

Т.А. Кузьмина

Мораль как страсть существования (Сёрен Кьеркегор)

Кьеркегоровский термин «экзистенция» (существование) дал название новому направлению европейской философии – экзистенциализму. Термин этот применялся и ранее, хотя и был, если можно так выразиться, периферийным, фиксирующим чаще всего простое наличие того или иного предмета. С точки зрения современной Кьеркегору философии (а это была по преимуществу гегелевская, определявшая, и довольно долго, лицо философии как таковой), наличное существование, или непосредственное, есть нечто преходящее и несущественное, что философия должна как можно скорее преодолеть, «снять» и, переплавив его с помощью рефлексии, представить как продукт сознания, мысли, доведя до статуса понятия или идеи.

Основная претензия, которую предъявляет Кьеркегор к такой философии, состояла в том, что она совершенно игнорировала конкретного человека, живущего и действующего здесь и сейчас. Философия слишком легко и слишком быстро (что не могло не привести в итоге к существенным абберациям) переходила от конкретной действительности к общему, где оказывались неважными как отдельный человек, так и все реальные противоречия жизни, ибо все это, в конечном счете, должно быть преодолено, «снято» в некотором высшем синтезе, представленном как результат мышления. Само продвижение к общему (идее, абсолютному знанию) мыслилось как объективно-необходимое. Мышление в таком случае представляло неким безличным процессом, в котором отдельному человеку не было места, оно как бы в нем совсем и не нужда-

лось, ибо совершалось по необходимым законам логики. В самом деле, человек, если вспомнить Гегеля, вовлечен во всемирно-исторический процесс «хитростью» объективного разума, который и заставляет отдельного человека осуществлять свои цели.

Философии, стало быть, нет дела до человеческих деяний, а сама она, по остроумному замечанию Кьеркегора, является мышлением без мыслителя¹. Действительно, ведь мыслит не общее (будь то понятие, трансцендентальное сознание, объективный разум и т. п.), не абстрактное существо, а конкретный человек. А что, если задержаться на этом моменте – на конкретном человеке, на самом факте его существования и посмотреть, **что значит существовать**, причем существовать здесь и сейчас, когда индивид еще не прошел все необходимые, начертанные объективной логикой этапы продвижения к абсолютной идее. К тому же неизвестно, возможно ли действительное постижение и достижение этой идеи, не говоря уже о том, что не ясно, какое состояние мира последует после такого события (позднее многие критики справедливо расценили это как волонтаристское закрытие истории). Но даже если и допустить возможность достижения в будущем абсолютного знания, то все же остается открытым вопрос (и это возражение для Кьеркегора очень важно) – как же жить сейчас, когда все жизненные коллизии налицо и реальные противоречия еще не сняты. Но вот в чем уверен Кьеркегор, так это в том, что претензия философии (объявившей себя объективной и, в силу этого, единственно истинной) на абсолютное знание чревата роковыми последствиями не только для отдельного человека, но и для общего состояния умов, для той же философии, для культуры в целом, для веры, наконец (вопрос о которой совершенно невозможно обойти, говоря об этом философе, ибо вера для него – **абсолютный** интерес человека, краеугольный камень существования)².

¹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 360. Это отвлечение философии (конечно же, гегелевского типа) от существования, не устают повторять Кьеркегор, весьма странного свойства. «Хорошо известно, – пишет он, – 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...» (С. 66–67).

² Одним из таких серьезнейших и неизбежных, с точки зрения Кьеркегора, последствий господства спекулятивной философии является разрушение морали и веры. См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 332, 359.

Кьеркегор часто подчеркивал, что его задача не в том, чтобы решать проблемы, а в том, чтобы правильно, корректно их поставить. И дело тут не в скромности мыслителя и тем более нежелании осуществлять сложную аналитическую работу. Дело здесь в том немаловажном обстоятельстве, что никакая теория (и вообще никакое рационально обоснованное соображение) не может обеспечить в качестве необходимого своего следствия определенное действие, тут существует зазор («канавы», «ровы», как выражается Кьеркегор), который, независимо от того, мал он или велик (ибо речь идет не о количестве, а о качестве) преодолевается только прыжком. Прыжок – это проявление свободного волеизъявления, осуществленное решение, которое есть прерогатива только самого человека и которое не в силах заменить и отменить никакой «хитроумный» объективный надчеловеческий разум. Решение, стало быть, не результат рационально-объективных выкладок человеческого ума, а субъективная решимость, которая никак не предопределена предшествующими событиями, напротив, ситуация выбора и поступка – это «объективная неопределенность» и потому самая свободная зона (морали и веры), как неоднократно заявляет Кьеркегор. Выбор, решение, поступок – всегда прерывание причинно-следственной цепи и именно поэтому риск, или, как выражается Бердяев – «дерзновение и отвага». А это значит, что человеческая жизнь не может поддерживаться и длиться сама собой, «объективно», т. е. независимо от самого человека, его субъективных усилий. Вот на этой «субъективности», ее «страсти» поддерживать и длить самое себя Кьеркегор и заостряет свое внимание в пику трансцендентальной философии (синониму для него так называемого объективного мышления без самого мыслителя). Так в философию вновь вводится термин, с которым она, как казалось, давно и не без оснований покончила – понятие страсти. Только трактовка этого термина приобретает совершенно иной характер.

В предшествующей и современной Кьеркегору философии рационалистического толка страсти рассматривались как чувства и состояния, препятствующие нахождению истины и мешающие работе разума. Вводя в свой философский лексикон понятие страсти, Кьеркегор вовсе не становился на позиции сенсуалистической философии, этого традиционного оппонента рационализма. Вполне в духе последнего он требует покончить со всеми земными, «конечными стра-

стями», ибо они «мешают существованию»³. Он неоднократно разъясняет, что страсть, о которой он говорит и без которой невозможно понять человеческое бытие, «не настроение», «не аффектация», «не спонтанный всплеск эмоций»⁴, не их сила и накал и, в сущности, не нечто преходящее, скоротечное и капризное, а *постоянная заинтересованность* человека в собственном существовании.

Соответственно и само человеческое существование – экзистенция – не есть то, что под этим «обычно понимают»⁵, т. е. не привычное течение жизни, происходящее как бы само собой и без особой озабоченности ее ходом и смыслом. Однако было бы ошибкой рассматривать в качестве противовеса этой обыденности «осмысленную» и рационально обустроенную жизнь (в этот разряд одинаково подпадают, несмотря на, казалось бы, очевидные различия, и жизнь самого простого человека, и жизнь всемирно-исторического деятеля, члена клуба любителей охоты и приват-доцентов, жизнь почитателя высокого и прекрасного и полицейского, спекулятивного философа и семьянина – все эти персонажи так или иначе фигурируют на страницах кьеркегоровских работ). Кьеркегора, стало быть, интересует не та или иная социальная или историческая функция человека, как бы важна она ни была, не масштаб деятельности (скорее уж, по Кьеркегору, стоит опасаться всякого подобного «величия»), а суть и смысл человеческого существования. Ведь одинаково *существует* и всемирно-исторический деятель и самый простой заурядный человек. Но при этом существование не тождественно простому наличию. Так есть, наличествуют, живут, наконец, картофелина и роза, но существует⁶ –

³ См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 506, 339.

⁴ Там же. С. 63, 284.

⁵ Там же. С. 338.

⁶ В данном случае слово *существование* получает новый смысл и превращается в термин. Переводчики «Заключительного ненаучного послесловия...», желая сохранить терминологический статус такого привычного и простого слова как «существование», часто оставляют его без перевода, просто транскрибируя слово «экзистенция», и тогда соответственно «экзистирующий индивид» – это «существующий индивид», а «экзистировать» значит «существовать». В данном случае языковая калька (существование – экзистенция) позволяет сохранить различие терминологического и обычного словоупотребления. Русскому читателю это помогает справиться и с инерцией понимания существования как чего-то более низкого и даже жалкого по сравнению с «на-

экзистирует – только человек⁷. И к этому никак нельзя отнести как к обычному факту в ряду других таких же феноменов, т. е. объективно-нейтрально. Другими словами, человеку присущ особый способ существования, и философия не имеет права обойти этот факт вниманием.

Существовать, по Кьеркегору, значит прежде всего быть отдельным человеком, индивидом. Не членом клана, научного сообщества, не представителем эпохи и вообще какой бы то ни было массы людей, не олицетворением, наконец, человеческого рода как такового, а именно отдельным конкретным человеком. Экзистенция соотносима только с частным, отдельным человеком, конкретность (которая в отличие от абстракции только и может быть названа истинной действительностью) и есть экзистенция⁸. Идеи, понятия, человек вообще, человечество – все это абстракции, они не существуют, не экзистируют. И потому, в первую очередь, что в них никак не отражено реальное существование отдельного индивида. Это невнимание к отдельному человеку, «рассеянность» спекулятивного философа производит тем более странное впечатление, по Кьеркегору, что она не замечает такой «малости», как существование самого мыслителя, оперирующего этими абстракциями. Можно было бы ограничиться этим ироническим замечанием Кьеркегора, если бы не его убежденность в скрытой опасности абстрактного, спекулятивного, по его оценке, мышления. «Рассеянность» спекулятивного философа отнюдь небезобидна. Рано или поздно, как он настаивает, она приведет, не может не привести к злу.

Философия, абстрагирующая от конкретного человека, тем самым лишает его собственной действительности, ибо его реальное существование оказывается ущербным по сравнению с идеей, путь к которой проходит именно через снятие отдельного, частного, субъективного и единичного. Причем, и это особо подчеркивает Кьеркегор, такое объективное мышление, совершающееся по своим собственным «имманентным» законам, совпадающим в идее с ходом всемирно-исторического процесса, не оставляет никакого места для

стоящей) жизнью (ср., например, «я не живу, я существую», «влачить жалкое существование»). Мы употребляем оба слова (и экзистенцию, и существование) в их терминологическом смысле.

⁷ Там же. С. 358.

⁸ Там же. С. 358, 359, 372.

человеческого решения и выбора. А и решение, и выбор подразумевают именно субъективную активность человека, которая не может быть полностью сведена лишь к подчинению и следованию имманентным законам абстрактного мышления. И дело тут не только в том, что человек, по сути, лишается всякой самостоятельности, а его деятельность предстает как игра в домино, где все уже дано и остается только переставлять в различных комбинациях фишки⁹. Дело еще и в том, что объективное знание (в том числе и научное) никогда не является окончательным и неизменным, оно не настолько надежно, как пытаются утверждать «господа объективисты», рано или поздно одна «объективная» истина сменяется другой. Так или иначе, человеку приходится действовать в ситуации неопределенности. Это тем более справедливо в отношении экзистенции. Неопределенность и риск – сущностная черта человеческого существования.

Однако было бы ошибкой сводить суть человеческого существования к авантюристике в ее расхожем понимании. И прежде всего потому, что в случае экзистенции нет и речи о достижении каких-то определенных внешних целей и результатов. Экзистенция предполагает не устремление во вне, а направленность вовнутрь, не объективацию, как выразился бы здесь Н.Бердяев, а внутреннюю глубину субъективности, ее заинтересованность и озабоченность самой собой (стоит ли уточнять, что подобная заинтересованность не имеет ничего общего с эгоистическим меркантильным интересом и самодовольством). Эта озабоченность вызвана необеспеченностью человеческого существования извне (не говоря уж о том, что объективная история, с точки зрения спекулятивного мышления, как говорилось выше, совершенно безразлична к судьбе отдельного человека). Так появляется первое должествование – обязанность заботы о собственном существовании. А соответственно, само существование, экзистенция – это поле, где только и возможно должествование, этическое.

Необеспеченность, и, следовательно, неопределяемость извне, заинтересованность в собственном существовании и есть субъективность, а обязанность по поддержанию экзистенции ба-

⁹ *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 302. Кьеркегор здесь вплотную подходит к проблеме творчества, которую он хорошо чувствовал и понимал, хотя и не уделил ей столько внимания, как философы-экзистенциалисты XX в.

зируется исключительно на страсти. Собственно говоря, страсть, субъективное, экзистенция – это, по Кьеркегору, по сути одно и то же. Таким образом, термин «субъективность» (как и «страсть») получает совершенно иное содержание, чем в трансцендентальном идеализме. Он призван пометить самое существенное в человеке, чем индивид (а потому и философия) должен быть озабочен в первую очередь. И главное, речь теперь идет не о гносеологии, а об онтологии (причем так же переосмысленной, ибо она спрашивает не о «что» мира, а о человеке в его внутреннем существе). «Все проблемы существования являются проблемами страсти», «все начинается и кончается здесь страстью», «страсть есть субъективность, объективно же она не существует вовсе»¹⁰.

Разведение Кьеркегором субъективного и объективного можно уподобить различению предметного и непредметного. Экзистенциальное и непременно предполагаемая им страсть, равно как и субъективное, в принципе не схватываются языком абстрактной (то бишь объективной) философии. Последняя не знает непредметного, необъективированного бытия, для нее экзистенциальное – это всего лишь нечто наличное, «непосредственное», которое еще не знает рефлексии и потому как раз в силу этого ущербно и неистинно и должно быть «снято» и доведено до статуса идеи. Кьеркегор же, напротив, настаивает на том, что экзистенциальное (и, что для него особенно важно, вера¹¹) ни в коей мере не является таким непосредственным, это не некая сама собой разумеющаяся данность, на что к тому же можно было бы посмотреть со стороны, причем «незаинтересованно», что на языке спекулятивной философии и означает «объективно». Экзистенциальное – это то, что вызывается и поддерживается страстью, как и сама страсть порождается существованием. Какое же тут нерелеферирующее, наивное непосредственное, да еще отстраненно наблюдаемое извне и беззастенчиво устранимое!

Важно подчеркнуть также, что на самом деле спекулятивная философия не в силах реально устранить экзистенцию, ибо то непосредственное, что она претендует переплавить в мышлении, не

¹⁰ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 380, 379, 145.

¹¹ Здесь Кьеркегор напрямую спорит с Гегелем и его последователями, для которых вера как непосредственное являет собой низшую ступень развития духа, а потому необходимо «преодолевается» объективной логикой рационального мышления.

имеет отношения к истинно субъективному, внутреннему. Природа спекулятивного мышления такова, что она не дает возможности вычленив истинную субъективность и отделить ее от ее суррогатов, т. е. тех же настроений, чувств и влечений, которые поддаются объективному анализу и которые могут быть объективно же устранены как мешающие процессу познания. Кьеркегор, как мы видели, не имеет ничего против такого устранения «объективных» эмоций. Но он говорит о страсти, которая не существует объективно наподобие наших психологических чувствований и непосредственных эмоциональных реакций. Страсть – это сугубо **субъективная** страсть, неподдающаяся никакому объективному (и научному, в том числе) анализу. Страсть – это внутренняя, личностная глубина, сокрытость и невыразимость, заинтересованность и постоянное стремление существовать и долго удерживать и длить это свое состояние, она не вызвана ничем внешним по отношению к ней, она рождается и сохраняется только самой же страстью. Страсть, короче, онтологична, или, другими словами, это не психологическая, а экзистенциальная страсть.

Трудности понимания, что такое страсть, внутреннее, субъективное, экзистенциальное в трактовке Кьеркегора обусловлены, прежде всего, тем, что всему этому невозможно дать определение, дать определение можно только внешнему, по отношению к чему мы являемся наблюдателями¹². В случае же субъективного,

¹² Ни страсти, ни экзистенции невозможно дать понятийного определения. Такова природа всех онтологических категорий. Здесь уместно лишь косвенное, не прямое указание, рассчитанное на уже имеющееся у человека понимание, пусть и не прямо вербализуемое. Вот типичный пример. «Я часто думал о том, – пишет Кьеркегор, – 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 некоем подобии страсти), верхом на лошади, что едва способна брести... Между тем экзистирование очень похоже на все это, *если только человек его действительно сознает* (выделено нами. – Т.К.). 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 возникшему этому сказано: «А вот теперь поезжай!», – думаю, что тут нам все удалось бы. Именно таково экзистирование, *когда мы действительно сознаем его* (выделено нами. – Т.К.)). И еще небольшое, но важное добавление: «экзистирующий индивид – это не какой-нибудь

внутреннего, экзистенциального такая позиция в принципе невозможна, ибо он здесь не наблюдатель, он – существующий. Человек не может перестать существовать, какую бы деятельность он ни осуществлял (аналогичную ситуацию, только уже в отношении сознания, фиксирует Гуссерль, отмечая, что при любом виде деятельности мы обнаруживаем сознание как «уже бывшее тут ранее»), экзистенция – это тот «остаток», который всегда присутствует в человеческой жизни и действии и который никаким действием не исчерпывается, в том числе и мышлением (Кьеркегор высказывается даже намного резче: мышление вообще не имеет никакого отношения к экзистенции¹³).

Если и можно говорить о каких-то определениях существования и его синонимах (субъективное, внутреннее, индивидуальное и т. п.), то они будут апофатическими, по принципу противопоставления предметному. Подобно тому, как страсть существования, или экзистенциальная страсть, не есть объективно фиксируемая эмоция, экзистенция не есть предмет мира, а потому не есть также и итог чисто логических умозаключений, отталкивающихся опять-таки от предметно или объектно выраженных явлений. Экзистенциальная страсть – это не психический феномен, а характеристика глубоко внутреннего, индивидуального онтологического опыта индивида, опыта, обязательно включающего в себя и особый («субъективный») тип рефлексии, о чем мы еще будем говорить позднее.

Кьеркегор, как мы видим, сохраняет дихотомию субъективное – объективное, содержание которой отчасти совпадает с ее трактовкой в рационалистической философии (например, отрицательное отношение к «земным страстям»). Но субъективное у Кьеркегора тем не менее кардинально отлично от гносеологического по сути толкования субъекта в его корреляции с объектом в рационалистической

пьяный крестьянин, повалившийся в забытьи в свою повозку и предоставивший лошадям самим разбираться, куда и как им идти» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 337, 338).

¹³ *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 356. Не следует понимать это высказывание Кьеркегора как отказ от мышления вообще. Речь тут идет об определенном типе мышления, характерном для трансцендентальной (спекулятивной, по его оценке) философии, т. е. мышлении в субъект-объектной форме. Такая форма познания действительно нерелевантна в отношении экзистенциальной проблематики.

философии, оно не имеет отношения к познанию, по крайней мере в его субъект-объектной форме. Субъективное у Кьеркегора – характеристика не познания, а бытия, экзистенции отдельного индивида и определяется оно не логикой мышления и объективного (но абстрактного, как он считает) познания, а выбором и решением этого отдельного человека. Точно так же и психология, о приверженности к которой он заявляет, занята не «земными страстями», преходящими и изменчивыми (и действительно мешающими как познанию, так и существованию), а экзистенциальными переживаниями. Психологию в его понимании можно, таким образом, охарактеризовать как феноменологию онтологического опыта человека.

Мораль в свете сказанного предстает как особый тип существования, для которого, как уже говорилось, первейшей характеристикой является долг озабоченности своим способом существования, т. е. его поддержанием и, отметим теперь новую для него задачу, сохранением его «чистоты». Обе эти задачи предполагают друг друга, и понятно, что выполнены они могут быть только благодаря страсти, как и все другое, относящееся к экзистенции.

Это постоянное подчеркивание страсти как условия и среды осуществления экзистенции и всех ее проявлений, и в первую очередь морали и веры, означает, что они не имеют оснований вне себя самих. В отношении морали, стало быть, применимо все, сказанное об экзистенции. То есть этическое¹⁴ – это «внутреннее», «конкретное», «индивидуальное», «субъективное», «истинное» и, наконец, «сущностное» в человеке.

Этическое как «внутреннее» означает, что ничто «внешнее» (в разряд которого попадают все объективированные и потому исчисляемые и «объективно» удостоверяемые проявления человеческой жизни) не может ни обосновать, ни опровергнуть этической позиции индивида. Этика прямо и сознательно, подчеркивает Кьеркегор, противостоит любой «склонности к объективации»¹⁵. В этом смысле мораль всегда «субъективна», а становится «субъективным» является прямой задачей экзистирующего индивида

¹⁴ Мы будем в дальнейшем использовать наряду с моралью и этот термин, чтобы сохранить при цитировании аутентичность русского перевода «Заключительного ненаучного послесловия», на котором по большей части мы и базируемся при выяснении этической позиции Кьеркегора.

¹⁵ *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 142.

(и, соответственно, «становиться субъективным» – основная тема этики¹⁶). Этическое поэтому приобретает бесконечную значимость для человека, не человека вообще, не для всех скопом, а именно отдельного человека. «Человек, который не понимает бесконечной ценности этического, – пусть даже оно во всем мире значимо для него одного, – не понимает, что такое этическое. То, что оно значимо для всех людей, в некотором смысле вообще его не касается...»¹⁷. Другими словами, значимость этического определяется не тем, что так думают и поступают все, а потому, что в этом уверен отдельный человек во внутренней глубине своего существа.

Субъективное, таким образом, есть единственное место, где обретается этическое, причем в своей «истинности». Характеристика истинности в данном случае призвана отличить собственно этическое от любых ложных его имитаций и подделок. Почти автоматически в данной ситуации возникает вопрос о критерии, который помог бы отличать истинно моральное от неморального. Следуя логике Кьеркегора, можно было бы сказать, что здесь срабатывает навык, почти что рефлекс «объективного» мышления, требующего формального (а по Кьеркегору, «внешнего» и количественного по сути) показателя истинности: так думают все, или, вернее, *так должны думать все*. Истинность есть всеобщность, исключение из этой всеобщности означает поэтому всегда лишь субъективистское искажение истины. Тождество объективного, всеобщего и истинного – таков вывод трансцендентальной философии (прежде всего ее гегелевской разновидности), который и стремится опровергнуть Кьеркегор применительно к экзистенциальной проблематике, в том числе и в отношении морали.

«Субъективное» же всегда конкретно и индивидуально, это *качественный* показатель человека и он не может быть выражен на языке общего. Кроме того, всеобщность не всегда является гарантией истинности. Для Кьеркегора здесь не менее важно удостоверение морального именно как морального. Так, традиции и обычаи, подпадающие в данном случае под «общее», не есть мораль в собственном смысле слова, это скорее ее вырождение¹⁸. Морально только то, что согласуется с личностно-индивидуальным, внутренним, экзистенциальным... знанием.

¹⁶ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 143.

¹⁷ Там же. С. 158.

¹⁸ Там же. С. 192.

Слово знание кажется здесь несколько неожиданным. Ведь применительно к морали Кьеркегор по-преимуществу говорит о решении и поступке, которые совершаются, как отмечалось выше, в ситуации неопределенности и риска. И тем не менее он в своих произведениях не раз говорит, что этическое – это и действие, и знание. Вот как в работе «Или – или» Кьеркегор рассматривает ситуацию выбора. Существует ли то, что я выбираю, или выбранное начинает существовать только благодаря моему выбору? Если выбираемое не существует *до* выбора, то что же я выбираю, т. е. человек все же знает каким-то образом, *что* надо выбирать; если же оно существует (как наличное, уже готовое), то о каком выборе вообще может идти речь (ведь выбор предполагает *мое* решение и *мой* поступок, т. е. еще не осуществленное мною, а не нечто наличное вне меня). Как всегда при рассмотрении экзистенциальной проблемы, Кьеркегор подчеркивает неустранимую *антиномичность* ситуации, которая не позволяет предпочесть какую-то одну часть антиномии и требует в силу этого удержания обоих ее моментов одновременно: выбираемое и существует и не существует до акта выбора. Ясно, что речь не идет о выборе, как о чем-то случайном, вызванном игрой «земных страстей». Выбор затрагивает саму основу человеческого существования и он не может быть совершенно безосновным и бездумным. Поэтому так важен вопрос о том, на основании чего или, вернее, знании чего осуществляется выбор. Кьеркегор нигде не говорит об этом прямо и не говорит потому, что определить это знание невозможно. И вовсе не потому только, что, как он замечает, всякая высказанная мысль, раз она высказана, согласно известному выражению, есть ложь. Тут важно помнить, что выбор имеет дело с отдельным и *индивидуальным*, которое противится всякому подведению под общую категорию. Поэтому речь может идти только о предположении, которое делало бы возможным и, что в данном случае одно и то же, оправданным и обоснованным индивидуальное действие. Так, ряд его замечаний позволяет сделать вывод о том, что он явно предполагает в человеке способность усматривать основания собственно этического выбора, умение различать добро и зло, иными словами, наличие определенного знания, на основании которого совершается осмысленный выбор и поступок.

Вопрос об обоснованности и правомочности именно индивидуального действия как раз и провоцирует проблему различения разных типов знания. Он имплицитно содержится уже в кантовском разграничении теоретического и практического разума, его разведении трансцендентальной философии и этики. И он становится предметом особого внимания в различных вариантах экзистенциальной философии, настаивающей на различении знания в его субъект-объектной форме и знания необъектного. Последний тип знания касается «предметов», по отношению к которым человек не может выступать как внешний наблюдатель, в первую очередь по отношению к бытию. И именно о таком знании говорит Кьеркегор. Ведь этическое для него – это то, что затрагивает экзистенцию, т. е. существование отдельного конкретного индивида; то, по отношению к чему мы не можем занять позицию внешнего наблюдателя (быть наблюдателем и быть этическим субъектом, не раз говорит Кьеркегор, это совершенно разные вещи¹⁹). И если помнить, что бытие – это всегда индивидуальное бытие (нет бытия вообще, бытие вообще – не просто абстракция, по Кьеркегору, это совершенно фантастическое образование), то именно поэтому этическое – это «сущностное знание»²⁰.

Но «сущностное знание», как бы ни была велика его притягательность и очевидность, не срабатывает в индивидуальности автоматически, принуждая его поступать тем или иным способом. Тут нужна заинтересованность, страстная заинтересованность в определенном образе жизни. Без страсти мораль (и человеческая жизнь в целом) в принципе невообразима. Страсть – это основа, скрепа и единственный импульс морального поступка. Только страсть соединяет воедино отдельные поступки, осуществляя тем самым непрерывность человеческого существования и только страсть («крайнее этическое напряжение»²¹) делает возможной саму мораль, сохраняя постоянную заинтересованность индивида в своей экзистенции. Страсть, по сути, выступает у Кьеркегора аналогом *живого* опыта, открытости человека для бесконечных задач и возможностей (гегелевская система, как и всякое объективное мышление, по Кьеркегору, имеет дело с мертвыми²²).

¹⁹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 147.

²⁰ К «сущностному знанию» Кьеркегор относит также и религиозное знание, поскольку только моральное и религиозное знание соотносятся с экзистенцией. См.: Там же. С. 214.

²¹ Там же. С. 152, 153.

²² Там же. С. 162.

Моральное знание как знание «сущностное» есть, по сути, бытийное знание (знание экзистенции), и этим оно в корне отличается от объективного знания; мораль как «внутреннее» (экзистенциальное, необъектное, «субъективное», «качественное», индивидуальное, связанное с выбором и риском) необходимо строго отделять от всякого «внешнего» (объектного, живущего по своим «имманентным» законам, исключающим как раз самодеятельность индивида)²³. Главное, не устаёт повторять Кьеркегор, это «держаться эти сферы раздельными»²⁴, не смешивать их, сохранять «прозрачность» этической ситуации. Только так можно обеспечить «чистоту», «целомудрие» и «оригинальность» этического. Другими словами, мораль как таковая сохраняется только в своей «чистоте», любая попытка ввести в нее что-то извне будет только подделкой под мораль, это не просто ошибка, а именно уничтожение морали.

Надо помнить, что постоянным противником Кьеркегора является Гегель. Он олицетворяет для Кьеркегора «объективное мышление» как таковое, для которого не существует ни экзистенциального индивида, ни морали. Этику, как выражается Кьеркегор, попросту «выпихнули» из спекулятивной философии²⁵. И девятнадцатый век, подпавший под влияние гегелевской философии, постоянно повторяет он, просто не знает и не понимает, что значит существовать и что значит быть отдельным индивидом, а, следовательно, он совершенно утратил моральное изме-

²³ Если в отношении внешней реальности человек может занять стороннее положение, то в отношении экзистенции это невозможно. Человек не может выйти из своей экзистенции (человеческого бытия, сознания, языка), чтобы посмотреть на нее со стороны. Из какого места он будет в таком случае на нее смотреть? В случае так называемого объективного мышления наблюдатель остается в экзистенции, но он познает то, что находится вне него. В случае же «субъективного» (экзистенциального) мышления субъект не может, оставаясь субъектом, смотреть на себя со стороны. Тут можно сослаться на Фихте, который уподоблял познание лучу, идущему от глаза, но стоит обернуть луч на себя, вовнутрь, как глаз совершенно слепнет. Эту же ситуацию по-своему зафиксировал А.Шопенгауэр, который определил познающего субъекта рационалистической философии как некий икс, который познает все, но сам остается непознанным. Шопенгауэру при этом было совершенно очевидно, что икс не может быть опознан теми же познавательными процедурами, какие применяются для познания вне субъекта существующей реальности.

²⁴ Кьеркегор С. Заключение этическое ненаучное послесловие. С. 469.

²⁵ Там же. С. 374.

рение жизни. На место существования с его риском, страстью и ответственностью поставлен всемирно-исторический процесс, который идет по своим внутренним имманентным законам и в котором поэтому принципиально нет места свободе и человеческому достоинству (другими словами, уничтожение отдельного индивида есть одновременно уничтожение морали и, наоборот, одно необходимо предполагает другое).

Борьба за «чистоту» и «прозрачность» морали (что равносильно сохранению морали вообще) предполагает категорическое разведение социально-исторической роли человека и его моральной характеристики. Эта тема – одна из главных для Кьеркегора. Моральное достоинство человека никак не связано с его социальной деятельностью. С точки зрения морали между героем, ученым приват-доцентом, спекулятивным философом и самым заурядным человеком, между самым умным и самым простым человеком совершенно нет никакой разницы²⁶. Да и то некоторое преимущество, как это следует из произведений Кьеркегора, все же на стороне простого человека, который, в отличие от «приват-доцентов» (фигура, воплощающая для него худшие черты «господ объективистов» и потому особенно едко им высмеиваемая), не знает о мнимых преимуществах спекулятивного мышления и продолжает экзистировать, в то время как «умники» с их объективным мышлением оказываются вообще вне поля экзистенции, а стало быть, и морали (Гегелю, саркастически замечает Кьеркегор, право стоило бы последовать данному ему кем-то совету поговорить со своим слугой). Поэтому выведение человека из-под власти гипноза всемирно-исторического (оценки деятельности с точки зрения ее социально-исторической значимости) – непереносимое условие моральности (ср. с требованием Н.Бердяева покончить с «террором социальности»). Стремление быть этическим субъектом и желание стать исторической фигурой – вещи несопоставимые и несо-

²⁶ Вернее эта разница, по его мнению, «исчезающе мала» и даже «смехотворна»: простой человек знает это, тогда как умный человек либо знает, что он это знает, либо же знает, что он этого не знает», но то, что «оба они знают, по существу, одно и то же» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 199, 176). Моральное знание как знание сущностное, дано каждому человеку. Этическая ситуация одинакова для всех, и несмотря на то, что перед каждым человеком стоит своя особая конкретная задача, этическое «посреди нашего одиночества» – это «примиряющее товарищество с каждым человеком» (Там же. С. 167).

вместимые: либо то, либо другое. Попытка соединить (т. е. фактически, по Кьеркегору, «смешать») эти сферы есть не что иное как искушение, что неморально по своей сути²⁷.

Всякая апелляция к истории и пресловутому «требованию времени» как критерию оценки есть не что иное как «деморализующее эстетическое отвлечение»²⁸, соответственно этика, исповедующая такой подход, есть «деморализующая этика» (в итоге и не этика вовсе). Моральным императивом в этом случае должно быть требование обязательного разведения истории и морали и восстановления «чистоты» мотива.

Этическое, таким образом, может быть помечено только намерением – действовать со всем напряжением страсти во имя ... этического же. Это единственно серьезное намерение, достойное человека. Конечно, можно допустить, говорит Кьеркегор, что в результате напряженных трудов к человеку придет всемирно-историческая значимость, но это значит, что само провидение (а не сам человек) «добавляет награду к этическому стремлению», беда только, что так никогда не происходит. Желание этического субъекта стать исторической фигурой означает введение в его намерение (являющееся, по существу, феноменом «внутреннего»), «внешнего» соображения (Кант в данном случае говорил бы о недопустимом внедрении в мораль гетерономного элемента), что неминуемо приводит к «путанице», а в итоге – искажению морали²⁹.

Кьеркегор обращает особое внимание на это обстоятельство. Он снова и снова подчеркивает, что необходимо полностью отдавать себе отчет в том, с какой сферой имеешь дело (всемирной историей, этическим знанием или экзистенцией, общим или конкретным и т. п.), нужно уметь «занять правильное положение» и соблюдать

²⁷ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 152–153.

²⁸ Там же. С. 152, 148.

²⁹ Кьеркегор использует тут образ волшебной лампы, стоит потереть которую, и появляется дух. Наша свобода и есть такая волшебная лампа, и «стоит человеку потереть ее с этической страстью – и Бог начинает для него существовать». (Это значит, по Кьеркегору, что человек становится открытым перед Богом и его требованиями, ответом на которые и является мораль). Но посмотрим теперь, продолжает он, на человека, который принял определенное решение и в то же время заявил, что он «тем не менее» хочет иметь также всемирно-историческую значимость». Как только возникает это «тем не менее», «дух исчезает снова, поскольку он потер неправильно, и начало не было положено» (Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 153).

«прозрачность» этического, практиковать «правильное» вхождение в этическое и оставаться экзистировать в нем. А это значит, что главное – это не «что» ты делаешь, а «как» ты это делаешь. Тут можно вспомнить знаменитое изречение Августина – «люби и делай, что хочешь». Действительно, материей поступка, его «что», может быть что угодно, важно только, «как» осуществляется это «что» (с любовью или нет). Николай Бердяев утверждает, что в данном случае «средства» даже важнее цели. Для Кьеркегора – это понимание того, к каким целям ты стремишься и в каком отношении к ним ты находишься. Абсолютные цели требуют к себе абсолютного отношения, нельзя абсолютно относиться к относительным целям и относительно – к абсолютным (это еще один вариант требования занять «правильное положение») ³⁰. Мораль – абсолютна и она требует к себе абсолютного же отношения, т. е. чистоты мотива, его совершенной неутилитарности, ибо мораль ценна сама по себе ³¹, или другими словами, целью морали является сама мораль (по аналогии с кантовской формулой – «должно, потому что должно»).

Кьеркегор нигде прямо не связывает свою трактовку морали с кантовской этикой. Но по своему ригоризму и по многим другим вопросам позиции обоих философов очень близки. На наш взгляд, Кьеркегор продолжает кантовскую линию разделения теоретического и практического разума, подведя под это различие недостающий ей экзистенциальный фундамент, что открыло перед этикой новые горизонты.

Кьеркегор признает, что выдержать чистоту и соответственно абсолютность моральной позиции чрезвычайно трудно. Вот почему, замечает он, так мало этических индивидов, по настоящему

³⁰ В качестве примера непонимания этого важнейшего требования разделения сфер у Кьеркегора выступают zeloty (реальные персонажи иудейской истории) и Дон-Кихот, известнейший литературный персонаж (у zelotov «бесконечная страсть оказалась направленной на ложный объект», Дон-Кихот же – «это поистине прототип субъективного безумия, в котором страсть внутреннего цепляется за ограниченную и фиксированную идею» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 50, 212).

³¹ «Этическое в качестве абсолютного бесконечно ценно само по себе и не нуждается в украшениях для того, чтобы выглядеть лучше. Однако всемирно-историческое – это как раз такое сомнительное украшение»; «человек, который полагает, будто ему непременно нужны все эти всемирно-исторические украшения..., только демонстрирует при этом, что он этически незрел» (Там же. С. 157–158).

субъективно ориентированных индивидов, подлинных индивидуалистов, по-настоящему любящих людей и благородных героев. И вот почему люди так охотно соскальзывают во всемирно-историческое и всякое объективное и научное отношение друг с другом. И трудность тут – свидетельство подлинности стремления, в то время как легкость, напротив, всегда подозрительна.

Трудность этического вызвана именно тем, что оно есть внутреннее, которое держится только на собственной страсти, и потому этический индивид всегда в одиночестве, он всегда является «субъективно изолированным». Одиночество и риск – оборотная сторона этического существования. В экзистенциальной сфере нет даже отношения учителя и ученика в обычном понимании. Между ними – всегда дистанция и тщательно оберегаемая граница свободы каждого из них. С моральной точки зрения, запрещено даже использование каких бы то ни было приемов воздействия на ученика (скажем, красноречия, ссылок на уважение старших и т. д.), дабы не нарушить его свободы³².

«Чистота» и «прозрачность» этической ситуации предполагает выполнение и еще одного требования – исключение из состава поступка результата. Этот запрет, как и остальные выше указанные требования, абсолютно категоричен. Любая попытка рассматривать результат как удостоверение ценности поступка должна рассматриваться не просто как неморальная, а аморальная. Мораль абсолютна и она требует абсолютного же к себе отношения: утверждение этического ради самого этического, это основной мо-

³² Сократ, говорит Кьеркегор, был очень некрасив и был этим доволен, потому что так, по его мнению, лучше сохранялась дистанция между ним и его слушателями. А вот как сам Кьеркегор описывает взаимоотношения двух экзистирующих этических субъектов: «Остановить человека на улице и самому остановиться 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», потому что «намного предпочтительнее прийти к взаимопониманию раздельно, каждому в своей внутренней глубине»; «нисколько не пытаться приспособиться к слушателям» и в то же время следить за тем, чтобы самому не стать самым важным для других», вот тогда он заслужит от Бога одобрение: «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» (*Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 300, 301*).

тив (намерение, основание и оправдание) морального поведения. Отсюда и крайнее этическое напряжение, предельное углубление внутреннего и строжайший ригоризм в отношении «чистоты» ситуации (недаром Кьеркегор выразился, что этическое требует «трезвения и поста»³³: полной ясности сознания и решительной готовности оставаться в рамках внутреннего, т. е. отказа от любых соображений целесообразности или рациональности и сосредоточенности на «абсолютном отношении к абсолютным целям», не ожидая при этом никаких наград и признаний своей значимости. Поистине наградой этического является само этическое, а удостоверением этического является само же этическое).

Для объективной позиции важен результат действия, его «что», и именно результат венчает любой поступок. Для истинно этического, как мы видели, результат не важен (а важно намерение), более того, ориентация на результат аморальна (тут можно вспомнить известное изречение: *делай, что должно, и будь, что будет*). Другими словами, для этического важен *сам субъект, его* намерение, страсть, решимость, риск, т. е. все то, что характеризует внутреннее измерение человека и показывает «какого духа человек» (это евангельское изречение неоднократно приводит Н.Бердяев).

И еще один важный момент. Результат (поскольку это всегда объективация) подлежит наблюдению и оценке извне, т. е. он понятен. О внутреннем (как качественном и индивидуальном) невозможно вынести суждение, оно в этом смысле непонятно и есть тайна. Поэтому приметой этического является молчание.

Ситуация молчания была одной из основных тем кьеркегоровской работы «Страх и трепет». Но возникла она в связи с обсуждением проблем веры. Позиция веры здесь прямо противопоставлялась этической. Религиозная установка связывается с сугубо индивидуальным, поэтому Авраам, этот «рыцарь веры», молчит, у него нет языка для выражения религиозного движения. Этическое же отождествляется с общим, поэтому «трагический герой», «любимое дитя этики», вызывает сочувствие, восхищение, он понятен для всех и он говорит со всеми на одном и том же языке. Между этикой и верой нет никаких переходных ступеней, моральное и религиозное несоизмеримо.

³³ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 158.

Все вышесказанное о морали на основании «Ненаучного заключительного послесловия» как-будто противоречит позиции «Страха и трепета». Попробуем немного прояснить эту непростую ситуацию, поскольку в «Ненаучном заключительном послесловии» Кьеркегор дает оценку многим своим работам («Или – или», «Стадии на жизненном пути», «Страх и трепет», «Понятие страха»). И нигде он не отказывается от сказанного в этих работах, лишь уточняя некоторые моменты. Но ведь изменение налицо.

Действительно, в «Ненаучном заключительном послесловии» Кьеркегор очень тесно сближает религиозное и этическое. Религиозное, говорит он, так тесно связано с этическим, что они «постоянно сообщаются»³⁴. Единственное различие между этими двумя сферами состоит в том, что если для этического индивида его собственная действительность представляет абсолютный интерес, то религиозный индивид абсолютно заинтересован в существовании другого (т. е. в существовании Бога)³⁵. Этическое теперь наделяется чертами, прямо характерными для религиозного: индивидуальное (а не общее, как например, в «Страхе и трепете»), субъективное, внутреннее, экзистенциальное, истинное, не говоря уже о страсти, объективной неопределенности, риске.

Налицо определенная эволюция в трактовке морали. Некоторые замечания Кьеркегора дают основание предполагать, что он начинает различать в морали, по крайней мере, два слоя: общее, выразимое в общезначимых формулах (это можно было бы назвать социальной моралью), и индивидуальное, расширяющее горизонт общепринятой морали, но ни в коем случае ей не противопоставляемое (Бердяев говорил бы в этом случае о творчестве в морали, о созидании нового добра, а творчество – всегда индивидуально).

Этическое, как мы видели, трактуется Кьеркегором как «субъективное», т. е. как индивидуальное и конкретное (и в этом отличие от «Страха и трепета»), но в таком своем качестве оно в то же время

³⁴ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 178.

³⁵ Там же. С. 351, 353, 623. «Верующий бесконечно заинтересован в действительности другого. Для веры это является решающим фактором». «Предмет веры представлен действительностью другого... Предмет веры – это не учение, ибо в этом случае отношение было бы интеллектуальным... Предмет веры – это не учитель, у которого есть учение, потому что когда у учителя есть учение, учение его ipso становится важнее, чем сам учитель... Предмет веры – это действительность учителя, то, что учитель действительно существует... И заметьте, пожалуйста: ответ дается с бесконечной страстью».

абсолютно. Это значит, что человек не может выйти из-под власти этического, этическое – его «видовая» характеристика, а точнее его бытийное отличие. Кьеркегор в некоторых случаях употребляет два термина – универсальность и тотальность – для обозначения этого обстоятельства. Этическое (как бытийное свойство) значимо для всех людей, но проявляется и утверждается только в каждом конкретном индивидуально-личностном акте. Этическая действительность в этом смысле кардинально отлична от всемирной истории, как она трактуется в спекулятивной философии: она не имеет в себе неких «имманентных» законов, обеспечивающих ее ход независимо от человека³⁶. Этическое держится на личной человеческой заинтересованности в собственном существовании (на страсти), и к нему неприменим никакой имманентный подход. В этом особенность всех бытийных феноменов, его «универсальная» характеристика.

Эти важнейшие для этики вопросы Кьеркегор лишь намечает. Но он вообще не ставил себе целью создание особой этической теории. Понимание морали Кьеркегором следует рассматривать в контексте главной его озабоченности – судьбы христианства в мире, его искажения не только в господствующей в его время философии, но и в практике современного ему протестантизма, да и культуре в целом. Просвещенный и культурный девятнадцатый мир, по его мнению, утратил понимание христианства. Отсюда задача – выяснить не столько то, что же такое христианство (это, по мнению Кьеркегора, не так уж и трудно), сколько то, как стать и оставаться христианином. Отсюда особое подчеркивание специфики христианства в отличие как от других форм религиозности (прежде всего язычества), так и от тех форм нравственности, которые имели место, когда христианства еще не было.

Для Кьеркегора ясно, что мораль имеет религиозный источник, ибо религиозное – единственное абсолютное основание, удерживающее человеческое бытие от распада. Но тип религи-

³⁶ Позицию Кьеркегора не надо в данном случае понимать как согласие с трактовкой (имманентной) всемирной истории в гегелевской философии. Если экзистенциальное мышление касается «сущностного» в человеке, то оно не может не сказаться и на понимании истории. Кьеркегор не задается целью разработать свою версию философии истории, но ясно, что он убежден, что понимание истории должно быть иным. Свою задачу, как мы уже указывали, он видит в другом – *правильно* поставить проблему, чтобы было возможно адекватное, соответствующее сути дела, обсуждение.

озности не может не сказаться на самой нравственности (равно как и на ее понимании и отражении в различных культурных формах). Греческая философия (в первую очередь Сократ) ценна для него тем, что она понимала, что значит существовать, а потому смогла понять и зафиксировать адекватное отношение к самому факту экзистенции. Кьеркегор называет это «сократическим моментом». Понимание того, что этическое и религиозное необходимо предполагают субъективно-внутреннюю позицию индивида и ее невыразимость на языке абстракций, и составляет знаменитое сократово «неведение», которое противится любой спекуляции и держится только на страсти.

Но религиозность сократовского типа (Кьеркегор называет его религиозностью *A*), или язычество, не знала личного отношения к божеству. Более того, хотя она и была диалектической (т. е. удерживающей вместе экзистенциально-временное и божественно-вечное), но она не была парадоксально-диалектической. Последний тип – это религиозность *B*, т. е. собственно христианская религиозность. Она зиждется на том парадоксальном и абсурдном для разума факте, что божественное и вечное вошло в мир, что историческим стало то, что по своей природе таковым не является. Вера такого типа требует новой страсти (и одновременно порождает ее). Это совершенно новое качество страсти, это – «абсолютная страсть». «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»³⁷. Религиозность *B* держится и длится только абсурдом.

Здесь не место рассматривать понимание Кьеркегором христианства. Мы привели некоторые оценки христианской религиозности, непосредственно относящиеся к морали. Общепринятая трактовка этической позиции Кьеркегора исходит из предложенного им самим трехчленного деления жизненных стадий – эстетической, этической и религиозной. В рамках такого деления этическая стадия отлична как от эстетической позиции, так и религиозной. В «Заключительном ненаучном послесловии», как мы видели, этическое и религиозное сближаются, причем настолько сильно, что они порой рассматриваются как одно целое, и в этом случае

³⁷ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 229.

Кьеркегор говорит не об этическом *и* религиозном, а об *этико-религиозном*. Утверждается не просто религиозный исток морали, но морали приписываются характеристики, ранее (в частности в «Страхе и трепете») относимые только к религиозному акту – индивидуальность, неповторимость, конкретность. Одновременно уточняется и конкретизируется собственно религиозная стадия, в ней вычленяются религиозность А и религиозность В. Первая – это христианская религиозность, высшее достижение которой олицетворяет Сократ; вторая, как уже сказано, – это христианство. Но мораль в рамках религиозности А – это не только исторически фиксируемая форма нравственности, скажем, времен античности, но всякий тип морали, так или иначе исповедуемой индивидом, еще не перешедшим на позиции христианства (а вернее, не отважившимся на такой шаг). Про себя Кьеркегор говорит, что он может признать, что исповедует религиозность А, но едва ли решится сказать, христианин ли он.

Это признание Кьеркегора можно расценивать двояко. Прежде всего, никакой истинно нравственный человек не заявит горделиво, что он нравствен (самокритичность, а Кьеркегор добавил бы, ирония по отношению к себе, является необходимым, хотя и недостаточным условием нравственности), это соображение прямо относится и к религиозной позиции. Но главное, что заботит Кьеркегора, это трудность стать христианином. Эта трудность присутствует и в морали (потому так мало, замечает Кьеркегор, настоящих этических индивидов), но только при переходе на позиции религиозности В она становится абсолютной.

Абсолютный характер трудности проистекает из высшей степени индивидуализации религиозного акта и вытекающего из него долга. Моральное требование (в рамках религиозности А), хотя и обращено к отдельному индивиду, но оно в то же время относится и ко всем (например, защита отечества и жертва собственными интересами). В этом смысле этическое и выступает как общее. А потому оно понятно всем и может быть повторено, как бы трудно это ни было. Таково поведение «трагического героя». А вот поступок Авраама, «рыцаря веры», повторить абсолютно невозможно, требование Бога обращено только к нему и никому другому, и потому общее тут молчит. Здесь мы имеем дело с личным отношением с Богом, неизвестным язычеству и вообще религиозности А, отно-

шением, которое к тому же, а возможно и в силу этого, является парадоксальным. Кьеркегор даже говорит в этом случае о необходимости парадоксальности. Ситуация «рыцаря веры» – это такое выпадение из общего, такое его «зависание», когда власть общего этического не действует, а значит, следование ему будет в данном случае совершенно не соответствующим самой ситуации, а потому искушением, как это и расценивает Кьеркегор. Но для адекватной оценки такой ситуации необходимо иметь в виду, что это ситуация глубочайшей экзистенциально переживаемой веры, веры в то, что Бог – это абсолютно благая сила (и потому Авраам верит, что Бог вернет Исаака). И только в этом случае принесение в жертву не становится убийством³⁸ (а Авраам сохраняет то, чем он с полной и искренней готовностью готов был пожертвовать, т. е. он сохраняет своего сына Исаака). Вот эта *абсолютная* уникальность религиозного акта, обязательно сопровождаемая парадоксом и абсурдом, и образует его *абсолютную* трудность, которая, в свою очередь, взыскует *абсолютной* страсти, что в итоге означает новую качественную ступень в развитии человеческого духа.

Поэтому религиозная стадия отнюдь не стоит выше морали и тем более не отменяет ее, как это иногда расценивается в критической литературе. Речь идет о такой степени индивидуализации этико-религиозной сферы, которая совершенно преобразует все наши устоявшиеся представления о морали. Эти преобразования Кьеркегор связывает, конечно, с христианством. Оценить смысл только что рассмотренных положений Кьеркегора во многом помогает Н.Бердяев, считавший, что евангельскую нравственность трудно назвать собственно моралью, поскольку она представляет собой прорыв по ту сторону нашего греховного состояния и соответственно наших представлений о добре и зле. «Абсолютная страсть», о которой говорит Кьеркегор, абсолютно преобразует человека и потому тоже есть прорыв за пределы нашего конечного существования.

³⁸ Интересно, что Гегель в ранних работах прямо называл поступок Авраама убийством, чего Кьеркегор не знал, а то бы он не преминул еще раз сказать о полном непонимании морали и религии в спекулятивной философии.

Библиография

1. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датск. яз. Н.Исаевой, С.Исаева. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с датск. яз. Н.Исаевой, С.Исаева. М.: Республика, 1993.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965.
4. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965.
5. *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора. М.: Искусство, 1970.