

## ЯЗЫК ЭКЗИСТЕНЦИИ В «ПОСТСКРИПТУМЕ» КЬЕРКЕГОРА

*В.П. ВИЗГИН*

Экзистенция христианина сообщает о себе косвенно, не через «что» сообщения, а через его «как». «Просто описывая “как”, т.е. сам способ существования своего внутреннего, человек, — говорит Кьеркегор, — уже способен косвенно указывать на то, что он христианин, при этом вообще не упоминая имени Христова» (С. 659 — 660)<sup>1</sup>. Талант варьировать «как» состоит в том, чтобы не говорить одно и то же об одном и том же. Персонаж платоновского «Горгия» софист Пол в совершенстве владел этим искусством, у него был «талант к вариациям» (С. 661). Способность чувствовать удивительно тонкую, достаточно свободную, но крепкую, связь «что» и «как» и лежит в основе таланта непрямого сообщения. Экзистенция объективируется извне, превращаясь другой экзистенцией в определенное «что» на основании некоторого сущностным образом воспринятого ею «как». Мы все являемся «чем-то» прежде всего в глазах других людей. Это они нам подсказывают нашу «чтойность», а сами мы только блуждаем в догадках, пытаюсь ее определить. Внешняя позиция как бы «остужает» пафосные модусы экзистенции, которые неотделимы от нее самой в ее внутренней самоданности. «Остудив» их, она позволяет и нам самим выдвигать более надежные гипотезы о нашем «что». Но сами мы «охлаждать» свои собственные пафосы не можем: ведь мы как экзистирующие от них просто неотделимы.

Язык экзистенции не просто соседствует с объектным языком, но и более плотно с ним взаимодействует. «Делаясь объективными, — говорит Климакус-Кьеркегор, — мы все получаем надежды на то, что когда-нибудь станем настоящими приват-доцентами» (С. 658). Экзистенция при этом превращается в нечто незначашее. То, что у приват-доцента болит плечевой сустав или что он потерял жену — все это не существует для его ученой деятельности. «Гвоздь в башмаке», что «кошмарней, чем фантазия у Гете», значимым может быть только для поэта, владеющего искусством

универсализации индивидуального опыта, например, для Маяковского или Кьеркегора. Значит ли это, что поэт — псевдоним экзистирующего субъекта, а язык экзистенции — это язык поэта и другого языка у нее нет? А как быть с философским языком, экзистенциальные возможности которого нас интересуют в первую очередь? Не в промежуточной ли зоне между языком приват-доцентов и языком поэтов следует его локализовывать? В современной философии, увы, слишком много приват-доцентов и слишком мало поэтов. Поэтому обращение к поэту-философу, каким был Серен Кьеркегор, в данной теме просто необходимо.

«Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» («Постскриптум»), опубликованное Кьеркегором под псевдонимом Иоханнеса Климакуса в 1846 г., позволяет нам глубже понять не только его мысль, но и саму традицию экзистенциальной философии. «По самой сущности, — говорит его автор, — я юморист, проживающий жизнь в имманентности и в поисках христиански-религиозного» (С. 485). «Христиански-религиозное» трансцендентно нашему миру. Поэтому положительно зафиксировать его обычным сознанием невозможно. В таком случае остается только его напряженный поиск, сообщающий чувство движения к нему, ощущение пути.

В центр философских поисков Кьеркегор ставит экзистенцию, существование как субъекта, или субъекта как существование. Слова «экзистенция», «субъект» — ключевые. Они не сходят со страниц «Постскриптума». Что же они значат? Для пояснения смысла кьеркегоровской «экзистенции» достаточно указать на два ее момента. «Находиться в экзистенции, — пишет Кьеркегор-Климакус, — всегда несколько беспокойно» (С. 486). Беспокойство, тревога выражают существенный признак экзистенции. Другой момент связан с тем, что экзистирующее существо Кьеркегор противопоставляет существу вечному. А это означает, что экзистенцию следует понимать как «временность». Но это — конкретная временность: «Внутри экзистенции, — говорит автор «Постскриптума», — 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 — не абстрактная и краткосрочная работа, которая нам поручена; скорее уж это стремление, непрекращающаяся длительность, протекающая “тем временем”» (С. 563). Итак, сумма метафизической обеспокоенности и конкретной временности описывает, пусть и неполно, экзистенцию, как ее понимает датский философ.

В какую ситуацию вплетена мысль Кьеркегора? В спор со спекулятивной мыслью, достигшей в философии Гегеля своего апогея. Гегель создал «Феноменологию духа», где позиция абсолютного знания обретает себя в качестве высшей стихии самосознающего духа, в которой должен будет развиваться в для-себя-состояние сам абсолют. Кьеркегор, борясь с Гегелем, усваивает его диалектический дух, и набросанную им одиссею духа тоже можно рассматривать как своеобразную диалектическую феноменологию, но не самопознающего логического абсолюта, а верующей экзистенции, которая, впрочем, и познает себя в качестве таковой. Феноменология, стоящая за кьеркегоровской схемой (эстетик — этик — христианин), есть феноменология становления религиозного субъекта как высшей формы субъекта как такового.

Почему же Кьеркегора не устраивает спекулятивная философия с ее установкой на объективное мышление? В традиции объективного мышления, говорит он, «все так или иначе подглядывают и списывают друг у друга» (С. 88), подобно нерадивым школьникам на экзамене. Ведь объективное мышление есть царство неизменных *результатов*, ни от личности, ни от времени не зависящих. Поэтому и можно подглядывать их у другого и списывать в свою «тетрадь». Субъективное же мышление, голосом которого хочет быть датский мыслитель, напротив, лично и поэтому другому *прямо* непередаваемо. Все усилия такого мышления направлены не на получение «вещеподобных» результатов, для всех значимых, а на становление самого субъекта, на становление человека личностью, на то, чтобы ему «сбыться» в вечности и на самом деле, а не «на бумаге», как говорит автор «Постскриптума», имея в виду «бумажное» всемогущество спекулятивного идеализма.

К чему же все это приводит в отношении *языка* мысли? Это приводит к тому, что желающее конституироваться вопреки объективному мышлению мышление субъективное, или экзистенциальное, должно действовать в своем сообщении, говорит Кьеркегор, *непрямым* образом, чтобы, передавая себя вовне, остаться при этом со скрытым в себе самом своим внутренним содержанием. Иными словами, экзистенция в своем сообщении должна раскрыться и одновременно скрыться. Без прикрытия внутреннего внешним внутреннее нет. Но его ведь надо передать, т.е. раскрыть вовне. Поэтому соединить эти разнонаправленные движения можно только косвенным характером сообщения. Этот тип сообщения, или речи, и практикует Кьеркегор. Отсюда его игра с псевдонимами, ирония и другие подобные средства языкового выражения мысли. В итоге внутреннее оказывается *приоткрытым*, переданным не прямо, как объективный результат науки или тезис идеалистической мысли, а косвенно, так, что другому, читательскому, полюсу диалога надо еще довоссоздать скрытое целое, своим внутренним миром откликаясь на таким образом переданный внутренний мир автора. Тезис о косвенности сообщения Кьеркегор поясняет, обращаясь к ситуации, когда у молодого человека *зарождается* любовь к девушке. Как влюбленному сообщить об этом *прямо*? «Прямое сообщение, — говорит Кьеркегор, — предполагает уверенность, надежность, однако как раз это совершенно невозможно для человека, находящегося в процессе становления» (С. 89). А экзистенция и определяется датским мыслителем как *становление*. Значит, ее язык не может не быть языком косвенным, непрямым. Итак, уже в начале «Постскриптума» Кьеркегор ставит кардинальный для экзистенциальной мысли вопрос о ее языке.

Какие психологические мотивы существуют для непрямого сообщения? У героев Достоевского, как и у самого их автора, они связаны с переживанием *стыда*. Макар Девушкин («Бедные люди») стыдится, что живет на кухне, и поэтому прячет эту неприглядную по его мнению правду под намеки. Тот же мотив присутствует и у Кьеркегора, болезненно задетого, когда известный в Дании поэт и кри-

тик П.А. Меллер в своей рецензии на его книгу «Стадии на жизненном пути» осудил его за «интеллектуальный мазохизм, граничащий с безумием, догадавшись при этом, что Кьеркегор безжалостно использовал свою невесту в качестве модели, сделав свою любовную историю достоянием общественности»<sup>2</sup>. Собственная личная жизнь служит датскому мыслителю материалом для непрямого сообщения в форме диалектических рассуждений, афоризмов, отступлений и т.п. При этом он прячет себя не только за щит псевдонима, но и за более надежную броню философских суждений с неизбежной для них претензией на универсальную значимость.

Итак, экзистенциально ориентированное сознание, питаясь ресурсами личного, страстно переживаемого опыта, не может обойтись без косвенности своей, публично артикулируемой. Поэтому художественное начало с его возможностями косвенного выражения для такого сознания является просто обязательным. В данном случае прямое самораскрытие невозможно не только по мотивам моральной щепетильности, но еще и потому, что не в нем видит свою цель экзистенциально ориентированный автор, делающий ставку как раз на творческое преобразование личного материала.

*Прямое* сообщение у Кьеркегора означает сообщение *объективированное*, представленное позитивным образом, т.е. так, что его можно прямо предъявить, на него можно указать как на некую вещь и т.д. Его стихия — стихия конечного. Непрямая же форма, считает датский философ, давая дорогу страсти к бесконечному, спасает от неистинного. Ведь «страсть бесконечного уже сама по себе есть истина» (С. 250). Языческая религиозность по типу сообщения, в ней практикуемому, — прямая, а вот христианская — косвенная. Поэтому то, что у Гегеля в его отношении к грекам как язычникам отмечено плюсом (их объективный дух), в глазах Кьеркегора выступает, напротив, их минусом.

Общеизвестное непрямого сообщения в текстах Кьеркегора дано в *псевдониме*. Дело не в том, что псевдоним прячет автора, а в том, что это сообщает произведению статус парадокса: *я сказал это* (внутреннее самосознание), *не я ска-*

зал это (внешнее проявление). Или: я сказал, что сказал это не я и т.д. Воображаемое «я» не-«я» прикрывает обнаженную для себя самость экзистирующего как автора. Именно ресурс косвенности, скрытый в парадоксе, привлек Кьеркегора к псевдониму, ставшему у него средством создания особого мира экзистенциального слова.

Кьеркегор создает себе псевдонимы, чтобы квазиобъективно объективировать свою субъективность. В псевдониме присутствует «поэтически действительный субъективный мыслитель» (С. 672), воздвигающий преграду между субъективностью мыслителя, локализуемого в создателе псевдонима, и публикой. Псевдоним нужен и для того, чтобы снизить накал вопрошания об авторе, поскольку оно не имеет «никакого отношения к самому произведению» (Там же). Псевдонимический автор сливается с произведением, акцентируя внимание читателей именно на нем, а не на действительном человеке как его настоящем авторе. Псевдоним, таким образом, способствует автономизации произведения как факта *чистого* искусства. Установка, определяемая словами *l'art pour l'art* (искусство для искусства), входит в ту же самую стратегию выражения, что и метод псевдонима. В той мере, в какой вымышленный автор соединяется с произведением, в той же самой мере реальный автор отделяется от него. В результате его внутреннее *приоткрыто*: прикровенно раскрыто. Стремясь радикальнейшим образом «разделаться» с *чистой* мыслью à la Гегель, Кьеркегор при этом от «чистоты» не уходит, попадая в зону не спекулятивной, а *эстетической* чистоты. Подобная диалектика характеризует спор немецких романтиков с Гегелем: или чистая мысль или чистое искусство. Над ловушкой подобной дилеммы Кьеркегора поднимает его религиозно-христианский пафос, обнаруживаемый, в конце концов, и у романтиков.

У псевдонимических авторов Кьеркегора своя собственная жизнь, это — живые лица со своей характерной речью и т.д. «Поэтически созданный автор, — говорит их создатель, — наделен своим собственным воззрением на жизнь» (С. 874). Так зачем все-таки Кьеркегор создает псевдонимы? До конца его мотивы мы еще не раскрыли. Он это

делает и потому, что уверен, что слова, вылетающие из их поэтических уст, обязательно будут «стимулировать» работу мысли читателя. Здесь явно просматривается ставка на сократовского типа художественную *майевтику* слова и мысли. Датский последователь Сократа считает, что, если слова «вложены в уста действительно существующего человека», то их эффект может свестись к нулю. Кьеркегор изначально *верит в скользкое, косое, игровое слово и не верит в слово прямое, идущее от реального человека*. И напомним еще одну выявленную нами причину создания псевдонимов: знание читателем действительного автора может исказить чистоту восприятия его произведения. Но главное, кажется, нами сказано еще не до конца: Кьеркегор верит не в реалистический роман, не в систематический философский трактат, даже не в философски значимый фрагмент в духе Ф. Шлегеля, а в *театр мысли*. Установочная диспозиция его мышления существенным образом театральна. И для этого есть основания в его биографии, если мы вспомним, какое потрясающей силы развитие получило у него диалогически-личностное *воображение* благодаря, не в последнюю очередь, заботам его отца как воспитателя.

Различие между объективным и субъективным мышлением не может ограничиться различием их содержаний при сохранении одной и той же языковой формы: «Различие между субъективным и объективным мышлением, — говорит Кьеркегор, — должно проявляться и в *форме* сообщения. Это означает, что субъективный мыслитель должен сразу же осознать: форма сообщения должна художественным образом содержать в себе столь же рефлексии, сколько ее содержит в себе он сам — мыслитель, продолжающий существовать внутри своего мышления» (С. 88 — 89). Двойная рефлексия освобождает такого мыслителя, равно как и его слушателя, от «тяжести» прямого сообщения, которое к тому же в принципе невозможно, если речь идет о передаче внутреннего мира, стоящего на пороге религиозного духа. Непосредственность сообщения, подчеркивает Кьеркегор, противоречит религиозному началу. Даже философский бог, или абсолют, не есть предмет и не может уже только поэтому быть выражен и тем самым сообщен прямым образом,

как мы это делаем, говоря об окружающих нас вещах. А о живом личном Боге это надо сказать с еще большим акцентом на косвенности сообщения, имеющего Его в виду. Объективно выраженный результат можно сообщить прямо, а вот стремление души к высшим смыслам передать можно только косвенно, дав почувствовать его своему собеседнику, пробудив в нем подобный эрос. Итак, *экзистенциальная установка в философском сознании с необходимостью ведет к требованию художественности языка мысли, которая ее воплощает*. Искусство не может быть «снято» не только как культурная форма, но и как внутреннее измерение самой философии. Встать над искусством объективная логика понятий не в состоянии даже внутри самого мышления.

Непрямой характер сообщения проявляется в *двойной рефлексии*. Двойственность ее в том, что она как мысль о предмете (первая рефлексия) сама должна быть отрефлектирована и при этом модифицирована (вторая рефлексия), что и обеспечивает сообщению, в состав которого она входит, его непрямой и художественный характер (*avec art* — «с искусством» — как мы читаем во французском переводе этого сочинения)<sup>3</sup>.

Слово «рефлексия» у Кьеркегора прочитывается скорее не как мыслящее рассмотрение, осознание и т.п., а как *отражение* внутреннего во внешнем. И что важно, таких отражений как минимум два. Первая рефлексия, — это выражение мысли (а мысль — внутреннее) в первом слове ее самопредъявления и в силу этого относительно прямом. Вторая рефлексия — выражение отношения мыслящего эту мысль субъекта к этому явленному слову, которое его преобразует. В результате сообщение оказывается непрямым, художественно преломленным. Но при этом художественность формы выражения мысли не есть внешняя ее, мысли, «упаковка», безразличная к ее содержанию. Нет, художественность мысли неотделима от нее самой, ибо живет она только в целости диалогизирующих душ ее творца и получателя такого сообщения. Художественно звучащая мысль открывает особый, творчески значимый *простор в душе* воспринимающего ее, что и требуется в данном случае. В этом и состоит явление диалогической мысли и слова.

О чем собственно «хлопочет» Кьеркегор? Только о том, чтобы раскрыть свой тезис: «Истина есть внутреннее, объективно истины нет, есть лишь обретение истины» (С. 92). Очевидно, что внутреннее по сути своей прямо представлено быть не может, не перестав при этом быть внутренним. Его сокрытие оставляет его в тождестве с собой. Но требуется еще и его раскрытие, что и делается двойной рефлексивностью его подачи. Это похоже на фокус: как отдать свое сокровище и в тоже время самому остаться с ним, т.е. не отдать. Подобную парадоксальную задачу и решает Кьеркегор, и разрабатывая теорию того, как это можно сделать, и практикуя соответствующий способ авторского поведения. «Нужно, — говорит он, — достаточно искусства, чтобы уметь неистошимо варьировать форму двойной рефлексии, в которую заключено сообщение, — ибо внутреннее по самой своей сути неистошимо» (С. 93).

Язык двойной рефлексии есть *приоткрывающий*, а значит, *художественный язык*. Открытое и прямое сообщение выражает объективную ситуацию отношений между вещами как объектами. Приоткрытое сообщение дает намек, оставляя свободным воображение, силу догадки и интуиции и, главное, страсть к восхождению, к отрыву от тяжести прямых «фактов». Это — сообщение, нацеленное на другое внутреннее, на активацию его собственных ресурсов чувствовать, мыслить и стремиться к истине. Опосредованное, не прямое действие души на другую душу — это прерогатива искусства в широком смысле слова, *которому есть место и в философии*. Когда творческие потенции философии истощаются, наступает период поисков новой мысли, способной их оживить. Так и было в случае с Кьеркегором.

Художественность экзистенциальной мысли означает ее *сократический*, майевтический характер. Образцовый герой экзистенциальной мысли, по Кьеркегору, — это Сократ, которого он воспринимает художественно-экзистенциально, а не так, как принято в привычной историко-философской традиции. Кьеркегор смотрит на афинского мудреца не как на оппонента софистов, открывающего дорогу объективному понятийному мышлению, на котором можно надежно строить жизнь полиса. Он смотрит на него как на

тонкого знатока душ, мастера не прямой речи о главном. Сократ для Кьеркегора — художник мысли в высшей степени. Искусство переслаивания пафоса (пафоса поиска истины, прежде всего) комизмом, о котором говорит датский мыслитель, — это сократическое искусство. Такое переслаивание создает ритмику диалогического взаимодействия, структурирует экзистенциальное сообщение, причем если пафос поддерживает комизм, давая ему точку опоры для его игры, то последний в свою очередь обновляет силы воспринимать пафос. Оба этих момента, таким образом, взаимно питают друг друга.

Пафос — форма непосредственного, бытия-в-себе. Комическое, напротив, форма бытия-для-другого, когда носитель внутреннего пафоса воспринимается другим. Овнешняя отношение к самим себе, мы и сами себе можем показаться смешными. Итак, пафос и комизм — это контрастные установки сознания, и только их непрестанная смена удерживает интерес к передаваемому и освежает силы воспринимать его *творчески*. Таков метод Сократа с его провокативной манерой, побуждающей познающие силы души вести продуктивный диалог. Подобная манера мысли и слова обусловлена тем, что истина — бесконечна, она может быть дана нам не как готовый результат, а лишь как стремление к ней. Субъективный мыслитель поэтому «сознает негативность бесконечного, заключенного внутри наличного существования, он всегда держит эту рану негативности открытой» (С. 101).

Структура языка с двойной рефлексией, по Кьеркегору, есть структура языка *экзистенции*. Можно сказать, что за этой структурой мы угадываем метафизику экзистенции: существование человека есть *парадокс* связи конечного с бесконечным, которое в мире имманентного не существует, определяясь по отношению к нему как трансцендентное. Вот этими словами и обозначен главный «узел» экзистенциальной установки: конечное и бесконечное, имманентное и трансцендентное в их парадоксальном «пересечении». Императив художественности экзистенциальной мысли вытекает из такой структуры экзистенции. Все эти понятия (имманентное и трансцендентное, конечное и бесконечное)

не специфичны ни для экзистенциальной философии в целом, ни для Кьеркегора, в частности. Но вот «парадокс» — специфически кьеркегоровский концепт. Его исток — христианское Откровение с его догматом о Боговоплощении, которое для мысли есть, конечно же, парадокс (для эллинов — безумие, для иудеев — соблазн). Парадокс тематизируется Кьеркегором во всем своем философско-эстетическом объеме, не ограничиваясь богословским источником.

Возвращаясь к Сократу, подчеркнем, что экзистенциальный учитель, на самом деле, вовсе и не учитель в принятом смысле этого слова. Он скорее — лишь более сознательный ученик, чем его ученики в узком смысле слова. Сократ — Ученик с большой буквы, т.е. такой, который перерос фигуру учителя как таковую. Ведь считается, что учитель знает истину, а Сократ знает то, что он ее *позитивно* не знает. Знание существует у него как известное незнание, как нелегко достижимая направленность к истине. Иными словами, Сократ — превосходный пловец в этом море известного незнания, умело передающий другим свое искусство высшей навигации, причем передающий не прямо, а по-сократовски, т.е. с помощью художественно-показательно воплощенной диалектики. Если Гегель придал диалектике Сократа в конце концов позитивный смысл, то Кьеркегор видит в той же диалектике ее негативную способность, силу превосходить любое позитивное мнение, считающее себя знанием. Конечно, Гегель полагал, что он синтезировал эту негативность с позитивностью. Но сделал это так, что позитивность представил победителем негативности. Именно поэтому и последовала реакция Кьеркегора: истина — неустранимый парадокс для разума, хранимый в душе, в субъективности веры. Гегель же счел, что он преодолел саму форму веры, наподобие того, как он «снял» и искусство как вполне адекватную форму для истинного. Но ни с тем, ни с другим «преодолением» Кьеркегор не согласился. И я думаю, что в этом он был прав.

Экзистировать — значит быть в становлении. При этом экзистенциально мыслящий вкладывает в свое самостановление все свое мышление. Его мысль не «улетает» из своей субъективности к объективному миру, а вкладывается в него,

мыслящего, экзистенцию как становление, целью которого выступает бесконечное. Экзистировать поэтому означает жить в повседневности со всей ее хрупкостью, ненадежностью, но жить в *свете, даруемом связью с бесконечным*, которая не дана нам с надежностью повторяющихся вещей нашего обихода, а существует лишь как *рискованная решимость* на нее. Сказав это, мы употребили несколько ключевых слов экзистенциальной мысли Кьеркегора. Но нас больше интересует не столько выражаемые им смыслы сами по себе, сколько вопрос о характере языка такой мысли в целом.

Такие средства художественной рефлексии, как самоирония, применяются экзистенциальным мыслителем для того, чтобы не дать в его мысли перевеса конечного над бесконечным. Мысль, существующая во внутреннем и дающая себе отчет в том, что это значит, не может не подавать знака о том, что она стоит на границе самой себя, себя трансцендирует, по крайней мере, стремится преодолеть себя в своей конечности. И на это она и должна указать. Но сделать это можно только намеком, иронией и т.д. Поэтому существование как таковое не мыслимо без отношения к трансцендентному как к своему другому. Присутствие другого в тождестве высказывания и создается художественностью речи экзистенциального мыслителя, тематизирующего существование как подвижное самопреодоление в горизонте вечного Бытия.

Язык экзистенции не может быть языком *системы*. Систематизации доступно, и то отчасти, только прошедшее, а экзистенция — это страстно устремленное в будущее настоящее. Существование — стремление к иному, порыв к самотрансцендированию, это — становление. Условием же построения логической системы выступает *отвлечение* от существования с его открытостью, незавершенностью. Система ведь по определению завершена. Если она не завершена, то это не система. А экзистенция по своему смыслу — незавершенное существование. Отсюда ее несистематический характер, что не означает однако ее хаоса или полной непознаваемости.

Как же можно попытаться определить, что такое философия в свете экзистенциальной установки? Это разго-

вор экзистирующих о самом важном. На каком же языке он ведется? На языке непрямом, художественно обогащенном (и самоостранением и самоотстранением). Самое важное — это и самое простое, но думать о простом сложнее всего. Как же мыслит экзистирующая субъективность, по Кьеркегору? Она мыслит как страсть, *страсть бесконечного*. «Страсть, — говорит он, — есть субъективное, объективно она не существует вовсе» (С. 145). И высшей страстью субъективности выступает вера<sup>4</sup>. Категория страсти амбивалентна: «В страсти, — говорит автор, — заключена гибель человека, но в страсти же состоит и его возможность подняться ввысь» (С. 657). Предположение о предвосхищении теорий Фрейда датским философом снижает высоту онтологической мысли Кьеркегора. Потерять страсть даже хуже, чем потерять самого себя (С. 658). Это говорит нам о том, что страсть, по Кьеркегору, — это высшая и самая самостная наша самость как экзистирующих существ.

Речь экзистенциального философа должна воодушевлять его собеседников: «Не смей терять своего воодушевления» (С. 164). Это — главное. «Поддержите высокую жизнь мою!» — молила Цветаева. Тот же призыв исходит и от экзистенциального мыслителя. И сам он стремится поддержать в душах страсть бесконечного, воодушевление поиском истины. Экзистенциальная мысль открывает такие вопросы, которые не могут по сути дела быть поставлены как объективные и систематические. И поэтому если на такие вопросы все же пытаются давать объективные ответы, то это не может не выглядеть комично. «Это все равно, — замечает датский мыслитель, — что пытаться написать картину, изображающую Марса в доспехах, делающих его невидимым» (С. 190 — 191).

Приведем пример языка экзистенции в том смысле, который дается ему Кьеркегором. «Экзистирующему человеку, — говорит он, — определенность бессмертия может принадлежать только в форме неопределенности» (С. 193). Бессмертие как определенность — часть наследия систематической объективной философии, метафизики (Кьеркегор этого слова не жалуется). Но когда вопрос о бессмертии ставится экзистенциальной мыслью, эта определенность «подвешивается» и парадокс удерживается сознательно.

Язык экзистенции не может быть методическим. Метод — троянский конь объекта внутри субъекта. И недаром герменевтик Гадамер, в 20-е гг. XX в. увлекавшийся Кьеркегором, в своем систематическом труде противопоставил истину и метод. В методе поиск истины снят в предвосхищаемом результате, который ожидают получить с помощью этого метода. А экзистенциальный поиск свободен от давления результата, хотя и безрезультатным его назвать тоже нельзя.

Важные следствия для нашей темы можно извлечь и из такого утверждения Кьеркегора: «Объективно подчеркивается то, *что* сказано, субъективно — *как* оно сказано» (220). Одно и то же слово, один и тот же логический смысл может быть вывернут наизнанку одним только «как» его произнесения. Таким образом, интонация и подобные средства выражения, в особенности богато присутствующие в устной речи, существенной частью входят в состав языка экзистенции. Кьеркегор подчеркнуто ставит смысловой акцент именно на «как» речи, а не на ее «что»: «В своей предельной точке, — говорит он, — в своем максимуме это “как” есть страсть бесконечного и такая страсть бесконечного и есть как раз истина» (С. 220). Человек как субъективность содержит скрытое в нем бесконечное, но, разумеется, не как вещь, которой владеют, а напротив, как то, что владеет им самим. В феномене страсти этот захват бесконечностью конечного духа, каким выступает человек в своем существовании, как раз и обнаруживается. В человеческой субъективности бесконечное устремлено навстречу самому себе, прозревая себя сквозь конечные формы.

Есть такие языковые выражения внутреннего, которые противоречат сами себе. Например, мы говорим о некоторых видах радости как внутреннего состояния — «невыразимая радость». Выражение это — парадоксально: ведь в нем утверждается невыразимость ее предмета, а вместе с тем сама фактичность этого выражения говорит о том, что этот предмет, тем не менее, выражен. Язык как живое, *в центре бытия стоящее явление* не боится подобных выражений, не пасует перед трудно выразимыми состояниями, потому что он обладает безмерным богатством выразительных средств.

Нам только кажется, что мы подыскиваем слова для мысли, для выражения какого-то состояния. Нет, мы *живем* внутри этой, условно говоря, предметности, внутри бытийного, оно само себя раскрывает в том, что нам кажется лишь внешней работой с языком как средством выражения. *Язык никогда по-настоящему не является средством*. Он властно входит в суть дела, и тогда она раскрывает себя в нем.

Рассмотрим «работу» языка экзистенции. «Экзистирующий человек, — говорит Кьеркегор, — должен почувствовать себя грешником... 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... и составляет постоянство и упорство веры» (С. 243 — 244). Вера не вмещается в понимание своих же догматических устоев. Но, не вмещаясь в понимание, она, тем не менее, удерживает это непонимающее понимание. Вера понимает, что она не понимает, принимая непонимаемое как тайну. Значит, понимания по большому счету здесь нет. Но она удерживает и то и другое: и наличный понимаемый позитив, относительный, конечно, и свое негативное отношение к нему. Таким образом, надо помыслить невысказанное, надо попытаться его помыслить, удерживая это мышление невысказанного и одновременно сознание бессмысленности в таком мышлении самого невысказанного. Тем самым верующее сознание, которое все это делает, чтобы состояться, раздвоено: оно рефлектирует свой «предмет» и не рефлектирует его, а саму рефлексию как непонимающее понимание удерживает на фоне неректифицируемого *присутствия* этого «предмета». Таким образом, «предмет» веры дан в верующей экзистенции дважды: как недолетающее до него его понимание (рефлексия) и как присутствие, которое невыразимо и пониманию не подлежит. Выражение «присутствие» является важным: язык экзистенции — это речь присутствия, переслаиваемая речью отсутствия, но так, чтобы целая речь не оказалась нулем, иначе ведь и вера выступит как пустая. Если вера борется и живет, то этого как раз и нет, но

нет и позитивного вещеподобного обладания ее «предметом» со стороны экзистирующего субъекта. Иными словами, можно сказать, что мысль должна разворачивать себя в языке на фоне недоступного ей присутствия ее «предмета», а это может проявляться в «подвеске» выраженной мысли, в ироническом к ней отношении, в знаке негативности в ее адрес, но таком, который бы не уничтожал саму эту мысль. Можно сказать тем самым, что язык экзистенции требует величайшего вкуса, такта и меры в самой «подвеске»-негации-иронии как его приеме.

Концепт борьбы, важный для Кьеркегора, имеет отношение и к характеру языка экзистенции. «Экзистированию, — подчеркивает Кьеркегор, — приходится довольствоваться уверенностью в борьбе» (С. 275). Экзистенция, устремленная к трансцендентному, может довольствоваться только борьбой за его немислимое присутствие. Экзистирующий, желающий подлинно экзистировать, не может не бороться с искушением спекулятивной мысли все подвергнуть «опосредованию»<sup>5</sup>, с искушением, «зудом» до конца понять, «снять» и трансцендентное, и веру, и отпущение грехов. Здесь мы находимся почти в мире Шестова: стоящая на пороге веры экзистенция — это *борьба* за веру, в которой она удостоверяет себя для себя самой. И такая экзистенциальная фигура определяет и язык этой борьбы.

Но экзистенция может и «вынимать» себя из самой себя. Это делается на той развилке, где кьеркегоровский Сократ переходит в Сократа платоновского — на границе анамнесиса. Здесь экзистирующий мыслитель может перейти грань, отделяющую позицию экзистенции от позиции вечности, которую занимает спекулятивный мыслитель. Но Сократ, как считает Кьеркегор, удерживается от этого перехода. Эта возможная «выемка» себя из себя превращает экзистирующее сознание в сознание пантеистическое, стремящееся помыслить всеединое. Мы тем самым выходим из области экзистенциальной мысли, переходя на поле мышления всеединства.

Спекулятивный мыслитель экзистирует *рассеянно*. Он не замечает собственной экзистенции, фокусируя луч своей сосредоточенности на позиции вечности, мысля *sub*

specie aeternitatis. У рассеянной экзистенции и выбор (основная категория Кьеркегора), и ее решение становятся решением-отчасти и выбором-отчасти, т.е. несостоявшимися.

Кьеркегор рисует три основные антропологические фигуры. Первая: верующий простец. Вторая: не-простец, а спекулятивный мыслитель, верующий, что он верующий, но на самом деле заменяющий подлинное христианство своим пониманием его. Третья: простой мудрый человек, который, подобно спекулятивному мыслителю, тоже штудировал философию и литературу, но с *улыбкой* относится к своей мыслительной работе. «Мне приятнее всего, — говорит Кьеркегор, входя в образ этой фигуры, — когда я могу посмотреть на них (т.е. на свои штудии. — *В.В.*) с улыбкой и тотчас же снова продолжить привычные мне усилия мысли» (С. 247). Такая улыбка, адресованная своим собственным мыслям, есть одновременно и соответствующий жест языка. И она не отделима от языка настоящей экзистенции.

Философия экзистирующего субъекта — философия *внутреннего*. Как Кьеркегор его понимает? «Внутреннее становится неистинным, — говорит он, — 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» (С. 255). Здесь имеются в виду элементы выражения, о котором идет речь. Кьеркегор хочет сказать, что сила и истина внутреннего — в его способности к трансцендированию готовых форм выраженности чего-то, в том числе и его собственной. И в этой силе трансцензуса, в неостановимой творческой силе и состоит истина внутреннего.

Язык Кьеркегора богат неожиданностями, разнообразием форм. Здесь и тонкая понятийная «качественная»<sup>6</sup> диалектика, и всепроникающая ирония, сарказм и насмешка, использующая мелочи обыденной жизни датской столицы того времени, и лирические отступления, и таинственный рассказ о посещении кладбища с чудными образами старика и ребенка, долженствующий дать читателю понять,

как же автор, Иоханнес Климакус, пришел к замыслу своего сочинения...

Каждый шаг в языке «Постскриптума» совершается его автором под двойным контролем: со стороны *диалектика* и с позиций *поэта*. Гармоничное сочетание поэта и диалектика и создает неповторимое своеобразие экзистенциальной мысли и слова Кьеркегора.

Почему же отстывает христианство перед натиском спекулятивной мысли? Потому, отвечает Кьеркегор, что увлекшиеся растущим многознанием (которое уму не научает) «люди совершенно забыли, что значит *экзистировать*, а также забыли, что это такое — *глубины внутреннего*» (С. 261). Но что же это такое — таинственное и столь легко забываемое внутреннее? Рассказывая о замысле «Постскриптума», Кьеркегор говорит: «Вначале мне стала ясна именно форма, поскольку форма-то и есть внутреннее» (С. 269). Форма рождающегося произведения и есть это загадочное внутреннее. Плавильный тигель для готовых форм и одновременно рождающее лоно новых форм — не это ли адекватный образ внутреннего?

Языка Кьеркегора как какой-то отдельности мы не замечаем — ибо своей «непрямизной» он как раз прямо вводит нас в суть дела, внутрь диалектики верующей воли, полемизирующей со спекулятивным разумом. На этом пути возникли и псевдонимы, и двойная рефлексия, через которую пропускается каждое произносимое слово. Если бы в качестве формы ответа на натиск приват-доцентов от спекулятивной философии Кьеркегор избрал их собственную стилистику, то все дело свелось бы к еще одному приват-доцентскому учению, пусть на сей раз к учению об экзистенции. Тем самым содержание и форма ответа радикально бы разошлись, и поэтому все бы осталось на прежнем месте, и чуда экзистенциальной философии не возникло. Значит, *содержательно* философские проблемы решаются *только в языке*, только через *творчество* новых адекватных его форм, неотделимых от сути философского дела. Без экзистенциальной формы, открытой датским мыслителем, у нас не было бы и экзистенциальной философии как живой возможности нашей собственной мысли.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> «Постскрипtum» Кьеркегора (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — СПб., 2005) цитируется в переводе Сергея и Наталии Исаевых. Цитируемые страницы указываются в скобках.
- <sup>2</sup> *Роде П.П.* Серен Киркегор. — Челябинск: Урал LTD, 1998. — С. 186.
- <sup>3</sup> *Kierkegaard S.* Post-scriptum aux Miettes philosophiques / Traduit du danois et preface par Paul Petit. — Paris, 1949. — P. 76.
- <sup>4</sup> Здесь вот еще какой парадокс: Кьеркегор и Гегель не только расходятся, но и сходятся. Ведь это берлинский профессор и систематик сказал, что ничего великого не достигается без страсти. Вообще спор Кьеркегора и Гегеля — не простой сюжет. Гадамер думал над ним пятьдесят лет, прежде чем решил, что в целом правоты больше на стороне Гегеля. Но это — предмет особого разговора.
- <sup>5</sup> «В великое мгновение готовности отказаться от всего, — говорит Кьеркегор, — человек не опосредует, но выбирает» (С. 443).
- <sup>6</sup> Кьеркегоровский критерий «качественности» диалектики состоит в том, что все различия остаются различиями, не сливаясь воедино (С. 469).