Мне и впрямь очень нехорошо, но теперь это никак не может быть из-за кофе, потому что я и в рот его не беру, и не может быть от недостатка движения, потому что я гуляю все дни напролет». А он отвечает мне: «Ну что ж, тогда причина наверняка в том, что вы не пьете кофе и слишком много гуляете». Вот так все и было: то, что я себя скверно чувствовал, оставалось по-прежнему, но когда я пью кофе, все это происходит от того, что я пью кофе, когда же я не пью кофе, все происходит от того, что я его не пью. И точно так же все происходит с нами, людьми. Все наше земное существование — это нечто вроде дурного самочувствия. И стоит кому-нибудь задаться вопросом о причине, как его тут же спрашивают, как он устроил свою жизнь; но как только он отвечает на этот вопрос, ему говорят: «Вот в этом-то все и дело, в этом вся причина». Если же кто-нибудь другой задаст подобный вопрос, с ним обходятся точно так же, и даже если он ответит нечто прямо противоположное, ему говорят: «Вот в этом-то все и дело, в этом вся причина». И после этого наставник уходит с чувством собственного превосходства, как если бы он объяснил все. Он идет так до ближайшего угла, а там быстро опускает хвост и старается незаметно улизнуть. Даже предложи мне кто-нибудь десять риксталеров, я все равно не возьмусь объяснить загадку наличного существования. Да и зачем бы мне это делать? Если жизнь действительно загадка, то в конце, вероятно, тот, кто ее загадал, сам же все и разъяснит. Я не изобретал временности, но заметил, что в «*Den Frisindede*»<sup>44</sup> и

<sup>43</sup> «*am Ende*» (нем.) — «к концу».

<sup>44</sup> «*Den Frisindede*» («Свободомыслящий») — либеральный копенгагенский еженедельник, издававшийся Каспаром Розенхоффом.

в «Der Freischütz»<sup>45</sup>, равно как и во всех прочих газетах, где публикуются загадки, разъяснение обычно дается в следующем номере. И хотя, как правило, случается, что некая старая дева или же пенсионер специально упоминаются с поздравлениями, поскольку они разгадали загадку, — то есть узнали решение за день вперед, — разница тут не так уж велика.

В наши дни люди часто бывают склонны принимать юмориста за человека религиозного, даже за человека христиански-религиозного, — и именно поэтому я и пытаюсь все время возвращаться к этой проблеме. В сущности, это не так уж притянута за волосы, поскольку юмористическое, представляющее собой как раз *confinium* религиозного, является весьма всеобъемлющим. Юмористическое, особенно в своей грустной тональности, приобретает обманчивое сходство с религиозным в более широком контексте, — однако такая обманчивость существует лишь для того, кто не привык искать категории всеобщности. Никто не знает этого лучше, чем я сам, поскольку по самой сущности я юморист, проживающий свою жизнь в имманентности и в поисках христиански-религиозного.

Для того чтобы показать действительность страдания в его существенной длительности, я теперь снова предприму окончательную диалектическую попытку преодолеть его, превратить в постоянно снимаемый элемент. С точки зрения эстетической, неудача относится к экзистированию как нечто случайное; с точки зрения эстетической, рефлексия здесь происходит не по направлению к страданию, но прочь от него. С точки зрения такой эстетической болтовни, мирская мудрость или мирская ловкость пытаются дать страданию обрести свою значимость в некоей конечной телеологии; проходя через все препятствия, человек научается становиться чем-то внутри конечного. Юмор постигает страдание вместе с экзистированием, однако он отвергает сущностный смысл страдания для экзистирующего индивида. Давайте посмотрим теперь, возможно ли преодолеть страдание с помощью бесконечной телеологии. Само страдание действительно имеет смысл для вечного блаженства отдельного человека, — ergo, я должен и вправду быть благодарен за свое страдание. Стало быть, может ли экзистирующий индивид в то самое время, когда он посредством своего страдания выражает отношение к вечному блаженству как абсолютному *τέλος*, — может ли одновременно, осознав это отношение, оказаться за пределами страдания, поскольку в этом случае выражением сущностного

<sup>45</sup> «Der Freischütz» («Вольный стрелок») — гамбургский еженедельник.

отношения к вечному блаженству будет не страдание, но радость? Конечно же, это не может быть непосредственная радость, в которую иногда пытаются заставить нас поверить религиозные речи, когда они хотят увести нас назад, к небольшому эстетическому, раскованному, немного старомодному танцу, — но, скажем, радость сознания от того, что страдание означает некое отношение. Но давайте не будем теперь пробовать разбираться во всем на бумаге, решая, что же тут выше? Ибо тогда, решив, что последнее выше всего, мы могли бы, возможно, даже покончить со всем этим раз и навсегда. Вместо этого давайте осознаем, что вопрос задан не *in abstracto*: «Какое из двух этих отношений выше?», но «Какое из них возможно для существующего индивида?». Ибо находиться в экзистенции всегда несколько беспокойно, и вопрос состоит в том, не является ли это положение одним из напряжений экзистенции, — как раз это положение, когда существующий человек не в состоянии осуществить диалектического перехода, благодаря которому его страдание преобразуется в радость. В вечном блаженстве страдания нет, однако когда существующий индивид выстраивает свое отношение с вечным блаженством, такое отношение вполне адекватным образом выражено именно через страдание. Если бы, благодаря своему знанию, что страдание обозначает такое отношение, существующий человек был способен поднять себя над этим страданием, он был бы также способен преобразовать себя из существующего существа в существо вечное, — однако эту задачу ему явно придется бросить. Если же он не способен сделать это, значит, он опять-таки попадает в позицию страдания, так что это знание ему приходится удерживать в среде экзистенции. И в это же самое мгновение совершенство радости оказывается ущемленным, как всегда и происходит, когда ею приходится обладать в несовершенной форме. И боль по поводу этого положения опять-таки является сущностным выражением такого отношения.

Правда, в Новом Завете можно прочесть, что, после того как апостолов подвергали бичеванию, они уходили с радостью в сердце, благодаря Богу за то, что им было дано выстрадать нечто ради Христа. Это вполне верно, и я не сомневаюсь в том, что у апостолов была сила веры, чтобы испытывать радость даже внутри физической боли и чтобы благодарить Бога, — точно так же, как даже среди язычников мы находим примеры подобной же стойкости (таков был Сцевола, остававшийся радостным даже в мгновение физической боли). Однако страдание, о котором говорится в этом разделе, — это не религиозное страдание, которое вообще очень редко упоминается в Новом Завете; если же так

называемая религиозная речь хочет, чтобы мы подумали, будто все, от чего страдает апостол, уже есть *eo ipso* религиозное страдание, это только лишний раз показывает, насколько смутно представлены в этой речи все категории, потому что тут мы сталкиваемся с прямым соответствием допущения, согласно которому всякая речь, где упоминается имя Божье, уже тем самым становится богоугодной речью. О нет, когда индивид вполне надежно уверен в своем отношении с Богом и страдает лишь во внешнем плане, это вовсе не религиозное страдание. Подобное страдание — это страдание эстетически-диалектическое, оно подобно неудаче, о которой мы говорили в связи с непосредственностью, — иначе говоря, оно может приходить и уходить, — однако никто не имеет права отрицать, что некий человек является истинно религиозным просто потому, что в жизни ему не привелось столкнуться с неудачами. Но даже если неудачи обошли его стороной, это отнюдь не означает, что он обходится без страдания, — коль скоро он действительно религиозен, — поскольку страдание и есть выражение отношения с Богом. Иными словами, только религиозное страдание и есть знак отношения с Богом, знак того, что человек этот не стал счастливым, будучи исключен из отношения к абсолютному *télos*.

Значит, в то самое время, когда мученик подвергается мученичеству (я не буду сейчас больше говорить об апостоле, поскольку его жизнь парадоксально-диалектична, а его ситуация качественно отлична от положения других, и его экзистенция оправдана так, как не может быть оправдана экзистенция никого другого), в своей радости он вполне может пребывать далеко за пределами физического страдания. Однако когда индивид страдает религиозно, он, даже испытывая радость, поскольку осознает смысл этого страдания как указания на отношение, все равно не может выйти за пределы страдания, ибо страдание, с одной стороны, указывает на то, что он расстался со своей радостью, а с другой стороны, помечает само отношение, — так как не имей он страдания, это значило бы, что он не религиозен. Непосредственный человек вовсе не является сущностно экзистирующим, поскольку, будучи непосредственным, он представляет собой счастливый союз конечного и бесконечного, а этому союзу, как уже было показано, соответствуют удача и неудача, приходящие извне. Религиозный же человек развернут вовнутрь, и он осознает, что, продолжая экзистировать, он находится в процессе становления, но все равно соотносит себя с вечным блаженством. Как только страдание прекращается, как только индивид обретает надежную уверенность в том, что он, подобно всякому непосредственному сознанию, соотнесен лишь с удачей или

неудачей, это верный знак, что по сути он остается эстетическим индивидом, который случайно забрел в религиозную сферу, смешивать же сферы всегда намного легче, чем держать их раздельными. Подобный заблудший эстетик — это либо особенный умник, либо попросту спекулятивный мыслитель. Умник абсолютно уверен в своем отношении к Богу (бедняга, как раз такая уверенность, к несчастью, составляет единственный надежный знак того, что человек не вступил в отношение к Богу), он занят только тем, что обеспечивает всех прочих в этом мире подходящими трактатами; спекулятивный же мыслитель завершил все на бумаге и ошибочно принимает это за экзистенцию.

Апостол Павел где-то упоминает о религиозном страдании, и там же говорится, что страдание — это знак благодати. Я имею в виду, разумеется, тот раздел из Послания к Коринфянам, где говорится о «жалом в плоть»<sup>46</sup>. Он говорит, что это случилось с ним однажды; и он не знает, был ли он в теле или вне тела, когда был восхищен до третьего неба<sup>47</sup>. Давайте раз и навсегда усвоим, что это говорит апостол, а потом постараемся просто и ясно обсудить это. Стало быть, это случилось с ним раз, один лишь раз. Понятно, что это никак не может случаться с экзистирующим индивидом ежедневно; ему мешает в этом как раз его экзистирование, мешает до такой степени, что только апостол, в виде исключения, может один раз испытать нечто подобное. Он не знает, был ли он в теле или вне тела, и это, конечно же, не может происходить с экзистирующим индивидом ежедневно, — просто потому, что он и есть такой отдельный экзистирующий человек; и вправду, мы узнаем от апостола, что это происходит настолько редко, что даже с самим апостолом, человеком исключительным, случилось лишь однажды. И что потом? Что же обрел апостол в знак того, что это с ним случилось? «Жало в плоть» — иначе говоря, страдание.

Мы все, остальные люди, вынуждены довольствоваться меньшим, однако сама ситуация остается точно такой же. Религиозный человек не бывает восхищен до третьего неба, однако равным образом он не постигает страдания, которое остается жалом во плоти. Религиозный человек соотносит себя с вечным блаженством, и такое отношение по-

---

<sup>46</sup>См.: Второе Послание к Коринфянам, 12.7: «И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился».

<sup>47</sup>См.: Второе Послание к Коринфянам, 12.2-3: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. / И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает».



мечено страданием, страдание и есть сущностное выражение такого отношения для экзистирующего индивида.

Подобно тому как для экзистирующего индивида высшие принципы мышления могут быть доказаны лишь негативно, — а коль скоро человек желает доказать их позитивно, это тотчас же показывает нам, что сам этот доказывающий человек, коль скоро он бесспорно остается экзистирующим индивидом, вплотную подошел к точке, за которой он становится существом вполне фантастичным, — точно так же для экзистирующего индивида его экзистенциальное отношение к абсолютному благу может быть определено лишь негативно, скажем, отношение к вечному блаженству помечается страданием, а определенность веры, которая соотносит себя с вечным блаженством, помечена неопределенностью. Стоит убрать эту неопределенность ради достижения более высокой определенности, и перед нами оказывается не верующий, который пребывает в унижении, в страхе и трепете, но эстетический щеголь, чертовски ловкий парень, который, выражаясь фигурально, желает побрататься с Богом, но если мы выразим то же самое прямо, придется сказать, что он вообще не состоит в отношениях с Богом. Неопределенность есть знак, тогда как определенность, лишенная этого знака, ясно показывает, что человек вообще не состоит в отношениях с Богом. Точно так же, если в период ухаживания человек абсолютно уверен в том, что любим, это явный знак того, что сам он вовсе не влюблен<sup>48</sup>. Однако, несмотря на это, никто не может заставить влюбленного человека думать, будто быть влюбленным — это не настоящее блаженство. Точно так же обстоит дело и с неопределенностью веры; однако, несмотря на это, никто не может заставить верующего вообразить, будто веровать — это не настоящее блаженство. Однако подобно тому, как барышня соотносится с героем, любовник соотносится с верующим, — а все почему? Потому что любовник вступил в отношение с женщиной, тогда как верующий — с Богом, и латинская поговорка *interest inter et inter*<sup>49</sup> вполне тут применима. Кстати, вот почему любовник прав только отчасти, тогда как верующий прав абсолютно, когда они попросту отказываются даже слышать о какой-то иной определенности. Любить — о да, конечно, это прекрасно, это завораживает. Ах, если б я был поэтом, который действительно возно-

<sup>48</sup>Поскольку эротическая любовь — это не абсолютный *télos*, само сравнение здесь следует принимать *cum grano salis* [с осторожностью, иронично], — тем более что в сфере эстетики быть влюбленным и есть настоящее блаженство. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>49</sup>«*interest inter et inter*» (лат.) — «есть разница между одним и другим».

сит хвалу эротической любви и объясняет нам ее величие! Ах, если бы я хотя бы заслужил право сидеть на скамейке и слушать, как поэт это делает! Однако все это — всего лишь шутка, и я вовсе не говорю это с пренебрежением, как будто эротическая любовь была всего лишь переходящим чувством. О нет, однако она все равно остается всего лишь шуткой, — даже когда счастливейшая эротическая любовь находит себе наиболее длительное выражение в счастливейшем супружестве, — и впрямь замечательно повенчаться и посвятить себя этому блаженному времяпрепровождению, — блаженному, несмотря на все его внутренние противоречия и трудности. Ах, если б я был оратором, который сумел бы действительно воспеть хвалу супружеству, — так что несчастный, поневоле остающийся вне уз брака, в своей печали не смел бы меня слушать, а дерзкий, сознательно воздерживающийся от них, в своей издевке вдруг обнаружил бы к своему ужасу, чего лишился! Но все это остается всего лишь шуткой. Я ясно вижу это, когда сопоставляю супружество с абсолютным тѐλος, с вечным блаженством; для того же, чтобы быть уверенным, что я говорю тут именно об абсолютном тѐλος, пусть судьей станет сама смерть; тогда я поистине посмею сказать: неважно, женат человек или нет, точно так же как неважно, грек он или иудей, свободный или раб. Супружество — это всего лишь шутка, шутка, к которой следует относиться со всей серьезностью; просто серьезность эта внутренне заложена не в самом супружестве, но выступает отражением серьезности отношения человека с Богом, — иначе говоря, это отражение абсолютного отношения мужа к его абсолютному тѐλος и отражение абсолютного отношения жены к ее абсолютному тѐλος.

Но вернемся к страданию как знаку вечного блаженства. Если, — поскольку только нашему умнику удастся избежать страдания, а спекулятивному мыслителю — его отменить (*revocare*<sup>50</sup>), делая само вечное блаженство знаком вечного блаженства (подобно тому как все имманентное спекулятивное мышление по сути представляет собой отмену экзистенции; разумеется, вечность и представляет собой такую отмену, вот только спекулятивный мыслитель вовсе не находится в вечности), повторю: если, — поскольку *экзистирующий индивид* никак не может добиться отмены страдания, равно как он не может и сделать само вечное блаженство знаком вечного блаженства, поскольку это означало бы, что такой экзистирующий индивид умер и вступил в вечную жизнь, — если кому-нибудь вздумалось бы назвать религи-

<sup>50</sup> «revocare» (лат.) — букв.: «отсылать назад», «отклонять», «отменять».

озность иллюзией, то прошу вас вспомнить о том, что это иллюзия, приходящая после понимания. Поэзия — это иллюзия, приходящая до понимания, религиозность же — иллюзия после понимания. А между поэзией и религиозностью мирская жизненная мудрость разыгрывает свой водевиль. Всякий индивид, который не живет ни поэтически, ни религиозно, является попросту глупцом. Но почему вдруг глупцом? Все эти мудрые и опытные люди, которым все известно, у которых есть лекарство от всего и совет для всякого, — неужто они и впрямь глупцы? И в чем же состоит их глупость? Их глупость заключена в том, что после утраты поэтической иллюзии у них не достало фантазии и фантастической страсти, чтобы развеять мираж вероятностей и надежность конечной телеологии, — а ведь все это распадается до основания, как только начинается бесконечное. Если религиозность — это и в самом деле иллюзия, то существуют три вида иллюзии: иллюзия поэзии, то есть прекрасная иллюзия непосредственного (счастье как раз и заключено тут в иллюзии, ибо затем, вместе с действительностью, к нам приходит страдание); комическая иллюзия глупости; и наконец, блаженная иллюзия религиозности (боль как раз и заключена тут в иллюзии, ибо затем приходит блаженство). Иллюзия глупости — это, конечно же, единственная внутренне комичная иллюзия. Хотя целое направление во французской поэзии пыталось весьма активно представить эстетическую иллюзию комическим образом, что оскорбительно для эстетического человека, но никак не является заслугой в глазах человека религиозного (то, что поэт делает нечто подобное), было бы куда лучше, если бы поэзия надлежащим образом занималась изображением мирской жизненной мудрости, которая — а это уж верный знак комического — равно комична и тогда, когда подсчитывает верно<sup>51</sup>, и тогда, когда ошибается в своих подсчетах, поскольку все эти

---

<sup>51</sup>Возможно, она даже более комична, когда подсчитывает верно, потому что когда она ошибается в своих подсчетах, мы можем хотя бы пожалеть беднягу, который так промахнулся. Предположим, к примеру, некто рассчитывает выгодно жениться благодаря своим многочисленным и удачным связям, равно как и с помощью своего знания мира, — и вот, наконец, все получилось: ему досталась девушка, а у той — уйма денег. И тут наш комический персонаж ликует — именно потому, что он на поверку оказался ужасно глуп. Но предположим, он женился бы на девушке, а у той вдруг не оказалось денег, — и к нему все еще можно было бы проникнуться сочувствием. Но обычно большинство людей узнают комическое через нечто иное, скажем, комическим оно становится в случае неудачного исхода (хотя это как раз вовсе не нечто комическое, но скорее обстоятельство, достойное жалости), точно так же, как они узнают патетическое через нечто иное, скажем, оно становится патетическим в случае удачного исхода (хотя это как раз вовсе не нечто патетическое, но скорее обстоятельство случайное). Скажем, вовсе не так ко-

подсчеты — всего лишь самообман, хлопоты в пределах химеричного представления, согласно которому в конечном мире может быть нечто надежное. Но как же Сократ, разве у него не было жизненной мудрости? Была, конечно, но я уже много раз объяснял, что в мирском смысле слова его первый тезис звучит, как речи безумца, поскольку сразу же вводит движение бесконечного. О нет, поэзия — это юность, житейская же мудрость приходит с годами, тогда как религиозность есть отношение к вечному; однако если человек потерял свою юность, но так и не приобрел отношения к вечному, с годами он делается все более глупым. Тот серьезный человек, о котором мы говорили прежде, тот человек, который хотел непременно убедиться в том, что вечное блаженство определено и надежно, — чтобы уж потом рискнуть ради него всем, ибо иначе такой риск был бы чистым безумием, — интересно, не показалось бы ему еще большим безумием рискнуть всем, когда единственной определенностью становится страдание, — ибо это и есть верное выражение для сущностной неопределенности.

Внутри сферы религиозного страдания лежит и категория духовного искушения<sup>52</sup>, и только изнутри этой сферы она может быть определена. Хотя религиозные речи интересуют меня лишь как способ выражения религиозного мировоззрения, я все же попутно могу обсудить и их содержание в наши дни (одновременно осветив сущность религиозности, так как обычно она претендует на то, что пошла дальше религиозности в Средние века) и, попытавшись найти место духовному искушению, напомнить, что в наше время духовное испытание практически не упоминается вовсе, а если и упоминается, то его попросту смешивают в одну кучу с обычными искушениями и даже с жизненными неудачами. Как только отношение к абсолютному *тѐлос* отменяется, как только ему позволяют истощиться в относительных целях, духовное искушение прекращается. Но в сфере отношения с Богом

---

мично видеть сумасшедшего, сосредоточенного на своей навязчивой идее, которая вводит и его самого, и других в заблуждение, что влечет за собой потери и увечья. Куда комичнее, когда наличное существование пытается соответствовать такой навязчивой идее. Иными словами, не так комично то, что наличное существование позволяет нам обнаружить, что этот сумасшедший действительно сошел с ума, как комично то, что наличное существование зачастую пытается скрыть это. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>52</sup> «Духовное искушение» («*Anfægtelse*») — своего рода духовное испытание, которому подвергается человек, так что дальнейшее развитие экзистенции зависит от того, как он из этого испытания выходит. Кьеркегор постоянно противопоставляет этот термин обычному «искушению» («*Fristelse*»), которого следует избегать, сторониться (см. также: «Болезнь к смерти», «Страх и трепет», «Понятие страха»).

оно играет ту же роль, что обычное искушение в сфере этических отношений. Когда высшей точкой, достигаемой индивидом, становится этическое отношение к действительности, искушение представляет собой величайшую опасность. А потому здесь вполне уместно отменять категорию духовного искушения, использовать же ее как тождественную обычному искушению становится серьезным упущением. Однако духовное искушение разнится от искушения обычного не только этим; совершенно отлична здесь и позиция индивида. В искушении нас искушает более низкое; в духовном же искушении нас искушает более высокое. В искушении более низкое стремится заманить в свои сети индивида; в духовном же искушении более высокое, ревнуя индивида, пытается испугать его и вернуть назад. А потому духовное искушение начинается только в сфере собственно религиозного, да и там — только в заключительной части; оно вполне правомерно растет соответственно росту религиозного начала, поскольку индивид здесь уже ощутил границы, и духовное искушение как раз и выражает отклик этих границ, выставленных против конечного индивида. Потому, как уже было показано прежде, это всего лишь ложная тревога, когда священник заявляет в воскресенье, что нам хорошо быть в церкви и что, если б мы только осмелились, мы могли бы избрать эту святую жизнь, но вот приходится снова возвращаться в мир. Иными словами, если бы человеку было позволено остаться здесь, он обнаружил бы духовное искушение, — и по всей вероятности, он так скверно справился бы со всем этим, что ему лучше уж возблагодарить священника, который его вовремя удержал. В то самое мгновение, когда индивиду удастся наконец вступить в абсолютное отношение, отказавшись от всех относительных целей (и в конкретный момент это может быть именно так, хотя позже индивид вновь втягивается в тот же самый спор), и он уже собирается отнестись абсолютно к абсолютному, он обнаруживает эту границу, причем духовное искушение становится выражением для нее. В духовном искушении индивид, конечно же, вполне невинен (тогда как в искушении он вовсе не невинен), тем не менее страдания здесь, по всей вероятности, ужасны. По всей вероятности — поскольку мне самому об этом ничего не известно, и если кому-то тут непременно необходимо весьма двусмысленное утешение, я могу сразу же сказать, что тот, кто не очень-то религиозен, никогда и не будет подвергнут духовному искушению, поскольку духовное искушение — это ответ на абсолютное выражение абсолютного отношения. Простое искушение предстает перед человеком в те мгновения, когда он наиболее слаб; духовное же искушение — это мстительная Немезида, настигающая че-

ловека в наиболее напряженные мгновения абсолютного отношения. Стало быть, искушение связано с этическим составом индивида, тогда как духовное искушение не имеет длительности и представляет собой собственное сопротивление абсолюта.

Однако же само существование духовного искушения невозможно отрицать, и именно по этой причине в наше время происходят порой не совсем обычные психологические явления. Предположим, что человек с глубокой религиозной потребностью постоянно слышал бы только такие благочестивые речи, в которых все закругляется, когда абсолютный тѣлос истощает себя в относительных целях. Что же тогда случится? Человек этот впадет в глубочайшее отчаяние, поскольку сам он испытал в опыте нечто прямо противоположное, а между тем священник совсем не говорит об этом, — об этом страдании внутри сердцевины собственного существа, о страдании, сопряженном с отношением к Богу. Из уважения к священнику и священническому сану человек этот, возможно, начнет толковать свое страдание как недоразумение или же как нечто, по всей вероятности, посещавшее в опыте и других людей, однако столь легко преодолимое, что о нем не стоит даже упоминать, — и так будет продолжаться до тех пор, пока, к некоторому своему ужасу, особенно в первый раз, он не столкнется с категорией духовного искушения. Предположим, он внезапно наткнется на старые богослужебные книги и там вдруг найдет описание духовного искушения, — да он при этом, наверное, будет рад не меньше, чем Робинзон, встретивший Пятницу. Но вот что же тогда он подумает о христиански-религиозных речах, которые он так привык слушать? Религиозные речи и впрямь должны быть такими, чтобы, послушав их, можно было бы получить возможно более точное представление о религиозных заблуждениях соответствующей эпохи, а также и о самом слушателе, принадлежащем этой эпохе. Но что я такое говорю? Такое понимание можно без труда обрести, просто послушав религиозные речи, даже не намекающие на существование духовного искушения. Тут можно вполне получить соответствующее понимание косвенно, из самой речи.

Стало быть, такова сущностная непрерывность страдания, его действительность, посредством которой оно продолжает длиться даже внутри самого религиозного человека, даже если мы можем с уверенностью утверждать, что этот религиозный человек уже в борьбе прошел свой путь сквозь страдание умирания для непосредственного. Соответственно, страдание сохраняется, пока человек живет, — однако, для того чтобы мы не слишком торопились переходить к этому

последнему страданию, давайте пока что остановимся на первом, поскольку его битва столь длительна, а возвращение столь часто случается, что индивиду вообще весьма редко удается пройти сквозь него или победить его на сколько-нибудь продолжительное время.

Основа этого страдания состоит в том, что в своей непосредственности индивид действительно абсолютно пребывает внутри относительных целей; его смысл заключается в выворачивании отношения наизнанку так, чтобы умереть для непосредственности или же экзистенциально выразить, что индивид ничего не способен сделать сам, но есть ничто перед Богом, поскольку и здесь отношение с Богом помечено негативно, а самоуничтожение становится сущностной формой этого отношения. Причем все это не должно выражаться во внешнем плане, так как иначе мы будем иметь дело с монашеским движением и само это отношение будет мирским; наконец, индивид не должен воображать, будто нечто подобное можно сделать раз и навсегда, так как в этом случае все останется чисто эстетическим. И даже если бы это можно было сделать один раз, индивид, оставаясь существом экзистирующим, всегда будет сызнова испытывать страдание при повторении. Внутри непосредственности главное желание — это быть способным сделать все, что угодно, и вера непосредственности заключена в том, чтобы идеально быть способным сделать все, что угодно; бессилие непосредственности укоренено в некоем препятствии, которое приходит извне, — а потому непосредственность попросту не обращает внимание на него, — точно так же, как она не обращает внимание на неудачу, поскольку непосредственность не является внутренне диалектической. С религиозной точки зрения, задача состоит в том, чтобы понять: человек — это совершенное ничто перед Богом, а значит, быть ничем и есть стоять перед Богом; потому религиозное начало постоянно настаивает на том, чтобы человек оказывался бессильным и неспособным перед ним, исчезновение же такого положения равносильно исчезновению религиозности. Юношеская способность сделать все, свойственная непосредственности, может показаться комичной кому-то третьему, тогда как бессилие религиозности никогда не может сделаться комичным для кого-то третьего, так как тут нет и следа какого-либо противоречия<sup>53</sup>. Религиозный же человек не может стать комичным таким спо-

<sup>53</sup> Нет никакого противоречия в том, что человек равным счетом ни на что не способен перед Богом, он способен разве что осознать это свое состояние, поскольку это всего лишь еще одно выражение абсолютности Бога, и если бы человек не был хотя бы *κατὰ δύναμιν* [потенциально] способен на такое, это лишь выражало бы, что он не экзистирует вовсе. Здесь нет никакого противоречия, а потому нет и

собом, однако, с другой стороны, комичное вполне может проявиться в нем, особенно тогда, когда согласно всем признакам внешнего мира он кажется способным на многое. Но если подобная шутка призвана быть действительно святой шуткой и длиться хоть сколько-нибудь, она ни на минуту не должна исказить его серьезное понимание того, что перед Богом он ничто и ни на что не способен; она не должна искажать работу по удерживанию этого серьезного понимания, равно как и страдание, связанное с экзистенциальным выражением этого. Если бы, например, Наполеон был действительно религиозным человеком, у него была бы редчайшая возможность для самого божественного веселья, ибо быть на первый взгляд способным сделать все, божественно понимая, что это лишь иллюзия, — и вправду, это была бы самая серьезная шутка! В целом, комический элемент присутствует повсюду, и каждая экзистенция может быть сразу же определена и приписана к соответствующей сфере, если мы знаем, каково ее отношение к комическому. Религиозный человек — это тот, кто обнаружил комическое в огромной степени и все же не считает комическое начало высочайшим, поскольку религиозное — это чистый пафос. Если же он считает комическое высочайшим, это его комическое начало становится *eo ipso* началом более низкого разряда, поскольку комическое всегда основано на противоречии, и если само комическое становится высочайшим, оно лишается противоречия, внутри которого существует и в котором показывает себя. Вот почему всегда без исключения верно, что чем более умело экзистирует человек, тем в большей степени он обнаруживает комическое<sup>54</sup>. Даже человек, которому только что пришел в

---

комического элемента. С другой стороны, вполне комично, например, что стояние на коленях может хоть что-либо значить перед Богом, — так же, как комическое в целом наиболее ярко проявляется в идолопоклонстве, в суеверии и тому подобном. Но мы все же никогда не должны забывать обращать внимание на некую детскость, которая может лежать в основе этой ошибки, так что та становится скорее печальной, чем комичной. Подобно тому как ребенок, желающий по-настоящему угодить старшему, может начать выделывать самые странные вещи, однако все это время будет руководствоваться благочестивым намерением доставить старшему удовольствие, религиозный человек может производить печальное впечатление, если в своем благочестивом рвении станет делать что угодно, чтобы угодить Богу, так что в конце концов придет в этом к чему-то совсем уж несообразному. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>54</sup>Однако комическое в своем высшем проявлении, равно как и патетическое в своем высшем проявлении, редко привлекает внимание людей и не может быть даже описано поэтом, поскольку оно *не показывает себя* [«*tager sig ud*» — букв.: «производит впечатление»], как это обычно говорят, тогда как более низкий пафос и более низкое комическое начало и в самом деле показывают себя, поскольку становятся заметны через нечто третье. Высочайшее не показывает себя, потому что



голову великий план достигнуть чего-то в мире, непременно обнаружит его. Иными словами, если даже он решился на что-то внутри себя и начал жить исключительно ради этого, стоит ему выйти в мир и начать общаться с людьми — и комическое тотчас же обнаружится, если, конечно, он будет молчать. Большинство людей не строят великих планов и чаще всего говорят в терминах конечного здравого смысла или же из чистой непосредственной необходимости. Если он просто будет молчать, тогда почти каждое слово, которое будет произнесено рядом с ним, комически коснется его великого решения. Но стоит ему отказаться от своего великого решения и напряженного внутреннего экзистирования по отношению к нему, и комическое исчезнет. Если же он не сможет промолчать относительно своего великого плана, если ему непременно понадобится незрело болтать о нем направо и налево, он сам станет комичным. Но решимость религиозного человека выше всего, она бесконечно выше любых планов по преобразованию мира, созданию систем или произведений искусства, — стало быть, из всех людей именно человек религиозный более всего способен обнаружить комическое, — если, конечно, он действительно религиозен, ибо в противном случае он сам становится комичным. (Но подробнее об этом дальше.)

Страдание как умирание для непосредственности, стало быть, вовсе не является самобичеванием или чем-то подобным; это вовсе не *самобичевание*. Иными словами, тот, кто мучает себя сам, вовсе не выражает, что он ни на что не способен перед Богом, поскольку он считает такое самобичевание чем-то важным. И все же страдание реально присутствует и может продолжаться до тех пор, пока человек существует, поскольку просто утверждать, что человек есть ничто перед Богом, очень легко, — куда труднее оставаться экзистирующим и продолжать выражать это. В свою очередь, очень трудно описать и изобразить это в подробностях, поскольку речь — это куда более абстрактная среда, чем экзистенция, а в отношении к этическому всякая речь неизбежно влечет за собой некий обман; ведь даже если мы примем все самые искусные и тонкие меры предосторожности, речь всегда будет производить впечатление сокращенной перспективы. А потому, даже если речь прибегает к самым восторженным и самым отчаянным попыткам показать, насколько все это трудно, даже если она делает самое крайнее усилие, чтобы передать это в косвенной форме, — все

---

принадлежит последней сфере внутреннего и в некоем священном смысле занято [«indtaget» — также «зачаровано»] собой самим. (Примеч. Кьеркегора)

равно, сделать нечто подобное бывает еще труднее, чем это представляется из слов. Но независимо от того, говорится или нет об экзистенциальном выражении такого умирания для непосредственности, оно непременно должно быть проделано; и религиозность — это отнюдь не отсутствие мысли, не возможность говорить о высочайших вещах время от времени, а затем, опосредуя все, дать вещам идти естественным чередом. Религиозный человек вовсе не проповедует терпимость; он провозглашает, что даже величайшее усилие — это ничто, однако вместе с тем он неуклонно требует такого усилия. Здесь опять-таки отличительным знаком является негативное, поскольку величайшее усилие как раз и отличимо потому, что благодаря ему человек становится ничем; если человек все же становится чем-то, это значит *eo ipso*, что само усилие здесь было меньшим. Каким бы ироничным это нам ни представлялось, именно так и обстоит дело в менее важных ситуациях, в низших сферах. Прилагая усилия лишь наполовину, по-любительски, человек начинает воображать, будто понимает самые разные науки, — в результате он добьется известности в мире, и его будут охотно читать; между тем при полном усердии и абсолютной честности ему будет трудно понять даже малую кроху того, что понятно всем прочим, и в результате его будут считать скучным тугодумом. Но то, что является лишь относительно верным в этой низшей сфере, становится абсолютно верным в религиозной сфере, и последнее духовное искушение, на которое ссылаются подвергшиеся испытанию религиозные люди, всегда состоит в том, что предельное усилие стремится обмануть человека представлением о важности такого усилия, представлением о том, что оно что-нибудь да значит.

Поскольку я вынужден с сожалением признать, что не способен говорить о Китае, Персии, системе, астрологии или ветеринарной науке, то для того чтобы в моем жалком состоянии предложить читателю хоть что-нибудь, я упражнял свое перо, — в меру тех способностей, что мне отпущены, — в том, чтобы возможно конкретнее повторять и описывать повседневную жизнь, которая так часто бывает отлична от жизни воскресной. Если кто-нибудь найдет подобное изложение, в частности, мое изложение, скучным, — ну что тут поделаешь. Я не пишу ради наградной медали и с удовольствием признаюсь, — коль скоро это от меня потребуется, — что куда более трудно и хлопотно, да и куда более ответственно убивать в романе богатого дядюшку с тем, чтобы ввести в сюжет проблему денег (или же пропустить с десятков лет, позволить пройти достаточному времени, пока случается нечто действительно важное, а затем уже начать с того, что все самое

важное уже случилось), признаюсь, что требуется совершенно отличная по глубине краткость, чтобы за полчаса описать победу веры, чем описать то, чем заполняет день обычный человек в своей гостиной. И в самом деле, нужна поразительная скорость, чтобы написать повесть в тридцать страниц, где действие происходит на протяжении ста лет, или же драму, где все действие разворачивается на протяжении трех часов, но за это время случается столь многое и события спешат друг за другом таким образом, что нечто подобное не может случиться с человеком и за целую жизнь! Но что же нужно, чтобы описать человека в его повседневной жизни, при условии, что автора не будет сдерживать несовершенство языка, поскольку, по сравнению с экзистированием в действительности, язык и впрямь очень абстрактен. Однако религиозный наставник должен заставлять себя делать это, поскольку его забота — это как раз происходящее в гостиной. Религиозному наставнику, не знающему, какой предстает задача в обычной жизни и в пределах гостиной, лучше бы попросту не раскрывать рта, поскольку воскресный взгляд в вечность — пустое сотрясение воздуха. Разумеется, религиозному наставнику совершенно не обязательно самому оставаться в гостиной; ему нужно знать, каким образом удерживать категорию тотальности своей собственной сферы, однако ему нужно также знать, каким образом уметь начать где угодно. Битва должна разыгрываться в гостиной, а иначе все фехтование религиозности сведется к параду со сменой караула раз в неделю. Битва должна разыгрываться в гостиной, а не фантастическим образом в церкви, где священник ведет бой с тенью, а все присутствующие наблюдают за этим. Битва должна разыгрываться в гостиной, поскольку победа состоит в том, чтобы сам дом превратился в святилище. Пусть в церкви проводится прямая работа по проверке соперничающих армий: под чьим знаменем пройдет битва, во имя кого будет одержана победа, пусть там будут описаны позиции неприятеля, пусть пройдут учения, где нас обучат наступать, пусть там будут восхвалять нашего всемогущего союзника и пусть там крепнет доверие благодаря поддержанию недоверчивости, — доверие к нему, достигаемое благодаря недоверию к самому себе. Пусть там пройдет и косвенная работа с помощью иронии, но пусть там будет и самое нежное сочувствие тайной заботы. Все равно главным должно оставаться то, что после церкви отдельный индивид пойдет к себе домой, всем сердцем страстно желая вести эту битву в своей гостиной. Если деятельность священника в церкви сводится всего лишь к попытке раз в неделю подтащить на веревке баржу со своей паствой немного ближе к вечности, все это так ни к

чему и не приведет, поскольку человеческая жизнь, в отличие от баржи, не останется на одном и том же месте до следующего воскресенья. А потому церковь — это вполне подходящее место, где можно представить все трудности, так что куда лучше возвращаться из церкви обескураженным, а потом обнаруживать, что задача оказалась легче, чем ты предполагал, чем возвращаться вполне уверенным в себе, а потом оказываться обескураженным в собственной гостинной. Для того чтобы не вводить в заблуждение себя и других, религиозный наставник должен даже специально воздерживаться от собирания самых сильных мгновений в своей речи или даже вообще от переживания самого сильного мгновения внутри этой речи. Он скорее должен уподобиться тому, кто мог бы говорить в более высоком тоне, но не осмеливается делать это, чтобы «таинство веры» не оказалось искаженным и поруганным слишком большой оглаской вместо того, чтобы «храниться» (Первое Посл. к Тимофею, 3.9)<sup>55</sup>, — так, чтобы такое таинство веры было более сильным и мощным внутри него, чем это представляется из его речи. Поскольку главной задачей наставника — равно как и любого другого человека — является выражение в экзистенции того, что сам он провозглашает, а вовсе не воздействие на паству электрическим током, с тем чтобы раз в неделю заставлять их гальванически дергаться, он сам должен быть предельно осторожен, чтобы не испытать отвращения оттого, что нечто, представлявшееся столь великолепным в его красноречивых словах, не оказалось совершенно иным в повседневном употреблении. Однако ни за что на свете он не должен сдаваться, снижать цену или торговаться. Даже когда по видимости он дальше всего отстоит от абсолютного требования религиозности, оно все равно должно присутствовать здесь, определяя собой цену и суждение. Даже когда он полностью вовлечен в самые жалкие подробности обычной жизни, этот абсолютный общий знаменатель должен неизменно присутствовать, пусть даже скрытым образом, оставаясь в полной готовности в любую секунду предъявить свое абсолютное требование.

Но как же выглядит эта задача в обычной жизни, ибо я постоянно держу *in mente*<sup>56</sup> свою любимую тему: все ли в порядке с этим желанием нашего теоцентричного девятнадцатого века выйти за пределы христианства, все ли в порядке с этим желанием спекулятивно мыслить, с желанием постоянно развиваться, с желанием прийти к некой

<sup>55</sup>См.: Первое Послание к Тимофею, 3.9: «Хранящие таинство веры в чистой совести».

<sup>56</sup>«*in mente*» (лат.) — «в уме», «в сознании».

новой религии и, соответственно, к отмене христианства. Что касается моей собственной незначительной персоны, то читателю стоило бы помнить, что я — это тот человек, который считает и саму проблему, и эту задачу крайне трудными, а это по всей видимости означает, что я задачу так и не осуществил; я ведь даже не претендую на то, чтобы быть христианином, однако, заметим, отнюдь не в том смысле, что я уже перестал быть христианином, поскольку пошел дальше христианства. Но даже указать на то, что задача трудна, — уже кое-что, пусть даже это делается, как в этой книге, лишь в качестве возвышающего развлечения, которое по сути своей осуществляется, когда я как шпион хожу среди людей по будним дням, прибегая разве что к помощи нескольких дилетантов, которые помимо своей воли присоединяются к игре.

В прошлое воскресенье священник сказал: «Вы не должны доверять ни миру, ни людям, ни самому себе, но только Богу, поскольку человек сам по себе ничего не способен сделать». И мы все поняли это, включая и меня, поскольку этическое и этико-религиозное начало столь легко для понимания и вместе с тем так трудно. Ребенок способен понять это; самый простой человек способен понять это — ровно так, как это и прозвучало: мы сами ничего не способны сделать, мы должны отдать все, отказаться от всего. По воскресеньям это ужасно легко понять (да, именно ужасно, поскольку легкость часто ведет туда же, куда ведут благие намерения) *in abstracto*, а вот по понедельникам так трудно понять именно эту малую и обособленную вещь внутри относительной и конкретной экзистенции, когда индивид ведет там свою обычную жизнь, когда сильному мира сего так легко поддаться искушению позабыть о смирении, а слабому так легко принять за смирение перед Богом собственную относительную скромность по отношению к людям с положением, между тем эта малая вещь и впрямь остается чем-то весьма обособленным, сущим пустяком в сравнении со всем прочим. О да, даже когда священник жалуется, что никто не действует в соответствии с его призывами, это очень легко понять, однако на следующий день становится весьма трудно понять, что именно посредством этой простой вещи, сущего пустяка, мы и сами вносим свой вклад в общую ситуацию, а значит, и разделяем общую вину. Затем священник добавил: «Мы всегда должны помнить об этом». И все мы поняли это, поскольку «всегда» — совершенно замечательное слово. Оно говорит все сразу, и его так легко понять, однако, с другой стороны, всегда делать нечто — это самое трудное, особенно же трудно в понедельник, часа в четыре дня, понять, что это

«всегда» относится и к данному получасу. Даже в речах священника уже было указание, которое косвенным образом приоткрывало для нас эту трудность, поскольку в этих его словах были некие обороты речи, позволявшие предположить, что и он сам делает это вовсе не всегда, и даже — что он едва ли делал это в те немногие мгновения, что он провел, обдумывая свою проповедь, и даже, пожалуй, что он едва ли делал это вовсе в любой промежуток того короткого времени, что понадобилось ему для произнесения этой речи.

Сегодня как раз понедельник, и у шпиона есть сколько угодно возможностей пообщаться с людьми, поскольку священник говорит перед людьми, тогда как шпион говорит с ними. Так что он вступает в разговор с кем-нибудь, и в конце концов разговор сосредоточивается как раз на том, о чем шпиону и хочется поговорить. Он говорит: «Все это верно, однако есть и еще кое-что, чего вы не способны сделать; вы не можете построить дворец с четырьмя флигелями и мраморными полами». Тот, к кому он обращается, отвечает: «Да, в этом вы правы. Да и как мне суметь сделать это? Я живу себе помаленьку, каждый год немного откладываю, однако у меня, конечно же, нет средств на постройку дворцов, и более того, я просто ничего не смыслю в строительном деле». Стало быть, он не способен сделать это. Шпион оставляет его в покое и теперь уже имеет честь встретиться с человеком, наделенным немалой властью. Он старается по мере сил польстить тщеславию этого человека, и в конце концов разговор снова переходит к теме дворца. «А вот дворец с четырьмя флигелями и мраморными полами — это, вероятно, превосходит возможности Вашей Милости?» «Отчего же, — отвечает тот, к кому он обращается, — вы, похоже, забываете, что я это уже сделал; мой большой дворец на Замковой площади — это как раз такое здание, как вы описываете». Стало быть, он способен сделать это, и шпион поздравляет этого человека и откланивается. Идя по улице, он встречает третьего человека и рассказывает тому о разговоре, который у него был с первыми двумя. Тут этот третий человек восклицает: «О да, человеческая судьба в мире бывает удивительной, человеческие способности очень разнятся. Один человек способен сделать так много, а другой — так мало; и все же, как предполагается, каждый человек способен на что-то, при условии, что благодаря опыту и мирскому знанию он научается держаться своих рамок». Соответственно, различие между людьми здесь весьма примечательно; однако разве не менее примечательно то, что три разных человека, говоривших о различии, сказали в сущности одно и то же: все люди равны в своей способности сделать нечто? Человек №1 не

способен сделать то-то и то-то, потому что у него нет денег; иначе говоря, по сути он все же способен сделать это. Человек № 2 способен сделать это; он способен сделать это по сути, и тот факт, что он на это способен, тут же случайным образом подтверждается, потому что у него есть деньги. В силу своей мудрости, человек № 3 даже способен обойтись без некоторых условий и все же остаться способным сделать нечто; что за способным человеком он оказался бы, благоприсутствию этому обстоятельства! Однако в воскресенье — это было только вчера — священник заявил, что сам человек не способен сделать ровным счетом ничего, и мы все поняли это. Когда священник говорит это в церкви, мы все это понимаем, но пожелай кто-нибудь попробовать выразить это в экзистировании на протяжении шести дней недели, так чтобы это стало действительно видно, и все мы будем близки к тому, чтобы подумать: он сумасшедший. Даже у самого богобоязненного человека каждый день найдется уйма возможностей поймать себя на иллюзии, будто он все еще способен на что-то сам. А вот когда священник говорит, что человек сам не способен ничего сделать, все мы понимаем это ужасно легко; спекулятивный же философ, в свою очередь, понимает эту легкость таким образом, что она по сути демонстрирует необходимость продвигаться дальше, то есть переходить к тому, что значительно сложнее для понимания: к Китаю, к Персии, к системе, поскольку философ спекулятивно пренебрегает убогим Witz<sup>57</sup> по поводу гостини, ибо вместо того чтобы после церкви и воскресного абстрактного представления о человеке вообще он идет не к себе домой, — о нет, из церкви он напрямик направляется в Китай и Персию, а также возвращается к своим занятиям астрономией, — ну да, астрономией. Этот старый мастер Сократ делал нечто прямо противоположное; он отказался от астрономии и избрал нечто более высокое и более трудное: понять себя самого перед Богом. Однако спекулятивный философ демонстрирует эту настоятельную необходимость идти дальше с такой настойчивостью, что даже священник теряет равновесие и с амвона выражает *ex cathedra*<sup>58</sup> мнение, что то понимание, благодаря которому отдельный индивид постигает, что сам он не способен ничего сделать, предназначается лишь простому и низкому люду. Он даже предупреждает их *ex cathedra* — я имею в виду, с амвона, — о том, что следует довольствоваться этой простой задачей и не ощущать нетерпения оттого, что им не дано возвыситься до понимания Китая и Пер-

<sup>57</sup> «Witz» (нем.) — «остроумное словечко», «острота».

<sup>58</sup> «*ex cathedra*» (лат.) — букв.: «с кафедры», то есть «[церковно-]авторитетно».

сии. И священник тут прав, эта задача действительно поставлена перед людьми простыми; однако тайна тут состоит в том, что эта задача точно так же трудна и для самого острого интеллекта, поскольку задача не вменяется людям неким сравнительным образом: это не задача для человека простого по сравнению с тем, кто наделен замечательным умом о нет, это задача для того, кто наделен замечательным умом, по сравнению с ним же, но уже стоящим перед Богом. Философ же тут прав в том, что понимание Китая и Персии всегда представляет собой нечто большее, чем это абстрактное воскресное понимание абстрактного воскресного человека; так или иначе, Китай и Персия несколько более конкретны. Но понимание, которое более конкретно, чем любое другое, одно-единственное абсолютно конкретное понимание состоит в том, что отдельный индивид понимает себя в сравнении с собою же самим, но стоящим перед Богом; это вместе с тем и самое трудное понимание, поскольку здесь трудность не может послужить человеку извинением. Вот так все и идет: на протяжении шести дней в неделю мы вполне способны что-то сделать сами. Король способен на нечто большее, чем премьер-министр. Остроумный журналист говорит: «Я покажу такому-то, на что я способен», — а это значит, что он выставит того на посмешище. Полицейский говорит человеку в пиджаке: «Ты, наверно, и не догадываешься, что я могу сделать», — а это значит, что он его арестует. Повар говорит бедной женщине, проходящей по воскресеньям: «Ты, должно быть, забыла, что я могу сделать», — а это значит, что он может убедить хозяина и хозяйку больше не давать этой бедной женщине объедков. Мы все способны нечто сделать сами, и король посмеивается над возможностями премьер-министра, премьер-министр — над возможностями журналиста, журналист — над возможностями полицейского, полицейский — над возможностями работника, а работник — над возможностями женщины, проходящей по субботам. Но по воскресеньям мы все идем в церковь (кроме повара, которому всегда не хватает времени, поскольку по воскресеньям в доме у советника всегда званый ужин) и там слышим, как священник возвещает нам, что человек сам ровным счетом ни на что не способен, — правда, это случается, если мы, конечно, не забрели случайно в церковь спекулятивно мыслящего священника. Но подождите минутку. Вот мы вошли в церковь, а затем, с помощью весьма способного служки (ибо служка кажется особенно способным по воскресеньям и молча, одним взглядом, показывает такому-то, что он способен сделать), каждый из нас занимает свое место в соответствии с нашими особенными возможностями в обществе. Потом священник восходит



на амвон, однако в последний момент мы видим самого способного человека, который несколько опоздал, и теперь пришел черед служки продемонстрировать свои способности. И вот наконец священник начинает, и теперь уже все мы, каждый со своего места и со своей точки зрения, понимаем, что именно говорит священник со своей собственной возвышенной точки зрения: человек сам ровным счетом ни на что не способен. Аминь. По понедельникам же сам священник оказывается вполне способным сделать многое; мы все можем свидетельствовать об этом — за исключением разве что тех, кто способен на большее. Однако постойте, одно из двух должно быть просто шуткой: либо то, что говорит священник, — это шутка, нечто вроде салонной игры, в которую мы временами играем, стараясь запомнить, что человек сам ничего не способен сделать, либо же священник должен быть прав, когда утверждает, что человек должен всегда помнить об этом, так что все мы, включая священника и меня самого, ошибаемся, толкуя слово «всегда» столь узко, — даже если человеку даровано тридцать, сорок или пятьдесят лет для самоусовершенствования и даже если он превращает каждый свой день в день подготовки и испытания.

Но вот наступает вторник, и шпион отправляется навестить человека, который строит огромное здание за городом. Шпион опять-таки направляет разговор в сторону человеческих возможностей, в частности, в сторону возможностей почтенного хозяина. Но теперь человек этот говорит, не без некоторой торжественности: «Человек сам по себе ничего не способен сделать; только с Божьей помощью мне удалось собрать огромное богатство, и только с Божьей помощью. . . » Тут торжественное течение беседы прерывается, потому что снаружи раздается какой-то шум. Человек этот извиняется и выбегает на улицу. Он оставляет дверь полураскрытой, и наш шпион, у которого очень длинные уши, к своему глубокому изумлению слышит череду ударов, сопровождающихся следующими словами: «Я покажу тебе, на что я способен». Шпион едва может удержаться от смеха — ну, наш шпион, в конце концов, тоже человек, который временами может искутиться иллюзией, будто он сам способен что-то сделать, — как, например, в этом случае, когда он оказался способен застигнуть человека, способного на все, в весьма смешном положении.

Но если предполагается, что человек, продолжая экзистировать, должен каждый день вспоминать и удерживать в памяти то, что священник говорит по воскресеньям, если он должен понимать это как нечто серьезное в своей жизни и, стало быть, понимать всякую свою способность или неспособность сделать что-то просто как шутку, —

значит ли это, что он вообще не станет ничего предпринимать, поскольку все стало суетным и напрасным? Вовсе нет, ибо в этом случае он утратил бы возможность понимать саму эту шутку, поскольку нет никакого противоречия в том, чтобы соединять это с жизненной серьезностью, как нет противоречия и с тем обстоятельством, что в глазах суетного человека все и так становится суетой. Лениость, бездельность, высокомерие по поводу конечного — это худая шутка или, точнее, вовсе уже никакая не шутка. Но вот сокращать часы ночного сна, покупая тем самым дополнительные часы дня, не щадить себя, а потом вдруг понять, что все это шутка, — о да, это и есть настоящая серьезность. С точки зрения религиозной, позитивное всегда помечается негативным — скажем, серьезность помечается шуткой, это и есть знак именно религиозной серьезности, а не прямой серьезности, не глупой чиновничьей важности советника, не глупой важности журналиста, красующегося перед современниками, не глупой важности умника перед лицом Бога, как будто Господь не мог бы сотворить сразу миллионы гениев, окажись он тут в каком-то затруднительном положении. Но вот держать судьбы многих людей в своих руках, преобразить весь мир, продолжая все время понимать, что все это лишь шутка — о да, это и есть настоящая серьезность! Однако, для того чтобы человек был способен на это, все его конечные страсти должны умереть, вся самовлюбленность должна быть выкорчевана, — причем как та самовлюбленность, что желает получить все, так и та самовлюбленность, что гордо отворачивается от всего. Но в этом-то и состоит главная трудность, в этом и состоит страдание, когда умираешь для самого себя, и хотя отличительной чертой этического начала является то, что его чрезвычайно легко понять в абстрактном выражении, его вместе с тем чрезвычайно трудно понять *in concreto*.

Мы всегда должны помнить, что человек сам по себе ничего не способен сделать, говорит священник. Соответственно, когда человек хочет отправиться в Олений парк, он, как предполагается, должен помнить об этом. Он должен помнить, например, что он не способен сам развлекаться; кроме того, он должен помнить: иллюзия, создающая видимость того, что ему легко будет развлечься в Оленьем парке, поскольку ему так хочется туда пойти, есть искушение непосредственности; наконец, он должен помнить: иллюзия, что он вполне способен пойти туда, поскольку у него есть на это средства, также является искушением непосредственности. Ну что ж, сегодня среда, а среда — это как раз подходящий день для парка развлечений; так что давайте снова зашлем туда нашего шпиона. Некоторые религиозные люди

могут придерживаться мнения, что вообще не стоит ходить по паркам развлечений. Если мне скажут такое, я должен буду, в силу качественной диалектики, потребовать уважения к монашеской жизни, поскольку любительство в принципе никуда не ведет. Если уж религиозному человеку непременно необходимо выделяться своим внешним обликом, единственным мощным выражением этого может быть только монастырь, — все прочее это не более чем любительство. Но наша эпоха, конечно же, пошла дальше Средних веков в своей религиозности. А что там выражала религиозность в Средние века? Она говорила нам: в конечном мире есть что-то, что не может быть помыслено вместе с мыслью о Боге; в нем есть что-то, что, пока человек существует, не может для него удерживаться вместе с мыслью о Боге. Страстным выражением этого становился разрыв с конечным миром. И если религиозность нашего времени действительно пошла дальше, то в результате должно оказаться, что человек, пребывающий в экзистировании, вполне способен удерживать эту мысль о Боге вместе с самыми незначительными выражениями конечного, скажем — вместе с развлечениями в парке развлечений (разумеется, если только религиозность нашего времени не зашла так далеко, что вернулась к детским формам религиозности, по сравнению с которыми юношеская восторженность Средних веков являет собой нечто поистине великолепное). К примеру, детской формой религиозности является привычка как бы получать раз в неделю позволение от Господа развлекаться всю следующую неделю, — так, чтобы в следующее воскресенье, когда мы просим позволения на всю следующую неделю, мы пришли в церковь и услышали, как священник скажет: «Мы всегда должны помнить, что сам человек ровным счетом ни на что не способен». У ребенка отсутствует рефлексия, а потому он не испытывает стремления мыслить разное одновременно. Для ребенка серьезное мгновение наступает тогда, когда ему нужно испросить согласия родителей; ребенок думает: «Вот только получу разрешение, а там уж точно повеселюсь». Потом он идет в контору к отцу и получает разрешение; он выходит оттуда в ликовании, надеясь, что легко получит и разрешение матери. Он уже предчувствует вкус наслаждения, по поводу же серьезного мгновения в конторе он думает примерно следующее: «Слава Богу, теперь с этим покончено». Я думаю, что ребенок думает именно так, поскольку ребенок по-настоящему не думает. Но если то же самое отношение повторяется и в жизни взрослого в его отношении с Богом, это попросту инфантильность, которая, подобно речам ребенка, отличается предрасположенностью к абстрактным выраже-

ниям — «всегда», «никогда», «всего лишь раз» и так далее. В Средние века была сделана мощная попытка помыслить Бога и конечные вещи вместе внутри экзистирования, однако люди там пришли к заключению, что это попросту невозможно; выражением такого заключения и стал монастырь. Религиозность нашего времени идет дальше. Но если человек, пребывая в экзистировании, должен удерживать вместе свое отношение с Богом и все конечное, вплоть до мельчайших подробностей (а там трудность становится особенно большой), то такая согласованность должна найти себе выражение даже в сфере религиозности, причем эта согласованность должна быть такого свойства, чтобы индивид не переходил от своего отношения с Богом к экзистированию в совсем иных категориях. Формы религиозности, стоящие ниже монашеского движения Средних веков, будут легко отличимы по этому разрыву, в силу которого отношение человека с Богом становится чем-то совершенно отдельным, отличающимся от всякой иной экзистенции. Есть три низшие формы: 1) когда индивид возвращается к себе домой после воскресного отношения с Богом, чтобы экзистировать чисто непосредственно в диалектике приятного и неприятного; 2) когда индивид возвращается к себе домой после воскресного отношения с Богом, чтобы экзистировать внутри конечной этики, причем он не осознает постоянного требования отношения с Богом, которое вменяется, пока он занят своей работой, зарабатывает деньги и так далее; 3) когда индивид возвращается к себе домой после воскресного отношения с Богом, чтобы вести свою жизнь в соответствии со спекулятивно-этическим взглядом, который как нечто само собой разумеющееся принимает положение, когда отношение с Богом исчерпывается в относительных целях; такое мировоззрение можно выразить следующей формулой: хорошо делать свое дело — будь ты король, столяр или плясун на канате — это и есть высшее выражение отношения с Богом, а это значит, что человеку на деле вообще ни к чему ходить в церковь. Иными словами, когда мы ходим в церковь раз в неделю, вся подобная религиозность освобождает человека от необходимости поддерживать отношение с Богом постоянно, каждый день и во всем. По воскресеньям такая религиозность получает разрешение, пусть и не так, как тот ребенок, которому хотелось развлекаться всю неделю напролет, но все же разрешение больше не думать о Боге всю неделю напролет. Стало быть, религиозность, которая действительно идет дальше Средних веков, должна в своей божественной рефлексии найти выражение тому, что религиозный человек, как предполагается, должен в понедельник экзистировать в той же рефлексии и в понедельник

же должен существовать в тех же категориях. Поистине достойно уважения в Средние века то, что люди были всерьез озабочены этим, однако они пришли к заключению, что нечто подобное можно осуществить только в монастыре. Религиозность нашего времени пошла дальше. По воскресеньям священник говорит: мы должны всегда помнить, что сами равным счетом ни на что не способны; в прочих отношениях мы должны быть совсем как все прочие люди. Мы не должны уходить в монастырь; мы можем пойти в парк развлечений, — заметим, однако же, что прежде всего мы должны помнить об отношении с Богом благодаря религиозному среднему термину, — иначе говоря, благодаря тому, что сам человек равным счетом ни на что не способен. Именно это и делает жизнь крайне напряженной; и именно это делает по крайней мере возможным допущение о том, что, пожалуй, все люди на самом деле религиозны, поскольку сокрытое внутреннее и есть истинная религиозность, — сокрытое внутреннее в религиозном человеке, который даже специально использует все свои умения для того, чтобы никто в нем ничего не обнаружил. Истинная религиозность, подобно вездесущности Бога, отличима лишь своей невидимостью; она помечена невидимостью, иначе говоря — ее невозможно увидеть. Бог, на которого можно указать, — это идол; религиозность же, на которую можно указать, — это несовершенный вид религиозности. Но какое же напряжение с этим сопряжено! Певец не может непрерывно петь вибрато; время от времени спетая нота звучит тремоло. Однако религиозный человек, чья религиозность есть сокрытое внутреннее, всегда держит вибрато, если можно так сказать, своего отношения с Богом во всем; самое же трудное здесь заключено в том, что даже когда на это отводится особое время, он делает это с такой легкостью, что и времени, кажется, не нужно вовсе. Точно так же остроумие приходится точно к месту, хотя прежде всего он осторожно и нежно выстраивает свое отношение к Богу частным образом; потом, когда его приглашают, он приходит вовремя со всей надлежащей веселостью, хотя прежде всего он сам делает это движение к Богу. Увы, обычно когда человек испытывает хотя бы небольшое внешнее напряжение, оно крайне тревожит его, он одевается перед тем, как ехать на бал, но приезжает с опозданием, и его напряжение всем заметно. Однако самая напряженная из всех мыслей, по сравнению с которой даже серьезная мысль о смерти кажется более легкой, — мысль о Боге, — может руководить религиозным человеком с той же легкостью, что и вами, и мной, и Петром, и Павлом, и советником юстиции Мадсенем, — ибо совершенно ясно, что по нам никто ничего подобного не обнаружит.

И вот тут-то на улицу выходит наш шпион. Он может встретить по дороге человека, который не способен отправиться в парк развлечений, потому что у него нет денег, — иначе говоря, он может встретить человека, который в принципе способен это сделать. Если шпион даст ему денег и скажет: «Ты все равно на это не способен», — человек по всей вероятности сочтет шпиона сумасшедшим или же предположит, что тут есть какая-то уловка: скажем, деньги фальшивые или же городские и таможенные ворота уже закрыты<sup>59</sup>. Короче, из любезности по отношению к нашему шпиону, а также для того, чтобы не отвечать на его доброту тотчас же объявляя того сумасшедшим, человек этот, по всей вероятности, попробует прибегнуть к иным догадкам, когда же и те отпадут, поскольку шпион будет отрицать, что дело тут в каких-то уловках, он действительно сочтет шпиона сумасшедшим, поблагодарит его за подарок, — и отправится напрямик в парк развлечений! А ведь в следующее воскресенье этот же человек прекрасно поймет священника, когда тот будет проповедовать в церкви, говоря, что сам человек ровным счетом ни на что не способен и что об этом нужно постоянно помнить. Самое забавное как раз в этом и состоит: он действительно может прекрасно понять священника, потому что существуй на земле хоть один человек настолько простой, что он не способен был бы понять задачу, сущностно поставленную здесь священником, — и кто бы тогда вообще мог вынести эту жизнь! Затем наш шпион встречает другого человека, который говорит ему: «Отправиться в парк развлечений, если, конечно, хватит денег, если дела позволят, если взять с собой жену и детей, да не забыть бы и слуг, если вернуться к себе домой в приличное время — это невинная радость, а человек должен участвовать в таких невинных радостях, но человеку не следует трусливо уходить в монастырь, ибо это означало бы уклоняться от опасности». Шпион отвечает на это: «Но разве ты не сказал еще в начале нашего разговора, что слышал, как в воскресенье священник говорил: человек сам ровным счетом ни на что не способен и мы должны постоянно помнить об этом; разве ты не заявил мне, что понял это?» — «Ну да». — «Тогда ты попросту забываешь, о чем у нас спор. Когда ты говоришь, что это невинное удовольствие, противоположным тут было бы порочное удовольствие, но такая противопо-

<sup>59</sup> Вплоть до 1857 года городские ворота с четырех сторон Копенгагена, а также примыкавшие к ним таможенные посты оставались закрытыми с полуночи до рассвета. Между тем Олений парк (Dyrehaven и составлявший его часть парк развлечений, своего рода луна-парк) располагался за городской чертой, в лесном массиве к северу от Копенгагена.

ложность принадлежит сфере морали или этики. Однако священник говорил о твоём отношении с Богом. И если этически позволительно ходить в Олений парк, отсюда ещё вовсе не следует, будто это позволительно и религиозно, — во всяком случае, согласно словам священника, это как раз то, что нужно ещё проверить, попробовав совместить такое представление с мыслью о Боге. Заметим при этом, что это должно произойти не в общем плане, ибо ты сам — вовсе не священник, которому положено читать проповеди на подобную тему, пусть даже в обычной жизни ты и прочие люди, похоже, очень часто путаете себя с религиозными наставниками, так что всем сразу становится ясно, что быть священником — не такое уж сложное дело. Священник в общем плане говорит о невинных развлечениях, тогда как ты должен в своём существовании выражать то, о чём говорит священник. Стало быть, сегодня, в день твоего похода в Олений парк, ты вовсе не должен выступать с небольшой речью о невинных радостях жизни; это дело наставника. Но вот сегодня, в день твоего похода в Олений парк, сегодня, в среду, 4-го июля, когда ты уже отправился туда с женой, детьми и слугами, ты все равно должен помнить то, о чём священник говорил в воскресенье: сам человек ровным счетом ни на что не способен, и мы должны постоянно помнить об этом. Мне-то хотелось как раз выяснить, как ты будешь поступать в этой связи, — потому что, нуждайся я в наставительной речи, я отправился бы к священнику». — «Как же это неразумно, — отвечает этот человек, — ожидать от меня больше, чем от священника. Мне кажется вполне уместным, когда священник проповедует таким образом. В конце концов, ему за это платит государство, что же касается моего личного духовного наставника, пастора Миккельсена, я всегда буду готов засвидетельствовать, что он проповедует истинно евангельское учение, именно поэтому я и хожу к нему в церковь. Я ведь не какой-нибудь еретик, желающий изменить веру. Даже если, согласно твоим словам, можно усомниться в том, в какой степени я вообще могу считаться верующим, я совершенно уверен, что я вполне ортодоксальный христианин, который терпеть не может баптистов. С другой стороны, мне никогда не приходит в голову совмещать такую малость, как поход в Олений парк, с мыслью о Боге, и я точно знаю, что это не приходит в голову ни одному из тех многочисленных людей, кого я знаю». — «Значит, ты думаешь, что тут все в порядке, — точно так же, как все в полном порядке, когда священник проповедует таким образом, и все в полном порядке, когда он проповедует о том, что никто не делает того, о чём он говорит». — «Ну что за неразумные разговоры! — отвечает этот человек. — Конеч-

но же, я думаю, тут все в порядке, когда такой человек Божий говорит все это по воскресеньям, а также на свадьбах и похоронах. По правде говоря, не далее как две недели тому назад я даже поблагодарил его в газете объявлений за ту замечательную речь, что он произнес по собственной инициативе, — речь, которую я *никогда* не забуду». — «Скажи уж лучше, что ты *всегда* будешь ее помнить, потому что это выражение гораздо лучше напомнит нам о предмете нашего разговора: ведь мы должны *всегда* помнить о том, что сам человек ровным счетом ни на что не способен. Но давай прервем этот разговор, потому что мы совсем друг друга не понимаем, и я совсем не получаю от тебя те сведения, которые мне были нужны, — о том, как ты сам будешь поступать в связи с тем, что говорил священник, хотя я и признаю за тобой явный талант к тому, чтобы стать священником. Не мог бы ты теперь сделать мне одолжение: дай мне твое собственное свидетельство в письменной форме, а также, если можно, свидетельства тех многочисленных людей, которых ты знаешь, в том, что ни тебе самому, ни кому-то из них никогда не приходило в голову совмещать мысль о Боге с чем-то вроде похода в Олений парк».

На этом мы отпустим нашего шпиона, разве что перед этим, чтобы вовлечь его в сомнительное предприятие, мы спросим, как же он собирался использовать все эти свидетельства и что он там прячет у себя в рукаве. Он скажет примерно следующее: «Зачем мне нужны эти свидетельства? Ну что ж, я скажу тебе. Я слышал, что духовенство созывает конференции, где почтенные братья поднимают вопрос о том, чего требует от нас время — в религиозном смысле, разумеется, иначе такая конференция будет похожа на заседание городского совета. Говорят, сейчас такая конференция вроде бы пришла к заключению, что время требует от нас создания нового сборника гимнов. Весьма возможно, разумеется, что время требует от нас именно этого, однако это еще не означает, что само время в этом нуждается. Почему со временем все не может обстоять точно так же, как и с прочими субъектами морали, — хотя и не совсем потому, что наше время так уж морально, — ведь оно требует от нас того, что ему вовсе не нужно. А это значит, что все эти требования — даже если бы время получило искомое — вовсе не удовлетворили бы его нужды; ведь требовать — значит взыскивать, требовать расплаты. Время может скоро потребовать, чтобы священник сменил платье, ибо так ему будет легче наставлять. Во все не так уж невозможно, чтобы время действительно потребовало этого, и по поводу такого требования я буду склонен даже предположить, что время вполне может пожелать как раз этого. В мои намерения сей-



час как раз входило собрать некоторые письменные свидетельства по поводу того, как люди понимают воскресную проповедь священника в понедельник и другие дни недели, чтобы я, по возможности, тоже мог способствовать ответу на этот вопрос: „Чего требует от нас время?“ или, как я предпочел бы выразить это сам: „В чем нуждается время?“ Тогда вопрос будет звучать не так: „Чего же не хватает религиозности нашего времени?“ — ибо когда ответ уже включен в вопрос, это всегда вводит людей в заблуждение, но так: „Чего не хватает нашему времени? Религиозности“. Все заняты выяснением того, чего же требует от нас время; но похоже, никого не волнует вопрос о том, в чем нуждается индивид. Может быть, новый сборник гимнов вообще не нужен. Почему никто не выступит с предложением, которое кажется таким очевидным, более очевидным, чем может показаться многим: может, просто сделать некую предварительную попытку, скажем, переплести старый сборник гимнов по-новому, а потом посмотреть, как сработает этот новый переплет, в особенности если переплетчику будет позволено поместить на корешке слова „Новый сборник гимнов“. Наверняка многие станут возражать, поскольку грех менять добрый старый переплет, тем более что, как ни странно, экземпляры сборника у наших прихожан находятся в особенно хорошем состоянии, — может быть, потому что книжку так редко раскрывают, так что новый переплет будет совершенно ненужной тратой средств. Однако на такое возражение можно ответить громким голосом, заметим, именно громким голосом: „Каждый серьезный человек в наше трудное время понимает: что-то необходимо делать“, — и возражение тотчас же испаряется. Ибо тогда уже не покажется таким серьезным, что некоторые частные общины<sup>60</sup> или отдельные догматические изоляционисты ощущают нужду в новом сборнике гимнов для того, чтобы их перекличка в сводчатой церкви отражалась от гулкого камертона пробуждения. Но вот когда вся наша эпоха единогласно и полифонично требует новый сборник гимнов, а может, даже и несколько новых сборников, понятно, что нужно что-то с этим делать. Такое положение вещей не может продолжаться, так как иначе это будет означать полный упадок религиозности. „Но отчего же, в самом деле, у нас в столице люди стали реже ходить в церковь?“ Совершенно ясно и понятно, что все дело тут в старом сборнике гимнов. И отчего это те, кто все-таки приходит в церковь, появляются там чаще всего тогда, когда священник уже поднимается на кафедру, или даже несколько позже? Совершенно яс-

<sup>60</sup>Кьеркегор подразумевает здесь последователей Грундтвига.

но и понятно, что все дело тут в их отвращении к старому сборнику гимнов. Отчего погибла ассирийская империя? От раскола, мадам<sup>61</sup>. Отчего это люди так неприглядно торопятся покинуть церковь, как только священник завершает службу, говоря „аминь“? Совершенно ясно и понятно, что все дело тут в их отвращении к старому сборнику гимнов. Отчего это домашние службы столь редки, хотя уж тут-то люди могли бы свободно выбрать любой сборник? Совершенно ясно и понятно, что отвращение людей к старому столь велико, что людям попросту не хочется этого делать, пока он существует; само его существование пресекает всякую возможность искреннего религиозного почитания. Отчего это прихожане, к сожалению, так редко действуют в соответствии с тем, о чем они сами же поют по воскресеньям? Совершенно ясно и понятно: это оттого, что старый сборник гимнов настолько скверен, что мешает человеку действовать в соответствии с тем, о чем там говорится. А отчего же все-таки это, к сожалению обстояло именно так задолго до того, как мы вообще стали говорить о необходимости нового сборника гимнов? Совершенно ясно и понятно, что тут уже ощущалась глубокая нужда паствы в чем-то подобном, глубокая нужда, которая еще не стала прозрачной для самой себя, поскольку тогда церковная конференция еще не созывалась. Но именно по этой самой причине мне представляется, что нам не следует торопиться с отменой старого сборника гимнов, иначе мы рискуем попасть в неловкое положение, когда нам придется объяснять те же самые явления уже после введения нового сборника. Если от старого сборника гимнов прежде не было никакого толку, то теперь некая польза все-таки есть: благодаря ему все можно объяснить, объяснить все то, что могло бы остаться необъясненным, особенно если принять в расчет, что нынешние времена внушают столь серьезную тревогу. И духовенство тоже обеспокоено, не просто каждый священник тревожится о своей небольшой пастве и о каждом прихожанине в отдельности — о нет! — они тревожатся о нашем времени в целом. С другой стороны, предположим, что нечто случилось бы еще до того, как у нас был бы подготовлен этот новый сборник гимнов; предположим, что некий индивид решил бы подчеркнуть нечто совсем иное, а потому, к сожалению, стал бы искать возможности примириться с прежним сборником, равно как и с днем конфирмации, который неизбежно приходит на ум в связи с этим сборником. Предположим, этот человек позаботился

---

<sup>61</sup> Не совсем точная цитата из пьесы Хольберга «Колдовство или ложная тревога» (4-й акт, 4-я сцена).

бы о том, чтобы пойти в церковь, явился бы туда вовремя, пел бы все гимны, слушал проповедь, соблюдал все установления и сохранил бы впечатление об этом также и в понедельник, — более того, предположим, что он пошел бы еще дальше и помнил бы обо всем этом также и во вторник, да что там, — даже в субботу! В этом случае спрос на новый сборник гимнов существенно упал бы. Правда, с другой стороны, поскольку отдельные люди сумели бы вот так научиться помогать самим себе, духовенство получило бы достаточно времени и досуга, чтобы целиком посвятить себя заседаниям на конференциях, где почтенные братья поднимают вопрос о том, чего требует от нас время — в религиозном смысле, разумеется, иначе такая конференция будет похожа на заседание городского совета».

Но довольно уже о шпионе, которому теперь придется самому о себе заботиться; вернемся к тому, о чем говорил священник: человек сам ровным счетом ни на что не способен, и мы должны постоянно помнить об этом, а значит, должны помнить об этом даже тогда, когда отправляемся в Олений парк. Возможно, многих уже давно утомил этот конкретный пример, который все так и не приходит к концу, однако вместе с тем и не говорит нам ничего нового в сравнении с тем заявлением, согласно которому мы сами ровным счетом ни на что не способны, и при этом постоянно должны об этом помнить. Но в этом-то все и дело — в качестве абстрактного обобщения нечто этическое и этико-религиозное выговариваются так быстро и при этом так ужасно легки для понимания, тогда как в конкретности повседневной жизни они выговариваются так медленно и практикуются так тяжело. В наши дни священник едва осмеливается говорить в церкви о том, чтобы пойти в Олений парк, едва осмеливается даже произнести это слово, потому что даже в богоугодных речах так трудно соединить Олений парк и мысль о Боге. Однако, с другой стороны, все мы способны это делать. Где же тогда поджидают нас истинно трудные задачи? В нашей собственной гостинице и на прибрежной дороге к Оленьему парку. В наши дни религиозная речь, хотя она и проповедует против монашеского движения, на деле соблюдает самую строгую монашескую чистоту и удаляется от действительности совсем так же, как какой-нибудь монастырь, а потому невольно и вполне естественно выдает нам, что повседневное существование протекает совсем в других категориях или же что религиозное начало не включает в себя повседневную жизнь. В этом смысле мы, конечно, идем дальше Средних веков. Но в этом случае религиозное, в силу своей качественной диалектики, должно требовать монашества. Если же, как предполагается, об этом

нельзя сейчас проповедовать, и религиозное начало все-таки должно было уйти вперед по сравнению со Средними веками, тогда уж пусть священник будет настолько любезен, чтобы говорить о самых простых вещах и воздерживаться от вечных истин *in abstracto*. Но конечно же, никто не убедит меня в том, что нам легко сохранять представление о Боге вместе с самыми банальными пустяками. Однако это не означает также, что священник должен сидеть в чьей-то гостиной, как отдыхающий на курорте, постоянно рассуждая о том, как можно было бы уйти в леса, потому что все это было бы вполне легко, если бы только его собственная гордость не делала это немного трудным. О нет, все это означает говорить о подобных вещах с истинной преданностью, чтобы благодаря божественному авторитету религиозного превращать даже само говорение в возвышающие речи. Если же он не способен сделать это, если ему кажется, что это вообще нельзя сделать, он должен честно предупредить об этом, — а тогда уж и отнестись к Средним векам с большим уважением. Если же религиозные речи косвенно укрепляют людей в заблуждении, согласно которому религиозность состоит в том, чтобы раз в неделю выстраивать некое фантастически-декоративное представление о себе самом, выслушивать некие вечные истины, излагаемые *in abstracto*, подвергать нападкам тех, кто не ходит в церковь, — и при этом вести свою жизнь в совершенно иных категориях, то что ж тут удивительного, если ложное желание пойти дальше начинает все больше и больше преобладать? Знающие свое дело духовные лица должны уметь регулировать проблемы времени, и если даже в задачу священника входит утешать людей, он должен также знать, каким образом при необходимости сделать религиозное начало столь трудным, чтобы поставить на колени всех, кто ему не подчиняется. Подобно тому как боги обрушили горы на головы бросившим вызов небесам титанов, чтобы сдержать их порыв, священник должен опустить стокилограммовую тяжесть религиозной задачи на плечи любого мятежника (разумеется, не обойдя при этом и самого себя), — просто чтобы никто не подумал, будто религиозное начало — это нечто, чем можно погонять или дразнить, нечто, предназначенное для простых и туповатых людей, чтобы никто не подумал, будто религиозное начало всего лишь относительно или сравнительно диалектично и тождественно обычной дрессуре конечного, или же что его следует несколько усложнить с помощью всемирно-исторических обзоров и систематических результатов (благодаря чему оно становится только легче). А потому, когда религиозный наставник, объясняющий, что сам человек равным счетом ни на что не способен, одновременно ста-

вит это в отношении с чем-то совершенно конкретным и единичным, он побуждает человека глубоко заглянуть внутрь самого себя, помогает ему рассеять иллюзии и заблуждения, сорвать с себя хотя бы на мгновение бюргерскую карамельную оболочку, в которой он обычно пребывает. В конечном счете религиозный наставник работает с абсолютным отношением, согласно которому человек сам ровным счетом ни на что не способен, однако одновременно он переводит его в иной регистр с помощью конкретных и единичных элементов, которые он с этим отношением соединяет. Если он ограничивается словами «ничто», «всегда», «никогда», «всё», вполне может случиться, что это ни к чему не приведет<sup>62</sup>. Однако стоит ему забыть о самом себе и о лежащем в основании абсолютном «ничто», «всегда», «никогда», «всё», и он своими руками превратит храм если и не в разбойничий притон, то уж, во всяком случае, в биржу.

И коль скоро никто больше не хочет даже попробовать представить абсолютность религиозного вместе с конкретным и отдельным, а это сочетание, которое внутри экзистенции как раз и составляет основание и смысл страдания, — тогда это сделаю я, хотя я не являюсь ни религиозным наставником, ни вообще религиозным человеком, оставаясь всего лишь юмористом, психологом, проводящим мысленные эксперименты. Если кому-то захочется над этим посмеяться — пожалуйста, однако мне все же хотелось бы хоть раз встретить эстетика или диалектика, способного разглядеть в страдании религиозности хоть малейший след комического. Между тем, если есть на свете что-нибудь, что я изучил от А до Я, то это как раз комическое. Именно по этой причине мне хорошо известно, что комическое полностью исключено из сферы религиозного страдания, что эта сфера совершенно недоступна для комического, поскольку страдание — это как раз осознание противоречия. Поэтому такое осознание противоречия патетически и трагически включено в сознание религиозного человека, тогда как комическому туда хода нет.

Представление человека о Боге или о собственном вечном блаженстве должно приводить к трансформации всей его экзистенции, которая теперь оказывается поставленной в отношение с этим; такая трансформация есть умирание для непосредственного. Все это про-

---

<sup>62</sup>Потому-то религиозная речь вполне может немного поддразнивать нас, — точно так же, как нас дразнит экзистенция; основанием такого поддразнивания будет то, что все мы, будучи людьми, забиваем себе голову великими идеями, а потом является экзистенция и предлагает нам повседневную жизнь. (Примеч. Кьеркегора.)

исходит медленно, однако в конце концов<sup>63</sup> человек почувствует себя абсолютным пленником абсолютного представления о Боге, поскольку абсолютное представление о Боге состоит не в том, чтобы иметь такое абсолютное представление *en passant*<sup>64</sup>, но в том, чтобы иметь его в каждое мгновение. Это и есть прекращение непосредственного и смертный приговор уничтожению. Подобно тому как птица, которая совсем недавно беззаботно порхала, совершенно меняется, оказавшись плененной, подобно тому как рыба (которая неуклонно взрезала воду и безошибочно находила дорогу между волшебными проливами, будучи внутри стаи) совершенно выпадает из своей стихии, оказавшись выброшенной на берег, религиозный человек чувствует себя пленником, поскольку абсолют не может прямо составлять один из элементов конечного существования. Подобно человеку, который болен и не может двигаться, так как у него везде болит, и подобно человеку, который болен, но не может удержаться от движения, пока в нем остается хоть какая-нибудь жизнь, пусть даже у него везде болит, религиозный человек, несмотря на все свое низкое человеческое состояние, продолжая оставаться внутри конечного существования, связан своим сознанием с абсолютным представлением о Боге. Однако ни птица в клетке, ни рыба на берегу, ни инвалид на больничной койке, ни заключенный в самой тесной тюремной камере не будут пленниками в той степени, в какой оказывается плененным своим представлением о Боге религиозный человек; все дело в том, что, подобно самому Богу, пленившее его представление пребывает везде и во всякое мгновение. Точно так же, как для человека, который еще жив, должно быть ужасно, когда его считают мертвым, ибо он еще властен над своими чувствами, еще способен слышать, что говорят о нем присутствующие, однако уже никак не может выразить, что он еще жив, — так же ужасно должно быть страдание уничтожения для религиозного человека, когда он в своем страдании имеет это абсолютное представление, но все так же лишен взаимности. Ведь можем же мы представить себе — и в этом есть некая поэтическая правда, — что какой-нибудь великий и всеобъемлющий план, как раз когда он наконец-то должен прочно войти в сознание человека и укорениться там, вместо этого попросту разрушает свой хрупкий сосуд; ведь можем же мы представить себе, что некая

<sup>63</sup>Здесь я воспользовался фантастической формой, употребляемой в связи с возможностью исчезновения времени: «медленно — но потом, в конце концов». Поскольку главный интерес моей задачи еще не развернулся, можно считать, что это вполне в порядке. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>64</sup>«*en passant*» (франц.) — «походя», «мимоходом».

девушка долго восхищалась кем-то, и как раз тогда, когда он наконец-то полюбил ее, она сама попросту растворилась в страдании этого счастья. Что же удивительного в том, что евреи считали: если ты увидел Бога, это означает смерть, а язычники всегда думали, что отношение с Богом предвещает безумие! И хотя представление о Боге обеспечивает нам абсолютную помощь, это такая единственная и уникальная помощь, которая абсолютным образом способна показать человеку его собственную беспомощность. Религиозный человек лежит внутри конечного как беспомощное дитя; он стремится абсолютно держаться за это представление, но как раз это его и уничтожает; он стремится сделать все, что угодно, но как раз тогда, когда он желает этого, его бессилие действительно начинается, поскольку для конечного существа всегда есть этот промежуток. Он стремится сделать все, что угодно; он желает абсолютным образом выразить такое отношение, однако он не может заставить конечное стать соизмеримым этому.

Неужели здесь найдется кто-то, кому захочется смеяться? Если мы согласимся с тем, что взаимное расположение звезд на небе может предвещать нечто ужасное, взаимное расположение категорий здесь никак не может означать возможности смеха и шуток. А теперь попробуйте присоединить ко всему этому поход в Олений парк. Вы содрогнетесь; вы попытаетесь уклониться; вы подумаете, что есть ведь и более высокие цели, ради которых стоит жить. Да, конечно. А потом вы отвернетесь. Однако здесь есть и этот промежуток, — тот промежуток, во время которого возвращается бессилие. Вы скажете: мало-помалу, постепенно. Но в этом-то и состоит весь ужас: именно здесь, где впервые самое первое начало этого «постепенно» проявляется как переход от абсолютного, осуществляемый вместе со всем этим, со всеми конечными подробностями. Позволить же тут пройти целому году, как это принято у романистов, — это, разумеется, просто способ религиозно посмеяться над собой самим и над религиозным человеком.

Религиозный человек уже утратил относительность непосредственного, его развлечения, его способность проводить время, — в особенности его способность проводить время. Абсолютное представление о Боге пожирает его изнутри как жар летнего солнца, когда то отказывается заходить, как жар летнего солнца, когда то отказывается гаснуть. Но это значит, должно быть, что он просто болен; освежающий сон может укрепить его силы, да и вообще, сон — это такое невинное времяпрепровождение. И впрямь, пусть человек, который в своей жизни вступал в отношения только с такими же сонными приятелями, — пусть он сонно согласится с тем, что ему пора в постель. Но даже для

того, кто вынашивал какой-нибудь великий план, крики ночного сторожа будут весьма печальным напоминанием, а предложение пойти поспать прозвучит ужаснее, чем приход смерти, поскольку сон смерти — это всего лишь мгновение и остановка такого мгновения, тогда как сон представляет собой длительную отсрочку. Но в этом случае ему следует с чего-то начать. Возможно, с самого первого, что подвернется под руку? О нет, пусть уж там хлопотливый приказчик конечного всегда имеет нечто под рукой, чтобы этим заниматься. Тому, кто имеет отношение с возлюбленным только в любовных мыслях, известно нечто другое: когда стремления сделать все, что угодно, все же недостаточно, когда попытка пожелать всего влечет за собой бессилие — и человек сызнова оказывается стоящим у самого начала. Но в этом случае он должен прийти к самому себе, понять самого себя. Возможно, произнести некие слова? Если это человек, который думает, что говорить — значит проговаривать некие слова, если он гордится, что ему никогда не приходилось лезть за словом в карман, никогда не случалось с трудом подыскивать слова, — то даже такой человек, коль скоро ему когда-либо приходилось замолкать в немом восхищении человеческим величием, конечно же понял, что по крайней мере в это мгновение нам не нужно специальных предупреждений, чтобы суметь придержать язык. Тот, кому никогда не приходилось плакать в постели, — плакать не потому, что он не может заснуть, но потому, что он не смеет больше оставаться бодрствующим; тот, кому никогда не приходилось страдать от бессилия возвращения к началу; тот, кто никогда не умолкал, — всем им, уж по крайней мере, не следует говорить о сфере религиозного, всем им лучше оставаться там, где им и место: в спальне, в магазине, в уличной болтовне. Но как же относительно даже то, что помогает человеку испытать нечто подобное, — как же оно относительно в сравнении с абсолютным отношением религиозного человека к абсолюту!

Человек сам ровным счетом ни на что не способен; и он должен постоянно помнить об этом. Религиозный человек пребывает именно в этом состоянии, стало быть, он не способен также и пойти в Олений парк. А почему, собственно, нет? Потому что в собственных глазах он выглядит лучше, чем все остальные? Absit<sup>65</sup>, такое отношение принадлежит исключительно монашескому движению. Вовсе нет, потому что он действительно является религиозным человеком, а не неким фантастическим священником, который произносит слова вроде «всегда»,

<sup>65</sup> «Absit» (нем.) — «вовсе нет», «далеко нет».



или же фантастическим слушателем, который понимает слова вроде «всегда — и ничто»; о нет, с ним это происходит потому, что он понимает: он ровным счетом ни на что не способен. В своем болезненном состоянии религиозный человек не способен соединить представление о Боге с неким случайным конечным элементом наподобие похода в Олений парк. Он постигает боль, и мы можем считать еще более глубоким выражением его бессилия то, что он постигает ее в отношении к чему-то столь банальному, а не применительно к красноречивому выражению «ничто», которое так легко становится совершенно бессмысленным, если после этого ничего больше не говорится. Трудность здесь не в том, что он не способен на это (с человеческой точки зрения); трудность состоит в том, что он должен прежде всего понять: он не способен на это, а потому не поддается иллюзии (ибо ему и впрямь всегда следует помнить о том, что он ровным счетом ни на что не способен); это значит, что он уже прошел эту трудность и оставил ее позади, теперь же стоящая перед ним трудность такова: быть способным на это вместе с Богом. Чем более решающим является предприятие, решимость или событие, тем легче (просто потому что это выражено более прямо) соединить с ним представление о Боге; и когда я говорю: легче, это означает, что оно становится легким, поскольку человеку так легко самому заманить себя внутрь некой иллюзии. В романах и рассказах мы довольно часто видим, как в минуту великого кризиса несколько воображаемых персонажей коленапреклоненно молятся, образуя живописную группу, или же главный герой коленапреклоненно молится в уединенном месте. Однако почтенные авторы и авторши достаточно наивны, чтобы тем самым косвенно выдавать нам посредством содержания этой молитвы, ее формы и самого отношения молящихся, что их героям и героиням не часто приходилось молиться прежде на протяжении всей их жизни, — пусть даже события происходят в 1844 году, в христианской стране, действующие лица все сплошь христиане, тогда как романы и рассказы обычно призваны изображать людей такими, какие они есть, и даже немножко лучше. С большой внутренней глубиной воображаемый герой соединяет представление о Боге с крайне важным событием своей жизни, однако с точки зрения религиозной, внутренняя глубина молитвы определенно состоит не в степени ее восторженности в это мгновение, но в ее способности продолжаться. Но чем менее важно какое-либо событие, тем труднее соединять его с представлением о Боге. Между тем отношение к Богу узнается именно здесь. В момент принятия великого решения, в день публикации работы, которая призвана перевернуть весь мир, во

время землетрясения, празднования золотой свадьбы, гибели на море, тайных родов, имя Божье так же часто упоминается как простое восклицание, как религиозный призыв. А потому не следует обманываться, если священник опускает незначительные события жизни и сосредоточивает свое красноречие и актерское искусство на великих эпизодах, почти со стыдом, просто ради приличия, добавляя в конце, что в обычной жизни человеку также следует проявлять ту же веру, ту же храбрость (религиозная речь скорее должна быть построена прямо противоположным образом, прежде всего говоря о незначительных событиях, о повседневной жизни, а уж затем в крайнем случае добавляя пару слов укора, направленного против иллюзии, которая иначе станет основой религиозности, которую можно заметить лишь один раз, в високосный год<sup>66</sup>), поскольку все это относится к сфере эстетики, а с эстетической точки зрения, призывы, обращенные к Богу, — это ни больше ни меньше чем громогласные восклицания, тогда как проявление Богом себя внутри событий — это всего лишь театральная сцена.

Мы оставили религиозного человека внутри болезненного кризиса;

---

<sup>66</sup>В целом на свете нет ничего, что бы с большей бережностью сопровождало комическое начало, чем начало религиозное; его мстительная Немезида нигде не находится так близко под рукой, как в сфере религиозного. Когда мы слышим в церкви эстетизирующую религиозную речь, нашей задачей, конечно же, будет оказаться возвышенным, — пусть даже Его Святейшество увязает в безумной болтовне. Однако если на эту речь снова посмотреть спустя некоторое время, комический эффект тут окажется небезынтересным; неизменным законом тут будет то, что когда наставник поднимает все паруса, чтобы выразить высшее, он, сам того не зная, создает сатиру на самого себя. «Человек, преклонивший колени в молитве, подымается снова таким укрепившимся, ах, таким укрепившимся, столь необычно укрепившимся». Однако, с религиозной точки зрения, истинная сила и крепость заключены в том, что человек готов к битве, которая может начаться сызнова, — возможно, уже в следующее мгновение. «Индивид соединяет себя с Богом благодаря клятве, священной клятве, говоря, что он навсегда, на веки вечные... — после этого же он чувствует себя таким надежно уверившимся, ах, таким надежно уверившимся». Но с религиозной точки зрения, человек должен относиться к клятвам с некоторым предубеждением (см.: Экклезиаст [5.4]), и внутренняя глубина клятвы, с религиозной точки зрения, различима благодаря краткости поставленного срока, а также благодаря недоверию к самому себе. О нет, внутренняя глубина всей души, согласие сердца, очищенного от двуличия, проявляющееся в клятве на сегодняшний день или даже на сегодняшнее утро, — с точки зрения религиозной, такая клятва несет в себе куда больше внутренней глубины, чем вся эстетизирующая болтовня с Господом. Первое предполагает, что человек, который произносит клятву, уже поместил всю свою повседневную жизнь в религиозную сферу; второе же сатирически выдает нам, что тот, кто произнес клятву, всего лишь гость в этой сфере, гость, которого отрекомендовал священник. (Примеч. Кьеркегора.)

однако эта болезнь — не к смерти. Теперь мы позволим ему укрепиться посредством того же представления, которое его и разрушило, — то есть посредством представления о Боге. Тут я снова прибегну к сокращенной перспективе, поскольку главный интерес моей задачи пока еще не проявился, и я не говорю пока о том, каким образом этическое начало (которое, однако же, всегда несколько удалено от абсолютного отношения с Богом) может регулярно вторгаться сюда и брать на себя управление. Я позволю себе, однако же, отвлечь читателя несколькими замечаниями. Прежде всего следует сказать, что в каждом поколении находится не так уж много людей, которые в своем страдании проходят хотя бы начало абсолютного религиозного отношения; второе же, на что нужно обратить внимание: начало в среде экзистенции — это уж никак не что-то, решенное раз и навсегда, потому что только на бумаге мы можем завершить первый этап и потом уже больше к нему не возвращаться. Абсолютное решение в среде экзистенции всегда было и остается всего лишь приближением (это понятие не следует понимать сравнительно, — в отношении к чему-то большему или меньшему у других, ибо тогда индивид утратил бы свою идеальность), поскольку вечное прицеливается сверху, пытаюсь попасть в экзистирующего субъекта, который в силу своей экзистенции постоянно находится в движении, — так что в то самое мгновение, когда вечное касается его, он уже на мгновение сдвинулся вперед. Начало абсолютного решения внутри среды экзистенции никоим образом не является чем-то данным раз и навсегда, чем-то завершенным, поскольку экзистирующий субъект — это не какой-то абстрактный  $x$ , который завершает нечто, а потом идет дальше, идет дальше по жизни, если я могу так выразиться, непереваренным; экзистирующий же субъект становится конкретным в том, что он испытал, и по мере того, как он продвигается вперед, он несет это с собою и каждое мгновение может это потерять. Он несет это с собою не так, как мы можем носить нечто с собой в кармане, — о нет, просто благодаря этому, благодаря этому определенному нечто, человек сам собою становится более ясным и определенным образом, потеряв же это, он теряет и эту более ясную определенность. Благодаря такому решению, принятому внутри экзистенции, экзистирующий индивид, теперь уже более ясно определенный, становится тем, что он есть. А стоит ему отодвинуть это в сторону, он не просто теряет нечто, то есть он не просто остается собой, теряя нечто, но по сути теряет самого себя и теперь должен начинать все сначала.

Стало быть, теперь религиозный человек выздоравливает от своей болезни (возможно, завтра же у него начнется новый приступ — просто

в силу потери бдительности). Возможно, он укрепляет себя возвышающим размышлением о том, что Богу, сотворившему его, наверняка лучше известны все те многочисленные вещи, которые, как кажется человеку, совершенно невозможно соединить с представлением о Боге, — все эти земные желания, все заблуждения, в ловушку которых он может попасться, равно как и потребность в развлечениях, в отдыхе и в ночном сне. Думаю, совершенно очевидно, что мы обсуждаем здесь не терпимость и снисходительность, о которых так много проповедуют в этом мире, где один человек утешает другого, а затем они взаимно утешают друг друга, оставляя Бога в стороне. Каждый человек устроен самым изумительным образом, однако для многих из нас более всего разрушительна, пожалуй, именно дурная болтливость, принятая между людьми, когда мы охотно говорим о том, что нужно выстрадать, но чему, тем не менее, нужно также дать вызреть в молчании, когда мы так склонны исповедоваться перед людьми, вместо того чтобы делать это перед Богом, когда мы искренне веруем нечто тому или другому, тогда как на самом деле это должно оставаться тайной и пребывать в тайне перед Богом, — короче, когда мы так нетерпеливо жаждем быстрого утешения. О нет, в боли самоуничтожения религиозный человек постиг, что от человеческой снисходительности ему нет никакого толку; а потому он уже не слушает никаких речей из этого угла, он пребывает перед Господом и страдает, ощущая, что значит быть человеком, а затем вдобавок ощущая, что значит быть перед Богом. Поэтому ему не найти утешения в том, что известно всей людской толпе, всем этим людям, имеющим совершенно ярмарочное представление о том, что значит быть человеком, равно как и совершенно гладкое, болтливое представление, почерпнутое из семнадцатых рук, о том, что значит быть перед Богом. Он должен черпать свое утешение лишь в Боге, иначе вся его религиозность превращается в глупую сплетню. Это вовсе не означает, что он должен открыть какие-то новые истины или нечто в том же роде. О нет, ему просто нужно следить за самим собой, чтобы, запутавшись в болтовне и жажде проповедовать, он сам не потерял способность испытывать внутри себя то, что до него испытывали тысячи и тысячи других людей. Если даже применительно к влюбленности верно, что любовь облагораживает человека только тогда, когда она научает его держать свои чувства в тайне, как же верно это должно быть применительно к религиозному опыту!

Давайте рассмотрим теперь ситуацию, которая представлялась столь поэтичной язычеству: Бог влюбился в смертную женщину. Если она так и не осознает, что перед ней Бог, это отношение становит-

ся худшим вариантом самого жалкого состояния, поскольку, находясь под впечатлением, будто к ним обоим применима та же самая мерка, она придет в отчаяние, попытавшись сравняться с ним. Но вот если она обнаружит, что перед ней Бог, она вначале будет почти целиком уничтожена в своем низком положении, ибо она почти не посмеет признаться, что пребывает в нем. Она будет делать все более отчаянные попытки подняться до него. Она будет бесконечно тревожиться всякий раз, когда ее низкое положение будет вынуждать их расставаться; она будет всякий раз бесконечно тревожиться, мучая себя мыслью о том, что причиной тут — отсутствие воли или же отсутствие способностей. Давайте теперь попробуем применить то же уподобление к религиозному началу. Где именно проходит для отдельного индивида, погруженного в свою конкретную экзистенцию, разделительная черта между недостатком воли и недостатком способностей; что мы можем отнести к сфере лени и земного эгоизма, а что обусловлено просто естественными ограничениями конечного существования? Когда именно заканчивается период подготовки для экзистирующего индивида, когда именно этот вопрос перестанет наконец вставать перед ним во всей своей изначальной, тревожной суровости? Что это за время внутри экзистенции, которое мы действительно можем считать периодом подготовки? Пусть даже тут соберутся вместе все диалектики — они все равно не смогут решить это для отдельного индивида *in concreto*. Диалектика поистине есть доброжелательная распоряжающаяся сила, которая обнаруживает и открывает другим, где именно пребывает абсолютный предмет веры и религиозного почитания, где именно пребывает абсолют. А предмет этот пребывает как раз там, где неразличение разницы между знанием и незнанием обрушивается и приходит наконец к абсолютному религиозному поклонению, там, где объективная неопределенность все еще сопротивляется, пытаясь вытеснить страстную определенность веры, там, где внутри абсолютной покорности противоречие между правильным и неправильным обрушивается и приходит наконец к абсолютному религиозному поклонению. Диалектика сама по себе не видит абсолютного, однако она как бы подводит индивида к нему, говоря: «Он должен быть где-то здесь, за это я ручаюсь; если ты будешь поклоняться здесь, ты будешь поклоняться именно Богу. Однако само поклонение уже не диалектично». Диалектик, который пытается опосредовать, — это неудавшийся гений. Стало быть, смертная женщина, которую полюбил Бог, вначале почти полностью самоуничтожится из-за своего низкого состояния, однако затем она по всей вероятности начнет тянуться вверх благодаря представле-

нию о том, что он наверняка все это знает гораздо лучше, чем она сама. Она почти полностью самоуничтожится, думая о нем божественно, однако затем начнет тянуться вверх благодаря представлению о том, что он-то думал о ней по-человечески. И в самом деле, если предположить, что девушка низкого происхождения вышла замуж за короля иностранной державы, — как же она должна страдать, пытаюсь найти в себе храбрую уверенность по отношению ко всему, что напоминает ей о ее жалком звании и потому должно непременно осложнять их союз, — как она должна страдать, пытаюсь найти покой в этой пограничной войне, когда она требует от себя то слишком мало, то слишком много!

Но ведь это поистине часть низкого состояния человека как такового, что он остается временным, и внутри этой временности не способен вынести даже попыток вести непрерывно жизнь вечности. А коль скоро его жизнь остается временной, она eo ipso остается фрагментарной; коль скоро же она фрагментарна, она, конечно же, смешана со всякими отвлечениями, внутри же этих отвлечений человек отсутствует для своего отношения с Богом, и даже если он по мере сил продолжает присутствовать, он не способен переживать это как действительно напряженное мгновение. И если люди говорят, что влюбленным трудно пребывать в разлуке друг с другом, то разве это же не должно быть трудным и для человека религиозного, и разве такая разлука становится менее тяжелой оттого, что это развлечение, а не трудность разделяет человека и Бога, ведь потребность в таком развлечении — это как раз нечто, еще сильнее демонстрирующее человеку его низкое состояние? Наш религиозный человек не находится в таком положении, когда священнику приходится призывать его неустанно желать устремляться к Богу; скорее уж, наоборот, он уже пойман до такой степени, что ему непременно нужны некоторые развлечения, иначе он просто погибнет. И вот тут-то монашеское движение становится подлинно соблазнительным. Что если возможно с помощью сверхчеловеческого усилия приблизиться к Богу, что если возможно поддерживать отношение с ним без перерыва, без сна, что если это возможно! Обыкновенно говорится, что любовь уравнивает двоих. О да, это совершенно верно, если мы говорим об отношениях между людьми, поскольку по самой своей сути они уже стоят на одном и том же уровне, а всякое различие между ними чисто случайно. Однако поскольку между Богом и человеком существует абсолютное различие, подобное прямое равенство становится претенциозной, головокружительной мыслью, однако даже если это так, это не означает даже относительного освобожде-

ния человека от его крайнего, предельного усилия. Однако коль скоро между Богом и человеком существует это абсолютное различие, каким образом тут выражает себя это равенство в любви? Оно выражает себя через абсолютное различие. Какова же форма этого абсолютного различия? Смирение. Какое смирение? Смирение, которое полностью признает низкое положение человека, признает с особой смиренной и храброй уверенностью перед Богом, ведь Богу, конечно же, известно об этом лучше, чем самому человеку. Монашеское движение — это попытка пожелать стать чем-то большим, чем просто человечком, — это восторженная, а возможно, и благочестивая попытка уподобиться Богу. Однако как раз здесь и заложено глубокое страдание, свойственное истинной религиозности, глубочайшее страдание, которое только и можно себе вообразить: строить отношение к Богу абсолютно решающим образом, однако быть неспособным на какое бы то ни было решающее внешнее выражение для такого отношения (между тем как счастливая эротическая любовь находит себе выражение в соединении влюбленных), поскольку даже самое решающее внешнее выражение всего лишь относительно, его одновременно и слишком много, и слишком мало, — слишком много, поскольку оно предполагает дерзость и самомнение по отношению ко всем другим, а слишком мало, поскольку оно все еще остается вполне мирским выражением любви.

Таким образом, у нас есть два пути, которые мы можем рассмотреть: путь смиренной преданности и путь отчаянного усилия, путь в Олений парк и путь напрямиком в монастырь. Что если мы пойдем в Олений парк? Ну что ж, попробуем упомянуть и об этом; тут я вполне мог бы перечислить еще массу всяких подобных вещей, поскольку они попадают в ту же рубрику. Дурак, вероятно, только посмеется над этой мыслью, человек достойный вполне может почувствовать себя оскорбленным, и оба продемонстрируют нам свою правоту. Но зачем вообще упоминать Олений парк? Ведь по воскресеньям куда приличнее в весьма неопределенных и двусмысленных, общих, приличествующих воскресному дню выражениях разглагольствовать о невинных радостях, а затем по будним дням говорить о них же обычным языком. Разумеется, это куда приличнее, и в этой связи я могу даже предположить, какое возмущение вызовет само слово «Олений парк» в приличных людях, поскольку в этой связи на ум невольно приходит то, в чем именно религиозность нашего времени пошла дальше религиозности Средних веков: ведь как это все-таки неприятно — одним подобным словечком подвести религиозного человека так близко к его собственной жизни, вместо того чтобы продолжать рассматривать эту

жизнь с почтительного расстояния, употребляя выражения вроде «ничто», «всё», «всегда», «никогда», «ежедневная бдительность» и тому подобное. Но наш с вами религиозный человек выбирает путь в Олений парк, и вы знаете почему? Потому что он не осмеливается выбрать путь, ведущий в монастырь. А почему он не осмеливается сделать это? Потому что путь этот чересчур исключителен. Так что он отправляется в Олений парк. Кто-нибудь скажет: «Но он совсем не может радоваться там». О нет, он вполне радуется. А почему он радуется? Потому что самым смиренным выражением для его отношения с Богом будет признание собственной человечности, уметь же радоваться — вполне человеческое свойство. И если женщина способна полностью перемениться просто для того, чтобы доставить удовольствие мужу, то почему бы и религиозному человеку в своем отношении с Богом не быть способным испытывать радость, коль скоро это и есть наиболее смиренное выражение для его отношения с Богом?

Если бы бедный поденщик вдруг влюбился в принцессу и поверил в то, что любим ею, каким был бы для него смиреннейший способ поддерживать это отношение? Не знаю, вероятно, вот этот: совсем не отличаться от прочих поденщиков, как обычно ходить на работу, участвовать во всем наравне с другими, а потом, когда во время работы он позволяет себе подумать об этом их отношении, радоваться мысли о том, что смирение будет куда приятнее принцессе, чем все остальное, если при этом он все так же и постоянно думает о ней в глубине своего сердца, и был бы более чем готов выразить это отношение гораздо сильнее — если бы только посмел. Смиренному поденщику даже не придет в голову, что сама принцесса может быть настолько глупа или же может столь глупо считаться с миром, что ей понравилось бы, узнай весь мир по странным повадкам возлюбленного, что ее любимый — простой поденщик. Однако существует некий род религиозности, он, вероятно, возникает тогда, когда изначальное самоуничтожение не было завершено и не стало целиком внутренним, — при этом Бога представляют как ревнивого деспота с довольно ограниченным разумом, деспота, который к тому же снедаем пламенным желанием, чтобы весь мир узнал по странным повадкам данного лица, что Бог действительно им любим. Как будто Богу нужны какие-то отличия, как будто это вообще подходящее отличие для Бога, — а ведь каждый может заметить, что даже для принцессы это не такое уж лестное отличие — быть любимой простым поденщиком! Подобная религиозность сама болезненна и уныла, а потому она делает болезненным и Бога. И то, что жаждущему власти человеку случается настаивать на том, что-



бы всему миру было ясно благодаря явной покорности других людей, какой властью он обладает над ними, еще вовсе ничего не доказывает нам относительно Бога. Да и стал бы религиозный человек делать все это, если бы ему пришло в голову думать так о Боге, скажем, думать, будто Бог действительно нуждается в чем-то, — нуждается в изумлении мира и в странных поведках умника, которые вызвали бы это изумление мира и тем самым привлекли бы пристальное внимание мира к существованию Бога, — этого бедняги Бога, который пребывает в довольно неловком положении: с одной стороны, он невидим, а с другой — ему так хочется привлечь к себе внимание общественности, так что остается только положиться на кого-то, кто сделает это для него.

Но я сохранял все это в довольно абстрактном виде, теперь же я вернусь к этому, как если бы все было сегодня; между тем сегодня у нас среда, и Олений парк открыт, а наш религиозный человек уходит в лес, в то время как я, будучи погружен в свой мысленный эксперимент, все так же занимаюсь изучением психологических состояний. Говорить об этом довольно легко; делать это — нечто совсем другое. Но даже говорить об этом в некотором смысле совсем не так уж легко; я вполне сознаю риск, которому подвергаюсь; тут я ставлю на карту ту малую толику известности, которая у меня есть, поскольку все найдут сказанное мною крайне скучным. Итак, это все та же среда, и Олений парк открыт на летний сезон; все сосредоточено вокруг похода в Олений парк, между тем потрачено столько страниц, что настоящий романист сумел бы уже изложить самые интересные события, случившиеся за добрый десяток лет, включая великие сцены и воодушевляющие ситуации, и тайные поминки, и тайные рождения. И впрямь, я уже потратил столько страниц, что и половины их хватило бы, чтобы священник покончил с рассмотрением времени, и вечности, и смерти, и воскрешения, с этими «всегда», и «всё», и «никогда», и «ничто», причем он завершил бы это таким образом, что обычному человеку с лихвой хватило бы одной такой проповеди на всю оставшуюся жизнь.

Стало быть, это среда, и в Оленьем парке летний сезон. Религиозный человек согласился наконец с общим мнением относительно важности необходимых развлечений, однако отсюда еще никоим образом не следует, что все это было необходимо именно в этот день. В этом-то и состоит главная трудность конкретного, она продолжается, покуда религиозный человек пребывает в экзистенции, в особенности если он должен соединять это представление с определенным мгновением определенного дня, с тем или иным определенным состо-

янием сознания, с теми или иными определенными обстоятельствами. Если вся жизнь понимается таким образом, суетные количественные различия исчезают, поскольку теперь уже только «как» внутреннего определяет у нас смысл, а вовсе не «что» количественных соотношений.

Наш религиозный человек — это независимый и процветающий гражданин, у которого есть карета и лошадь. Иначе говоря, у него есть время и средства, чтобы, буде ему этого захочется, он мог отправляться в Олений парк хоть каждый день. Дело лучше всего представить именно таким образом, поскольку, как уже было указано прежде, религиозная речь должна оставаться достаточно ироничной, чтобы доставлять людям удовольствие внешним образом, — просто для того, чтобы религиозное могло проявиться здесь более ясно. Человек, у которого за весь летний сезон найдется лишь одна свободная среда, не испытает всех этих трудностей с тем, чтобы отправиться развлекаться, однако сама эта легкость, равно как и затруднение, связанное с невозможностью отправиться туда в прочие дни, приводят к тому, что религиозное начало перестает быть определяющим фактором. Здесь дело обстоит точно так же, как и с серьезностью. Многие люди убеждены в том, что они вполне серьезны, — просто потому, что у них есть жены, и дети, и обременительные дела. Однако это вовсе не значит, что такой человек серьезен религиозно; его серьезность может быть просто настойчивостью и дурным настроением. Когда нам нужно изобразить именно религиозную серьезность, подходящим антуражем здесь будут именно благоприятные внешние обстоятельства, поскольку иначе религиозную серьезность слишком легко спутать с чем-то иным.

Стало быть, он прежде всего убедится в том, что им движет не какое-то минутное желание, не какой-нибудь каприз непосредственного. Он хочет быть уверен в том, что ему необходимо такое развлечение; он также полагается на Бога, считая, что тому наверняка все это известно. И это вовсе не какая-то дерзкая самоуверенность умника, думающего о Боге, как это обычно обстоит в случае с эстетиком, с этим ловким парнем, который отличается от всех прочих людей тем, что он получил от Бога открытый кредит. Однако, хотя он и знает наверняка, что не ищет развлечений ввиду обычных склонностей к непосредственности, ибо без чего-нибудь такого он с легкостью мог бы и обойтись, забота и тревога будут все равно пробуждать в нем недоверие к себе самому, заставляя его спрашивать себя: а не смог бы он обойтись без этого еще какое-то время? Но опять-таки он знает наверняка, что еще в прошлое воскресенье он уже ощущал нужду в

развлечений, однако почел тогда за благо не поддаваться этому желанию для того, чтобы проверить, откуда, собственно, исходит этот импульс. Когда так трудно определить границу между апатией и тем, что по сути является ограничением конечного, человек этот сохраняет убеждение в том, что Бог не оставит его в недоумении, но поможет сделать правильный выбор. Однако в то самое мгновение, когда он в своей тревоге предпочел бы, коли возможно, отложить это развлечение, чтобы продержаться без него еще хотя бы день, — в это самое мгновение в нем пробуждается нормальная человеческая раздражительность, которая действительно ощущает себя задетой из-за такой зависимости, из-за того, что всегда тут приходится лишний раз осознавать, что сам по себе ты ровным счетом ни на что не способен. И эта раздражительность является вызывающей и нетерпеливой; она почти желает соединиться с тревогой в своего рода двойном заговоре, поскольку тревога была бы вполне готова отказаться от развлечения в силу своего воодушевления, тогда как вызов был бы вполне готов отказаться от него в силу своей гордости. Но такая раздражительность вполне софистична. Она стремится заставить человека думать, будто его отношение с Богом становится ущербным оттого, что оно соединяется теперь с подобными пустяками, и будто оно поистине проявляется только в минуту великих решений. И такая раздражительность действительно исполнена гордости, поскольку, хотя религиозный человек и уверял себя много раз в том, что уступка необходимым развлечениям — это смиреннейшее выражение отношения с Богом, все же в самое напряженное мгновение воодушевления, когда работа идет особенно гладко, становится почти соблазнительным понять то, что ему может быть и не удастся осуществить в это самое мгновение, — соблазнительным по сравнению с пониманием всего в то самое мгновение, когда его и надо было бы осуществить в качестве чего-то вполне отдельного и конкретного. Однако этот соблазн в свою очередь рассеивается, поскольку религиозный человек хранит молчание, человек же, который молчит пред Господом, конечно же, научается уступать, однако он научается также и тому, что он благословен. Если бы у нашего религиозного человека под рукой оказался говорливый приятель, он с легкостью прибыл бы в Олений парк, потому что это вовсе не трудно, если у тебя есть карета и лошадь, много денег и если ты любишь поболтать, — но тогда подобный человек уже не был бы нашим религиозным человеком, а ведь наш религиозный человек тоже как-то умудряется добраться до Оленьего парка. Значит, он решился искать развлечений; и в это самое мгновение стоящая перед ним задача ме-

няется. Если несколько позже в его душе промелькнет мысль о том, что все это было в конце концов ошибкой, ему нужно использовать в противовес этические соображения, поскольку перед лицом решения, принятого после честного рассмотрения, преходящая мысль не должна оказываться полновластной хозяйкой. Он обезоруживает эту мысль этически для того, чтобы не возвращаться сызнова к высшему отношению, внутри которого сам смысл этого развлечения, на которое он решился, окажется уничтоженным. Соответственно, принятое направление ведет его не к отношению с Богом, то есть оно выстраивается вовсе не так, как о том проповедует священник, — о нет, это само отношение с Богом вынуждает религиозного человека искать чего-то за пределами этого отношения, как если бы тут существовало некое молчаливое соглашение между заботой о нем Бога и самозащитой самого этого человека. Этические же соображения здесь весьма просты: если дойдет до худшего, то будет гораздо хуже продолжать колебаться, чем со всей решимостью осуществить наконец то, что и было решено; и это, пожалуй, еще не было рассмотрено надлежащим образом, а между тем колебания означают абсолютную гибель всякого духовного отношения. Все мы, конечно, ждем великих событий, чтобы у нас был случай на деле показать, какие мы замечательные ребята. Когда наследный принц принимает на себя руководство правительством в самом могущественном королевстве Европы, когда он принимает на себя ответственность за судьбы миллионов, у него есть случай принять решение и начать действовать *sensu eminenti*<sup>67</sup>. Несомненно, это так! Однако в этом и заключена глубина и одновременно ирония экзистенции, что действие может вполне осуществляться *sensu eminenti* также и тогда, когда действующий человек остается человеком совсем простым, а весь подвиг состоит в том, чтобы отправиться в Олений парк. Между тем самое высшее, что способно сделать Его Высочество, — это принять решение перед Богом. Главное ударение падает здесь: «перед Богом»; многие миллионы подданных — это всего лишь иллюзия. Однако человек, занимающий самое низкое положение, также способен принимать свои решения перед Богом, и тот, кто действительно является религиозным человеком такого рода, что он может перед Богом решить пойти в Олений парк, никак не будет посрамлен в сравнении с Его королевским Величеством.

Вот то, что можно сказать о религиозном страдании, которое по сути есть умирание для непосредственного. И хватит уже об этом сю-

<sup>67</sup> «*sensu eminenti*» (лат.) — «в собственном смысле слова».

жете. Мне самому хорошо известно, как жалко это выглядит, когда ты проводишь исследование подобных повседневных вещей, относительно которых любой человек, вплоть до простой служанки и солдата, хорошо осведомлен, — как плоско будет признать трудность этого и тем самым, возможно, выдать свою неспособность подняться хотя немного над горизонтом низших классов, как это близко к сатире, если на протяжении множества лет человек продолжал тратить свое время и энергию, придя в конце концов к тому, что и так знает даже самый тупой человек, вместо того чтобы, увы, используя те же самые время и энергию, добиться чего-нибудь значительного в исследовании Китая, Персии, может быть, даже в астрономии. Не наберется, пожалуй, и десятка людей, готовых прочесть то, что представлено здесь, и во всем королевстве едва ли найдется хоть один, который был бы готов состряпать нечто подобное; правда, последнее обстоятельство меня скорее утешает, ведь если бы каждый мог сделать это, если бы творчество было по сути всего лишь работой переписчика, моей заслугой было бы разве то, что я сделал нечто, на что способен каждый (а ведь нечто подобное может весьма обескуражить слабое человеческое сердце), но что никто так и не захотел сделать. Стало быть, никто так и не собрался представить нечто подобное, — но как насчет того, чтобы, existing, выразить это, то есть попросту проделать это? Разумеется, действие всегда имеет преимущество перед простым изложением; то, что в изложении требует долгого времени, может быть сделано совсем быстро, — если, конечно, ты способен это сделать. Но сейчас, прежде чем мы подошли к точке, когда мы задаемся вопросом о том, способен ли человек сделать это, спросим также, что составляет главное неудобство, прежде чем человек будет готов сделать это? Ну что ж, я просто скажу, что сам я не способен сделать это, но поскольку главная тайна заключена как раз в этом сокрытом внутреннем религиозности, очень может статься, что сделать это способен каждый, — по крайней мере, на тех, кто способен сделать это, мы не замечаем никакого особого знака. Если же, с другой стороны, человек уклоняется от огромного напряжения, которое должно сопровождать подобную жизнь, — а насколько это положение напряженно, я хорошо знаю, поскольку даже я, хотя просто сижу здесь и провожу мысленные эксперименты, оставаясь при этом по сути своей удаленным от всего этого, — даже я ощущаю напряженность такой работы, правда, я не хочу ничего другого, хотя и восхищаюсь внутренними достижениями религиозности, восхищаюсь ими как величайшим чудом, однако вместе с тем и честно признаю, что сам я так и не смогу — даже исходя из высочайшего

представления о Боге и его вечном блаженстве или же вместе с таким представлением, — короче, я так и не смогу искренне радоваться в Оленьем парке. Насколько я могу это разглядеть, такое отношение чудесно, и я, разумеется, не говорю об этом с намерением, будь моя воля, сделать жизнь этих бедных людей еще более трудной (о нет, куда там!), поскольку она и так достаточно трудна, или же мучить кого-то, делая его жизнь еще более трудной для него (Боже упаси!), поскольку она и так достаточно трудна. Напротив, я надеюсь сослужить службу культурным людям, либо восхваляя сокрытое внутреннее содержание их религиозности (поскольку тайна предполагает, что никто тут не должен ничего заметить, и в самом деле, тут нет никого, кто заметил бы хоть что-то), либо же, буде возможно, делая все таким трудным, что оно едва ли сможет удовлетворить запросы людей культурных, так как они-то, продвигаясь вперед, разумеется, оставили немало трудностей позади. Если кто-либо попытается уклониться от огромного напряжения, которое сопровождает жизнь, проживаемую таким способом, я нахожу гораздо более ужасным, что подобные люди пытаются пойти дальше, да еще к тому же пойти дальше, постаравшись включить в свое мировоззрение спекулятивное мышление и всемирную историю, — это я нахожу еще более ужасным. Но что я говорю — все, что подразумевает способность пойти дальше, в конце концов отличается тем, что оно не *только* это, но *также* и нечто большее; а потому я нахожу это еще более ужасным, а также и чем-то большим: ужасно тупым.

Смысл религиозного страдания состоит в том, чтобы умереть для непосредственности; его действительность есть сущностное продолжение, однако вместе с тем оно принадлежит внутреннему и потому не должно выражаться внешним образом (скажем, как монашеское движение). Стоит нам взять религиозного человека, рыцаря сокрытого внутреннего, и поместить его в среду экзистенции, как неминуемо возникнет противоречие, стоит ему только начать строить свое отношение с миром вокруг него, — и сам он должен вполне сознавать это. Противоречие состоит не в том, что он отличен от всех остальных (такое самопротиворечивое положение является как раз законом для мстительной Немезиды комического, когда оно начинает заниматься монашеским движением). Противоречие скорее состоит в том, что сам он, со всем этим внутренним, сокрытым в глубине, со всей этой беременностью страданием и благословением своих внутренних глубин, выглядит совсем так же, как и все прочие, — и внутреннее сокрыто в нем как раз благодаря тому, что он выглядит совсем так же, как и лю-

бой другой человек<sup>68</sup>. В этом заключено и нечто комичное, поскольку здесь имеет место противоречие, а там, где присутствует противоречие, имеет место также и комическое. Однако этот комический аспект присутствует здесь вовсе не для других, не для тех, кому об этом ничего не известно, но для самого религиозного человека, когда юмор и составляет его инкогнито, — прямо в соответствии с тем, о чем говорит Брат Тацитурний (см. «Стадии на жизненном пути»). В этом стоило бы разобраться подробнее, поскольку следом за заблуждением, свойственным нынешнему спекулятивному мышлению, заблуждением, согласно которому сама вера есть нечто непосредственное, возможно, наиболее вопиющим заблуждением является представление о том, что юмор и есть высшее, ибо юмор — это еще не религиозность, но всего лишь ее *confinium*<sup>69</sup>. Выше по этому поводу уже были высказаны некоторые замечания, которые я прошу читателя припомнить сейчас.

Однако составляет ли юмор действительно инкогнито религиозного человека? Разве его инкогнито состоит не в том, что тут вообще невозможно ничего заметить, поскольку ничто вообще не должно вызывать подозрения относительно сокрытого внутреннего, это не должно делаться даже с помощью юмора? В максимально высокой точке, если бы таковая могла быть достигнута в экзистенции, это, несомненно, было бы именно так<sup>70</sup>; однако, пока продолжается эта битва и это

---

<sup>68</sup> Другой автор совершенно справедливо проследил (в трактате «Или — или») этическое в определении, согласно которому долгом каждого человека является стать *открытым*, — иначе говоря, *раскрыться*. С другой стороны, религиозность — это сокрытое внутреннее, однако же, заметим, вовсе не непосредственность здесь призвана стать сокрытой, то есть вовсе не какое-то непреобразованное внутреннее, но внутреннее, чьей преобразованной характеристикой остается способность быть сокрытым. Кстати, едва ли стоит напоминать еще раз, что всякий раз, когда я говорю: инкогнито религиозного человека заключается в том, чтобы выглядеть совсем как все прочие, — это вовсе не означает, что его инкогнито подобно действительному тайному существованию грабителя, вора, убийцы, поскольку мир все-таки не пал еще так низко, чтобы открытое нарушение законности могло рассматриваться как некое общечеловеческое состояние. О нет, выражение «выглядеть совсем как все прочие люди» естественно берет в расчет законность, однако все это вполне возможно и без того, чтобы в данном человеке была хоть какая-нибудь религиозность. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>69</sup> «*confinium*» (лат.) — «пограничная линия», «граница».

<sup>70</sup> В «Страхе и трепете» был изображен именно такой «рыцарь веры». Однако такой портрет был всего лишь поспешным предвосхищением, а иллюзия достигалась за счет того, что он изображался в состоянии завершенности, стало быть, в совершенно ложной среде, вместо того чтобы быть изображенным в среде экзистенции. Само начало такого изображения было положено тем, что автор пренебрег противоречием, да и как еще наблюдатель мог бы вообще *осознать* его таким образом, чтобы самому разместиться снаружи вместе со всем своим восхищением, и уже

страдание во внутренней глубине, ему не удастся полностью скрыть свое внутреннее, тем не менее он не будет выражать его прямо и помешает этому негативно, прибегнув к юмору. Потому наблюдатель, который общается с людьми в поисках религиозного человека, будет следовать очень простому принципу: всякий, в ком он обнаруживает юмористическое начало, должен тотчас же привлекать к себе его внимание. Однако если он уже прояснил для себя самого отношение с внутренним, он будет сознавать, что может обмануться, потому что, внешне оставаясь юмористом, религиозный человек по сути своей вовсе не юморист. Стало быть, наблюдатель, который ищет религиозного человека и намерен распознать его по юмористическому элементу, легко обманется, встретив меня. Он действительно обнаружит тут юмор, однако обманется, если сделает из этого какие-то выводы, поскольку сам я — вовсе не религиозный человек, но единственно и исключительно юморист. Возможно, некто подумает, что с моей стороны это ужасное самомнение — прилагать к самому себе определение «юморист»; более того, он может также подумать, что будь я действительно юмористом, он конечно же отнесся бы ко мне с почтением и уважением. Я не сделаю исключения для такого человека и не стану дальше останавливаться на этом, поскольку тот, кто выдвигает подобное возражение, явно предполагает, что юмор и есть высшее. Я же, напротив, заявляю, что религиозный человек *stricte sic dictus*<sup>71</sup> бесконечно выше любого юмориста и остается качественно отличным от любого юмориста. Наконец, учитывая, что он не желает рассматривать меня как юмориста, я вполне готов передать свою роль наблюдателя ему, то есть тому,

---

из этого положения восхищаться тем, что тут совершенно нечего, вообще нечего *заметить*, — разве что то простое обстоятельство, что Иоханнес де Силенцио признается, что рыцарь веры есть его собственное поэтическое произведение. Однако тут противоречие тотчас же появляется снова: оно незримо присутствует в той двойственности, что будучи поэтом и наблюдателем, он одновременно соотносит себя с одним и тем же; стало быть, как поэт он создает персонаж в среде своей фантазии (ибо поэтическая среда, конечно же, именно такова), тогда как в качестве наблюдателя он наблюдает ту же самую поэтическую фигуру в среде экзистенции Брат Тацитурний, похоже, уже осознавал наличие этой диалектической трудности, ибо он сумел избежать такого отклонения, прибегнув к помощи мысленного эксперимента. Он вовсе не является наблюдателем, родственным Квидаму, увлеченному разнообразными мысленными экспериментами; он преобразует свое наблюдение в психологически-поэтическое произведение, а затем подводит его возможно ближе к действительности, используя форму мысленного эксперимента и нормальные пропорции действительности вместо обычной сокращенной перспективы. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>71</sup> «*stricte sic dictus*» (лат.) — «в строгом смысле слова».



кто выступил с этим возражением; пусть этот независимый наблюдатель теперь посмотрит на чистого юмориста: результат будет тем же — наблюдатель обманется.

Есть три экзистенциальные сферы: эстетическая, этическая, религиозная. К каждой из них примыкает и соответствующая *confinium*<sup>72</sup>: ирония есть *confinium* между эстетической и этической сферами, тогда как юмор есть *confinium* между этической и религиозной сферами.

Давайте возьмем иронию. Как только наблюдатель обнаруживает ирониста, он должен быть особенно внимательным, поскольку вполне возможно, что этот иронист является также этиком. Но наблюдатель может и обмануться, поскольку это вовсе не обязательно. Человек непосредственный распознается сразу, и как только он узнан, для нас сразу же становится ясным, что он наверняка не этик, поскольку не сделал еще движения бесконечности. Когда к этому присоединяется ироническое начало (а мы предположим, что наш наблюдатель — это опытный, проверенный человек, которому известно все о маленьких ловушках, о способах вывести говорящего из себя, чтобы увидеть, повторяет ли тот нечто наизусть или же действительно наделен этими прекрасными ироническими свойствами, которые всегда наличествуют у экзистирующего ирониста), мы можем утверждать, что говорящий сделал это движение бесконечности, — но не более того. Ирония возникает, когда человек постоянно соединяет отдельные элементы конечного с этически бесконечным требованием, позволяя тем самым появиться противоречию. Тот, кто умеет делать это бегло и ловко, не попадая в ловушку чего-либо относительного, где эта его ловкость невольно притупилась бы, уже по всей вероятности сделал движение бесконечности, и в меру этого мы можем говорить о том, что перед нами этик<sup>73</sup>. А потому наблюдатель даже не сможет поймать его на

<sup>72</sup> «*confinium*» (лат.) — «пограничная, разделительная линия», «пограничная территория».

<sup>73</sup> Если наблюдатель может поймать его на такой относительности, которую тот не способен понять иронически, значит, он на самом деле вовсе не иронист. Иными словами, если ирония не берется в ее решающем смысле, каждый человек в основе своей иронист. Как только человек, полагающий свою жизнь в чем-то относительном (а это с определенностью показывает, что он никакой не иронист), оказывается снаружи, внутри относительности, которую он считает более низкой (скажем, когда аристократ оказывается среди крестьян, университетский профессор — среди приходских служек, городской миллионер — среди нищих, королевский кучер — в одной комнате с поденщиками, повар — в поместье с женщинами, занятыми прополкой, и так далее), он тотчас же становится ироничным, — правда, на деле он вовсе не ироничен, так как ирония здесь обозначает всего лишь иллюзорное превосходство относительного, однако симптомы и присоединяющиеся к этому признаки

том, что он не будет способен иронически взглянуть на самого себя, поскольку он прекрасно умеет говорить о себе самом в третьем лице, тем самым присоединяя себя к исчезающим конкретным явлениям, присоединенным к абсолютному требованию, — то есть он способен *соединять их вместе*. Как странно, что выражение, обозначающее последнюю трудность экзистенции, то бишь умение соединять вместе абсолютно различные сущности (как, скажем, представление о Боге с походом в Олений парк), в нашем языке обозначает также насмешку! Но даже если об этом можно говорить с уверенностью, нет никакой уверенности в том, что он этик. Человек становится этиком только посредством соотнесения себя с абсолютным требованием внутри себя самого. Такой этик использует иронию в качестве своего инкогнито. В этом смысле Сократ был этиком, однако, заметим, этиком, который прямо граничил с религиозностью, — и именно поэтому прежде уже была показана аналогия веры, присутствовавшая в его экзистенции (раздел второй, глава вторая). Что же тогда представляет собой эта ирония, если мы называем Сократа иронистом, но не собираемся, подобно магистру Кьеркегору, сознательно или бессознательно подчеркивать только эту единственную сторону его существования? Ирония — это единство этической страсти, которая во внутренней глубине личности бесконечно подчеркивает собственное «я» человека в его отношении к этическому требованию; это культура, которая во внешнем плане бесконечно абстрагируется от личного «я» как чего-то конечного, затерявшегося среди всех прочих конечных и отдельных сущностей. Следствием такого абстрагирования является то, что никто обычно так и не замечает первый элемент, и это настоящее искусство, благодаря которому оказывается обусловленным и истинное введение этого первого элемента в бесконечность<sup>74</sup>. Большинство людей живет

---

будут иметь некое сходство с иронией. Однако все это остается всего лишь игрой с некоторыми данными предпосылками, причем ее бесчеловечная сущность распознается по неспособности такого человека воспринимать самого себя иронически, тогда как ее неподлинность распознается по готовности того же человека служить, как только относительная ценность оказывается выше, чем он сам. Увы, это именно то, что мир зовет скромностью, — между тем иронист всегда остается гордым! (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>74</sup>Отчаянная попытка неудавшейся Гегелевой этики превратить государство в этический суд последней инстанции — это в высшей степени неэтичная попытка сделать индивидов конечными, это неэтичное бегство от категории индивидуальности к категории рода (см. раздел второй, глава первая). Этик в «Или — или» уже прямо и косвенно протестовал против этого: косвенно в конце статьи о равновесии эстетического и этического начала личности, где ему самому пришлось делать уступку религиозному, и еще раз в конце статьи о супружестве (в «Ста-

прямо противоположным образом. Они заняты тем, чтобы быть кем-то, когда на них смотрят. Буде возможно, они также представляют собой нечто и в собственных глазах, но только пока на них смотрят другие; между тем внутри, где на них смотрит только абсолютное требование, они теряют всякий вкус к подчеркиванию собственного «я».

Ирония — это экзистенциальное определение, а потому нет ничего смешотворнее, чем рассматривать ее как стиль речи или же как счастливую удачу автора, когда тот время от времени может выразить себя иронически. Человек, наделенный сущностной иронией, обладает ею все время; он не связан никаким стилем, поскольку бесконечное уже располагается внутри него.

Ирония — это утончение духа, а потому она следует за непосредственностью; следом за ней приходит черед этика, потом — юмориста, а потом уже — и религиозного человека.

Но почему этик использует иронию в качестве своего инкогнито? Потому что он понимает противоречие между тем модусом, в котором он экзистирует в своем внутреннем существе, и тем обстоятельством, что он вовсе не выражает это внешним образом. Этик, конечно же, открывается, коль скоро он исчерпывает себя в задачах конкретной действительности, однако это же делает и непосредственный человек, но то, что действительно делает этика этиком, есть движение<sup>75</sup>, благодаря которому он внутренне соединяет свою внешнюю жизнь с бесконечным требованием этического начала, причем все это вовсе не ста-

---

диях на жизненном пути»), где, даже на основании этики, которую он сам же и отстаивает и которая диаметрально противоположна Гегелевой этике, он поднимает цену религиозного начала как можно выше, оставляя для него особое место. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>75</sup>Когда Сократ негативно относился к действительности государства, это частично соответствовало тому, что он обнаружил этическое, частично же — его диалектическому положению, выражающему нечто исключительное и экстраординарное, наконец, это соответствовало тому, что сам он был этиком, прямо соприкасавшимся с религиозным началом. Подобно тому как мы всегда можем обнаружить в нем аналогию веры, мы можем обнаружить и аналогию сокрытого внутреннего, — хотя, правда, внешне он выражал это только через негативные действия, — скажем, воздерживаясь от чего-то, а это только способствовало тому, чтобы привлечь внимание других людей. Между тем сокрытое внутреннее религиозности, выраженное в инкогнито юмора, избегает привлечения внимания к себе, оставаясь во всем подобным другим людям; единственная разница состоит в том, что юмористическое тут всегда служит основополагающим тоном, — будь то некий элемент, который свободно присоединяется, или же юмористическая окраска, сопровождающая всю повседневную жизнь. Правда, нужно быть настоящим наблюдателем, чтобы заметить все это. Но конечно же, все могли легко заметить сдержанность Сократа. (Примеч. Кьеркегора.)

новится очевидным. Для того чтобы его вовсе не тревожило конечное, все эти относительные явления мира, этик помещает между собой и миром комическое начало, тем самым надежно страхуясь против того, чтобы самому становиться комичным в силу комического непонимания кем-то природы его этической страсти. Непосредственно воодушевленный человек с утра до вечера вопит о своем положении в мире; всегда возвышаясь на котурнах, он донимает людей своим воодушевлением, вовсе не замечая, что все это никак не прибавляет воодушевления им, — ну разве что они соберутся и хорошенько его поколотят. Он несомненно прекрасно осведомлен, а общее требование призывает к полному преобразованию — преобразованию всего мира. Но вот тут-то он, пожалуй, расслышал призыв не совсем правильно, поскольку его призывали к полному преобразованию себя самого. Если такой энтузиаст попадется на глаза иронисту, тот, конечно же, выжмет из него все комическое полностью. Между тем этик достаточно ироничен, чтобы осознавать, что то, что абсолютно занимает его самого, вполне может вовсе не занимать других. Он сам схватывает такое искаженное отношение и помещает комическое в виде прокладки между собой и миром, чтобы благодаря этому еще более внутренним образом удерживать этическое начало внутри самого себя. Но тут-то и начинается комедия, поскольку мнение других людей о подобном человеке всегда будет чем-то вроде этого: «Ну, для него нет ничего важного». Почему же нет? Потому что для него абсолютно важна этика; в этом он отличен от большинства людей, для которых одновременно важны многие вещи, — да что там, почти все оказывается одинаково важным, однако ничто не становится абсолютно важным. Да, как уже было сказано, наблюдатель может и обмануться, если предположит, что иронист уже является этиком, поскольку ирония — это всего лишь возможность.

Точно так же обстоит дело с юмористом и человеком религиозным, поскольку, согласно изложенному выше, особая диалектика религиозного не позволяет прибегнуть к прямому выражению, не позволяет проявиться какому-либо узнаваемому различию, протестует против соизмеримости с чем-то внешним и однако же почитает — если уж дело дойдет до самого худшего — монашеское движение превыше всякого опосредования. Юморист постоянно (не в смысле священнического «всегда», но во всякое время дня, где бы он ни был, о чем бы ни думал и что бы ни предпринимал) соединяет представление о Боге с чем-то еще, выявляя образовавшееся противоречие, — однако он сам не выстраивает свое отношение к Богу в религиозной страсти (*stricte*

sic dictus<sup>76</sup>). Он превращает самого себя в насмешливую и вместе с тем глубокую область для всех этих преобразований, однако он все же не выстраивает своего отношения с Богом. Религиозный человек делает то же самое: он соединяет представление о Боге со всем прочим и видит противоречие, однако в самом своем внутреннем существе он выстраивает свое отношение с Богом; непосредственная религиозность остается в благочестивом суеверии и прямо видит Бога во всем, тогда как умник дерзко оставляет Бога пребывать там, где он есть, так что стоит человеку увидеть его самого, и он может быть уверен, что Бог тоже где-то тут неподалеку, поскольку он уже давно у умника в кармане. Стало быть, религиозность, наделенная юмором в качестве своего инкогнито, является единством абсолютной религиозной страсти (которая диалектически углублена внутрь) и духовной зрелости, которая призывает религиозность вернуться из внешнего во внутреннее, а там уж действительно становится абсолютной религиозной страстью. Религиозный человек обнаруживает, что вещи, которые занимают его абсолютно, почти совсем не занимают других, однако он не делает из этого никаких выводов, — частью потому, что у него на это просто нет времени, частью же потому, что он не может знать наверняка, не являются ли все эти люди на самом деле рыцарями сокрытого внутреннего. Он позволяет себе принимать во внимание свое окружение и делать то, чего требует от него диалектическое углубление вовнутрь: помещать между собой и другими людьми своего рода завесу, чтобы сохранить и оградить внутреннюю глубину своего страдания и своего отношения с Богом. Это вовсе не означает, что такой религиозный человек перестает действовать; напротив, он отнюдь не оставляет мира, но сам остается в нем, ибо именно это и есть его инкогнито. Однако перед Богом он внутренне углубляет свою внешнюю деятельность, постоянно признавая, что сам он ровным счетом ни на что не способен, постоянно обрезая всякое телеологическое отношение, всякие плоды действия, которые могли бы явиться к нему из конечного мира; между тем он все так же продолжает работать, прилагая к этому предельно возможные усилия, — вот это мы и можем считать настоящим воодушевлением. Умник всегда внешним образом добавит к этому имя Божье<sup>77</sup>, и тогда определенность его веры оказывается достаточ-

<sup>76</sup> «stricte sic dictus» (лат.) — «в строгом смысле слова».

<sup>77</sup> Пожалуйста, припомните, что жизнь апостола парадоксально диалектична; именно поэтому он и развернут вовне. Потому-то всякий человек, который не является апостолом и развернут таким образом, является всего лишь сбившимся с пути эстетиком. (Примеч. Кьеркегора.)

ным образом обеспечена. Однако на деле определенность веры помечена только ее неопределенностью, и подобно тому как определенность и является здесь высшим, та же самая определенность становится и самой ироничной, ибо иначе она не была бы определенностью веры. Вполне определенно, скажем, допущение о том, что благочестивому человеку будет удаваться все, что угодно Богу, — это поистине определенно, ах, еще как определенно! — по сути, нет ничего определеннее этого. Теперь давайте перейдем к следующему пункту; при этом имейте в виду, пожалуйста, что наше рассмотрение проходит не на бумаге, но внутри экзистенции, а верующий — это отдельный экзистирующий индивид, взятый в конкретности своей экзистенции. Стало быть, вечная определенность такова: благочестивому человеку удастся все, что угодно Богу. Но давайте перейдем теперь к следующему пункту: а что же действительно бывает угодно Богу? Может быть, речь идет о том или этом, может быть, это затрагивает занятие на всю жизнь, которое человек избирает, может быть, это касается девушки, на которой он собирается жениться, работы, которую он должен начать, проекта, от которого ему следует отказаться? Ну что ж, может, да, а может, и нет. Разве это и впрямь не иронично? А между тем все это остается вечно определенным, и в мире нет ничего более определенного, чем это, и благочестивому человеку удастся все, что угодно Богу. Это так, но по этой самой причине религиозному человеку не следует слишком уж заботиться о внешних вещах, ему нужно желать только высшего блага — душевного покоя, спасения души, ибо это всегда угодно Богу. И совершенно определенно, так же определенно, как то, что Бог жив, что благочестивому человеку удастся все, что угодно Богу. Стало быть, Богу угодно, чтобы он сделал нечто, но когда именно он добьется в этом успеха? Прямо сейчас, или через год, или, может быть, только в самом конце своей смертной жизни — неужто же страдания и напряженные усилия продлятся так долго? Может, да, а может, и нет. Разве это и впрямь не иронично? А между тем все это вполне определенно, так определенно, что благочестивому человеку удастся все, что угодно Богу. Если эта определенность рушится, рушится и вера; но вот если прекращается неопределенность, которая как раз является отличительным знаком и формой веры, это значит, что мы так и не продвинулись внутрь религиозности, но вернулись к самым ее детским формам. Как только неопределенность перестает быть формой определенности, как только неопределенность перестает постоянно держать религиозного человека зависшим и постоянно пытающимся ухватиться за нечто определенное, как только определен-

ность как бы запечатывает все своим свинцом, религиозный человек вполне естественным образом начинает превращаться в часть общей массы. Однако сокрытое внутреннее с юмором в качестве своего инкогнито, похоже, предполагает, что религиозный человек совершенно застрахован от всякой возможности стать мучеником, то есть тем, кем особенно был бы рад сделаться восторженный энтузиаст. Да, это правда, рыцарь сокрытого внутреннего застрахован от этого. По сравнению с умником, который храбро идет навстречу мученичеству, он остается как бы пасынком, — если, конечно, мученичество не означает здесь страдания самоуничтожения, чем и является по существу умирание для непосредственности, — если, конечно, оно не означает, что божественное само сопротивляется экзистирующему индивиду, так что это служит препятствием его абсолютному отношению, — если, наконец, это мученичество не означает жизни в этом мире вместе с этим внутренним, но без подходящего выражения для него. С психологической точки зрения, общий закон звучит так: когда сила, способная сделать то или это, направлена вовне, нужна еще большая сила, чтобы удержать ее от развертывания вовне. Скажем, мы имеем дело с силой, направленной вовне, и с некоторым противодействием ей извне, — тогда это противодействие должно засчитываться лишь наполовину, половина же будет составлять прямую поддержку. Сокрытое внутреннее уже несет свое мученичество внутри себя самого. Но тогда получается, что вполне возможно следующее положение: каждый второй человек является таким рыцарем внутреннего? Ну а почему бы и нет? Кому это может повредить? Разве что только тому, у кого и впрямь есть некоторая толика религиозности, но при этом он находит недопустимым, что окружающие не могут надлежащим образом оценить это, — то есть тому, кто был бы не в состоянии вынести, когда самая страстная внутренняя глубина, проявляясь во внешнем мире, вдруг начинает обманчиво напоминать нечто прямо противоположное. Но почему бы тогда такому религиозному человеку не выбрать монастырь, где к тому же существует продвижение по службе и определенная иерархия среди религиозных личностей? Все это никак не может потревожить истинного рыцаря сокрытого внутреннего; он озабочен исключительно тем, чтобы быть таковым, гораздо меньше он озабочен тем, как это проявляется (только в той степени, чтобы прилагать усилия, препятствующие такому проявлению), — и уж совсем никак не озабочен тем, считаются ли все прочие люди религиозными.

Но давайте теперь оставим это краткое гипотетическое рассмотрение и вернемся к нашему наблюдателю. Он вполне может обмануться,

если как нечто само собой разумеющееся сочтет юмориста религиозным человеком. В самом своем внутреннем существе религиозный человек вовсе никакой не юморист; напротив, он абсолютно занят своим отношением с Богом. Кроме того, он никогда не помещает комическое как прокладку между собой и другими для того, чтобы выставлять их в смешном свете или же попросту смеяться над ними (подобная ориентация вовне очень далека от религиозного отношения); однако коль скоро сам он, в силу истинной религиозности своего сокрытого внутреннего, не осмеливается открыто выражать эту религиозность во внешнем мире, каковой неизменно остается секуляризованным, он должен постоянно обнаруживать это противоречие. Именно потому, что ему еще не полностью удастся удерживать свое внутреннее на надлежащей глубине, юмор и становится его инкогнито и *indicium*<sup>78</sup>. Он скрывает свое внутреннее совсем не для того, чтобы увидеть всех остальных комичными; о нет, совсем наоборот: для того чтобы внутренняя глубина в нем действительно могла существовать, он скрывает ее и тем самым обнаруживает комическое, — однако он не тратит времени на то, чтобы его понять. Он не чувствует, что он лучше других, поскольку такая сравнивающая религиозность всегда остается внешней, а потому по сути и не является религиозностью. Наконец, он не думает, что нечто, для него абсолютно важное, другие считают ерундой; и даже если кто-нибудь скажет ему нечто подобное, он не станет тратить время на то, чтобы это слушать, но просто будет ясно сознавать: абсолютная страсть остается границей взаимного понимания. Абсолютная страсть не может быть понята третьим лицом; это справедливо как в отношении других людей к нему, так и в отношении его самого к другим. Внутри абсолютной страсти поглощенный страстью человек находится на вершине своей конкретной субъективности, поскольку он уже с помощью рефлексии вывел себя из какой бы то ни было внешней относительности; между тем третье лицо всегда вносит эту относительность. Всякий, кто абсолютно влюблен, уже знает все это. Всякий, кто абсолютно влюблен, не знает, больше или меньше других он влюблен, поскольку всякий, кто знает это с определенностью, уже не может считаться абсолютно влюбленным. Он также не знает, единственный ли он человек на свете, кому случилось по-настоящему влюбиться, поскольку если бы он это знал, он совершенно определенным образом не был бы абсолютно влюблен, — между тем он знает, что третье лицо совершенно не способно его понять, потому что третье ли-

<sup>78</sup> «*indicium*» (лат.) — «показатель», «метка», «знак».



цо смогло бы лишь понять его вообще, применительно к предмету его страсти, а вовсе не применительно к абсолютности самой страсти. Если же кто-нибудь подумает, что так происходит только потому, что предмет эротической любви несет в себе нечто случайное, поскольку это всегда некий отдельный индивид, и если он возразит затем, что Бог вовсе не является какой-то отдельной сущностью, а стало быть, один религиозный человек должен прекрасно понимать другого в этой абсолютности страсти, ответом тут будет только то, что всякое взаимное понимание между индивидами всегда происходит в чем-то третьем, в чем-то более абстрактном, чем ни один из них не является. Однако внутри абсолютной страсти, которая является крайней точкой субъективности, в напряженном «как» этой страсти индивид, конечно же, дальше всего уходит от такого третьего. Правда, эротическая любовь диалектически совершенно отлична от религиозности, поскольку эротическая любовь может быть выражена во внешней сфере, тогда как религиозность не может быть там выражена, — если, конечно, истинная религиозность — это действительно сокрытое внутреннее, а монашеское движение было ошибкой.

Если кто-нибудь скажет, что сокрытое внутреннее вместе с юмором в качестве инкогнито есть гордыня, он только выдаст тем самым, что не является человеком религиозным, ведь иначе он оказался бы в тех же самых обстоятельствах, что и тот религиозный человек, то есть он был бы абсолютно развернут вовнутрь. То, чего реально добивается возражающий с помощью своего возражения, это увлечь религиозного человека в относительный разбор того, кто из данных двоих людей более религиозен, причем устроить дело таким образом, чтобы в результате вышло, что ни один из них на деле не религиозен. В целом, огромное число таких возражений суть не что иное, как саморазоблачение возражающих, и когда я думаю о них, я часто вспоминаю анекдот о встретившихся на улице лейтенанте и еврее. Лейтенант рассердился, потому что еврей на него смотрел, и закричал: «На что это ты так уставился, еврей!» Еврей же, обладавший некоторыми ироническими свойствами, ответил: «А откуда вы знаете, господин лейтенант, что я смотрю на вас?» О нет, если уж считать нечто гордыней и дерзостью, которые, однако же, не направлены против кого-то иного и которые к тому же сам человек не осознает таковыми, — то такой гордыней и дерзостью будет как раз всякое прямое выражение отношения с Богом, всякое прямое отношение, посредством которого религиозный человек пытается как-то выделиться. Если отношение с Богом и есть высшее отличие человека (пусть даже такое отличие доступно любому), то

прямое выражение действительно следует считать дерзостью, — даже прямое выражение того, что ты изгой, — о да, даже преобразование насмешек мира над тобой в прямое выражение для собственной религиозности уже будет дерзостью, поскольку прямое выражение этого косвенным образом обвиняет всех остальных в том, что они не религиозны. Человеческое начало — это сокрытое внутреннее в абсолютной страсти; здесь опять-таки подразумевается, что и все остальные должны быть равно способны приблизиться к Богу, поскольку человеку, который в своей абсолютной внутренней глубине желает сознавать, что он действительно избран, уже *eo ipso* недостает внутреннего, ибо вся его жизнь проходит в сравнениях. Именно такое стремление сравнивать и соотносить очень часто бессознательно и обманчиво ищет себе разрядки в форме взаимных чувствительных излияний. Тот, кто абсолютно влюблен, не желает иметь ничего общего с третьим лицом; он с готовностью допускает, что все вокруг точно так же влюблены. Он никого не считает смешным в роли влюбленного, однако ему действительно представляется смешным, что сам он в роли влюбленного должен почему-то соотноситься с каким-то третьим лицом, — точно так же, как верно и обратное: всякий влюбленный непременно должен счесть себя смешным, если ему когда-либо захочется играть роль третьего лица. В религиозности сокрытого внутреннего человек вовсе не считает, что он лучше всех остальных, он не считает, что в силу своего отношения с Богом он оказался отличенным так, как это невозможно ни для кого другого. Человек, самоуничижающийся перед идеалом, едва ли считает себя по сути хорошим, и уж тем более он не считает, что лучше всех остальных, однако он знает, что если тут присутствует некое третье лицо (со своим особым знанием, в противном случае мы можем считать, что тут никого больше нет), которое свидетельствует о том, что он смиряет себя перед Богом, это значит, что на деле он вовсе не смирил себя перед ним. Отсюда вполне естественно следует, что он будет непременно участвовать во внешнем религиозном поклонении, — частью вследствие своего желания быть как все прочие, частью же, поскольку стоит ему уклониться от этого, и такое уклонение сразу можно расценить как мирскую попытку привлечь к себе внимание негативно; наконец, еще одной причиной, по которой он примет участие в богослужебном ритуале, будет то, что уж *здесь-то* как раз никакого третьего лица не предвидится, во всяком случае, насколько это известно самому религиозному человеку. Он естественно предполагает, что все, кто присутствует на службе, пришли сюда ради самих себя, а не для того, чтобы наблюдать других, — а ведь это

вполне отлично даже от случая с тем человеком, который, по словам аристократа-землевладельца, ходил в церковь ради своих слуг, чтобы показать им хороший пример, — пример того, что в церковь ходить не надо.

Комическое тут возникает в силу отношения сокрытого внутреннего к окружающему миру, когда религиозный человек слышит и видит, что именно производит комическое действие, будучи соединенным с его внутренней страстью. А потому, даже если два религиозных человека говорят друг с другом, один из них будет всегда производить комическое впечатление на другого, поскольку каждый будет постоянно удерживать свое внутреннее *in mente*<sup>79</sup> и при этом слышать вместе со всем этим, что именно говорит другой, — и слышать это именно как нечто комичное, так как ни один из них не осмелится прямо выразить сокрытое внутреннее. Максимум того, что тут возможно: они могут начать подозревать это друг в друге ввиду созвучия юмористического.

Действительно ли такой религиозный человек существует сейчас или существовал когда-либо прежде, все ли люди таковы или ни один из них, — об этом я судить не берусь, да и как мне тут судить. Если бы даже я действительно был наблюдателем по отношению к такому религиозному человеку, я все равно никогда не пошел бы дальше того, чтобы заподозрить его в этом на основании юмора, — что же касается меня самого, то мне доподлинно известно, что сам я вовсе не религиозный человек. Ну так что ж, раз мне, по всей видимости, будет даровано удовольствие сидеть здесь и проводить мысленный эксперимент, рассматривая, как такой религиозный человек может проявиться в жизни, не становясь при этом спекулятивно виновным в квазилогическом выводе, делающем заключение от чего-то гипотетического к бытию, когда нарушается старый закон *conditio non ponit in esse*<sup>80</sup>, тем более я не могу переходить от собственного гипотетического предположения к заключению о том, что это и есть я сам — в силу тождества бытия и мышления. Мой мысленный эксперимент вполне невинен и возможно более далек от оскорбления кого угодно, поскольку он никогда не приближается ни к кому настолько, чтобы сказать: вот ты-то и есть человек религиозный, — и вместе с тем никогда не оскорбляет никого, утверждая, что тот таковым не является. Этот эксперимент держит открытой возможность того, что никто из людей не является таковым, — или же что таковы вообще все люди, — за исключением тех, которых

<sup>79</sup> «*in mente*» (лат.) — «в сознании», «в уме».

<sup>80</sup> «*conditio non ponit in esse*» (лат.) — «гипотеза не может вести к бытию».

подобное допущение вообще не может оскорбить, поскольку они сами говорят, что вовсе не являются религиозными людьми. При этом они либо говорят это вполне прямо, как это делаю я сам, либо косвенно, утверждая, что пошли дальше этого. Правда, тут всегда может найтись какой-нибудь умник, который сочтет себя оскорбленным, если его назвать религиозным человеком в моем понимании, — но мой мысленный эксперимент не должен оскорблять никого. Внутри него вполне ясно сказано, что восторженный человек вроде нашего умника вовсе не является рыцарем сокрытого внутреннего; все это вполне очевидно, поскольку и наш восторженный энтузиаст также вполне очевиден. Подобно тому как есть отрицание божественного начала, которое открыто выставляет себя на всеобщее обозрение и сознательно желает это делать, есть и подобное утверждение божественного, хотя при этом нам следует обращать особое внимание на то, в какой степени умник, выставляющий такое утверждение на всеобщее обозрение и оказывающийся как бы подавленным религиозным началом, может быть попросту болен. Все дело в том, что такая показная религиозность может быть просто знаком беспомощности, от которой сам он страдает, пока религиозность внутри него не сосредоточится гораздо более здоровым образом в собственной его внутренней глубине. Однако ситуация совершенно меняется, когда богоугодность непременно желает, чтобы все о ней знали. Признавать себя грешником — это благочестивое и в строгом смысле слова богоугодное выражение отношения человека к Богу; есть и соответствующее этому отрицание божественного начала, когда человек хочет, чтобы все об этом знали по тому вызывающему тону, с каким он это громко отрицает. Но есть ведь и обратная сторона, которая сводится к показному благочестию. Скажем, если бы трое наших умников сошлись в серьезном споре, решая, кто из них величайший грешник, и открыто борясь тем самым за это звание, — тогда и само это благочестивое выражение отношения к Богу превратилось бы для них во что-то вроде мирового чемпионского титула.

В предыдущем столетии небольшой тезис, предложенный лордом Шефтсбери<sup>81</sup>, согласно которому лучшим испытанием истинности некоего положения должен быть смех, вызвал к жизни сразу несколько небольших проектов, в процессе которых исследователи попытались разобраться, так ли это. И в наши дни гегельянская философия пытается отдать предпочтение комическому, что может показаться даже

---

<sup>81</sup>См.: Lord Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners and Opinions*. Vol. I, London, 1714 (Шефтсбери. Описания людей, нравов и мнений). Кьеркегор был знаком с идеями Шефтсбери из немецких переводов, а также из изложения Гердера.

несколько странным со стороны гегельянской философии, поскольку среди всех прочих философских систем сама она наименее способна выдержать удар с этой стороны. В обычной жизни мы смеемся, когда нечто делается смешным, отсмеявшись же, человек иногда говорит: «Недопустимо делать нечто подобное предметом смеха». Однако если все это действительно было смешно, мы не можем удержаться от того, чтобы не передать историю дальше, — естественно, вымарывая попутно дополнительное утверждение, сопровождавшее собою смех: «Недопустимо делать нечто подобное предметом смеха». И никто не замечает, насколько смешно здесь то, что настоящее-то противоречие заключено в самой нашей притворной попытке поступать этически, вырезая некое подчиненное предложение, а не отказываясь от всего того, что ему предшествует. Когда все обстоит так, как это происходит сегодня, когда склонность к обобщениям, общий подъем культуры, большая утонченность жизни способствуют развитию чувства комического до такой степени, что повсеместная склонность к комическому становится прямо-таки одной из характерных черт нашего времени (а наше время — и по праву, и без всякого на то права, — находит себе особое удовольствие в Аристотелевом утверждении, согласно которому чувство комического является отличительной чертой человеческой природы), это значит, что и религиозная речь должна была уже давно осознать, каким образом комическое соотносится с религиозным. Религиозное начало не смеет пренебрегать тем, что занимает столь большое место в жизни людей, что постоянно всплывает в повседневных разговорах, в общении, в книгах, в разнообразных модификациях всего мировоззрения людей, — разве что мы предположим, что воскресные представления в церкви это своего рода индульгенция, посредством которой, перетерпев какой-нибудь часок суровое благочестие, человек покупает себе разрешение смеяться потом всю неделю напролет. Вопрос о законности комического, о его отношении к религиозному, о том, можно ли ему найти законное место в религиозной речи, — этот вопрос имеет сущностную важность для религиозной экзистенции нашего времени, поскольку в жизни комическое неизменно побеждает. Кричать по этому поводу «увы, увь!» значит просто демонстрировать, как мало подобные защитники на самом деле уважают религиозное начало, которое они взялись защищать; ибо мы выказываем куда больше уважения религиозному, когда требуем, чтобы оно было восстановлено в своих правах в пределах повседневной жизни, а не искусственно удерживалось на почтительном, воскресном расстоянии от этой жизни.

Дело обстоит очень просто. Комическое присутствует на каждой стадии жизни (*правда, само его положение будет различным*), поскольку всюду, где есть жизнь, есть и противоречие, всюду же, где есть противоречие, присутствует и комическое. Трагическое и комическое одинаковы в том отношении, что оба они основаны на противоречии, однако *трагическое — это страдающее противоречие, тогда как комическое есть противоречие безболезненное*<sup>82</sup>.

<sup>82</sup>Определение Аристотеля («Поэтика», 5) «τὸ γὰρ γελοῖον ἐστὶν ἀμάρτημα τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον [καὶ] οὐ φθαρτικόν» [«смешное можно определить как ошибку или искажение, которые не вызывают боли и не вредят другим»] все-таки не таково, чтобы обеспечить целым родовым семействам смешного надежное объяснение их способности вызывать смех. Кроме того, тут невольно возникает некоторое сомнение относительно того, насколько подобное определение, — даже если его применять лишь по отношению к сущностям, которые оно действительно покрывает, — насколько оно приводит нас к столкновению с этическим. Собственный пример Аристотеля, говорящего о том, что мы вполне можем смеяться над уродливым и обезображенным лицом, если только это не вызывает боли у того, кому это лицо принадлежит, не является ни верным по сути, ни столь ловко подобранным, чтобы одним движением как бы объяснить нам всю тайну комического. Примеру недостает рефлексии, поскольку, даже если обезображенное лицо и не вызывает у самого его обладателя никакой боли, все же нельзя не счесть весьма болезненной судьбу человека, обреченного на то, чтобы вызывать смех одним видом своего лица. Со стороны Аристотеля вполне верно и даже прекрасно, что он стремится разделить смешное и то, что вызывает сочувствие, поскольку под последнюю категорию подпадает также то, что жалко или достойно жалости. Даже у первоклассного поэта можно столкнуться с примерами использования такой смешанной формы смешного, когда к смешному присоединяется нечто жалкое (к примеру, в нескольких сценах Троп [персонаж упоминавшейся комедии Л. Хайберга] скорее жалок, чем смешон. И напротив, персонаж, который постоянно суетится и хлопчет, полностью комичен, — просто потому, что у него-то как раз есть все возможности для того, чтобы жить счастливо и безболезненно). В этом отношении конкретному примеру Аристотеля недостает рефлексии, однако и самому определению в целом также явно недостает рефлексии, поскольку смешное в нем рассматривается как некая сущность, тогда как комическое — это отношение, это искаженное отношение противоречия, правда, лишенное боли. Я набросаю тут наугад несколько примеров, чтобы показать, что комическое присутствует всякий раз, когда мы имеем дело с противоречием и когда мы можем с достаточными основаниями пренебречь болью, которая здесь не так существенна. Гамлет клянется каминными щипцами [ошибка Кьеркегора: во 2-й сцене 3-го акта Гамлет клянется «этими ворами и щипачами» («by these pickers and stealers»); Кьеркегора ввела в заблуждение неточная передача этого места в немецком переводе Шлегеля]; комическое здесь состоит в противоречии между торжественностью клятвы и легкомысленной отсылкой, которая начисто снимает клятву независимо от того, чего эта клятва касается. Если бы кто-то сказал: «Я готов прозакладывать свою жизнь за то, что на переплет этой книги пошло золота по крайней мере на четыре с половиной скиллинга», — это было бы комичным. Здесь мы имеем дело с противоречием между высочайшим пафосом (готовностью поставить на пари всю свою жизнь) и соответствующим

---

ему предметом, при этом противоречие еще более насмешливо усилено выражением «по крайней мере», которое предлагает конкретное ограничение четырех с половиной скиллингов, как если бы определенная сумма делала тут все менее противоречивым. Об Олоферне сказано, что он ростом в семь с четвертью сажений. Противоречие реально содержится в последней части утверждения. Рост в семь сажений вполне фантастичен, однако фантастическое, как правило, не включает в себя подсчет четвертей; вводимая здесь четверть тотчас же обращает сознание к действительности. Тот, кто станет тут смеяться над семью сажениями, не будет смеяться надлежащим образом, а вот тот, кто посмеется над семью сажениями с четвертью, будет действительно знать, над чем он смеется. Когда священник начинает больше всего жестикулировать, стоит только разговору коснуться категории из некоей нижней сферы, это комично. Это похоже на то, как если бы некто сказал спокойно и равнодушно: «Я отдал бы жизнь за Родину», — а потом вдруг, с величайшим пафосом, с самыми выразительными жестами и мимикой, добавил бы: «Вообще-то, я сделал бы это за десять риксталеров». Правда, когда такое происходит в церкви, я не должен над этим смеяться, поскольку там я не эстетический наблюдатель, но религиозный слушатель, — каким бы ни оказался священник. Действительно смешно, когда Приссинг, обращаясь к Тропу, говорит о нем в третьем лице. Почему это смешно? Потому что неравное отношение мецената, которое Приссинг хочет навязать Тропу в своем монологе, противоречит тотальной смехотворности обоих, внутри которой Приссинг и Троп равны и стоят на одном и том же уровне. Когда четырехлетний ребенок оборачивается к ребенку трех с половиной лет, заботливо говоря тому: «Ну, пойдем же, моя маленькая овечка», это выглядит комично, хотя мы склонны тут скорее улыбнуться, чем рассмеяться (улыбаемся же мы всегда с некоторым чувством), потому что по отдельности ни один из детей тут не будет смешным. Комичным является это относительное неравенство, на которое претендует один малыш по сравнению с другим. Возможность чувства заложена тут в самой детской манере, с которой все это делается. Когда человек обращается за разрешением открыть свое гостиничное дело и его просьба оказывается отвергнутой, это само по себе не комично. Однако если она отвергнута оттого, что держателей гостиниц слишком мало, все тут же становится комичным, поскольку сама причина заявки используется в качестве причины вынести решение против нее. Скажем, есть анекдот о булочнике, который сказал бедной женщине: «Нет, мать, ты сегодня ничего не получишь; тут совсем недавно приходила одна, и она уже ничего не получила. Не можем же мы всякий раз каждому подавать». Комический эффект тут получается, оттого что он приходит к общей сумме «всех» отрицательным способом. Когда девушка обращается за разрешением начать работать проституткой и ее заявка отвергается, это комично. Мы вполне справедливо полагаем, что трудно как раз стать кем-то уважаемым (скажем, когда некто подает прошение, надеясь стать королевским егерем, и его прошение отклоняют, в этом нет ничего комического), однако отвергнуть прошение девушки, желающей стать кем-то вполне презренным, — это явное противоречие. Разумеется, если она получит разрешение, это также будет комичным, однако само противоречие тут будет иным. В этом случае противоречие будет основываться на том, что законные власти демонстрируют свою беспомощность, внешне как бы проявляя власть: они проявляют свою власть, давая такое разрешение, и проявляют беспомощность, оказавшись неспособными сделать это чем-то недопустимым. Ошибки комичны и всегда могут быть объяснены через противоречие, какой бы сложной ни становилась здесь комбинация. Когда нечто существенно комическое

---

стало привычным и начало принадлежать заведенному порядку вещей, оно перестает быть чем-то исключительным, а потому мы больше не смеемся над этим, — до тех пор, пока такая ошибка не возводится в следующую степень. Если известно, что этот человек рассеян, мы привыкаем к этому и уже не задумываемся о противоречии до тех пор, пока оно случайно не удваивается; противоречием тут становится то, что некий прием, изобретенный, чтобы скрыть изначальную рассеянность, в конечном счете только еще больше ее проявляет. Например, рассеянный человек лезет руками в кастрюлю со шпинатом, осознает свой промах и, пытаясь скрыть его, говорит: «Ох, я-то думал, это икра», — но всякому понятно, что в миску с икрой тоже не лезут пальцами. Зазор в речевой практике также может иметь комический эффект, поскольку тут возникает противоречие между таким зазором и разумным представлением о речи, — скажем, о том, что она должна быть связанной. Если говорящий безумен, мы не станем над ним смеяться. Когда крестьянин стучит в дверь человека, который оказывается немцем, и начинает говорить с ним, пытаясь выяснить, не заказывал ли один из жильцов дома, чье имя крестьянин позабыл, запас угля, а немец, раздражаясь, оттого что так и не может понять, о чем ему говорит крестьянин, восклицает: «Das ist doch wunderbar!» [«Но это странно!»], — и все это происходит к крайней радости крестьянина, который тотчас же говорит: «Правильно! Его зовут Вундерлих!», — противоречие состоит в том, что крестьянин и немец совершенно не способны общаться, поскольку препятствием тут является язык, однако крестьянин, тем не менее, получает нужные ему сведения, причем получает их именно благодаря языку. Иногда нечто, что само по себе вовсе не является смешным, может вызвать смех в силу возникшего противоречия. Скажем, если обычно человек ходит в странной одежде, однако потом вдруг является однажды прилично одетым, мы начинаем смеяться, поскольку вспоминаем о прежнем. Когда солдат стоит на улице и глазет на замечательную витрину в роскошном магазине подарков, а затем подходит поближе, чтобы получше все разглядеть, когда лицо его сияет, а глаза прикованы к разложенным там вещам, так что он не замечает, что подвальный люк случайно остался открытым, и неожиданно проваливается в подвал как раз тогда, когда собирался все как следует разглядеть, противоречие оказывается заложенным в движении, — ибо здесь есть направленность тела и взгляда вверх, и вызванное падением движение вниз. Не смотри он так настойчиво вверх, все это не было бы таким смешным. Потому, скажем, гораздо комичнее, когда в яму падает человек, который шел и смотрел на звезды, чем тот, кто вовсе не приподымается над обычным земным уровнем. Пьяный человек может вызывать подобный же комический эффект, поскольку он выражает противоречие внутри движения. Наши глаза настаивают на том, что он должен идти ровно; и чем больше тут причин, чтобы настаивать и прилагать дополнительные усилия, тем более комичен эффект такого противоречия (потому мертвецки пьяный человек гораздо менее комичен). И если, например, по дороге ему встретится начальник, и пьяница, осознав это, попытается собраться и идти совсем прямо, комическое станет еще очевиднее, поскольку еще более очевидным здесь будет и противоречие. Ему это может даже удаваться на протяжении нескольких шагов, однако затем его снова увлечет дух противоречия. Если же ему это полностью удастся, пока он будет проходить мимо начальника, противоречие здесь станет иным, поскольку мы знаем, что он пьян, и все же это внешне совсем не видно. В первом случае мы будем смеяться, когда он пошатнется, поскольку наши глаза все так же настаивают на том, что он должен идти ровно; во втором же случае мы будем смеяться над ним, потому что ему удастся держаться прямо, когда нам из-



вестно, что он пьян, а потому, по идее, должен качаться. Точно такой же комичный эффект производит картина, когда мы видим трезвого человека, вовлеченного в сердечный и интимный разговор с кем-то, о ком нам точно известно, что он пьян, но собеседник этого совсем не замечает. Противоречие заложено в том, что произошло с взаимным отношением двух людей, погруженных в разговор: эта взаимность здесь на самом деле отсутствует, однако трезвый человек этого не замечает. Комично, когда в обычном разговоре человек прибегает к риторическим вопросам, более уместным в проповеди (подобные вопросы не требуют ответа, но попросту обеспечивают переход к возможному ответу самого говорящего). Комично, когда собеседник при этом неверно его понимает и пытается вставить свои ответы. Комическое заключено здесь в противоречии между противоположными желаниями: желанием быть оратором и желанием продолжать разговор; иначе говоря, противоречие состоит в стремлении быть оратором внутри дружеской беседы. Ошибка другого человека делает это очевидным и становится справедливым воздаянием, поскольку говорящий подобным образом с другим человеком косвенно показывает. «Мы с тобой как бы говорим вместе, но на самом деле это я говорю». Карикатура комична. Вследствие чего? Вследствие противоречия, существующего между подобием и отсутствием подобия. Карикатура должна напоминать человека, то есть действительного, конкретного человека. Если она никого вообще не напоминает, она не является комичной, но остается прямой попыткой представить некую бессмысленную фантазию. Тень человека на стене, остающаяся там, пока вы сидите и говорите с ним, может иметь комический эффект, поскольку это все-таки тень человека, с которым вы разговариваете (противоречие состоит в том, что мы одновременно прекрасно видим, что это не он сам). Если же мы видим на стене ту же самую тень, но никакого человека нет, или же если мы видим тень, но не видим самого человека, это совсем не комично. Чем больше подчеркнута здесь действительность человека, тем более комичной становится тень. К примеру, если нас увлекает выражение лица, мелодичность голоса или же уместные и остроумные замечания, но одновременно мы видим гримасничающую тень — комический эффект будет наиболее сильным, если только вместо этого мы не окажемся глубоко ранены. Если мы говорим при этом с каким-нибудь болтуном, тень не будет производить такого комического действия, поскольку у нас так или иначе сложится убеждение, что тень попросту наделена с ним замечательным сходством. Контраст производит комическое действие благодаря противоречию, независимо от того, используется ли здесь нечто само по себе несмешное для того, чтобы сделать смешное смешным, или же смешное используется для того, чтобы сделать нечто само по себе несмешное смешным, или же одно смешное и другое смешное используются, чтобы взаимно сделать смешными друг друга, или же несмешное и несмешное используются, чтобы стать наконец смешными благодаря взаимному соотношению. Когда немецко-датский священник заявляет с амвона: «И Слово стало мясом», — это комично. Комическое — это ведь не просто обычное противоречие, которое появляется, когда некто начинает говорить на иностранном языке, которым не владеет, вызывая своими словами действие, существенно отличное от того, которого ему хотелось бы. Здесь же, поскольку мы имеем дело со священником, и священник этот проповедует, противоречие только углубляется, ибо в проповеди священника само говорение используется особым образом, так что мы как минимум принимаем за данность, что он может говорить на этом языке. Более того, противоречие здесь прямо забредает на территорию этики: тут человек может вполне невинным образом оказаться виновным в богохульстве. Когда на кладбище мы читаем на над-

гробном камне стихотворные излияния человека, который в первых трех строчках оплакивает смерть своего маленького сына, а в четвертой восклицает: «Успокойся, разум, он жив!», — и при этом стихотворение подписано: «Хиларий, палач», — то это на кого угодно произведет комическое впечатление. Мы поневоле думаем: ну что ж, если человека зовут Хиларий [Весельчак], то вовсе не удивительно, что он знает, как можно утешиться! А тут еще эта его должность палача. Разумеется, у каждого человека есть живые чувства, однако же бывают такие занятия и профессии, которые как-то не воспринимаются в тесной связи с чувствами. Ну и, наконец, это последнее восклицание: «Успокойся, разум!» Вполне можно представить себе, например, профессора философии, который готов полностью отождествить себя со способностью разумно мыслить, однако для палача такое отождествление, вероятно, дается с большим трудом. Если же некто заметит, что палач здесь обращается не к себе самому (в конце концов, он не говорит: «Успокойся, о человек разумный!»), но к разуму как таковому, противоречие станет лишь еще более комичным, поскольку, что бы в наши дни ни говорилось о разуме, было бы все же несколько рискованным предположить, будто этот всемирный разум находится на пути к отчаянию при мысли о том, что Хиларий потерял своего сына. Думаю, этих примеров достаточно, ну а все те, кого способно встревожить подобное примечание, могут попросту его не читать. Нетрудно заметить, что примеры эти не так уж тщательно подобраны, но одновременно — что они вовсе не являются неким мусором, оставшимся от эстетического рассмотрения. Разумеется, комические примеры подобного рода встречаются повсюду и всегда, стоит лишь внимательнее осмотреться вокруг. Так можно продолжать сколь угодно долго, важно только знать, когда смеяться, а когда не смеяться. Просто этот комический элемент должен быть включен в нашу жизнь, в конце концов, смеяться ничуть не более аморально, чем плакать. Однако, подобно тому как аморально бывает жить, беспрестанно хныча, аморально предаваться приятной щекотке неопределенности, неизбежно присутствующей в сознании, когда человек точно не знает, смеяться ему или нет, — так что в конечном счете человек не получает никакой радости, рассмеявшись, и не способен раскаяться, доведись ему смеяться там, где этого не стоит делать. Причина, по которой комичное стало столь соблазнительным в наши дни, состоит в том, что комическое само как бы желает видимости беззакония, чтобы получать наслаждение от запретного плода, а затем, в свою очередь оказавшись таким запретным плодом, делать вид, будто смех способен поглотить собою все. Хотя мне самому *qua* автору похвалиться особенно нечем, я все же горжусь сознанием того, что редко злоупотреблял своим пером ради комического эффекта, никогда не позволял этому перу служить исключительно текущему моменту и, наконец, что я никогда не применял комического толкования к чему бы то ни было, не посмотрев прежде (посредством сравнения категорий), из какой именно сферы явился этот комический элемент и какое отношение он может иметь к этому явлению или же к этой личности, если их истолковать с точки зрения пафоса. Неплохо также как следует проанализировать сам источник смеха, — и многим, пожалуй, попросту расхотелось бы смеяться, осознай они этот источник; однако человек, неспособный разглядеть эту причину, не имеет и настоящего чувства юмора, — хотя опять-таки люди, мимоходом добивающиеся комического эффекта, обычно рассчитывают на смех именно таких слушателей. Вероятно, существуют и такие авторы, которые способны добиваться комического воздействия лишь благодаря легкомыслию и чрезмерной веселости; если бы некто сказал им: «Помните, что вы этически ответственны за использование комического», — они тут же могли бы утратить всю свою *vis comica* [«коми-

И совершенно неважно, что нечто, в комическом истолковании представляющее как комичное, может доставить самому комическому персонажу воображаемое страдание. Если бы мы заботились об этом, было бы предосудительно, например, воспринимать какого-нибудь крайне занятого хлопотуна как фигуру комичную. Сатира также причиняет боль, однако эта боль телеологически диалектична и направлена на исцеление. Разница между трагическим и комическим состоит в самом отношении противоречия к идее. Комическое истолкование производит противоречие или же позволяет тому проявиться, уже имея *in mente* [«в уме», «в сознании»] представление о возможном выходе; поэтому и противоречие здесь безболезненно. Трагическое истолкование видит это противоречие и отчаивается, не находя выхода. Следовательно, все здесь должно пониматься таким образом, чтобы различные нюансы в свою очередь подчинялись качественной диалектике сфер, — диалектике, которая отвергает субъективный произвол. К примеру, если бы кому-то вздумалось сделать все смешным безо всяких к тому оснований, нам сразу же стало бы ясно, что комический эффект здесь вовсе не относился бы к делу, поскольку у него не было бы основания ни в одной из сфер, а сам автор стал бы комичным с точки зрения сферы этической, так как сам он, будучи человеком существующим, непременно должен иметь основу, существуя тем или другим образом. Если бы некто заявил: «Раскаяние есть противоречие, ergo оно комично», — мы сразу же заметили бы, что это полная чепуха. Раскаяние относится к этико-религиозной сфере, а значит, оно определяется таким образом, что над ним стоит лишь одна-единственная более высокая сфера — то бишь сфера религиозного в собственном смысле слова. Но, конечно же, вовсе не эту сферу можно применить для того, чтобы выставить раскаяние на посмешище. Ergo, для этого применяют нечто, стоящее

---

ческую силу», «способность производить комическое»], задержись они только на минуту, чтобы выслушать это предупреждение. Между тем, когда дело действительно доходит до комического элемента, именно противоположная сила сообщает ему необходимую глубину и осадку, не давая всей лодке перевернуться. Легкомыслие и развращенность в качестве производительных сил приводят лишь к громкому смеху неопределенности и чувственного возбуждения, — а надо сказать, что он существенно отличается от смеха, сопровождающего истинную прозрачность комического. Пожелай некто пройти в этом отношении действительно хорошую школу, ему пришлось бы на время отказаться от всякого смеха, вызывающего страстную антипатию, от смеха, который зачастую позволяет темным силам увлечь нас слишком далеко, — ему нужно было бы долго практиковаться в умении видеть комичное лишь в явлениях и людях, которые ему дороги, когда сочувствие и интерес — да что там говорить, даже пристрастность! — составляют благоприятный противовес легкомысленной развращенности (Примеч. Кьеркегора.)

ниже, но в таком случае комический элемент становится незаконным или же остается чем-то лишь химерически более высоким (то есть абстракцией), а значит, тот человек, который с готовностью посмеется здесь над раскаянием, сам становится комичным; я сам неоднократно указывал подобные примеры, касающиеся спекулятивных философов, именно они любят уподобляться фантастическим существам, а затем, приходя на этом пути к высшей точке, одновременно становятся бесконечно комичными. Низшее никогда не может сделать нечто высшее комичным, — иначе говоря, не имеет права истолковать нечто высшее как комичное и не имеет власти сделать его таковым. Другое дело, что нечто низшее, когда оно присоединяется к высшему, может сделать само это отношение смешным. Скажем, лошадь может послужить поводом для того, чтобы человек был выставлен на посмешище, но не в ее власти сделать самого человека смешным.

Различные стадии существования располагаются в своем отношении к комическому в зависимости от того, как они соотносятся с комическим, то есть пропорционально тому, насколько они наделены комическим внутри или вне себя, однако это вовсе не означает, что комическое должно быть чем-то высшим. Непосредственное наделено комическим внешне, поскольку всюду, где есть жизнь, существует и противоречие, однако противоречие вовсе не располагается внутри непосредственности, а, стало быть, приходит извне. Конечный здравый смысл стремится истолковать непосредственное как нечто комическое, однако, делая это, сам становится комичным, поскольку то, что на первый взгляд могло бы оправдать этот комический эффект, — это предположение, что здравый смысл всегда способен найти некий выход; все дело тут в том, что такой известный ему выход на самом деле еще более комичен. Так что тут возникает как бы незаконный комический эффект, который вовсе не предполагался заранее. Всякий раз, когда возникает противоречие, а настоящий выход неизвестен, то есть ему неизвестно, что само противоречие отменяется и преодолевается на более высокой стадии, такое противоречие отнюдь не проходит безболезненно<sup>83</sup>; там же, где на первый взгляд законное разрешение противоречия ока-

---

<sup>83</sup> Однако же все это следует понимать таким образом, чтобы не забыть: не знать выхода — в этом тоже может быть нечто комическое. Скажем, человек, суесящийся из-за пустяков, комичен, поскольку вполне комично то, что умный человек, удачливый делец может оказаться неспособен найти выход из всей этой бухгалтерской ерунды; ведь выход здесь очень прост: вместо того чтобы нанимать еще парочку-другую клерков, с которыми потом приходится обсуждать дела, разогнать их всех. (Примеч. Кьеркегора.)

зывается чем-то высшим лишь химерически (то бишь мы попадаем из огня да в полымя), все становится еще более комичным, поскольку само противоречие только возрастает. Например, так происходит внутри отношения между непосредственностью и конечным здравым смыслом. Комический эффект отчаяния также по-своему незаконен, поскольку отчаяние не знает выхода, не знает, что противоречие может быть отменено, — именно поэтому и следует относиться к такому противоречию как к чему-то трагическому, ведь это как раз и есть путь к его исцелению. То, благодаря чему становится законным юмор, — это как раз его трагическая сторона, то, что он примиряется с болью, от которой отчаяние стремится избавиться, а при этом вовсе не знает никакого выхода. Ирония же становится законной, когда ее используют применительно к непосредственному, поскольку равновесие — не равновесие как абстракция, но равновесие как искусство существования, — всегда выше, чем непосредственность. Стало быть, только экзистирующий ироник по-настоящему оправдан перед лицом непосредственного. И подобно всякой абстракции, тотальная ирония, которая применяется всегда и везде и подобна любой дешевой выдумке, существующей лишь на бумаге, совершенно не оправдана применительно к любой сфере существования. Иными словами, ирония, конечно же, остается абстракцией, чем-то, что абстрактно сводит вместе вещи и идеи, однако законность и оправданность экзистирующего ироника заключены в том, что сам он, экзистирруя, выражает иронию в том, что полагает в ней всю свою жизнь, а вовсе не балуется по временам, заигрывая с ней, при этом продолжая проводить свою жизнь в благополучном лицемерии, — ибо в этом случае само его чувство комического оказывалось бы не неоправданным.

Непосредственность держит комическое за пределами самой себя, ирония же наделена комическим *внутри* себя<sup>84</sup>. Этик, наделен-

<sup>84</sup> Аристотель делает следующее замечание в своей «Риторике» (3.18): «ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἔνεχα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου» [«Ирония более приличествует воспитанному человеку, чем пустое шутство; ироник шутит, чтобы позабавить самого себя, шут же — чтобы позабавить других»]. Ироник сам получает удовольствие от комического, в отличие от клоуна, который находится на службе у других, когда представляет нечто смешным. Стало быть, ироник, который нуждается в помощи родственников, друзей или кланеров, чтобы насладиться комическим, уже *eo ipso* [тем самым] становится ироником второразрядным, можно сказать, что он уже находится на пути к тому, чтобы оказаться *scitga* [профессиональным шутом]. Однако ироник обладает комическим *внутри* себя самого еще и в некотором ином смысле; тут можно сказать, что именно благодаря осознанию этого он защищает себя от такого положения, когда комическое оказалось бы вне его самого. Как только экзистирующий ироник

ный иронией как своим инкогнито, способен развернуться и увидеть в самой иронии нечто комическое, однако его способность видеть это оправдана только умением постоянно удерживать себя в этическом, а это значит, что он видит это комическое только как нечто постоянно исчезающее.

Юмор, который наделен комическим *внутри себя*, становится оправданным только в экзистирующем юмористе (ибо юмор in abstracto, подобно всякой абстракции, остается раз и навсегда незаконным; юморист обретает оправдание, только полагая всю свою жизнь в этом юморе). Юмор оправдан повсюду, кроме отношения юмориста с религиозным, однако он, конечно же, оправдан применительно ко всему, что только претендует на звание религиозного. Религиозность, наделенная юмором как своим инкогнито, способна развернуться и увидеть в самом юморе нечто комическое, однако ее способность видеть это оправдана только умением постоянно удерживать себя внутри религиозной страсти, ориентированной на отношение с Богом, а это значит, что она видит это комическое только как нечто постоянно исчезающее.

Теперь мы оказались у разделительной черты. Религиозность, являющаяся сокрытым внутренним, уже eo ipso оказывается недоступной для комического толкования. Она не может обладать комическим за пределами самой себя, поскольку представляет собой сокрытое внутреннее, а стало быть, и не может вступать в противоречие с чем бы то ни было. Она сама сделала сознательным то противоречие, которое подчиняет себе юмор, то есть некий высший разряд комического, и теперь содержит его внутри себя как нечто низшее. Таким способом она либо оказывается абсолютно защищенной перед лицом комического, либо же защищается от комического с помощью самого комического.

Когда временами религиозность внутри церкви и государства требовала себе специального законодательства и полицейского вмешательства, чтобы защититься перед лицом комического, все это могло диктоваться самыми лучшими намерениями; однако вопрос состоит в том, в какой степени религиозное оставалось здесь предельным опре-

---

выпадает из своей иронии, он становится комичным; скажем, Сократ стал бы таковым, окажись он в день суда исполненным пафоса. В этом и состоит оправдание иронии: она должна быть не просто дерзкой выдумкой, но искусством экзистенции, поскольку именно здесь иронике оказываются по плечу более серьезные задачи, чем даже трагическому герою, — и все именно потому, что он может иронически контролировать самого себя. (Примеч. Кьеркегора.)

деляющим фактором, а ведь было бы несправедливо рассматривать комическое в качестве врага всего религиозного. Комическое ничуть не в большей степени является врагом религиозного начала, — которому, напротив, все служит и покоряется, — чем диалектическое. Но религиозность, которая существенным образом претендует на нечто внешнее, то есть существенным образом делается соразмерной этому внешнему, должна проявлять крайнюю осторожность и бояться больше за самое себя (того, чтобы ей ненароком не превратиться в нечто эстетическое), чем бояться комического, которое, напротив, могло бы самым законным образом помочь ей открыть глаза на реальное положение. В католицизме есть много такого, что может служить примером этому. В том, что касается индивида, правда состоит в том, что религиозный человек, желающий, чтобы все вокруг него было серьезным, — вероятно, столь же серьезным, сколь серьезен он сам, — находится в состоянии противоречия. Религиозному человеку, неспособному перенести — если уж таковое случится, — что все вокруг начали смеяться над чем-то, что его абсолютно занимает, не хватает внутреннего; именно поэтому он предпочитает тешить себя иллюзией, будто многие люди придерживаются того же мнения, причем делают это с тем же самым выражением лица, что и он сам. Поэтому он предпочитает строить себя самого, добавляя все всемирно-историческое к своему небольшому фрагменту действительности, «раз уж теперь новая жизнь и впрямь начинает пробиваться повсюду, и новый год приходит с новым видением и сердцем, готовым служить правому делу».

Сокрытое внутреннее недоступно для комического. Это можно было бы ясно показать, коль скоро религиозного человека подобного рода удалось бы вдруг вдохновить на то, чтобы он начал отстаивать свою религиозность во внешнем мире, если бы, скажем, он забылся и вступил в конфликт с подобным же религиозным человеком, а потом настолько забылся сам и настолько позабыл абсолютное требование внутреннего начала, что захотел бы вдруг стать сравнительно более религиозным, чем тот другой. В этом случае он непременно стал бы комичным, ибо противоречие здесь состоит в том, чтобы желать одновременно быть видимым и невидимым. Против громко утверждающих себя форм религиозного юмор вполне законным образом использует комическое начало, поскольку религиозному человеку и самому следовало бы знать, где выход, — пожелай он только его найти. Если бы такое положение невозможно было бы даже допустить, все подобное толкование было бы поставлено под сомнение, — точно так же,

как можно было усомниться в нашем комическом толковании делового человека, суемящегося из-за пустяков, страдай он действительно умственным расстройством.

Закон для комического на деле весьма прост: комическое присутствует повсюду, где есть противоречие, причем там, где это противоречие делается безболезненным, так как его можно рассматривать как уже снятое; дело в том, что само комическое, конечно же, не отменяет противоречия (напротив, оно делает это противоречие явным). Однако комическое, которое правомерно, вполне способно это сделать — иначе оно не было бы правомерным. Талант состоит в том, чтобы уметь описывать все это *in concreto*. Настоящим испытанием для комического будет исследование отношения между различными сферами, которое содержится в комическом заявлении. Если отношение выстроено неверно, значит, комическое здесь неправомечно, причем комический элемент, который не соотносится вообще ни с чем, уже *eo ipso* является неправомечным. Скажем, софистика, взятая в соотношении с комическим, имеет своим основанием ничто, чистую абстракцию, что хорошо выражено Горгием в следующем абстрактном утверждении: необходимо уничтожить серьезность с помощью комического, комическое же — с помощью серьезности (см.: Аристотель, «Риторика», 3.18). Равновесие, к которому все здесь приходит, само по себе есть чепуха, заблуждение же, посредством которого экзистирующий человек вдруг превращается в некий фантастический «икс», легко обнаруживается, поскольку тот, кто желает воспользоваться самой этой процедурой, все равно непременно остается экзистирующим индивидом. Все это делает экзистирующего индивида смешным, — коль скоро здесь к нему применяется формула, подобная формуле экзорцизма, применяемой против спекулятивных философов: «Позвольте осведомиться, с кем это я имею честь говорить сейчас — истинно ли вы человеческое существо или же что-то совсем другое?» Иными словами, Горгий, в то время как он исследовал до конца свое открытие, оказался вдруг в фантастическом лимбе чистого бытия, так как, раз уж он уничтожает здесь одно посредством другого, у него в конечном счете не остается ничего вообще. Однако Горгий, без сомнения, пытался всего лишь описать ловкость робкого законника, который легко меняет свое оружие в зависимости от того оружия, которым пользуется противник. Однако робкий законник — это отнюдь не последняя инстанция применительно к комическому; ему пришлось бы специально добиваться признания всей процедуры законной и довольствоваться той наградой, что, как каждому известно, была любимым заключением для каждого со-



фиста, — это деньги, деньги, деньги, или что там еще использовалось наравне с деньгами.

В религиозной же сфере, когда все сохраняется чистым в пределах внутреннего, комическое служит всего лишь вспомогательным средством. К примеру, можно сказать, что раскаяние является противоречием, ergo, уже содержит в себе нечто комическое, однако оно становится комичным вовсе не для эстетики или же для ограниченного здравого смысла, которые заведомо стоят ниже, и даже не для этического начала, которое наделено своей силой внутри этой страсти, и не для абстракции, которая вся целиком фантастична и потому стоит ниже (абстракция хотела бы истолковать раскаяние как нечто комичное с той точки зрения, которая уже была отвергнута в качестве бессмыслицы в предыдущем рассмотрении), — оно могло бы стать комичным для самого религиозного начала, которому должно быть известно противоядие, известен выход. Однако этого не происходит: религиозному началу неизвестно противоядие против раскаяния, которое могло бы пренебречь самим раскаянием. Напротив, религиозное начало постоянно использует негативное в качестве своей сущностной формы<sup>85</sup>. Таким образом, сознание греха определенно входит внутрь сознания прощения грехов. Отрицательное не может существовать прочно, раз и навсегда, с тем чтобы потом уступить место положительному, — о нет, положительное постоянно пребывает внутри отрицательного, и отрицательное остается его отличительной меткой. А потому регулирующий принцип, согласно которому *ne quid nimis*<sup>86</sup>, здесь не применим. Когда религиозное начало толкуется эстетически, когда в Средние века расхваливают отпущение грехов за четыре скиллинга, причем все полагают, будто на этом дело и заканчивается, — тогда, конечно, коль скоро человек предпочитает держаться за эту фикцию, раскаяние может рассматриваться как нечто комичное, а человек, сломленный раскаянием, оказывается комичным, как любой, кто суетится из-за пустяков, — если, конечно, у него есть эти четыре скиллинга, так как выход здесь до чрезвычайности легок, а внутри всей этой видимости люди полагают, что это и в самом деле выход. Однако вся эта чепуха явля-

<sup>85</sup>Кстати, именно поэтому религиозное начало, даже когда оно толкует эстетическое страдание с некой долей комизма, делает это так мягко, — оно понимает, что страдание должно так или иначе прийти. Раскаяние же, с точки зрения религиозного начала, не может просто прийти, а потом закончиться; неопределенность веры не может просто прийти, а потом закончиться; сознание греха не может просто прийти, а потом закончиться — иначе мы попросту вернулись бы в эстетическую сферу. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>86</sup>«*ne quid nimis*» (лат.) — «ничто не слишком».

ется всего лишь следствием того, что религиозное стало фарсом. Но ровно в той же степени, в какой негативное устраняется в религиозной сфере или же ему позволяют быть там раз и навсегда, то есть оставаться самодостаточным, комическое будет всегда утверждать себя против религиозного и делать это с полным правом, поскольку религиозное в таком толковании уже стало эстетическим, при этом все еще стремясь оставаться религиозным.

Существует довольно много примеров заведомо ошибочных попыток утвердить пафос и серьезность в некотором смехотворном, суеверном смысле, как некий блаженный универсальный бальзам, как будто серьезность была чем-то благим сама по себе и ее можно было применять без рецепта; в этом случае предполагается, что все будет идти хорошо, пока человек относится к этому серьезно, — даже если по странному стечению обстоятельств вдруг оказалось бы, что человек никогда не был серьезен там, где нужно. О нет, все имеет свою диалектику — и заметьте, пожалуйста, заметьте: не такую диалектику, благодаря которой все делается софистически относительным (это всего лишь опосредование), но такую, благодаря которой абсолютное отличается как абсолютное средствами диалектики. Значит, быть исполненным пафоса и серьезным в неподходящем месте — это все равно, что в неподходящем месте смеяться. Мы весьма односторонне утверждаем, что дурак всегда готов смеяться, — односторонне, потому что, хотя и верно, что глупо смеяться всегда и везде; однако столь же односторонним будет считать глупостью только неумение распорядиться смехом, — глупость ведь столь же велика и столь же разрушительна, когда она выражается в стремлении всегда быть одинаково серьезно-тупым.

**§ 3. Решающее выражение экзистенциального пафоса — это вина. — Исследование уходит скорее назад, чем вперед. — Вечное припоминание вины — это высшее выражение для отношения виновного сознания к вечному блаженству. — Низшее выражение виновного сознания и соответствующие ему способы обретения удовлетворения. — Покаяние собственного производства. — Юмор. — Религиозность сокрытого внутреннего**

Читатель-диалектик тотчас же заметит, что все это исследование движется сейчас скорее назад, чем вперед. В § 1 задача была сформулирована следующим образом: следует одновременно абсолютно отно-

ситься к абсолютному *τέλος*<sup>87</sup> и относительно — к абсолютным целям. Начало было положено этим, и тут оказалось, что прежде всего следует преодолеть непосредственность, иначе индивиду придется умереть для нее прежде, чем можно будет вообще говорить о выполнении этой задачи первого параграфа. В § 2 страдание было представлено как сущностное выражение для экзистенциального пафоса, как умирание для непосредственного, как отличительный знак, которым помечено отношение экзистирующего субъекта к абсолютному *τέλος*. В § 3 вина была представлена как решающее выражение для экзистенциального пафоса, и тут расстояние от задачи, поставленной в первом параграфе, увеличивается еще больше, — однако оно все-таки не настолько велико, чтобы эта задача оказалась полностью забыта; скорее уж все происходит так, чтобы само рассмотрение, которое нацелено на эту задачу и при этом погружено внутрь экзистенции, было повернуто вспять. Ведь именно это и происходит в самой экзистенции, наше рассмотрение попросту стремится воспроизвести этот порядок вещей. *In abstracto* и на бумаге все кажется куда легче. Исследователь легко берется за эту задачу, делая вид, будто индивид — это нечто абстрактное, везде и всюду готовое быть к вашим услугам, коль скоро задача поставлена, — и вот тут-то всему приходит конец.

Внутри экзистенции каждый индивид является чем-то конкретным, само время тут конкретно, и даже тогда, когда индивид размышляет, он несет этическую ответственность за то, как проходит это его время. Существование — это вовсе не абстрактная и краткая работа, которая нам поручена; скорее уж это стремление, непрекращающаяся длительность, протекающая «тем временем». Уже в тот самый момент, когда задача поставлена, что-то теряется, потому что и это происходит «тем временем», и само начало не положено здесь надлежащим образом. Теперь все катится вспять: задача встает перед индивидом, пребывающим внутри экзистенции, и как только тот собирается полностью погрузиться в нее (а это можно сделать лишь *in abstracto* и на бумаге, потому что облачение абстрактного мыслителя в штаны богатого покупателя весьма отлично от смиренной рубашки существования, которая натянута на экзистирующего индивида), как только он действительно собирается начать, оказывается, что для него совершенно необходимо иное начало — начало долгого обходного пути, которое состоит в умирании для непосредственного. И как только мы приходим к положению, когда начало вот-вот должно быть положено, оказыва-

<sup>87</sup> «*τέλος*» (греч.) — «цель».

ется, что, поскольку время между тем шло вперед, само начало уже стало чем-то скверным, и таким образом начало должно быть положено тем, что мы становимся виновными; с этого мгновения абсолютная вина, которая является чем-то решающим, получает свой законный процент от каждой новой вины. Задача казалась столь грандиозной, что мы уже решили, будто «подобное рождает подобное», — так что, раз уж задача такова, таким же должен быть и человек, призванный ее решить. Однако во все это тут же вмешивается существование, со своими *aber*<sup>88</sup>, которые следуют друг за другом; вслед за этим пришел черед страдания как более определенной характеристики, и мы склонны были подумать: «Ну что ж, бедный экзистирующий индивид вынужден мириться с этим, коль скоро он находится внутри существования». Однако затем пришла вина как решающее определение — вот тут уж экзистирующий индивид начал по-настоящему мучиться, — ну что ж, тут он действительно оказался внутри стихии существования.

Движение вспять вместе с тем является и движением вперед, поскольку оно погружается во что-то, что должно двигаться вперед. Обман этого *in abstracto*, происходящего лишь на бумаге, состоит в том, что индивид, подобно Икару, призван подняться ввысь, став вровень со своей идеальной задачей. Однако само это движение вполне химерично, является чистым отступлением, так что всякий раз, когда экзистирующий индивид затевает нечто подобное, контролер, надзирающий за существованием (то бишь этическое начало) замечает его, замечает, что он уже стал виновным, — даже если сам индивид пока что этого не заметил. Однако чем больше индивид вместе со своей задачей погружается в существование, тем дальше он продвигается вперед, хотя само выражение этого — хочется вам того или нет — обращается вспять. Однако подобно тому как всякое глубокое рассмотрение является по сути возвращением к основам, само обращение задачи к чему-то более конкретному является погружением в существование. В сравнении с тотальностью задачи выполнение малой ее толики уже будет отступлением, — и все же такое отступление является продвижением вперед по сравнению с положением, когда задача поставлена, но человек даже и не приступил к ее выполнению. Где-то я читал изложение одной индийской драмы<sup>89</sup> (саму драму прочитать так и не

<sup>88</sup> «*aber*» (нем.) — «но», «однако».

<sup>89</sup> На самом деле речь идет здесь о «Бхагавадгите», священной книге индуистов, составляющей часть эпоса «Махабхарата». Две армии, которые замерли друг против друга, — это армии Пандавов и Кауравов. Вождь Пандавов, великий и бесстрашный герой Арджуна, отказывается сражаться, поскольку не хочет убивать

довелось). Две армии стоят друг против друга. Перед тем как сама битва начинается, вождь одной из армий погружается в глубокое раздумье. Тут и начинается сама драма, которая передает нам его мысли. Именно так выглядит задача, встающая перед экзистирующим индивидом. На мгновение она обманывает нас, поскольку все это выглядит как сама задача целиком, как если бы все уже было закончено (ибо начало всегда имеет некоторое сходство с концом), однако тут в игру вступает существование, — и чем глубже человек в своем действии и стремлениях погружается в это существование (а сущностная отличительная черта самой стихии существования состоит в том, что мыслитель всегда поневоле в той или иной степени удаляется от существования), тем дальше тот, кто пытается решить задачу, от этой задачи удаляется.

Однако каким же образом сознание вины может стать решающим выражением для исполненного пафоса отношения экзистирующего индивида к своему вечному блаженству — причем таким образом, чтобы всякий экзистирующий индивид, лишенный такого сознания, eo ipso уже оказывался за пределами такого отношения к собственному вечному блаженству? В самом деле, тут можно решить, будто само это сознание выражает как раз такое положение, когда человек на деле вовсе никак не относится к этому вечному блаженству, более того, что он решительным образом его утратил и от этого отношения отступился. Ответ на этот вопрос найти несложно. Поскольку тот, кто должен вступать в отношение с вечным блаженством, является экзистирующим индивидом, а вина как раз и является наиболее конкретным выражением экзистенции, сознание вины будет наиболее верным выражением для такого отношения. Чем абстрактнее оказывается наш индивид, тем меньше он соотносит себя с вечным блаженством и тем более удаляется от сознания вины, поскольку для абстракции существование помещается в области безразличного; однако вина является выражением самого сильного самоутверждения этого существования, да и кроме того, именно *экзистирующий индивид* призван соотносить себя с вечным блаженством. Трудность здесь лежит в другом, поскольку, несмотря на то что вина объясняется самим существованием, экзистирующий индивид стремится оказаться невиновным; похо-

---

своих прежних друзей и родственников. Между тем бог Кришна, который вызвался быть возничим для Арджуны, убеждает его, что обязанность воина и царя состоит в том, чтобы бесстрастно следовать своему воинскому долгу, — тем более что смерть в индуизме предстает всего лишь как переход от одного существования к другому, как смена тел в ожидании окончательного освобождения.

же, что он всякий раз хочет переложить вину на того, кто поместил его внутрь этого существования, или же на само это существование. Однако в этом случае сознание вины становится всего лишь новым выражением для страдания, наступающего внутри существования, а наше рассмотрение в результате никак не способно продвинуться дальше второго параграфа, так что параграф третий должен быть либо опущен, либо сочтен чем-то вроде приложения ко второму параграфу.

Стало быть, экзистирующий индивид хотел бы переложить свою вину с себя на само свое существование или же на того, кто поместил его внутрь этого существования, — так, чтобы самому оказаться невиновным.

Постараемся не прибегать здесь к этическому грому и молнии, попробуем просто и вместе с тем диалектически посмотреть, куда же мы все-таки движемся. Сама предложенная процедура уже содержит в себе противоречие. Человеку, который по самой сути своей невинен, никогда не придет в голову перекладывать вину на кого-то другого, поскольку невинный вообще не имеет никакого отношения к категории вины. Значит, когда в данном конкретном случае некто перекладывает вину на другого и выставляет самого себя невинным, он в это самое мгновение уже допускает, что сам он по сути своей виновен, но вот в этом конкретном случае вполне может оказаться невиновным. Однако реальная проблема здесь затрагивает вовсе не данный конкретный случай, в связи с которым некто перекладывает вину на другого и тем самым выдает себя как субъекта, по сути виновного как раз в силу всех своих оправданий, — о нет, реальная проблема затрагивает сущностные отношения, свойственные экзистирующему субъекту, пребывающему внутри существования. Однако сущностное желание переложить вину на другого, то есть, по сути, абсолютное допущение вины с тем, чтобы в данном конкретном случае оказаться невиновным, является противоречием, поскольку такое поведение равнозначно разоблачению себя самого. Если в отношении хоть одной категории можно сказать, что она «схватывает», то уж тем более это справедливо в отношении вины. Диалектика вины устроена столь хитроумно, что человек, полностью себя оправдывающий, уже тем самым себя выдает. Однако такое положение вовсе не сводится к старой поговорке: «Qui s'excuse s'accuse»<sup>90</sup>. Поговорка означает всего лишь, что человек, который оправдывается или защищает себя в связи с некими обстоятельствами, иногда делает это таким образом, что сам себя выдает, —

<sup>90</sup> «Qui s'excuse s'accuse» (франц.) — «Кто оправдывается, тот сам себя обвиняет».

так что само оправдание и обвинение связаны с одним и тем же предметом. Здесь же дело обстоит совсем не так. О нет, стоит кому-то действительно оправдаться в некой частности — и он тут же выдаст себя в чем-то более общем. Всякий, кто живет не одними лишь сравнительными отношениями, тотчас же заметит это. В повседневных делах абсолютная вина как некая всеобщая данность постепенно становится чем-то само собой разумеющимся, а потому очень быстро забывается вовсе. А между тем именно эта абсолютная вина в конечном счете и делает нас виновными также и применительно к каждому отдельному случаю. Человек, который абсолютно или сущностно невиновен, не может быть виновен и в какой-то частности, однако человек, который виновен абсолютно, может вместе с тем быть виновен и в каком-то частном обстоятельстве. Стало быть, отдельный индивид разоблачает себя как сущностно виновного не только оттого, что он виновен в некоторой частности («totum est partibus suis prius»)<sup>91</sup>, но также и тогда, когда он в этой частности невиновен («totum est partibus suis prius»).

Первичность целого — это вовсе не какое-то эмпирическое определение, но *summa summarum*<sup>92</sup>, поскольку целокупное определение никогда не достигается нумерическим перечислением. Тотальность вины начинает существовать для индивида, соединяясь с его частной виной, поскольку сам он лишь один из многих, сам по себе он незначителен, — но она начинает существовать также в отношении к его вечному блаженству. Вот почему мы начали это рассуждение с утверждения, что сознание вины является решающим выражением для отношения к вечному блаженству. Человек, который не соотносит себя с этим вечным блаженством, никогда не придет к пониманию себя как тотально и сущностно виновного. Малейшая вина — даже если после этого индивид будет истинным ангелом — окажется тут достаточной, коль скоро она соединяется с отношением к вечному блаженству, поскольку именно это соединение и создает качественное определение. Более того, всякое погружение в экзистенцию и есть *соединение вместе*. Подобным же образом, но в пределах относительного примера, единственная вина, признанная перед лицом человеческого суда, вина, постигаемая в памяти (а не в воспоминании о вечном блаженстве), вина (коллективно понимаемая) для этого совершенно недостаточна; недостаточной окажется и сумма всех проступков. И все дело в том, что помещать свою жизнь в пределы чего-то сравнительного, относи-

<sup>91</sup> «totum est partibus suis prius» (лат.) — «целое предшествует своим частям» или «целое первичнее своих частей».

<sup>92</sup> «summa summarum» (лат.) — «общий итог, целокупность».

тельного, внешнего попросту не этично, поскольку неэтично признавать уголовный суд, примирительную комиссию, какую-нибудь газету, кого-то из копенгагенских почтенных персон или же попросту городской сброд в качестве судей над тобой самим.

В книгах старых ортодоксальных богословов — там, где они обсуждают вечное проклятие в аду, — можно прочесть, что величина греха требует подобного наказания, причем эта величина греха, в свою очередь, определяется тем, что это грех против Бога. Наивность и внешняя сторона всего этого определяются тем, что мы имеем дело как бы с судом, трибуналом, неким третьим лицом, которое выслушивает наши доводы и голосует применительно к этому делу, которое касается лишь Бога и самого человека. Наивность и внешняя сторона всегда вступают в игру, стоит только третьему лицу вмешаться в то, что сущностно касается лишь самого индивида в его одиночестве перед лицом Бога. Но та же самая наивность, равно как и все, что касается внешнего, совершенно исчезают, стоит только самому индивиду соединить свое представление о Боге с представлением о собственной вине, пусть даже эта вина сколь угодно мала, — ах нет, постойте, погодите минутку, сам индивид никак не может об этом судить, поскольку именно такое сравнение и взвешивание приводит его к заблуждению. Как только в игру вступает представление о Боге, сама категория вины преобразуется в категорию качества. Соединяясь со сравнительным как с определяющим критерием, вина становится чем-то количественным; между тем, столкнувшись лицом к лицу с абсолютным качеством, вина становится диалектической, сама оказавшись, в конечном итоге, чем-то существенно качественным<sup>93</sup>.

<sup>93</sup>В религиозном рассуждении можно найти примеры и противоположной тактики. Зачастую религиозный проповедник, призывающий гром и молнию на голову некоего индивида, стремится с помощью подобных сравнительных методов привести его к осознанию абсолютной вины. Но это попросту недостижимо; чем больше проповедник возмущается, чем больше он пытается показать, что этот человек должен чувствовать себя *хуже* всех прочих людей, тем меньшего результата он достигает; так что, когда проповедник жестикулирует особенно яростно, он оказывается дальше всего от своей цели, — не говоря уж о возможности с некоторой иронией отнестись к состоянию души самого почтеннейшего пастора. Гораздо лучше прибегнуть к иному способу: религиозный проповедник, «смиранный перед лицом Бога, склоняющийся перед царственным величием этического начала», пребывающий в страхе и трепете относительно самого себя, соединяет эту вину с представлением о вечном блаженстве. Тогда и тот, кто его слушает, оказывается не просто вынужденным действовать определенным образом, но подвергается влиянию косвенно, — ибо ему кажется, будто пастор говорит лишь о самом себе. На трибуне указующий перст, обвиняющий Катилину, может великолепно сработать, однако на церковной кафедре куда лучше бывает покаянно бить себя в грудь, —



Детское отношение и сравнительное осознание вины отличаются как раз тем, что в них отсутствует понимание этого требования экзистенции: *соединять вместе*. Применительно к мышлению детскость выражается в том, что человек способен мыслить лишь временами, в связи с тем или иным предметом, а потом начинает мыслить о чем-нибудь еще, то есть она выражается в том, что у меня есть не просто одно мышление, но множество разных мыслей. Применительно к сознанию вины детскость предполагает, что сегодня, к примеру, я могу быть виновен в том или в другом, после этого дней на восемь я оказываюсь вполне невинным, а вот на девятый день что-нибудь снова идет наперекосяк. Сравнительное осознание вины выражается в том, что его мера располагается вовне, и даже когда по воскресеньям проповедник прибегает к весьма высокой мере (не обращаясь, однако же, к мере вечности), человек, примеряющий к себе это сравнение, полагает, что он несет ответственность за нечто ужасное. Однако в хорошей компании, да к тому же еще и в понедельник, все это уже не кажется ему таким страшным, так что внешний контекст тут определяет собою совершенно разные толкования; и несмотря на все вариации этих толкований тут всегда недостает одного: сущностного определения вечности.

Стало быть, сущностное осознание вины предполагает наибольшее возможное погружение в экзистенцию, оно выражается также и в том, что экзистирующий индивид соотносит себя с вечным блаженством (детское и сравнительное осознание вины ставит себя в отношение с собой самим или же с чем-то подлежащим сравнению), причем оно все равно выражает этого главного отношение, когда служит выражением отношения ложного<sup>94</sup>. Однако даже когда осознание столь решитель-

---

в особенности, коль скоро речь у нас идет о тотальности вины; если пастор бьет себя в грудь, этот жест ускользает от всякого сравнения, если же он указывает перстом (даже на самого себя), мы снова оказываемся в сфере сравнительного знания. (Примеч. Кьеркегора)

<sup>94</sup>Иначе говоря: внутри определения тотальности, в котором мы сейчас находимся. Читатель, возможно, вспомнит (в разделе втором, главы второй этот вопрос поднимался в связи с обсуждением «Философских крох»), что *парадоксальное* подчеркивание экзистенции само парадоксальным образом погружено внутрь экзистенции. Такое положение уже является специфически христианским, и мы еще вернемся к нему в части В. Сами сферы соотносятся друг с другом следующим образом: непосредственность; конечный здравый смысл; ирония; этика с иронией в качестве ее инкогнито; юмор; религиозность с юмором в качестве ее инкогнито; и затем, наконец — христианство, определяющееся парадоксальным подчеркиванием экзистенции, парадоксом, разрывом с непосредственностью и абсурдом. Стало быть, религиозность с юмором в качестве своего инкогнито — это еще не христи-

но, оно все равно остается отношением, которое несет в себе отношение ложное, — причем экзистирующий индивид никак не может полностью ухватить это отношение, поскольку ложное отношение постоянно вторгается сюда, предлагая себя в качестве выражения для отношения истинного. Но, с другой стороны, они (то бишь вечное блаженство и экзистирующий индивид) вовсе не отторгают друг друга до такой степени, чтобы разрыв этот окончательно обозначился; напротив, только в силу их соединения ложное отношение способно воспроизводить себя в качестве сознания сущностной вины, а не просто вины той или этой.

Иначе говоря, осознание вины, которое все еще существенным образом располагается внутри непосредственного, отличается от осознания греха<sup>95</sup>. В осознании вины один и тот же субъект становится сущностно виновным благодаря удерживанию этой вины вместе со своим отношением к вечному блаженству, однако самоидентичность субъекта настолько сильна, что вина не превращает его в кого-то другого, что было бы выражением существенного разрыва. Между тем разрыв — а именно в таком разрыве и выражается парадоксальное подчеркивание экзистенции — не может вторгаться в отношение между экзистирующей личностью и вечным, поскольку вечное включает в себя экзистирующую личность, где бы та ни находилась; как раз поэтому ложное отношение всегда остается внутри непосредственного. Но коль скоро такой разрыв должен произойти, вечное само должно определить себя как временное, как нечто во времени, как нечто историческое, благодаря чему между экзистирующей личностью и вечным, существующим во времени, должна располагаться вечность. В этом и состоит парадокс (относительно этого парадокса кое-что уже было сказано в разделе втором, во второй главе, а кое-что еще будет сказано далее в В).

В религиозной сфере положительное определяется через отрицательное; отношение к вечному блаженству определяется через страдание (§ 2). Теперь это отрицательное выражение становится еще сильнее: отношение определяется через тотальность осознания вины. По сравнению с осознанием вины в качестве отличительной метки стра-

---

анская религиозность Несмотря на то что христианская религиозность также является сокрытым внутренним, она ставит себя в отношение с парадоксом. Разумеется, юмор также предполагает соотношение с парадоксами, однако он постоянно ограничивает себя рамками непосредственного, — и при этом, похоже, постоянно осознает присутствие чего-то еще, — в этом-то и состоит главная шутка. (*Примеч. Кьеркегора.*)

<sup>95</sup> По этому поводу см.: Приложение к В. (*Примеч. Кьеркегора.*)

дание может показаться отношением прямым (разумеется, прямым во все не в эстетическом смысле, скажем, когда блаженство определяется через блаженство). Если мы согласимся с этим, осознание вины становится отношением поистине отталкивающим. Однако вернее тут будет сказать, что страдание является прямой реакцией на отношение отталкивания; между тем осознание вины является отношением отталкивания применительно к отношению отталкивания; при этом заметьте, пожалуйста, что мы все еще продолжаем пребывать внутри непосредственного, — даже если экзистирующему индивиду постоянно мешают полагать свою жизнь в том или этом, равно как и считать себя пребывающим *sub specie aeterni*<sup>96</sup>, но он вынужден иметь это лишь в качестве снятой возможности, — не так, как мы снимаем конкретное, с тем чтобы прийти к абстрактному, но так, как мы снимаем абстрактное, пребывая в конкретном.

Осознание вины — это решающее выражение экзистенциального пафоса внутри отношения к вечному блаженству. Как только мы вынимаем отсюда вечное блаженство, осознание вины также по существу исчезает, — или же оно продолжает длиться внутри детских определений, цена которым не больше, чем цена отметок в таблице школьника, или же оно становится чем-то вроде гражданской самообороны. Таким образом, решающее выражение осознания вины в свою очередь является существенным продолжением такого осознания или же вечным припоминанием вины, поскольку оно постоянно соединяется воедино с отношением к вечному блаженству. Стало быть, речь здесь идет вовсе не о детском стремлении начать все сначала или о том, чтобы снова стать послушным ребенком, — однако здесь не подразумевается и некая вселенская снисходительность, которая исходит из предположения, что все мы одинаковы. Как я уже сказал, довольно одной вины — и внутри этого существующий индивид, который соотносит себя с вечным блаженством, уже оказывается заключенным навечно; человеческая справедливость присуждает к пожизненному заключению лишь после третьего преступления, тогда как вечность осуждает навсегда уже за первое. Человек становится пленником навсегда, он впряжен в ярмо вины, и ему уже никогда не выбраться из этой упряжки, — в отличие от упряжного животного, которого иногда распрягают, в отличие от поденщика, у которого иногда бывают праздники; о нет, даже ночью ему не освободиться от такого ярма. Можно счесть это памятование виновности цепью и говорить о том, что узника здесь так нико-

<sup>96</sup> «*sub specie aeterni*» (лат.) — «в аспекте вечности».

гда и не расковыывают, но даже так вам удастся описать это положение лишь весьма односторонним образом, поскольку цепь связывают по преимуществу с идеей лишения свободы, тогда как вечное припоминание вины — это, скорее, бремя, что приходится таскать за собой с места на место во времени. А потому лучше уж назвать это вечное припоминание вины ярмом, упряжью и сказать об этом узнике: его никогда не распрягут. Он осознает лишь, что решающим образом переменился, хотя субъективное самоосознание здесь остается прежним, и он понимает, что именно сам он и призван соединить вину со своим отношением к вечному блаженству<sup>97</sup>. Однако он все так же продолжает соотносить себя с вечным блаженством, и сознание вины будет для этого более высоким выражением, чем страдание. Более того, в этом мучительном ощущении сознания вины сама вина одновременно смягчает боль и усиливает ее; вина смягчает боль, поскольку выступает здесь выражением свободы, и происходит это в этически-религиозной сфере, где положительное всегда определяется через негативную характеристику, иначе говоря, свобода здесь определяется через вину, а вовсе не прямо, как это случается в сфере эстетической, где свобода определяется через саму свободу.

Стало быть, все тут обращается вспять. Страдать, будучи виновным, — это более низкое выражение, чем страдать, не имея вины, но одновременно это и более высокое выражение, поскольку негативное всегда является знаком более высокого позитивного. Экзистирующий индивид, страдающий только безвинно, eo ipso еще не соотносит себя с вечным блаженством, — разве что этот экзистирующий индивид здесь сам становится парадоксом, а благодаря такому определению мы тотчас же переходим в иную сферу. Для каждого же обычного, банального экзистирующего индивида справедливо, что если он страдает лишь безвинно (разумеется, это должно пониматься тотально, а не как указание на то, что он безвинно страдает в тот или иной момент, или даже довольно часто), он никак не соотносит себя с вечным блаженством и избегает сознания вины, экзистирруя лишь абстрактно. Этого следует твердо придерживаться, чтобы не смешивать сферы и не соскальзывать внезапно назад к категориям, которые расположены намного ниже, чем религиозное и сокрытое внутреннее начало. Только в парадоксальной религиозности, то есть в религиозности христианской, такое

---

<sup>97</sup> Сознание греха — это парадокс, причем применительно к нему мы постоянно обнаруживаем, что экзистирующий индивид вовсе не обнаруживает его самостоятельно, но узнает о нем извне. Вследствие этого самотождественность здесь нарушается (*Примеч. Кьеркегора.*)

положение может оказаться истинным, иначе говоря, только тут оказывается, что страдать безвинно — это более высокое выражение, чем страдать, будучи виновным. Для того чтобы разобраться в соотношении сфер, можно попросту использовать юмор, определяя тем самым границу сокрытого внутреннего, и использовать эту внутреннюю религиозность для обозначения границы сущностно христианского. Сущностно христианское обозначается также самой этой категорией, и там, где такая категория не присутствует или же присутствует уничижительно, христианства нет, — разве что мы предположим, будто одно уже упоминание имени Христа, даже если имя это повторяется все, должно непременно определять собой наличие христианства.

Вечное припоминание осознания вины и становится ее решающим выражением, однако самым сильным выражением отчаяния внутри мгновения является вовсе не экзистенциальный пафос. Экзистенциально и с пафосом соотносить себя с вечным блаженством вовсе не означает неким случайным образом предпринимать огромное усилие, — о нет, здесь нужно постоянство в отношении, то постоянство, с которым это отношение всегда присоединяется ко всему остальному. В этом и заключается все искусство экзистенции, и именно тут, более чем во всем остальном, человеческая природа оказывается несостоятельной. Каких только торжественных клятв не дает человек в минуту смертельной опасности, но стоит этому мгновению пройти, и все быстро и надежно забывается. А знаете почему? Потому что человек обычно не умеет соединять вещи воедино. Если смертельная опасность приходит не извне, сам он не в состоянии соединить ее с собственным стремлением. Когда земля дрожит во время извержения вулкана или же когда по ней прокатывается чума, — как быстро и решительно даже самый тупой, самый сонный человек осознает непрочность всего! Но стоит лишь опасности миновать, и он снова разучится соединять все воедино. А между тем ему стоило бы приложить к этому усилия именно сейчас: ведь когда эту работу по соединению проделывает за него само существование, когда сам рев стихий проповедует, обращаясь к нему куда красноречивей воскресной проповеди, понимание приходит почти само собою, — но он мог бы избежать отчаяния, попытавшись понять ту же самую истину заранее.

В этом вечном припоминании осознания вины экзистирующий субъект соотносит себя с вечным блаженством, однако это вовсе не происходит благодаря прямому сближению с этим блаженством; напротив, именно сейчас он и удаляется от этого блаженства как можно дальше, — продолжая, тем не менее, сохранять свое отношение с ним.

Диалектическое начало, которое присутствует здесь (все так же пребывая внутри имманентности), создает некое сопротивление, только усиливающее собой пафос. В том отношении, которое остается основой и всякого неверного отношения, в той внутренней имманентности, что остается основой диалектического разделения, человек тесно связан с этим блаженством некой тончайшей нитью, иначе говоря, той самой возможностью, что постоянно гибнет, — и именно поэтому пафос здесь и становится еще сильнее.

Именно осознание вины и является решающим, и тут достаточно хотя бы одной вины, которая соединялась бы с отношением индивида к вечному блаженству, однако применительно к вине более, чем к чему-либо другому, справедливо, что вина сама себя засеивает. Однако решающим здесь будет именно тотальная вина; в сравнении с этим провиниться этак раз четырнадцать — попросту детская игра, именно потому дети так любят считалки. Но вот когда осознание новой вины тотчас же соединяется с абсолютным сознанием вины, это способствует сохранению вечного припоминания вины, если, конечно, экзистирующий индивид рискует о ней позабыть.

Если же кто-нибудь скажет: ни один человек не сможет вынести такого вечного припоминания вины, ибо подобное припоминание ведет лишь к смерти или безумию, — пожалуйста, определите прежде всего, кто именно это говорит; дело в том, что ограниченный здравый смысл часто рассуждает таким образом, чтобы свободнее проповедовать свою снисходительность. И подобный способ рассуждения обычно пользуется успехом, стоит только трем-четырем людям собраться вместе. Сомневаюсь, чтобы кто-либо мог обмануть самого себя подобными речами, находясь в одиночестве, однако когда несколько человек собираются вместе и один из них узнает, что прочие ведут себя определенным образом, сам он впредь смущается гораздо меньше, — да, впрочем, и само настырное желание сделать других более совершенными теперь кажется ему вполне бесчеловечным! И опять же — это всего лишь маска; ибо тот, кто находится наедине с идеалом, не имеет никакого представления о том, лучше он или хуже других. Так что вполне возможно, что это вечное припоминание может действительно привести к безумию или смерти. Конечно же, человек не может продержаться долго на хлебе и воде, однако врач вполне способен упорядочить все для одного конкретного человека, чтобы тот, вовсе не питаясь как богач, тем не менее мог голодать таким образом, чтобы суметь по крайней мере выжить. Именно потому, что экзистенциальный пафос — это вовсе не пафос момента, но скорее пафос длящийся, сам экзистирующий инди-

вид, который вдохновляется этим пафосом и вовсе не склонен, в силу дурной привычки, искать себе ложные оправдания, будет стремиться к минимальному забвению, жизненно необходимому для того, чтобы все вытерпеть, поскольку сам он, разумеется, вполне сознает мимолетность ошибочного представления. Поскольку в таком диалектическом рассмотрении совершенно невозможно прийти к абсолютной уверенности, у него, несмотря на все усилия, неизбежно появится сознание вины, причем это осознание вины (даже если сам он никогда не осмелится признаться себе в этом) будет полностью определяться тем, что в своем собственном отношении к вечному блаженству он безусловно сделает все, что от него зависит, с тем чтобы сохранить в себе эту память о вине.

Понятие вины — это всеобщая категория, которая сущностно относится к религиозной сфере. Как только эстетическое начало пытается как-то соединиться с этим понятием, сама эта идея становится диалектической, двойственной — подобно удаче и неудаче, — и тем самым все категории тут запутываются. С эстетической точки зрения диалектика вины такова: индивид сам по себе пребывает за пределами вины, вина или невинность случаются с ним, они составляют перемежающиеся категории его жизни; временами индивид виновен в том или этом проступке, временами же он невинен. Если бы то или иное обстоятельство не имело места, индивид не обретал бы вины; в иных обстоятельствах человек, который ныне полагается невинным, был бы сочтен виновным. Именно это *pro et contra* и *summa summarum* (а, стало быть, вовсе не отдельный пример вины или невинности внутри всеобъемлющей вины как тотальной категории) и является предметом рассмотрения судов, интереса романистов, объектом городских сплетен и медитативных упражнений некоторых пасторов. Эстетические категории сами по себе довольно очевидны, и в принципе вполне возможно поминать имя Божье, говорить о долге, вине и тому подобном, вовсе не прибегая при этом к этическому или религиозному рассуждению. Основой эстетического подхода является допущение о том, что индивид сам по себе по сути вовсе не диалектичен. Некий человек живет лет шестьдесят, его трижды сажают в тюрьму и помещают под надзор полиции; другой человек живет лет шестьдесят, и его никогда ни за что не судят, но слухи о нем идут самые ужасные; еще один человек живет лет шестьдесят, и все сходятся на том, что он прекрасен и вполне добропорядочен. Ну и что с того? Разве это научает нас чему-то? О нет, напротив, мы всего лишь обрели представление о том, что одна человеческая жизнь за другой может

раствориться в сплетнях и слухах, коль скоро экзистирующий индивид не будет внутри себя обладать тем внутренним началом, что одно лишь может стать отчизной и родным домом для неких всеобщих категорий.

Религиозная проповедь существенно связана с такой всеобщей категорией. Предметом ее может стать преступление, или человеческая слабость, или небрежность и недосмотр, — короче говоря, что угодно; однако отличительной чертой религиозной проповеди будет как раз то, что она движется от такой частности ко всеобщей категории, соединяя все эти отдельные особенности внутри единого отношения к вечному блаженству. Религиозная проповедь всегда связана с такой всеобщей категорией, причем вовсе не научным образом (ибо в этом случае все частности попросту отбрасываются), но экзистенциально, а потому она помогает ввести отдельного индивида — тем или иным способом, прямо или косвенно, — внутрь некой тотальности; это делается не для того, чтобы индивид растворился в ней, но ради соединения с такой тотальностью. Если религиозная проповедь растекается и тонет в подробностях, если она выдает то похвалу, то порицание, если она воздает высшие почести немногим *encomio publico ornatus*<sup>98</sup> и отталкивает всех остальных, она, по всей вероятности, предлагает себя в качестве некоего церемонного публичного экзамена для взрослых, с той лишь разницей, что тут не зачитывается список отличников. Если целью религиозной проповеди становится косвенная помощь полиции, когда такая помощь оказана угрозами в адрес тех, кто пока что еще не попал в руки карательных органов, здесь мы имеем дело со сходным положением: религиозный проповедник призывает на голову несчастных все грома небесные исходя вовсе не из всеобщей категории (впрочем, сама эта категория настолько серьезна, что не требует такого количества возбужденной жестикуляции), значит, его преподобие путает себя с сержантом полиции, так что ему куда больше пристало бы разгуливать по округе с полицейской дубинкой в руках и получать жалованье в муниципалитете. В нашей обычной жизни, на рынке, при встречах с другими, один человек виноват в том, другой — в этом, и больше об этом попросту нечего сказать; но религиозная проповедь касается внутреннего начала, и именно там, глубоко внутри всеобщая категория и затрагивает индивида. Эта всеобщая категория есть религиозное; все прочее, где она не присутствует, с сущностной точки

<sup>98</sup> «*encomio publico ornatus*» (лат.) — «почтенные публичной похвалой», обычно — выпускники университета, удостоенные особого отличия.



зрения, является иллюзией, — ибо только с точки зрения подобной иллюзии мы можем решить, будто величайший преступник на деле может считаться невинным, а добродушный человек оказывается почти что святым.

Вечное сохранение и накопление вины, осуществляемое памятью, представляет собой выражение экзистенциального пафоса, и это его величайшее выражение, которое превосходит собой даже самое вдохновенное покаяние, стремящееся искупить вину<sup>99</sup>. Такое сохранение и накопление вины не может найти себе выражение ни в чем внешнем, ибо в этом случае оно оказалось бы конечным; стало быть, такое действие остается внутри сокрытого внутреннего. Здесь, как и везде, внешнее называние ровным счетом никого не задевает, — оно не задевает никого, утверждая, что человек этот религиозен (а значит, и не выдает того, что он скрывает), но оно не задевает никого и отрицая, будто человек этот религиозен (так что суть состоит в том, что сама проблема здесь сокрыта), — а значит, и никто из окружающих ничего не замечает.

Теперь я кратко коснусь понятия вины и соответствующего ему понятия удовлетворения; оба они стоят ниже, чем вечное припоминание вины в сокрытом внутреннем. Поскольку я уже столь подробно рассмотрел все в предшествующем параграфе, я могу здесь позволить себе быть более кратким, — ибо как раз то, что в этом самом предшествующем параграфе было представлено как нечто более низкое, должно снова попасть в поле нашего зрения. Здесь, как и везде, внимание обращено лишь на базовые категории, а потому я включу в рассмотрение некоторые понятия, которые часто называются христианскими, но на самом деле — если действительно проследить их вспять, к базовым категориям, — зачастую таковыми не являются. Даже если проповедник, будь он хоть епископом в шелковой шапочке, даже если крещеный аристократ, пытающийся занять свое место среди истинных христиан, предлагают нам некие правила, еще отнюдь не означает, что понятия их являются действительно христианскими, — точно так же, как несколько строчек, торопливо нацарапанных доктором на рецеп-

---

<sup>99</sup>Вспомним, что прощение грехов является парадоксальным удовлетворением, которое достигается силой абсурда. Для того чтобы мы смогли хотя бы осознать, насколько оно парадоксально, нам прежде всего надо ввести вовнутрь вечное припоминание вины в качестве высшего выражения, иначе сферы существования окажутся перепутанными и собственно христианское начало окажется размазанным в детских категориях прощения грехов, то есть там, где нет места даже этическому подходу, не говоря уж о религиозном или, тем более, христианском. (*Примеч. Кьеркегора.*)

турном бланке, еще вовсе не означают, что речь идет о настоящем лекарстве, ибо все это может запросто оказаться полной ерундой. В христианстве нет ничего настолько нового, чтобы о нем нельзя было сказать, что оно еще не являлось в мир прежде<sup>100</sup>, и все же все в нем ново. Но если кто-либо начнет поминать христианство или же само имя Христа, а категории (несмотря на все эти термины) останутся отнюдь не христианскими, будет ли такое учение христианством? И если кто-либо (см. раздел первый, глава вторая) провозгласит, что у учителя не должно быть последователей, а некто иной укажет на самого себя как на сторонника подобной доктрины, то разве между ними не возникнет серьезного недоразумения, несмотря на все уверения ученика в полном восхищении учением, несмотря на его уверения в том, что он основательно усвоил это самое недоразумение? Отличительный знак христианства — это парадокс, причем парадокс абсолютный. Как только так называемое христианское спекулятивное мышление отменяет этот парадокс, превращая данное фундаментальное определение всего лишь в один из многих элементов, все сферы тотчас же перепутываются.

Стало быть, всегда и заведомо более низким будет такое понятие вины, которое, вместо того чтобы благодаря вечному припоминанию

<sup>100</sup>В этом случае христианство прямо обозначалось бы эстетически: это была бы новизна, следующая за новизной, — и дело еще больше запуталось бы. Очевидная новизна не может быть отличительным признаком, скажем, открытия в механике; новизна эта по чистой случайности оказывается диалектической, но она никак не может никого оскорбить. В конечном счете способность задевать является случайной для индивида в его отношении к сущностным вещам, — скажем, когда некто пытается выставить новым для него то, что, как ему кажется, у него уже есть. Тот, у кого нет никакой религии вовсе, никак не может быть задет христианством, и единственная причина того, что евреи были ближе всех прочих к оскорблению христианства, состояла в том, что они вообще были ближе всех к нему. Если бы христианство просто добавляло нечто новое к чему-то старому, оно способно было бы задевать людей относительно, но именно потому, что оно хотело взять все старое и сделать его новым, возможность оскорбить была всегда рядом. Если бы новизна христианства никогда не возникла в человеческом сердце в том смысле, что там, в этом самом сердце, никогда прежде не было бы чего-то такого, что человек считал бы высшим, христианство никогда не могло бы никого задеть. Как раз потому, что его новизна не является непосредственной, но призвана прежде всего отменить некую иллюзию, оскорбление становится возможным. Таким образом, новизна христианства имеет за спиной, в качестве своего предела, вечную религиозность сокрытого внутреннего, поскольку по отношению к вечному новизна, конечно же, будет представлять собой парадокс. А вот смешение этого с любой новизной вообще — равно как и отмена такой радикальной новизны уверениями, что среди всех новостей эта наиболее замечательна, — будет всегда выражением чисто эстетического подхода. (*Примеч. Кьеркегора.*)

соединять вину воедино с отношением к вечному блаженству, довольствуется тем, что посредством памяти соединяет ее с чем-то более низким, с чем-то относительным (со случайными обстоятельствами самого человека или окружающих), тем самым позволяя забывчивости стереть те или иные частные особенности вины. Все это делает жизнь вольной и легкой, подобной жизни ребенка, поскольку именно ребенок наделен долгой памятью (направленной вовне), однако у него полностью отсутствует способность припоминания, — в лучшем случае он наделен внутренним ощущением мгновения. Тут неизбежно встает вопрос: а сколько вообще существует людей, которые в конечном счете абсолютно выстраивают свое отношение в определениях духа? Вопрос этот так и остается открытым — я не буду больше об этом говорить, поскольку вполне возможно, что мы все так или иначе делаем это, — именно потому, что сокрытое внутреннее всегда остается сокрытым. Ясно одно: вопрос этот вовсе не касается способностей, уровня, ловкости, знаний и тому подобного. Самый жалкий человек способен выстраивать свое отношение в определениях духа столь же полно, как и человек наиболее одаренный, именно потому, что дарования, ловкость и знания — это всего лишь «что», тогда как абсолютность отношения духа — это самое важное «как» применительно к тому, чем ты сам являешься, будь то много или мало.

Всегда и заведомо более низким будет то понятие вины, которое стремится соединить вину с представлением о вечном блаженстве, но делает это лишь в данный момент, — скажем, в воскресенье, или на пустой желудок во время заутрени в Новый год, — с тем чтобы потом всю неделю или же весь год напролет чувствовать себя свободным от таких обязательств.

Всякое опосредование дает нам более низкое понятие вины, поскольку опосредование постоянно освобождает нас от абсолютного отношения к абсолюту, позволяя этому отношению разменивать себя на частичные определения, — подобно тому как бумажку в сотню риксталеров можно разменять на сто одоталеровых монет. Между тем абсолютное отношение является абсолютным как раз потому, что человек становится самим собой, именно выстраивая свое отношение к абсолюту, — а это такое сокровище, которым можно обладать лишь целокупно и которое невозможно разменять по мелочам. Опосредование освобождает человека от полного погружения во всеобщее понятие, занимая человека внешним образом; опосредование делает саму вину внешней, делает внешним страдание человека или же его наказание, поскольку главный пароль опосредования и всей его хваленой терпи-

мости звучит так: внешнее и есть внутреннее, а внутреннее есть это внешнее, вследствие чего абсолютное отношение индивида к абсолюту оказывается снятым.

Всякому более низкому понятию вины соответствует свое успокоение, которое стоит ниже, чем более высокое понятие, то есть вечное припоминание, ибо вечное припоминание не примирится ни на каком успокоении, пусть даже имманентность, на которую оно опирается, — та имманентность, внутри которой и пребывает диалектическое начало, — сама есть лишь предполагаемая возможность.

Общественное, гражданское наказание всегда останется таким низшим способом успокоения. Это понятие соответствует той или иной конкретной вине и уже поэтому лежит за пределами категории всеобщего.

Эстетически-метафизическое представление о Немезиде дает лишь более низкое состояние успокоения. Немезида диалектична внешним образом, она представляет собой последовательное воплощение внешнего, то есть естественной справедливости. Эстетическое начало вообще представляет собой еще не раскрытое внутреннее; стало быть, то, что представляет собой внутреннее или же стремится им быть, проявляет себя здесь внешним образом. Все это очень похоже на трагедию, где герой из прошлого является спящему в виде призрака, зрителю также необходимо видеть этот призрак вполне внешним образом, хотя само по себе такое появление выступает всего лишь выражением внутреннего начала самого этого спящего персонажа. Точно так же обстоит дело и с сознанием вины: внутреннее начало здесь становится чем-то внешним. Как раз поэтому Фурии были вполне доступны постороннему взгляду, однако сама такая возможность увидеть нечто воочию делала явление внутреннего менее ужасным, — кроме того, в силу этой доступности чувствам их появлению был положен предел, и Фурии не осмеливались, скажем, вторгаться внутрь храма. Если же, однако, подразумевать под осознанием вины всего лишь раскаяние в какой-то конкретной вине, ужаснее всего окажется именно его сокрытость: никто не может видеть воочию это раскаяние, которое тем не менее сопровождает нашего героя постоянно, через какой бы порог тот ни переступал. Доступность Фурий зрению символически выражает соизмеримость внутреннего и внешнего, вследствие чего сознание вины становится чем-то конечным, а успокоение оказывается достижимым благодаря переживанию страдания и наказания во времени; при этом полное примирение несет с собою смерть, так что все тут завершается печальным восторгом по поводу смерти как великой примирительни-

цы, — раз уж для действующих лиц все наконец завершается, а никакой вечной вины не существует вовсе.

Всякое добровольно принимаемое на себя покаяние остается более низким способом успокоения, — просто потому, что даже самое страстное покаяние делает вину конечной, представляя ее как относительную и соизмеримую с чем-то еще, тогда как истинная заслуга тут состоит лишь в том, что покаяние позволяет внутренне обнаружить свою вину, успешно ускользнувшую от всевидящего ока не только полиции, но и самой Немезиды. Все, что было сказано прежде относительно монашеского движения Средних веков, вполне справедливо и здесь: средневековое покаяние, конечно же, заслуживает нашего уважения. Оно все еще остается детской, восторженной попыткой пробиться к истинному величию, и потому всякий, кому трудно разделить этот Средневековый подход, всякий, кто ценит забывчивость и легкомыслие, всякий, кто охотно оправдывается, повторяя: «а посмотрите-ка на моего соседа, тот еще хуже!», — на мой взгляд, уже полностью утратил дар воображения и благодаря своему монументальному здравому смыслу уже окончательно и бесповоротно отупел. Пусть даже покаяние Средних веков не было истинным, не подлежит сомнению, что то была поистине трогательная и воодушевляющая ложь; между тем даже если забывчивость и легкомыслие неповинны в формировании ложных представлений о Боге (они, скажем, полностью отвергают представление о том, будто Господь может получать удовольствие от самоистязания человека), я думаю, гораздо более ужасной ложью будет постоянно, осмелюсь так сказать, выносить Бога за пределы всей картинки мира, тем самым получая удовлетворение от одной мысли о том, что сам ты никогда не был осужден и даже можешь исправно служить распорядителем танцевального клуба. Напротив, Средневековье всегда оставляло Бога внутри картины мироздания; разумеется, сами представления того времени были довольно детскими, однако Бог тут включался в рассмотрение абсолютно. Попробуем прибегнуть теперь к некоему мысленному эксперименту. Представим себе человека, который соединяет свою вину с представлением о вечном блаженстве и который в силу этого остается один на один с собой самим, со своей виной и с самим Господом (именно это и будет истиной, в отличие от всей сравнительной болтовни и беззаботности, похожей на толкотню в стаде селедок). Представим себе его отчаянное сокрушение, когда он думает лишь о том, не осталось ли вокруг какого-нибудь средства для смягчения его вины. Представим себе мучительную изобретательность, с которой он беспрестанно ищет нечто, способное вдруг прими-

рить его с Богом. И вот тут смейтесь, коли сможете, над страдальцем, который натывается внезапно на идею покаяния, разумеется, если мы решим (а мы вправе решать что угодно, речь ведь идет тут о мысленной конструкции), что он абсолютно честен в своих намерениях, и единственное его желание — смягчить и тронуть Господа всеми этими страданиями. Конечно же, во всем этом есть нечто комичное, поскольку подобное толкование превращает Бога в баснословный персонаж, в некоего Олоферна<sup>101</sup>, в пашу, чей трон украшен тремя лошадиными хвостами, — то бишь в кого-то, способного радоваться чужим страданиям. Но неужели лучше отменять Бога вовсе, превращая его по сути в некое номинальное божество или же в солидного чиновника, восседающего на небесах, но ничего не способного предпринять, — так что никто не обращает на него никакого внимания, — раз уж предполагается, что он способен воздействовать на отдельного индивида только сквозь плотную толщу опосредующих причин, — но если все действительно так, то его мощный удар превращается здесь в едва различимое прикосновение! Неужто лучше отменять Бога вовсе, заманив его в тенета естественного закона и уверив в необходимости развития человеческой имманентности! О нет, скорее уж заслуживает уважения средневековое представление о покаянии, равно как и всякое подобное ему покаяние, лежащее за пределами христианства, — по крайней мере здесь индивид не строит свои отношения с идеалом посредством рода, государства, века или же рыночной цены на людей в том городе, где ему довелось жить, ибо все подобные опосредования только мешают ему реально соотносить себя с идеалом, — лучше уж человеку продолжать упрямо соотносить себя с ним напрямую, даже если само понимание этого идеала у него ошибочно. К чему только не прибегнет девушка, чтобы помириться со своим возлюбленным, если ей вдруг показалось, что он на нее сердится; и даже если она сделает при этом нечто смешное, то разве эротическая любовь, живущая внутри нее, не освящает собой даже самые смехотворные вещи? И разве в эту минуту в ней нет чего-то истинного, поскольку она соотносит себя с любовью в эротической странности самой этой идеи, не полагаясь на советы какой-нибудь сплетницы Герти, которая прекрасно могла бы ей объяснить, как другие девушки обычно обращаются со своими возлюбленными? Всякий, у кого есть вкус к идеальным понятиям, тотчас же заметит, что девушка эта комична лишь с точки зрения более чистого

<sup>101</sup> Жестокий ассирийский генерал, в конечном счете погибший от руки своей израильской возлюбленной. См.: Книга Юдифь, 2.4.

толкования, — такой человек, пожалуй, лишь слегка улыбнется при виде ее терзаний, улыбнется, чтобы помочь ей найти средство получше, но всегда с уважением будет относиться к ее страсти; с другой стороны, такой человек сразу же определит, что сплетница и хлопотунья Герти, которая всюду поспеваает, но осведомлена обо всем лишь из третьих рук, всегда и безусловно комична в роли влюбленной девушки — ведь в любви подобные второстепенные заботы служат знаком неумелого прикосновения к чувствам, а это куда хуже, чем неверность, поскольку определенно доказывает, что ей нечему и некому быть верной.

Точно так же обстоит дело с человеком религиозным, который сбивается с пути, увлекшись чем-то чересчур необычным; сама страсть к этой чрезвычайности бросает на него благоприятный свет, — в отличие от того религиозного человека, которому доподлинно известно (из уличных разговоров, газетных статей или болтовни в клубе), как именно нужно обходиться с Богом и как другие христиане обычно с Богом обходятся. Будучи смешанным с идеей государства, гражданственности, отдельной общины и общества вообще, Господь более не может поймать отдельного индивида. И будь даже Божий гнев здесь сколь угодно яростен, наказание, которое должно в этом случае пасть на голову грешника, проходит через столько объективных судебных инстанций, что даже при наличии самой внимательной и благожелательной философской терминологии, от Бога тут удастся окончательно отделаться. Философы заняты сейчас поисками все более истинного понятия Бога, но они, похоже, совсем позабыли о первом и главном принципе: прежде всего нужно иметь страх Божий. Объективный религиозный мыслитель внутри объективной человеческой массы Бога вовсе не боится; ему не слышен глас Божий в раскатах грома, потому что гроза для него — всего лишь природное явление, и возможно, в этом он прав. Он не видит Бога в событиях повседневной жизни, поскольку те определяются имманентной необходимостью причинно-следственной цепи, и возможно, в этом он и прав. Но вот как быть с внутренним началом, когда человек оказывается один перед лицом Божьим? Ну что ж, для него всего этого слишком мало; да и вообще, тому, кто весь сосредоточен на осуществлении чего-то объективного, не слишком-то знакомо подобное состояние.

Не берусь судить о том, действительно ли наше время безнравственнее прочих, — но подобно тому как извращенное покаяние стало особым родом безнравственности в Средние века, специфической безнравственностью нашего времени вполне может оказаться своеобраз-

ное фантастически-этическое оглушение людей, увлечение тем чувственным, нежным отчаянием, внутри которого индивид, как во сне, цепляется за свое представление о Боге, не только не чувствуя никакого ужаса, но, напротив, похваляясь своим превосходством, благодаря которому — в некоем головокружении мысли и неопределенности безличного — у него как бы появляется смутное ощущение Бога внутри бесконечности, так что в своем воображении он даже встречается с тем, чье существование теперь более всего напоминает существование сказочных русалок. То же самое может теперь с легкостью повторяться и в отношении индивида к себе самому; иначе говоря, этическое начало, ответственность, способность действовать и склонность к жесткому самоанализу посредством раскаяния, — все это попросту испаряется в блеске полного распада, когда человек метафизически погружается в грезы о себе самом или же позволяет своей экзистенции предаваться подобным мечтаниям, начиная с готовностью путать собственную жизнь с историей Греции, Рима, Китая, со всемирной историей, с современностью или с нашим веком. Индивид вполне непосредственно и имманентно ощущает необходимость собственного развития, но объективность тотчас же превращает его «я» в нечто гнилое и траченное молью; он забывает о том, что хотя смерть и обращает наше тело в прах, смешивая его с первоэлементами, нет ничего ужаснее участи еще при жизни стать всего лишь корочкой плесени на имманентном развитии бесконечного. Тогда уж лучше грешить, грешить напропалую, совращать девушек, убивать мужчин, грабить путников на большой дороге, — по крайней мере во всем этом можно раскаяться, и тогда у Бога остается хоть какой-нибудь шанс настигнуть и поймать подобного преступника. Куда труднее раскаяться в собственном превосходстве, уже достигшем немыслимых высот; в нем есть видимость глубины, которая многих способна обмануть. Тогда уж лучше глумиться над Богом, как это делали и до нас многие в этом мире; лучше уж это, чем тупая важность, с которой философы пытаются доказать существование Божье. Доказывать существование того, кто по самой сути своей *есть*, — это самое бесстыдное оскорбление, поскольку оно равняется попытке выставить Господа на посмешище; вся беда в том, что философы об этом даже не подозревают, со смертельной серьезностью рассматривая это как вполне богоугодное занятие. Как может кому-либо прийти в голову доказывать, что Господь существует, — разве что человек этот позволил себе забыть о Нем; и как может кому-либо прийти еще более безумная идея доказывать Его существование прямо здесь, у Него под носом. Существование короля или же



его присутствие<sup>102</sup> обыкновенно находит себе выражение в покорности и послушании подданных. Что произошло бы, пожелай некто в его королевском присутствии доказать, что он существует? Удалось бы ему это сделать? Вовсе нет, скорее уж он выставил бы короля на посмешище, поскольку обычно присутствие короля подтверждается знаками власти, которые существенно разнятся в зависимости от обычаев той или иной страны. Точно так же и существование Бога доказывают поклонением, а вовсе не самими доказательствами. Бедняга автор, которого позднейший исследователь извлекает из тьмы забвения, мог бы порадоваться, что этому ученому удалось доказать его существование, однако Вездесущему Господу случается попадать в подобное смешное положение лишь в силу благочестивых, но неуклюжих стараний философа.

Но если такое может происходить, или, скорее (раз уж речь здесь ведется именно о нашем времени), как именно это может происходить, если не в силу забвения самого сознания вины? Подобно тому как бумажные деньги способны служить важным средством обмена между людьми, но сами по себе остаются некой химерической реальностью, если они в конечном счете не обеспечены золотым запасом, все сравнительные, условные, внешние, буржуазные представления об этическом начале вполне полезны в обычных делах. Однако стоит нам забыть о том, что золотой запас этического начала должен реально храниться у индивида в глубине внутреннего (если его вообще где-то хранят), стоит целому поколению забыть об этом — и все это поколение (даже если предположить, что среди всех этих людей нет ни одного преступника, но все они сплошь порядочные люди, а этого, заметим в скобках, вовсе не может безусловно обеспечить ни просвещение, ни культура), все равно окажется, что это поколение в этическом отношении пребывает в вопиющей нищете, являясь по сути своей поколением-банкротом. В общении с людьми вполне уместно судить о третьем лице именно как о третьем лице, однако когда такая ловкость в ассоциациях будет побуждать каждого индивида в своем внутреннем предстоянии перед Богом судить самого себя как некое третье лицо, иначе говоря, одним лишь внешним образом, всякое этическое начало погаснет, внутренняя сущность погибнет, представление о Боге станет бессмысленным, а идеальность исчезнет, поскольку тот, чье внутреннее начало не отражает идеала, вовсе не имеет никакого идеального существования. При-

---

<sup>102</sup>Кьеркегор намеренно употребляет здесь фонетически сходные датские слова «существование» (Tilværelse) и «неизменное присутствие» (Tilstedeværelse).

менительно к толпе людей (то есть в те минуты, когда индивид смотрит на всех остальных, а каждый из тех, по кругу, смотрит на прочих, поскольку каждый из всех остальных — такой же отдельный индивид) вполне уместно пользоваться сравнительным подходом; однако стоит только этому относительному подходу настолько укрепиться, что индивид вдруг начнет применять его и к себе самому в сокровенной глубине своего внутреннего начала, как этическое для него тотчас же упадет в цене, а затем уж такое второразрядное, поношенное этическое сможет найти себе место разве что в коммерческой газетке, проходя там с пометкой: «цена средняя, но и качество тоже среднее».

Достойной уважения стороной средневекового покаяния было то, что индивид применял абсолютный критерий к себе самому. Если же ныне мы не знаем ничего выше относительных, политических, коммерческих, сектантских и прочих приспособленных к случаю критериев, нам не пристало относиться к Средним векам со снисходительной усмешкой. Всякий согласится, что буржуазное филистерство комично. Но что это такое, в конце-то концов, буржуазное филистерство? Можно ли быть таким мелким буржуазным филистером, если ты живешь в большом городе? А почему бы и нет? Корни филистерства всегда уходят в привычку подменять абсолютное относительным в отношении чего-то существенного. При этом многие не замечают, что такое использование заведомо относительных критериев явно демонстрирует ограниченность нашего понимания комического. С буржуазным филистерством дело обстоит так же, как и с понятием иронии. Всякий из нас, вплоть до самых незначительных людей, пытается быть ироничным, однако стоит только иронии действительно проявиться, и все эти горе-иронисты тотчас же разбегаются, — так что вся эта толпа, каждый член которой сам был относительно ироничным, если смотреть на них по нисходящей шкале, — вся эта толпа тотчас же яростно обрушивается на настоящего ирониста. В Копенгагене люди смеются над тем, как можно всерьез считаться лучшим человеком в Кёге, но быть таким же в Копенгагене ничуть не менее смешно, поскольку этическое и этико-религиозное начало не имеют ничего общего с относительными критериями. Всякий относительный критерий, — будь то положение, занимаемое в Кёге или в Копенгагене, принадлежность к определенному времени или веку, — всякий такой критерий тотчас же становится чистой воды филистерством, стоит лишь приписать ему некую абсолютность.

Однако как только индивид обратится к себе самому с абсолютным требованием, у нас немедленно возникают аналогии с доброволь-

но наложенным на себя покаянием, — пусть даже эти аналогии не проявляются так уж открыто и наивно, но скорее пребывают под защитой внутреннего начала; именно это начало удерживает их от внешней демонстрации, зачастую прямо ведущей к глубинному непониманию, равно пагубному и для самого человека, и для окружающих. Всякое сравнение запаздывает и приводит к задержкам, вот почему сравнения так любимы посредственностью, которая, буде возможно, пытается заманить всех в сети своей презренной дружбы, где пленником этим все вдруг начинают восхищаться как человеком выдающимся (среди всех прочих посредственностей), или где его, по крайней мере, нежно обнимают как равного. Совершенно в порядке вещей, что обычно всякий человек, даже самый превосходный, когда ему случается рассуждать о себе в третьем лице применительно к своим отношениям с другими людьми (независимо от того, движим он при этом участием или же другими мотивами), применяет к себе более низкий критерий, чем тот, которым может и должен обладать всякий человек внутри себя благодаря своему молчаливому отношению к идеалу. Стало быть, тот, кто винит других в том, что те его развратили, несет чушь и лишь сам себя выдает, — он всего лишь показывает, что от чего-то трусливо уклонился, а теперь хотел бы так же трусливо вернуться назад. Почему же он не помешал беде случиться и почему он продолжает упорствовать в своем преступлении, вместо того чтобы попытаться по возможности наверстать растраченное попусту время, то есть молча поискать настоящий критерий, который пребывает в сокровенной глубине его существа? Совершенно ясно, что сам человек может потребовать от себя таких усилий, от которых его предостерег бы даже самый благожелательный друг, будь он в курсе происходящего; но не станем обвинять друга — скорее уж, будем винить себя самих за то, что мы искали преходящего утешения, торгуясь и выгадывая преимущества. Всякий, кто поистине поставил на кон собственную жизнь, удерживал в качестве основного критерия своего поступка молчание. Друг не может и не должен советовать совершить подобное, — хотя бы потому, что человек, действительно решившийся поставить на кон собственную жизнь и при этом нуждающийся в наперснике, с которым он мог бы обсудить эту проблему, попросту не годится для такого поступка. Потому что стоит только ситуации разогреться, стоит ему подойти к моменту, когда от него требуется последнее усилие, — и он уже готов отступить, он ищет участия у наперсника, тут же получая благожелательный совет: «Побереги себя!» А потом проходит время, и необходимость действовать сама собой исчезает. И вот тут-то, обра-

щаясь вспять ко всему случившемуся в своем припоминании, человек этот начинает винить во всем других, но все это лишь служит лишним доказательством того, что он сам себя потерял, а его идеальность нужно теперь разыскивать в отделе забытых вещей. Тот же, кто хранил молчание, никого не винит, кроме самого себя, и никому не бросает вызов своим усилием, потому что сам он победно уверен в том, что в каждом из нас есть и, может быть, вечно пребудет это со-знание идеала, — сознание, которое требует от нас всего, обещая даровать утешение лишь в полном самоуничтожении перед Богом. Пусть всякий, кто выступает представителем посредственности, недовольно ворчит или поднимает возмущенный шум; коль скоро нам дозволено защищаться от разбойника на большой дороге, значит, должна быть так же дозволена (и главное, угодна Богу) и самозащита от произвола посредственности, — такой самозащитой как раз и является молчание. Человек судим только в соответствии с этим отношением молчания к идеалу. Горе тому, кто осмелится выносить суждение об этом с позиции третьего лица. После такого суда невозможна апелляция к чему-то более высокому, поскольку в этом случае такое объективное суждение считается высшим. Есть тут, конечно, возможный выход из положения, и подсудимый может рассчитывать на несравненно более мягкий приговор. Если человек представляет себе воочию свою прошлую жизнь, приходит в ужас и обвиняет во всем других, — это еще одно доказательство того, что дело его по-прежнему рассматривается в судебном заседании посредственности. Внутри этого отношения молчания к идеалу существует критерий, превращающий даже самое великое усилие в сущий пустяк, превращающий даже длящееся годами упрямое стремление в бессмысленное топтание на месте, тогда как в сфере болтовни можно запросто продвигаться вперед гигантскими шагами и без всяких усилий. Скажем, когда человек ощущает разочарование, когда ему кажется неоправданно жестоким, что все усилия, направленные на достижение избранной им возвышенной цели, оказались напрасными, когда он находит невыносимым положение, в котором отсутствие верной дороги и есть путь и критерий идеала, — он может искать утешения и даже его находить. Возможно, он нашел такое утешение у кого-то, чьи намерения были самыми лучшими, самыми честными, у кого-то, сделавшего все, что только можно ожидать и просить у третьего лица. Наш герой поблагодарил такого верного друга, а потом, как полный дурак, все равно начал обвинять всех вокруг, потому что сам он так и не сумел продвинуться вперед по этой хорошо наезженной колее посредственности. В сфере же молчания вместе с идеалом

у нас напрочь отсутствует одно слово (причем о его отсутствии никто не сокрушается, так как обозначаемая им сущность попросту не существует) — это слово «извинение». Во всей болтовне, продолжающейся вокруг, в шепотке согласия наших ближних такое слово, напротив, является коренным, и производным от него несть числа. Все это должно быть сказано во славу идеальности молчания. Тот, кто живет в соответствии с этим, не может, разумеется, это выразить, поскольку он хранит молчание. Ну что ж, значит, говорить об этом придется мне, но, вероятно, мне не нужно добавлять, что я отнюдь не горжусь тем, что все это высказал.

Человек, который обращает абсолютный критерий к самому себе, разумеется, не сможет более жить в блаженном сознании того, что раз он соблюдает заповеди, никогда не был ни за что осужден и среди людей благочестивых считается по-настоящему искренним парнем, то значит он и в самом деле неплох, а потому, если не доведется помереть слишком рано, вскорости попросту станет слишком хорош для этого мира. Напротив, такой человек будет снова и снова обнаруживать в себе вину, причем обнаруживать ее внутри самой этой всеобщей категории — вины как таковой. Но в самой человеческой натуре глубоко укоренилось убеждение в том, что вина предполагает наказание. А потому какой естественной часто представляется попытка придумать нечто самому, хотя это, пожалуй, довольно трудное дело, даже если оно диалектично в том отношении, что может в дальнейшем принести пользу и другим: не так ведь и плохо проявлять милосердие к нуждающимся, отказывать самому себе в каком-нибудь желании, ну и все такое прочее. Неужели это так смешно? Мне это кажется скорее детским и одновременно довольно красивым. Подход этот напоминает наложенное на самого себя покаяние, однако, как бы ни были прекрасны намерения, стоящие за всем этим, подобный подход все равно делает вину конечной. В нем есть детская надежда и детское желание сделать так, чтобы все снова было хорошо, — но все это действительно инфантильно по сравнению с пугающей серьезностью вечного припоминания вины в сокровитном внутреннем. Что делает жизнь ребенка столь легкой? Может, просто то, что он так часто может сказать: «вот мы и квиты», так часто может начать все заново. Детскость налагаемого на самого себя покаяния состоит в том, что индивид все еще благочестиво пробует убедить себя в том, что наказание куда страшнее, чем припоминание вины. О нет, напротив, самым суровым наказанием будет как раз припоминание. Наказание кажется более страшным ребенку, потому что у того нет припоминания, а рассуждает он приблизительно

так: «Если бы я только мог избежать наказания, я был бы счастлив и доволен». Но что такое вообще внутреннее начало, если не припоминание? Бездумность обычных людей, любящих сравнения и подобных всем прочим людям в этом городе, которые все друг на друга похожи, как оловянные солдатики в коробке, состоит в том, что сама процедура сравнения у них лишена *tertium comparationis*<sup>103</sup>. Детское сознание у взрослого — это внимание к себе самому, когда самообман предлагает ему считать: «вот мы и квиты». Но истинная серьезность — это вечное припоминание, и ее не следует путать с повседневной серьезностью вступления в брак, рождения детей, страданий от подагры, сдачей выпускных экзаменов на факультете теологии, исполнением обязанностей члена консультативной ассамблеи района или даже обязанностей палача.

Юмор как *confinium*<sup>104</sup> религиозности сокрытого внутреннего постигает всеобщность сознания вины. Потому-то юморист редко говорит о той или этой вине — он понимает общее; или же он может порой специально остановиться на той или этой вине, но лишь потому, что в ней косвенно выражена всеобщность. Юмористическое начало появляется, когда мы позволяем детскости отразиться в сознании всеобщего. Культивирование духа в отношении абсолюта и детскости, когда те соединены вместе, неминуемо приводит нас к юмору. Как часто мы встречаем взрослых, уверенных в себе, спонтанных людей, которые — хотя им уже немало лет — поступают совсем по-детски, и в свои сорок лет вполне могли бы считаться детьми, подающими надежды, доживай люди обыкновенно лет до двухсот пятидесяти. Но детскость, смешанная с дерзкой непосредственностью, — это нечто весьма отличное от юмора. Юморист владеет детскостью, но детскость отнюдь не владеет им, он постоянно удерживает эту детскость от непосредственного проявления, позволяя ей как бы просвечивать сквозь изысканную культуру. Потому если образованного и культурного человека поместить вместе с ребенком, они непременно общими усилиями обнаружат юмористическое начало: ребенок проговаривает нечто, не зная полного смысла сказанного, тогда как юморист прекрасно представляет себе, что именно было сказано. Между тем человек, чья культура весьма относительна, если его поместить вместе с ребенком, не обнаружит ничего, поскольку вовсе не обращает внимания на ребенка и все его глупости.

<sup>103</sup> «*tertium comparationis*» (лат.) — «третий член сравнения», «опосредующее звено», «критерий», «масштаб».

<sup>104</sup> «*confinium*» (лат.) — «предел», «пограничная черта».

Мне вспоминается тут одно замечание, прозвучавшее в особой ситуации; расскажу вам суть дела. Все случилось внутри одной из тех небольших групп людей, что стихийно образуются во время общественных празднеств и приемов. Молодая замужняя женщина, говоря о несчастном случае, который все в этот момент обсуждали, вполне к месту упомянула и о своем недовольстве жизнью, говоря, что та дарует нам не так уж много из вещей, обещанных в начале; «. . . о нет, — продолжала она, — лучше уж счастливое детство, или, скорее, счастье ребенка!» Она замолчала, склонилась к ребенку, который с любовью прижался к ней, и потрепала его по щеке. Один из людей, находившихся в той же группе, вполне сочувственно отнесшийся к словам этой молодой женщины, немедленно продолжил ее мысль: «О да, и главное счастье детства — это то, что тебя могут выпороть!»<sup>105</sup>, — после

---

<sup>105</sup>Когда это замечание прозвучало, все засмеялись. На самом деле смех тут был чистым недоразумением. Люди отнеслись к этим словам как к замечанию ироническому, между тем оно вовсе не было таковым. Если бы эта фраза была ироничной, говорящий оказался бы иронистом весьма посредственным, поскольку сами слова были окрашены болью, которая, с точки зрения иронии, выглядела здесь неуместно. О нет, замечание было юмористическим, и потому оно сделало всю ситуацию ироничной посредством недоразумения. Вот это как раз вполне возможно, поскольку ироническое замечание само по себе неспособно сделать всю ситуацию ироничной; максимум, что тут оказывается возможным — это осознание того, что ситуация оказалась ироничной, но вот сделать ее таковой способно лишь замечание юмористическое. Иронист прежде всего самоутверждается [он занимает внешнюю позицию] и потому мешает самой ситуации изменить характер; между тем скрытая боль юмориста уже несет в себе сочувствие, тем самым он сам принимает участие в формировании ситуации изнутри, а значит, и делает возможным возникновение ироничной ситуации. Но зачастую то, что говорится иронически, смешивается с тем, что, будучи произнесенным, может иметь ироническое воздействие на ситуацию. В нашем случае иронический эффект был обусловлен тем, что окружающие рассмеялись и сочли само замечание поддразниванием, так и не осознав, что оно заключало в себе куда больше печали по поводу предполагаемого счастья детства, чем замечание молодой женщины. Грустное толкование детства пропорционально тому контрасту, который создается, когда мы одновременно предполагаем ностальгический подход к этому детству. Однако величайший контраст возникает при вечном припоминании вины, и самое грустное томление тут было вполне адекватно выражено в этом желании, чтобы тебя пороли. Пока говорила молодая женщина, окружающие были вполне тронуты ее словами; затем их почти оскорбило замечание юмориста, хотя они и рассмеялись, — между тем тот высказал гораздо более глубокую мысль. Томиться по счастью детства, пытаться убежать от всей скуки и бессмыслицы жизни, от терзаний духа и тяжелой работы, о да, пытаться убежать от мрачной серьезности финансовых затруднений, даже от повседневной боли несчастливого супружества, — все это и вполнину не так грустно, как пытаться избежать вечного припоминания вины. Именно об этом печально размышлял юморист, поскольку пытаться уйти от всеобщности сознания вины, грезя об иллюзорном представлении о предполагаемой чистой невинности

чего спокойно повернулся и заговорил с хозяйкой дома, появившейся рядом.

По той самой причине, что шутка в юморе содержится именно в опровержении (а опровергается тут обычно какая-нибудь глупая видимость глубины), юмор зачастую естественно сдвигается в сторону детскости. Когда такой человек, как Кант, ученый, стоявший на вершине научного знания, заметил в связи с разговором о доказательствах бытия Божьего: «Я, пожалуй, не знаю об этом ничего, кроме того, что отец когда-то сказал мне, что Бог действительно существует», — это было вполне юмористично, и на самом деле содержит в себе гораздо больше, чем любая книга, посвященная доказательствам, — если такая книга об этом забывает. Однако, поскольку в юморе всегда есть некая скрытая боль, в нем есть и сочувствие. В иронии сочувствия нет, она непременно является самоутверждением, а потому и ее сочувствие

---

ребенка, — это чистой воды глупость, пусть даже эту глупость поверхностные люди обычно используют, чтобы тронуть сердца окружающих. Замечание вовсе не было грубым поддразниванием — напротив, оно было полно сочувствия. О Сократе рассказывают, что как-то раз к нему подошел человек и пожаловался, что в его отсутствие люди на него клеветали. Сократ ответил: «О чем тут беспокоиться? Для меня так мало значит, что люди делают со мной в мое отсутствие, что я не возражал бы, чтобы они в это время меня били». Это замечание было чисто ироничным; оно лишено сочувствия, благодаря которому Сократ был способен создать с другими некую общую ситуацию (закон же дразнящей иронии очень прост: хитрость ирониста мешает беседе действительно стать беседой, — пусть даже внешне она и выглядит как таковая, причем беседа по видимости искренняя). Оно дразнит и оно иронично — пусть даже и направлено в сторону этического, с тем чтобы побудить собеседника занять позицию большего самоутверждения. Именно поэтому, что вполне уместно, Сократ утверждает тут куда меньше, чем тот другой человек, поскольку клевета — это все-таки нечто существенное, тогда как бить человека в его отсутствие лишено какого-либо смысла. Напротив, замечание юмористическое всегда должно иметь некую глубину, пусть даже и скрытую шуткой, и потому оно всегда скажет больше, чем говорил собеседник. Когда, к примеру, некто обращается к иронисту, чтобы поверить тому тайну, и при этом хочет взять клятву молчания, иронист может ответить: «Вы можете совершенно на меня положиться; мне безусловно можно доверить тайну, поскольку я обычно в ту же самую минуту ее забываю», — и в этом случае доверие будет полностью подорвано средствами абстрактной диалектики. Если же при этом собеседник все-таки доверит ему свою тайну, они будут продолжать разговаривать, но то, что задумывалось как разговор доверительный, окажется сущим недоразумением. Если, однако же, человек, преследуемый клеветниками, сказал бы молодой девушке то же самое, что он сказал Сократу, если бы он на кого-то пожаловался, скажем, пожаловался бы, что тот чернит его в его отсутствие, а молодая девушка при этом ответила бы: «Ну значит, мне повезло, поскольку тот малый меня совершенно позабыл», — в этом замечании был бы отзвук юмора, хотя оно и не юмористично в смысле размышлений о некой всеобщей категории, особый контраст которой с ситуацией и составляет собственно юмористическое начало. (*Примеч. Кьеркегора.*)



становится косвенным сочувствием не какому-то одному человеку, но самой идее самоутверждения, составляющей возможность, открытую каждому человеку. Оттого-то в женщинах мы часто встречаем юмор, но никогда — иронию. И любая попытка иронии со стороны женщины как-то не идет ей, ведь чисто женская природа всегда будет считать иронию своего рода жестокостью.

Юмор размышляет о сознании вины всеобщим образом, и потому он всегда будет истиннее любого сравнительного измерения или отторжения. Однако шутка опровергает глубину, — так же как прежде это происходило с толкованием страдания. Юмор постигает всеобщее, однако когда он уже готов все объяснить, он становится нетерпеливым, теперь уже отвергая все: «Все наверняка станет слишком торжественным и слишком глубоким, потому я отвергаю все и возвращаю деньги». «Мы все виновны, — скажет юморист, — мы падаем многократно и во многих разных местах, таковы все мы, относящиеся к разряду тех животных, что зовутся людьми; Бюффон определяет этот подвид следующим образом. . .» И за этим вполне может последовать определение в духе естественной истории. Контраст здесь достигает своей высшей точки: это противоречие индивида, который в своем вечном припоминании обладает всеобщим в виде сознания вины и одновременно является представителем животного мира. Стало быть, здесь нет никакой аналогии с преобразованием внутри развития человека, коль скоро человек этот приходит к своему высшему развитию: способности подчинить себя абсолютному определению духа. Растение, пока оно пребывает в состоянии зародыша, по сути своей является тем же, чем оно становится в состоянии зрелости; точно так же дело обстоит и с животным, но отнюдь не с человеческим детенышем. Вот почему в каждом поколении находится немало тех, кто никогда не соотнесет себя абсолютно с определениями духа<sup>106</sup>. Более того, юмористический переход от индивида к роду — это явное отступление, с точки зрения определений эстетических, и вовсе не в этом заключена глубина, присущая юмору. Всеобщность сознания вины в отдельном индивиде перед лицом Божьим и в его отношении к вечному блаженству и есть религиозное начало. Юмор размышляет об этом, однако вместе с тем он и отрицает такое отношение. Иными словами, с точки зрения рели-

---

<sup>106</sup>Пожалуйста, не забудьте, что речь идет здесь отнюдь не о различиях в таланте; о нет, возможность этого открыта для каждого человека, причем такое преобразование — это настолько качественная перемена, что ее нельзя объяснить постепенным продвижением вперед в прямом процессе развития, — пусть даже вечное сознание, коль скоро оно положено, вечно предполагает себя самое. (Примеч. Кьеркегора.)

гиозной, род — это более низшая категория, чем индивид, и подгонять себя под определения рода — это пустая софистика<sup>107</sup>.

Юмор соединяет вечное припоминание вины со всем прочим, однако в этом припоминании он еще не соотносит себя с вечным блаженством. Вот теперь мы наконец подошли вплотную к сокрытому внутреннему. Вечное припоминание вины не может быть выражено в сфере внешнего, каковая с ним попросту несоизмерима, поскольку всякое внешнее выражение делает вину конечной. Однако вечное припоминание вины в сокровенном внутреннем не является и отчаянием, поскольку отчаяние всегда является чем-то бесконечным, вечным, чем-то всеобщим в момент нетерпения, — так что само отчаяние представляет собой нечто вроде скверного характера. О нет, вечное припоминание — это знак отношения к вечному блаженству, оно отодвинуто как можно дальше от того, чтобы стать прямым указанием, однако всегда остается достаточным, чтобы помешать переносу отчаяния.

Юмор обнаруживает комическое, соединяя всеобщую вину со всей относительностью, которая только существует между отдельными индивидами. Основой комического является всеобщая вина: именно она и держит на своих плечах всю эту комедию. Иными словами, если сущностная невиновность или доброта поддерживают собою относительное, они не комичны, поскольку нисколько не комично то, что человек более или менее предполагает внутри возможных положительных определений. Однако если такая относительность опирается на всеобщую вину, значит, она основана на том, что меньше, чем ничто, — и именно такое противоречие и обнаруживается комическим. Пока деньги вообще что-то значат, относительное соотношение между богатством и бедностью вовсе не комично, однако если речь идет об игрушечных деньгах, такое сравнение становится комичным. Пока причиной страшной суматохи остается стремление избежать опасности, активность людей вовсе не комична, однако если, к примеру, все это происходит на тонущем корабле, во всей этой суматохе неминуемо появляется нечто комичное, — ведь главное противоречие здесь будет

---

<sup>107</sup>Только в окончательном определении религиозного, то есть в парадоксально-религиозном, род снова оказывается выше, но и там это справедливо лишь благодаря парадоксу; для того же чтобы ощутить этот парадокс, человеку необходимы опосредующие определения религиозного, то есть представление о том, что индивид всегда выше рода. В противном случае различия между сферами существования окажутся стертыми, и о парадоксально-религиозном станет возможным говорить с эстетической точки зрения. (Примеч. Кьеркегора.)

состоять в том что несмотря на всю беготню, им так и не удастся убежать прочь с места бедствия.

Сокрытое внутреннее также должно обнаружить это комическое начало, оно присутствует здесь не потому, что человек религиозный по сути своей отличен от всех прочих, но потому, что несмотря на тяжкий груз, который ему приходится нести, то есть несмотря на необходимость постоянно поддерживать вечное припоминание вины, человек этот совершенно такой же, как и все прочие. Он обнаруживает комическое, но поскольку в вечном припоминании он постоянно соотносит себя с вечным блаженством, комическое для него — это элемент, постоянно стремящийся к исчезновению.

#### ОПОСРЕДУЮЩЕЕ ЗВЕНО МЕЖДУ А И В

Проблема, поставленная здесь (см. глава четвертая, секция вторая), была прежде всего проблемой существования; как таковая она оставалась исполненной пафоса и диалектичной. В подразделе А рассматривалась часть, исполненная пафоса, то есть отношение к вечному блаженству. Теперь же мы перейдем к диалектическому подразделу В, который является решающим для всей проблемы. Та религиозность, которая обсуждалась до сих пор и которую для краткости мы будем называть теперь религиозностью А, вовсе не является специфически христианской религиозностью. С другой стороны, диалектическое становится решающим только тогда, когда оно соединяется с чем-то, уже исполненным пафоса, тем самым порождая новый пафос.

Обыкновенно человек не осознает одновременно обе эти части. Религиозная проповедь будет представлять часть, исполненную пафоса, совершенно вытесняя часть диалектическую; именно поэтому — каковы бы ни были благие намерения проповедника — она так часто звучит как бестолковый, громогласный пафос, где спутаны вместе эстетика, этика и все остальное. Иначе говоря, между религиозностью А и христианством временами возникает внутреннее противоречие; разумеется, при этом слышишь обычно: «но там есть такие прелестные пассажи», — о да, конечно, особенно прелестные для того, кто, как предполагается, должен действовать и существовать в соответствии с ними. Диалектическое мстит за себя, потихоньку и иронически высмеивая торжественные жесты и громкие слова, но прежде всего иронически

критикуя саму эту религиозную проповедь, — диалектика ясно понимает, что проповедь эту можно послушать, но невозможно исполнить. Научное знание стремится завладеть диалектическим началом, пытается для этого свести его к опосредованию абстракции, вследствие чего проблема опять-таки не получает своего разрешения, поскольку это проблема экзистенции, и реальная диалектическая трудность здесь попросту исчезает, если ее объяснять посредством абстракции, которая не обращает внимания на экзистенцию. Если бурная религиозная проповедь предназначена людям сентиментальным, которые с легкостью начинают потеть и у которых все страсти быстро уходят с этим потом, то спекулятивное толкование обращено к чистым мыслителям; однако ни те, ни другие не готовы действовать, с тем чтобы благодаря этому действию стать наконец экзистирующими людьми.

Однако различие между тем, что исполнено пафоса, и истинно диалектическим должно быть определено более точно, поскольку религиозность А никоим образом не может считаться недиалектической, — просто она не является еще парадоксально-диалектической. Религиозность А — это диалектика внутреннего самоуглубления; она всегда остается отношением к вечному блаженству, причем такое отношение не обусловлено чем-то посторонним, но является самим диалектическим внутренним углублением такого отношения, а стало быть, обусловлено лишь этим внутренним самоуглублением, которое уже по сути своей диалектично. Напротив, религиозность В, как мы станем называть ее впредь, или парадоксальная религиозность, как мы называли ее прежде, или же религиозность, имеющая своей второй стадией диалектическое, создает условия таким образом, что эти условия становятся не просто диалектическим усилением внутреннего самоуглубления, но чем-то определенным, чем-то, определяющим вечное блаженство более точно (между тем как в религиозности А более четкое определение внутреннего самоуглубления остается всего лишь еще одним более четким определением среди прочих). При этом религиозность В определяет более точно отнюдь не способы присвоения этого блаженства индивидом, — о нет, религиозность В более точно определяет само это вечное блаженство, причем не как задачу, стоящую перед мышлением, но как нечто парадоксально отталкивающее, тем самым создавая источник нового пафоса.

Религиозность А должна быть первым, что открывается индивиду, — еще прежде, чем можно вообще рассматривать саму возможность осознания диалектической религиозности В. Только когда индивид в своем наиболее решающем выражении экзистенциального пафоса на-

чинает соотносить себя с вечным блаженством, может вообще зайти речь об осознании того, как диалектическое на второй стадии (*secundo loco*) сталкивает его вниз, в пафос абсурда. Потому становится совершенно очевидно, как глупо, когда человек, лишенный пафоса, пытается построить свое отношение к сущностно христианскому; ибо прежде, чем вопрос может вообще зайти о том, чтобы оказаться в ситуации, когда человек осознает саму возможность христианства, он уже должен существовать внутри религиозности А. Но как часто случается, что люди, как нечто само собой разумеющееся, растворяют самого Христа и христианство, парадокс и абсурд внутри эстетической галиматии. Они поступают так, как если бы христианство было изысканным лакомством для дураков, — просто потому, что его нельзя помыслить; между тем как раз это определение — то, что его нельзя помыслить — и является самым трудным для удерживания, когда человеку нужно внутри него существовать, и особенно трудным для удерживания оно становится как раз для хороших мыслителей.

Религиозность А может присутствовать в язычестве, внутри же христианского мира она может быть религиозностью всякого, кто еще не стал решающим образом христианином, — независимо от того, крещен он или нет. Конечно, куда легче и удобнее быть дешевым изданием христианина, — это ничем не хуже, чем стремиться к высшему, в конце концов, разве такой прихожанин не получал в подарок экземпляр Библии и сборник религиозных гимнов, разве он уже поэтому не может считаться христианином, евангелическим христианином-лютеранином? Но все это в конечном счете остается личным делом самого индивида. По-моему, и религиозность А (в пределах которой я сам веду свое существование) настолько тяжела для человека, что даже она всегда остается существенной задачей. В мои намерения входит сделать трудной задачу стать христианином, однако при этом она не должна быть труднее, чем уже есть на самом деле, и она не должна быть трудной для глупцов и легкой для умных, — о нет, смысл тут в том, чтобы эта задача была качественно и сущностно трудной для всякого человека, поскольку с сущностной точки зрения, для всех людей одинаково трудно отказаться от своего понимания и мышления и сосредоточить все душевные силы на абсурде. Можно лишь добавить, что это сравнительно труднее сделать тому, кто понимает особенно хорошо, — особенно если вспомнить, что отнюдь не каждый, кто потерял способность к мышлению, думая о христианстве, тем самым уже доказывает, что это христианство обрел. Стало быть, моя цель такова, разумеется, в той мере, в какой человек, создающий некую конструк-

цию в своем воображении, человек, который занимается чем бы то ни было лишь ради себя самого, может вообще иметь стороннюю цель. Вообще, всякий человек — от самого мудрого до полного простака — может таким же существенным образом (сравнительный подход приводит лишь к лишним недоразумениям, и умница начинает сравнивать себя с глупцом, вместо того чтобы понять, что задача здесь совершенно одинакова для каждого, а вовсе не разнится применительно к их способностям) провести качественное различие между тем, что он понимает, и тем, чего он не понимает (разумеется, все это будет итогом крайнего усилия, самого напряженного сосредоточения, и не следует забывать, что между Сократом и Гаманном, которые оба были сторонниками такого различия, все-таки прошло две тысячи лет), — так вот, повторяю, всякий такой человек может сам обнаружить, что во всем этом есть нечто реальное, пусть даже оно идет поперек его понимания и мышления. Если он поставит всю свою жизнь на карту этого абсурда, то его внутреннее движение будет происходить силой этого абсурда, и тогда он будет по сути чувствовать себя обманутым, коль скоро избранный им абсурд окажется вовсе не абсурдным. Если же такой абсурд оказывается христианством, это значит, что он становится верующим<sup>108</sup> христианином. Но стоит ему решить, что это вовсе не абсурд, и он *eo ipso* перестает быть верующим христианином (и совершенно неважно, был ли он крещен, конфирмован, есть ли у него Библия и сборник религиозных гимнов, или даже может ли он со дня на день должен получить новый сборник таких гимнов), — и так продолжается до тех пор, пока он заново не разделается с пониманием как с простой иллюзией и недоразумением и не сумеет заново соотносить себя с христианским абсурдом. Иными словами, если религиозность А не входит в рассмотрение в качестве *terminus a quo*<sup>109</sup> для религиозности парадоксальной, тогда религиозность А будет располагаться выше, чем религиозность В, так как в этом случае парадокс, абсурд и тому

<sup>108</sup> Определение веры было дано в разделе втором, глава вторая, кроме того, оно появлялось в главе третьей, где речь шла об идеальности и реальности. Если аргумент развивается следующим образом: нам нельзя останавливаться на том, что мы не понимаем парадокса, поскольку такая задача будет слишком незначительной, или слишком легкой, или слишком доступной, — то на это следует ответить: нет, напротив, все обстоит как раз прямо противоположным образом. На самом деле труднее всего изо дня в день соотносить себя с чем-то, на чем мы основываем свое вечное блаженство, сохраняя при этом страсть, с которой мы осознаем, что ничего не можем тут понять, в особенности когда нам так легко соскользнуть в иллюзию, когда может вдруг показаться, будто мы все поняли. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>109</sup> «*terminus a quo*» (лат.) — «исходный термин, исходная точка».

подобное понимаются не *sensu eminenti*<sup>110</sup> (иначе говоря, в том смысле, что их не может понять ни умник, ни глупец), но употребляются чисто эстетически, обозначая скорее нечто чудесное среди прочих вещей, — и чудесное может, конечно, оставаться чудесным, однако его все же можно понять. Спекулятивное мышление (коль скоро оно не желает отменить всякую религиозность, с тем чтобы привести нас *en masse* в землю обетованную чистого бытия) должно последовательно отстаивать мнение, что религиозность А выше религиозности В, поскольку она является религиозностью имманентной, просто ему совсем ни к чему называть ее христианством. Христианство не может довольствоваться положением некоего этапа постепенной эволюции внутри всеобщей категории человеческой природы; подобное призвание слишком мало, чтобы предлагать его Богу. Оно не собирается также вначале предлагать себя верующему в качестве парадокса, с тем чтобы затем постепенно, мало-помалу даровать тому понимание, поскольку мученичество веры (когда распинается сам разум) — это не мученичество одного-единственного мгновения, но мученичество постоянное.

Человек, существующий религиозно, может выражать свое отношение к вечному блаженству (то есть к бессмертию, к вечной жизни) и за пределами христианства, — и это, конечно же, происходило всегда, поскольку о религиозности А можно сказать, что, даже не существуй она реально внутри язычества, она вполне могла бы там существовать, так как ее единственной предпосылкой является сама всеобщая человеческая природа. Между тем религиозность, имеющая своей второй стадией диалектическое, не могла существовать до самой себя, и даже после ее прихода в мир мы не можем утверждать, будто она могла быть там, где ее вовсе не было. Специфическим для христианства является это диалектическое в качестве второй стадии, причем, отметьте хорошенько, диалектическое выступает здесь не как задача для мышления (что происходило бы, будь христианство доктриной, а не экзистенциальным сообщением; см. об этом: раздел второй, глава вторая, а также раздел второй, глава четвертая, секция вторая, подраздел А, § 2), но в своем отношении к тому, что исполнено пафоса и побуждает нас к новому пафосу. Внутри религиозности А вечное блаженство является одной из частных особенностей, а исполненное пафоса становится диалектичным в диалектике внутреннего самоуглубления; внутри религиозности В диалектическое становится диалектическим на второй стадии, поскольку сообщение обращено к суще-

<sup>110</sup> «*sensu eminenti*» (лат.) — «в собственном смысле слова».

ствованию и остается исполненным пафоса во внутреннем самоуглублении.

Сообразно тому, как индивид внутри своего существования выражает экзистенциальный пафос (приятие — страдание — тотальность сознания вины), его исполненное пафоса отношение к вечному блаженству продолжает возрастать. И только потом, когда вечное блаженство, непременно остающееся абсолютным тѐлос, станет для него абсолютно единственным утешением, когда внутри экзистенциального погружения отношение к этому блаженству сведется к минимуму, поскольку сознание вины будет постоянно отвергать саму возможность такого отношения, будет постоянно стремиться отнять ее у человека, и однако же этот минимум и эта возможность будут значить для него нечто абсолютно большее, чем все остальное, — вот только потом и наступит подходящее время, чтобы приступить к диалектическому. Когда человек будет находиться в этом состоянии, такое диалектическое начало приведет его к еще более высокому пафосу. Однако человек не может подготовить себя к осознанию христианства чтением книг или всемирно-исторических обзоров, — помогает тут только погружение в экзистенцию. Любое другое предварительное исследование eo ipso непременно приводит к недоразумению, поскольку христианство — это экзистенциальное сообщение. Оно отменяет понимание (см. второй раздел, вторая глава). Трудность здесь не в том, чтобы понять, что такое христианство, но в том, чтобы стать и быть христианином (см. раздел второй, глава четвертая, секция вторая, подраздел 1, § 2).

*Замечание.* Поскольку воспитание является сущностным предикатом всякой религиозности, религиозность А также предполагает свое воспитание. Повсюду, где отношение с Богом пребывает у экзистирующей личности в ее внутренней субъективности, существует и возможность воспитания, которая принадлежит субъективности, — тогда как становясь объективным, человек отказывается от того, что хотя и принадлежит субъективности, ничуть не более произвольно, чем эротическая любовь и состояние влюбленности, — впрочем, от этого тоже приходится отказаться, когда становишься объективным. Всеобщность сознания вины — это наиболее воспитующий элемент в религиозности А<sup>111</sup>. Воспитующий элемент в

<sup>111</sup> Читатель не должен забывать о том, что непосредственное отношение с Богом — это отношение эстетическое, а потому на самом деле вовсе не является отношением с Богом, — точно так же, как непосредственное отношение к абсолютному вовсе не является абсолютным отношением, поскольку отделение от абсолютного здесь еще и не начиналось. В религиозной сфере позитивное опознается через негативное



сфере религиозности А — это элемент имманентности, то есть то самоуничтожение, благодаря которому индивид отодвигает самого себя в сторону, чтобы найти Бога, — поскольку здесь именно сам индивид и является препятствием<sup>112</sup>. Здесь воспитующий элемент вполне уместно опознается через негативное, то есть через самоуничтожение, которое обнаруживает отношение с Богом внутри себя самого, так что именно сквозь страдание индивид падает вниз, в свое отношение с Богом, и только так находит в Боге свою основу. Ибо Бог становится основой, только когда все остальное на этом пути убрано прочь, когда убрано все конечное, и прежде всего сам индивид в своей конечности, в своем восстании против Бога. С эстетической точки зрения, священная опора воспитания пребывает вне самого индивида; он только ищет это место. В этико-религиозной сфере сам индивид и является таким местом, если, конечно, этот индивид уже уничтожил самого себя.

Таков воспитующий элемент в сфере религиозности А. Если не обратить на это внимание и оставить определение воспитующего болтаться где-то посредине, все вновь окажется смазанным при определении парадоксального воспитания, которое тогда начинает ошибочно отождествляться с внешним эстетическим отношением. Внутри религиозности В воспитание — это нечто, происходящее за пределами индивида; индивид не обнаруживает это воспитание, находя отношение с Богом внутри себя самого, но соотносит себя с чем-то вне себя самого для того, чтобы обрести такое воспитание. Парадоксально здесь то, что на первый взгляд все это кажется чисто эстетическим отношением, поскольку индивид соотносит себя с чем-то вне себя самого; однако на деле это и есть абсолютное отношение с Богом, поскольку в своей имманентности Бог — это нечто-то, но попросту всё, причем он бесконечно является всем, при этом вовсе не оставаясь вне индивида, так как само воспитание и состоит в том, что он пребывает именно внутри индивида. Стало быть, парадоксальное воспитание соответствует категории Бога во времени, то есть Бога, пребывающего в качестве индивидуального

---

Высочайшее благополучие счастливой непосредственности, которое преисполнено радостью о Боге и всем существовании, вполне прелестно, но никого не воспитывает и по сути вовсе не является отношением с Богом. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>112</sup>Эстетическое начало всегда состоит в том, что индивид воображает, будто он был занят поисками Бога и попытками его достижения, а стало быть, оно заключено в иллюзии, согласно которой индивид оказывается действительно умным, только если он способен к достижению Бога как чего-то внешнего (Примеч. Кьеркегора.)

человека, поскольку в этом случае индивид соотносится с чем-то вне себя самого. То, что это не может быть помыслено, как раз и составляет парадокс. И уж совсем другой вопрос — решать, не выталкивается ли индивид отсюда назад, впрочем, это всегда остается его личным делом. Однако если мы не будем постоянно удерживать парадокс указанным способом, религиозность А окажется для нас более высокой, и все христианство будет сведено к эстетическим категориям. И все это несмотря на то, что христианство постоянно настаивает на своем главном положении: парадокс, о котором оно говорит, не может быть помыслен; этим он и отличается от относительного парадокса, который *höchstens*<sup>113</sup> может быть помыслен с некоторым трудом. Нужно отдать должное спекулятивному мышлению: даже когда оно бывает существенно отлично от гегелевского чистого мышления, оно всегда продолжает держаться за имманентность; просто этому спекулятивному мышлению не стоит называть себя христианским. Именно поэтому сам я никогда не называл религиозность А христианской и не определял ее как христианство.

## В

### ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ

Это по сути то, с чем имели дело «Философские крохи»; а потому я могу постоянно отсылать читателя к этому базовому тексту, рассуждая здесь более кратко. Трудность состоит лишь в том, чтобы прочно держаться за качественную диалектику абсолютного парадокса, в том, чтобы удерживать на расстоянии все иллюзии. То, что может, должно и всегда будет абсолютным парадоксом, — то есть чем-то заведомо абсурдным и непостижимым, — зависит от страсти, с какой человек диалектически удерживает глубинные отличия самой этой непостижимости. Подобно тому как по поводу вещей понятных смешно бывает слышать замечания суеверные и фанатически-невнятные, замечания, посвященные их предполагаемой непостижимости, — точно так же смешно бывает наблюдать и прямо противоположные попытки, когда люди стремятся понять то, что по самой сути своей па-

<sup>113</sup> «höchstens» (нем.) — «в лучшем случае», «в крайнем случае».

радоксально; не разобравшись толком, можно решить, что такое понимание как раз и является нашей целью, тогда как на деле задача здесь качественно противоположна: необходимо постоянно настаивать на том, что парадокс не может быть понят, иначе такое понимание (или, точнее, непонимание) приведет к смешению всех сфер существования. Когда парадоксально-религиозная проповедь не обращает на это внимания, она сама отдается на милость вполне законного иронического толкования. И это происходит также всякий раз, когда такая проповедь стремится торжественно приподнять завесу над тайной, делая это с сектантским любопытством и духовным опьянением, читая загадочные руны, время от времени выхватывая обрывок возможного объяснения, проповедуя его нараспев, как отзвук противоестественного общения духовидца с миром чудесного, — между тем как прежде всего следует признать: абсолютный парадокс не поддается никакому объяснению. Случается также, что парадоксально-религиозная проповедь скромно отказывается от объяснений, однако с готовностью признает, что такое объяснение лежит гораздо выше, или даже забегают вперед, надеясь на объяснение, и только затем признает, что парадокс непостижим, или же сравнивает непостижимость парадокса с чем-то еще, — и так далее и тому подобное. В основе всех этих действий — и это как раз должна обнаружить и вытащить на свет Божий ирония — лежит простое обстоятельство: во всех подобных случаях пренебрегают качественной диалектикой сфер; ибо то, что может быть вполне похвальным применительно к непостижимому, которое по своей сути все же может быть понято, то бишь само стремление понять, вовсе не похвально применительно к тому, что непостижимо по самой своей сути. Основу недоразумения здесь обычно составляет то, что, несмотря на употребление имени Христа и тому подобного, христианство обычно задвигалось назад, в сферу эстетики (именно самые рьяные фундаменталисты — пусть даже и против своей воли — справляются с этим особенно успешно), где непостижимое становится относительно непостижимым (оно делается относительным, поскольку считается, что оно либо еще не было понято, либо нуждается в визионере с орлиным взором, который был бы способен его постигнуть). Таким образом предполагается, что объяснение все же существует, только оно скрыто в чем-то более высоком, однако при этом никто не говорит, что на самом деле христианство — это экзистенциальное сообщение, которое делает все существующее парадоксальным, именно поэтому оно остается парадоксом в течение всего времени экзистенции, так что окончательное объяснение будет открыто лишь в вечности. Потому-то и нет

никакой заслуги, — пока мы все еще пребываем во времени, — в том, чтобы пытаться подыскать всему подходящее объяснение, поскольку это равносильно иллюзии, будто мы уже вступили в вечность. Пока мы пребываем во времени, качественная диалектика разъясняет нам, что любая попытка подобного рода неминуемо обречена на то, чтобы оставаться всего лишь беззаконной игрой. Качественная диалектика постоянно требует, чтобы мы не флиртовали *in abstracto* с тем, что остается высшим, и не пытались вовлечь его в игру, но понимали свою сущностную задачу *in concreto*, выражая ее сущностно.

Бывают, однако же, такие вещи, которые с трудом проникают в головы некоторых людей, — им подобное страстное качественное различие кажется попросту непонятным. Скажем, проповедь начинается должным образом, но вдруг, *presto*, природа берет верх над дисциплиной, и вот уже Его Святейшество не может устоять перед искушением заглянуть во что-то более высокое, — тут-то и начинается комедия. Даже применительно ко многим относительным сюжетам люди часто начинают вести себя смешно, старательно объясняя нечто и при этом рассыпая вокруг глубокомысленные намеки на нечто высшее. Применительно же к абсолютному парадоксу это подглядывание, подмигивание, чуткое молчание сборища сектантов, временами нарушаемое одним из членов общины, который вскакивает с места, пытаясь заглянуть туда же, куда заглянул проповедник, тогда как женщины снимают шляпки, чтобы не упустить ни единого из пророческих слов, — это всеобщее воодушевление по поводу того, что удалось разглядеть Его Святейшеству, попросту смешно. А самым смешным здесь будет как раз представление о том, что такая попытка заглянуть в нечто высшее сама по себе уже превосходит страсть веры. На деле же ее в лучшем случае можно терпеливо сносить как понятную слабость того, чья вера слаба, — того, кому недостает сил, чтобы страстно подчеркивать непостижимость исследуемого предмета, так что всякое подглядывание будет чем-то меньшим, чем вера, поскольку выдает нетерпение адепта. Обыкновенно стремление подглядывать и указывать пальцем соблазнительно лишь для определенного разряда ограниченных людей, склонных к беспочвенным иллюзиям. Всякий более сведущий и более серьезный человек стремится прежде всего к тому, чтобы разобраться что к чему, — разобраться в том, имеем ли мы дело с тем, что может и должно быть понято (и тогда ему незачем подглядывать тайком), или же, напротив, с тем, что не может и не должно быть понято (и тогда он, возможно, и попытается подглядеть), или же, что по сути то же самое, попробует пошутить, поскольку, несмотря на самое

серьезное выражение лица и восторженно приподнятые брови, такое подглядывание украдкой — это всего лишь игра, даже если г-н Кнуд, успешно проделывающий все это, и считает свое занятие вполне и совершенно серьезным.

Все это подглядывание украдкой и все прочее, что с этим связано, — а уж это, какова бы ни была причина, редко проявляется в наше время, — на деле есть не больше и не меньше, чем благочестивый флирт. Христианский священник, который не знает, каким образом со смирением и страстью экзистенциального усилия удерживать себя и свою общину в границах возможного, прямо заявляя, что парадокс не может и не должен быть понят, священник, который не ставит перед собой этой задачи — быть здесь именно для того, чтобы сохранять такое положение и всякий раз заново претерпевать распятие разума, иначе говоря, священник, который в рамках спекулятивного мышления прекрасно все понял, — этот священник попросту смешон. Однако чем более человек подчеркивает эту непостижимость, одновременно пытаясь украдкой заглянуть за завесу, тем развратнее по сути этот его флирт, поскольку вся ситуация становится косвенным комплиментом ему самому. Ведь получается, что если трудность и непостижимость становятся настоящим препятствием для «средних, скучных людей», сам он достаточно блистателен, для того чтобы украдкой подглядеть смысл туманного изречения. Христианство — это экзистенциальное сообщение, делающее все существование парадоксальным, делающее это существование более трудным, чем когда бы то ни было, более трудным, чем что бы то ни было за пределами христианства, однако оно вовсе не является средством представить некоего мудреца несравненно блистательным. Думаю, что вообще подобное явление чаще всего встречается в сектантских кругах, особенно среди студентов, которые не способны продвинуться вперед по каменистой дороге научного знания, — вот тут-то человек поддается искушению прыгнуть в сторону, проникнуться идеей, — и стать несравненно блистательным. Тут уж лучше, я думаю, полное непонимание спекулятивного мышления, внутри которого — помимо самого этого непонимания — в изобилии представлена готовность учиться и восхищаться теми, кто способен соединять в себе гений и железную настойчивость в работе; лучше уж непонимание спекулятивного мышления, заключенное в убеждении, что оно способно объяснить буквально что угодно. С этим распятием разума верой дело обстоит примерно так же, как со многими этическими определениями. Скажем, человек отказывается от тщеславия, — но одновременно ему хочется, чтобы им восхищались, пото-

му что он смог это сделать. Человек, по его словам, отказывается от разума, чтобы верить, однако вместе с этим он обретает некий высший род разума, — способность настолько высокая, что благодаря ей он может продолжать свою карьеру как несравненный, блестящий визионер, — ну и так далее в этом же роде. Однако мне всегда кажется, что есть нечто сомнительное в положении, когда человек желает обрести вполне определенные жизненные блага исключительно благодаря своей религиозности. Оттого лишь, что внутри веры индивид сам отказывается от своего разума и начинает верить вопреки всякому разуму, он не должен дурно отзываться о разуме вообще или же ложно приписывать самому себе способность проводить замечательные различия внутри всей сферы разума; так или иначе, но даже высший род постижения — это все равно всего лишь постижение. И тут в дело вступает высокомерие сектанта; но если к христианину всегда следует относиться бережно, то в этом случае важно знать: конечно же, необходимо бывает проявлять мягкость перед лицом болезни, которая иногда нас беспокоит, в особенности в переходный период, но одновременно нужно спокойно подвергать высокомерного сектанта спасительной процедуре иронии. Если обитатель монастыря в испорченный период Средневековья порой пытался извлечь пользу из своей жизни, добившись почитания себя как святого, то, я думаю, не менее предосудительно и куда более смешно желание человека стать несравненно блистательным благодаря своей религиозности. И раз уж мы считаем печальным заблуждением стремление уподобиться Богу через добродетель и святость (вместо того чтобы постепенно приходить ко все большему смирению), то еще более смешно пытаться походить на Него благодаря своему необычайно блистательному разуму; в конце концов, добродетель и чистота и в самом деле сущностно связаны с природой Бога, но вот второй вариант выставляет самого Господа на посмешище, превращая Его в *tertium comparationis*<sup>114</sup>. Человек, на деле отказавшийся от своего разума и верующий вопреки этому разуму, навсегда сохранит сочувственное уважение к этой способности, чья сила известна ему особенно хорошо, поскольку она постоянно обращена против него самого. Более того, в ежедневных попытках удерживать себя внутри страсти веры, которая вся устремлена вперед вопреки разуму (а это все равно, что пытаться закатить тяжелый шар на вершину горы), в этих своих попытках он никогда не станет разыгрывать из

<sup>114</sup> «*tertium comparationis*» (лат.) — «третий (то есть средний) элемент в сравнении», «образец», «стандарт».

себя гения, используя партитуру своей религиозности. Противоречие, благополучно уживающееся внутри высокомерного сектанта, состоит в том, что он, войдя благодаря вере и вопреки разуму в самое тайное святилище внутреннего, одновременно желает оставаться снаружи, на улице, сохраняя способность быть несравненно блистательным. В этом путешествии, независимо от того, считать ли его фарсом или, скорее, бенефисом, представление остается одинаково смешным. Он может наживать себе капитал на восхищении всего мира, когда это кажется ему выгодным (тут мы сталкиваемся с еще одной непоследовательностью: некто, наделенный высшим пониманием, позволяет себе быть предметом восхищения мира, — того самого мира, чья способность понимать оставляет желать лучшего и чье восхищение, стало быть, является сущей чепухой), он может грозно осуждать недостаток духовности в мире, если тот отказывает ему в восхищении (это тоже весьма странная церемония, поскольку сам он, конечно же, знает, что способность понимания этого мира весьма ограничена), жалуясь на то, что его неверно поняли, хотя это как раз то, что должно было случиться, и, стало быть, сами эти жалобы — сплошное недоразумение, лишь выдающее ту тайную связь, которую сам он сохраняет с мирскими делами.

Недоразумение постоянно возобновляется, поскольку оно основано на заблуждении, будто непостижимость парадокса должна быть связана с разницей в способности понимания, то есть со сравнительным соотношением между свойствами различных сознаний. Парадокс этот сущностно связан с тем, что все мы — люди; в качественном отношении этот парадокс связан с каждым человеком по отдельности, независимо от того, умен тот или нет. Скажем, даже самый умный человек вполне может верить (вопреки разуму), и в делах веры его прекрасный ум мешает ему лишь тем, что у него есть дополнительное преимущество: он-то знает, что это такое — верить вопреки разуму. Сократ, чье невежество, как это было показано выше (раздел второй, глава вторая), может служить аналогией веры (хотя тут следует постоянно иметь в виду, что для парадоксально-религиозного во всей его полноте аналогий нет вовсе), был совсем не дурак, поскольку ему совсем не хотелось потихоньку подглядывать за занавеску, узнавая то или это, — он предпочел оставаться абсолютным невеждой. Но с другой стороны, Сократу никогда не приходило в голову, после того как он вдоволь посмеялся над обычным человеческим знанием, вдруг ждать от людей восхищения по причине своего собственного высшего знания; он не стремился также вступать в непосредственные отношения с кем-либо

из людей, поскольку в своем невежестве он по сути напрочь разрушил саму возможность общаться с ними всеми.

Сектанты достаточно часто занимались проблемами безбожного мира, который над ними смеется, — в каком-то смысле они сами ждут от мира чего-то подобного, чтобы быть полностью уверенными в том, что действительно «родились заново»; им кажется, что доказательство этого налицо, раз уж над ними смеются, однако одновременно им хотелось бы сохранить и некое преимущество — возможность жаловаться на безбожие этого мира. Правда, следует отметить, что насмешки над воодушевленным энтузиастом — это еще весьма сомнительное доказательство безбожия мира, в особенности если человек одновременно желал бы украдкой подглядеть смысл, так как в этом он действительно становится смешным. В наше время, когда терпимость и равнодушие поистине беспримерны, для настоящего христианина, который суров с собой самим, но никогда не судит других, вовсе не кажется таким уж невозможным шанс быть оставленным в покое. Но, разумеется, глубоко внутри с ним все равно останется настоящее мученичество: необходимость верить вопреки разуму. А вот все, что по сути своей высокомерно, да еще если оно в придачу и внутренне противоречиво, поистине комично. Давайте обратимся к некоторым примерам, взятым из самых незначительных жизненных ситуаций; однако же, рассматривая их, будем постоянно удерживать в сознании абсолютное различие, поскольку для сферы парадоксально религиозного не существует прямых аналогий, так что пример применения, если его верно понять, будет одновременно и примером опровержения. Скажем, человек устраивает свою жизнь определенным образом, причем делает это таким способом, который — насколько он знает самого себя, свои способности, недостатки и тому подобное — наиболее полезен ему и вместе с тем наиболее удобен. Вполне возможно, что этот образ жизни, и особенно настойчивость, с которой он постоянно проводится, на первый взгляд или же просто на взгляд тех, чья жизнь устроена иначе, покажется попросту смешным. Если он по складу человек скорее высокомерный, его странный образ жизни будут скорее приветствовать как пример высшего понимания и т. д. Если же, напротив, сам он человек серьезный, он спокойно выслушает точку зрения другого. И то, как сам он будет вести об этом разговор, ясно покажет, что он вполне сознает комическое впечатление, которое его жизнь может производить на других людей, — ну а после разговора он спокойно пойдет к себе домой и будет продолжать свой образ жизни, выстроенный в соответствии с его знанием самого себя. Точно так же обстоит дело и с



человеком, который поистине является христианином (не станем только забывать, что прямая аналогия тут невозможна). Он вполне может быть человеком разумным (по сути, он непременно должен таковым быть, чтобы верить вопреки разуму). Он вполне может использовать этот свой разум во всех прочих обстоятельствах, применять его в общении с другими людьми (поскольку было бы совершенно непоследовательно стремиться разговаривать с кем-то, не наделенным высшим знанием, если сам ты как раз хочешь использовать это высшее знание; в конце концов, разговор — это всегда выражение чего-то всеобщего, а отношение между кем-то, наделенным высшим пониманием, и обычным человеком будет скорее отношением апостола или абсолютного наставника к ученику, а вовсе не отношением между двумя людьми). Он будет вполне способен понять любое возражение, более того, он будет вполне способен выдвигать их сам, даже лучше чем кто бы то ни было, поскольку в противном случае более высокое понимание было бы всего лишь сомнительным и двусмысленным способом пропаганды чепухи и бессмыслицы. Так легко попытаться уклониться от трудной задачи развития и укрепления своего разума, куда проще — гоп-ля! — прыгнуть повыше в веселом танце, а потом защищаться от любых нападков, говоря, что речь идет о высшем понимании<sup>115</sup>. Соответственно, верующий христианин наделен пониманием и умеет им пользоваться, он относится с уважением ко всем людям, он не пытается объяснить нам, что некто не способен стать христианином ввиду недостатка умственных способностей, но верует в христианство вопреки разуму — и именно для этого применяет свой разум, — то есть для того, чтобы ясно видеть, что верует он именно вопреки разуму. Поэтому он не может верить в бессмыслицу вопреки разуму (а ведь этого мы больше всего боимся), ибо именно разум и поможет ему проницательно понять, что перед ним предстала как раз бессмыслица, именно разум и помешает ему в нее поверить. Такой человек использует свой разум, чтобы благодаря ему понять, что перед ним стоит нечто непостижимое и что теперь ему нужно вступить в отношение с этим непостижимым вопреки разуму. Индивид, воодушевленный этически, использует свой разум, чтобы понять, что является наиболее рациональным, для того чтобы этого не делать, поскольку то, что мы считаем рациональным, как правило, редко бывает благородным. Однако даже к такому поведению (в какой-то степени оно представляет собой аналогию поведения верую-

<sup>115</sup> Именно поэтому прежде уже было показано. не так-то легко говорить об абсурде, о непостижимости, когда другие могут заявить, что все это вполне можно понять. (Примеч. Кьеркегора.)

щего, с той лишь разницей, что в области веры понимание применения одновременно является и опровержением) мир редко относится с пониманием. Когда мы видим человека, с воодушевлением жертвующего собой, с воодушевлением избирающего суровость вместо удобства, — такую суровость, наградой которой служат лишь неблагодарности и бесчисленные потери, а вовсе не удобство, прямым ведущее к восхищению и всевозможным преимуществам, — как часто мы склонны считать такое поведение ограниченностью, как часто мы улыбаемся и даже, в припадке доброты, помогаем бедняге понять, что ему было бы рациональнее всего сделать (хотя на деле при этом мы всего лишь помогаем бедному простаку с иронией заглянуть в душу такого советчика). Совет такого рода — это недоразумение, коренящееся не столько в недостатке понимания, сколько в недостатке воодушевления. А потому действительно воодушевленный этик не станет обращать внимания ни на возражения, ни на издевательства. Задолго до того, как к нему отнесутся подобным образом, он уже будет предполагать и представлять себе такую возможность. Он лучше, чем кто бы то ни было, сможет увидеть комизм своих усилий, — но после этого, со спокойной решимостью, использует все свое понимание, чтобы определить, что для него было бы рациональнее всего сделать, с тем чтобы этого-то как раз и избежать. Аналогия здесь не может быть прямой, поскольку для такого восторженного этика в его отношении к разуму еще нет никакого страдания. Его воодушевленные действия все еще сводятся к попытке понять бесконечное, и ему пока что удалось порвать лишь с рациональной пошлостью. В нем самом еще нет никакого надлома, он не выстрадал этот надлом. Но верующий, который поистине верует, иначе говоря, тот, кто верует вопреки разуму<sup>116</sup>, принимает тайну веры всерьез и не тратит впустую время на понимание, но прекрасно сознает, что всякое любопытство и попытка подглядеть истину равносильны неверию и сами предают смысл этой задачи.

Диалектический аспект этой проблемы требует мысли, которая была бы одновременно страстью, — и притом вовсе не желанием понять, но пониманием, что это значит: вот так порвать с разумом, с мышлением и с имманентностью, с тем чтобы затем отказаться от последней

---

<sup>116</sup> Вера по сути своей относится к сфере парадоксально-религиозного, как это уже неоднократно подчеркивалось (см., среди прочих пассажей, раздел второй, главы вторая и третья). Всякая другая вера — это лишь аналогия, которая, конечно же, на деле вовсе не будет аналогией, иначе говоря, аналогия, которая призвана всего лишь привлечь внимание к проблеме, и стало быть, ее понимание будет одновременно и опровержением. (Примеч. Кьеркегора.)

опоры в имманентности, отказаться от вечности, которая стоит позади тебя, и существовать, пребывая на самом краю экзистенции, силой одного лишь абсурда.

Как уже было сказано раньше, именно эта диалектика и была предметом обсуждения в «Философских крохах». Теперь я смогу изъясняться короче и, обращаясь постоянно к этим «Крохам», попытаюсь подвести итоги с возможно большей ясностью.

### § 1. Диалектическое противоречие, составляющее истинный перелом: ожидание вечного блаженства во времени благодаря отношению к чему-то иному во времени

В этом противоречии парадоксально подчеркивается сама экзистенция, а различие между *сейчас* и *потом* определяется абсолютно благодаря такому парадоксальному подчеркиванию экзистенции, — именно потому, что само вечное вошло в существование в определенный момент времени. Прошу вас непременно иметь в виду, что я вовсе не собираюсь разъяснить эту проблему, я хочу ее лишь поставить.

Истолкование этого различия между «сейчас и потом» является решающим для экзистенциального сообщения. *Спекулятивное мышление* абсолютно снимает такое различие (там оно служит выражением принципа противоречия) в чистом бытии; в свою очередь, такое снятие показывает, что само спекулятивное мышление вовсе не является экзистенциальным сообщением, а это делает спекуляцию весьма сомнительным инструментом, когда та желает непременно объяснить экзистенцию. *Религиозность А*, которая не является спекулятивным мышлением, но, тем не менее, сама остается спекулятивной, отражает это различие, когда размышляет над существованием, однако даже ее решающая категория сознания вины все еще пребывает внутри имманентности. *Парадоксально-религиозное* же определяет такое различие абсолютно, парадоксально подчеркивая само существование. Иными словами, поскольку вечное здесь вошло в существование в определенный момент времени, индивид, существующий во времени, здесь приходит не к своему отношению с вечным, в его задачу не входит выстраивать себя в этом отношении (все это уже происходит на стадии религиозности А), о нет, здесь он, существуя *во времени*, приходит к своему отношению с вечным *во времени*. Соответственно, все отношение происходит внутри времени, и это такое отношение, которое прямо противоречит всякому мышлению, — независимо от того, служит ли тут предметом рассмотрения сам индивид или же Бог.

Истолкование различия «сейчас и потом» является в основе своей истолкованием *существования*, и вокруг него в свою очередь группируются другие различия, — если только мы не забываем о том, что христианство — это вовсе не доктрина, но экзистенциальное сообщение. *Спекулятивное мышление* игнорирует экзистенцию; для всякой спекуляции «существовать» переходит в регистр прошлого времени и означает, что нечто «существовало прежде»; экзистенция тут становится преходящим и снятым элементом в чистом бытии вечного. Будучи абстракцией, спекулятивное мышление никогда не может стать одновременным с существованием, а потому оно не может также постигнуть существование именно как существование, — но только как нечто, что уже прошло. Это как раз и объясняет, почему спекуляция поступает мудро, когда уклоняется от этики, и почему она становится смешной, когда пытается ею заниматься. *Религиозность А* подчеркивает существование именно как актуальность, причем вечность, которая в своей основополагающей имманентности все так же поддерживает все целиком, снимается благодаря тому, что позитивное здесь определяется негативным. Для спекуляции же снимается именно существование, так что остается одно лишь чистое бытие; для религиозности А остается лишь реальность существования, однако же эта реальность постоянно скрывает в себе вечность, так что эта вечность постоянно присутствует внутри самого этого сокрытого начала. *Парадоксально-религиозное* абсолютно полагает противоречие между существованием и вечностью, потому что то обстоятельство, что вечное присутствует здесь в определенное мгновение времени, выражает положение, когда внутренняя имманентность вечного уже покинула существование. В религиозности А вечное присутствует *ubique et nusquam*<sup>117</sup>, однако оно сокрыто реальностью существования; в парадоксально-религиозном вечное присутствует в определенной точке, а это уже означает разрыв с имманентностью.

В разделе втором, глава вторая, уже говорилось, что наше время кое о чем позабыло, и это как раз объясняет, почему спекулятивное мышление неспособно понять христианство. Оно позабыло, что значит существовать и что такое внутреннее; религиозность при этом поднимается все выше в соответствии с углублением применяемых определений, — именно поэтому парадоксально-религиозное оказывается здесь на последнем месте.

Все толкования экзистенции располагаются в порядке их отноше-

<sup>117</sup> «ubique et nusquam» (лат.) — «везде и нигде».

ния к определению диалектического углубления внутреннего, которое присуще индивиду. Заранее предположив то, что было развернуто в качестве предмета рассмотрения этой книги, я сейчас кратко повторю и еще раз подчеркну, что, конечно же, спекулятивное мышление здесь не играет вовсе никакой роли. Дело в том, что, будучи объективным и абстрактным, оно безразлично к категории существующего субъективного индивида и в лучшем случае имеет дело с человечеством в целом. Между тем экзистенциальное сообщение понимает под *unum*<sup>118</sup> нечто совсем иное и, говоря *unum poris, omnes*<sup>119</sup>, понимает в выражении «познай самого себя» этого самого себя несколько иначе; оно понимает это понятие как обозначение реального человека и тем самым указывает, что экзистенциальное сообщение вовсе не занимается анекдотическими отличиями между разными конкретными людьми. Если внутри себя самого индивид совсем не диалектичен, если вся диалектика находится вне его, мы имеем дело с *эстетическими толкованиями*. Если же индивид диалектически обращен внутрь самого себя в таком самоутверждении, когда предельное основание само по себе еще не становится диалектическим, поскольку личность, лежащая внутри, используется для того, чтобы превзойти и утвердить самое себя, мы имеем дело с *этическим толкованием*. Если же индивид определяется как диалектически обращенный внутрь себя самого в самоуничтожении перед Богом, мы имеем дело с *религиозностью А*. Если индивид остается парадоксально-диалектичным, если при этом все остатки первоначальной имманентности снимаются, все связи оказываются оборванными, а сам индивид доходит до предельного края экзистенции, мы имеем дело с *парадоксально-религиозным*. Такое парадоксально-внутреннее всегда будет абсолютно величайшим возможным, поскольку даже самое диалектичное определение, пока оно пребывает внутри имманентности, всегда может как бы сбежать прочь, уклониться, ускользнуть в вечность, которая стоит за ним; оно пытается вести себя так, как если бы все не было уже поставлено на карту. Однако разрыв превращает внутреннее в величайшую возможность<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> «unum» (лат.) — «единое».

<sup>119</sup> «unum poris, omnes» (лат.) — «познав одно, познаешь все».

<sup>120</sup> В соответствии с этим планом, человек вовсе не должен был уметь сориентироваться в существовании; тогда если рядом с ним никто так и не произнес бы имени Христова, если бы вся христианская терминология благополучно помещалась бы внутри эстетического рассуждения, мы были бы способны видеть только категории — и ничего больше. (Примеч. Кьеркегора.)

Различные экзистенциальные сообщения, в свою очередь, располагаются в соответствии с их отношением к толкованию существования. (Будучи абстрактным и объективным, спекулятивное мышление — коль скоро христианство действительно парадоксально подчеркивает существование — является величайшим возможным непониманием христианства). *Непосредственность, эстетическое* не обнаруживают в существовании никакого противоречия; существовать — это одно, а противоречие — это нечто совсем другое, что приходит извне. *Этическое начало* обнаруживает противоречие, однако оно находит такое противоречие лишь в самоутверждении. *Религиозность А* понимает противоречие как страдание внутри самоуничтожения, однако все это продолжает происходить внутри имманентности; тем не менее, этически подчеркивая существование, *религиозность А* мешает экзистирующему человеку абстрактно оставаться внутри имманентности или же становиться абстрактным, все так же желая оставаться внутри имманентности. *Парадоксально-религиозное* же порывает с имманентностью и превращает существование в абсолютное противоречие, причем такое противоречие пребывает отнюдь не внутри имманентности, но скорее в противопоставлении этой имманентности. Но это значит, что в *парадоксально-религиозном* между временным и вечным нет никакого имманентного внутреннего родства, поскольку здесь само вечное вошло во время и теперь желает установить родство именно с этим временным.

*Замечание.* Сравните теперь все это с двумя первыми главами «Философских крох», где говорится о познании истины, о мгновении, о Боге во времени как учителе. В соответствии с эстетическим толкованием, один здесь будет учителем, а другой — учеником; в дальнейшем же сам этот ученик станет учителем, и так далее, — короче, отношение, установившееся здесь, будет вполне относительным. С религиозной точки зрения, нет ни ученика, ни учителя («учитель — это только случай научиться», — см. «Философские крохи»); каждый индивид по самой своей сути структурирован одинаково вечным образом и по самой своей сути связан с вечным; учитель-человек — это исчезающе-преходящая вещь. С парадоксально-религиозной точки зрения, учитель — это Бог во времени, тогда как ученик — это новое творение («Бог как учитель во времени создает подходящий случай», см. «Философские крохи»). Внутри парадоксально-религиозного именно религиозность А остается истинной в отношениях между людьми. Стало быть, когда христианин (который парадоксально является последователем Бо-

га во времени, и в этом смысле является новым творением) внутри христианства становится последователем то одного, то другого учителя, это невольно рождает косвенное подозрение: а не является ли все его христианство всего лишь эстетической чепухой.

Та проблема, к которой мы постоянно возвращались здесь, звучит так: как можно вообще найти историческую исходную точку. Внутри религиозности А такой исторической исходной точки нет вовсе. Только в царстве времени индивид вдруг обнаруживает, что должен прежде всего предполагать себя вечным. Но это значит, что мгновение времени *eo ipso* оказывается поглощенным вечностью. Внутри времени индивид размышляет о том, что на самом деле он вечен. Это противоречие существует лишь внутри имманентности. Все происходит иначе, когда историческое пребывает вовне и остается вовне, а индивид, который вовсе не был вечным, теперь вечным становится, потому-то он вовсе не размышляет о том, чем он является, но просто становится тем, чем он не был прежде, — причем заметьте, он становится чем-то, наделенным диалектикой: как только он становится этим, он знает, что уже должен был быть таковым, поскольку такова диалектика вечности. Недоступно всякому мышлению следующее: человек может стать вечным, хотя вовсе таковым не был.

В религиозности А существование, мое существование, является элементом внутри моего вечного сознания (обратите внимание: это элемент, но отнюдь не элемент прошлого, поскольку прошлое уже испарилось благодаря спекулятивному мышлению), а стало быть, это нечто меньшее, мешающее мне быть бесконечно выше, чем я есть сейчас. И наоборот, в религиозности В существование, хотя оно и стоит ниже, поскольку здесь оно подчеркивается парадоксально, тем не менее на деле оказывается стоящим намного выше, поскольку именно здесь я впервые становлюсь вечным внутри существования, — в результате существование как бы само собою создает определение, которое стоит бесконечно выше всякого возможного существования.

## **§ 2. Диалектическое противоречие: вечное блаженство основано на отношении к чему-то историческому**

Для мышления вполне справедливо, что вечное всегда выше, чем нечто историческое, поскольку именно вечное является основой исторического. Стало быть, в религиозности имманентного индивид не

основывает свое отношение к вечному на существовании во времени; однако в диалектике внутреннего углубление отношения индивида к вечному предполагает, что он преобразует свое существование в соответствии с этим отношением, а также что он выражает это свое отношение посредством такого преобразования.

Здесь, как это всегда и бывает со спекулятивным мышлением, главная путаница происходит оттого, что оно теряет себя в чистом мышлении. Безрелигиозная и аморальная жизнь превращают существование в ноль, в бессмыслицу. Религиозность А делает существование возможно более напряженным (хотя это существование все еще остается за пределами сферы парадоксально-религиозного); однако она не основывает отношение к вечному блаженству на экзистенции, — скорее, она рассматривает такое отношение к вечному блаженству как основу для преобразования экзистенции. То, как именно протекает индивидуальное существование, является результатом отношения к вечному, а не наоборот, вот почему из этого вытекает гораздо больше, чем мы туда вложили изначально.

Однако же диалектическим противоречием здесь по сути является то, что историческое остается на втором месте. Иными словами, всякое историческое знание, всякая историческая ученость даже в максимальной точке остаются всего лишь неким приближением. Противоречие заключается в попытке основывать свое вечное блаженство на некой приблизительной величине, ибо это возможно лишь в том случае, когда ты не имеешь никакого вечного определения самого себя (а об этом, в свою очередь, невозможно подумать больше, чем удастся сделать; стало быть, по всей вероятности, сам Господь и обеспечил нам наличие этого противоречия), — и именно поэтому все это вполне соотносится с парадоксальным подчеркиванием экзистенции.

В том, что касается исторического, всякое знание исторических вещей, всякая ученость, относящаяся к этой области, даже в максимальной точке остаются всего лишь неким приближением, — и это касается даже того, как индивид сознает свои собственные внешние исторические обстоятельства. Причиной тут отчасти является невозможность для человека абсолютно отождествить себя с чем-то объективным, частично же дело тут в том, что все историческое, коль скоро оно должно быть познано, уже *eo ipso* является чем-то прошлым, ушедшим и потому наделено некой идеальностью воспоминания. В главе третьей второго раздела уже выдвигался тезис, согласно которому этическая действительность индивида является его единственной действительностью, однако эта этическая действительность вовсе не сводится к



внешнему историческому положению индивида. В вечности я буду знать абсолютно, каким именно было мое намерение в тот или иной момент, поскольку это намерение и является выражением вечного во мне, внутри меня самого, однако в том, что касается нынешних внешних исторических обстоятельств, этот следующий момент постигается мною лишь *approximando*<sup>121</sup>.

Историк пытается достигнуть наибольшей возможной точности, и этот историк отнюдь не пребывает в состоянии противоречия, поскольку он не находится в состоянии страсти; в лучшем случае, в нем есть объективная страсть исследователя, но он не находится в состоянии субъективной страсти. Будучи исследователем, он составляет часть великого предприятия, которое продолжается из поколения в поколение; и на протяжении всего этого времени для него остается объективно и научно важным подойти к полной уверенности возможно ближе, — и тем не менее, такая уверенность не является для него субъективно важной. Если бы, к примеру, задача достигнуть такой абсолютной уверенности относительно того или другого обстоятельства вдруг стала для нашего исследователя делом личной чести (вообще-то, для исследователя такое положение скорее предосудительно), он тут же был бы по справедливости наказан, неминуемо обнаружив, что всякое историческое знание — это не более чем знание приблизительное. Я вовсе не хочу принизить тем самым значение исторического исследования, однако мне кажется, что этот пример ясно демонстрирует противоречие, которое заключено во всякой попытке ввести в отношение к чему-то историческому предельную субъективную страсть. В этом и состоит диалектическое противоречие внутри нашей проблемы, и речь тут идет не о какой-то незаконной страсти, но о глубочайшей страсти из всех возможных. Философ стремится с помощью своего мышления проникнуть внутрь исторической действительности; он объективно занят своим делом, и чем более оно ему удастся, тем менее важными для него становятся исторические подробности. Здесь опять-таки еще нет никакого противоречия.

Противоречие впервые появляется, когда субъективный индивид, находясь на вершине своей субъективной страсти (то есть в предельной точке своей заботы о собственном вечном блаженстве), вынужден основывать это блаженство на историческом знании, которое даже в своем максимуме всегда остается всего лишь приблизительным. Исследователь тут просто продолжает себе спокойно жить дальше. То, что

<sup>121</sup> «*approximando*» (лат.) — «в приближении», «приблизительно».

так занимает его с объективной и научной точки зрения, ничего не меняет в его субъективном бытии и существовании. Если при этом предполагается, что некто пребывает в состоянии субъективной страсти и ему нужно прежде всего от нее отказаться, противоречие здесь опять-таки исчезает. Однако потребовать от кого-то высочайшей возможной субъективной страсти — вплоть до требования возненавидеть и оставить отца своего и мать свою, — а затем соединить все это с неким историческим знанием, которое по самой сути, то есть даже в своем максимуме, может быть лишь приблизительным, — это и есть настоящее противоречие. В свою очередь, такое противоречие является лишь новым выражением для парадоксального подчеркивания экзистенции, поскольку, пока тут остается хоть малая толика имманентности, пока в экзистирующей личности остается хоть какое-нибудь вечное определение, требование это не может быть выполнено. Экзистирующий человек должен прежде всего потерять всякую непосредственную связь с собой самим, он должен стать кем-то иным (пусть даже и не отличным от себя самого внутри, в глубине), — и вот только теперь, заново обретая это состояние благодаря Господу, он становится новой тварью. Противоречие тут заключено в том, что становление христианина начинается с чуда творения, и то, что это происходит с кем-то, кто уже был сотворен, то, что христианство объявлено и провозглашено всем людям, то есть всем тем людям, которых христианство должно рассматривать как еще не существующих (так как чудо, благодаря которому они могут вступить в существование, должно прежде наступить как некая реальная действительность и вместе с тем — как выражение разрыва с имманентностью и противоположностью), — вот это все и делает страсть веры абсолютно парадоксальной в течение всего того времени, пока индивид продолжает существовать в вере, иначе говоря, в течение всей его жизни, ибо человеку совершенно необходимо постоянно основывать свое вечное блаженство на некоем определенном историческом обстоятельстве.

Человека, который пребывает в высочайшей возможной страсти, в тревоге по поводу своего вечного блаженства, должно интересоваться, что действительно существовало вот то-то и то-то; его должна интересовать малейшая подробность, и все же он никогда не может достигнуть большего, чем приблизительное знание, а потому абсолютно пребывает в состоянии противоречия. Допустим, историчность христианства достоверно доказана, но и тогда, даже если бы все историографы мира объединились вместе, чтобы исследовать ее и окончательно установить полную определенность, они все равно не могли бы прийти

к большему, чем приблизительное знание. Допустим, тут не осталось бы больше никаких исторических возражений — все равно, трудность лежит в иной плоскости. Трудность эта возникает, когда субъективная страсть должна соединяться вместе с чем-то историческим, причем главная задача — ни в коем случае не потерять эту субъективную страсть. Если бы влюбленная женщина получила из вторых рук известие, что ее возлюбленный, который уже умер и из чьих уст она при жизни никогда не слышала признаний, признался кому-то, что любит ее, — то пусть даже свидетель или свидетели здесь достойны всяческого доверия, пусть даже всякий историк или вечно сомневающийся адвокат-крючкотвор сказал бы здесь: «это наверняка так», — сама эта влюбленная женщина очень быстро обнаружит повод для сомнения. Надо сказать, что в тех случаях, когда в делах любви влюбленный ни в чем не сомневается, это вовсе его не красит, поскольку объективность, к сожалению, вовсе не честной венец влюбленного. Если бы некто желал абсолютно достоверно обнаружить с помощью исторических документов доказательство того, законный он ребенок или нет, причем вся его страсть была бы направлена на эту проблему, которая превратилась бы для него в дело личной чести, если бы при этом обстоятельства складывались так, что ни один суд на свете, ни одна юридическая инстанция не могли бы окончательно разрешить это дело так, чтобы он смог наконец обрести покой, — при таком раскладе я вообще очень сомневаюсь в том, что такой человек вообще когда-либо получит определенность, достаточную для удовлетворения его страсти, пусть даже относительная определенность здесь вполне удовлетворила бы адвоката-крючкотвора и любого объективного наблюдателя. Однако и влюбленная женщина, и человек, столь озабоченный защитой своей личной чести, наверняка пожелали бы найти удовлетворение своей страсти, обрета утешение в вечности, которая более благословенна, чем самое законное рождение или особое блаженство влюбленности, которое само по себе не зависит от того, была ли эта женщина любима или нет. Но от заботы о вечном блаженстве отказаться нельзя, поскольку в сравнении с этим у нас не остается более ничего вечного, где мы могли бы найти себе утешение, и все же человек должен основывать свое вечное блаженство на некоем историческом обстоятельстве, знание которого, даже в своем максимуме, всегда будет всего лишь чем-то приблизительным.

*Замечание.* Я предлагаю здесь посмотреть еще раз «Философские крохи», главы 3, 4, 5 и так далее. Именно объективное толкование христианства повинно в этой основополагающей ошибке, в

этом странном представлении, когда люди полагают, будто объективно узнавая, что такое христианство (подобно тому как исследователь, ученый узнают о нем с помощью изучения, информации, наставлений), можно стать христианином (то есть тем, кто основывает свое блаженство на отношении к чему-то историческому). Здесь упускают из виду главную трудность, или же мы попросту начинаем считать, как это обычно полагают с точки зрения библейской теории или теории церковной, будто в некотором смысле мы все так или иначе зовемся христианами. Мы начинаем считать теперь (поскольку пока мы становились христианами, это не было так уж необходимо), что пришло время наконец объективно узнать, что такое христианство (видимо, для того чтобы перестать быть христианами, раз уж мы стали таковыми с легкостью, и тогда нам вообще не нужно было знать, что такое христианство, — а вот теперь-то наконец можно перестать быть христианами и стать настоящими исследователями). Трудность здесь (обратите внимание, что трудность эта остается той же самой в любом поколении; и сейчас, и, скажем, в 1700 году нам одинаково трудно становиться христианами, как это было с самым первым поколением христиан или как это было с каждым поколением вообще, начиная с того времени, когда христианство впервые появилось в нашей стране) состоит в том, что мы субъективно стремимся к информации о чем-то историческом ради нашего вечного блаженства, и человек, в котором нет этой высочайшей субъективной страсти, вообще не является христианином, поскольку, как уже было сказано раньше, объективный христианин всегда остается язычником.

В отношении религиозности А справедливо следующее: независимо от того, истинны или нет все наши знания относительно шести тысяч лет всемирной истории, для существующего индивида в том, что касается его вечного блаженства, это совершенно все равно, поскольку сам он в конечном счете опирается на свое ощущение вечности.

С объективной точки зрения выяснить, что же такое христианство, ничуть не более сложно, чем узнать, что такое ислам или же любое другое историческое явление, — разве что следует брать в расчет, что христианство — это не просто нечто историческое; настоящая трудность состоит в том, чтобы стать христианином, поскольку всякий христианин является таковым только потому, что он пригвожден к парадоксу: необходимости основывать свое вечное блаженство на отношении к чему-то историческому. Превра-

щать же христианство с помощью спекулятивного мышления в феномен вечной истории, рассматривать Бога-во-времени всего лишь в качестве вечного становления божественного — значит уходить от этой трудности и попусту играть словами. Повторяю: трудность состоит в том, что я не могу познать нечто историческое настолько достоверно, чтобы сам я (то есть тот, кто с объективной точки зрения может быть вполне удовлетворен полученной информацией) действительно смог субъективно основать на нем свое вечное блаженство, — не чье-то еще, но именно мое собственное, — причем так, чтобы я мог это помыслить. Если я все же делаю это, тем самым я полностью порываю со всяким мышлением вообще, и тогда с моей стороны было бы крайне глупо прилагать усилия с тем, чтобы попытаться понять это впоследствии, — коль скоро я осознаю, что никогда вообще — ни до, ни после, — не смогу понять здесь ничего, кроме того, что все это идет вразрез со всяким мышлением.

**§ 3. Диалектическое противоречие: историческое, разбираемое здесь, не является историческим явлением в обычном смысле слова, но представляет собой то, что может стать историческим лишь вопреки собственной природе, — следовательно, силой абсурда**

Историческое здесь состоит в том, что Бог, то есть вечное, вошел в существование в определенный момент времени как индивидуальное человеческое существо. Особая природа исторического в этом случае, заключенная в том обстоятельстве, что это вовсе не нечто историческое в обычном смысле слова, но такое историческое, которое способно стать историческим лишь вопреки собственной природе, помогло спекулятивному мышлению впасть в приятную иллюзию. Нечто историческое такого рода или же нечто вечно-историческое, говорят ученые философы, ну что ж, это все нетрудно понять, более того, мы можем даже попытаться понять это с точки зрения вечности. Спасибо за эту вершину человеческого мышления; она замечательна тем, что обращает все вспять, поскольку пытаться понять нечто с точки зрения вечности гораздо легче, — ну разумеется, если при этом не смущаться тем, что в результате мы получаем чистое недоразумение. Если противоречие состоит в том, чтобы основывать вечное блаженство на отношении к чему-то историческому, тогда, разумеется, такое противоречие никак не отменяется оттого только, что историческое, о котором мы говорим, само образовано противоречием, — если, конечно, мы твердо стоим на

том, что оно представляет собой именно нечто историческое. А вот если на этом не стоять твердо, если не удерживать это постоянно, тогда вечное на самом деле вовсе и не становится чем-то историческим; впрочем, даже если мы твердо стоим на этом, вершина все равно будет чем-то смешным, поскольку, когда ее приходится как-то осмысливать, она оказывается образованной внутренне противоречивым образом.

Называть нечто вечно-историческим — значит играть словами, это равносильно превращению исторического в миф, пусть даже в том же самом параграфе наш философ одновременно борется со всяким мифологизированием. Вместо того чтобы ощутить присутствие здесь двух диалектических противоречий — первое состоит в том, что человек основывает свое вечное блаженство на отношении к чему-то историческому, тогда как второе заключено в осознании, что само это историческое понимается как нечто противоположное всякому мышлению, — философ не замечает первого вовсе и благополучно позволяет второму испариться. Согласно его представлениям, человек вечен и постепенно осознает это во времени: это и есть противоречие внутри имманентности. Однако допущение, согласно которому нечто, вечное по собственной своей природе, тем не менее входит в существование во времени, рождается, подрастает, а затем умирает, — такое допущение представляет собой разрыв со всяким мышлением вообще. Если же, однако, вхождение в существование этого вечно-во-времени рассматривается как вечное вхождение в существование, тогда религиозность В попросту отменяется, а «всякая теология становится антропологией», из экзистенциального сообщения христианство превращается в искусную метафизическую доктрину, адресованную прежде всего профессорам, а религиозность А украшается всевозможными эстетически-метафизическими декоративными элементами, которые в категориальном плане ничего к ней не добавляют и не убавляют.

Сравните это с пассажем из «Философских крох» (главы 4 и 5), где подчеркнута именно специфическая диалектика парадоксально-исторического. Основание всякого различия между непосредственным последователем и последователем позднейшим также снимается, поскольку в своем отношении к парадоксу и абсурду все мы стоим одинаково близко (см. также в данной книге: раздел второй, глава вторая).

*Замечание.* Таково нечто парадоксально-религиозное, то есть область веры. Во все тут можно верить — вопреки разуму. Если кому-то кажется, что он это понимает, он может быть уверен, что не понимает ничего. Человек, понимающий это непосредственно

(в отличие от истинного понимания, состоящего в осознании, что он не может этого понять), путает христианство с некой аналогией язычества (иллюзорная аналогия с реальной действительностью), или же путает его с изначальной возможностью всех иллюзорных аналогий язычества (которые не имеют в качестве опосредующего термина сущность Бога как чего-то невидимого, но обманываются эстетической узнаваемостью, — см. об этом: раздел второй, глава вторая, приложение). Или же он путает христианство с чем-то, что возникает в сердце человеческом (то бишь в сердце всего человечества), путает его с идеей человеческой природы, забывая о самом существенном качественном различии, подчеркивающим абсолютно иную исходную точку: что тут идет от Бога, а что — от человека. Вместо того чтобы использовать аналогию для определения парадокса (новизна христианства — это вовсе не новизна непосредственная, именно потому оно и является парадоксом; см. выше), он извращенно попытается ошибочно опровергнуть парадокс с помощью аналогии, которая так или иначе остается всего лишь аналогией заблуждения, а потому и само ее использование будет опровержением самой аналогии, но никак не парадокса. В своем непонимании он будет пытаться понять христианство как возможность, забывая при этом о главном: все, что возможно в фантазийной среде возможности, — то есть все, что возможно в иллюзии или же в фантазийной среде чистого мышления (и является основополагающим для всякого спекулятивного рассуждения касательно вечного становления божественного, предполагающего переключение, перемещение всего в область возможного), должно в сфере реальности превращаться в абсолютный парадокс. В своем непонимании он забудет о том, что разум годится лишь для того, чья возможность выше, чем действительность; между тем здесь справедливо прямо противоположное: выше всего стоит именно действительность, и она является парадоксом, ибо понять христианство как допущение, как гипотезу, не так уж трудно, — трудность и парадокс заключаются в том, что оно действительно. Именно поэтому в разделе втором, глава третья, уже было показано, что вера является совершенно уникальной областью, которая в парадоксальном отличии от эстетической и метафизической точки зрения, подчеркивает действительность, в парадоксальном же отличии от этической точки зрения подчеркивает действительность другой личности, а не моей собственной. Причиной того, что религиозный поэт всегда будет принадлежать к несколько сомнительной категории применительно к парадоксально-

религиозному, состоит в том, что с точки зрения эстетической возможность всегда выше действительности, тогда как поэтическое заключено в идеальности интуиций воображения. Вот почему мы не так уж редко встречаем гимны и песнопения, которые, оставаясь подлинно трогательными, детскими, поэтичными благодаря оттенку того воображения, которое прямо граничит с фантастическим, все же не являются (с категориальной точки зрения) истинно христианскими. Эти песнопения, благодаря тому что так прелестно выглядят с поэтической стороны (там всегда голубое небо, перезвон колоколов и прочие украшения), способствуют продвижению мифологического взгляда куда лучше любого атеиста; атеист попросту заявляет, что христианство — это миф, тогда как наивному ортодоксальному поэту такой подход внушает отвращение, и потому он утверждает историческую действительность христианства — но делает это в фантазийных стихах. Человек, понимающий этот парадокс (то есть понимающий его непосредственно), в своем непонимании позабудет о том, что он сам уже некогда, в решающей страсти веры, постиг его как парадокс абсолютный (то есть не как парадокс относительный, поскольку такое присвоение парадокса вовсе не будет верой), иначе говоря, как то, что абсолютно не было его собственными мыслями, никогда не могло бы стать его мыслями (в прямом смысле слова), не превратив тем самым его веру в иллюзию. Если он сделает это, ему впоследствии станет ясно, что даже его абсолютная вера в то, что все это отнюдь не является его собственными мыслями, было всего лишь иллюзией. Однако же внутри своей веры он вполне сможет продолжить свое отношение к абсолютному парадоксу. Однако внутри сферы религиозной веры никогда не наступит такой момент, когда он поймет парадокс (в прямом смысле слова), поскольку, и вся эта область веры рухнет в полное заблуждение. Именно действительность, то есть принятие того, что то-то и то-то действительно произошло, является объектом веры, — и однако же это ощущение никак не может быть собственными мыслями человека или даже мыслями, принадлежащими всему человечеству, поскольку мысль в лучшем случае остается всего лишь возможностью, но возможность как понимание и есть то самое понимание, благодаря которому происходит откат назад, — и вера тут пресекается. В своем непонимании человек, понимающий этот парадокс, забывает о том, что христианство является парадоксом абсолютным (подобно тому как его новизна является новизной парадоксальной) как раз потому, что оно уничтожает возможность (то



есть все аналогии язычества, все это вечное становление божества) в качестве иллюзии, превращая ее теперь в действительность. Как раз это и является парадоксом, а вовсе не нечто странное, необычное в прямом (эстетическом) смысле, о нет, парадокс — это нечто по видимости знакомое, и все же абсолютно странное, то, что в своей актуальности превращает видимость в прямой обман. Человек, понимающий этот парадокс, забывает о том, что благодаря этому пониманию (то есть возможности) он возвращается и теряет христианство. В фантазийной среде возможности Бог вполне может сливаться со всем человечеством в чьем-то воображении, однако действительно слиться с отдельным индивидом как раз и будет настоящим парадоксом.

Пропросту путать все это, продвигаться вперед, на деле возвращаясь, метать громы и молнии в защиту христианства, когда на самом деле ты всего лишь громогласно и напыщенно используешь ложные категории, считается значительно более легким, чем придерживаться строгой диалектической диеты, — как правило, и конкретное вознаграждение здесь более существенно, если только считать вознаграждением (а вовсе не тревожной *nota bene* [заметкой]) появление сторонников, если только считать вознаграждением (а вовсе не тревожной *nota bene*) соответствие духу времени.

**Приложение к В. Обратное воздействие  
диалектического на пафос,  
ведущее к обостренному пафосу,  
а также одновременно существующие  
элементы такого пафоса**

Религиозность, не имеющая на втором месте нечто диалектическое, то есть религиозность А, религиозность, являющаяся собственным и исполненным пафоса преобразованием экзистенции, осуществляемым индивидом (а вовсе не парадоксальным преобразованием экзистенции посредством веры и благодаря отношению к чему-то историческому), направлена к чисто человеческому, причем таким образом, что здесь предполагается: всякий человек, рассматриваемый со стороны своей сущности, участвует в этом вечном блаженстве и в конечном счете такого вечного блаженства достигает. Различие между религиозным человеком и тем, кто не преобразует свою экзистенцию религиозно, становится различием чисто юмористическим: человек религиозный употребляет всю свою жизнь на то, чтобы ощутить свое отно-

шение к вечному блаженству, тогда как все остальные этим вовсе не озабочены (обратите внимание, однако же, что религиозный человек находит удовлетворение в себе самом и потому, обернувшись к самому себе, не погружен в хлопотливые и бессмысленные жалобы на то, что прочим легко дается нечто, требующее от него крайних усилий и достигаемое с огромными трудностями); однако при этом все они, с точки зрения вечности, идут одинаково далеко. В этом и заложен сочувственный юмор, серьезность же состоит в том, что человек религиозный не позволяет себе беспокоиться сравнением с другими. Стало быть, в религиозности А существует постоянная возможность увести свое существование обратно, к вечности, которая лежит позади.

Религиозность В изолирует, отделяет, вся она насквозь полемична: только при этом условии я буду благословен, и поскольку я абсолютно связываю себя с ним, я тем самым исключаю всех остальных из этого отношения. Таково внутреннее побуждение к отделению, уже заложенное в обычном пафосе. У каждого христианина уже есть такой же пафос, как и в религиозности А, но кроме этого — пафос разделения. Такое разделение делает христианина в чем-то похожим на человека, довольного особым, преимущественным обхождением; если христианин эгоистично воспринимает это именно так, мы имеем дело с отчаянной гордостью доктрины предопределения. Человек, которому повезло, не может по самой сути своей сочувствовать другим, которые не пользуются или не могут воспользоваться преимущественным обхождением. А потому счастливец должен либо продолжать не замечать, что другие вообще существуют, либо же сам должен стать несчастным от сознания такого избранничества. Поскольку само его вечное блаженство изначально основано на чем-то историческом, счастливая удача христианина окрашена страданием, — совершенно так же, как религиозная категория «Господнего избранника» как можно более парадоксально противоположна понятию баловня судьбы; «избранник» не может считаться несчастливым, однако он не будет, в строгом смысле слова, и счастливым, — о нет, все это так трудно понять, что для каждого, кроме самого этого избранника, все это должно быть лишним поводом отчаяться. Вот почему представление об избранничестве, когда человек эстетически желает оказаться, к примеру, на месте апостола, кажется таким отвратительным. Счастливая удача, зависящая от исторических условий, исключает всех остальных, на кого эти условия не распространяются, — а среди них есть и бесчисленное множество тех, кто исключен без всякой своей вины просто в силу того

случайного обстоятельства, что христианство еще не было объявлено людям.

При более точном определении обостренный пафос означает следующее:

*А. Осознание греха*<sup>122</sup>. Такое осознание является выражением парадоксального преобразования экзистенции. Грех становится здесь новой средой экзистенции. Экзистировать обычно означает только то, что благодаря вхождению в экзистенцию индивид существует и находится в становлении; теперь же этот глагол означает, что благодаря вхождению в экзистенцию он становится грешником. Экзистировать обычно еще не является предикатом, который определяет нечто обостренным образом, однако этот глагол являет собой родовую форму для всех предикатов, определяющих нечто обостренным образом; обыкновенно человек еще не становится чем-то оттого, что просто входит в экзистенцию, — однако теперь вхождение в экзистенцию означает, что он уже стал грешником. Во всеобщности осознания вины экзистенция как можно сильнее утверждает себя внутри имманентности, однако осознание греха представляет собой разрыв с имманентностью. Входя в экзистенцию, индивид становится иным или же в то самое мгновение, когда он входит в экзистенцию, он становится иным благодаря такому вхождению, поскольку иначе категория греха располагалась бы внутри имманентности. Индивид не является грешником в силу вечности. Иначе говоря, существо, предназначенное к вечности, то есть существо, которое в момент рождения входит в экзистенцию, в само это мгновение рождения уже становится грешником или же грешником рождается. При этом сама экзистенция, которая объемлет его со всех сторон таким образом, что всякое сообщение имманентности (которое обычно осуществляется в припоминании благодаря уходу вспять, в вечность) оказывается разорванным, а сам предикат «грешник», который тут же немедленно возникает благодаря самому этому вхождению в экзистенцию, обретает над ним столь парадоксально всеобъемлющую власть, что само вхождение в экзистенцию уже превращает его в иного человека. Таково следствие явления Бога во времени, оно мешает индивиду соотносить себя с вечным, обращаясь вспять, поскольку теперь он постоянно движется вперед, чтобы стать вечным во времени благодаря отношению к Богу во времени.

<sup>122</sup>Ср. это с тем, что было сказано по поводу осознания вины в А, § 3. См. также раздел второй, глава вторая. (Примеч. Кьеркегора.)

Потому индивид оказывается неспособным обрести сознание греха самостоятельно (то, что было вполне возможным в случае осознания вины); дело в том, что в осознании вины самоидентичность субъекта полностью сохраняется, так что осознание вины становится изменением субъекта внутри самого себя. Между тем осознание греха — это такое изменение внутри субъекта, которое показывает ему, что вне самого индивида пребывает некая сила, которая наконец разъясняет ему: сам он стал иным человеком благодаря вхождению в экзистенцию, поскольку он стал при этом грешником. Эта сила и есть Бог во времени (ср. с пассажем о мгновении в первой главе «Философских крох».)

В осознании греха индивид впервые ощущает себя в своем различии с чем-то общечеловеческим (последнее само по себе есть всего лишь ощущение того, что значит существовать *qua* человек вообще). Поскольку отношение к историческому событию (Богу во времени) обуславливает собой осознание греха, такого осознания греха не могло быть вовсе за все то время, что предшествовало этому историческому событию. Но коль скоро верующий в своем осознании греха будет также ощущать грех всего рода человеческого, к нему придет еще одно, новое ощущение своей отделенности от прочих. Верующий распространяет свое осознание греха на весь человеческий род, но вместе с тем он не знает, будет ли весь этот род спасен, поскольку спасение отдельного индивида действительно зависит от того, вступает ли он в отношение с этим историческим событием; но именно потому, что это событие действительно случилось в истории, оно не может одновременно присутствовать повсюду и везде, но использует время, чтобы сообщить о себе людям, — а ведь пока мы идем к этому времени, умирает одно поколение за другим. В религиозности А сочувствие распространяется на все человечество, поскольку все оно соотносится с вечностью, и это как раз такое отношение, на которое, как считается, по сути своей способен всякий человек; вечность же присутствует везде и повсюду, так что здесь не нужно тратить времени на ожидание, здесь не нужно посылать гонца, чтобы выяснить нечто относительно случившегося исторического события. Историческое событие именно потому, что оно исторично, не может одновременно присутствовать повсюду и везде, кроме того, бесчисленные поколения, существовавшие прежде, — без всякой своей вины — попросту не могли о нем узнать.

Когда собственная экзистенция индивида определяется подобным образом, это ведет к обостренному пафосу: во первых, потому что все это не может быть помыслено, а во-вторых, потому что все это ведет

к ощущению отделенности от прочих. Иными словами, грех — не доктрина или учение, рассчитанное на мыслителей, в этом случае это понятие попросту ничего не стоит. Грех — экзистенциальная категория, и он не может быть помыслен вовсе.

**В. Возможность возмущения**, или автопатетическое столкновение. В религиозности А возмущение невозможно, поскольку даже наиболее решающее определение всегда остается внутри имманентности. Однако парадокс, требующий от нас веры вопреки разуму, тотчас же делает эту возможность возмущения очевидной; при более точном определении мы можем различить здесь возмущение, которое само страдает, и возмущение, которое высмеивает парадокс, считая его глупостью. Стало быть, как только человек, обладавший страстью веры, теряет ее, он уже *eo ipso* возмущается против Господа.

Но это, в свою очередь, означает, что пафос здесь еще больше обостряется, — иначе говоря, у нас постоянно сохраняется возможность (если таковое случится) пасть гораздо ниже, поскольку сама вера здесь поднята гораздо выше, чем любая религиозность имманентности.

В наши дни христианство стало столь естественным и ручным, что никто уже и не помышляет о самой возможности восстания или возмущения. Ну что ж, все это вполне в порядке вещей, поскольку никого нельзя оскорбить тривиальностью, — а именно такой тривиальностью христианство постепенно становится. В противном случае приходится признать, что это единственная сила, которая еще способна вызвать возмущение, и что сами эти узкие врата и трудный путь веры уже есть своего рода повод для возмущения, что всякое мучительное сопротивление самому началу веры уже есть возмущение. Если становление христианина протекает надлежащим образом, возмущение может непременно рассчитывать на свою долю в каждом поколении, — так же, как это было с самым первым поколением христиан. Христианство — это единственная сила, способная вызвать возмущение, поскольку от истерических и сентиментальных приступов возмущения тем или этим можно всегда отмахнуться, их всегда можно объяснить недостатком этической серьезности, когда человек занят тем, что в своем легкомыслии обвиняет весь мир, но отнюдь не самого себя. Для верующего возмущение приходит в самом начале, и возможность такого возмущения означает присутствие постоянного страха и трепета в самой его экзистенции.

**С. Боль сочувствия**, поскольку верующий не может, как это происходит в религиозности А, внутренне сочувствовать всем, он не может сочувствовать всякому человеку *qua* человеку вообще, он мо-

жет по сути сочувствовать только христианам. Человек, который со всей страстью своей души основывает свое блаженство на одном-единственном условии, которое являет собой отношение к чему-то историческому, никак не может одновременно считать само это условие полной чепухой. Нечто подобное по плечу лишь какому-нибудь современному догматику, которому совсем не трудно выполнить последнее, — просто потому, что ему не хватает пафоса на первое. Для верующего остается справедливым, что за пределами такого условия вечного блаженства попросту не существует, и для него справедливо (или может оказаться справедливым), что он должен возненавидеть отца своего и мать свою. И действительно, разве не равносильно ненависти положение, когда собственное его вечное блаженство жестко привязано к условию, которое, как ему хорошо известно, они не могут принять? И разве это не означает ужасающего обострения пафоса во всем, что касается вечного блаженства? Предположим теперь, что отец и мать или же возлюбленная такого верующего уже умерли, и предположим, что они никогда не основывали свое вечное блаженство на этом условии! Или предположим, что они еще живы, но он никак не может их убедить! Он может желать сделать для них все возможное, исполнить свой долг любящего сына или верного возлюбленного с величайшим возможным воодушевлением, — в этом смысле христианство никогда не предполагало отвержения или ненависти, — и все же, коль скоро такое условие разделяет их, коль скоро такое условие разделяет их навечно, — разве это по сути не будет тождественно ненависти?

Подобные вещи случались в мире. Сейчас, конечно, никто этого больше не испытывает, — мы ведь все христиане! Однако чем же мы стали, спрашиваю я себя, чем же мы сами стали — и чем стало само христианство, если все мы в какой-то степени христиане и принимаем это как нечто само собой разумеющееся?

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная работа показала, что крайне трудна уже сама возможность стать христианином, она столь трудна, что число христиан среди людей образованных внутри христианского мира, вероятно, не столь уж и велико; я говорю «вероятно», поскольку у меня нет никакой возможности знать это наверняка. Можно ли считать такое отношение христианским, я судить не берусь. Однако пытаться пойти дальше христианства, а затем путаться в категориях, свойственных скорее язычникам, пойти дальше, а затем оказаться неспособным сравняться даже с язычниками в том, что касается понимания экзистенции, — это уж, во всяком случае, никак не будет христианским подходом. Однако трудность (внутри нашей мысленной конструкции, поскольку у этой книжки вовсе нет *τέλος*<sup>123</sup>) создается вовсе не для того, чтобы затруднить мирянам путь к христианству. Во-первых, любой человек вполне может стать христианином, а во-вторых, предполагается, что всякий, кто говорит, что он христианин и что он уже сделал все возможное, действительно является христианином и действительно сделал все возможное, — уже просто потому, что придав этому предприятию такую важность, он позволил кому-то еще присмотреться ко всему внимательнее с чисто психологической точки зрения и чему-то научиться. Горе тому, кто пытается судить сердца. Но вот когда целое поколение, пусть и разными способами, похоже, хочет объединиться, чтобы двигаться дальше *en masse*, когда целое поколение, пусть и по-разному понимая все происходящее, стремится стать объективным и видит в этом высшую цель, причем даже если ты прежде и был христианином, такое состояние прекращается, — вот тут, пожалуй, человеку стоит задуматься над возможными трудностями. Однако я не должен создавать для такого человека новые поводы для путаницы, пытаюсь указать ему на возможные трудности и тем самым неминуемо становясь кем-то важным для своего ближнего или даже для целого поколения, поскольку тогда тот [кого я пытаюсь привести к истине] также начинает постепенно становиться объективным.

В прежние времена, когда взрослый человек, возможно, уже изрядно потрепанный и много испытавший в жизни, человек, которому,

<sup>123</sup> «τέλος» (греч.) — «цель», «стремление».

возможно, уже пришлось разорвать самые нежные отношения с близкими и родственниками, может быть даже с самыми родными для себя людьми, вдруг решает стать христианином, у него едва ли потом появляется желание пойти дальше христианства, поскольку он-то прекрасно представляет себе, каких усилий ему стоило каждый Божий день удерживать себя в этой страсти, прекрасно представляет себе, в каких ужасах проходила прежде вся его жизнь. Однако в наши дни, когда все выглядит так, как если бы христианином мог быть даже ребенок недельного возраста, когда сам Христос, вместо того чтобы оставаться знаком вечного возмущения, вдруг превратился в лучшего друга детей наподобие дядюшки Франца, Годманда<sup>124</sup> или же приютского учителя, людям кажется, что в конце концов надо же чем-то заниматься, — и потому лучше всего будет пойти дальше. Беда лишь в том, что они не идут дальше, действительно становясь христианами, но делают это в пределах спекулятивного мышления, отчего их всемирно-историческое знание деградирует в сторону более низких и отчасти просто выдуманных представлений об экзистенции. Поскольку все мы привыкли быть христианами, привыкли к тому, что нас называют христианами, и полагаем, что все это в порядке вещей, создалось сомнительное положение, когда способы мировоззрения, стоящие гораздо ниже христианства, вводятся внутрь самого христианства и начинают нравиться людям (христианам) гораздо больше, что само по себе вполне естественно, поскольку христианство всегда труднее всего; в конце концов все это начинают восхвалять как великие открытия, которые существенно превосходят простое и плоское христианство.

Не подлежит никакому сомнению: куда предпочтительнее такого равнодушного поддержания имени был бы хоть какой-нибудь признак жизни, — ну, скажем, если бы вдруг многие люди в наши дни попросту признались бы себе в том, что могли бы только мечтать, чтобы христианство вообще никогда не входило в наш мир или чтобы сами они никогда не становились христианами. Предположим, такое признание было бы сделано без всякого презрения, издевательства или гнева; какой от него был бы толк? Ведь можно вполне уважать то, во что так и не можешь заставить себя войти. Сам Христос говорит, что привязался к юноше, который так и не смог решиться раздать все свое имущество бедным. Юноша так и не стал христианином, — и все же Христос к нему привязался. Так что лучше уж честность, чем

---

<sup>124</sup>Персонажи из сентиментальных датских романов, соответственно, из романов Й. Х. Гроте (1927) и К. Тиме (1798).



лицемерные полумеры. Христианство — это великолепное жизненное мировоззрение, согласно которому смерть оказывается единственным истинным утешением, так что само мгновение смерти и есть истинная ситуация христианства. Вероятно, именно поэтому даже равнодушные не спешат его покинуть, — подобно тому как люди заранее делают взнос в похоронное бюро, чтобы после уж не нужно было оплачивать расходы, они держат христианство как бы на черный день, человек считается христианином, но по-настоящему становится таковым лишь в мгновение смерти.

Возможно, существует на свете и такой человек, который, пойми он себя до конца, со всей возможной честностью признался бы скорее, что его никогда так и не воспитали христианином, вместо того чтобы так равнодушно пренебрегать христианством. Честность куда предпочтительнее лицемерных полумер. Важно только, чтобы такое признание было сделано без гнева, без вызова, со спокойным уважением к той силе, которая, как ему теперь показалось, растревожила его, возможно, внесла сумятицу во всю его жизнь, ибо в конце концов для него христианство оказалось той силой, которая была вполне способна указать ему путь, но так и не помогла. Если бы вдруг вышло так, что отец, самый любящий и заботливый отец, в то самое мгновение, когда он желал бы самого лучшего для своего ребенка, непоправимо повредил бы ему, повредил бы так, что это внесло бы сумятицу во всю его жизнь, — что делать теперь этому ребенку, если тот прекрасно помнит все обстоятельства случившегося: должен ли он утопить свое благочестие в забвении равнодушия или же претворить его в гнев? Ну что ж, пусть жалкие души, способные любить Господа и людей, только когда все складывается благоприятным для них образом, ненавидят и проклинают все вокруг, стоит только им прийти в дурное настроение, — верный сын так и продолжает неизменно любить. Вообще, это всегда знак посредственности, когда человек, прекрасно понимающий, что тот, кто сделал его несчастным, действовал из лучших побуждений, в дальнейшем расстается со своим близким в гневе и горечи. Суровое воспитание в христианстве вполне способно сделать жизнь человека чересчур трудной, при этом так и не обеспечив ему никакой помощи. Такой человек может тайно испытывать то же самое желание, что и жители земель, просившие Христа уйти прочь, поскольку тот внушал им страх<sup>125</sup>. Однако великодушный сын, которого отец сделал несчастным, будет все так же продолжать любить отца. И когда ему придется

<sup>125</sup> См.: Марк, 5.17: «И начали просить Его, чтобы отошел от пределов их».

страдать от последствий этой любви, он временами возможно и воскликнет в тяжелую минуту: «Лучше бы этого со мной не случилось вовсе!» Но он никогда не впадет в отчаяние; он будет работать, сопротивляясь своему страданию тем, что станет проходить его насквозь. И по мере осуществления этой работы печаль его будет ослабевать; вскоре он больше будет жалеть отца, чем самого себя, он забудет о собственной боли, окунувшись в сочувственную печаль, всякий раз настигающую его при мысли о том, как сокрушался бы отец, пойми он истинное положение вещей. Потому он будет стараться все больше и больше; его спасение будет важным для него ради себя самого, но оно будет чуть ли не более драгоценным ради отца, — вот так он будет продолжать работать и неизбежно добьется успеха. А стоит ему только добиться успеха — и он тотчас же почти обезумеет от радости и ликования, ибо отец его так много сделал для своего сына, ибо сын, в свою очередь, оказался столь многим обязан отцу! Точно так же дело обстоит и с христианством. Хотя оно сделало человека несчастным, тот не должен сдаваться, поскольку ему и в голову не может прийти мысль о том, будто христианство вошло в мир, чтобы в чем-то повредить людям; он будет постоянно сохранять уважение к христианству. Он не оставит его, и даже если ему случится вздохнуть в тяжелую минуту, повторяя про себя: «Лучше бы я никогда не был воспитан в этом убеждении», — но он так никогда его и не оставит. Эта тяжесть на сердце постепенно станет печалью, и он будет думать о том, как мучительно для самого христианства, что такое может происходить, — он так никогда его и не оставит. В конце концов христианство, конечно же, рассчитается с ним за все это. Но когда я говорю «в конце концов», это не значит «постепенно»; это значит одновременно и гораздо меньше — и бесконечно больше. Лишь низкие души бросают то, что некогда произвело на них абсолютное впечатление, и лишь презренные души подло используют собственное страдание, извлекая из него сомнительную выгоду — возможность тревожить других; поистине лишь низость может искать возможности самоутверждения в худшем варианте эгоизма — желании лишить других утешения только потому, что сам ты его не нашел. Если в наши дни все еще существуют люди, которых христианство действительно тревожит (а я в этом не сомневаюсь и думаю даже, что это можно показать на реальных примерах), от них можно потребовать лишь одного: чтобы они хранили молчание, поскольку, с этической точки зрения, все их восклицания — это все равно что грабеж на большой дороге, причем последствия тут гораздо хуже, так как в этом случае ничего не остается ни у грабителя, ни у его жертвы.

Христианство в его решающей форме вовсе не годится для любого возраста, в связи с этим можно вспомнить, что и само христианство вошло в мир не на заре развития человечества, но уже в период зрелости. В жизни бывают периоды, когда требуется нечто, чего христианство, по всей видимости, пытается полностью избежать, нечто, что человеку в определенном возрасте представляется абсолютным, тогда как позднее то же самое видится ему чистой суетой. Христианство не может целиком обрушиваться на голову ребенка, поскольку всегда справедливо положение, когда человек воспринимает лишь то, в чем он нуждается, ребенок же еще не нуждается в христианстве решающим образом. Подобно тому как вхождение христианства в мир уже предвещалось тем, что ему предшествовало, общий закон тут остается прежним: *«Никто не начинает с того, что уже является христианином; каждый становится христианином в полноте времени — если, конечно, он вообще таковым становится»*. Строгое христианское воспитание в решающих категориях христианства — это весьма рискованное предприятие, поскольку христианство создает людей, сила которых заключена в их слабости; если же ребенка с самого раннего возраста силой подталкивают в сторону христианства в его полной и серьезной форме, он обыкновенно вырастает весьма несчастным юношей. Редкие исключения можно считать скорее случайной удачей.

Христианство, которое пересказывают ребенку, или, скорее, христианство, которое сам ребенок мало-помалу собирает в некую целостность, когда извне никто не пытается силой ввести его экзистенциально внутрь решающих христианских категорий, — это по сути еще не настоящее христианство, но скорее идиллическая мифология. Там присутствует идея детскости, которая становится одной из важнейших сил, причем само отношение к ней бывает настолько вывернуто наизнанку, что получается, будто родителям нужно учиться чему-то у ребенка, а не ребенку — у родителей. Все вывернуто наизнанку таким образом, что детское прелестное непонимание сущности христианского преображает отцовскую и материнскую любовь в нечто вроде благочестивого преклонения перед невинностью, которое, тем не менее, по сути не является христианством. Вокруг достаточно примеров того, как люди, которых прежде не трогала религия, вдруг оказываются тронуты примером ребенка. Однако подобное благочестие — это вовсе не та религиозность, которая должна быть свойственна человеку взрослому, и религиозность родителей отнюдь не должна находить себе решающее выражение в таком благочестии, — точно так же, как

мать сама вовсе не питается тем молоком, которым природа обеспечивает ее ребенка. Отцовская любовь и любовь материнская столь тесно привязаны к ребенку, они окружают его такой нежностью, что само благочестие вдруг как бы обнаруживает, чему эта любовь учит: поистине должен быть Господь, которому принадлежат даже малые дети. Однако если такое настроение и составляет всю сущность религиозности родителей — значит, им не хватает настоящей религиозности, и они находят некое утешение лишь в легкой печали, которая косвенно соотносит себя с состоянием ребенка. Родительское благочестие и способность ребенка обучаться, с легкостью схватывая это блаженное состояние, — все это прелестно и достойно любви, однако вовсе не является настоящим христианством. Это христианство, помещенное в среду фантастического восприятия; это христианство, из которого вынут ужас: здесь только *невинный* ребенок приводится к Богу и ко Христу. Но разве это христианство, смысл которого состоит как раз в том, что грешник находит себе прибежище внутри парадокса? Это состояние красиво и трогательно, каким ему, впрочем, и следует быть: увидев ребенка, старик еще сильнее ощущает свою вину, он с тихой печалью постигает детскую невинность, однако такое настроение вовсе не является решающе христианским. Сентиментальное созерцание детской невинности забывает о том, что христианство вовсе не признает ничего подобного за падшим человечеством в целом и что качественная диалектика считает осознание греха чем-то гораздо более важным, чем вся невинность, вместе взятая. Строго христианское представление о том, что ребенок уже является грешником, не может оставить за периодом детства ровным счетом никакого преимущества, поскольку у ребенка еще нет осознания греха, следовательно, это всего лишь грешник, лишенный осознания греха.

Действительно, существует часто цитируемый пассаж из Библии, и временами его (возможно, бессознательно) трактуют как самую глубокую сатиру на все христианство, так как подобная трактовка превращает христианство в самое безнадежное мировоззрение: действительно, в соответствии с ним ребенку неописуемо легко войти в Царствие Небесное, тогда как для взрослого это попросту невозможно, а отсюда следует, что наилучшим было бы просто пожелать этому ребенку смерти, — причем чем скорее, тем лучше.

Мы находим этот пассаж в девятнадцатой главе Евангелия от Матфея [19.14], где Христос говорит: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное». Вся глава посвящена обсуждению трудностей вхождения в Царствие Небесное,

причем об этом говорится в самых сильных выражениях. Стих 12: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного». Стих 24: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие». Ученики приходят от всего этого в такой ужас, что восклицают (стих 25): «Так кто же может спастись?» После того как Христос отвечает на этот вопрос, в стихе 29 мы встречаем упоминание о награде, ожидающей тех, кто оставил дом свой, братьев и сестер своих, отца с матерью, своих детей или все свои земли во имя Христово, — по сути, здесь перечисляются ужасные примеры тех внутренних столкновений, посредством которых может испытываться христианин. Стало быть, вхождение в Царствие Небесное представлено здесь как нечто самое трудное, настолько трудное, что упомянуто даже телеологическое зависание этического. Вместе с тем в той же самой главе дается краткое описание небольшого события: ко Христу привели малых детей, и Он сказал им эти самые приведенные выше слова, — причем обратите внимание, здесь есть небольшая вставка и небольшое промежуточное событие, разделяющие эти два текста, поскольку прямо перед этим ученики попрекнули детей, или, точнее, попрекнули тех, кто привел этих детей (Марк, 10.13)<sup>126</sup>. Значит, если слова Христа о том, что нам надо уподобиться малым детям, следует понимать буквально, возникает реальная путаница: получается, что в то время как взрослому исключительно трудно войти в Царствие Небесное, единственная трудность, которую нужно преодолеть ребенку, — это дожидаться момента, когда мать или кто-то еще приведут его ко Христу; в результате мы очень быстро приходим к естественному заключению: лучше всего для любого человека было бы умереть еще ребенком. Однако на самом деле смысл этого пассажа из Евангелия от Матфея вполне прозрачен. Христос обращает свои слова к ученикам, которые попрекнули детей, а ведь ученики его, в конце концов, вовсе не были тогда малыми детьми. В Евангелии от Матфея (18.2-3) говорится, что Христос подозвал ребенка к себе, посадил его посреди учеников и сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное». Сам он вовсе не занимается ребенком, он скорее использует ребенка, противопоставляя его ученикам. Если бы смысл происходящего заключался в том, как прелестно быть ребенком, настоящим маленьким ангелочком (а ведь христианство, похоже, никак не предпочитает даже настоящих анге-

<sup>126</sup>См.: Марк, 10.13: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же не допускали приносящих».

лов, но касается исключительно грешников), тогда было бы поистине жестоко говорить подобные слова в присутствии апостолов, которые поняли бы, что находятся в печальном и непоправимом положении взрослых людей; и в этом случае одним-единственным объяснением вся сущность христианства разъяснялась бы окончательно и бесповоротно. Но зачем же тогда, спрошу я вас, Христос пожелал иметь учеников, которые уже были вполне взрослыми людьми еще до того, как он их позвал? Почему он не сказал просто: «А теперь идите и крестите малых детей»? Печально наблюдать, как самодовольное спекулятивное мышление пытается понять все на свете, — однако столь же печально видеть, как некто, прикрываясь строгой ортодоксией, пытается превратить христианство в сплошной лунный свет и уютскую сентиментальность. Но сказать это людям в тот самый момент, когда они, возможно, вступили в слишком фамильярное отношение с Христом, а теперь требуют себе конкретной награды за эту близкую связь или же, по крайней мере, требуют, чтобы мир всячески подчеркивал эту их особую близость; они напоминают: «их»<sup>127</sup> (то бишь «малых детей») и есть царствие небесное. Действительно, таким образом намеренно создать расстояние между Собой и учениками с помощью парадокса — это поистине значит: говорить темно. С чисто человеческой точки зрения, возможно в конце концов оскотить себя, оставить и отца, и мать, и жену, но вот уподобиться малому ребенку, когда ты уже человек вполне взрослый, — это прежде всего значит отказаться от всякой фамильярности благодаря расстоянию, заданному парадоксом. Апостолы попрекают малых детей, но Христос, в свой черед, их вовсе не попрекает. Он не порицает апостолов; он обращается к примеру малых детей, но говорит при этом с апостолами. И подобно тому, как он посмотрит потом на Петра, этот поворот к детям означает, что он на деле обращается к апостолам и выносит свое суждение о них, — причем говорится об этом в девятнадцатой главе Евангелия от Мат-

<sup>127</sup> На самом деле здесь стоит греческое слово τοιοῦτοί [таких как, подобных им], и как раз это слово ясно показывает, что Христос не говорит о детях и Он также не обращается к детям буквально, но говорит со своими учениками. В буквальном смысле слова, ребенок не может быть τοιοῦτος [такой же как, подобный]; τοιοῦτος предполагает сравнение, а следовательно, предполагает и различие. Потому здесь прямо ничего не сказано о детях, здесь вовсе не подразумевается, будто малый ребенок (в буквальном смысле слова) проходит свободно, без билета, — здесь сказано, что только тот, кто будет как малый ребенок, может войти в царствие небесное. Но подобно тому как взрослому совершенно невозможно буквально стать малым ребенком, ребенку совершенно невозможно стать *подобным* малому ребенку, — именно потому, что он и так ребенок. (Примеч. Кьеркегора.)

фея, то есть именно там, где сказано об особой трудности вхождения в царствие небесное в качестве наиболее сильного примера трудности вообще. Парадоксальное здесь заключено в том, что в качестве парадигмы берется именно ребенок, — *частию* потому, что с человеческой точки зрения, ребенок попросту не может представлять все это, поскольку целиком принадлежит непосредственному и потому ничего не объясняет (точно так же подобной парадигмой не может служить и гений, и есть вполне определенная печаль в том, чтобы быть реально выделенным и отмеченным как гений), он не может служить примером даже другим детям, поскольку каждый ребенок остается в пределах непосредственного, *частию* же потому, что он превращается в парадигму для взрослого, который в смирении своего сознания вины призван теперь уподобиться смирению невинности.

Но хватит об этом. Подобное детское представление о христианстве делает его попросту смешным. Если утверждение о необходимости стать ребенком должно пониматься буквально, тогда нет никакого смысла в том, чтобы проповедовать христианство взрослым. Между тем ортодоксальные сторонники часто пытаются защитить христианство, используя именно это изречение. Разумеется, если так уж необходимо найти повод для смеха, трудно отыскать лучший материал, чем теперешние попытки защищать христианство или нападать на него. Теолог-ортодокс мечет громы и молнии против эгоизма атеистов, «которые не желают входить в царство Божие как малые дети, но желают непременно становиться кем-то». Здесь, пожалуй, категории употребляются верно, однако теперь ортодоксу хочется придать своим рассуждениям больший вес, и он обращается к пассажу из Библии, предлагая всем буквальное толкование того, как надо уподобляться малому ребенку (в буквальном смысле слова). Как же нам после этого упрекать атеиста, если тому покажется, что Его Святейшество малость спятил (в самом буквальном смысле слова)? Все сложное рассуждение, с которого начал наш ортодокс, — это полная чепуха, поскольку малому ребенку быть ребенком вовсе не трудно, взрослому же это попросту невозможно. В некотором смысле, быть чем-то и стремиться быть чем-то — это и впрямь условие (условие негативное) для вхождения в царствие небесное подобно малому ребенку, если, конечно, мы понимаем это именно как подчеркивание особой трудности такого условия, — да это и не удивительно, поскольку человек вот так и остается за пределами этих дверей, хотя ему уже за сорок. Так что атеисту, возможно, и захочется посмеяться тут над христианством, однако никому не удастся сделать христианство по-настоящему смеш-

ным так, как это умеют делать ортодоксы. С психологической точки зрения, это непонимание вполне соответствует уютной надежности, с какой нам удалось полностью отождествить бытие христианином с человеческим бытием вообще, — соответствует тому легкомысленному и меланхолическому отвращению перед принятием каких бы то ни было решений, когда мы привыкли бесконечно откладывать и откладывать все самое важное, тем самым отодвинув решение стать христианином так далеко, что все уже оказывается принятым еще прежде, чем мы об этом подумали. Таинство крещения ортодоксально подчеркивается таким крайним и решающим образом, что человек невольно становится еретиком в том, что касается требования нового рождения, совершенно забывая о возражении Никодима и ответе на него<sup>128</sup>, — и все потому, что с некой сверхортодоксальной точки зрения малый ребенок рассматривается как кто-то, кто уже стал христианином просто потому, что был крещен.

Детское христианство, прелестное в малом ребенке, во взрослом человеке подобно некой детской ортодоксии, которая, находя собственное блаженное удовольствие в фантазиях, умудряется потом присоединять ко всему этому имя Христово. Подобный вид ортодоксии на самом деле путает всё и вся. Когда такая ортодоксия замечает, что категория «веры» стала падать в цене, когда она видит, что абсолютно все желают пойти дальше и дать вере стать чем-то важным даже для тупиц, она пытается насильственно поднять эту цену. И что же происходит в этом случае? Вера становится чем-то в высшей степени удивительным и редкостным, «товаром не для всех», — короче, вера становится отличительной чертой гения. Но если все обстоит именно так, значит, благодаря введению этого единственного условия, все христианство благополучно опровергается, — и опровергается именно самим ортодоксом. Ортодокс вполне прав в своем желании поднять цену, однако отличительная черта, связанная со способностями, полностью запутывает суть дела: это свойство ничуть не трудно для настоящего гения, но попросту невозможно для всех остальных. Разумеется, вера специально задана как нечто наиболее трудное, однако она трудна с качественно-диалектической стороны, иначе говоря, одинаково трудна для всех людей. Здесь может помочь этическое определение веры, поскольку оно прямо запрещает верующему задавать вопросы и сравнивать себя с другими; оно прямо запрещает выстраивать сравнительную иерархию между индивидами, — и потому делает [вменяемые

---

<sup>128</sup> См. об этом: Иоанн, гл. 3.4-18.



требования] одинаково трудными для всех людей. Подобная упомянутая выше детская ортодоксия умудрилась также привлечь особое внимание к тому, что Христос сразу же после рождения был завернут в лохмотья и положен в ясли, — короче, она обращает внимание на смирение и уничижение его прихода, на то, что он явился как смиренный слуга, эта детская ортодоксия верит в то, что в этом-то и заключен парадокс, противопоставляющий такой приход явлению во славе. Это чистая путаница. Парадокс прежде всего заключен в том, что Господь, то есть Предвечный, вошел во время как отдельный человек. Какая разница, был ли этот отдельный человек слугой или императором! Для Господа ничуть не более естественно быть царем, чем нищим; и для Господа ничуть не более унижительно стать нищим, чем стать императором. Детский подход распознается с легкостью. Просто потому, что у ребенка нет еще развитого представления или действительного представления о Боге (но одни лишь внутренние, фантазийные ощущения), он не может осознать присутствие абсолютного парадокса, но имеет вполне трогательное представление о чисто юмористической стороне происходящего: тот, кто могущественней всех, то есть Всемогущий (здесь в дело еще не идут решающие мысленные категории, ибо ребенок оперирует лишь сказочной разницей между чем-то, что по сути находится на одном и том же уровне, скажем, между царем и императором), сразу же после своего рождения был уложен в ясли и завернут в лохмотья. Если же детская ортодоксия настаивает на том, что это унижение и представляет собой парадокс, она *eo ipso* показывает, что вообще не понимает сущности парадокса. Какой же смысл тогда во всей этой защите! Если предполагается, что не так уж сложно понять, как Бог мог стать отдельным человеком, то сложность далее состоит лишь в следующем шаге: в том, что он стал именно униженным и презираемым человеком, но в этом случае *summa summagum* всего христианства — это юмор. Юмор отвлекает часть внимания от первого, главного обозначения, — от того, что это именно Бог, и подчеркивает теперь, что этот Всемогущий, тот, кто сильнее всех королей и императоров, стал самым жалким из всех. Однако определение «Величайший, Всемогущий, тот, кто сильнее всех царей и императоров» на деле является очень бледным, оно зависит от нашего воображения и вовсе не составляет качественного определения, сравнимого с самим бытием Бога. В целом совершенно замечательно то, каким образом ортодоксия, стоит ей только попасть в затруднительное положение, прибегает к помощи воображения, тем самым добиваясь замечательного эффекта. Правда, когда мы повторяем: «Величайший, Всемогущий,

тот, кто сильнее всех царей и императоров», — это не значит, что мы подразумеваем Бога. Когда некто собирается говорить о Боге, пусть так и скажет: Бог. Это и есть главное качество. Когда священник собирается говорить о вечности, пусть так и скажет: вечность. Между тем, когда он действительно пытается сказать нечто важное, он говорит: вечность вечности, мир бесконечный. Но если христианство по сути своей сводится к юмору, все тотчас же запутывается; тогда оказывается, что я сам — лучший из христиан, поскольку в качестве юмориста я вовсе неплох, хотя, прямо скажем, достаточно скверен, чтобы рассматривать это в самом юмористическом свете в сравнении с тем, чтобы быть христианином, каковым я не являюсь. Детская ортодоксия ошибочно подчеркивает страдания Христа. В самых причудливых категориях, которые никак не годятся для того, чтобы призвать человеческий разум к молчанию, поскольку разум легко понял бы, что все это — полная чепуха, здесь подчеркивается весь ужас этого страдания. Говорится о чувственном теле Христа, которое страдает столь невыносимым образом; неким сравнительным, количественным образом измеряется, как тот, кто был самым святым, самым чистым и самым невинным из всех, был вынужден страдать. Однако парадокс состоит как раз в том, что Христос вошел в мир *именно для того, чтобы претерпеть страдание*. Если вынуть из всей истории этот элемент, военный отряд аналогий немедленно подчинит себе непобедимую крепость парадокса. Тот факт, что в нашем мире невинные страдают (герои в царстве интеллекта и искусства, мученики во имя истины, молчаливые женщины-мученицы, и так далее), сам по себе вовсе не является абсолютно парадоксальным — он, скорее, юмористичен. Однако судьба будущих мучеников, когда они только вступали в этот мир, вовсе не состояла в том, чтобы претерпеть страдание, — их судьбой было попытаться достигнуть той или иной цели, правда, чтобы добиться этого, им пришлось пройти через страдание, претерпеть муки, принять смерть. Тем не менее само страдание для них вовсе не составляло некий *тѐлос*. Стало быть, подобно тому как страдание обычных мучеников вовсе не служит аналогией страданиям Христа, страдание верующего также не является аналогией им; на самом деле абсолютный парадокс опознается как раз благодаря тому, что всякая аналогия здесь будет ложной. Согласно одному из фантастических мировоззрений (представлению о переселении душ), мы можем выстроить некую аналогию, предположив, что человеческое существо, существовавшее некогда прежде, теперь снова вернулось в мир *именно для того, чтобы претерпеть страдание*. Но поскольку такая

аналогия принадлежит совершенно фантастическому взгляду, она *eo ipso* является обманом, — впрочем, даже вполне независимо от этого, «для того чтобы» применительно к страданию становится чем-то прямо противоположным: здесь как раз виновный человек возвращается в мир *именно для того, чтобы* претерпеть и выстрадать свое наказание. Похоже, что какой-то рок тяготеет над детской ортодоксией. Она часто имеет самые благие намерения, но поскольку правильной ориентации нет вовсе, ортодоксия эта обычно вынуждена все преувеличивать.

Стало быть, когда ортодокс постоянно толкует о детской вере, которая обретается ребенком, о женском сердце и тому подобном, он выглядит как персонаж вполне юмористический (впрочем, будучи сам юмористом, я всячески протестую против любых ассоциаций с ним, поскольку акценты, которые такой персонаж расставляет, совершенно неверны), он выглядит как человек, которому удалось спутать христианство с чем-то детским (понимаемым буквально), как человек, который теперь тоскует по утраченному детству, причем ностальгия эта легко узнаваема по его особой тоске, обращенной к любовной нежности благочестивой матери. Он может оказаться и прямым обманщиком, который стремится избежать тех страхов, которые неизбежно заложены в этой ситуации, — если, конечно, стремление взрослого стать ребенком толкуется всерьез, а вовсе не как юмористическое наделение взрослого некими детскими чертами. Ясно одно: если именно ребенок (в буквальном смысле слова) и должен дать нам верное определение того, что такое христианство, страха нет вовсе, но тогда это вовсе не то христианство, которое, как известно, было для иудеев соблазн, для еллинов же — безумие<sup>129</sup>.

Когда ребенку рассказывают о христианстве, причем умением этого ребенка создавать образы не злоупотребляют, он усваивает все, что здесь поистине нежно, ребячливо, прелестно и возвышенно-небесно. Ребенок как бы живет вместе с Иисусом-ребенком, вместе с ангелами, вместе с тремя царями-волхвами; он видит звезду, сияющую в темной ночи, путешествует по длинной дороге, а вот уже и ясли, одно чудо следует за другим, он постоянно видит небеса разверстыми, — и со всей внутренней силой своего воображения он мечтает длить эти картинки. Не будем к тому же забывать о яблоках, золоченых орешках и прочих замечательных вещах, которые одновременно являются ему по

<sup>129</sup>См : Первое Послание к Коринфянам, 1.23: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

этому случаю. И главное — не будем превращаться в веселых старичков, которые рады оболгать детство, которые ложно приписывают его преувеличенное воодушевление самим себе, которые ложно лишают детские годы всякой самостоятельной реальности. Поистине никчем человек, не находящий детство трогательным, прелестным и блаженным. И не стоит подозревать юмориста, этого несчастного счастливец, влюбленного в воспоминания, в неспособности оценить самостоятельную реальность детства. С другой стороны, слеп тот, кто всячески и непременно настаивает на том, что это и есть решающий образ христианства, который был для иудеев соблазн, для эллинов же — безумие. Христос для ребенка сам становится божественным ребенком, для ребенка же постарше — другом с добродушным лицом (это и есть мифическая соизмеримость), а вовсе не парадоксом, в котором никто не может ничего разобрать (в буквальном смысле слова), в том числе и сам Иоанн Креститель (Иоанн, 1.31, 33)<sup>130</sup>, в том числе и сами ученики, прежде чем они осознали (Иоанн, 1.36, 42)<sup>131</sup>, о чем именно пророчествовал Исайя (53.2, 3, 4, в особенности стих 4)<sup>132</sup>. Детское восприятие Христа — это по самой сути своей восприятие фантазийное, основой же фантазийного восприятия всегда является соизмеримость, соизмеримость же есть по сути язычество, независимо от того, подчеркнута ли здесь сила, слава и красота или же благодаря небольшому юмористическому противоречию все эти качества служат не подлинному сокрытию, но, скорее, созданию некоего инкогнито, сквозь которое так легко угадать сущность. Соизмеримость — это прежде всего возможность прямого узнавания. Внешность слуги — это инкогнито, однако добродушное лицо способствует прямому узнаванию. Здесь, как и повсюду, существует такая сторона ортодоксии, которая, когда ей нужно произвести значительное потрясение по праздничным дням и по некоторым важным поводам, ничтоже сумняшеся прибегает к некой толике

<sup>130</sup>См.: Иоанн, 1.31: «Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю». Иоанн, 1.33: «Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым».

<sup>131</sup>См.: Иоанн, 1.36: «И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий». Иоанн, 1.42: «и привел его к Иисусу, Иисус же, взглянув на него, сказал: ты Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)».

<sup>132</sup>См.: Исайя, 53.2-4: «Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему / Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. / Но Он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; и мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом».

язычества, — и тогда ей все особенно хорошо удается. Священник, возможно, и остается в основном в рамках суровых и строгих категорий ортодоксии, однако в одно прекрасное воскресенье он чувствует, что должен особенно постараться. Для того чтобы показать прихожанам, сколь ясно образ Христа стоит перед ним, он позволяет нам заглянуть в его душу. Все это происходит так, как и надлежит. Христос — объект веры, но вера никоим образом не является фантазийным восприятием, причем каким бы ни было какое угодно фантазийное восприятие, оно никак не может быть выше самой веры. Но вот наш пастор начинает, говоря о нежном образе, дружественной мягкости, печальном взгляде и тому подобном. Разумеется, нет ровным счетом ничего комичного в том, что человек начинает проповедовать нам язычество вместо христианства; однако поистине комично, когда ортодокс пускается во все тяжкие по большим праздникам, при этом по ошибке, и даже сам того не сознавая, открывает дорогу язычеству. Если церковный органист будет все время играть вальсы, его быстро уволят; однако если тот же органист, который прежде, как ему и положено, всегда играл религиозные гимны, но вот теперь — в связи с неким великим и торжественным поводом, а также потому, что не хочет упустить случай исполнить свой музыкальный номер в сопровождении труб, — вдруг заиграет вальс, чтобы сделать этот день действительно праздничным, — это будет поистине комично. Однако мы часто встречаем примеры такого сентиментального и подражательного язычества среди ортодоксов, — как правило, не каждый день, но скорее по большим праздникам, когда ортодоксы эти и впрямь раскрывают нам свои сердца (обычно это случается ближе к концу проповеди). Возможность прямого узнавания — это язычество; любые торжественные заверения в том, что это действительно Христос и что он есть Бог истинный, оказываются напрасными, коль скоро дело заканчивается возможностью прямого узнавания. Мифологический образ опознать совсем несложно. Однако стоит обвинить в этом ортодокса, и тот искренне возмутится, вскричав: «Все это так, но Христос есть Бог истинный, а вовсе не какой-то там мифологический персонаж. . . — это ясно видно по его мягкому, дружественному к нам расположению». Однако если это действительно видно, значит он уже *eo ipso* персонаж мифологический. Нетрудно заметить, что некоторое место отведено здесь и вере; стоит избавиться от возможности прямого узнавания — и вера тотчас же займет предназначенное ей место. Распятие разума и фантазийного восприятия — то распятие, которое лишено какой бы то ни было возможности прямого узнавания, как раз и будет тут верным знаком, что

мы на правильном пути. Однако для большинства намного легче попытаться уйти от ужаса, соскользнув в нечто вроде язычества, причем такое язычество здесь делается почти неприметным благодаря странному соединению: оно служит окончательным и высшим разъяснением в проповеди, которая могла начаться в рамках вполне верных ортодоксальных категорий. Когда, скажем, в минуту откровенности ортодокс признается кому-нибудь в том, что на самом деле потерял веру, — ну что ж, в этом, в общем-то, нет ничего смешного; однако когда такой же ортодокс, пребывая в состоянии блаженного воодушевления и сам почти изумляясь собственной возвышенной риторике, полностью и доверительно открывается кому-нибудь, рассуждая о движении веры, однако при этом, к несчастью, совершенно запутывается в направлении этого движения, так что на деле оказывается, что он *поднимается* от высшего к низшему, — тут трудно бывает удержаться от смеха.

В том, что касается нашего становления как христиан, детство (понимаемое в буквальном смысле слова) вовсе не является подходящим возрастом. Напротив, взрослое состояние, зрелость — это как раз такое время, когда все решается; именно здесь решается, будет человек христианином или нет. Религиозность ребенка является всеобщим, абстрактным и все же направленным вовнутрь и исполненным воображения основанием всей последующей религиозности; однако становление христианином — это решение, которое принадлежит гораздо более позднему возрасту. Восприятие ребенка настолько лишено необходимости принимать решение, что неудивительно, когда мы повторяем снова и снова: «ребенка можно убедить в чем угодно». Разумеется, взрослый человек несет ответственность за то, в чем он убеждает ребенка, ибо предмет этой детской веры должен быть определенным и истинным. Однако то обстоятельство, что ребенка крестили, еще не делает его более взрослым в понимании или более зрелым в принятии решений. Еврейский ребенок или же потомок язычников, которого с самого начала нежно воспитывают усыновившие его родители-христиане, обходящиеся с ним так же любовно, как это могли бы делать настоящие родители, усвоит то же самое христианство, что и ребенок, крещенный в младенчестве.

Однако если ребенку не позволяют — как это непременно должно происходить — невинно играть с самыми священными образами, если внутри существования его постоянно загоняют в границы решающих христианских определений, ребенок такой немало перестрадает. Подобное воспитание либо погрузит его непосредственное восприятие в пучину отчаяния и тревоги, либо вызовет к жизни сладострастие и

тревогу, свойственную этому сладострастию в масштабах, невиданных даже среди язычников.

Поистине прекрасно и замечательно (впрочем, противоположное этому совершенно невозможно отстаивать), когда родители-христиане, подобно всей прочей своей заботе о ребенке, проявляют также заботу о том, чтобы питать его детскими представлениями о религиозном. Как уже много раз говорилось выше, крещение во младенчестве можно отстаивать во всех отношениях в качестве некоего предвкушения возможности, как нечто, способное противостоят ужасной муке родителей от сознания, что их вечное блаженство связано с некой сущностью, тогда как для детей это пока еще не так. Однако тупое, сентиментальное и неуклюжее непонимание не столько самого крещения, сколько детства вообще, достойно всяческого порицания; правда, сектантская опора на внешнее ничуть не менее достойна порицания, поскольку решение всегда принадлежит внутреннему началу. Даже когда так поступают с наилучшими намерениями, всякая настойчивая попытка загонять существование ребенка в рамки решающих христианских категорий есть прямое насилие, однако крайней тупостью было бы заявить, что именно детство (в буквальном значении этого слова) — это и есть самое подходящее время для того, чтобы принять решение стать христианином. Подобно тому как некоторые мыслители пытались найти обманый ход, чтобы перейти от эвдемонизма к этическому отношению к жизни посредством разума, не менее ловким обманым ходом была бы попытка отождествить становление христианина со становлением человеческого существа вообще, так что нас пытаются убедить в том, будто христианином становишься решающим образом именно в детстве. Если же такое побуждение, такое стремление непременно передвинуть становление христианином назад, в детство, станет повсеместным, это само по себе будет явным доказательством того, что христианство постепенно гибнет, поскольку, совершая подобную операцию, мы стремимся превратить христианство всего лишь в прекрасное воспоминание, тогда как на деле становление христианином — это самый решающий момент в становлении личности. Целью всех этих попыток является стремление украсить прелестную невинность детства последующим рассуждением о том, будто сама эта невинность вполне тождественна христианству вообще, — и в этом случае принятие решения подменяется ностальгической печалью по утраченному детству. Печаль, закономерно возникающая внутри юмора, объясняется тем, что юмор этот вполне человечно, честно и без всякого обмана размышляет о том, что значит быть ребенком (в буквальном смысле

слова), причем далее тот же самый юморист понимает, что детство не вернешь и что когда это детство проходит, оно становится всего лишь воспоминанием. Однако юмор (в своей истинности) не имеет никакого отношения к решающей христианской категории, связанной со становлением христианином; юмор никогда не отождествляет становление христианина с состоянием детства (в буквальном смысле слова), поскольку в этом случае христианство стало бы всего лишь ностальгическим воспоминанием. Вот тут и становится вполне очевидным, сколь неверным было бы считать юмор высшей категорией внутри христианства; дело в том, что сам юмор или же юморист, — если только тот остается в рамках христианства, — не имеют никакого отношения к решающей христианской категории, связанной со становлением христианином. Юмор — это всегда движение вспять (это движение экзистенции в вечность благодаря воспоминанию, обращенному назад, к первоначальному; это движение взрослости назад, в детство, и так далее, — см. об этом выше), это всегда некая обратная перспектива; между тем христианство — это движение вперед, к становлению себя христианином, причем само такое становление осуществляется именно благодаря тому, что мы рассчитываем стать таковыми. Юмор невозможен без некой, хотя бы минутной остановки; у юмориста всегда достаточно времени на это, ведь за его спиной — размах времени, дарованный вечностью. Между тем у христианства вовсе нет времени для ностальгической печали, здесь всегда идет речь о спасении или гибели: спасение ждет впереди, тогда как гибель пребывает сзади для всякого, кто обернется, чтобы взглянуть назад, — независимо от того, что он там увидит. Жена Лота превратилась в соляной столб, оглянувшись назад, поскольку она увидела ужас опустошения, однако с точки зрения христианства, оглядываться назад всегда означает обрекать себя на гибель, — пусть даже взгляд наш упадет при этом на прелестный, чарующий пейзаж детства. Стоит сделать спекулятивному мышлению хоть одну уступку, бросив взгляд на первоначало, заложенное в чистом бытии, — и все погибло, причем путаницу эту совершенно невозможно предотвратить, так как она останавливается лишь самым чистым бытием. Стоит сделать хоть одну уступку детской ортодоксии в том, что касается предполагаемого преимущества детства для становления христианином, — и все так же непоправимо запутывается.

А теперь перейдем прямо к библейскому тексту, ведь и в самом деле — все уже существует в Библии! В предыдущем своем рассуждении я уже выставил себя на посмешище, пытаюсь разобраться в мелочных и робких толкованиях Библии; я больше не стану продолжать



такое занятие. Если детская ортодоксия и выставила христианство в смешном свете, то же самое сделали и библейские толкования, которые своим робким раболепием, сами того не желая, выворачивают наизнанку само это отношение, так что главным становится не столько понимание библейского текста, сколько обеспечение готового набора таких текстов, пригодного для цитирования. Это реальное противоречие, напоминающее совершенно бессмысленный подход к деловым отношениям, когда, скажем, мы попытались бы испросить у кого-нибудь совета (что вообще-то уже предполагает некоторую зависимость), но при этом настаивали бы на совершенно определенной рекомендации, тем самым лишая советчика всякой свободы и заставляя его отвечать заранее предугаданным образом. Готовность склониться перед авторитетом советчика становится при этом неким лукавым способом воспользоваться преимуществом этого авторитета. Но разве это можно считать просьбой о совете? Разве это можно считать преклонением перед тем, что зовется божественным авторитетом Библии? А может, это просто трусливая попытка снять с себя всякую ответственность, никогда так и не решившись поступить по собственному разумению, — и все это очень похоже на то, как мы снимаем с себя всякую ответственность, все время с небывалой легкостью обнаруживая подходящий библейский текст, подтверждающий нашу точку зрения. С психологической точки зрения, представляется совершенно замечательным то, насколько умными, изобретательными, искусными, настойчивыми бывают люди в своих эрудированных изысканиях, когда им непременно необходимо найти подходящий к случаю библейский текст. Однако при этом они вовсе не сознают, что все это — не более чем насмешка над Господом, поскольку с Ним обходятся как с неким беднягой, который по глупости оставил нам нечто в письменном виде и теперь волей-неволей вынужден считаться с любыми толкованиями этого текста законниками. Примерно так же ведет себя хитрый ребенок со строгим отцом, которому так и не удалось завоевать любовь этого ребенка. Ребенок рассуждает примерно так: главное — получить его формальное разрешение, пусть даже для этого придется прибегнуть к хитрости. Но ведь подобное отношение — это вовсе не образец нежного, любящего отношения между отцом и сыном. Точно так же для нас ясно, что речь здесь никак не может идти о тесном, любящем отношении между Богом и человеком, коль скоро эти двое настолько далеки друг от друга, что между ними не остается ни места, ни потребности во всех этих тревожных тонкостях, во всем этом размышлении о печальной покорности. Примеры подобного поведения легче всего

обнаружить среди действительно одаренных людей, чье воодушевление никак не соответствует их интеллектуальным способностям. Если ограниченные, суетливые люди полагают, будто они постоянно действуют, действуют и действуют, отличительная черта определенного рода интеллектуалов заключается в той виртуозности, с какой они умеют избежать самой необходимости действовать. Неприятно поражает то, как Кромвель, который явно обладал достаточным умением, чтобы ловко читать Библию, мог с такой легкостью находить библейские тексты, подтверждавшие его точку зрения, или же, по крайней мере, обнаруживать в *vox populi*<sup>133</sup> своего рода *vox dei*<sup>134</sup>, провозглашавший, что его назначение лордом-протектором Англии было прямым деянием или указанием Провидения, а вовсе не его собственным действием, — поскольку народ действительно его избрал. Подобно тому как в жизни нам редко удается встретить явного лицемера, нам так же редко попадаются и люди вполне бесчестные; однако некоторая ловкость в обращении с собственной совестью вовсе не столь уж редкостна. Эта ловкость может проявляться в мучительном противоречии, когда человеку приходится одновременно подбирать подходящие аргументы, чтобы снять с себя всякую ответственность, и при этом делать это как бы совершенно бессознательно; иногда та же процедура проявляется в болезненном мучении вполне благонамеренного человека, причем такое мучение связано с реальными страданиями и делает само дыхание этого человека прерывистым и болезненным, заметим в скобках: куда более болезненным, чем дыхание того, чья совесть обременена преступлениями, при том что этот персонаж оказывается вполне способным дышать свободно, продолжая предаваться этому процессу со всем возможным простодушием.

Детская ортодоксия, мелочные и пустые толкования Библии, глупая и совершенно нехристианская по сути защита христианства, нечистая совесть подобных защитников христианства, которые сами знают, чего стоят, — все это в наши дни способствует продолжению страстных и безумных нападок на христианство. На деле же здесь не должно быть никаких торгов, никаких попыток изменить христианство; здесь не должно быть ни трансгрессии, ни неверно определяемых и дурно применяемых сдерживающих влияний. Нам нужна всего лишь бдительность, с тем чтобы христианство оставалось тем, чем оно было прежде, иначе говоря, «для иудеев соблазном, для эллинов же — безу-

<sup>133</sup> «*vox populi*» (лат.) — «глас народа».

<sup>134</sup> «*vox dei*» (лат.) — «глас Божий».

мием», а вовсе не каким-то пустячным феноменом, который по природе своей не способен оскорбить ни эллинов, ни иудеев, не пустячным феноменом, способным вызвать разве что невольную улыбку, — то есть явлением, защита которого может служить в лучшем случае дополнительным воодушевляющим фактором.

Однако не так уж много говорят о работе внутреннего, которая совершенно необходима, чтобы становиться и продолжать оставаться христианином. Между тем испытать нужно именно это, именно это и нужно развивать в народе после того, как христианство войдет в данную страну или же во все те христианские страны, жители которых вовсе не обязаны действовать в миру как миссионеры, распространяющие христианство. В прежние времена все было иначе. Апостолы становились христианами во взрослом состоянии, — иначе говоря, уже проведя большую часть жизни в рамках иных категорий (в результате Священное Писание ничего не сообщает нам о внутренних столкновениях, которые неминуемо возникают, когда ребенок с детства воспитывается в христианских понятиях). Апостолы становились христианами благодаря чуду<sup>135</sup> (и здесь нет никакой аналогии с обычными людьми) или же во всяком случае все происходило так быстро, что более подроб-

---

<sup>135</sup> В предыдущем рассмотрении говорилось, что экзистенция апостола парадоксально-диалектична. Теперь пришло время показать, каким образом это происходит. *Непосредственное* отношение апостола к Богу всегда парадоксально-диалектично, поскольку непосредственное отношение всегда будет чем-то сравнительно более низким (средним термином здесь останется религиозность имманентности, то есть религиозность А), чем косвенное отношение всей общины. Это происходит потому, что косвенное отношение всегда устанавливается между одним и другим духом, тогда как непосредственное отношение будет чем-то эстетическим, — и однако же непосредственное отношение всегда будет чем-то более высоким. Стало быть, отношение апостола вовсе не будет непременно чем-то более высоким, чем отношение общины, поскольку разговорчивый священник заставляет зевающую общину думать, вследствие чего все рассмотрение сдвигается в сторону эстетики. *Непосредственное* отношение апостола к другим людям всегда парадоксально-диалектично, поскольку это отношение в жизни апостола, то есть отношение, направленное вовне и предполагающее распространение христианства по землям и царствам, всегда ниже, чем опосредованное, косвенное отношение мирянина к другим, которое основано на сущностной необходимости всегда иметь дело с самим собой. Непосредственное отношение — это отношение эстетическое (то есть ориентированное вовне), и в этом отношении оно всегда стоит ниже, но вместе с тем для апостола оно выступает здесь более высоким, — в этом и заключается парадоксально-диалектическое. Само по себе, разумеется, непосредственное отношение никогда не может быть чем-то высшим, иначе нам придется включить сюда всю всемирно-историческую суету всех и каждого. Парадокс состоит в том, что непосредственное отношение является здесь высшим для апостола, но это вовсе не так для всех остальных. (Примеч. Кьеркегора.)

ное объяснение здесь невозможно. После этого они направляют свое внимание вовне, чтобы обращать других, — однако тут опять-таки нет никакой аналогии с нашим бедным отдельным индивидом, чья единственная задача заключается лишь в том, чтобы существовать христианином. Если человек не осознает необходимости этой работы внутреннего, его желание непременно «пойти дальше» становится легко объяснимым. Он живет в христианском мире, сам он тоже христианин, — во всяком случае, совсем такой же, как и другие. Поскольку само христианство длилось многие века и пронизало собой все прочие отношения, христианином стать легко. Миссионерских задач у нас больше нет. Ну что ж, видимо, задача сейчас — пойти дальше и спекулятивно помыслить христианство. Однако спекулятивно помыслить христианство — это вовсе не работа внутреннего. Соответственно, человек начинает пренебрегать повседневной задачей практики веры, задачей поддерживать себя внутри этой парадоксальной страсти и уметь побеждать любые иллюзии. Так все выворачивается наизнанку, и мы начинаем забывать, что по мере роста понимания, культуры, образования нам становится все труднее поддерживать страсть веры. И в самом деле: будь христианство утонченной доктриной (понимаемой непосредственно), культура могла бы помочь тут напрямую; однако применительно к экзистенциальному сообщению, которое парадоксально подчеркивает само существование, культура помогает лишь тем, что еще больше увеличивает трудности. А потому в том, что касается возможности становиться и продолжать оставаться христианами, люди образованные имеют лишь одно — весьма ироничное — преимущество по сравнению с простыми людьми: преимущество состоит в еще большей трудности. Но и здесь опять-таки люди забывают о качественной диалектике и пытаются сравнительным и количественным образом совершить непосредственный переход от культуры к христианству. Стало быть, работа внутреннего будет только возрастать с годами, она создаст христианину, который не является миссионером, множество забот, — причем вовсе не в спекулятивном осмыслении христианства, но в умении продолжать быть христианином. В девятнадцатом веке нам ничуть не проще становиться христианами, чем это было в первые века. Напротив, сейчас это стало еще труднее, в особенности для людей образованных, и будет становиться все труднее год от года. Преобладание разума у людей образованных, их ориентация на объективность будут постоянно создавать для них противодействие стремлению становиться христианами, противодействие же всегда будет грехом разума, ибо оно означает полумеры. Христианство некогда изменило сам об-

раз мира, победив грубые страсти непосредственного и облагородив целые народы, однако теперь оно находит себе столь же опасное противодействие в самой этой культуре. Но если битве суждено произойти на этом поле, она должна естественным образом протекать внутри острейших определений рефлексии. И при этом абсолютный парадокс останется самим собой, так как применительно к абсолюту большая рассудительность ведет к тому же, что и меньшая рассудительность. Можно даже сказать, что обе они ведут к одному и тому же, только особо одаренный человек приходит туда медленно, а простак — быстро. Пусть другие восхваляют культуру непосредственно, пусть их! Я же предпочитаю хвалить ее за то, что она делает становление христианином столь трудным. Я привержен трудностям, в особенности тем, которые имеют юмористические свойства, когда получается, что самый образованный человек, сделав массу невероятных усилий, по сути продвигается вперед не дальше, чем на это способен обычный простак.

Простак, конечно же, способен стать христианином и продолжать быть таковым, однако отчасти потому, что разум его не так уж обширен, отчасти же потому, что сами условия жизни простого человека разворачивают его внимание вовне, он избавлен от того напряжения, с которым человек образованный поддерживает свою веру, ибо последнему приходится бороться за нее еще сильнее по мере возрастания его культуры. Поскольку высшая задача — стать и продолжать оставаться христианином, нашим делом не может быть рассуждение о христианстве; единственное, на что мы тут способны, — это усилить путем рефлексии тот пафос, с которым мы продолжаем быть христианами.

Вся данная книга посвящена этому; первая часть касалась объективного толкования того, что значит становиться или быть христианином, вторая же часть представляла субъективную сторону. *Становление или бытие христианином объективно определяется следующим образом.*

1. Христианин — это тот, кто принимает учение христианства. Однако если «что» этого учения в конечном счете состоит в том, чтобы решить, являешься ли ты сам христианином, внимание наше тут же обращается вовне, чтобы досконально выяснить, что же такое это христианское учение, — выяснить до последней подробности, — именно потому, что эта сущность вовсе не решает, что же такое христианство, но решает, христианин ли я сам. И в это самое мгновение начинается учение, беспокойное, пугающее противоречие приближе-

ния к предмету. Приближение это может длиться сколь угодно долго, но из-за него само решение, благодаря которому индивид становится христианином, оказывается в конце концов совершенно забытым.

Эта двойственность нашла себе разрешение в предположении, что всякий человек внутри христианского мира уже является христианином; все мы как таковые — это те, кого принято называть христианами. Объективные теории чувствуют себя значительно лучше с подобными предположениями. Мы все — христиане. Библейская теория теперь должна со всей надлежащей объективностью исследовать, что же такое на самом деле христианство (между тем, конечно же, мы все и так христиане, однако предполагается, что объективное знание сделает нас христианами, — то объективное знание, которое мы реально обретаем именно сейчас, — мы, которые и так уже христиане, поскольку если мы еще не христиане, то путь, избираемый сейчас, никогда не приведет нас к тому, чтобы стать таковыми). Церковная теория предполагает, что мы уже христиане, и теперь мы должны совершенно объективным образом понять, что же такое христианство, чтобы защитить его от турецкого, русского или римского ига, храбро способствуя продвижению истинного христианства вперед, так чтобы наше время как бы перекинуло мостик к беспримерному будущему, очертания которого уже можно ясно различить. На самом деле все это — чистая эстетика. Христианство — это экзистенциальное сообщение; задачей его является становление христианином или же умение продолжать им быть, а самая опасная иллюзия — быть настолько уверенным, будто ты уже и так им являешься, что тогда действительно главной задачей будет защищать весь христианский мир от турок, вместо того чтобы защищать веру внутри себя от всевозможных ошибочных представлений, связанных с турками.

2. Нам скажут: о нет, вовсе не всякое принятие христианского учения делает человека христианином. Христианство особо зависит от того, что называют «присвоением», иначе говоря, человек должен тут присваивать и удерживать учение совершенно иначе по сравнению с тем, как он удерживает все остальное, человек должен в этом учении жить и умирать, должен быть готов рисковать ради него своей жизнью, и так далее.

На первый взгляд кажется, будто что-то в этом есть. Однако категория «совершенно иначе» — это категория довольно посредственная, и вся эта формула, в которой делается попытка определить христианство несколько более субъективным образом, на деле — ни то, ни сё;

отчасти она обходит реальную трудность, прямо удаляя приближение или хитростью избавляясь от него, но ей не хватает категориальных определений. Пафос присвоения, о котором здесь говорится, — это пафос непосредственности. Можно с тем же успехом рассказывать, как страстно влюбленный соотносит себя с эротической любовью следующим образом: он удерживает эту любовь и присваивает ее совершенно иначе по сравнению с тем, как он удерживает все остальное, он в этой любви живет и умирает, он готов рисковать ради нее своей жизнью. Пока что мы так и не обнаруживаем сущностного различия между любовником и христианином, а значит, нам поневоле нужно вернуться к самому «что» этого учения, — иными словами, мы снова приходим к тому, что стоит у нас под номером 1.

Так или иначе, дело здесь упирается в то, чтобы определить сам пафос присвоения у верующего таким образом, чтобы его невозможно было спутать ни с каким иным пафосом. В этом смысле более субъективная концепция права, когда утверждает, что именно присвоение и определяет собою всё, — однако эта концепция заблуждается в самом определении присвоения, которое лишено здесь какого-либо особого отличия от любого другого непосредственного пафоса.

Нам ничуть не поможет, если мы определим теперь присвоение как веру, но при этом дадим самой вере движение и ориентацию в сторону понимания, так что вера останется здесь всего лишь временной функцией, благодаря которой человек до поры до времени соотносится с чем-то, что должно стать объектом понимания, — той временной функцией, которой должны довольствоваться простаки и тупицы, тогда как приват-доценты и умники сумеют пойти дальше. Знак того, что ты уже христианин (вера) — это присвоение, однако присвоение это несколько не отличается здесь от любого другого интеллектуального присвоения, для которого предварительное принятие чего-то [в качестве предпосылки] является всего лишь временной функцией применительно к пониманию. Вера не становится при этом чем-то специфически отличительным для выстраивания отношения к христианству, а значит, именно то, во что верят, и решает здесь, является человек христианином или нет. Но все это опять-таки возвращает нашу проблему к тому, что стоит у нас под номером 1.

Иными словами, присвоение, благодаря которому христианин является христианином, должно быть настолько специфически отличительным, чтобы его невозможно было больше ни с чем спутать.

3 [еще один вариант]. Становление и бытие христианином не определяются ни тем, «что» содержит в себе учение, ни субъективно, через

присвоение; оно определяется не тем, что происходит внутри индивида, но тем, что *происходит с* этим индивидом, а именно: человек этот крещен. Если принятие исповедания веры присоединяется здесь к акту крещения, мы не получаем ничего нового по сравнению с предыдущим рассмотрением, а определение начинает колебаться между подчеркиванием «что» как содержания учения (путь приближения) — и туманными разговорами о принятии, принятии и присвоении и тому подобном, — без всяких указаний на какие-либо специфические отличия.

Если, как предполагается, таким отличительным признаком должен служить сам акт крещения, внимание тотчас же обращается вовне, на размышления о том, действительно ли я был крещен. Тут уже начинается обычная работа по приближению применительно к историческому факту.

Если же, с другой стороны, некто скажет, что он действительно обрел дух во время крещения и именно по свидетельству духа знает теперь совершенно точно, что был крещен, заключение, выводимое здесь, получается как бы вывернутым наизнанку: ибо человек этот выводит знание о своем крещении по свидетельству духа, а вовсе не судит о наличии духа благодаря факту крещения. Но если заключение выводится таким образом, то отличительным знаком бытия христианином является вовсе не крещение, но нечто внутреннее, а значит, нам опять-таки необходимо иметь представление о специфическом отличии этого внутреннего и присвоения, — то есть о той особенности, благодаря которой христианство отлично от всех других (определяемых более широко) видов духовной деятельности человека.

Кстати, совершенно замечательно, что ортодоксия, сделавшая акт крещения решающим, постоянно жалуется на то, что среди крещеных так мало настоящих христиан, что за исключением небольшого числа бессмертных пасомых почти все остальные остаются совершенно бездуховными, настоящими крещеными язычниками. Похоже, это означает, что крещение никак не может быть решающим фактором в становлении христианином, — не может им быть даже согласно взгляду тех, кто первым настаивает на его решающей важности по отношению к становлению христианином. *Становление христианином субъективно определяется следующим образом.*

Решение остается за субъектом; присвоением тут будет обретение парадоксального внутреннего, которое специфически отлично от всех других видов внутреннего. Бытие христианином определяется не тем, «что» такое христианство, но тем, «как» можно быть хри-



стианином. И это «как» может соответствовать одной-единственной вещи — абсолютному парадоксу. Стало быть, здесь нет места туманным разговорам о том, что быть христианином — значит принимать и принимать, принимать совершенно иначе, присваивать, иметь веру, присваивать в вере совершенно иным образом (все это не более чем риторические и фальшивые определения); о нет, возможность *иметь веру* определяется специфически отличным образом от всех других видов присвоения и от всех других видов внутреннего. Вера есть объективная неопределенность, сопровождаемая отталкиванием от абсурда и удерживаемая в страсти внутреннего, которая сама есть отношение внутреннего, усиленное до своей предельно высшей точки. Эта формула годится лишь тому, у кого есть вера, и никому больше, — она не подходит даже влюбленному, или вдохновенному художнику, или мыслителю, она годится одному только верующему, который соотносит себя с абсолютным парадоксом.

Стало быть, вера не может быть некой временной функцией. Тот, кто внутри высшего знания пожелал бы понять свою веру в качестве уже снятого момента, eo ipso уже перестал бы верить. Вера *не должна* довольствоваться непонятностью, поскольку само ее отношение к непонятному, то есть ее отталкивание от непонятного, от абсурда, уже является выражением этой страсти веры.

Такое определение бытия христианином препятствует ученому и озабоченному размышлению приближения увести индивида в сторону, заставить его сбиться с пути, — так что вместо того, чтобы становиться христианином, он стал бы ученым (а чаще всего человек тут, вместо того чтобы становиться христианином, делается попросту недоучкой); ибо решение здесь основано на субъективности. Однако внутреннее тут обретает свой отличительный знак, благодаря которому оно начинает отличаться от всех других видов внутреннего, — этот отличительный знак не растворяется в некой болтливой категории «совершенно иного», ибо подобная категория применима ко всякой страсти в самое мгновение этой страсти.

С точки зрения психологии, верным признаком того, что человек начинает терять свою страсть, становится его желание отнестись к предмету своей страсти объективно. Обыкновенно страсть и рефлексия взаимно исключают друг друга. Становиться таким образом объективным — это всегда движение вспять, поскольку в страсти заключена гибель человека, но в страсти же состоит и его возможность подняться ввысь. Если диалектическое начало вместе с рефлексией

не используются здесь для того, чтобы усилить страсть, становятся объективным — всегда движение вспять; и даже тот, кто совершенно потерял себя в страсти, теряет меньше, чем тот, кто полностью потерял страсть, — ибо у первого, по крайней мере, сохраняется возможность.

Вот так и люди в наши дни стремятся быть объективными применительно к христианству: страсть, с которой человек остается христианином, становится для них чересчур мелкой, а делаясь объективными, мы все получаем надежды на то, что когда-нибудь станем настоящими приват-доцентами.

Однако нынешний порядок вещей в свою очередь сделал споры внутри христианства смешными, поскольку во многих отношениях подобные споры являются не более чем переменной оружия; кроме того, предполагается, что споры о христианстве ведутся в нашем христианском мире христианами или среди христиан, — и при этом все они, коль скоро они желают быть объективными и «пойти дальше», по сути находятся на грани того, чтобы перестать быть христианами. Между тем в наше время, стоило датскому правительству перевести свой английский трехпроцентный заем из банка Уилсона в банк Ротшильда, как газеты подняли огромный шум. Было срочно созвано собрание, причем в нем приняли участие даже те, кто сам не владел этими облигациями, но заимствовал их на время специально для того, чтобы иметь право принять участие в этом заседании пайщиков. Произошло оживленное обсуждение, и все единодушно решили, что должны протестовать против решения правительства, отказавшись принять эти новые облигации. При этом общее собрание состояло из людей, которые сами не владели облигациями и потому едва ли могли попасть в двусмысленную ситуацию, когда правительство могло бы предложить им принять новые ценные бумаги. Точно так же и бытие христианином постепенно утрачивает весь интерес страсти, а между тем битва за и против продолжается. Каждый спорит, исходя из своего положения: если это не христианство, значит, я не христианин, которым я, однако же, несомненно являюсь. Все вывернуто наизнанку таким образом, что человек может заинтересоваться возможностью стать христианином только для того, чтобы лучше понять, что такое христианство, а не наоборот: решить, что такое христианство, для того чтобы стать христианином. Само название «христианин» используется примерно тем же способом, каким возмущенные акционеры заимствовали облигации, — только для того, чтобы присутствовать на общем собрании, где судьба христиан решается христианами, которым на деле напле-

вать на то, христиане они или нет. Но ради кого же, в конце концов, все это делается?

Поскольку люди в наши дни, равно как и христианский мир наших дней, не вполне осознают диалектику углубления внутреннего начала, поскольку они не осознают, что «как» индивида, то есть его способ присвоения, является столь же точным и даже более решающим выражением для того, что у него есть, чем то «что», к которому он постоянно обращается; именно поэтому в наше время и появляются самые странные и — будь у меня подходящее настроение и достаточно времени, я мог бы показать это, — самые смехотворные заблуждения, которые еще более комичны, чем заблуждения язычества, поскольку в последнем все ставки не были еще подняты так высоко, а все контрасты — еще не доведены до крайности. Но одна услуга стоит другой, и нам надо продолжать быть оптимистами. Человек, который с помощью воображения экспериментально выстраивает нечто в сфере страсти, тем самым лишает себя всех блестящих и улыбавшихся ему перспектив стать приват-доцентом вместе со всем, что такое положение влечет за собой. У него должна быть по крайней мере одна небольшая юмористическая компенсация, раз уж он принимает так близко к сердцу нечто, почитаемое другими — нацеленными гораздо выше — сущим пустяком: небольшая юмористическая компенсация, состоящая в том, что страсть обостряет в нем чувство комического. Человек, который, любя людей, доволен тем, что его презирают как последнего эгоиста, человек, который отказывается объективно беспокоиться о судьбах христианства ради пользы всех прочих, должен все же иметь немного снисхождения в качестве друга смеха; поистине несправедливо навлекать на себя позор быть эгоистом и не извлекать из этого хоть немного выгоды, — тогда уж ты действительно никакой не эгоист.

Ортодокс защищает христианство с самой ужасающей страстью; лицо его покрыто испариной, а жесты полны тревоги, он настаивает на том, что принимает чистое и неиспорченное христианство; он желает в нем жить и умереть, однако забывает, что принятие такого рода будет слишком обычным выражением для соотнесения себя с христианством. Он делает все во имя Иисуса, по любому случаю он поминает имя Христа, считая это верным знаком того, что он христианин и, значит, призван защищать христианство в наши времена, — но у него нет ни малейшего представления о сокрытой здесь небольшой иронической тайне: просто описывая «как», то есть сам способ существования своего внутреннего, человек уже способен косвенно указать на то, что он христианин, при этом вообще не упоминая имени Хри-

стова<sup>136</sup>. Человек заново возрождается в канун Нового года, ровно в шесть часов пополудни. Фантастически воодушевленный этим возрождением, он теперь чувствует необходимость бегать вокруг, провозглашая христианство, — и это в христианской стране! Разумеется, даже если все мы и были крещены, каждый из нас, возможно, нуждается в том, чтобы стать христианином в некотором ином смысле. Но есть же все-таки разница: в христианской стране нам недостает вовсе не сведений о христианстве, — не хватает чего-то еще, но один человек не может прямо сообщить это другому. Однако такой «пробужденный» ортодокс с помощью своих фантастических категорий надеется поработать для христианства; между тем единственное, что он доказывает, — по мере того как продолжает распространять и распространять христианство, — это то, что сам он вовсе не христианин. Бытие христианином настолько полно отрефлектировано, что не допускает такой эстетической диалектики, когда, скажем, в телеологическом отношении один человек может быть для другого тем, чем он не является для самого себя. С другой стороны, яростный критик<sup>137</sup> может нападать на христианство, но одновременно представлять его в своих писаниях настолько точно, что читать его — одно удовольствие, так что человек, который испытывает затруднения в поисках точного изложения христианства, почти что вынужден снова и снова к нему обращаться.

Ироническое наблюдение будет постоянно иметь дело именно с этим «как», почтенный же господин, с которым иронист имеет честь общаться, обращает внимание только на «что». Некто громко и торжественно заявляет: таково мое мнение; при этом он не довольствуется тем, чтобы действительно предложить нам краткие формулы, — о нет, он представляет нам все вполне подробно. Он старается разнообразить выражения, — да и впрямь, добиваться вариаций отнюдь не так лег-

<sup>136</sup> Применительно к эротической любви, — чтобы еще раз привести здесь пример, касающийся сходных вещей, — справедливо следующее: человек не может сказать, что и кого он любит, указав лишь на то, «как» он любит. У всех влюбленных это «как» одинаково, и отдельному индивиду тут непременно нужно добавлять имя возлюбленного. Но вот применительно к вере (*sensu strictissimo*, то есть [в самом строгом смысле этого слова]) справедливо следующее: это «как» относится к одному-единственному предмету. Если же некто скажет: «Ну что ж, теперь можно выучить это „как“ веры наизусть и повторять его снова и снова», — мы ответим: это невозможно сделать, поскольку человек, утверждающий это, прямо противоречит самому себе; дело в том, что сущность утверждения здесь должна постоянно воспроизводиться в его форме, а особая изоляция, которую требует определение, должна также воспроизводить себя в этой форме. (Примеч. Кьеркегора.)

<sup>137</sup> Предполагается, что речь идет здесь о Людвиге Фейербахе и его знаменитой работе «Сущность христианства» (Ludwig Feuerbach. «Wesen des Christentums»).

ко, как можно подумать: студент, например, никогда бы не получил оценку «laudabilis»<sup>138</sup> за стиль своего сочинения, не используя он там многочисленные вариации. У многих людей есть подобный гениальный талант к вариациям, которым Сократ столь восхищался у Пола<sup>139</sup>, подобные люди никогда не говорят одно и то же о том же самом. Конечно же, иронист тут начеку: возможно, он не обращает особого внимания на то, что написано крупными буквами, или же на то, что выдает себя снова и снова готовыми формулами в речах собеседника (то самое «что», или содержание речей почтенного господина), однако он замечает небольшое придаточное предложение, которое как-то ускользнуло от великолепного внимания почтенного господина, на многое подразумевающее небольшой предикат и тому подобное, — и вот теперь, к собственному своему изумлению и несмотря на собственное удовольствие от вариаций (*in variatione voluptas*<sup>140</sup>), он вдруг замечает, что вообще-то почтенный господин *не имеет* своего мнения, причем отнюдь не потому, что тот лицемерит (Боже упаси, это слишком серьезный сюжет для ирониста), но потому, что этот достойный человек более сосредоточен на громогласном провозглашении этого содержания, чем на том, чтобы иметь его внутри. Почтенный господин может быть прав, полагая, будто имеет собственное мнение, коль скоро он заставляет себя изо всех сил в него верить. Он способен сделать для этого мнения все, что угодно, но только в роли мальчишки-рассыльного; он готов рисковать своей жизнью ради этого мнения, в какие-нибудь крайне запутанные и беспокойные времена его могут вынудить даже отдать свою жизнь ради этого мнения, — то есть теперь-то я должен иметь полную уверенность, что такое мнение у него действительно было. Однако вполне возможно, что одновременно со всеми этими происшествиями жил и некий иронист, который не мог удержаться от смеха в тот самый час, когда этого несчастного почтенного господина казнили, — дело в том, что на основании косвенных свидетельств иронист знает, что человек тот так и не пришел к какой-либо ясности относительно себя самого. Все это может показаться смешным, но то, что такие вещи порой случаются, вовсе не должно приводить нас в отчаяние по поводу самой нашей жизни, ибо Бог спасает от заблуждений человека, который в покое внутреннего и полной искренности перед Господом заботится о себе самом; будь тот даже человеком совершенно простым, Господь

<sup>138</sup> «laudabilis» (лат.) — «похвально».

<sup>139</sup> Сократ, разумеется, иронизировал над умением софиста Пола бесконечно варьировать подходы к предмету обсуждения, — см. диалог Платона «Горгий».

<sup>140</sup> «in variatione voluptas» (лат.) — «наслаждение в вариациях».

ведет его через страдания внутреннего к истине. Между тем шум и громогласность — это знак заблуждения, знак состояния ненормального, как если бы живот твой мучали ветры, — да и быть казненным случайно, во времена внезапных перемен, еще вовсе не означает претерпевать страдания того же рода, какими являются по сути страдания внутреннего.

Говорят, что это случилось в Англии: на большой дороге на некоего путника напал разбойник, который, чтобы скрыть свою внешность, был в большом парике. Разбойник этот бросается на путника, хватая его за горло и кричит: «Давай свой кошелек!» Затем он хватается за кошелек, прячет его у себя, а потом сбрасывает с себя парик. Позднее по той же дороге проходит некий бедняк, который находит этот парик, надевает его, является в таком виде в ближайший город, где путник к этому времени уже поднял тревогу. Бедняка узнают, арестовывают, а затем его опознает и сам путник, который клянется, что это и есть тот самый человек. По случаю в зале суда присутствует и разбойник, который видит эту ошибку, обращается к судье и говорит: «Мне кажется, этот путник смотрит больше на парик, чем на самого человека», — а затем просит разрешения провести небольшой опыт. Он надевает парик, хватая путника за горло и кричит: «Давай свой кошелек!», — тут путник узнает настоящего грабителя, он готов подтвердить это клятвой, но вся беда в том, что он уже поклялся. И так происходит с каждым, кто так или иначе имеет «что», но не обращает никакого внимания на «как», — он клянется, подтверждает это присягой, выполняет все поручения, рискует своей кровью и самой жизнью, его даже казнят — и все это из-за какого-то парика.

Если память мне не изменяет, я уже рассказал эту историю однажды здесь, в этой книге; и все же мне хочется закончить всю книгу именно ею. Не думаю, чтобы кто-либо — говоря в соответствии с истиной — мог иронически обвинить меня в том, что я внес в нее такие вариации, что она уже не осталась прежней.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ОБЪЯСНЕНИЕ С ЧИТАТЕЛЕМ

Нижеподписавшийся автор, Иоханнес Климакус, написавший эту книгу, вовсе не стремится выставить себя христианином, ибо он, разумеется, совершенно ясно представляет себе, как трудно сделаться таковым; но еще в меньшей степени он представляет собой человека, который, побыв христианином, перестает оставаться им, сумев пройти дальше. По сути, он — юморист, всегда довольный обстоятельствами текущего момента в надежде на то, что на его долю выпадет и что-нибудь получше, — ну а уж если и говорить о чем-то худшем, то он вполне счастлив быть рожденным в нынешнем спекулятивном, геоцентричном веке. О да, наше время — это время спекулятивных мыслителей и великих людей, совершающих беспримерные открытия, и все же я думаю, ни один из этих почтенных господ не получает такого удовлетворения, как юморист, частным образом проживающий свою тайную жизнь, — независимо от того, бьет ли он там себя в грудь в полном одиночестве или же от души смеется. Такому юмористу нетрудно стать автором, особенно если он следит за тем, чтобы относиться к этой деятельности как к источнику собственного наслаждения, за тем, чтобы оставаться в одиночестве, не следовать за толпой, не пытаться всерьез решить важные проблемы времени, наподобие того, как любопытный наблюдатель во время пожара берется за брандспойт или же попросту сокрушается при мысли о том, что он только зря путается под ногами у самых разных выдающихся людей, которые всегда имели это сознание собственной важности, и конечно же, заслуживают того, чтобы его иметь, и должны его иметь, и в конечном счете сами настаивают на том, чтобы им воздавалось должное.

В этом одиноко представленном воображаемом эксперименте вся эта книга есть книга обо мне самом, попросту и целиком обо мне самом. «Я, Иоханнес Климакус, ныне достигший тридцати лет от роду, рожденный в Копенгагене, обычный, простой человек, как и большинство людей, услышал, как некто говорил о величайшем благе под названием „вечное блаженство“, и услышал также, что христианство обуславливает достижение этого блага личным отношением к нему. Теперь я задаюсь вопросом: Как же мне стать христианином?» (см. Введение). Я спрашиваю об этом только ради себя самого. По сути, именно это я и делаю здесь, или же, точнее, я уже задал этот вопрос, поскольку именно он и составляет содержание данной книги. А потому

не стоит никому и беспокоиться о том, чтобы утверждать, будто эта книга является совершенно излишней и никак не связана со своим временем, — разве что он добавил бы к этому нечто более существенное, поскольку само по себе такое суждение выглядит вполне уместным и, более того, уже было высказано самим автором. Автор прекрасно понимает, как глупо — коли уж кто-нибудь вообще вспомнит о существовании этой книги — писать нечто подобное в наше время. А стало быть, если только один-единственный человек — но о чем я говорю, как же ты увлекаешься, мое тщеславное сердце! — нет, нет, не стоит и поддаваться подобному искушению... Тем не менее, мне хотелось бы сказать, что коль скоро один-единственный человек сообщил бы мне, куда и к кому надлежит обратиться за разрешением, если желаешь осмелиться писать в одиночестве или выступить в качестве автора от лица человечества, века, нашего времени, публики, многих людей, большинства, или же, что можно считать еще более редкой привилегией: осмелиться писать в одиночестве против публики, но от лица многих людей, против большинства, но от лица иного большинства по поводу одного и того же вопроса, — осмелиться, когда сам он охотно признает, что принадлежит к меньшинству, писать от лица многих людей, и вместе с тем в своем одиночестве иметь достаточно полемической гибкости, чтобы оставаться в меньшинстве, но добиваться признания в мире, как бы представляя при этом большинство, — ах, если бы только кто-то сообщил мне, каковы расходы, сопряженные с получением такого разрешения (ведь даже если налог здесь берется и не деньгами, затраты все равно могут быть попросту несусветными), — тогда, если только эти затраты окажутся мне по карману, я, вероятно, не смогу противиться искушению как можно скорее написать чрезвычайно важную книгу, которая говорила бы с читателем от лица миллионов, и миллионов, и миллионов, — да что там, даже миллиардов людей. Но вплоть до этого времени ни один человек — в соответствии с этой точкой зрения (по моему же мнению, упрек здесь правомерен лишь применительно к чему-то совсем иному) — ни один человек не вправе упрекнуть эту книгу в том, что она является излишней, коль скоро он сам не может объяснить, что же именно тут требуется.

Стало быть, книга эта излишня. Значит, не стоит никому и затруднять себя обращением к ней, потому как тот, кто к ней обратится, уже докажет *eo ipso*, что ничего в ней не понял. Становиться авторитетом в какой-то области — слишком обременительное существование для юмориста, который считает одним из наипервейших жизненных



утешений, что в мире существуют великие люди, способные и желающие высказываться авторитетно, люди, от которых мы имеем удовольствие получать суждения постоянно, как бы в порядке вещей, — ну разве что мы вообще настолько глупы, что получаем удовольствие от свержения великих мужей, — ведь от этого-то как раз никому никакой пользы не бывает. А самое главное — да защитит небо и книгу, и меня самого от восторженного энтузиазма, когда, бывает, красноречивый партийный деятель начинает цитировать труды с одобрением и даже включает меня как своего сторонника в данные переписи. И если самому такому деятелю даже не приходит в голову, что ни одной партии не может быть никакого толку от юмориста, конструирующего все в своем воображении, тогда этот последний окончательно понимает, насколько он не подходит к той роли, которой ему так или иначе следовало бы избегать. Я не гожусь для того, чтобы быть партийным деятелем, поскольку у меня нет мнения ни по каким вопросам, — ну, разве что убеждение: труднее всего на этом свете стать христианином. На серьезное мнение такое убеждение не тянет, да к тому же у него нет ни одного из свойств, которые обычно характеризуют «мнение». Оно никоим образом не лестно для меня, поскольку сам я не претендую на то, чтобы быть христианином; оно никоим образом не оскорбительно для христианина, поскольку он, разумеется, не может иметь ничего против положения, когда я рассматриваю то, что он сделал и продолжает делать, как самое трудное; оно никоим образом не оскорбительно для противника христианства, поскольку его триумф еще более возрастает: ему ведь удалось продвинуться дальше того, что я считаю наиболее трудным. Я последовательно стремлюсь к тому, чтобы не иметь никакого доказательства, исходящего из действительности (мне не нужны последователи, возгласы одобрения или же примерная казнь), — доказательства, которое могло бы подтвердить, что у меня и впрямь есть некоторое мнение, — я не желаю иметь подобных доказательств и вполне доволен и удовлетворен подобным положением. Подобно тому как в католических книгах — в особенности в книгах прошлых времен — читатель находит в конце примечание, уведомляющее его о том, что все здесь следует понимать в соответствии с учением святой и всеобщей матери-церкви, в моих собственных писаниях содержится подобное же примечание: все, что тут написано, следует понимать таким образом, чтобы оно тут же опровергалось, — так что книга моя содержит в себе не только конец, но и возможное опровержение. Большого невозможно и требовать — ни в начале, ни после.

Написать и опубликовать книгу, когда у тебя нет даже своего издателя, который мог бы попасть в финансовые затруднения, если книга не станет бойко расходиться, — это вполне невинное времяпрепровождение и развлечение, вполне допустимое частное предприятие в хорошо организованном государстве, которое терпит умеренную роскошь сограждан и где каждому дозволяется тратить свое время и деньги как ему заблагорассудится: будь то на постройку домов, на покупку лошадей, на походы в театр или написание лишних книг и их издание. Но если подобную деятельность допустимо рассматривать таким образом, то разве нельзя, в свою очередь, счесть одной из невинных и позволительных, тихих радостей жизни, — из числа тех радостей, что не нарушают ни закона о соблюдении выходного дня, ни каких-либо иных предписаний долга и благопристойности, — разве нельзя вообразить себе читателя, который время от времени вовлекается в течение самой книги, причем (и это следует подчеркнуть особо) автор ни в малейшей степени не делает каких-либо попыток или действий с целью вынудить хоть одного-единственного реального человека действительно стать таким читателем. «Только положительное является вмешательством в личную свободу другого человека» (см. Предисловие); отрицательное — это любезность, про которую нельзя даже сказать, что она стоит денег, поскольку деньги требуются лишь на само издание; и попытайся даже автор нелюбезно навязать эту книгу другим людям, никто не мог бы утверждать, будто все были готовы купить ее. Конечно же, в хорошо организованном государстве согражданам дозволяется тайно влюбляться, — и чем более глубока тайна этой любви, тем более она позволительна. Мужчине, однако же, не дозволяется приставать ко всем девушкам подряд, уверяя каждую в отдельности, что именно ее-то он и любит по-настоящему. Тому же, у кого на самом деле есть возлюбленная, верность и порядочность мешают вовлекаться в воображаемое любовное приключение, даже если таковое и ведется тайно. Тому же, у кого такого приключения нет, — ну что ж, ему это дозволяется, — точно так же автору, у которого нет реального читателя, дозволяется иметь читателя воображаемого; ему дозволено даже признаваться в этом, поскольку тут он не может никого оскорбить. Хвала хорошо организованному государству! И завидно счастье того, кто умеет это оценить! Как только могут люди желать изменения законодательства и смены государственного устройства! Из всех форм правления лучшей несомненно является монархическая. Более, чем какая-либо другая, она поощряет и защищает тайные фантазии и невинные безумства частных лиц. Только демократия, наиболее тира-

ничная из всех форм правления, вынуждает всех и каждого доказывать свое положительное участие, о котором достаточно напоминают нам все эти общества и генеральные ассамблеи наших дней. Разве это тирания, если один человек желает править и тем самым оставляет всех нас свободными? О нет, но истинной тиранией будет положение, когда править желают все, но кроме этого желают еще и принудить всех к участию в работе правительства, — принудить даже тех, кто самым настоятельным образом отказывается от этого.

Ну что ж, а если у автора появляется воображаемый читатель в качестве такой тайной фантазии и совершенно частного удовольствия, то это, в общем, никого не касается. Пусть это будет сказано в качестве гражданского извинения и защиты чего-то, что ни в какой защите не нуждается, поскольку в силу желания сохранить тайну вообще избегает нападения, возможность иметь воображаемого читателя — это положение невинное и дозволительное, однако вместе с тем его плохо понимают и им зачастую пренебрегают, — между тем оно доставляет бесконечное наслаждение, являясь наиболее чистым выражением свободы мысли, просто потому, что само отказывается от свободы слова. Я не чувствую себя в состоянии достойным образом воздать честь и хвалу подобному читателю. Любой, кому случалось вступать хоть в малейшее соприкосновение с ним, не станет отрицать, что это самый приятный из всех возможных читателей. Он понимает автора надлежащим образом, и притом постепенно. У него хватает терпения, чтобы не перепрыгивать через придаточные предложения и не спешить от обсуждаемого эпизода прочь к оглавлению всей работы. Он может выдержать рассмотрение так же долго, как и сам автор. Он способен понять, что понимание является вместе с тем и опровержением, — вообще-то, соглашение с ним как с единственным читателем уже и есть по сути опровержение самой книги. Он способен понять, что написать книгу и затем опровергнуть ее — совсем не то же самое, что не писать ее вовсе, а написать книгу, вовсе не требуя, чтобы она была для кого-то важна, — совсем не то же самое так и оставить ее ненаписанной. Хотя он всегда сдается и никогда не идет наперекор автору, он заслуживает большего уважения, чем все шумные возражения целого конференц-зала. Ну и разумеется, кроме того, — с ним можно всегда говорить по секрету.

Дорогой мой читатель, позволь уж мне сказать это самому: я вовсе не чертовски умный философ, призванный основать новое направление. Я бедный, отдельно существующий человек, наделенный некоторыми природными способностями, не лишенный и некоторой диалек-

тической ловкости и к тому же не совсем уж невежда. Но я испытал себя в *casibus*<sup>141</sup> жизни и с доверием отнесся к собственным страданиям, — и не в апостольском смысле, сделав из них дело чести (поскольку слишком часто страдания мои были лишь наказаниями, которые я сам на себя навлек), — однако же я и сейчас обращаюсь к ним как к своим учителям, причем даже с большим пафосом, чем Стиготий обращается ко всем университетам, где ему случалось преподавать и участвовать в диспутах. Я неизменно подчеркиваю некоторую добросовестность, которая мешает мне упрямо повторять то, что я не способен понять, а потому заставляет меня (в связи с Гегелем такое положение давно уже вызывает во мне настоящую боль, поскольку я чувствую себя совершенно заброшенным) по большей части отказываться от обращения к тому же Гегелю — за исключением отдельных, специально оговоренных случаев; а ведь это означает вынужденную необходимость отказаться от признания, которое приходит с установленной линией ученичества. Между тем я сам остаюсь, — что и по собственному моему признанию бесконечно мало, — исчезающим, неузнаваемым атомом, подобным любому другому отдельному человеку. Я неизменно подчеркиваю такую добросовестность, что попеременно утешает и вооружает меня избыточным чувством комического, определенной способностью делать смешным то, что действительно смешно по сути. Как ни странно, я совершенно неспособен делать смешным то, что смешным не является, — тут, вероятно, нужны какие-то другие способности. Насколько я сам себя вижу, я дошел до нынешнего положения просто благодаря независимому мышлению, образованием своим обязан в основном чтению, и при этом внутренне настолько сильно развернут существованием, что нахожусь сейчас в положении подмастерья, ученика, — что само по себе уже серьезная задача. Я не претендую на то, чтобы быть особенно пригодным к обучению в высшем смысле этого слова. Если б только среди нас мог найтись учитель! Я не говорю об учителе классической филологии, поскольку такой человек есть, и нуждайся я в обучении именно этому предмету, он тотчас же оказал бы мне всю необходимую помощь, — разумеется, как только я усвоил бы некоторые предварительные знания, чтобы вообще суметь начать. Я не говорю об учителе исторической философии, для обучения которой мне несомненно недостает предварительных знаний, — а то тут неплохо было бы иметь учителя. Я не говорю об учителе трудного искусства религиозной проповеди, поскольку у нас есть такой

<sup>141</sup> «casibus» (*лат.*) — «случай», «юридические прецеденты».

выдающийся человек, и я-то знаю, что сделал все возможное, дабы воспользоваться его серьезными наставлениями; должен оговориться: я знаю это не потому, что почерпнул для себя какую-то пользу, усвоив его уроки, — мне не следует хитроумно приписывать себе несуществующие достижения или же измерять значимость этой личности своим случайным соприкосновением с нею, но только уважением, которое я питаю к Его Милости. Я не говорю об учителе прекрасного искусства поэзии, владеющего секретами языка и вкуса, поскольку у нас доподлинно есть человек, посвященный во все эти таинства, я знаю это и надеюсь, что никогда не забуду ни его самого, ни мой долг по отношению к нему. О нет, учитель, о котором я говорю совсем иначе, с сомнениями и двойственным образом, — это наставник в двойственном искусстве мышления об экзистенции и экзистировании. Вот если бы мне можно было найти такого, гарантирую, что-то могло бы получиться, согласись он печатно отслеживать мои наблюдения и для этого продвигаться вперед медленно и шаг за шагом, позволяя мне задавать всевозможные вопросы, — что, собственно, и входит в процесс правильного наставничества, — а также препятствуя мне уходить прочь от вопроса, пока я его как следует не понял. Иными словами, в наставнике я не могу принять одного: положения, когда он считает, будто должен делать то, чем занимается в школе посредственный учитель Закона Божия, определяющий мне каждый день некий отрывок текста, который я должен суметь рассказать наизусть завтра.

Поскольку же подобный наставник, способный предложить мне то, что я ищу, пока еще не попадался мне на глаза (независимо от того, стоит ли расценивать это как радостный или печальный знак), все мое рассмотрение его ipso представляется несущественным, проводимым лишь для собственного моего удовольствия, — что, впрочем, как раз и требуется, когда ученик находится в процессе существования; такой ученик не может стремиться к обучению других (и от меня самого далеки тщеславные и пустые желания становиться подобным учителем), но излагает нечто, подобающее ученику, который по сути не знает ни больше, ни меньше, чем практически любой другой человек, — разве что он знает это более определенно, с другой же стороны, по отношению к чему-то, что каждый знает или думает, что знает, этот ученик определенно понимает, что это ему неизвестно. В этом отношении, случись мне только заикнуться об этом, мне, вероятно, вообще никто не поверит, — разве что ты, дорогой мой читатель. Когда в наши дни кто-то говорит: «Я знаю все», — ему верят. Однако человека, заявляющего «есть многое такое, чего я не знаю», сразу же подозревают

во лжи. Вы, наверное вспомните, как в одной из пьес Скриба человек, поднаторевший в легкомысленных любовных приключениях, рассказывает приятелю о простом способе, к которому он прибегает, когда ему надоедает девушка. Он пишет ей: «Я все знаю!», — и, добавляет он, этот метод еще никогда его не подводил. Я думаю, что в наше время ни один спекулятивный мыслитель, воскликнувший «я все знаю!», еще не терпел поражения. А вот что касается тех неблагочестивых и лживых людей, что заявляют, будто на свете есть многое, чего они не знают, — ну что ж, они получают по заслугам такое в этом лучшем из всех возможных миров, — во всяком случае, явно лучшем для всех тех, кто втирает ему очки, утверждая, будто знает все или же ровным счетом ничего не знает.

## ПЕРВОЕ И ПОСЛЕДНЕЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ

Ради соблюдения формальностей и законного порядка я признаю здесь то, что едва ли кому-нибудь может быть интересно знать: я являюсь автором следующих трактатов: «Или — Или», подписанного именем Виктор Эремита и вышедшего в Копенгагене в феврале 1843 года; «Страх и трепет» (Йоханнес де Силенцио), 1843; «Повторение» (Константин Констанций), 1843; «Понятие страха» (Вигилий Хауфниенсий), 1844; «Предисловия» (Николай Нотабене), 1844; «Философские крохи» (Йоханнес Климакус), 1844; «Стадии на жизненном пути» (Хиларий Переплетчик — Вильям Афхам, Судья, Брат Тацитурний), 1845; «Заключительное послесловие к „Философским крохам“» (Йоханнес Климакус), 1846; а также статьи в «Fædrelandet» 1168, 1843 год (Виктор Эремита) и двух статей в «Fædrelandet», январь 1846 года (Брат Тацитурний).

Эта псевдонимичность, или полинимичность не имела некоего *случайного* основания в моей *личности* (и уж разумеется, я прибегал к ней вовсе не из страха перед преследованием по закону: тут, мне кажется, я не совершил никакого правонарушения, и всякий раз, одновременно с публикацией книги, как издательский дом, так и цензор qua лицо официальное были официально же уведомлены о том, кто реально является автором), скорее уж, она имела *существенное* основание в самом *произведении*, каковое, чтобы представить линии поведения индивидов и их психологически разнообразные отличия, поэтически требовало порой неразличения добра и зла, разбитого или легкого сердца, отчаяния и чрезмерной уверенности в себе, страдания и восторга и так далее. В идеале такое разнообразие ограничено лишь психологической последовательностью в развитии характера, тогда как ни один реально существующий человек не смеет себе этого позволить, — да, впрочем, не станет этого и желать, находясь внутри моральных рамок действительности. Стало быть, все, что было так написано, принадлежит мне, — однако лишь в той мере, в какой я сам с помощью произносимых строк вложил некое представление о жизни в уста творческой, поэтически действительной личности. Ибо мое отношение еще более удалено от персонажа, чем отношение поэта, который *поэтизирует* персонажи, однако все же предпочитает вы-

ставлять *самого себя* в качестве *автора*. Иначе говоря, я безлично или лично выступаю в третьем лице, выступаю суфлером, который поэтически производит самих *авторов*, а уж те, в свою очередь, пишут предисловия, составляющие их собственные произведения, равно как и создают свои собственные *имена*. Таким образом, в этих псевдонимичных книгах от меня нет ни единого слова. У меня нет на их счет никакого мнения, за исключением мнения, которое может составить себе некое третье лицо, нет никакого осознания их смысла, за исключением осознания, которое может появиться у некоего читателя, и нет никакого, даже самого отдаленного, частного отношения к ним, поскольку такое отношение невозможно выстроить применительно к дважды отрефлектированному сообщению. Одно-единственное слово, высказанное лично мною, от своего собственного лица, равнялось бы дерзкой забывчивости, каковая, с диалектической точки зрения, оказалась бы повинной в уничтожении псевдонимичных авторов одним этим единым словом. В «Или — Или» я столь же мало, повторяю, столь же мало являюсь издателем Виктором Эремитой, как и Соблазнителем или Судьей. Это некий поэтически действительный субъективный мыслитель, которого мы снова находим в работе «Истина в вине». В «Страхе и трепете» я столь же мало, повторяю, столь же мало являюсь Йоханнесом де Силенцио, как и Рыцарем веры, которого он описывает, — и столь же мало выступаю автором предисловия к самой книге, поскольку это предисловие представляет собой индивидуальный текст поэтически действительного субъективного мыслителя. В истории страдания («Виновен?/Не виновен?») я так же далек от того, чтобы быть Квидамом всей воображаемой конструкции, как и от того, чтобы выступать тем, кто ее конструирует, — я так же далек от этого, поскольку тот, кто строит воображаемую конструкцию, является поэтически действительным субъективным мыслителем, а то, что создается здесь как воображаемая конструкция — это психологически последовательное произведение. Стало быть, я равнодушен и равноудален от них, иначе говоря, кто я есть и каков я сам — это совершенно неважно, именно потому, что даже сам вопрос о том, будет ли для меня, в самых внутренних глубинах моего существа, совершенно неважно, кто я есть и каков я сам, даже этот вопрос не имеет никакого отношения к самому произведению. Таким образом, здесь все обстоит по-иному, чем во многих предприятиях, которые не удваиваются диалектически: то, что могло бы в иных обстоятельствах иметь удачную и существенную значимость внутри некой прекрасно выстроенной аргументации, здесь вызовет одно лишь раздражение, коль скоро мы



попытаемся осмыслить эту подробность применительно к совершенно равнодушному приемному отцу некоего произведения, которое само по себе вполне может заслуживать внимания. Моя подпись, мой портрет и тому подобное, подобно вопросу о том, ношу ли я шляпу или кепку, могут привлечь внимание только тех, для кого важным стало нечто совершенно безразличное, — не исключено, что тут действует механизм своеобразной компенсации, поскольку по-настоящему важное уже стало для них безразличным. В юридическом же и литературном смысле вся ответственность лежит на мне<sup>1</sup>, но с диалектической точки зрения легко понять, что хотя я *случайным* образом и вызвал к жизни текст произведения в мире действительности, это никак не может иметь отношения к поэтически действительным авторам, а потому не может и вполне последовательно связываться со мной даже в этом юридическом и литературном смысле. Даже юридически и литературно, поскольку всякое поэтическое творчество стало бы *eo ipso* невозможным или же бессмысленным и невыносимым, считайся поэтический текст собственными словами его создателя (в буквальном смысле). Потому, если кому-либо придет в голову цитировать некий пассаж из этих книг, мое желание и мольба состоят в том, чтобы он оказал мне любезность, указав соответствующее имя одного из псевдонимичных авторов, а не мое, — иначе говоря, я хочу, чтобы он разделил нас таким образом, чтобы сам пассаж женственно принадлежал псевдонимичному автору, а ответственность за него нес по гражданскому законодательству я сам. С самого начала я хорошо сознавал и продолжаю сознавать сейчас, что моя действительность как личности — это препятствие; и сами псевдонимичные авторы в своем исполненном пафоса самовластии могут пожелать убрать это препятствие как можно скорее или же сделать его возможно более незначительным, — однако вместе с тем, поскольку авторы эти вполне внимательны в своем ироническом отношении к вещам, они могут также пожелать сохранять это препятствие возможно дольше в качестве противостоящего им самим противоречия. Стало быть, роль моя сводится к совместной роли секретаря и — вполне ироническим образом — диалектически удвоенного автора некоего другого автора или же авторов. Значит, хотя по

---

<sup>1</sup> Именно по этой причине мое имя как редактора было вначале помещено на титульную страницу «Философских крох» (1844), поскольку абсолютная значимость рассматриваемого предмета требовала на деле выражения надлежащего внимания: требовалось показать, что есть лицо, имеющее имя и несущее ответственность за то, чтобы взять на себя всё, что может предложить действительность. (Примеч. Кьеркегора.)

всей вероятности всякий, кого заботят подобные вещи, *уже* предварительно *считал* меня автором псевдонимичных книг до того, как предлагаемое разъяснение было получено, само разъяснение вначале, возможно, вызовет странное впечатление: я сам, которому уж лучше других все это известно, однако лишь в той мере, в какой я сам являюсь единственным, кто весьма двойственно и двусмысленно рассматривает себя в качестве автора, настаивая на том, что это положение следует понимать лишь в переносном смысле; с другой же стороны, я вполне буквально и непосредственно являюсь автором, например, «Возвышающих рассуждений» и каждого слова в них. Поэтически созданный автор наделен своим собственным воззрением на жизнь, а строчки текста, понимаемые таким образом, вполне могут оказаться исполненными смысла, остроумными, стимулирующими, однако те же строчки прозвучат странным, смешным и отвратительным образом, будучи вложены в уста действительно существующего человека. И если кто-либо, незнакомый со старательным культивированием различающей идеальности и в силу совершенно ошибочного вторжения в сферу моей действительной личности, в конечном итоге пришел к искаженному представлению о псевдонимичных книгах, — то есть обманул сам себя, иначе говоря, *действительно* обманулся, оказавшись нагруженным моей личной действительностью, вместо того чтобы остаться танцевать со светлой, дважды отраженной идеальностью поэтически существующего автора; если кто-либо, пользуясь паралогистической настойчивостью, обманулся, стремясь вывести частные особенности моей личности из ускользающей диалектической двойственности качественных контрастов, — ну что ж, меня в этом никак нельзя винить. Ибо я сам, надлежащим образом и в интересах чистоты сохраняемого отношения, со своей стороны сделал все — насколько это было возможно, — чтобы воспрепятствовать тому, что любопытствующая часть читающей публики с самого начала и попыталась добиться, а уж в чьих интересах — Бог его знает.

Нынешние обстоятельства, как мне кажется, способствуют открытому и прямому разъяснению, — они, пожалуй, чуть ли не требуют такого разъяснения даже от того, кто не желал бы этого делать. Потому я и воспользуюсь ими для этой цели — не как автор, поскольку я ведь не являюсь автором в обычном смысле этого слова, но как тот, кто способствовал тому, чтобы псевдонимы могли стать настоящими авторами. Прежде всего, мне хотелось бы поблагодарить власти, которые многообразными способами поощряли мое предприятие; они способствовали его осуществлению на протяжении четырех с четвертью лет,

благодаря чему мои усилия не прерывались ни на день. В целом я получил гораздо больше, чем ожидал; и хотя я могу истинно засвидетельствовать, что поставил тут на кон всю мою жизнь до предела своих способностей, я все равно могу сказать, что получил больше, чем ожидал, — пусть даже прочим само это достижение покажется лишь переусложненной банальностью. Так что, обращая страстную благодарность к властям, я вовсе не нахожу поводов для беспокойства оттого, что не могу вполне утверждать, будто вообще чего-то добился, или же (что, конечно, менее важно), будто я добился чего-то во внешнем мире. По крайней мере, я нахожу иронически вполне уместным, что гонорар, ввиду характера написанных произведений и моего двусмысленного авторства, был скорее сократическим. Далее. Надлежащим образом испросив прощения, — если кому-то покажется неуместным, что я говорю именно так (хотя подобный человек, пожалуй, сочтет отсутствие такого извинения совершенно недопустимым), — я хотел бы упомянуть здесь в памятной благодарности моего покойного отца — человека, которому я обязан большей частью своих достижений, в том числе и в творчестве. На этом я прощаюсь с псевдонимичными авторами, оделяя их сомнительными благопожеланиями на дальнейшую жизнь, — иначе говоря, если нечто представляется им благоприятным, то пусть тут все сбудется совершенно по их желанию. Разумеется, мне-то они хорошо известны, известны из самого интимного общения, а потому я знаю, что они не могут ни ожидать, ни желать многочисленной читающей публики; достаточно, если они, по счастью, найдут себе хоть несколько желанных читателей. От своего читателя, если я вообще могу осмелиться говорить о таком, я хотел бы попутно попросить для себя забывчивого воспоминания, верного знака, что он вспоминает именно обо мне, поскольку точно помнит, что сам я не так уж важен для этих книг, раз уж именно этого и требует наше отношение. Точно так же здесь, в эту минуту прощания, я искренне предлагаю всю свою благодарность; я сердечно благодарю всех, кто хранил молчание, и с глубочайшим почтением благодарю издательскую фирму Kts за то, что та высказалась.

И коль скоро псевдонимичные авторы каким-либо образом оскорбили какое угодно уважаемое лицо — возможно даже, лицо, которое сам я глубоко уважаю, — коль скоро псевдонимичные авторы каким-либо образом нарушили или поставили под сомнение какое угодно действительное благо в существующем общественном порядке, — нет человека более готового предложить все возможные извинения, чем я, ибо именно я несу ответственность за использование пера, которым

водили другие. Все, что я тем или другим способом знаю о псевдонимных авторах, разумеется, еще не дает мне права на определенное мнение, однако вместе с тем я не сомневаюсь в их молчаливом согласии, поскольку их значимость (независимо от того, как она проявится в *действительности*) никоим образом не заключена в выдвижении нового предложения, в получении неслыханного открытия или же в основании новой партии и желании пойти дальше. О нет, их значимость заключена в прямо противоположном: в желании не иметь равным счетом никакой значимости, в желании — на том расстоянии, которое создает двойная рефлексия, — прочесть еще раз в одиночестве и возможно более внутренним способом оригинальный текст индивидуальных человеческих отношений экзистенции, — все тот же старый, знакомый текст, переданный нам от прадедов.

Ах, лишь бы только никакой обычный моряк не наложил своей диалектической руки на эту работу, но позволил ей стоять одиноко — как она стоит сейчас.

Копенгаген, февраль 1846 года

С. Кьеркегор

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Исаева Н.,</i> <span style="border: 1px solid black; padding: 0 2px;">Исаев С.</span> Сёрен Кьеркегор: Лестница в небо — виртуальный проект.....	3
Предисловие.....	20
Введение.....	24

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ОБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА ИСТИННОСТИ ХРИСТИАНСТВА

<i>Глава первая.</i> Историческая точка зрения.....	37
§ 1. Священное писание.....	38
§ 2. Церковь.....	49
§ 3. Свидетельство веков по поводу истинности христианства....	62
<i>Глава вторая.</i> Спекулятивная точка зрения.....	65

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СУБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА: ОТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОГО ИНДИВИДА К ИСТИННОСТИ ХРИСТИАНСТВА ИЛИ ЖЕ К ТОМУ, КАК СТАТЬ ХРИСТИАНИНОМ

#### РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. Кое-что о Лессинге

<i>Глава первая.</i> Выражение благодарности Лессингу.....	77
<i>Глава вторая.</i> Возможный и действительный тезисы Лессинга.....	87

#### РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. Субъективная проблема, или КАКИМ ОБРАЗОМ СУБЪЕКТИВНОСТЬ МОЖЕТ ПОЛАГАТЬСЯ, ДЛЯ ТОГО ЧТОБЫ ПРОБЛЕМА СТАЛА ДЛЯ НЕЕ ЯВНОЙ

<i>Глава первая.</i> Становиться субъективным.....	143
<i>Глава вторая.</i> Субъективная истина, внутреннее; истина есть субъективное.....	206
<i>Приложение.</i> Взгляд на некоторые примеры в современной датской литературе.....	271
<i>Глава третья.</i> Действительная субъективность, этическое; субъективный мыслитель.....	326
§ 1. Что значит экзистировать; действительность.....	—
§ 2. Возможность выше действительности. Действительность выше возможности. Поэтическая и интеллектуальная идеальность; этическая идеальность.....	345

§ 3. Одновременность отдельных элементов субъективности внутри существующей субъективности; одновременность как нечто противоположное спекулятивному процессу . . . . .	372
§ 4. Субъективный мыслитель; его задача, его форма, его стиль	378
<i>Глава четвертая. Проблема «Философских крох»: как вечное счастье может основываться на историческом знании? . . . . .</i>	390

*Секция первая.*

*Ориентация в замысле «Философских крох»*

§ 1. О том, что исходная точка была найдена в языческом сознании, и почему это произошло . . . . .	—
§ 2. Важность предварительного соглашения о том, что такое христианство, — еще прежде, чем можно ставить вопрос об опосредовании христианства в спекулятивном мышлении; отсутствие соглашения благоприятствует опосредованию, хотя такое отсутствие соглашения делает опосредование иллюзорным; достижение соглашения препятствует опосредованию . . . . .	398
§ 3. Проблема, поставленная в «Философских крохах», как проблема вводная, — это не введение в христианство, но введение в то, как стать христианином . . . . .	411

*Секция вторая.*

*Сама проблема*

Вопрос о вечном блаженстве индивида решается во времени благодаря его отношению к чему-то историческому, которое к тому же является историческим таким образом, что включает в качестве составной части то, что по самой своей природе не может быть историческим, а значит, должно становиться таковым силой абсурда . . . . .	416
---	-----

<i>А. Патетическое . . . . .</i>	418
----------------------------------	-----

§ 1. Начальное выражение экзистенциального пафоса, абсолютная ориентация (уважение) на абсолютный <i>тélос</i> , выражаемая через действие по преобразованию экзистенции — эстетический пафос — иллюзорность опосредования — монашеское движение в Средние века — уметь одновременно относиться абсолютно к собственному абсолютному <i>тélос</i> и относительно — к относительным целям . . . . .	—
§ 2. Существенное выражение экзистенциального пафоса — страдание; — удача или неудача как эстетическое мировоззрение в противоположность страданию как религиозному мировоззрению (освещено в религиозной речи); — действитель-	

ность страдания (юмор); — действительность страдания в этом позднейшем отношении как знак того, что экзистирующий индивид вступил в отношение с вечным блаженством; — иллюзия религиозного; — духовное искушение; — основа и смысл страдания в первом отношении: умирать для непосредственного и все же оставаться внутри конечного; — возвышающее развлечение; — юмор как <i>incognito</i> религиозного.....	464
§ 3. Решающее выражение экзистенциального пафоса — это вина. — Исследование уходит скорее назад, чем вперед. — Вечное припоминание вины — это высшее выражение для отношения виновного сознания к вечному блаженству. — Низшее выражение виновного сознания и соответствующие ему способы обретения удовлетворения. — Покаяние собственно производства. — Юмор. — Религиозность сокрытого внутреннего.....	562
<i>Опосредующее звено между А и В</i> .....	592
<i>В. Диалектическое</i> .....	602
§ 1. Диалектическое противоречие, составляющее истинный перелом: ожидание вечного блаженства во времени благодаря отношению к чему-то иному во времени.....	611
§ 2. Диалектическое противоречие: вечное блаженство основано на отношении к чему-то историческому.....	615
§ 3. Диалектическое противоречие: историческое, разбираемое здесь, не является историческим явлением в обычном смысле слова, но представляет собой то, что может стать историческим лишь вопреки собственной природе, следовательно, силой абсурда.....	621
<i>Приложение к В. Обратное воздействие диалектического на пафос, ведущее к обостренному пафосу, а также одновременно существующие элементы такого пафоса</i> .....	625
<i>Глава пятая. Заключение</i> .....	631

### ПРИЛОЖЕНИЕ

Объяснение с читателем.....	663
Первое и последнее разъяснение.....	671

Кьеркегор, Сёрен  
**К97**      **Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»** / Пер с датского яз. Н. Исаевой и С. Исаева. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005 — 680 с.  
ISBN 5-288-03760-4

Трактат «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» («Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philisophiske Smuler») (1846) занимает в творчестве Кьеркегора центральное место, оказавшись по существу в точке схождения его псевдонимических работ и работ, подписанных собственным именем, в центре и сложнейшем конфликтном переплетении его эстетических, этических и религиозных представлений. Трактат задумывался автором как продолжение и смысловое завершение «Философских крох», подписанных именем Йоханнеса Климакуса. Стиль книги отличается исключительной подвижностью интонации, чисто художественными приемами — метафоричностью и ироничностью письма. Переводится и печатается на русском языке впервые. Издание адресовано преподавателям и учащимся, философам, культурологам, историкам европейской культуры и религиозной мысли, а также самому широкому кругу читателей.

**ББК 87.7**

Научное издание

*Сёрен Кьеркегор*

**ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ НЕНАУЧНОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ  
К «ФИЛОСОФСКИМ КРОХАМ»**

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Художественный редактор *Е. И. Егорова*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Корректор *И. В. Ермолова*

Компьютерная верстка *А. М. Вейшторт*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

---

Подписано в печать 31 08 2005. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 42,5    Заказ № 165

Издательство СПбГУ. 199034, С -Петербург, Университетская наб , 7/9

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru    www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76    E-mail: post@unipress.ru

---

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41