

# сёрен кьеркегор



## страх и трепет

- 5 Страх и трепет
- 121 Понятие страха
- 285 Болезнь к смерти

# Сёрен Кьеркегор

## Страх и трепет

Страх и трепет

*Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио*

Понятие страха

*Простое, психологически намеченное размышление  
в направлении догматической проблемы первородного греха  
Написано Вигилием Хауфниенсием*

Болезнь к смерти

*Изложение христианской психологии  
ради наставления и пробуждения  
Написано Анти-климакусом, издано С. Кьеркегором*

Москва 2010

Культурная революция

ББК87.7

К97

*Составление и общая редакция С.А. Исаев, И.А. Эбаноидзе*

*Перевод Н.В. Исаева, С.А. Исаев*

*Комментарии Н.В. Исаева, С.А. Исаев*

*Оформление И. Бернштейн*

Кьеркегор, Сёрен.

К97 Страх и трепет / Пер. с дат. – Изд. 2-е, дополненное и исправленное. – М.: Культурная революция, 2010. – (Классики современности). – 488 с. ISBN 978-5-250-06078-3.

Первое издание настоящего однотомника, включающего переводы трех книг датского философа и писателя Сёрена Кьеркегора (1813–1855), наиболее значимых для понимания его мировоззрения, вышло в 1993 г. в издательстве «Республика». Данное, 2-е издание, дополнено работой В.А. Подороги «Авраам как Problemata. Серен Киркегор и непрямая коммуникация», а также фрагментами нового перевода книги «Понятие страха», выполненного А.В. Лызловым.

Рассчитано на широкой круг читателей.

Подписано в печать 28.05.2010. Формат 60×84/16.

Гарнитура CharterC, FranklinGothikC.

Печ. л. 30,5. Тираж 2000 экз. Заказ № 1178

Издательство «Культурная Революция»

Адрес: Москва, ул. Новосущёвская, д. 19б

Телефон (499)9731662, e-mail editor@kultrev.ru

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6

© Культурная Революция. 2010

© С.А. Исаев, наследники. Перевод, комментарии 1993

© Н.В. Исаева. Перевод, комментарии 1993

© А.В. Лызлов. Перевод, 2010

© В.А. Подорога. Послесловие (Авраам как Problemata), 2010

© И. Бернштейн. Оформление, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

### 5 Страх и трепет (пер. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева)

Предисловие .....	7
Общий смысл .....	11
Похвальная речь Аврааму .....	15
Проблемы .....	23
Вступление от чистого сердца (23) Проблема 1. Существует ли телеологическое устранение этического? (50) Проблема 2. Существует ли абсолютный долг перед Богом? (63) Проблема 3. Было ли этически ответственным со стороны Авраама скрывать свой замысел от Сарры, Елизара и Исаака? (77)	
Эпилог .....	117

### 121 Понятие страха (пер. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева)

Предисловие .....	123
Введение .....	125
Глава первая. Страх как предпосылка первородного греха и как то, что разъясняет первородный грех вспять, в направлении его истока.....	142
§1. Исторические замечания относительно понятия «первородный грех» (142) §2. Понятие первого греха (146) §3. Понятие невинности (152) §4. Понятие грехопадения (154) §5. Понятие страха (158) §6. Страх как предпосылка первородного греха и как то, что разъясняет первородный грех вспять, в направлении его истока (162)	
Глава вторая. Страх как то, что разъясняет первородный грех вперед, в прогрессии.....	169
§1. Объективный страх (173) §2. Субъективный страх (177)	
Глава третья. Страх как следствие того греха, который является отсутствием сознания греха.....	199
§1. Страх бездуховности (212) §2. Страх, диалектически определенный по направлению к судьбе (216) §3. Страх, диалектически определенный в направлении вины (222)	
Глава четвертая. Страх греха, или Страх как следствие греха в единичном индивидуе .....	231
§1. Страх перед злом (233) §2. Страх перед добром (демоническое) (238)	
Глава пятая. Страх как спасающее силой веры.....	277

## 285 Болезнь к смерти (пер. С.А. Исаева)

Предисловие .....	287
Введение .....	289
<i>Книга I. О том, что отчаяние – это смертельная болезнь .....</i>	<i>292</i>
<i>Глава 1. Будучи болезнью духа, или Я, отчаяние может приобретать три образа: отчаявшийся, не сознающий своего Я (неистинное отчаяние), отчаявшийся, не желающий быть собою, и отчаявшийся, который желает быть таковым (292)</i>	
<i>Глава 2. Возможность [Mulighed] и действительность [Virkelighed] отчаяния (293)</i>	
<i>Глава 3. Отчаяние – это смертельная болезнь (296)</i>	
<i>Книга II. Всеобщность [Almindelighed] отчаяния .....</i>	<i>300</i>
<i>Книга III. Проявления отчаяния .....</i>	<i>306</i>
<i>Глава 1. Отчаяние, рассмотренное не под углом зрения сознания, но только соответственно составляющим синтеза Я (306)</i>	
<i>Глава 2. Отчаяние, рассмотренное в категориях сознания (318)</i>	
<i>Книга IV. Отчаяние – это грех .....</i>	<i>352</i>
<i>Глава 1. Градации в осознании Я (качественное определение: перед Богом) (354)</i>	
<i>Глава 2. Сократическое определение греха (362)</i>	
<i>Глава 3. О том, что грех есть не отрицание, но нечто положительное (370) Дополнение к книге IV. Не является ли тогда грех исключением [Sjeldenhed]? (мораль) (373)</i>	
<i>Книга V. Продолжение греха [Syndens Fortsaettelse] .....</i>	<i>378</i>
<i>Глава 1. Грех отчаяния в собственном грехе (382)</i>	
<i>Глава 2. Грех отчаяния относительно возобновления грехов [Forladelse om Syndernes] (возмущение) (386)</i>	
<i>Глава 3. Грех – отрицать христианство modo ponendo и объявлять его неправдой (398)</i>	

## 405 Приложения

Страх и трепет. <i>Комментарии</i> .....	406
Понятие страха. <i>Комментарии</i> .....	415
Болезнь к смерти. <i>Комментарии</i> .....	432
Понятие страха. <i>Фрагменты (в переводе А. Лызлова)</i> .....	436
<i>В.А.Подорога. Авраам как Problemata.</i>	
Сёрен Киркегор и непрямая коммуникация .....	443
1. Непрямая коммуникация – что это такое? (444)	
2. Жало в плоть (458)	
3. Страх и диалектика возможного (468)	
4. Полет марионетки (472)	
5. Идея философского письма (483)	

# страх и трепет

*Диалектическая лирика  
Иоханнеса де Силенцио*

Was Tarquinius Superbus  
in seinem Garten mit dem Mohnköpfen sprach,  
verstand der Sohn, aber nicht der Bote.

*Гаманн*<sup>1\*</sup>

\* Нем.: «То, что Тарквиний Гордый сказал в своем саду посредством маковых головок, понял сын, но не посланец». – См.: *Hamann J.G. Werke*. B. III. S. 190.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Не только в мире действия, но также и в мире идей наше время представляет собой настоящую распродажу. Все, что угодно, можно приобрести тут за свою цену, так что возникает вопрос, останется ли вообще в конце концов кто-нибудь, кому еще захочется быть покупателем. Всякий спекулятивный регистратор, добросовестно отмечающий величественную поступь новой философии, всякий приват-доцент, репетитор, студент, всякий, кто только прикоснулся к философии или оказался в самом ее центре, отнюдь не останавливается на том, чтобы во всем сомневаться, но идет дальше. Может показаться, что неуместно и несвоевременно спрашивать себя, куда именно они рассчитывают добраться, однако во всяком случае будет, по крайней мере, вежливо и любезно предположить, что они действительно усомнились во всем, поскольку иначе было бы странно говорить о каком-то движении дальше. Предполагается, что такой предварительный шаг они предприняли все и, очевидно, это далось им столь малыми усилиями, что они даже не сочли нужным проронить хоть словечко о том, как это происходило; ибо даже тот, кто в страхе и тревоге попытался бы отыскать хоть какое-нибудь разъяснение, не сумел бы его найти, не сумел бы найти никакого путеводного знака, никакого подробного предписания о том, как следует подходить к такой огромной задаче. «Но ведь Картезий все же сделал это?» Картезий, этот почтенный, замечательный, красноречивый мыслитель, чьи произведения никто не может читать, не оказавшись тронут ими до глубины души, – уж он-то делал то, что говорил, и говорил, что делал. О, это такая редкость в наше время! Но и сам Картезий, как он достаточно часто повторял, никогда не сомневался в том, что касалось веры. (*«Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur... Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam».* См. *Principia philosophiae*. Р. 1, §28 et §76.)\* Он не закричал: «Пожар!», – и долгом всех

\* Лат.: «Но мы должны помнить то, что было сказано прежде: нам надлежит верить этому естественному свету лишь постольку, поскольку ничего см. на след. странице

стало сомневаться, ведь Картезий был тихим, одиноким мыслителем, а не крикливым ночным сторожем; он определенно признавал, что его метод значим лишь для него самого и отчасти берет свое начало в его собственных предшествующих затруднениях с теорией познания. («Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. inventitus), quo decurso mos est in eruditorum numerum coopetari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem». См. *Dissertatio de methodo*. P. 2 et 3.)\* То, что древние греки, которые кое-что понимали в философии, считали задачей всей жизни, поскольку способность сомневаться нельзя обрести за считанные дни и недели, то, чего старый испытанный боец добивался, сумев во всех перипетиях сохранить равновесие сомнения, бесстрашно отрицая непреложность данных чувств и сведений разума, чем он дорожил, невзирая на страхи самолюбия или нашептывания сочувствия, – с этого в наши дни запросто начинается каждый.

В наше время никто не остается с верой, но каждый *идет дальше*. Вопрос о том, куда именно он продвигается, покажется, возможно, чересчур дерзким, но с моей стороны будет конечно же знаком житейской опытности и образованности, если я предположу, что, во всяком

см. на предыдущей странице противоположного этому не было открыто самим Богом... И прежде всего прочего мы должны запечатлеть в нашей памяти в качестве общего правила: то, что было открыто нам Богом, должно считаться наиболее достоверным из всего; потому нам следует давать веру только этому божественному авторитету, а не нашему собственному суждению, – пусть даже свет разума, кажущийся ясным и очевидным, по-видимому, подсказывает нам нечто иное». – *Декарт. Принципы философии. Часть первая. §28 и §76.*

\* *Лат.:* «Никто не может утверждать, что я хочу предложить здесь метод, которому должен следовать каждый, чтобы правильно осуществлять деятельность разума; я хочу только разъяснить тот, которому я сам следовал... Но как только я завершил свое обучение [то есть в юности – *Иоганнес де Силенцио*], по окончании коего в обычае бывает оказаться включенным в число образованных, я начал размышлять в ином плане. Я запутался в столь многих сомнениях и ошибках, что я решил: все попытки изучить нечто не способствовали ничему иному, кроме как постоянно растущему обнаружению моего собственного неведения». – *Декарт. Рассуждение о методе. Части 2 и 3.*

случае, у каждого эта вера есть, иначе трудно было бы говорить о продвижении дальше. В прежние времена все обстояло по-иному, так как вера составляла задачу всей жизни, ибо люди полагали, что способность верить не может быть обретена за считанные дни и недели. И когда почтенный старец, убеленный сединами, приближался к концу своей жизни, оказывалось, что он выиграл прекрасную битву и обрел веру<sup>2</sup>, так как сердце его еще достаточно молодо, чтобы не забыть тот страх и содрогание, приличествующие юноше, которые мужчина умеет побеждать, но которые ни один человек никогда не перерастает полностью, – ну разве что ему удалось как можно раньше пойти дальше. То, чего достигали тогда достойнейшие люди, – с этого в наши дни запросто начинается каждый, чтобы затем пойти дальше.

Создатель данного произведения никоим образом не является философом, он не понял настоящей философской системы, он не знает, есть ли тут какая-нибудь система и завершена ли она; для его слабой головы уже достаточно самой этой мысли, а такую несчастную голову должен в наше время иметь всякий, поскольку у всякого есть эти несчастные мысли. И если бы даже мы были способны заключить все содержание веры в форму понятия, отсюда бы еще не следовало, что мы постигли веру, постигли, как мы входим в веру или как вера входит в нас. Создатель этого произведения никоим образом не является философом, он является *poetice et eleganter*<sup>\*</sup> – неким свободным творцом, который не создает никакой системы и *не обещает* никакой системы, не подписывается ни под одной системой и не предписывает ничего никакой системе. Он пишет, поскольку для него это роскошь, – тем более притягательная и очевидная, чем меньше тех, кто покупает и читает им написанное. Он с легкостью предвидит свою судьбу в это время, когда люди расстаются со страстью, чтобы служить знанию, когда писатель, стремящийся найти себе читателя, должен заботиться о том, чтобы все написанное можно было легко пролистать во время послеобеденного отдыха, а сам он предстал перед всеми подобно тому вежливому помощнику садовника из газетного объявления, который, держа в руках шляпу и прекрасные рекомендации с последнего места службы, предлагает себя вниманию почтеннейшей публики. Он заранее предвидит свою судьбу – быть совершенно забытым, он догадывается о самом ужасном – о том, что прилежная критика будет еще много раз переделывать его на школьный лад; он сокрушается и

\* «[говоря] поэтически и изящно» (лат.).

о том, что еще ужаснее, – о том, что некий усердный регистратор, ценитель разнообразных параграфов (который ради спасения научного знания будет готов проделать с другими произведениями то же, что Троп, «ради спасения хорошего вкуса», великодушно проделал с «Уничтожением человеческого рода»<sup>3</sup>), внесет его во все эти разделы и делает это так же решительно, как тот человек, который, желая сослужить службу науке о знаках препинания, так поделил свою речь, подсчитывая в ней слова, что на каждые пятьдесят приходилась одна точка, а на каждые тридцать пять – точка с запятой. Я впадаю в состояние глубочайшего преклонения перед каждым систематическим разметчиком; нет, это не система, это не имеет ни малейшего сходства с системой. Я желаю всего наилучшего системе и всем датчанам, интересующимся такими всеобщими предприятиями\*, ибо этому никогда не стать настоящей башней<sup>4</sup>. Я желаю вам всем и каждому в отдельности счастья и благополучия.

С уважением, *Иоханнес де Силенцио*

\* Дат.: Omnibus; игра слов и шутка Кьеркегора. Дело в том, что в 1840 году, за три года до появления «Страха и трепета», в Копенгагене появились первые городские omnibusy.

## ОБЩИЙ СМЫСЛ\*

Жил некогда человек, который еще ребенком услышал эту красивую повесть о том, как Бог испытывал<sup>5</sup> Авраама, и о том, как тот выдержал испытание, сохранил свою веру и во второй раз, вопреки всем ожиданиям, обрел сына. Став старше, он прочел эту повесть с еще большим изумлением, ибо сама жизнь разделила то, что в благочестивой простоте ребенка было еще соединено воедино. И чем старше он становился, тем чаще его мысли обращались к этой повести, его воодушевление становилось все сильнее и сильнее, и вместе с тем он все меньше и меньше был способен ее понять. Наконец он отбросил все остальное; в душе его оставалось лишь одно желание: увидеть Авраама – и лишь одна страсть: стать свидетелем этих событий. Его желание заключалось не в том, чтобы созерцать ту прекрасную местность на Востоке, не в том, чтобы увидеть земное великолепие благословенной страны или ту богобоязненную супружескую пару, чью старость благословил Господь, не тот достойный почитания образ старого патриарха, не кроткую юность Богом посланного Исаака, – ему было бы все равно, случись это все в бесплодной пустыне. Стремление его состояло в том, чтобы следовать за ними в трехдневной поездке, когда Авраам ехал, с печалью глядя перед собой, и Исаак был подле него. Его желанием было находиться рядом в тот час, когда Авраам поднял глаза и увидел вдали гору Мориа, в тот час, когда он отпустил ослон и один взошел на гору с Исааком; ибо то, что им двигало, было не искусственным трепетом фантазии, но содроганием мысли.

Этот человек не был мыслителем, но не чувствовал в себе порыва, который побуждал бы его выйти за пределы веры; ему казалось наиболее славным остаться в памяти как ее отец, и обладание этой участью представлялось ему достойным зависти, даже если бы о том никому не было известно.

Этот человек не был ученым экзегетиком, он не знал иврита; знай он иврит, он, наверное, с легкостью понял бы и эту повесть, и самого Авраама.

\* Дат.: Stemning, букв.: «настраивание», «приведение в соответствующее расположение духа», «настройка музыкального инструмента».

**I**

«И Господь испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе»<sup>6</sup>.

Было раннее утро. Авраам встал вовремя, велел оседлать ослов и вместе с Исааком покинул свой шатер; Сарра же глядела на них из окна, до самой долины, пока их не стало больше видно<sup>7</sup>. Они молча ехали три дня, и наутро четвертого дня Авраам все так же не проронил ни слова, но поднял глаза и увидел вдали гору Мориа. Он отослал слуг и, взяв Исаака за руку, один взошел с ним на гору. Но Авраам сказал самому себе: «Мне не хотелось бы скрывать от Исаака, куда приведет его этот путь». Он остановился, возложил руку с благословением на голову Исаака, и тот склонился, чтобы принять это благословение. И лик Авраама был исполнен отеческой любви, взгляд его был мягок, слова звучали нежно. Но Исаак не смог понять его, душа его не сумела возвыситься; он обхватил руками колени Авраама, в отчаянии бросился к его ногам, прося пощадить его молодую жизнь, полное надежд будущее, он вспоминал радости Авраамова дома, напоминавшего ему о его печали и одиночестве. Тут Авраам поднял мальчика, взял его за руку и пошел дальше, и слова Авраама были исполнены участия и милосердия. Но Исаак не смог понять его. Авраам поднялся на гору Мориа, но Исаак не понимал его. Тогда Авраам отвернулся от Исаака на мгновение, но когда Исаак снова увидел лицо Авраама, оно изменилось, взгляд его был неистов, вид – ужасен. Он схватил Исаака за грудь, швырнул его на землю и сказал: «Глупый юнец, ты что, веришь, что я твой отец? Я – идолопоклонник. Ты что, веришь, что это Божье повеление? Нет! Это мое желание». Тогда задрожал Исаак и вскричал в своем страхе: «Господи на небеси, смилуйся надо мной, Бог Авраамов, смилуйся надо мной; если нет у меня отца на земле, будь моим отцом!» Но Авраам тихо сказал про себя: «Господи на небеси, благодарю Тебя; лучше, чтобы он верил, что я – чудовище, нежели потерял бы веру в Тебя».

\* \* \*

Когда нужно отлучать ребенка от груди, мать чернит свою грудь; было бы грехом, если бы грудь выглядела привлекательно, а ребенку нельзя было бы ее трогать. Так что ребенок верит, что это грудь изменилась, а мать осталась все такой же, взгляд ее все так же ласков и не-

жен. Счастлив тот, кому не требуется более ужасных средств, чтобы отлучить ребенка от груди!

## II

Было раннее утро. Авраам встал вовремя, он обнял Сарру – невесту своей старости, и Сарра поцеловала Исаака, который отвел от нее бесчестье, стал ее гордостью и надеждой на все грядущие поколения. Так они ехали в молчании, и взгляд Исаака был прикован к земле, так они ехали до четвертого дня, когда Авраам поднял глаза и увидел вдали гору Мориа, но тут его взгляд снова обратился к земле. Молча разложил он хворост, связал Исаака, молча занес нож; и тут он увидел агнца, которого заранее предусмотрел Господь. Он принес в жертву агнца и воротился домой...

С того дня Авраам состарился, он не мог забыть, чего потребовал от него Бог. Исаак процветал, как прежде; но глаза Авраама потемнели, он не видел больше радости.

\* \* \*

Когда ребенок подрастает и его надо отлучать от груди, мать укрывает свою грудь по-девичьи, и больше у ребенка нет матери. Счастлив ребенок, которому не приходится терять свою мать иным образом!

## III

Было раннее утро. Авраам поднялся вовремя, он поцеловал Сарру – молодую мать, и Сарра поцеловала Исаака, свое счастье, свою радость на все времена. И Авраам в задумчивости отправился в путь. Он думал об Агари и о ее сыне, которого изгнал в пустыню. Он поднялся на гору Мориа, он занес нож.

Был тихий вечер, когда Авраам выехал один, и поехал он на гору Мориа; он пал на лицо свое, он просил Бога простить ему его прегрешение, простить, что он хотел принести в жертву Исаака, простить, что отец забыл о своем долге перед сыном. Он ездил все чаще своим одиноким путем, но не находил себе покоя. Он не мог понять, как могло быть грехом то, что он был готов принести в жертву Богу лучшее, чем он владел, за что он сам охотно отдал бы свою жизнь многократно; и если то был грех, если он не любил Исаака по-настоящему, он не мог

понять, как такое вообще можно было простить, ибо какой грех может быть страшнее?

\* \* \*

Когда ребенка нужно отлучать от груди, мать также бывает не лишена печали, оттого что ребенок и она будут все больше и больше отдаляться друг от друга; что дитя, которое она носила под сердцем и которое потом лежало у нее на груди, более не сможет быть таким же близким. Вот так, вместе, они и переживают эту краткую печаль. Счастлив тот, кто держал ребенка столь близко и кому больше уже не доводилось печалиться!

#### IV

Было раннее утро. В доме Авраама все было готово для путешествия. Авраам простился с Саррой, и Елизар, верный слуга, провожал его, пока не пришлось повернуть обратно. Авраам и Исаак ехали вместе в согласии, пока не прибыли к горе Мориа. И Авраам приготовил все для жертвоприношения, спокойно и тихо, но когда он отвернулся, Исаак увидел, что левая рука Авраама была сжата в кулак от отчаяния и дрожь пробежала по всему его телу, – но Авраам занес нож.

Потом они снова повернули домой, и Сарра выбежала им навстречу, но Исаак потерял свою веру. Во всем мире об этом не было сказано ни слова<sup>8</sup>, и Исаак никогда не рассказывал людям о том, что он увидел, а Авраам и не подозревал, что он вообще что-то видел.

\* \* \*

Когда ребенка нужно отлучать от груди, у матери под рукой есть более сытная пища, чтобы дитя не погибло. Счастлив тот, у кого под рукой есть эта более сытная пища!

Этим и другими подобными способами человек, о котором шла речь, думал обо всем происшедшем. Всякий раз, когда он возвращался домой из путешествия к горе Мориа, он падал от усталости, сжимал руки и говорил: «Ведь никто не был столь велик, как Авраам, и кто способен понять его?»

## ПОХВАЛЬНАЯ РЕЧЬ АВРААМУ

Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основе всего лежала лишь некая дикая сила – сила, что, сплетаясь в темных страстях, порождает все, от великого до незначительного, если бы за всем была сокрыта бездонная пустота, которую ничем нельзя насытить, чем была бы тогда жизнь, если не отчаянием? Если бы все было так, если бы не было священных уз, соединяющих человечество воедино, если бы одно поколение вырастало вслед за другим, подобно новым листьям в лесу<sup>9</sup>, если бы одно поколение следовало за другим, подобно песням птиц в чаще, если бы человеческий род проходил по свету, не оставляя следа, как корабль, скользящий по воде, или как ветер, мчащийся по пустыне, подобно бездумному и бесплодному капризу, если бы вечное забвение всегда жадно подстерегало свою добычу и никакая сила не способна была бы вырвать эту добычу из его когтей, как безутешна и пуста оказалась бы тогда жизнь! Но потому это и не так, и, подобно тому, как Господь сотворил мужчину и женщину, он создал героя, а с ним – поэта или писателя. Последний не может делать того, что первый, он способен лишь восхищаться героем, любить его, радоваться ему. Однако он так же счастлив, и не менее, чем тот, первый, ибо герой – это как бы его собственная лучшая сущность, в которую он влюблен; при этом он радуется, что это все же не он сам, и его любовь может поистине быть восхищением. Сам он – гений воспоминания, он не может ничего сделать, не восхитившись тем, что сделано; он ничего не считает своим, но он ревнует к тому, что ему доверено. Он следует выбору своего сердца, однако стоит ему найти искомое, как он снова начинает бродить возле всех ворот со своими песнями и речами, чтобы все могли восхищаться героем так же, как он, чтобы все могли гордиться героем, как он. Это и есть его достояние, его скромное достижение, в этом и состоит его верная служба в доме героя. Если он остается верен своей любви, если дни и ночи напролет он сражается с тяжестью забвения, которое пытается лишить его своего героя, значит, его служение достигло совершенства и он оказался соединенным с героем, который столь же верно отвечает ему взаимной любовью, ибо поэт – это как бы лучшая сущность героя, и пусть она бессильна, подобно всякому воспоминанию, но она и разъясняет все, как это делает воспоминание. Потому не будет забыт никто из тех, кто был велик; и как бы долго это ни длилось, даже если тучи непонимания унесут героя прочь<sup>10</sup>, его по-

читатель все же приходит к нему, и чем больше пройдет времени, тем вернее он будет оставаться при нем.

О нет! Никто не будет забыт из тех, кто был велик в этом мире; но каждый был велик здесь своим особым образом, и каждый – относительно величины того, что он *любил*. Ибо тот, кто любил самого себя, стал велик через себя, и тот, кто любил других людей, стал велик через свою преданность, но тот, кто любил Бога, стал самым великим из всех. Все они останутся в памяти, но каждый будет велик относительно своего *ожидания* [Forventning]. Один стал велик через ожидание возможно-го, другой – через ожидание вечного, но тот, кто ожидал невозможно-го, стал самым великим из всех. Все они останутся в памяти, но каждый будет велик относительно величины, с которой он *боролся*. Ибо тот, кто боролся с миром, стал велик оттого, что победил мир, а тот, кто боролся с самим собой, стал еще более велик, победив самого себя, однако тот, кто боролся с Богом, стал самым великим из всех. Так они и сражались на этой земле: был тот, кто победил всех своей силой, а был и тот, кто победил Бога своим бессилием. Был тот, кто полагался на самого себя и завоевал все, и был тот, кто, будучи уверен в своей силе, пожертвовал всем; но тот, кто полагался на Бога, был самым великим из всех. Был тот, кто оказался велик в своей силе, был и тот, кто оказался велик в своей мудрости, и тот, кто оказался велик в надежде, и тот, кто оказался велик в любви; но самым великим из всех оказался Авраам: он был велик мощью, чья сила лежала в бессилии, велик в мудрости, чья тайна заключалась в глупости<sup>11</sup>, велик в той надежде, что выглядела как безумие, велик в той любви, что является ненавистью к себе самому.

Через веру свою Авраам вышел из земли праотцев и стал чужаком на земле обетованной<sup>12</sup>. Он оставил позади одно и взял с собою другое; он оставил позади свой земной рассудок и взял с собою свою веру; в противном случае он вообще не отправился бы в путь, решив, что это бессмысленно. Через веру свою он оказался чужаком на земле обетованной; там ничего не напоминало ему о самом дорогом, но все там своей новизной побуждало душу к печальному томлению. И все же он был избранником Божиим, на него Господь взглянул благосклонно! Да, если бы он был отверженным, исторгнутым из Божьей благодати, ему легче было бы понять это; теперь же все выглядело как бы насмешкой над ним и его верой. Был некогда в мире человек, что жил в изгнании, далеко от земли праотцев, которую любил<sup>13</sup>. Он не забыт, не забыты и его жалобные песнопения, где в печали своей он ищет и на-

ходит потерянное. После Авраама же не осталось никаких жалобных песнопений. Человеку свойственно жаловаться, свойственно рыдать вместе с тем, кто рыдает, однако более велик тот, кто верит, и более блажен тот, кто созерцает верующего.

Через свою веру Авраам получил обещание, что в его семени будет благословен всякий человеческий род<sup>14</sup> на земле. Время шло, возможность этого все так же была открыта, и Авраам верил; время шло, это стало невероятным, Авраам верил. Был некогда в мире человек, что так же держался своего ожидания. Время шло, день заканчивался, но он был не настолько милосерден, чтобы позабыть о своем ожидании; а потому и сам он не будет забыт. Потом он опечалился, и печаль не обманула его, подобно тому как это сделала жизнь, она дала ему все, что смогла, и в сладости этой печали ему удалось обладать своим обманчивым ожиданием. Человеку свойственно печалиться, свойственно разделять печаль вместе с тем, кто охвачен ею, однако более велик тот, кто верит, и более блажен тот, кто созерцает верующего. После Авраама же не осталось никаких печальных песнопений. Он не считал дни в тоске, по мере того как проходило время, он не бросал с подозрением взгляды на Сарру, боясь, что та стареет; он не останавливал движение солнца<sup>15</sup>, чтобы Сарра не старилась вместе со всеми его ожиданиями, он не пел для Сарры втайне свои печальные жалобы. Авраам состарился, Сарра стала предметом насмешек на этой земле, и все же он был избранником Божиим и наследовал обет, по которому в его семени был благословен всякий человеческий род на земле. И разве не было тут лучше не быть избранником Божиим? Да и что это значит вообще – быть избранником Божиим? Значит ли это, что в молодости юношеское желание подавляется, чтобы с тем большей определенностью оказаться исполненным в старости? Но Авраам верил и твердо держался своего обетования. Если бы Авраам поколебался, он тем самым отказался бы от него. Он сказал бы Богу: «Возможно, все-таки нет Твоей воли на то, чтобы это произошло; тогда я откажусь от своего желания, а оно у меня было только одно, оно было единственным моим блаженством. Душа моя пряма, я не таю в себе обиды на то, что Ты отказал мне в этом». Он ничего не забыл бы, он воодушевил бы многих своим примером, однако он не стал бы отцом веры; ибо велик тот, кто отказывается от своего желания, но еще более велик тот, кто держится за него, после того как отказался; велик тот, кто держится за вечное, но еще более велик тот, кто держится за временное, после того как отказался от него. Но затем время исполнилось. Если бы Авраам не

верил, Сарра наверняка умерла бы от горя, и Авраам, оглушенный тоской, не понял бы этого исполнения, но улыбнулся бы над ним, как над мечтой юности. Но Авраам верил, и потому был он юным, ибо тот, кто всегда надеется на лучшее, становится старым, обманутым жизнью, а тот, кто всегда готов к худшему, становится старым до времени; но тот, кто верит, сохраняет вечную юность. Потому восхвалим же эту повесть! Ибо Сарра, хоть и в преклонных годах, была достаточно молода, чтобы желать радостей материнства, а Авраам, хоть и совсем седой, был достаточно молод, чтобы желать стать отцом. Наружно чудо состоит в том, что все случилось по их ожиданию, в более же глубоком понимании чудо веры состоит в том, что Авраам и Сарра были достаточно молоды, чтобы желать такого и сберечь в этой вере свое желание, а через него – и свою юность. Он принял исполнение обетования, он принял его, веруя, и это случилось по ожиданию и по вере; ибо Моисей, хоть и ударил жезлом по скале<sup>16</sup>, все же не верил.

Потому в доме Авраамовом была радость, когда Сарра стала невестой в день золотой свадьбы.

Но это не должно было оставаться так; еще раз Авраам должен был подвергнуться испытанию. Он боролся с той искусной силой, которая изобретает все, с тем внимательным врагом, который никогда не дремлет, с тем стариком, который переживет всех, он боролся с самим временем и сохранил веру. Теперь все ужасы борьбы должны были соединиться в одном мгновении. «И Бог испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака: и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной горе, о которой Я скажу тебе».

Итак, все было потеряно, все было еще ужаснее, чем если бы ничего вообще не случилось! Чудесным образом Он сделал невозможное возможным, а теперь пожелал, чтобы все это снова оказалось разрушенным. Значит, все это было глупостью, но Авраам не посмеялся над нею, как посмеялась Сарра, когда получила обетование<sup>17</sup>. Все было потеряно! Семьдесят лет верного ожидания<sup>18</sup>, затем – краткая радость исполнения веры. Но кто же тот, кто вырывает посох из рук старца, кто же тот, что требует, чтобы старец сам переломил его! Кто же тот, что обрекает на безутешность седовласого мужа, кто же тот, что требует, чтобы он сам поступил так! Или нет тут никакого сочувствия к почтенному старцу, никакого сочувствия к невинному ребенку! И все же Авраам был избранником Божиим, и сам Господь подверг его этому испытанию. Теперь уже точно все было потеряно! Великолепное воспо-

минание о человеческом роде, обетование о семени Авраамовом<sup>19</sup> – все это оказалось просто случайностью, мимолетной мыслью Господней, которую самому же Аврааму предстояло теперь разрушить. Это великолепное сокровище, что возрастом было равно вере Авраамова сердца, многими, многими годами старше Исаака, этот плод Авраамовой жизни, освященный молитвой, созревший в борьбе, это благословение на Авраамовых устах, этот плод предстояло теперь сорвать до времени, ему предстояло утратить всякий смысл, ибо какой смысл мог быть в том, что Исаака должно было принести в жертву! Этот печальный, но все же благословенный час, когда Авраам должен был проститься со всем, что было ему дорого, когда он должен был еще раз поднять свою почтенную главу, когда лик его должен был просиять, как лик Божий, когда он должен был сосредоточить всю душу свою на одном благословении, которое было призвано благословить Исаака на радость во все его дни, – часу этому не суждено было наступить! Ибо Авраам истине должен был проститься с Исааком, но вот только остаться здесь на земле пришлось бы ему самому; смерть должна была разделить их, но именно Исааку суждено было пасть ее жертвой. Старику не дано было в смертный час возложить свою руку на Исаака в благословении, но, устав от жизни, ему приходилось поднимать на него руку с насилем. И испытывал его сам Господь. О горе! Горе посланнику, что предстал перед Авраамом с таким известием! И кто осмелился бы стать посланником такой печали? Но испытывал Авраама сам Господь.

И все же Авраам верил, и верил он на эту жизнь. Да, будь его вера рассчитана лишь на нечто будущее, ему, конечно, было бы легче отбросить все прочее, чтобы поскорее покинуть этот мир, коему он не принадлежал. Однако вера Авраамова не была такой (если такая вера вообще существует, ибо это собственно не вера, но самая отдаленная возможность веры, которая лишь догадывается о своем предмете, ощущая его на крайнем горизонте своего поля зрения, но остается все так же отделенной от него зияющей пропастью, в которой ведет свою игру отчаяние). Но Авраам верил как раз на эту жизнь, он верил, что составится на этой земле, почитаемый своим народом, благословенный в своем роде, незабвенный в Исааке – любимейшем в его жизни, тем, кого он окружал любовью, так что лишь слабым выражением такой любви были бы слова, что он осуществлял свой отцовский долг любить сына; сказано же было в заповедях: «сын, которого ты любишь». У Иакова было двенадцать сыновей, и он любил одного<sup>20</sup>, у Авраама же был только один – тот, которого он любил.

Однако Авраам верил и не сомневался, он верил в противоречие. Если бы Авраам усомнился, он сделал бы нечто иное, нечто великое и великолепное; ибо как мог Авраам совершить хоть что-то, что не было бы великим и великолепным! Он поехал бы на гору Мориа, нарубил бы там хвороста, разжег бы огонь, занес нож, и воззвал бы он к Богу: «Не пренебреги этой жертвой, это не лучшее, что у меня есть, я это знаю; ибо что значит старик в сравнении с ребенком обетования, однако это лучшее, что я могу отдать. Пусть Исаак никогда не узнает об этом, чтобы он мог утешиться в своей юности». И он вонзил бы нож в собственную грудь. Им восхищались бы в мире, его имя никогда не было бы забыто; однако одно дело, когда тобой восхищаются, а совсем другое, когда ты становишься путеводной звездой, которая спасает тех, кто охвачен страхом.

Но Авраам верил. Он не просил ради себя, чтобы по возможности тронуть Господа; лишь тогда, когда справедливое возмездие пало на Содом и Гоморру, Авраам вознес и свои молитвы<sup>21</sup>.

Мы читаем в священном Писании: «И Господь испытывал Авраама, и сказал: Авраам, Авраам, где ты? И Авраам ответил: здесь я»<sup>22</sup>. О ты, к кому обращены мои речи, было ли такое с тобой? Когда ты видел надвигающуюся издали тяжкую судьбу, разве ты не говорил горам: спрячьте меня, а холмам: укройте меня?<sup>23</sup> Или же, если ты был сильнее, разве ноги твои все-таки не влачились медленно по земле, разве они не пытались как бы воротиться назад к прежним следам? А когда тебя призвали, скажи, ответил ты или не ответил, или, может, ты едва слышно отозвался шепотом? Но не так отвечал Авраам: он говорил весело, смело, с полным доверием, он ответил: «Здесь я». Мы читаем дальше: «И Авраам встал рано утром»<sup>24</sup>. Он спешил, как на праздник, и уже рано утром был в условленном месте, на горе Мориа. Он ничего не сказал Сарре, ничего не сказал Елизару, – да и кто сумел бы понять его, и разве это испытание по самой своей сути не накладывало на него обета молчания? «Он нарубил дров, он связал Исаака, он разжег огонь, он занес нож»<sup>25</sup>. О, мой слушатель! Были многие отцы, которые полагали, что потерять своего ребенка – значит, потерять самое дорогое на свете, полагали, что это значило утратить всякую надежду на будущее; но ни один ребенок не был при этом сыном обетования, каким Исаак был для Авраама. Были многие отцы, которые потеряли свое дитя, однако при этом сам Господь, неизменная и непостижимая воля Всемогущего, Его рука забрала ребенка. Не так было с Авраамом. Для него было припасено куда более тяжкое испытание; и судьба Исаака была вместе с

ножом вложена в руку Авраама. И он стоял там, старец, с единственной своей надеждой! Однако он не усомнился, он не озирался в страхе направо и налево, он не бросал вызов небесам в своих молитвах. Он знал, что сам Господь Всемогущий испытывал его, он знал, что это была самая тяжкая жертва, которую от него можно было потребовать; но он знал также, что ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь, – и он занес нож.

Кто дал силу руке Авраама, кто держал его правую руку занесенной над головой и не давал ей бессильно опуститься вниз! Всякий, кто увидел бы это, тотчас же упал бы без чувств. Кто укрепил душу Авраама, так что глаза его не слишком затуманились горем, иначе он не смог бы увидеть ни Исаака, ни овна! Тот, кто увидел бы это, тотчас же ослеп бы. И все же, как ни редко встречаются те, кто одновременно слеп и бессилён, еще реже можно найти такого, кто сумел бы достойно рассказать, что там произошло. Мы же все знаем – это было всего лишь испытание [Prøvelse].

Если бы Авраам, стоявший на горе Мориа, усомнился, если бы он беспомощно озирался вокруг, если бы, прежде чем поднять нож, он случайно заметил овна и Господь дозволил бы принести его в жертву вместо Исаака, тогда он уехал бы домой, все было бы как прежде, у него была бы Сарра, он сохранил бы Исаака, и все же насколько бы все переменялось! Ибо его возвращение домой было бы бегством, его спасение – делом случая, его наградой стало бы бесчестие, а его будущее, возможно, оказалось бы проклятием. Тогда он свидетельствовал бы не о своей вере или о милосердии Божьем, но только о том, как ужасно было ехать к горе Мориа. И тогда Авраам не был бы забыт, как не была бы забыта и эта гора. Но в этом случае ее упоминали бы не как гору Арарат, куда пристал ковчег Ноя<sup>26</sup>, но как нечто ужасное, ибо именно здесь усомнился бы Авраам.

Почтенный отец Авраам! Когда ты отправился домой с горы Мориа, тебе не нужно было похвальных речей, чтобы утешать тебя в потере; ибо поистине ты обрел все и сохранил Исаака. И разве это было не так? Господь более уже не отнимал его у тебя, ты счастливо сидел с ним за трапезой в своем шатре, там ты и остался на веки вечные. Почтенный отец Авраам! Тысячи лет прошли с тех дней, но тебе ни к чему позабыть почтитель, призванный вырвать память о тебе из-под власти забвения; ибо ныне всякий язык восхваляет тебя, и ты продолжаешь вознаграждать любого, преклоняющегося перед тобой, более велико-

лепно, чем кто бы то ни было. Ты делаешь его благословенным в лоне твоём на все последующие времена, ты завладеваешь его взглядом и его сердцем здесь и сейчас на веки вечные благодаря чуду своего поступка. Почтенный отец Авраам! Второй отец всего человеческого рода! Ты, первым увидевший и засвидетельствовавший ту огромную страсть, которая пренебрегает ужасной битвой с разъяренными стихиями и силами творения ради того, чтобы вместо этого бороться с Богом, ты, первым познавший эту высшую страсть, священное, чистое и кроткое выражение божественного безумия<sup>27</sup>, коим столь восхищались язычники, прости того, кто стремится восхвалять тебя, если он делает это неправильно. Он говорит сдержанно, видя, что таково твое сердечное желание; он говорит кратко, как и приличествует случаю; но он никогда не забудет, что тебе понадобилось сто лет, чтобы обрести сына своей старости, вопреки всем возможным ожиданиям, и что тебе пришлось поднять нож, прежде чем ты смог сохранить Исаака; он никогда не забудет, что за все сто тридцать лет ты не ушел никуда дальше веры<sup>28</sup>.

## ПРОБЛЕМЫ

### Вступление от чистого сердца

Старая пословица, относящаяся к внешнему и видимому миру, гласит: «Кто не работает, тот не ест хлеба»<sup>29</sup>. Как ни странно, но пословица эта никак не приложима как раз к данному миру, с которым она наиболее естественно связана, ибо внешний мир подвержен закону несовершенства: здесь вновь и вновь повторяется то же самое: свой хлеб обретает тот, кто не работает, а тому, кто спит, он гораздо доступнее, чем тому, кто трудится. Во внешнем мире все принадлежит тому, у кого оно уже есть, внешний мир подчиняется закону всеобщего безразличия, а гений кольца повинуется тому, кто это кольцо носит – будь то Нуреддин или Аладдин<sup>30</sup>; тот же, у кого скопились мирские сокровища, владеет ими независимо от способа, каким они ему доставались. В мире же духа все по-иному. Здесь царствует вечно божественный порядок, здесь дождь не проливается равно на праведных и неправедных, здесь солнце не светит одинаково на добрых и злых; и только тот, кто трудится, получает здесь свой хлеб, и только тот, кто познал тревогу, находит покой, и только тот, кто спускается в подземный мир, спасает возлюбленную, и только тот, кто поднимает нож, обретает Исаака. Тот же, кто не трудится, не получает хлеба, может лишь заблуждаться, подобно Орфею, которому боги показали воздушный мираж вместо возлюбленной<sup>31</sup>; они обманули его, потому что он был робок сердцем, а не храбр, обманули, потому что он был кифаредом, а не настоящим мужчиной. И тут для тебя мало толку, даже если отцом твоим был сам Авраам<sup>32</sup>, а за спиной – семнадцать столетий благородных предков; о том, кто не желает работать, здесь сказано то, что говорилось о девственности Израиля: «Она рождает ветер»<sup>33</sup>; а тот, кто желает работать, порождает собственного отца.

Существует знание, которое стремится ввести в мир духа все тот же закон безразличия, соответственно которому воздыхает весь внешний мир. Такое знание предполагает, что довольно постигнуть нечто великое и всеобъемлющее, и никакого другого усилия более не нужно. Но зато такое знание и не обретает хлеба, оно погибает от голода, тогда как вокруг него все обращается в золото. Так что же ему известно?

В Греции всех времен были тысячи людей, к которым присоединились затем бесчисленные последователи, – тысячи людей, знавших обо всех триумфах Мильтиада, но был лишь один, потерявший из-за них сон<sup>34</sup>. Прошли уже бесчисленные поколения тех, кто слово в слово знал повесть об Аврааме, но скольких из них эта повесть лишила сна? Однако повесть об Аврааме имеет ту замечательную особенность, что она всегда останется одинаково великолепной, независимо от скудости или недостаточности нашего понимания; но даже само это понимание приходит лишь в том случае, если мы готовы трудиться и нести свою долю тяжести. Трудиться же никому не хочется, хотя все и были бы не прочь понять повесть. Люди говорят к вящей чести Авраамовой, но все же – как именно они говорят? Как правило, для всего этого находят обыденное выражение: «Величие состояло в том, что он настолько любил Бога, что готов был пожертвовать для него самым лучшим». Это совершенно верно, но «лучшее» – весьма неопределенное выражение. В процессе мышления и речи можно с легкостью отождествлять Исаака с «лучшим», и тот, кто так размышляет, вполне может покуривать свою трубку во время размышления, тогда как слушатель может при этом с полным правом лениво вытягивать ноги. И если тот богатый юноша, который встретил на дороге Христа, продал все свои имущество и раздал деньги бедным<sup>35</sup>, то мы будем восхвалять его, как хвалим все великое, но не сумеем понять даже его, не приложив некоторых усилий; а ведь он никак не сумел бы стать Авраамом, даже пожертвуй он самым лучшим. Что при этом выпадает из повести об Аврааме – это страх<sup>36</sup>, ибо по отношению к деньгам у меня нет никаких этических обязательств, тогда как по отношению к сыну у отца существуют самые высокие и самые святые обязательства. И все же страх – это нечто весьма опасное для слабых, потому о страхе обычно забывают, даже если хотят рассказывать об Аврааме. Об этом рассказывают, но в процессе самого изложения слова «Исаак» и «лучшее» взаимозаменяются, и тогда все идет прекрасно. И если тут вдруг окажется, что кто-то из слушателей страдает от бессонницы, недалеко и до самого опасного, глубокого, трагического и комического недоразумения. Такой слушатель отправляется домой, собираясь сравняться с Авраамом; ибо сын – это конечно же лучшее, что у него есть. Если рассказчик вдруг прослышит об этом, он может пойти к такому человеку, собрать все свое духовное достоинство и воскликнуть: «Ужасный человек, выродок рода человеческого, какой это дьявол тебя обуял, что ты хочешь убить собственного сына!» И священник, который не ощущал никакого особенного

жара и рвения во время проповеди об Аврааме, сам будет в изумлении от справедливого гнева, с каким он накинется на этого беднягу; он будет доволен собою, ибо никогда еще ему не доводилось говорить с таким огнем и такой едкостью; он скажет потом самому себе и своей жене: «Я настоящий оратор, мне не хватает разве что подходящего случая, а когда я в воскресенье рассказывал об Аврааме, меня это просто как-то не увлекало». И если у такого оратора еще остается некая доля здравого рассудка, который можно утратить, я думаю, он потеряет и эту толику разума, коль скоро грешник ответит ему холодно и с достоинством: «Это ведь как раз то, о чем вы сами проповедовали в воскресенье». Как может нечто подобное прийти в голову священнику, а ведь все так и произошло, и ошибка состояла только в том, что он сам не знал, что говорил. И отчего только нет поэтов, которые могли бы решиться на то, чтобы использовать подобные ситуации вместо той глупости и ерунды, что заполняет собой комедии и романы! Комическое и трагическое соприкасаются тут друг с другом в абсолютной бесконечности. Проповедь священника сама по себе и для себя вполне могла быть смешной, но по своему воздействию она стала просто бесконечно смешной; и все же это было вполне естественно. Но предположим, что грешник действительно без всякого протеста принял упреки священника, и этот ревностный духовный деятель ушел домой довольным, радуясь сознанию того, что он способен воздействовать не только с кафедры, но и своей непреодолимой мощью властителя душ, когда по воскресеньям он вдохновляет общину, а по понедельникам, подобно ангелу с огненным мечом, предстает перед теми, кто своими поступками пытается опровергнуть старое присловье, согласно которому в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям.\*

Если же грешник, напротив, не дает убедить себя, его ситуация становится довольно трагичной. Его, скорее всего, либо засудят, либо отправят в сумасшедший дом, – короче, он вступит в несчастное отношение с так называемой действительностью; правда, в некотором другом смысле, мне кажется, Авраам тут сделал бы его счастливым; ибо тот, кто работает, не может погибнуть.

\* В прежние времена говаривали: «Жаль, что в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям». Но, может быть, придет еще время – пожалуй, благодаря философии, – когда можно будет сказать: «К счастью, в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям», ибо в жизни есть хоть какой-то смысл, а в его проповедях – совсем никакого. – *Прим. авт.*

Но что же разъясняет для нас противоречие, подобное тому, в которое попал проповедник? Возникает ли подобное противоречие от того, что Авраам считается великим человеком, а значит, и все, что он делал, было великим, и что поэтому, когда то же самое делает кто-то другой, это – грех, грех, вопиющий к небесам? В этом случае мне вообще не хочется быть причастным к такому бездумному восхвалению. Если вера не может превратить в святое деяние стремление убить собственного сына, тогда пусть и на Авраама падет тот же приговор, что и на любого другого человека. И если у кого-нибудь, скажем, недостает мужества, чтобы продумать эту мысль до конца, сказав, что Авраам был убийцей, то, может, лучше попробовать обрести это мужество, нежели попусту тратить время на незаслуженные хвалебные речи. Этическим выражением действия Авраама было стремление убить своего сына, религиозным же – стремление принести его в жертву; однако в этом противоречии заложен тот самый страх, который вполне способен лишить человека сна; и все же Авраам не был бы тем, кто он есть, без такого страха. А может быть, Авраам вообще не сделал того, что здесь рассказывают, может быть, сообразно основаниям прежних временных отношений это было чем-то совершенно иным, ну что ж, тогда давайте забудем его; ибо не стоит и труда вспоминать о *том* прошлом, которое не способно стать настоящим. Или, может, тот оратор позабыл о чем-то, что соответствует этическому забвению того обстоятельства, что Исаак был сыном? Если вера отбрасывается прочь просто благодаря тому, что становится бессмыслицей и пустяком, остается всего лишь голый факт: Авраам стремился убить Исаака, – а его легко повторить всякому, у кого нет веры, – то есть нет той веры, которая одна только и способна сделать это трудным.

Что касается меня, то я никогда не испытывал недостатка в мужестве, чтобы додумать мысль до конца; до сих пор я еще не утратил ни одной идеи, и случись мне наткнуться на такую, я надеюсь, что мне, по крайней мере, удастся честно сказать: я страшусь этой мысли, она затрагивает во мне какие-то иные струны, и потому я не желаю думать об этом. Если я поступаю неправильно, наказание конечно же не замедлит меня настигнуть. И даже признай я истинным суждение, что Авраам был убийцей, я все же не уверен, что тем самым заставил бы замолчать голос своего благочестия. Но если бы я сам действительно думал так, я наверняка промолчал бы об этом, ибо в подобные мысли не стоит посвящать других. Но Авраам – не иллюзия, он завоевал свою славу отнюдь не во сне, он не обязан своей славой капризу судьбы.

Но можно ли, в самом деле, рассказывать об Аврааме без оговорок, не подвергаясь риску, что отдельный человек запутается и сделает нечто подобное? Но если я не осмелюсь на это, тогда уж лучше вообще промолчать об Аврааме, и прежде всего мне не хотелось бы унижать его так, чтобы вследствие этого он превращался в ловушку для слабых. Если же веру считают главным, то есть, собственно, такой, какая она и есть, тогда, мне кажется, в наше время можно говорить об этом безо всякого риска, поскольку это время едва ли особо отличается в вере; ибо только посредством веры можно обрести сходство с Авраамом, а вовсе не посредством убийства. Когда любовь превращают в мимолетное настроение, в приятное волнение, свойственное человеку, тогда и говоря о делах любви, по существу расставляют подобные же ловушки для слабых. Преходящие волнения испытывал каждый, но если при этом человек пожелал бы совершить все те ужасные поступки, которые любовь освящает как бессмертные деяния, все окажется потерянным как для самих поступков, так и для тех, кто заблуждается подобным образом.

Стало быть, об Аврааме вполне можно говорить; ибо величие никак не может повредить, коль скоро его постигают в этом его величии; оно подобно обоюдоострому мечу, который убивает и спасает. Если бы жребий говорить об этом пал на меня, я начал бы с того, что указал, каким благочестивым и богобоязненным мужем, достойным того, чтобы называться Божиим избранником, был Авраам. Только такой человек может подвергаться подобному испытанию; но кто действительно таков? Затем я показал бы, насколько Авраам любил Исаака. Для этой цели я попросил бы всех добрых духов быть со мною рядом, чтобы мое повествование стало столь же страстным, какой бывает отеческая любовь. Надеюсь, что сумел бы описать ее таким образом, что ни один отец во всех наших царствах и землях не осмелился бы утверждать, будто он тоже любит сына так. А ведь если он не любит сына, как Авраам, тогда всякая мысль о том, чтобы принести в жертву Исаака, будет искушением. Обо всем этом уже можно было бы говорить на протяжении нескольких воскресений, так что не стоит чересчур забегать вперед. И если бы все было рассказано верно, последствия оказались бы таковы, что часть отцов вообще не стремилась бы услышать больше, но пока что радовалась тому, что им посчастливилось любить так, как любил Авраам. И если бы затем один из них, услышав о величии, но также и об ужасе Авраамова деяния, осмелился вступить на тот же путь, я поспешил бы оседлать коня и поехать с ним. И при каждой остановке, пока мы не добрались до горы Мориа, я объяснял бы

ему, что можно еще повернуть назад, раскаяться в том недоразумении, из-за которого его призвали подвергнуться искушению таким образом; я объяснял бы ему, что он может признаться в недостатке мужества; так что, если Бог пожелает иметь Исаака, ему придется взять его самому. По моему убеждению, подобный человек не гибнет, он может получить благословение наряду со всеми остальными, только не в то же самое время. И разве даже в самые времена веры о таком человеке не судили бы точно так же? Я знал одного человека, который однажды мог бы спасти мою жизнь, окажись он только великодушен. Он сказал просто: «Я прекрасно вижу, что я мог бы сделать, но я не смею, я боюсь, что позднее мне неостанется сил, и я обо всем этом пожалею». Он не оказался широк душою, но кто из-за этого перестал бы его любить?

Произнеся все это и тронув своих слушателей так, что они смогли узнать хоть что-то о диалектической борьбе веры и ее огромной страсти, я все же не хотел бы оказаться повинен в ошибке с их стороны, когда они могли бы подумать: «Ну, он обладает верой в такой высокой степени, что для нас довольно, если мы сумеем ухватиться за полы его пиджака». Я добавил бы тут: «У меня вообще нет веры. Я просто по природе своей из числа умников, а такие всегда испытывают большие трудности с осуществлением этого движения веры, хотя я *не приписал бы никакой ценности – ни самой по себе, ни для себя – той трудности, которая, даже после ее преодоления, не уводит умника дальше точки, куда с легкостью добирается самый простой и заурядный человек*».

Любовь, однако же, находит своих священников в поэтах, и порой можно слышать голос, который умеет поддержать честь любви; но о вере не слышно ни единого слова; кто же будет обращаться к чести этой страсти? Философия идет дальше. Теология же сидит у окна накрашенная, стараясь привлечь благосклонный взгляд философии, предлагая ей наслаждения. Говорят, что Гегеля понять трудно, а понять Авраама – просто пустяк. Пойти дальше Гегеля – это чудо, но пойти дальше Авраама – ничего не стоит. Со своей стороны я посвятил значительное время тому, чтобы понять философию Гегеля, и полагаю, что в значительной степени мне удалось ее понять, я даже имею дерзость предположить, что, если, несмотря на затраченные усилия, я все же не могу понять в ней отдельных мест, это происходит потому, что у него самого не было полной ясности относительно них. Все это, естественно, я делаю с легкостью, так что голова моя от этого не страдает. И напротив, когда мне приходится думать об Аврааме, я чувствую себя как бы уничтоженным. Каждое мгновение у меня перед глазами стоит

этот ужасный парадокс, который и составляет содержание Авраамовой жизни; каждое мгновение я оказываюсь вновь отброшенным назад, и моя мысль, несмотря на всю содержащуюся в ней страсть, не может проникнуть в этот парадокс, не может продвинуться и на волосок. Я напрягаю каждый мускул, чтобы увидеть его, но в то же самое мгновение оказываюсь парализованным.

Мне небезызвестно, чем восхищаются в этом мире в качестве великого и благородного, душа моя ощущает родство с этим, и во всей своей скромности она убеждена в том, что, когда герой боролся, речь шла и обо мне; в мгновение созерцания я восклицаю сам для себя: *jam tua res agitur*\*. Я могу мысленно войти в героя, но только не в Авраама; стоит мне достигнуть этой высоты, как я падаю вниз, поскольку то, что мне здесь предлагается, – это парадокс. Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера – это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это – ничто. Мне небезызвестны нужды и опасности жизни, я не боюсь их и мужественно иду им навстречу. Мне хорошо знакомо ужасное, моя память для меня – верная супруга, а моя фантазия – в отличие от меня самого – прилежная девица, что целый день напролет сидит за работой и умеет так красиво рассказывать мне об этом по вечерам, что мне порой самому хочется взглянуть на все это, несмотря на то что она далеко не всегда рисует передо мной пейзажи, цветы или пасторали. Я глядел ей прямо в глаза, я не бежал от нее в страхе, но мне прекрасно известно, что, хотя я и мужественно иду ей навстречу, мое мужество – это отнюдь не мужество веры или что-то, что было бы сравнимо с верой. Я не могу довести до конца движение веры, я не способен закрыть глаза и с полным доверием броситься в абсурд [*det Absurde*], для меня это невозможно, однако я и не восхваляю себя за это. Я убежден, что Бог – это любовь; эта мысль имеет для меня изначальную лирическую достоверность. Когда она реально присутствует для меня, я несказанно счастлив, когда отсутствует, я том-

\* Лат.: «Теперь речь идет о твоём собственном деле» (Гораций. Письма. I.18.84). Гораций пишет о том, что, если дом твоего соседа внезапно загорелся, это тотчас же касается и тебя самого.

люсь по ней более страстно, чем возлюбленный – по предмету своих желаний; однако я не верю, этого мужества у меня недостает. Божья же любовь для меня, как в прямом, так и в переносном смысле, всегда есть нечто совершенно несоизмеримое со всякой наличной действительностью. Я не настолько труслив, чтобы стонать и сокрушаться об этом, но также и не настолько лукав, чтобы оспаривать то, что вера есть нечто гораздо более высокое. Я вполне могу продолжать жить на свой манер, я рад и доволен, что радость моя – отнюдь не радость веры и потому – в сравнении с нею – несчастна. Я не обременяю Бога своими маленькими заботами, отдельные детали меня не волнуют, я гляжу только на свою любовь и поддерживаю ее девственное пламя чистым и ясным; вера же убеждена в том, что Господь заботится и о самом малом. Я вполне доволен в этой жизни и браком левой руки, вера же настолько кротка, что требует правой; а что это поистине кротость – этого я не отрицаю и не буду никогда отрицать.

Но действительно ли каждый из моих современников способен на то, чтобы осуществить это движение веры? Если только я не очень заблуждаюсь на их счет, они скорее уж склонны гордиться тем, что делают нечто, на что, по их мнению, я не способен, – то есть несовершенное. Мою душу отвращает необходимость делать то, что так часто происходит, или совершенно не по-человечески рассуждать о величии, как если бы несколько тысячелетий были ужасным расстоянием; я же охотнее всего говорю об этом по-человечески, как будто все случилось только вчера, позволяя лишь самому величию быть тем расстоянием, которое либо подымает на недостижимую высоту, либо осуждает. Если бы я (в качестве трагического героя; ибо выше мне не подняться) был призван к такому поразительному царственному путешествию, что вело к горе Мориа, мне хорошо известно, что бы я сделал. Я бы не был настолько труслив, чтобы остаться дома, я не мешкал бы на дороге и не забыл бы нож, чтобы тем самым хоть немножко оттянуть то, что должно было произойти; я почти уверен в том, что был бы там на месте с боем часов и подготовил бы все как должно, наверное, я пришел бы даже раньше, чтобы разделаться со всем побыстрее. Но я знаю также и то, что я сделал бы потом. В то самое мгновение, как я сходил бы с коня, я сказал бы про себя: «Ну, теперь все потеряно, Бог требует Исаака, я приношу его в жертву, а с ним и всю свою радость, и вместе с тем: Бог есть любовь, и для меня это останется так»; ибо в этой временности Бог и я не можем разговаривать друг с другом, у нас нет общего языка. Возможно, в наши дни тот или иной человек окажется настолько глуп, настолько завистлив

к величию, что он захочет убедить себя и меня, будто, поступи я таким образом, я совершил бы нечто еще более великое, чем то, что совершил Авраам; ведь мое ужасное самоотречение было бы намного идеальнее и поэтичнее, чем Аврамова узость. И однако же в этом заключалась бы огромная ложь; ибо мое ужасное самоотречение было бы лишь суррогатом веры. Я не мог бы при этом осуществить больше, чем бесконечное движение, которое направлено к тому, чтобы найти самого себя и снова успокоиться в самом себе. И это значило бы, что я не любил Исаака так, как его любил Авраам. То, что я был полон решимости осуществить движение до конца, могло, с человеческой точки зрения, доказывать мое мужество; но то, что я любил его от всей души, было некоторым предварительным условием, без которого все превращалось в преступление; и все же я не любил бы его так, как Авраам, ибо тогда я замешкался бы сам в последнюю минуту, хотя это и не значило бы, что я по этой причине слишком поздно явился бы на гору Мориа. Более того, мое поведение разрушило бы всю историю; ведь если бы я снова получил Исаака, я пришел бы в замешательство. То, что для Авраама было самым легким, для меня оказалось бы тяжелее всего – вновь обрести радость в Исааке! Ибо тот, кто со всей бесконечностью своей души, *proprio motu et propriis auspiciis*<sup>\*</sup>, осуществил бесконечное движение и более не может ничего сделать, обретает Исаака только в печали.

А что же сделал Авраам? Он пришел ни слишком рано, ни слишком поздно. Он взобрался на осла, он медленно ехал по дороге. И в течение всего этого времени он верил; он верил, что Бог не потребует у него Исаака, между тем как сам он был все же готов принести его в жертву, если это потребуется. Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том – в этом-то и состоял абсурд, – чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования. Он поднялся на гору, и даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, он верил – верил, что Господь не потребует Исаака. Конечно же он был потрясен исходом, однако благодаря двойственному движению он снова оказался в своем первоначальном состоянии и потому принял Исаака радостнее, чем в первый раз. Давайте пойдем дальше: положим, что Исаак был действительно принесен в жертву. Авраам верил. Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире, он должен быть счастлив. Бог мог дать ему нового Исаака, вновь вернуть к жизни принесен-

<sup>\*</sup> Лат.: «по собственному почину и на собственную ответственность».

ного в жертву. Он верил силой абсурда; ибо все человеческие расчеты давно уже кончились. Печаль может сделать человека безумным, это бывает, и это достаточно тяжело; и бывает сила воли, которая способна до крайнего предела идти против ветра, чтобы только сохранить рассудок, даже если при этом сам человек становится несколько странным, – такое тоже случается, и я не собираюсь опровергать это; однако то, что можно потерять свой рассудок и с ним всю конечность, представителем которой он выступает, а затем силой абсурда получить обратно как раз ту же самую конечность, – этому моя душа ужасается; но я не утверждаю поэтому, что все это – нечто незначительное, напротив, в этом-то и состоит единственное чудо. Обыкновенно полагают, что вера не создает какого-то произведения искусства, разве что некую грубую и топорную работу, пригодную лишь для неотесанных натур; однако все обстоит совершенно иначе. Диалектика веры – самая тонкая и удивительная из всех, в ней есть некий порыв, о котором я могу составить себе какое-то представление, но не более того. Я могу сделать большой прыжок с трамплина, который переносит меня в бесконечность, – спина у меня была специально вывихнута еще в детстве, как это делают с канатоходцами, так что мне это легко, я вполне могу – раз-два-три – стать на голову в наличном существовании, – однако на следующий шаг я не способен; ибо я не могу совершить чудесное, я могу лишь изумляться ему. Да, если бы только Авраам в то самое мгновение, когда он заносил ногу, чтобы сесть на осла, сказал про себя: «Теперь Исаак потерян, я могу с таким же успехом принести его в жертву здесь, дома, вместо того чтобы отправляться в дальний путь к горе Мориа», – я не нуждался бы в Аврааме, тогда как теперь я семикратно склоняюсь перед его именем и семидесятикратно – перед его деянием. Ибо этого-то как раз он и не сделал, и я могу это доказать, поскольку он был счастлив, поистине внутренне счастлив получить Исаака, поскольку ему не нужно было никакой подготовки, никакого времени, чтобы приспособиться к конечности и ее радости. Если бы с Авраамом дело обстояло не так, он, пожалуй, все равно мог бы любить Бога, но он бы не верил; ибо тот, кто любит Бога без веры, рефлектирует о себе самом, тогда как тот, кто любит Бога веруя, рефлектирует о Боге.

На этой вершине стоит Авраам. Последняя стадия, которую он теряет из виду, – это бесконечное самоотречение\*. Он поистине идет

\* Resignation (дат.), стоический самоотказ. Согласно учению Кьеркегора, это стадия, непосредственно предшествующая религиозной вере.

дальше и приходит к вере; ибо все эти карикатуры на веру, жалобная, тепловатая вялость, полагающая, что нет никакой необходимости, что не стоит печалиться до времени; эта жалкая надежда, говорящая: как знать, что произойдет, это все-таки возможно, – все эти карикатуры принадлежат ничтожности жизни, и они уже были бесконечно презираемы бесконечным самоотречением.

Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать, – разве что прийти в изумление. Если мы полагаем, что, обдумывая исход этой истории, мы можем сдвинуться в направлении веры, мы обманываем себя и пытаемся обмануть Бога относительно первого движения веры; при этом жизненную мудрость пытаются извлечь из парадокса. Возможно, с этим кому-нибудь и посчастливится, ведь наше время не остается с верой, не задерживается на ее чуде, превращающем воду в вино<sup>37</sup>, оно идет дальше, оно превращает вино в воду.

А разве не лучше было бы остаться с верой, разве не тревожно, что каждый хочет пойти дальше? Когда в наше время – а об этом сообщают на самые разные лады – человек не желает оставаться с любовью, куда же он при этом направляется? К земной сообразительности, к мелкой расчетливости, к ничтожеству и низости, ко всему, что делает сомнительным божественное происхождение человека. Разве не лучше было бы остаться с верой, а тому, кто уже там находится, разве не лучше было бы следить за тем, чтобы не упасть?<sup>38</sup> Ибо движение веры должно постоянно осуществляться силой абсурда, причем так, заметьте, чтобы человек не терял при этом конечного, но целиком и полностью обретал его. Что касается меня, то я вполне способен описать движение веры, но не могу его осуществить. Когда человек хочет научиться проделывать все движения плавания, он может повиснуть на специальном поясе, подвешенном к потолку, при этом он вполне способен описать все эти движения, но сам не плавает; вот так и я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного. Благо тому, кто способен осуществить эти движения, он проделывает нечто чудесное, и я никогда не устану им восхищаться; будь то сам Авраам или слуга в Авраамовом доме, будь то профессор философии или бедная служанка, – все это мне абсолютно безразлично, я смотрю только на эти дви-

жения. Но уж на них я действительно смотрю и не даю провести себя ни себе самому, ни любому другому человеку. Легко узнать рыцарей бесконечного самоотречения, поступь их легка, весела. Напротив, те, кто носит в себе драгоценность веры, вполне могут разочаровывать, ибо их внешний вид обладает поразительным сходством с тем, что глубоко презираемо как бесконечной покорностью, так и верой, – сходством с филистерским мещанством.

Должен сразу же признаться, что в моей собственной практике я не нашел надежных примеров, хотя я не взялся бы на этом основании отрицать, что, скажем, каждый второй являет собой подобный пример. Однако же в течение многих лет я напрасно пытался выследить хотя бы одного. Люди обыкновенно путешествуют по свету, чтобы увидеть горы и реки, новые звезды, ярких птиц, странных рыб, забавные человеческие типы; они впадают при этом в животное оцепенение, пристально всматриваясь в наличное существование, и полагают, что действительно нечто увидели. Ничто из этого меня не занимает. Однако знай я, где живет подобный рыцарь веры\*, я отправился бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает меня. Я не терял бы его из виду ни на мгновение, я проводил бы каждую минуту, следя за тем, как он раскрывает себя в своих движениях; я счел бы себя обеспеченным на всю жизнь и разделил бы свое время на то, чтобы смотреть на него и упражняться самому, я посвятил бы все свое время тому, чтобы им восхищаться. Как уже сказано, я пока еще не нашел такого человека, однако я вполне могу представить себе его. Вот он. Знакомство произошло, меня ему представили. В тот самый момент, когда он попадается мне на глаза, я тотчас же отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса восклицаю: «Боже мой, неужели это тот человек, неужели действительно он? Он выглядит совсем как сборщик налогов». Между тем это и в самом деле он. Я подхожу к нему поближе, подмечаю малейшее его движение: не обнаружится ли хоть небольшое, оборванное сообщение, переданное по зеркальному телеграфу из бесконечности, – взгляд, выражение лица, жест, печаль, улыбка, выдающие бесконечное по его несообразности с конечным. Ничего нет! Я осматриваю его с головы до ног: нет ли тут какого-нибудь разрыва, сквозь который выглядывает бесконечное? Ничего нет! Он полностью целен и тверд.

\* «Troens Ridder» (дат.) – «рыцарь веры», то есть, в отличие от «рыцаря самоотречения» («Resignations Ridder»), человек, который уже перешел на высшую, религиозную, стадию существования.

А его опора? Она мощна, она полностью принадлежит конечному, ни один приодевшийся горожанин, что вечером в воскресенье вышел прогуляться к Фресбергу, не ступает по земле основательнее, чем он; он полностью принадлежит миру, ни один мещанин не может принадлежать миру полнее, чем он. Ничего нельзя обнаружить здесь от той чуждой и благородной сущности, что отличает рыцаря бесконечности. Он радуется всему, во всем принимает участие, и всякий раз, когда видишь его участником этих единичных событий, он делает это с усердием, отличающим земного человека, душа которого тесно связана со всем этим. Он занимается своим делом. И когда видишь его за работой, можно подумать, что он – тот писака, душа которого полностью поглощена итальянской бухгалтерией, настолько он точен в мелочах. Он берет выходной по воскресеньям. Он идет в церковь. Никакой небесный взгляд, ни один знак несоизмеримости не выдает его; и если его не знаешь, совершенно невозможно выделить его из общей массы; ибо его мощное, нормальное пение псалмов в лучшем случае доказывает, что у него хорошие легкие. После обеда он идет в лес. Он радуется всему, что видит: толпам людей, новым omnibusам, Сунду. Встретив его на Страндвайене, вы решите, что это лавочник, который вырвался на волю, настолько он радуется; ибо он никакой не поэт, и я напрасно пытался бы вырвать у него тайну поэтической несоизмеримости. Ближе к вечеру он отправляется домой, походка его неутомима, как походка почтальона. По дороге он думает о том, что жена наверняка приготовила для него какое-то специальное горячее блюдо, которое ждет его по возвращении домой, например жареную баранью голову с овощами. Если он встретит по пути родственную душу, он способен пройти с таким человеком до самого Ёстерпорта, беседуя об этом блюде со страстью, приличествующей ресторатору. Кстати, у него нет, пожалуй, и четырех шиллингов, и все же он абсолютно уверен, что жена приготовила ему такой деликатес. И если она действительно это сделала, то, как он станет есть, будет поводом для зависти людей благородных и поводом для воодушевления людей простых – ведь аппетит у него лучше, чем у Исаяи. Если же жена не приготовила такого блюда, он – как ни странно – остается совершенно таким же. По дороге он проходит мимо строительной площадки и встречает там другого человека. Какое-то мгновение они беседуют вместе, он быстро помогает поднять некое сооружение, для этого у него все уже было подготовлено заранее. Случайный встречный покидает его с мыслью: да, это точно был настоящий капиталист, тогда как мой замечательный рыцарь думает: да,

если б дело дошло до этого, я легко мог бы с этим справиться. Он спокойно сидит у раскрытого окна и смотрит на площадь, у которой живет, и все, что происходит там перед его глазами, – будь то крыса, поскользнувшаяся на деревянных мостках, играющие дети – все занимает его, наполняя покоем в этом наличном существовании [Tilvaerlse], как будто он какая-нибудь шестнадцатилетняя девушка. И все же он никакой не гений; ибо я напрасно пытался заметить в нем несоизмеримость гения. В вечерние часы он курит свою трубку; когда видишь его таким, можно было бы поклясться, что это торговец сыром из дома напротив, который отдыхает тут в полумраке. Он смотрит на все сквозь пальцы с такой беззаботностью, как будто он всего лишь легкомысленный бездельник, и, однако же, он покупает каждое мгновение<sup>39</sup> своей жизни по самой дорогой цене, «дорожа временем, потому что дни лукавы»<sup>40</sup>, ибо он не совершает даже самого малого иначе как силой абсурда. И все же, все же, я способен прийти от этого в бешенство если не по какой-то другой причине, то хотя бы из зависти, – и все же этот человек осуществил движение бесконечности и продолжает осуществлять его в каждое следующее мгновение. Он опустошает глубокую печаль наличного существования, переливая ее в свое бесконечное самоотречение, ему ведомо блаженство бесконечного, он испытал боль отказа от всего, отказа от самого любимого, что бывает только у человека в этом мире; и все же конечное для него так же хорошо на вкус, как и для того, кто не знает ничего более высокого, ибо его продолжающееся пребывание в конечном не являет никакого следа вымученной, полной страха дрессуры, и все же он обладает той надежной уверенностью, которая помогает ему радоваться конечному, как если бы оно было самым надежным из всего. И все же, все же, весь земной вид, который он являет собой, есть новое творение силой абсурда. Он постоянно осуществляет движение бесконечности, однако он делает его с такой точностью и уверенностью, что он постоянно же получает отсюда конечное, и ни одной секунды никто не может заподозрить ничего иного. Труднейшая задача для танцора состоит в том, чтобы оказаться после прыжка в определенном положении, причем так, чтобы ему ни на секунду раньше не приходилось специально принимать это положение, но так, чтобы такое положение уже содержалось заранее внутри прыжка. Возможно, это не удастся ни одному танцору, но рыцарь это делает. Масса людей живет погруженной в земные печали и радости, но они суть те, кто остается сидеть в зале, они уже не принимают участия в танце. Рыцари бесконечности суть танцоры, и у них есть полет. Они совершают дви-

жение вверх и снова падают вниз, но даже само по себе такое занятие – это не какое-то несчастное времяпрепровождение, и даже глядеть на них при этом очень приятно. Однако всякий раз, когда они падают, они не могут тотчас же принять надлежащее положение, они какое-то мгновение медлят, и это промедление доказывает, что они все же чужие в этом мире. Такое промедление может быть более или менее очевидным, в зависимости от того, насколько они владеют своим искусством, но даже искуснейшие из рыцарей не способны вполне скрыть такое колебание. Тут уж совсем не нужно видеть их в воздухе, достаточно поглядеть на них в то мгновение, когда они только касаются земли или же минуту назад ее коснулись; этого довольно, чтобы их распознать. Однако падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках, – на это способны только такие рыцари; в этом и состоит единственное чудо.

Но это чудо легко может и обмануть; поэтому я опишу все движения в одном определенном случае, который поможет осветить такое отношение к действительности; ибо вокруг этого вращается все остальное. Некий юноша влюбляется в принцессу, все содержание его жизни заключено в этой любви, и, однако же, это отношение таково, что оно никак не может быть реализовано, оно никак не может быть переведено из идеальности в реальность.\* Рабы ничтожности, лягушки в болоте жизни конечно же закричат: подобная любовь – это глупость, а богатая вдова винокура была бы такой же хорошей и надежной партией. Ну и пусть себе они спокойно квакают в болоте. Это никак не подходит рыцарю бесконечного самоотречения [Ridderen of den uendelige Resignation]; он не отказывается от своей любви ни за какие блага на свете. Он ведь не какой-нибудь фатоватый щеголь. Прежде всего он стремится удостовериться, что она действительно составляет содер-

\* Само собой разумеется, что всякий иной предпочтительный интерес, в котором индивид сосредоточил для себя всю реальность действительности, способен положить начало движению самоотречения, коль скоро этот интерес окажется неосуществимым. Я избрал в качестве примера влюбленность, чтобы с ее помощью показать развертывание такого движения, поскольку этот интерес гораздо легче понять, а потому он освобождает меня от необходимости пускаться во все предварительные рассуждения, которые в действительно глубокой мере могут занимать лишь немногих. – *Прим. авт.*

жание его жизни, и душа его слишком естественна и слишком горда, чтобы расточать попусту даже малейшие детали этой опьяняющей любви. Он не трусит, он не боится того, что она сможет проникнуть в самые тайные, самые сокровенные его мысли, сможет бесчисленными кольцами обвиться вокруг каждой частицы его сознания; если любовь окажется несчастной, он уже никогда не сможет вырваться из ее объятий. Он ощущает блаженное наслаждение, позволяя любви пронизывать каждый свой нерв, и, однако же, его душа торжественна, как душа того, кто опустошил чашу с ядом и чувствует теперь, как этот ядовитый сок проникает в каждую каплю его крови, ибо это мгновение есть жизнь и смерть. Впитав в себя, таким образом, всю эту любовь и углубившись в нее, он чувствует в себе достаточно мужества, чтобы все испробовать и на все отважиться. Он рассматривает отношения своей жизни, он собирает вместе быстрые мысли, которые, подобно обученным почтовым голубям, повинуются каждому его знаку, он взмахивает над ними своим жезлом, и они разлетаются во всех направлениях. Но теперь, когда все они возвращаются назад как вестники печали, объясняя ему, что все это невозможно, он затихает, благодарит их всех, остается один и тогда уже совершает это движение. Если то, что я здесь говорю, имеет некий смысл, все это оказывается верным, лишь бы только движение происходило нормально. \* Тогда рыцарь в первый раз обретет силы для

*\* Это требует страсти. Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок в этом наличном существовании – прыжок, который объясняет движение, между тем как опосредование является химерой; у Гегеля это опосредование призвано объяснять все, и одновременно это то единственное, что он никогда не пытался объяснить. Даже для того, чтобы провести известное сократовское разграничение между тем, что понимают, и тем, что не понимают, необходима страсть; и уж естественно, еще больше страсти нужно, чтобы осуществить собственно сократическое движение – движение неведения. Но то, чего не хватает нашему времени, – это не рефлексия, но страсть. Потому наше время в некотором смысле чересчур живуче, чтобы умереть, ибо умирание – это один из самых удивительных прыжков, и небольшое стихотворение одного поэта всегда очень нравилось мне, поскольку автор, пожелав себе в пяти или шести предшествующих строчках всякие прекрасные и простые вещи в этой жизни, заканчивает затем следующими словами: «Ein seliger Sprung in die Ewigkeit» [Нем.: «Блаженный прыжок в вечность». – Прим. пер.]. – Прим. авт.*

того, чтобы сосредоточить все содержание своей жизни и смысл действительности в одном-единственном желании. Если же человеку недостает такого сосредоточения, такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому ему никогда не удастся осуществить такое движение; в жизни своей он будет действовать осмотрительно, подобно тем банкирам, которые вкладывают свой капитал в различные ценные бумаги, с тем чтобы выиграть в одном месте, если придется потерять в другом; короче, он никакой не рыцарь. Затем рыцарь обретет силы, чтобы сосредоточить весь итог мыслительной операции в одном акте сознания. Если ему недостает такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому он никогда не найдет времени для осуществления этого движения; и он будет постоянно спешить по своим мелким жизненным делам, так никогда и не вступив в вечность; ибо в то самое мгновение, когда он ближе всего к ней, он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад. В следующее мгновение, подумает он, это будет возможным, и это вполне верно; однако, вследствие подобных размышлений, он так никогда и не приходит к тому, чтобы сделать это движение, напротив, с их помощью он все глубже и глубже погружается в трясину.

Рыцарь осуществляет движение, но какое? Забывает ли он о целом? Ведь в этом также есть некий род сосредоточения, О, нет! Ибо рыцарь не противоречит себе самому, а тут определенно есть противоречие: забывать о содержании всей своей жизни и все же оставаться тем же самым. Он не ощущает никакого стремления стать кем-то другим, он не усматривает в этом никакого величия. Одни лишь низшие натуры забывают о самих себе и становятся чем-то новым. Так, бабочка совершенно забывает о том, что была гусеницей; возможно, она способна настолько полно забыть о том, что была бабочкой, что благодаря этому может стать рыбой. Более глубокие натуры никогда не забывают о самих себе и никогда не становятся чем-то иным, чем они есть. Так что рыцарь будет помнить обо всем; однако такое воспоминание есть как раз боль, а между тем в своем бесконечном самоотречении он примирился с наличным существованием. Любовь к той принцессе станет для него выражением вечной любви, примет религиозный характер, разъяснится в любви к вечной сущности, которая, хотя и откажет ему в осуществлении, все же вновь примирит его в том вечном сознании ее значимости в форме вечности, которого не сможет уже отнять у не-

го никакая действительность. Глупцы и молодые люди болтают о том, что для человека все возможно. Между тем это большая ошибка. С точки зрения духа возможно все, но в мире конечного имеется многое, что невозможно. Однако рыцарь делает это невозможное возможным благодаря тому, что он выражает это духовно, но он выражает это духовно благодаря тому, что он от него отказывается. Желание, которое должно было вывести его в действительность, но разбилось о невозможность, теперь оказывается обращенным вовнутрь, – а потому оно не бывает потеряно и не бывает забыто. Порой самое темное движение желания в нем пробуждает воспоминание, порой же воспоминание пробуждается само собою; ибо он слишком горд и не желает, чтобы содержание всей его жизни оказалось всего лишь делом мимолетной минуты. Он сохраняет эту любовь юной, и она вместе с ним прибавляет в годах и в красоте. И напротив, для этого роста ему не нужно подходящего случая со стороны конечного. Начиная с того самого мгновения, когда он сделал это движение, принцесса для него потеряна. Теперь ему больше не нужны эти эротические нервные потрясения, скажем, когда он видит свою возлюбленную и так далее, ему не нужно теперь в конечном смысле слова постоянно прощаться с нею, поскольку он помнит ее в вечном смысле слова, и он прекрасно знает, что те любящие, которые при расставании так стремятся увидеть друг друга еще раз, последний раз, совершенно правы, что так стремятся к этому, и совершенно правы, полагая, что это будет в последний раз; ибо они-то как раз и забывают друг друга быстрее всего. Он постиг глубокую тайну: даже в своей любви к другому человеку важно быть достаточным для себя самого. Он больше не захвачен конечным интересом к тому, что делает принцесса, – это как раз и доказывает, что он осуществил свое движение бесконечно. Здесь как раз представляется случай определить, было ли движение отдельного индивида истинным или ложным. Скажем, был некогда человек, который также полагал, будто он осуществил это движение, но смотрите: время прошло, принцесса сделала что-то другое, например вышла замуж за принца<sup>41</sup>, и душа его утратила гибкость самоотречения. Тем самым он только доказал, что он по-настоящему не осуществил этого движения; ибо тот, кто бесконечно отрекся, самодостаточен. Рыцарь не снимает своего самоотречения, он сохраняет свою любовь столь же юной, какой она была в самое первое мгновение, он никогда не позволит ей ускользнуть именно потому, что он осуществил это движение бесконечно. И то, что делает принцесса, никак не может его потрясти; одни только низшие нату-

ры ищут закон своих действий в другом человеке, предпосылки своих действий – вне самих себя. Если же, напротив, принцесса является для него родственной душой, тут возможны прекрасные следствия. Она сама вступит тогда в этот рыцарский орден, куда не принимают посредством простой баллотировки; членом этого ордена может быть всякий, кому достанет мужества самому вступить в него, – это орден, который доказывает свое бессмертие хотя бы тем, что не делает никакого различия между мужчиной и женщиной. Она также сохранит свою любовь юной и свежей, она также превозможет свою муку, даже если ей и не придется, как поют в песенке, «каждую ночь лежать рядом со своим господином»<sup>42</sup>. Эти двое будут затем во всей вечности предназначены друг другу в такой четкой и ритмичной *harmonia praestabilita*<sup>\*</sup>, что, приди некое мгновение – мгновение, которое, впрочем, вовсе не занимает их в конечном мире, ибо в этом мире они старятся, – приди, стало быть, такое мгновение, дающее им возможность найти своей любви ее выражение во времени, они были бы в состоянии начать как раз там, где они начали бы, будь они изначально соединены друг с другом. Тот, кто понимает это, – будь то мужчина или женщина, – никогда не может обмануться; ибо лишь низшие натуры полагают, что обмануты. Ни одна девушка, которая не слишком горда, не умеет любить по-настоящему; если же она и в самом деле слишком горда, то хитрость и ловкость всего мира все же не способны будут ее обмануть.

В бесконечном самоотречении заложены мир и покой; всякий человек, желающий этого и не унижающий себя презрением к себе самому (а это еще ужаснее, чем быть слишком гордым), может воспитать себя настолько, чтобы сделать это движение, которое в самой своей боли примирило бы его с наличным существованием. Бесконечное самоотречение – это та рубашка, о которой говорилось в старой народной сказке<sup>43</sup>. Нить ее прядется среди слез, ткань отбеливается слезами, рубашка шьется в слезах, но она и защищает лучше, чем сталь и железо. Несовершенство этой народной сказки состоит в том, что она допускает, будто некто третий может готовить ткань. Тайна жизни заключена в том, что каждый должен сам шить себе такую рубашку, и замечательно то, что мужчина способен шить ее так же хорошо, как и женщина. В бесконечном самоотречении заложены мир и покой, и утешение в боли – правда, только если движение осуществлено правильно. Между тем мне нетрудно было бы написать целую книгу, пожелай я рассмо-

\* «предустановленная гармония» (лат.).

треть разнообразные недоразумения, извращенные позы, ленивые и вялые движения, на которые я сам наткнулся в своей небольшой практике. Люди слишком мало верят в дух, а речь идет именно о духе, когда кто-нибудь пытается совершить такое движение, речь идет о том, что оно не является неким односторонним итогом *dira necessitas*<sup>\*</sup>; и чем больше это движение разделено, тем более сомнительным выглядит то, что оно осуществлено нормально. Настаивать на том, что холодная, бесплодная необходимость все равно непременно должна присутствовать здесь, равносильно тому, чтобы утверждать, будто никто не может испытать смерти вплоть до действительного момента умирания, – а уж это представляется мне грубым материализмом. И все же в наше время люди мало заботятся о том, чтобы совершить чистое движение. Предположим, что некто, обучающийся танцам, сказал бы: «На протяжении сотен лет одно поколение за другим училось этим движениям, пора бы уж мне как-то воспользоваться этим и сразу начать танцевать французский танец». Все, конечно, немного посмеялись бы над ним; однако в мире духа нечто подобное считается в высшей степени уместным. Что же тогда значит воспитание? Я всегда полагал, что это некий курс, который проходит отдельный индивид, чтобы нагнать самого себя; и тому, кто не желает проходить такой курс, мало поможет даже то, что он родился в самый просвещенный век.

Бесконечное самоотречение – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры.

Пусть же теперь внутри этого обсуждаемого здесь случая вступит рыцарь веры [Troens Ridder]. Он делает абсолютно то же самое, что и тот, другой рыцарь, он в бесконечном отказе отдает ту любовь, которая составляет содержание всей его жизни, он примирен в боли; однако здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: «Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно». Абсурд отнюдь не относится к тем различениям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку. Он вовсе не тождествен неправдоподобно-

\* Лат.: «суровая необходимость». Крылатое выражение взято из «Од» Горация (III. 24.6), где говорится о «суровой необходимости судьбы».

му, неожиданному, нечаянному. В то самое мгновение, когда рыцарь отрекается, он, с человеческой точки зрения, убеждается в невозможности желанного, и это выступает итогом рассудочных размышлений, и ему хватает энергии, чтобы это помыслить. В бесконечном же смысле это, напротив, возможно, и возможно именно благодаря тому, что он отказался; однако такое обладание является одновременно и отказом, хотя это обладание и не выступает абсурдным для рассудка; ибо рассудок сохраняет всю правоту в том, что для мира конечного, где он царит, это было и остается невозможным. Сознание этого столь же ясно присутствует для рыцаря веры; единственное, что может спасти его, – это абсурд; все это он постигает с помощью веры. Стало быть, он признает невозможность, и в то же самое мгновение он верит абсурду; ибо, пожелай он вообразить, будто имеет веру, не признав вместе с тем со всей страстью своей души и своего сердца невозможности, он будет обманывать самого себя, и свидетельство его не будет основательным, ибо он не дошел даже до бесконечного самоотречения.

А потому вера – это не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования [Tilvaerelsens Paradox]. Так что, если юная девушка, несмотря на все трудности, все же уверена, что ее желание будет исполнено, такое убеждение никоим образом не является убеждением веры, и это происходит безотносительно к тому, что ее воспитали родители-христиане, а сама она, возможно, целый год все время ходила к пастору. Она убеждена в этом во всей своей детской наивности и невинности, но даже такое убеждение облагораживает ее существо, сообщая ей самой сверхъестественное величие, так что, подобно чудотворцу, она способна заклинять конечные силы наличного существования и заставлять даже камни рыдать, тогда как, с другой стороны, в своем замешательстве она может с таким же успехом бежать за поддержкой как к Ироду, так и к Пилату, трогая весь мир своими мольбами. Ее убежденность так достойна любви, и у нее можно многому научиться, однако одному у нее не научишься: осуществлять это движение; ибо ее убежденность не решается в болезненной печали самоотречения заглянуть в глаза невозможности.

Так что я способен понять, что сила и энергия и свобода духа необходимы для того, чтобы осуществить бесконечное движение самоотречения; я точно так же способен понять, что это можно сделать. Но следующий шаг приводит меня в изумление, голова моя идет кругом;

теперь, после того как движение самоотречения осуществлено, получить все силой абсурда, получить полное и безусловное исполнение желания – понимание этого выходит за пределы человеческих сил, это чудо. Но по крайней мере, я способен понять, что уверенность юной девушки является всего лишь легкомыслием в сравнении с непоколебимостью веры, совершенно независимо от того, что вера вполне сознает всю невозможность этого. Всякий раз, когда я собираюсь сделать такое движение, у меня темнеет в глазах, в то же самое мгновение я абсолютно восхищаюсь этим, и в то же самое мгновение ужасный страх охватывает мою душу, ибо что же это такое: искушать Бога? И все же это движение веры и остается таковым, сколько бы философия, только чтобы запутать все понятия, ни стремилась убеждать нас в том, что у нее есть вера, и сколько бы теология ни пыталась по дешевке приторговывать ею.

Для того чтобы отречься, не нужна никакая вера, ибо то, что я обретаю посредством отречения, есть мое вечное сознание, а это по существу – чисто философское движение, которое я берусь осуществить, когда это требуется, и к которому я сам могу подготовиться всякий раз, когда какое-нибудь конечное обстоятельство непропорционально вырастает передо мной; тут я начинаю мучить себя голодом, начинаю доводить себя до крайности – пока не сделаю этого движения; ибо мое вечное сознание есть моя любовь к Богу, а она стоит для меня выше всего. Для того чтобы отречься, не нужна никакая вера, однако вера нужна для того, чтобы получить хотя бы ничтожно меньше, чем это мое вечное сознание, – в этом и состоит парадокс. Эти движения часто путают. Говорят, что вера необходима, чтобы уметь отказаться от всего; да, можно услышать и нечто еще более странное: порой человек жалуется, что потерял веру, а стоит нам только поглядеть на общую шкалу, чтобы определить, где он находится, как странным образом оказывается, что он вообще добрался только до той точки, когда должно быть осуществлено бесконечное движение самоотречения. Благодаря такому отречению я отказываюсь от всего, это движение я осуществляю через самого себя, и если я его не делаю, то это происходит только потому, что я труслив и слаб и лишен воодушевления, потому что я не сознаю значения высшего достоинства, требующего от каждого человека быть своим собственным цензором, что, впрочем, гораздо приятнее, чем быть генеральным цензором всей Римской республики. Я осуществляю это движение через себя самого, и я обретаю при этом как раз себя самого в своем вечном движении, в блаженном

согласии с моей любовью к вечной сущности. Посредством самоотречения я не отказываюсь от чего-то, напротив, посредством самоотречения я получаю все, как раз в том смысле, в каком сказано, что имеющий веру хотя бы с горчичное зерно может двигать горами<sup>44</sup>. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, однако уж ее-то я обретаю и во всей вечности более не могу отказаться от нее, так как это было бы противоречием в себе самом; однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество – это мужество веры. Посредством веры Авраам не отказался от Исаака, он обрел Исаака посредством веры. Тот богатый юноша мог отдать все силой самоотречения, однако когда он уже сделал это, рыцарь веры мог бы сказать ему: «Силой абсурда ты получишь все обратно, каждую монетку, можешь в это поверить». И подобные речи никоим образом не могли быть безразличны этому некогда богатому юноше; ведь если он раздал все свое добро только потому, что оно ему надоело, значит, с его самоотречением дела обстояли неважно.

Временность, конечность – вот вокруг чего все и вращается. Я могу через собственную силу отречься от всего, найдя затем мир и покой в своей боли, я могу примириться со всем, даже если этот ужасный демон ужаснее, чем череп с костями, который пугает людей, даже если само безумие будет держать у меня перед глазами шутовской колпак, и я пойму по выражению его лица, что колпак этот будет надет на меня, – все равно, даже в этом случае, я могу спасти свою душу, если для меня важнее, чем мое земное счастье, будет сознание, что любовь моя к Богу побеждает во мне. Человек способен даже в это последнее мгновение сосредоточить всю свою душу в одном-единственном взгляде, обращенном к небесам, откуда приходит к нам всякое благо, и взгляд этот будет понятен и ему самому, и тому, кого он ищет там; из него будет ясно, что он остался верен своей любви. А тогда он может спокойно напяливать на себя шутовской колпак. Тот, чья душа не обладает этой романтикой, на деле уже продал эту душу, независимо от того, получил он за нее царство или всего лишь пару жалких серебряников. Однако через собственную силу я не могу получить ни малейшей доли из того, что принадлежит конечному; ибо я постоянно нуждаюсь в этой моей силе, чтобы от всего отречься. Через собственную свою силу я могу отказаться от принцессы, и я не стану жаловаться, но найду мир и покой в моей боли, однако я не могу вновь обрести ее через

свою собственную силу, ибо я как раз нуждаюсь в этой силе, чтобы отречься от нее. Однако через веру, говорит этот удивительный рыцарь, через веру ты снова получишь ее силой абсурда<sup>45</sup>.

Но глядите, вот это движение я как раз и не могу осуществить. Как только я собираюсь начать его, все обращается вспять, и я опять соскальзываю обратно к боли самоотречения. Я способен плыть по жизни, но для такого мистического парения я слишком тяжел. Существовать таким образом, чтобы противоположность существованию выражалась для меня в каждое мгновение как прекраснейшая и самая надежная гармония, – на это я не способен. И все же это, должно быть, великолепно – получить принцессу – так повторяю я себе самому каждое мгновение, а рыцарь самоотречения, который не говорит этого, должно быть, обманщик, у него не было этого одного-единственного желания, и он в болезненной тоске не сохранял свое желание юным. Возможно, он был одним из тех, кому очень удобно, чтобы желания их более не оставались живы, чтобы острие боли притупилось; однако такой человек – уже вовсе не рыцарь. Свободно рожденная душа, которая поймала себя на таком отношении, испытает презрение к себе самой и начнет все сначала; и прежде всего такой человек не позволит себе самому обманываться в своей душе. И однако же, это, должно быть, великолепно – получить принцессу, и однако же, лишь рыцарь веры – единственно счастливый из всех, законный наследник конечного, тогда как рыцарь самоотречения – чужак и пришелец. Получить принцессу таким образом, жить с ней многие дни напролет весело и счастливо (а ведь вполне можно допустить, что рыцарь самоотречения также способен обрести принцессу, однако душа его заранее осознала невозможность их будущего счастья), жить, таким образом, радостно и счастливо в каждое мгновение силой абсурда, каждое мгновение видеть, как над головой возлюбленной покачивается меч, и все же находить не покой в болезненной тоске самоотречения, но радость силой абсурда, – это и будет чудесным. Тот, кто осуществляет это, поистине велик, он остается единственно великим из всех; мысль об этом трогает мою душу, которая никогда не скупится на восхищение величием.

В самом деле, если действительно каждый в моем поколении, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, постигшим ужас жизни, понявшим, что подразумевал Дауб<sup>46</sup>, когда говорил, что солдату, ночью, в непогоду, стоящему на карауле у склада с порохом с заряженным ружьем в руке, могут приходиться в голову странные мысли; если и в самом деле каждый, кто не захотел остановиться на вере, яв-

ляется человеком, имеющим достаточно душевных сил, чтобы понять мысль о том, что желание их сердца невозможно, понять и вместе с тем дать себе довольно времени побыть наедине с этой мыслью; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который примирится в боли и через боль; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который после этого (а если он не сделал все необходимое предшествующее, ему не стоит и беспокоиться о прочем, коль скоро речь идет о вере) сделает нечто чудесное, постигнет все наличное существование силой абсурда, – тогда то, что я пишу, по сути, есть не что иное, как в высшей степени похвальная речь во славу этого современника, речь, написанная самым ничтожным из людей этого поколения, человеком, сумевшим осуществить только движение самоотречения. Но почему бы тогда и не остановиться на вере, почему мы время от времени слышим о людях, стыдящихся признаться, что у них есть вера? Вот этого я не могу понять. Если бы мне самому когда-либо удалось осуществить такое движение, я после этого ездил бы уж только в упряжке четверкой.

Действительно ли все это так, действительно ли все обывательское мещанство, с которым я сталкиваюсь в жизни и которое я не осуждаю ни словом, ни делом, действительно ли оно не то, чем кажется, является ли оно на деле чудом? Во всяком случае, так можно подумать; ибо тот герой веры имел поразительное сходство со всем этим; ибо тот герой веры также не был ни ироником, ни юмористом, но чем-то гораздо более высоким. В наше время много говорят об иронии и юморе<sup>47</sup>, в особенности те люди, которым никогда не удавалось ими воспользоваться, но которые, несмотря на это, умеют все разъяснить. Мне не совсем чужды эти две страсти, я знаю о них несколько больше, чем то, что можно обнаружить в немецких и датских комедиях. А потому мне известно, что эти две страсти по сути своей отличны от страсти веры. Ирония и юмор также рефлектируют о себе самих, а потому принадлежат сфере бесконечного самоотречения, гибкость их состоит в том, что индивид несоизмерим<sup>\*</sup> с действительностью.

Последнее движение, парадоксальное движение веры я осуществить не могу, независимо от того, выступает ли оно передо мной как

\* *Incommensurabelt* (дат.), то есть не просто несопоставимые друг с другом, но качественно отличные, не имеющие единой меры сущности: индивид, несущий в себе бесконечность и бессмертие, и тленная, преходящая мирская действительность.

долг или как что-то иное, совершенно независимое от того, что я больше всего хотел бы это сделать. Имеет ли человек позволение говорить об этом – это я оставил бы на совести самого человека; это то, что всегда должно оставаться между ним и тем вечным существом, которое является объектом веры, им и решать, существует ли тут обоюдное согласие. Но вот что может сделать каждый человек: он может осуществить бесконечное движение самоотречения, и я со своей стороны не имел бы никаких угрызений совести, объявляя трусом всякого, кто полагает, будто для него это невозможно. С верой же все обстоит иначе. Однако вот уж для чего нет никакого позволения, так это для представления, будто вера есть нечто незначительное или совсем легкое, в то время как она является самым великим и самым трудным из всего возможного.

Иногда повесть об Аврааме понимают иным образом. Люди восхваляют милость Божью, вернувшую ему Исаака, считая, что все было лишь испытанием [Prøvelse]. «Испытание», ну что ж, это слово может значить и много и мало, однако при этом все очень быстро оказывается позади, так же быстро, как это сказано. При этом взбираешься на крылатого коня, через минуту уже оказываешься на горе Мориа и в ту же самую минуту уже видишь овна; при этом как-то забывают, что Авраам-то ехал на осле, который движется вперед медленно, что это было трехдневное путешествие и что ему еще понадобилось время, чтобы собрать дрова, связать Исаака и наточить нож.

И однако же, Авраама восхваляют. Тот, кто собирается рассказывать об этой истории, может спокойно спать себе вплоть до последней четверти часа непосредственно перед рассказом, слушатель же может спокойно погрузиться в сон во время изложения; ведь все идет гладко, без какого-то беспокойства с той или с другой стороны. А буде кто-то из присутствующих страдает от бессонницы, он может, пожалуй, пойти домой, сесть в уголке и подумать так: «В конце концов, все это дело одного мгновения, стоит лишь подождать минутку, как увидишь барана, а значит, испытание будет закончено». И если рассказчик заметит его в этом настроении, думаю, он приблизится к нему во всем своем величии и скажет: «О несчастный, как ты можешь позволять своей душе впадать в такое безумие; никакого чуда не происходит, и вся жизнь – это испытание». И по мере того как рассказчик все больше впадает в свое ораторское вдохновение, он все больше и больше волнуется и все более доволен собою сам; и если прежде, говоря об Аврааме, он не ощущал никакого особого волнения в крови, то теперь он чувствует,

как жила вздувается у него на лбу. И вероятно, он просто замер бы на месте, если бы грешник ответил ему спокойно и с достоинством: «Но ведь это то, о чем вы говорили проповедь в прошлое воскресенье».

Так что давайте или совсем забудем об Аврааме, или же научимся ужасаться страшному парадоксу, который и составляет смысл его жизни, для того чтобы мы сумели наконец понять, что в наше время, как и в любое другое время, должно радоваться, если имеешь веру. Если Авраам не был ничтожеством, фантомом, игрушкой, которая нужна лишь для препровождения времени, значит, ошибка никогда не может заключаться в том, что грешник желает поступать так, как он; скорее уж речь может идти о том, чтобы понять, насколько велико было совершенное Авраамом, чтобы затем уже сам человек мог решить, есть ли у него призвание и мужество подвергнуться такому испытанию. Комическое противоречие, связанное с тем рассказчиком, заключалось в том, что он превращал Авраама в нечто незначительное и вместе с тем хотел запретить другому действовать подобным же образом.

Значит ли это, что вообще нельзя говорить об Аврааме? Думаю, что говорить все же надо. И если бы мне пришлось говорить о нем, я прежде всего описал бы болезненную тоску его испытания. С этой целью я, как губка, впитал бы в себя весь страх, всю нужду и муку отцовских мучений, чтобы суметь показать, что выстрадал Авраам, в то время как при всем том он верил. Я напомнил бы слушателям, что путешествие длилось три дня и большую часть четвертого и что даже эти три с половиной дня должны были длиться бесконечно дольше, чем та пара тысячелетий, которая отделяет меня от Авраама. Затем я напомнил бы о том, что, по моему мнению, каждый человек может еще изменить свое решение, прежде чем приступит к чему-то подобному, что в любое мгновение он еще может повернуть назад. Я не вижу никакой опасности в том, что человек это сделает, я не опасаясь также, что благодаря моим словам в людях проснется непреодолимое желание подвергнуться такому же испытанию, как Авраам. Но вот когда вначале пытаются создать дешевое народное издание Авраама, а затем к тому же запрещают людям делать нечто подобное, – это поистине кажется мне достойным смеха.

Но теперь я намереваюсь извлечь из повести об Аврааме ее диалектическое содержание в форме определенных проблем, чтобы увидеть, каким ужасным парадоксом является вера, парадоксом, который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом,

который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление.

*проблема 1.* Существует ли телеологическое устранение\* этического?

Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее – это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, что могло бы составить его *τέλος*\*\* , но является *τέλος*'ом для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *τέλος* во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим. Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим. Но всякий раз, когда единичный индивид, войдя во всеобщее, ощущает стремление утвердиться в качестве единичного, он оказывается в состоянии искушения\*\*\* , из которого может выбраться, лишь с раскаянием отдавая себя как единичного всеобщему. Но если это высшее, что можно сказать о человеке и его наличном существовании, то сфера деятельности этического была бы та же, что у вечного блаженства человека, блаженства, которое во всей вечности и в каждое мгновение является для человека его *τέλος*'ом, тогда и возможность отказа (то есть телеологического устранения) от этического становилась бы противоречием, поскольку, устраняя такую цель, ее тем самым разрушают, тогда как в соответствии с обычным значением слова, когда нечто устраняется, оно отнюдь не разрушается, но как раз сохраняется в высшем, то есть в *τέλος*'е.

\* Suspension (дат.) – букв.: «зависание», «прекращение действия».

\*\* «цель» (греч.).

\*\*\* Anfaegtelse (дат.) – «искушение» как духовное испытание, стоящее перед индивидом.

Если все обстоит таким образом, значит, Гегель<sup>48</sup> прав, когда он определяет человека в его доброте и совести только как единичного индивида, он прав, рассматривая такое определение в качестве «моральной формы зла» (в особенности в его «Философии права»), которая должна быть снята в телеологии нравственной жизни, так что единичный индивид, остающийся на этой стадии, пребывает либо в грехе, либо в состоянии искушения. Напротив, Гегель совершенно не прав в том, что он говорит о вере<sup>49</sup>, не прав хотя бы потому, что не протестует громко и явно против славы и чести, выпадающих на долю Авраама как отца веры, тогда как он на самом деле должен быть исторгнут и осужден как убийца<sup>50</sup>.

Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего, хотя при этом стоит заметить, что движение повторяется, и, побывав во всеобщем, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире, именно потому, что она всегда там была. Ибо коль скоро этическое, то есть нравственное, является высшим и потому в человеке не остается ничего несоизмеримого, за исключением того, что несоизмеримо в том смысле, что является злом, то есть единичным, которое все же должно быть выражено во всеобщем, то нам не нужно никаких других категорий, помимо тех, коими уже обладала греческая философия, или же тех, которые могут быть выведены из нее благодаря последовательному мышлению. Об этом Гегелю не стоило бы умалчивать, ведь он, в конце концов, занимался греческими штудиями.

Нередко приходится слышать людей, которые предпочитают углубляться не в такие штудии, но просто в цветистые фразы, они говорят, что над христианским миром сияет свет, тогда как над язычеством царит тьма. Подобные речи всегда кажутся мне несколько странными, поскольку и сейчас каждый основательный мыслитель, каждый серьезный художник будет искать обновления в вечной юности греческой философии. Подобные высказывания можно объяснить только тем, что эти люди не знают, что нужно сказать, но только, что нечто должно быть сказано. Вполне нормально, когда говорят, что у язычества не было веры, но если при этом действительно что-то хотят сказать, необходимо немного яснее представлять себе, что понимают под словом «вера», – иначе человек опять-таки впадает в цветистые фразы. Легко объяснить все наличное существование, включая веру, не имея ни малейшего представления о том, что такое вера; и человек, дающий подобное разъяс-

нение, считает отнюдь не хуже всех, когда он надеется на восхищение таким разъяснением; ведь как говорил Буало: «Un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire»\*. Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту. Подобная позиция не может быть опосредована, – поскольку всякое опосредование<sup>51</sup> происходит лишь силой всеобщего, она была и во всей вечности остается парадоксом, непостижимым для мышления. И все же вера есть такой парадокс (это последствия, которые, как мне бы очень хотелось, читатель будет постоянно удерживать *in mente*\*\* , поскольку для меня было бы слишком сложно всякий раз напоминать об этом), или же: вера никогда не существовала в этом мире именно потому, что она всегда там была; или же: Авраам погиб.

Верно, что такой парадокс для единичного индивида может быть легко принят за искушение [*Anfaegtelse*], но это вовсе не значит, что поэтому такое положение нужно замалчивать. Не менее верно и то, что многих людей это отталкивает, но это вовсе не значит, что веру нужно превращать во что-то иное, для того чтобы ее можно было обрести, тут уж лучше прямо признаться, что веры у тебя нет; однако тем, у кого все-таки есть вера, следовало бы подумать о том, чтобы предложить некие опознавательные знаки, позволяющие отличить парадокс от искушения.

Ну а повесть об Аврааме содержит как раз такое телеологическое устранение этического. И не было недостатка в умных головах и основательных ученых, которые находили для нее подходящие аналогии. Их мудрость сводится к замечательному тезису о том, что в основе своей всё – одно и то же. Если же присмотреться внимательнее, я весьма сомневаюсь в том, что в целом мире найдется хотя бы одна-единственная аналогия, за исключением позднейшей аналогии, которая ни-

\* Франц.: «Глупец всегда найдет еще большего глупца, который будет им восхищаться». – Буало Н. Поэтическое искусство (*Voileau N. L'art poétique*. 1674. I. 232).

\*\* «в сознании» (лат.).

чего не доказывает, ибо неизменным остается одно: Авраам представляет собой веру и вера находит себе в нем естественное выражение, в нем, чья жизнь является не просто самым парадоксальным из всего, что может быть помыслено, нет, она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Он действует силой абсурда; ибо это действительно абсурд, что он, в качестве единичного индивида, стоит выше, чем всеобщее. Этот парадокс не может быть опосредован; ведь как только Авраам начинает это делать, ему приходится признать, что он пребывает в состоянии искушения, а если это так, он никогда не станет приносить в жертву Исаака, или же, если он уже принес его в жертву, он должен будет в раскаянии вернуться ко всеобщему. Силой абсурда он снова обретает Исаака. А потому ни в какое мгновение Авраам не является трагическим героем, нет, он нечто совсем иное – либо убийца, либо верующий. У Авраама нет того двойного определения, которое спасает трагического героя. Оттого и получается, что я вполне способен понять трагического героя, но Авраама я не понимаю, несмотря на то, что в некотором безумном смысле слова я восхищаюсь им больше, чем кем бы то ни было.

Отношение Авраама к Исааку этически выражается очень просто: отец должен любить сына больше, чем самого себя. И все же этическое имеет внутри своей сферы некоторые собственные различия. Давайте посмотрим, можно ли найти в этой повести какое-то более высокое выражение для этического, которое могло бы объяснить поведение Авраама этически, оправдать его с этической точки зрения, устранить этический долг по отношению к сыну, не выходя при этом за пределы телеологии этического.

Когда некое предприятие, о котором заботится целый народ, вдруг оказывается остановленным, когда подобный план опрокидывается немилостью неба, когда Божий гнев насылает такую тишь, которая смеется над всеми усилиями людей, когда прорицатель делает свое тяжкое дело и сообщает, что Бог требует себе в жертву юную девушку, отец призван героически принести эту жертву<sup>52</sup>. С приличествующим случаю величием духа он должен скрывать свою боль, даже если ему и хотелось бы стать «маленьким человеком, которому можно плакать»<sup>53</sup>, а не царем, который должен поступать по-царски. И пусть боль входит в его одинокую грудь, пусть среди всего народа у него есть лишь трое доверенных друзей<sup>54</sup>, все равно очень скоро весь народ станет свидетелем его боли, свидетелем и его деяния, поскольку он принесет ее, свою дочь, юную прекрасную девушку, в жертву ради блага всех. О,

что за грудь у этой девушки! Что за щечки, что за светлые волосы (стих 687)! И дочь тронет его своими слезами, и отец отвернет свое лицо; но герой занесет нож. И когда весть об этом достигнет родного дома, прекрасные девушки Греции зарумянятся от воодушевления, а если дочь эта была невестой, ее суженый не разгневется, но будет гордиться тем, что причастен к деянию отца, ибо девушка была даже теснее связана с ним, чем с отцом.

И если мы возьмем того мужественного судью, который спас Израиль в час нужды, на одном дыхании связав Господа и самого себя одним обещанием, то он героически преобразит ликование юной девушки, радость любимой дочери в страдание, и весь Израиль будет вместе с нею сострадать ее девственной юности; но каждый свободный муж поймет Иеффая<sup>55</sup>, каждая сердечная женщина будет им восхищаться, и каждая девица Израиля пожелает поступать так, как его дочь; ибо что толку было бы для Иеффая победить благодаря своему обещанию, если бы он его не сдержал, и разве не была бы тогда победа вновь отнята у его народа?

Когда сын забывает о своем долге, когда государство доверяет отцу меч правосудия, когда законы требуют наказания виновному от руки отца, отец должен героически забыть, что виновный – это его собственный сын, он должен с высшим мужеством сокрыть свою боль, однако вместе с тем во всем его народе, включая и этого сына, не будет ни одного, кто не восхищался бы отцом, и всякий раз, когда будут толковаться римские законы, будут вспоминать и о том, что многие толковали их ученым образом, но ничье толкование не было великолепнее, чем то, которое дал Брут<sup>56</sup>.

С другой стороны, если бы Агамемнон послал гонца, который должен был привести Ифигению к месту жертвоприношения, в то время как благоприятный ветер гнал бы его корабли под полными парусами к назначенной цели, если бы Иеффай, не будучи связан никаким обещанием, решающим судьбу народа, сказал своей дочери: «Оплакивай же в течение двух месяцев свою быстротечную юность, ибо я хочу принести тебя в жертву», если бы у Брута был добродетельный сын, а он все же послал за ликторами, чтобы казнить его, кто бы смог их понять? И если бы эти трое мужей ответили на вопрос, почему они так поступили: «Это испытание, в котором нас проверяют», – разве в этом случае их легче было бы понять?

Когда в решающее мгновение Агамемнон, Иеффай, Брут героически преодолевают свою боль от потери всего самого любимого и чисто

внешним образом совершают этот поступок, во всем мире не может найтись ни одной благородной души, которая не пролиwała бы слезы, сочувствуя их боли, и не выказывала бы восхищение их поступком. Но если бы в это решающее мгновение эти трое мужей прибавили бы к мужеству, с которым они переносили боль, всего несколько слов: «Это-го не случится», – кто понял бы их тогда? И если бы они добавили еще в качестве разъяснения: «Мы верим в это силой абсурда», – кто понял бы их лучше? Ибо кто не понял бы с легкостью, что это действительно абсурдно, но кто понял бы, что в нечто такое можно верить?

Различие между трагическим героем и Авраамом прямо-таки бросается в глаза. Трагический герой еще остается внутри этического. Он позволяет одному выражению этического найти себе *τέλος* в другом, более высоком выражении этического, он сводит этическое отношение между отцом и сыном или отцом и дочерью к некоему чувству, которое обладает своей диалектикой в собственном отношении к идее нравственной жизни. А потому здесь не может идти и речи о телеологическом устранении самого этического.

С Авраамом дело обстоит совершенно иначе. Благодаря своему действию он перешагивает через все этическое, и вне его он обретает более высокий *τέλος*, в отношении к которому он и устраняет этическое. Хотел бы я знать, каким образом можно привести действие Авраама в отношение ко всеобщему; можно ли найти какое-либо другое соприкосновение между тем, что делает Авраам, и всеобщим, помимо того что Авраам переступил через это всеобщее? Поступок Авраама – это не что-то спасающее народ или идею государства; Авраам делает это не для того, чтобы умиротворить разгневанных богов. Если бы речь вообще могла идти о Божьем гневe, гнев этот был бы обращен именно против Авраама, но все действие Авраама никак не связано со всеобщим, это его собственное, частное предприятие. Потому, если трагический герой велик через свою нравственную добродетель\*, Авраам велик через свою, чисто личную добродетель. И в Авраамовой жизни нет никакого более высокого выражения этических требований, чем то, что отец должен любить сына. Об этическом в значении нравственной жизни вообще не может идти и речи. В той мере, в какой всеобщее вообще присутствовало здесь, оно было сокрыто именно в Исааке, как

\* Saedelige Dyd (дат.); сам термин соответствует понятию «sittliche Tugend» («нравственная добродетель») из гегелевской «Философии права», где она противопоставляется «собственной, личной добродетели» («eigentliche Tugend») индивида.

бы спрятано в его чреслах, и это всеобщее должно было кричать устами Исаака: «Не делай этого, ты все погубишь!»

Но почему же тогда Авраам делает это? Ради Господа и – что совершенно то же самое – ради себя самого. Он делает это ради Господа, поскольку Бог требует доказательства его веры, и он делает это ради себя самого, чтобы суметь представить такое доказательство. Единство этих аспектов абсолютно точно выражено словом, которым всегда обозначается это отношение: это испытание, искушение. Искушение: что это значит? Обычно мы называем искушением то, что удерживает человека от исполнения своего долга; однако здесь само этическое является искушением, которое может удержать его от исполнения воли Божьей. А что же тогда здесь долг [Pligt]? Долг – это как раз и есть выражение для обозначения воли Божьей.

Здесь возникает необходимость появления новой категории для понимания Авраама. Подобное отношение к божеству неизвестно язычеству. Трагический герой отнюдь не вступает в какое-то личное отношение с божеством, но само этическое является божественным, а потому парадокс в этом божественном может быть опосредован во всеобщем.

Авраам же не может быть опосредован, что может быть выражено и иначе, словами: он не может говорить. Как только я начинаю говорить, я выражаю всеобщее, если же я этого не делаю, меня никто не способен понять. Поэтому, как только Авраам захочет выразить себя во всеобщем, он должен сказать, что его ситуация есть искушение, ибо у него нет никакого более высокого выражения всеобщего, которое возвышалось бы над всеобщим, через которое он перешагивает.

А потому, хотя Авраам и вызывает мое восхищение, он также ужасает меня. Он, человек, который отрицает себя и жертвует собой ради долга, отдает конечное, чтобы ухватить бесконечное, – и здесь он достаточно обеспечен; трагический герой отдает надежное ради еще более надежного, и глаза наблюдателя уверенно покоятся на нем. Но тот, кто отдает всеобщее, чтобы ухватить нечто еще более высокое, которое уже не является всеобщим, что делает он? Возможно ли, чтобы это было чем-то иным, а не искушением? И если даже это возможно, но этот вот единичный индивид попросту ошибся, какое спасение будет его ждать? Он проходит через все болезненное страдание трагического героя, он разрушает всю свою радость в этом мире, он отказывается ото всего, и, возможно, в это же самое мгновение он лишает себя той возвышенной радости, которая была столь дорога ему, что он отдал бы за нее любую цену. *Его* наблюдатель совсем не может понять, и глаза наблюда-

теля не покоятся на нем с уверенностью. Возможно, то, что собирается сделать верующий, вообще неосуществимо, оно ведь немыслимо. А если это можно осуществить, но единичный индивид неправильно понял божество, какое спасение будет его ждать? Трагическому герою нужны были слезы, и он требовал слез; да, где были те завистливые глаза, оказавшиеся настолько бесплодными, что они не могли плакать с Агамемноном, но вместе с тем где тот, чья душа настолько смущена, что он вознамерится плакать над Агамемноном? Трагический герой осуществляет свое деяние в одно определенное мгновение, однако с течением времени ему приходится делать нечто не менее значительное: он посещает тех, чья душа охвачена печалью, чья грудь не в силах дышать свободно из-за подавленных тяжких вздохов, чьи мысли постоянно нависают над ними грузом будущих слез. Он предстает перед ними, он снимает заклятие печали, он ослабляет туго затянутую смиренную рубашку, он дает пролиться слезам, между тем как страждущий забывает о собственных муках в его страдании. Над Авраамом же нельзя рыдать. К нему приближаешься с *horror religiosus*<sup>\*</sup>, подобно тому как племя Израилево подходило к горе Синай. Что, если одинокий человек, взобравшийся на гору Мориа, чья вершина вздымается в небо над равнинами Аули, что, если этот человек – не лунатик, который уверенно ступает по земле, в то время как другой, стоящий у подножия горы и дрожащий от страха при виде его, от ужаса и почтения не осмеливается его позвать, что, если он сам заплутал, что, если он сам обманул себя! Спасибо и еще раз спасибо тому человеку, который предлагает верное выражение несчастному, коего одолели жизненные печали и кто остался нагим после их ударов, спасибо тому, кто протягивает этому несчастному листок со словами, пригодными, чтобы прикрыть ими наготу. Спасибо тебе, о великий Шекспир, тебе, кто может высказать все, все, точно так, как оно есть на самом деле, – и все же, отчего ты так никогда и не высказал этой муки? Может, ты сохранил ее для себя, подобно той возлюбленной, чье имя до сих пор невозможно вынести, если назвать его перед всем миром?<sup>57</sup> Ибо поэт покупает власть слова, способного высказать все тяжкие тайны других людей, за счет той маленькой тайны, которую он не может высказать сам; а ведь поэт – это не апостол, он изгоняет дьявола только силой самого этого дьявола<sup>58</sup>.

Ну а теперь, если этическое оказывается, таким образом, телеологически устраненным, как же существует тот единичный индивид, в

\* «священный ужас» (лат.).

котором оно устранено? Он существует как единичный в противоположность всеобщему. Значит ли это, что он грешит? Ибо это все же форма греха, рассмотренная идеально, подобно той, что есть в существовании ребенка, хотя он и не грешит, поскольку не сознает его как таковое, однако все же и его существование, рассмотренное идеально, является грехом, и этическое в каждое мгновение предъявляет к нему свои требования. Если кто-нибудь возразит, сказав, что эта форма повторяется таким образом, что она не является грехом, значит, суд над Авраамом совершен. Но каким же образом существует тогда Авраам? Он верит. Это парадокс, благодаря которому он удерживается на вершине, причем саму эту вершину он не может указать яснее ни для кого другого; ибо парадокс состоит в том, что он, в качестве единичного индивида, устанавливает себя в абсолютное отношение к абсолюту. Оправдан ли он в этом? Его оправдание есть опять-таки парадокс; ибо если это и так, это происходит не силой того, что он есть нечто всеобщее, но силой того, что он есть единичное.

Но как же единичный индивид может убедиться в том, что он оправдан в этом? Определенно, нет ничего легче, чем свести все наличное существование к идее государства или к идее сообщества. Если это сделать, можно легко найти опосредование; ибо тогда вовсе не нужно приходить к парадоксу, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, что я мог бы замечательно выразить тезисом Пифагора о том, что нечетные числа совершеннее четных. И если случайно доведется услышать в наше время некий ответ, связанный с этим парадоксом, он будет звучать так: «Об этом надо судить по исходу». Герой, ставший *σκάνδαλον*\* своего времени вследствие своего осознания, что он является парадоксом, не поддающимся разумному осмыслению, уверенно восклицает, обращаясь к своим современникам: «Будущее покажет, что я был прав». В наше время такое восклицание услышишь редко, ибо, если недостатком этого времени является то, что оно не рождает героев, в нем есть и та хорошая сторона, что оно вместе с тем создает и меньше карикатур. И стоит нам сейчас услышать слова: «Об этом надо судить по исходу», как тотчас же становится ясно, с кем мы имеем честь говорить. Те, что говорят таким образом, весьма многочисленный народец, я дам им общее имя «доценты». Они живут в своих мыслях, они покойны в своем существовании, у них есть *надежное* положение и *четкие* перспективы в хоро-

\* Здесь – «возмущение» (греч.).

шо организованном государстве, сотни, пожалуй, даже тысячи лет отделяют их от всех потрясений наличного существования, они не опасаются, что нечто подобное может повториться; да и что скажут на это полиция и газеты? Дело всей их жизни – судить великих людей, и именно судить их по результатам. Подобное обхождение с великими выдает в них примечательное смешение высокомерия и ничтожества; высокомерия – ибо они считают себя призванными выносить суждение, ничтожества – ибо нельзя обнаружить даже самой отдаленной связи между их жизнью и жизнью великих. Всякий, у кого есть хотя бы частица *erectioris ingenii*<sup>\*</sup>, не может целиком превратиться в такого холодного и влажного моллюска и, приближаясь к великим, не может совершенно упустить из виду, что с самого творения мира было принято считать, что результат приходит позже всего, а тот, кто поистине хочет чему-то научиться у великих, должен как раз обращать внимание на начало. Если бы тот, кто собирается действовать, хотел бы судить о себе по исходу [Udfaldet], он никогда не добрался бы до начала. И пусть даже исход прельщает весь мир, герою это не поможет: ибо он узнает исход только после того, как все уже кончилось, и отнюдь не благодаря ему он становится героем, но он становится героем благодаря тому, что он начал.

Кроме того, исход (в той мере, в какой он является ответом конечно-го на бесконечный вопрос) в своей диалектике совершенно несовместим с существованием героя. Или же доказательство того, что Авраам был оправдан в своем отношении ко всеобщему в качестве единичного, может состоять в том, что он получил Исаака благодаря чуду? Ну а если бы Авраам действительно принес Исаака в жертву, разве это значило бы, что он поэтому оправдан в меньшей степени?

Однако мы всегда любопытствуем по отношению к исходу, подобно тому как нам всегда любопытно, чем кончается книга, мы не хотим ничего знать ни о страхе, ни о нужде, ни о парадоксе. С исходом можно эстетически флиртовать; он наступает столь же неожиданно, но и столь же легко, как выигрыш в лотерею; и когда человек слышит об исходе, он становится добродетельней. И все же ни один грабитель храмов, работающий на каторге в цепях, не является таким низким преступником, как тот, кто так беззастенчиво грабит святыню; даже Иуда, продавший своего Господа за тридцать сребреников, достоин презрения не больше, чем тот, кто так торгует великим.

<sup>\*</sup> «более высокий образ мыслей» (лат.).

Моей душе противно говорить о величии бесчеловечно, давать ему смутно вырисовываться в неопределенных очертаниях на огромном расстоянии, так что ему дают быть великим, не позволяя, чтобы здесь проявлялось хоть что-то человеческое, ведь тогда оно перестает быть великим. Ибо не то, что случается со мной, делает меня великим, но только то, что я сам делаю, и не было еще на свете человека, который полагал бы, что кто-нибудь может стать великим, выиграв в лотерею. Пусть даже человек был рожден в скромной участи, я все же требую от него не быть настолько бесчеловечным к самому себе, чтобы думать о царском дворце только как о чем-то лежащем вдальке, мечтая об этом величии столь неопределенно, что его как бы желают возвысить и одновременно, благодаря все тому же действию, уничтожить, с тем чтобы это величие впредь могло возвышаться лишь самым низким образом; я требую от него быть в достаточной степени человеком, чтобы суметь приблизиться к этому величию с уверенностью и достоинством. Он не должен быть настолько бесчеловечен, чтобы бесстыдно нарушать все правила, врываясь прямо с улицы в царские покои, ведь при этом он потерял бы больше, чем сам царь; напротив, возможно, он найдет для себя радость в том, чтобы следовать каждому требованию этикета с веселой и доверчивой мечтательностью, благодаря которой он как раз и окажется нескованным. Это, конечно, всего лишь образ; ибо всякое различие является неким весьма несовершенным выражением духовного расстояния. Я требую от каждого человека не думать о себе столь бесчеловечно, чтобы вовсе не осмеливаться входить в тот дворец, где жива не просто память об избранных, но где поныне живут они сами. Ему не следует бесстыдно рваться вперед, убеждая их в своем родстве с ними, он должен чувствовать себя счастливым всякий раз, когда склоняется перед ними, однако вместе с тем он должен быть нескованным и уверенным и всегда чем-то большим, чем простая служанка; ибо, коль скоро он не хочет быть чем-то большим, ему никогда не войти сюда. А помочь ему должны как раз страх и нужда, которыми испытуются великие, ибо в противном случае, если, конечно, у него есть хоть немного твердости и решительности, они только вызовут у него вполне заслуженную зависть. А то, что способно быть великим лишь на расстоянии, то, что пытаются превратить в нечто великое с помощью пустых и бессмысленных фраз, потом разрушается самими же людьми.

Кто же еще был так велик в этом мире, как не та благословенная женщина, мать Божья, дева Мария? И что же о ней говорят? То, что она была благословенна среди женщин, само по себе еще не делает ее

великой; и если бы не странное обстоятельство, что слушатели способны мыслить столь же бесчеловечно, как и рассказчики, то, пожалуй, каждая юная девушка могла бы спросить: «Отчего же меня тоже не благословили?» И даже если бы я не мог сказать ничего другого, я все-таки не отклонил бы совершенно подобный вопрос, как пустую глупость; ибо в том, что касается благосклонного покровительства, все люди – с абстрактной точки зрения – имеют равные права. При этом выпадают только нужда, страх, парадокс. Мысли мои столь же чисты, как и мысли любого другого человека, и конечно же мысли того, кто способен об этом подумать, будут оставаться чистыми; если же нет, следует ждать чего-то поистине ужасного, ибо тот, кого когда-либо посетили подобные образы, не так-то просто сумеет снова от них отделаться, а погрешил он против них, и они сумеют страшно отомстить за себя с тем своим тихим гневом, который гораздо страшнее, чем пронзительные голоса десятка суровых рецензентов. Конечно же Мария родила ребенка чудесным образом, однако все-таки это произошло с нею по примеру «обыкновенного у женщин»<sup>59</sup>, а для всех женщин это время страха, нужды и парадокса. И конечно же ангел был прислуживающим духом, но он ведь не был духом услужливым и он не мог обойти других юных дев Израиля, говоря им: «Не презирайте Марию, с ней происходит нечто чрезвычайное». Нет, ангел явился только к Марии, и никто не смог понять ее. И какая другая женщина понесла больший урон, чем Мария? Разве здесь также не применима известная поговорка: кого Бог благословляет, того он на одном и том же дыхании и прокликает? Таково духовное постижение Марии, а сама она никоим образом не является, – меня поистине возмущает, что приходится так о ней говорить, но еще больше меня возмущает, когда о ней так говорят другие исключительно по собственной бездумности и безответственности, – повторяю, она никоим образом не является некой дамой, восседающей там в роскоши и играющей с божественным младенцем. И если, несмотря на все это, она говорит: «Се, Раба Господня»<sup>60</sup>, значит, она действительно велика, и я думаю, не так уж трудно объяснить, почему она стала матерью Божьей. Ей не нужно никакого мирского восхищения, точно так же как Аврааму не нужно ваших слез, ибо она не была героиней, да и он не был героем, и, однако же, оба они стали более великими, чем любые герои, не благодаря тому, что они были ограждены от нужды и муки и парадокса, но как раз благодаря всем этим мукам.

Есть величие в том, что поэт, представляя своего трагического героя восхищению людей, может сказать затем: «Плачьте о нем, ибо он

того заслуживает», ибо есть бесспорное величие в том, чтобы заслужить слезы тех, кто достоин проливать слезы; есть величие в том, что поэт способен управлять толпой, что он может добиться от этих людей, чтобы каждый из них проверял себя, решая, достоин ли он оплакивать героя, ведь помойная вода слюняев – это всегда лишь унижение святых. Но еще больше величия в том, что рыцарь веры может сказать даже благородному человеку: «Не плачь обо мне, но плачь о себе самом».

Конечно, это трогает, начинаешь с тоской думать о тех прекрасных временах, чувствуешь нежное томление, ведущее тебя к цели твоих желаний, – конечно, хотелось бы увидеть, как Христос бродил по земле обетованной. Но при этом опять-таки забывают о страхе, о нужде, о парадоксе. И было ли тогда так уж просто не ошибиться? Разве не ужасно было, что этот человек, ходивший между другими, был Бог, разве не ужасно было садиться с ним за стол? И было ли так уж просто стать апостолом? Однако результат, эти восемнадцать сотен лет, – все это помогает, помогает этому жалкому обману, посредством которого мы обманываем себя и других. Я не чувствую в себе достаточно мужества, чтобы пожелать быть современником подобных событий, но именно поэтому я не сужу слишком строго тех, кто ошибался, и не думаю худо о тех, кто видел истину.

Но теперь я вновь возвращаюсь к Аврааму. В это время, до того как окончательный исход прояснился, либо Авраам каждую минуту был убийцей, либо мы стоим перед парадоксом, который выше всякого опосредования.

Стало быть, история Авраама содержит в себе телеологическое устранение этического. В качестве единичного индивида он стал более велик, чем всеобщее. Это парадокс, который не поддается опосредованию. Как он вошел в него, столь же необъяснимо, как и то, каким образом он там оставался. Если же с Авраамом дело обстоит иначе, значит, он не трагический герой, но просто убийца. И продолжать называть его отцом веры, рассказывать об этом людям, которых заботят лишь слова, – значит не давать себе труда задуматься об этом. Собственными силами человек может стать трагическим героем, но только не рыцарем веры. Когда человек вступает на путь трагического героя – путь, который в некотором смысле действительно является трудным, – многие способны помочь ему советом; тому же, кто идет узким путем веры, никто не может дать совета и никто не может его понять. Вера – это чудо, и все же ни один человек не исключен из нее; ибо то, в чем

соединяется всякая человеческая жизнь, – это страсть\*, вера же поистине есть страсть.

## проблема 2. Существует ли абсолютный долг перед Богом?

Этическое – это всеобщее и, в качестве такового, опять-таки, божественное. Потому правильно будет сказать, что всякий долг в основе своей есть долг перед Богом; однако, если человеку нечего больше сказать, он сразу же говорит: «У меня, собственно, нет никакого долга перед Богом». Долг становится долгом, когда человек отсылает его к Богу,

\* Лессинг в одном из своих произведений высказал нечто подобное с чисто эстетической точки зрения. В этом пассаже он стремится показать, что скорбь также можно выразить остроумно. С этой целью он вспоминает реплику несчастного английского короля Эдуарда II, прозвучавшую в весьма своеобразной ситуации. В качестве противоположного примера он приводит затем пассаж из Дидро – историю некой крестьянки и одну из ее реплик. Затем он продолжает: *Auch das war Witz, und noch dazu Witz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvermeidlich. Und folglich auch muß man die Entschuldigung der Betrübnis nicht darin suchen, daß die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlgezogene, verständige und auch sonst witzige Person sei; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: sondern darin, daß wahrscheinlicherwise in jeder Mensch ohne Unverscheid in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben.* – См.: *Sämtliche Werke*. В. 30, S. 223 [*Нем.*: «Это также было остроумием, причем остроумием крестьянки; но сами обстоятельства сделали его неизбежным. И, следовательно, не следует искать оправданий остроумным выражениям боли и печали в том, что лицо, высказывающее их, является благородным, воспитанным, разумным, да к тому же еще и остроумным человеком; ибо страсти делают всех людей снова равными; но причины следует искать в том, что, по всей вероятности, каждый человек в таких же обстоятельствах сказал бы то же самое. Мысль крестьянки была той, которая могла бы и должна была бы прийти в голову и королеве: точно так же как сказанное тогда королем мог бы сказать и крестьянин, – и, без сомнения, непременно сказал бы». Слова Лессинга взяты из издания, которое имел сам Кьеркегор: *Lessings sämtliche Schriften*. Berlin und Stettin, 1825–1828. Курсив, внесенный в цитату, принадлежит Кьеркегору.] – *Прим. авт.*

однако в долге, как таковом, я еще не вступаю в отношение с Богом. Скажем, есть долг любить ближнего. Он является долгом, поскольку его отсылают к Богу, однако в этом долге я вступаю в отношение не с Богом, но с ближним, которого я люблю. Если я скажу в связи с этим, что мой долг – любить Бога, я, по существу, произнесу лишь некую тавтологию, поскольку «Бог» берется здесь в совершенно абстрактном смысле – как божественное, то есть всеобщее, то есть долг. Все наличное существование человеческого рода в этом случае закругляется в совершенную сферу в себе самом, а этическое одновременно является здесь и границей сферы и ее наполнением. Бог же становится невидимой, исчезающей точкой, бессильной мыслью; его мощь содержится лишь в этическом, которое заполняет собой все наличное существование. И если кому-нибудь вдруг придет в голову любить Бога в некотором ином смысле, отличном от упомянутого здесь, это будет значить, что он эксцентричен, что он любит фантом, каковой, обладай он только достаточной силой, чтобы говорить, сказал бы ему: «Я не требую твоей любви, оставайся только там, где тебе выпало быть». И если бы кому-нибудь вдруг пришло в голову любить Бога иначе, эта любовь стала бы подозрительной – совершенно как та любовь, когда некто любит кафров, вместо того чтобы любить своего ближнего, как говорит Руссо<sup>61</sup>.

Если все изложенное здесь верно, если в человеческой жизни нет ничего несоизмеримого, а всякая несоизмеримость, появляющаяся в ней, происходит лишь вследствие какого-то случая, из которого, коль скоро наличное существование рассматривается в свете некой идеи, ничего не следует, значит, Гегель прав; но если он в чем-то не прав, так это в том, что говорит о вере и допускает, чтобы Авраама рассматривали как отца веры; ибо тем самым он выносит суждение как об Аврааме, так и о вере. В гегелевской философии<sup>62</sup> *das Äußere*\* (*die Entäußerung*)\*\* выше, чем *das Innere*\*\*\*. Это чаще всего разъясняют с помощью примера. Ребенок – это *das Innere*, мужчина – *das Äußere*; именно поэтому ребенок определяется в качестве через внешнее, тогда как мужчина, *das Äußere*, определяется как раз через внутреннее. Напротив, вера есть такой парадокс: внутреннее выше, чем внешнее, или, чтобы снова обратиться к выражению, которое использовалось в предыдущем изложении: нечетное число выше, чем четное.

\* «внешнее» (нем.).

\*\* «внешнее проявление» (нем.).

\*\*\* «внутреннее» (нем.).

С точки зрения этического взгляда на жизнь задача единичного индивида состоит в том, чтобы избавиться от определения внутренне-го и выразить его во внешнем. И каждый раз, когда единичный индивид уклоняется от этого, каждый раз, когда он хочет удержаться внутри такого определения внутреннего как чувство, настроение и тому подобное, или же хочет снова проскользнуть внутрь такого определения, он совершает прегрешение и пребывает в состоянии искушения. Парадокс веры состоит в том, что существует такое внутреннее, которое совершенно несоизмеримо с внешним, такое внутреннее, которое хотя и не является тождественным первому внутреннему, но представляет собой некое новое внутреннее. Об этом не следует забывать. Новая философия позволила себе, без долгих околичностей, поставить на место «веры» непосредственное<sup>63</sup>. Если это принимается таким образом, тогда смешно отрицать, что вера пребывала во все времена. Таким образом, вера попадает в довольно пеструю компанию, она оказывается там вместе с чувствами, настроениями, идиосинкразиями, *vareurs*<sup>\*</sup> и тому подобным. И тогда оказывается, что философия действительно права, что не желает останавливаться на этом. Однако на самом деле нет ничего, что могло бы оправдать философию в таком употреблении терминов. Вере предшествует движение бесконечности, и только после этого, *unerwartet*<sup>\*\*</sup>, сюда силой абсурда вступает вера. Это я вполне способен понять, даже не претендуя на то, что сам имею веру. Если вера никак не отличается от того, за что ее пытается выдать философия, то уже Сократ пошел дальше, намного дальше; вместо этого все обстоит совсем наоборот: он просто еще не дошел до нее. В интеллектуальном отношении он осуществил движение бесконечности. Его «неведение» есть, по существу, бесконечное самоотречение. Эта задача действительно соизмерима с человеческими силами, пусть даже в наше время ею и пренебрегают; и только когда такая задача уже осуществлена, только когда единичный индивид исчерпал себя в бесконечном, только тогда наступает момент, в который внезапно может появиться вера.

Парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее, единичный индивид – если уж вспомнить о догматическом различении, довольно редко встречающемся в наши дни, – определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение ко всеобщему. Этот па-

\* «меланхолия», «дурное настроение» (франц.).

\*\* «неожиданно» (нем.).

парадокс можно выразить и следующим образом: существует абсолютный долг перед Богом; ибо в таком отношении долга единичный индивид в качестве единичного абсолюта относится к абсолюту. Когда в этой связи утверждают, будто есть долг – любить Бога, тем самым говорится нечто совсем иное, отличное от изложенного выше; поскольку, если такой долг абсолютен, значит, этическое оказывается сведенным к относительному. Отсюда, однако же, не следует, будто этическое должно быть уничтожено, просто оно получает теперь совершенно новое выражение, парадоксальное выражение, так что, например, любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг.

Если бы это было не так, вера не имела бы своего места в наличном существовании, ибо тогда вера была бы искушением, а Авраам оказался бы погибшим, поскольку поддался ему.

Этот парадокс никак не может быть опосредован, ибо он покоится как раз на том, что единичный индивид является только единичным. Как только этот единичный индивид пытается выразить свой абсолютный долг во всеобщем, как только он начинает сознавать это во всеобщем, он тотчас же признает, что находится в состоянии искушения, и затем, если он противостоит этому искушению, он не может осуществить этот так называемый абсолютный долг; но если он не противостоит ему, он погрешает, даже если *realiter*\* его действие было как раз тем, которого требовал абсолютный долг. Что же должен был делать тогда Авраам? Если бы он сказал какому-нибудь другому человеку: «Исаака я люблю больше всего на свете, и потому мне так трудно принести его в жертву», тот, другой, наверное, покачал бы головой и сказал: «Зачем же ты тогда хочешь принести его в жертву?», или же, окажись тот другой пронизательным, он, возможно, сумел бы даже увидеть Авраама насквозь, сумел бы понять, что тот давал волю неким чувствам, стоявшим в вопиющем противоречии с его собственными действиями.

В повести об Аврааме мы находим как раз такой парадокс. Его отношение к Исааку с этической точки зрения состоит в том, что отец должен любить сына. Это этическое отношение оказывается сведенным к чему-то относительному, в противоположность абсолютному отношению к Богу. А на вопрос: «Зачем?» – у Авраама нет никакого

\* «реально» (лат.).

ответа, кроме того, что это было испытанием, искушением, что, как отмечено выше, представляет собой единство того, что это происходило как по воле Божьей, так и по его собственной воле. Эти два определения соответствуют друг другу также и в обычном речевом употреблении. Скажем, когда мы видим, что некий человек делает что-то, не соответствующее всеобщему, мы говорим: «Он едва ли делает это ради Бога», подразумевая при этом, что он делает это ради себя самого. Парадокс веры потерял то, что лежит посредине, то есть всеобщее. С одной стороны, вера является выражением высшего эгоизма (это ужасное, совершаемое им, он делает ради самого себя), с другой же Стороны, она является выражением наиболее абсолютной преданности (когда это делается ради Бога). Вера никак не может быть опосредована и введена внутрь всеобщего, поскольку в этом случае она оказалась бы снятой. Вера есть такой парадокс, и единичный индивид вообще не способен сделать себя понятным для кого-либо другого. Иногда дело представляют так, будто единичный индивид может сделать себя понятным для другого единичного индивида, находящегося в том же положении. Подобное воззрение было бы невысказанным, если бы только в наше время люди не пытались столь многообразными способами хитростью пробраться к величию. Один рыцарь веры вообще никак не может помочь другому. Либо единичный индивид сам станет рыцарем веры благодаря тому, что примет на себя парадокс, либо он никогда не станет им. Партнерство в этих областях совершенно невысказанно. И всякое более точное разъяснение того, что следует понимать под историей с Исааком, единичный индивид может лишь сам дать себе. И даже если можно было бы, говоря вообще, дать такое более четкое разъяснение того, что следует понимать под историей с Исааком (какое, впрочем, будет представлять собой лишь смехотворное внутреннее противоречие, заключенное в том, что единичный индивид, находящийся как раз вне всеобщего, будет подведен под некие всеобщие определения, в то время как он как раз призван действовать именно как единичный индивид, находящийся вне всеобщего), единичного индивида никогда не смогут убедить в его справедливости другие, он может убедиться в этом лишь сам, в качестве единичного индивида. Так что, найдись даже человек, достаточно трусливый и низкий, чтобы пожелать стать рыцарем веры под чужую ответственность, ему это все равно не удалось бы; ибо только единичный индивид становится таким рыцарем в качестве единичного, – в этом и состоит величие, которое я вполне способен понять, хотя сам не могу в это войти, поскольку мне

недостает мужества; но в этом и состоит весь ужас – что я способен понять еще лучше.

Как известно, Лука (14. 26) предлагает замечательное учение об абсолютном долге перед Богом: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником». Это суровые речи, и кто может их вынести? Потому-то их и услышать можно лишь весьма редко. Однако такое умолчание – это просто бегство, которое ничему не помогает. Студент теологии между тем узнает, что эти слова взяты из Нового завета, а в том или ином вспомогательном экзегетическом руководстве он обнаруживает разъяснение, что *μισέειν* в этом и в некоторых других пассажах означает *per μειωσιw*: *minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio*\*.

Однако контекст, в котором встречаются эти слова, пожалуй, никак не подкрепляет такое разъяснение, данное с большим вкусом. Ибо в одном из следующих стихов содержится рассказ о том, как некто, желающий построить башню, прежде делает некоторую прикидку, выясняя, способен ли он это сделать так, чтобы люди после над ним не смеялись. Четкая взаимосвязь этого рассказа с приведенным стихом, похоже, указывает на то, что слова следует понимать в их возможно более ужасном смысле – так, чтобы каждый мог испытать себя и решить, способен ли он построить такое сооружение.

И если теперь этому благочестивому и образованному экзегетику, полагающему, что благодаря подобной фальсификации он может потихоньку протащить христианство в мир, посчастливится убедить кого-нибудь человека в том, что с точки зрения грамматики, лингвистики и *κατ' αναλογίαν*\*\* в этом и состоял смысл данного места, можно надеяться, что ему посчастливится в то же самое мгновение убедить также этого человека в том, что христианство – одна из самых жалких вещей на свете. Ведь учение, которое в одном из самых сильных своих лирических излияний – там, где сознание собственной вечной значимости

\* Кьеркегор использует здесь доступный ему «Лексикон» Бретшнайдера (*Bretschneider C.G. Lexicon manuale graeco-latino in libros. N.T., 1829*), где во втором томе под рубрикой «*μισέω*» – «я ненавижу» даются значения: «*μισεν*» – «ненавидеть», а далее, путем ослабления основного смысла, – «*μείωσιw*» (*minus diligo*) – «быть менее приверженным», «*posthabeo*» – «отодвигать в сторону», «*non colo*» – «не чтить», «*nihil facio*» – «не считаться».

\*\* «по аналогии» (греч.).

нарастает в нем наиболее сильно, – не может предложить ничего, кроме звонких слов, ничего не означающих, но определяющих, лишь, что человек должен быть менее доброжелательным, менее внимательным и более безразличным, – учение, которое в то самое мгновение, когда оно уже делает вид, будто произнесет нечто пугающее, в конце концов растекается в пустой болтовне, вместо того чтобы пугать, – *такое* учение конечно же не стоит труда, затраченного на то, чтобы к нему поднаться.

Это высказывание действительно пугает, однако же я верю, что его можно понять, хотя отсюда и не следует, что человек, который его понял, благодаря этому обретет достаточно мужества, чтобы все это сделать. Но надо все-таки быть честным и признать что там заложено, равно как и признать, что это есть нечто великое, пусть даже нам самим и не хватает на это мужества. Тот, кто относится к этому подобным образом, сам не будет исключен из соучастия в этом прекрасном рассказе, ведь этот рассказ содержит в себе некоторое утешение для того, кому недоставало мужества начать строить эту башню. Но он должен быть честным и не выдавать свою нехватку мужества за смирение, поскольку такая нехватка, напротив, является гордостью, тогда как мужество верующего есть единственно смиренное мужество.

Теперь нетрудно увидеть, что, если этот пассаж должен иметь некоторый смысл, сам он должен пониматься буквально. Бог – это тот, кто требует абсолютной любви; однако тот, кто, требуя человеческой любви, полагает, будто эту любовь можно доказать, становясь прохладным по отношению ко всему, что было ему дорого прежде, является не просто эгоистом, он прямо-таки глуп, и тот, кто потребовал бы такой любви, в то же самое мгновение подписывал бы собственный смертный приговор в той мере, в какой жизнь его была бы сосредоточена в этой жадной любви. Мужчина требует, чтобы его супруга покинула отца и мать, однако, если он в качестве доказательства такой сверхъестественной любви ожидает, что она ради него станет вялой и безразличной дочерью, он поистине окажется дураком из дураков. И будь у него хоть какое-то представление о том, что такое любовь, он желал бы убедиться, что супруга любит его больше всех в этом царстве, причем, убедись он попутно, что она совершенна в своей любви как дочь и сестра, он усмотрел бы в этом только лишний залог ее любви. И вот то, что в человеке считается признаком эгоизма и глупости, с помощью экзегетиков должно выступать теперь как достойное представление о божественном.

Но почему все-таки нужно их ненавидеть? Я не стану здесь вспоминать о человеческом различии между любовью и ненавистью, не потому, что я уж настолько против него, – ведь в конце концов, это все-таки различие страсти, – но потому, что оно эгоистично и совсем сюда не относится. Если же, напротив, я буду рассматривать эту задачу как парадокс, я тотчас же пойму ее, то есть я пойму ее так, как можно понять парадокс. Абсолютный долг может привести к тому, что запрещает этика, но он никоим образом не может привести рыцаря веры к тому, чтобы отказаться от любви. Это показано Авраамом. В то самое мгновение, когда он собирается принести Исаака в жертву, этическое выражение для его поступка таково: он ненавидит Исаака. Но если он действительно ненавидит Исаака, он может оставаться совершенно спокойным – Господь не потребует от него этого; ибо Каин и Авраам отнюдь не тождественны. Он должен любить Исаака всей душой; и когда Бог потребует его, он должен, насколько это возможно, любить Исаака еще сильнее, и только тогда он может *принести его в жертву*; ибо именно эта любовь к Исааку есть то, что, будучи парадоксальной противоположностью его любви к Богу, превращает его поступок в жертву. Но в этом и состоят нужда и страх в парадоксе, что он, говоря по-человечески, никоим образом не может сделать так, чтобы его поняли. Только в то мгновение, когда его поступок стоит в абсолютном противоречии с его чувствами, только тогда он предлагает Исаака как жертву, однако реальность его деяния есть то, благодаря чему оно принадлежит всеобщему, – а там он был и остается убийцей.

Более того, это место из Луки следует понимать таким образом, чтобы становилось ясно, что рыцарь веры вовсе не сохраняет какого-то более высокого выражения всеобщего (скажем, этического), в которое он мог бы ускользнуть. Если вообразить, что церковь потребовала бы подобной жертвы от одного из своих членов, мы получили бы тут только трагического героя. Идея церкви, по существу, качественно не отличается от идеи государства, коль скоро единичный индивид может войти в нее благодаря простому опосредованию; но как только единичный индивид входит в парадокс, он никак не может приблизиться к идее церкви; он не выходит из этого парадокса, но призван находить в нем либо свое блаженство, либо свой приговор. Подобный церковный герой выражает в своем деянии всеобщее, и в церкви не должно быть никого, включая его отца, мать и прочих, кто не понимал бы его. Однако он не является рыцарем веры, и ответ его отличен от ответа Авраама; он не утверждает, что это испытание или искушение, в котором он испытывается.

Вообще-то люди воздерживаются от приведения таких пассажей, как этот, прежде упомянутый, раздел из Луки. Обычно боятся освободить людей, боятся, что произойдет самое худшее, если только людям понравится вести себя как единичные индивиды. Более того, считается, что существовать в качестве единичного индивида – это самое простое и что именно поэтому приходится вынуждать людей становиться чем-то всеобщим. Я не могу разделить ни этого страха, ни этого мнения, причем по одной и той же причине. Тот, кто узнал, что самое страшное из всего – это существование в качестве единичного индивида, не должен бояться признать, что в этом есть величие, но он должен сказать об этом таким образом, чтобы его слова не оказались ловушкой для заблудшего, они скорее должны помогать ему входить во всеобщее, даже если эти слова уделяют величию совсем немного места. Тот, кто не осмеливается назвать подобные пассажи, не осмеливается также назвать Авраама; а мнение, согласно которому довольно приятно существовать в качестве единичного индивида, косвенно содержит в себе и весьма сомнительное признание в отношении себя самого, то есть того, кто придерживается такого мнения; ибо тот, кто действительно внимателен к себе самому и действительно заботится о своей душе, уверен в том, что человек, который под собственную ответственность одиноко живет на свете, живет на деле более сурово и замкнуто, чем девица в своей башне девичества. Разумеется, вполне верно, что существуют такие люди, которые нуждаются в принуждении, поскольку, будучи предоставлены самим себе, они погрязнут в эгоистичных наслаждениях, подобно необузданным животным; однако человек должен как раз доказать, что он не из их числа, а это можно сделать только благодаря своему умению говорить в страхе и трепете; говорить же следует из почтения перед величием – об этом не следует забывать из страха перед уроном, которого вполне можно избежать, если говорить так, чтобы становилось ясно: вот это величие, которое мы узнаем по его ужасам, без этих ужасов никто и не знает о величии.

Давайте теперь немного подробнее рассмотрим нужду и страх в парадоксе веры. Трагический герой отрекается в отношении себя самого для того, чтобы выразить всеобщее; рыцарь же веры отрекается в отношении всеобщего, чтобы стать единичным индивидом. Как уже было сказано, все зависит от того, каким образом человек расположен внутренне. Тот, кто полагает, будто быть единичным индивидом очень приятно, может быть совершенно уверен: он никакой не рыцарь веры;

ибо вольные птицы и странствующие гении никак не являются людьми веры. Напротив, такой рыцарь знает, насколько великолепно принадлежать всеобщему. Он знает, насколько красиво и благоприятно быть единичным индивидом, который сам перевел себя внутрь всеобщего, который, так сказать, готовит чистое, изящное и, насколько это возможно, свободное от ошибок издание себя самого – издание, доступное для чтения всех; он знает, насколько это освежает, когда ты наконец становишься понятным себе самому во всеобщем, так что он сам понимает это, и каждый единичный индивид, понимающий его, опять-таки понимает в нем всеобщее, и тогда они радуются уже вдвоем надежности этого всеобщего. Он знает, насколько прекрасно родиться в качестве единичного индивида, родина которого – во всеобщем, во всеобщем – его дружественное прибежище, которое принимает его с распростертыми объятиями, как только ему хочется немного задержаться в нем. Однако он знает также, что еще выше вьется одинокая тропа, узкая и крутая; он знает, насколько ужасно быть рожденным вовне, одиноко выходить из всеобщего, не встретив рядом ни одного путника. Ему очень хорошо известно, где он находится и как он относится к другим людям. С человеческой точки зрения он безумен и не может сделаться понятным ни для кого. И даже эти слова о безумии будут, пожалуй, слишком мягким выражением. Если его не рассматривать таким образом, он оказывается лицемером, и чем выше уводит его тропа, тем более ужасным лицемером он становится.

Рыцарь веры знает, насколько воодушевляет, когда сам отдаешь себя всеобщему, он знает, что на это требуется мужество, но он знает и то, что в этом заключена надежность – именно потому, что это происходит ради всеобщего; он знает, насколько великолепно, когда тебя понимают все благородные умы, причем так, что даже созерцающий это сам облагораживается через такое созерцание. Все это ему ведомо, и он чувствует себя как бы связанным, он почти желает, чтобы это и было той задачей, которую перед ним поставили. Авраам наверняка время от времени мог желать, чтобы задачей его было любить Исаака, как это надлежит и приличествует отцу, – это было бы понятно для всех и незабвенно во все времена; он, наверное, мог пожелать, чтобы задачей было принести Исаака в жертву всеобщему, с тем чтобы воодушевить отцов на славные дела, и он должен был почти ужаснуться при мысли о том, что подобные желания являются для него всего лишь искушениями, а значит, и обходиться с ними надо как с искушениями; ибо он знает, что идет одиноким путем и что он ничего не предлагает

всеобщему, но просто сам подвергается испытанию и искушению. Или Авраам все-таки предложил что-то всеобщему? Позвольте мне говорить об этом человечно, весьма человечно! Ему понадобилось семьдесят лет, чтобы обрести сына своей старости. То, что другие получали достаточно быстро и чему они долго радовались, – на это ему понадобилось семьдесят лет, и зачем? Для того чтобы подвергнуться испытанию и искушению. Ну разве это не безумие! Но Авраам верил, и только Сарра заколебалась и заставила его взять наложницей Агарь; но за это Аврааму пришлось прогнать эту рабыню. Он получает Исаака и снова должен подвергнуться испытанию. Он знал, что великолепно выражать всеобщее, великолепно жить с Исааком. Но задача состоит не в этом. Он знал, что царственным деянием было бы принести такого сына в жертву всеобщему, он сам обрел бы в этом покой, и все вокруг нашли бы покой в прославлении такого поступка, подобно тому как гласная успокаивается в соответствующих согласных<sup>64</sup>; однако задача состоит не в этом, он должен подвергнуться испытанию. Тот римский военачальник, который прославился под именем Кунктатора<sup>65</sup>, заставил врага остановиться, применяя тактику проволочек, – чего стоят все проволочки Авраама в сравнении с этими, – но ведь он и не спасал государство. Таково содержание ста тридцати лет жизни. Кто способен выдержать это? И если бы речь зашла о нем, разве современники, окружающие его, не сказали бы: «С этим Авраамом вечно какая-нибудь неразбериха; он наконец получил сына – а на это потребовалось довольно много времени, – и вот он уже хочет принести его в жертву, – ну разве он не безумен? И хоть бы он мог объяснить, зачем он это делает, так нет же, он все твердит о каком-то испытании». А больше Авраам ничего и не может объяснить, ибо жизнь его – некая книга, захваченная Богом, книга, которой никогда не стать *publici juris*\*.

Это-то и пугает. И тот, кто этого не видит, может быть совершенно уверен – он никакой не рыцарь веры; однако тот, кто способен видеть это, не станет отрицать, что поступь даже самого испытуемого трагического героя напоминает танец в сравнении с поступью рыцаря веры, который продвигается вперед медленно и мучительно. А увидев это и уверившись в том, что у него недостает мужества, чтобы это понять, он по крайней мере получит некое представление о том великолепии, которого достигает рыцарь, становясь доверенным лицом Господа, его другом; говоря человеческим языком, он обращается к Господу на не-

\* «общее достояние» (лат.).

бе на «ты», тогда как даже трагический герой обращается к Нему только в третьем лице.

Трагический герой быстро заканчивает свою миссию, он быстро завершает ее, он делает это бесконечное движение и теперь уже надежно пребывает во всеобщем. Напротив, рыцарь веры остается без сна, ибо его постоянно испытывают, и в каждое мгновение для него сохраняется возможность в раскаянии вернуться ко всеобщему, и такая возможность может с тем же успехом быть искушением, как и истиной. Разъяснений же относительно этого он не может получить ни от кого, ибо тогда он оказался бы за пределами парадокса.

Прежде, до всего прочего, у рыцаря веры была страсть сосредоточить все этическое в одном-единственном моменте; он нарушает ее, чтобы дать самому себе уверенность в том, что он действительно любит Исаака от всей души\*. Если он не может этого сделать, значит, он находится в состоянии искушения. Затем у него появляется страсть во мгновение ока обрести такую уверенность, причем так, чтобы она была столь же полно значима, как и в первое мгновение. Если он не может этого сделать, он не трогается с места, ибо тогда он должен постоянно начинать сначала. Трагический герой также сосредоточивает этиче-

\* Я хотел бы еще раз осветить различие в коллизии, насколько оно присутствует для трагического героя и для рыцаря веры. Трагический герой уверяет себя в том, что этическая обязанность полностью присутствует в нем благодаря тому, что он превращает ее в желание. Так, Агамемнон может сказать: «Доказательство того, что я не пренебрегаю своим отцовским долгом, состоит в том, что нечто, являющееся моим долгом, одновременно есть и мое единственное желание». Стало быть, здесь желание и долг точно соответствуют друг другу. В жизни выпадает счастливая доля, когда они совпадают, так что мое желание есть мой долг, и наоборот, и жизненной задачей большинства людей как раз будет оставаться внутри своего долга, преобразая его своим воодушевлением в собственное желание. Трагический герой отказывается от своего желания, чтобы полностью прийти к своему долгу. Для рыцаря веры желание и долг также тождественны, однако от него требуется, чтобы он отказался от обоих. А потому, когда он пробует прийти к отречению, отказываясь от своего желания, он не может найти покоя; ибо в конце концов, это и его долг. Если же он хочет остаться внутри своего долга и со своим желанием, он никак не может стать рыцарем веры; ведь абсолютный долг тотчас же потребует, чтобы он отказался от этого долга. Трагический герой обретает более высокое выражение долга, но никакого абсолютного долга. – *Прим. авт.*

ское, через которое он уже телеологически перешагнул, в одном-единственном моменте, однако он находит тут опору во всеобщем. Верующий же имеет исключительно себя самого, в этом и состоит весь ужас. Большинство людей живет внутри этических обязательств таким образом, что для каждого дня находится своя забота, но они также никогда и не достигают такого страстного сосредоточения, такого энергичного сознания. Трагическому герою в достижении этого в определенном смысле приходит на помощь само всеобщее, рыцарь же веры во всем одинок. Трагический герой и действует соответствующим образом, находя себе успокоение во всеобщем, рыцарь же веры постоянно находится в напряжении. Агамемнон отказывается от Ифигении, найдя благодаря этому покой во всеобщем, он выходит из этой точки, чтобы принести ее в жертву. Если бы Агамемнон не сделал этого движения, если бы в решающее мгновение вместо страстной сосредоточенности его душа затерялась бы в обычной болтовне о том, что у него еще много дочерей, рассуждая о том, что, «vielleicht»\*, случится нечто «das Außerordentliche»\*\*, он, конечно, не был бы никаким героем, но, скорее, подходящим пациентом для больницы. Авраам также обладает сосредоточенностью героя, хотя для него она гораздо тяжелее, поскольку у него нет вообще никакой опоры во всеобщем, однако он делает еще одно движение, благодаря которому он вновь собирает свою душу воедино вокруг чуда. Если бы Авраам не сделал этого, он был бы всего лишь Агамемноном, да и то при условии, что удастся объяснить, как он мог взять на себя ответственность принести Исаака в жертву, если для всеобщего в том не было никакой пользы.

Разобраться в том, пребывает ли данный единичный индивид в состоянии искушения или же он является рыцарем веры, способен только сам этот единичный индивид. Тем не менее возможно, исходя из парадокса, сконструировать некоторые отличительные признаки, понятные даже для того, кто не находится внутри парадокса. Истинный рыцарь веры всегда пребывает в абсолютной изоляции, неистинный же рыцарь принадлежит секте. Последнее представляет собой попытку соскочить с узкой тропинки парадокса и по дешевке стать трагическим героем. Трагический герой выражает всеобщее и приносит себя в жертву ради него. Вместо этого Мастер Якель<sup>66</sup>, принадлежащий к секте, заводит свой собственный частный театр – несколько хороших

\* «возможно» (нем.)

\*\* «необычное» (нем.).

друзей и знакомых, которые представляют всеобщее примерно с таким же успехом, с каким понятия из «Золотой табакерки»<sup>67</sup> представляют правосудие. Напротив, рыцарь веры сам есть парадокс, он есть единственный индивид, абсолютно лишь единственный индивид, лишенный всяких связей и подробностей. В этом и состоит ужасное, которого не способен вынести жалкий сектант. И вместо того чтобы научиться чему-нибудь из этого, он не способен осуществить нечто великое и сам готов в этом признаться, – это я, естественно, могу лишь одобрить, поскольку сам делаю то же самое; порой же бедняге кажется, что он был бы способен на это, объединившись с какими-нибудь другими несчастными. Однако это никак не получится; в мире духа не терпят никакого надувательства. Дюжина сектантов берет друг друга под руки, им ничего не известно об одиноких искушениях, которых ожидает рыцарь веры и от которых он не осмеливается бежать – именно потому, что еще ужаснее было бы, если бы он самонадеянно рвался вперед. Сектанты оглушают друг друга восклицаниями и криками, они удерживают страх на расстоянии своими воплями, и вот такая-то шумная компания собирается штурмовать небо, полагая, будто идет тем же путем, что и рыцарь веры, который в своем вселенском одиночестве никогда даже не слышит человеческого голоса, но идет один со своей ужасной ответственностью.

Рыцарь веры предоставлен самому себе в одиночестве, он ощущает боль оттого, что не может стать понятным для других, однако он не чувствует никакого тщеславного желания указывать путь этим другим. Боль и есть его уверенность, он не знает тщеславных страстей, для этого его душа слишком серьезна. Неистинный рыцарь быстро выдает себя той умелостью, которую он обретает буквально в одно мгновение. Он вообще не понимает, о чем идет речь, поскольку, когда другой единственный индивид должен пройти тот же путь, он совершенно таким же образом должен стать единственным, а значит, и не нуждается ни в каких указаниях пути, в особенности от того, кто насильно их навязывает. И здесь также многие спрыгивают с этой тропы, многие не могут выдержать мученичества непостижимости, выбирая вместо этого весьма удобное мирское восхищение умелостью. Истинный рыцарь веры – это свидетель, и никогда – учитель, – в этом и заключена глубокая человечность, которая значит намного больше, чем то пошлое сочувствие к человеческим радостям и огорчениям, которое заслужило такой почет под названием сострадания и которое на деле является не чем иным, как тщеславием. Тот, кто стремится быть только свидетелем, признает тем самым, что ни один человек, даже самый незначительный, не

нуждается в сочувствии другого человека и не должен быть унижен этим сочувствием, чтобы другой мог на этом возвыситься. Но поскольку то, что он завоевал сам, отнюдь не досталось ему дешево, он и не спешит предлагать это по дешевке; он не настолько жалок, чтобы принимать восхищение людей, платя им за это молчаливым презрением; он знает, что все поистине великое одинаково доступно всем.

Стало быть, либо существует абсолютный долг перед Богом, и если таковой действительно есть, он и представляет собой вышеуказанный парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего и единичный индивид стоит в абсолютном отношении ко всеобщему, либо же веры никогда не было, именно постольку, поскольку она была всегда; или же Авраам погиб, или же место из 14-й главы Евангелия от Луки должно разъясняться так, как это сделал тот экзегетик с хорошим вкусом; причем так же следует разъяснять все соответствующие и все подобные пассажи<sup>68</sup>.

### *проблема 3. Было ли этически ответственным со стороны Авраама скрывать свой замысел от Сарры, Елизара и Исаака?*

Этическое как таковое есть всеобщее, в качестве всеобщего оно также есть нечто явленное. Единичный индивид, будучи непосредственно определенным чувственно и душевно, есть сокрытое. Его этическая задача [ethiske Opfgave] состоит в том, чтобы выбраться из своей сокрытости, в том, чтобы стать явленным во всеобщем. Значит, всякий раз, когда он желает оставаться в сокрытости, он погрешает и оказывается в состоянии искушения, из которого выходит лишь в той мере, в какой открывает себя.

Здесь мы снова оказываемся в той же точке. Если не существует сокрытости, имеющей свою основу в том, что единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, значит, поведение Авраама не может быть ответственным; ведь он совершенно не принимал в расчет этические соображения. Напротив, если такая сокрытость существует, мы оказываемся перед лицом парадокса, который не может быть опосредован, так как он основан именно на том, что единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, а ведь всеобщее – это и есть опосредование. Гегелевская философия не допускает ника-

кой оправданной сокрытости, никакой оправданной несоизмеримости. Потому она вполне последовательна в самой себе, когда требует явленности<sup>69</sup>, однако она становится неясной, когда рассматривает Авраама как отца веры и пытается говорить о вере. Ибо вера – это не первая непосредственность, но непосредственность позднейшая. Первая непосредственность – это эстетическое<sup>70</sup>, и здесь гегелевская философия вполне может быть права, но вера – это отнюдь не нечто эстетическое, или, иными словами: веры никогда не было, поскольку она всегда была тут.

Лучше всего было бы рассмотреть все с чисто эстетической точки зрения, начав с этой целью эстетическое исследование, и я хотел бы попросить читателя пока что вступить в него, тогда как я, внося свою долю, соответственно приспособлю свое изложение. Категория, которую мне хотелось бы рассмотреть подробнее, – это «интересное»<sup>71</sup>. Эта категория в наше время (именно потому, что мы живем *in discrimine regum*\*) получила особенно большое значение, ибо она является, по сути, категорией поворотного пункта. Но поэтому еще не следует, как это порой случается, после того как ты сам был влюблен в нее *pro virili*\*\*, затем обливать ее презрением только оттого, что она тебя покинула; не следует, правда, и быть слишком жадным до нее, ибо совершенно ясно, что стать интересным или вести интересную жизнь – это не задача для искусной сноровки, но роковая привилегия, которую, как и всякую привилегию в мире духа, можно купить лишь ценой глубокой боли. Так, Сократ был интереснейшим из людей, которые когда-либо жили, его жизнь была интереснейшей из всех, которые кто-либо прожил, но такое существование было дано ему божеством, и поскольку он сам должен был заслужить его, Сократу были небезызвестны мучение и боль. Принимать такое существование за нечто тщеславное и суетное не пристало никому из тех, кто серьезно размышляет о жизни, а между тем в наше время не редкость встретиться с примерами подобных попыток. Впрочем, интересное – это пограничная категория, она разделяет эстетику и этику. Поэтому данное исследование должно будет постоянно вторгаться в сферу этики, хотя, чтобы претендовать на какое-то значение, проблема должна рассматриваться эстетическим внутренним чувством и страстностью\*\*\*. В наше время этика редко бе-

\* «в поворотной точке [обычного хода] вещей» (лат.).

\*\* «по мере сил» (лат.).

\*\*\* «Med aesthetisk Inderlighed og Concupiscentis» (дат.) – букв.: «с эстетическим

рется за что-нибудь подобное. Причина этого в том, что в системе нет места чему-либо подобному. Впрочем, это можно было бы сделать и в монографиях. Кроме того, если не хочется излагать это настолько пространно, можно представить все и короче, достигая при этом той же цели, если, конечно, имеешь в своей власти подходящий предикат; ведь один-два предиката могли бы раскрыть целый мир. И не найдется ли тогда в системе совсем никакого места для подобных словечек?

Аристотель говорит в своей бессмертной «Поэтике»: *δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη περὶ ταῦτ' ἐστὶ, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις\** (См. гл. 11). Естественно, меня занимает тут второй момент: *ἀναγνώρισις*, узнавание. Повсюду, где речь идет об узнавании, *eo ipso*\*\* говорится о предшествующем сокрытии. Точно так же как узнавание является раскрытием, развязкой, сокрытость – это напряжение в драме жизни. То, что Аристотель говорит выше в той же самой главе о различной ценности трагедии, в связи с тем как сталкиваются между собой *περιπέτεια*\*\*\* и *ἀναγνώρισις*, или то, что он говорит о «единственном» или «двойном» узнавании<sup>72</sup>, я не могу подробно разбирать здесь, хотя внутреннее чувство и тихая глубина аристотелевской работы особенно привлекательны для того, кто уже довольно давно устал от поверхностного всезнания создателей обзрений. Здесь уместно будет более общее замечание. В греческой трагедии сокрытость (а как следствие этого – и узнавание) представляет собой эпический пережиток, чье основание заложено в роке – в роке, куда уходит драматическое действие и откуда оно берет свое темное, загадочное начало. Вот почему воздействие, которое оказывает греческая трагедия, имеет сходство с тем впечатлением, которое производит мраморная статуя, не обладающая силой зрения. Греческая трагедия слепа. Потому нужна определенная степень абстракции, чтобы она могла произвести на вас впечатление. Сын убивает отца и только потом узнает, что это его отец<sup>73</sup>. Сестра собирается принести в жертву своего брата, но в решающее мгновение она узнает об этом<sup>74</sup>. Такая трагедия меньше занимает наше *рефлектирующее* время. Новейшая драма отказалась от судьбы, она драматически эмансипировалась, она видит, она заглядывает внутрь себя самой и принимает

внутренним [содержанием] и сладострастием».

\* Греч.: «К этому относятся две части мифа, а именно: внезапный поворот [сюжета] и узнавание» (Аристотель. Поэтика. Глава 11).

\*\* «тем самым» (лат.).

\*\*\* «поворот» (греч.).

судьбу внутрь своего драматического сознания. Сокрытость и явленность становятся там свободным действием героя, за которое он сам несет ответственность.

В новейшей драме узнавание и сокрытость также составляют существенный элемент. На то, чтобы приводить здесь примеры этого, потребовалось бы слишком много места. Я достаточно вежлив и любезен, чтобы предположить, что в наши дни, которые отличаются эстетическим сладострастием, каждый столь возбужден и плодovit, что концепции зачинаются так же легко, как это происходило с куропатками, которым, по словам Аристотеля<sup>75</sup>, довольно было услышать крик своего петушка или шум его крыльев над головой, чтобы понести; так что я предполагаю, что каждый, едва услышав слово «сокрытость», легко сможет вытряхнуть из своего рукава с дюжину романов и комедий. Потому я могу быть краток и предложить лишь самые общие наблюдения. Если тот, кто играет в прятки и тем самым привносит в пьесу драматическую закваску, скрывает какую-нибудь ерунду, мы получаем комедию; если же, напротив, он стоит в каком-то отношении к идее, он способен приблизиться к тому, чтобы стать трагическим героем. Вот лишь один пример комического: мужчина красится и носит парик. Тот же самый человек хочет иметь успех у прекрасного пола, он чувствует уверенность в победе благодаря гриму и парикю, которые делают его неотразимым. Он пленяет девушку и ощущает себя на вершине счастья. Вот теперь-то и наступает решающий момент; может ли он признаться в этом, не потеряет ли он всю свою силу очарования, если окажется, что он совершенно обыкновенный, даже лысый мужчина, не потеряет ли он из-за этого свою возлюбленную? Сокрытость – это его свободное действие, за которое его призывает к ответственности даже эстетика. Такая наука не приятельствует с лысыми лицемерами, она отдает их во власть нашего смеха. Этого должно быть довольно, чтобы указать намеком, что я имею в виду: комическое не может составлять предмет интереса данного исследования.

Путь, которым я иду здесь, состоит в том, чтобы провести сокрытое диалектически между эстетикой и этикой; поскольку важно показать, что эстетическая сокрытость и парадокс абсолютно отличны друг от друга.

Еще пара примеров. Девушка тайно влюблена в какого-то человека, причем они еще не признались друг другу открыто в своей любви. Родители принуждают ее выйти замуж за другого (ее поведение может даже определяться соображениями долга), она повинуется родителям,

она скрывает свою любовь, «чтобы не сделать другого несчастным, и никто не должен знать, как она страдает». Юноша в свою очередь может благодаря одному-единственному слову получить в обладание предмет своих желаний и беспокойных снов. Но это словечко скомпрометирует, может быть, даже (кто знает?) погубит всю семью; он великодушно решает остаться внутри своей сокрытости, «девушка никогда не должна об этом узнать, так что она, возможно, еще будет счастлива с другим». Жаль, что эти два человека, оба и каждый для себя, скрываются от своих нареченных и скрываются также друг от друга, ведь в противном случае здесь могло бы сложиться замечательное и более высокое единение. Их сокрытость есть свободное действие, за которое они несут ответственность также и перед эстетикой. Между тем эстетика – это учтивая и чувствительная наука, которой ведомо больше возможных исходов дела, чем какому-нибудь домоправителю. И что же она делает? Она делает все возможным для любящих. С помощью случайности соответствующие партнеры грядущих супружеских союзов узнают о великодушном решении своих половин, дело доходит до объяснения, любящие обретают друг друга и одновременно – статус настоящих героев; ведь, несмотря на то, что им не пришлось провести вместе даже одной ночи, эстетика, придерживаясь своего великодушного решения, все равно рассматривает их как людей, которые целыми годами мужественно боролись за свое решение. Эстетика ведь не особенно заботится о времени, оно проходит для нее одинаково быстро, будь то в шутке или серьезно.

Однако этике ничего не известно ни о случайности, ни о чувствительности, у нее нет и мимолетного представления о времени. Тем самым дело приобретает иной вид. С этикой невозможно спорить, поскольку она использует чистые категории. Она не опирается на опыт, который является, пожалуй, самым смешным из всего, и она столь далека от того, чтобы делать человека мудрым, что она скорее уж сводит его с ума, коль скоро он не знает ничего более высокого, чем знает она. Этике ничего не известно о случайности, а значит, дело не доходит до объяснений; она не играет с мыслями о достоинстве, она возлагает ужасную ответственность на слабые плечи героя, она клеймит как нечто предосудительное его желание поиграть в Провидение в собственных действиях, однако она осуждает его также за стремление проделать то же самое со своими страданиями. Она призывает довериться действительности и иметь довольно мужества, чтобы бороться со всеми утеснениями этой действительности, вместо того чтобы бороться

с этими бескровными страданиями, которые человек взял на себя под свою собственную ответственность; она предостерегает от того, чтобы доверяться хитрым расчетам рассудка, которые вероломнее античных оракулов. Она предостерегает от всякого неуместного великодушия; пусть действительность сама привнесет это, тогда и будет подходящее время, чтобы выказать мужество, тогда и сама этика предложит всякое возможное содействие. Между тем, если бы в этих двоих ощущалось нечто более глубокое, если бы можно было различить там серьезность, некую задачу, будь там серьезное стремление начать, из них наверняка что-то могло бы получиться; но этика никак не может помочь им, она оскорблена; они ведь хранили все в тайне от нее, в тайне, которую они завели под собственную ответственность.

Стало быть, эстетика требовала сокрытости и вознаграждала ее. Этика требовала явленности и наказывала сокрытость.

Порой, однако же, и сама эстетика требует открытости. Когда герой, остающийся пленником эстетической иллюзии, верит, будто может спасти другого человека благодаря своему молчанию, эстетика требует этого молчания и вознаграждает его. И напротив, когда герой своим поступком вторгается в жизнь другого человека, она требует открытости. Теперь я остановлюсь на трагическом герое. Мне хотелось бы сейчас рассмотреть Еврипидову «Ифигению в Авлиде». Агамемнон должен принести Ифигению в жертву. Эстетика в той мере требует от Агамемнона молчания, в какой герою недостойно искать утешения у какого-либо другого человека, точно так же как из жалости к женщинам он должен возможно больше скрывать это от них. С другой стороны, герой, как раз для того, чтобы быть героем, должен быть также испытан в ужасном искушении, уготованном ему слезами Клитемнестры и Ифигении. И что же делает эстетика? У нее есть выход: она держит наготове старого слугу, который открывает все Клитемнестре<sup>76</sup>. Теперь все идет своим чередом.

Между тем у этики нет под рукой никакой случайности и никакого старого слуги. Эстетическая идея противоречит самой себе, как только она должна быть воплощена в реальности. Поэтому этика требует явленности. Трагический герой демонстрирует свое этическое мужество как раз тем, что он, не будучи в плену у эстетических иллюзий, сам вынужден рассказать Ифигении о ее участи. Если он это делает, этот трагический герой становится любимым сыном этики, сыном, на котором почивает ее благословение. Если же он промолчит, это может быть так оттого, что он надеется тем самым сделать это более

легким для других, или же это может происходить оттого, что он надеется тем самым сделать это более легким для себя самого. Но он знает, что уж от этого-то он свободен. Если он промолчит, значит, он в качестве единичного индивида принимает ответственность на себя, поскольку он не берет в расчет аргумент, приходящий извне. В качестве трагического героя он не может этого сделать; ведь этика любит его как раз за то, что он постоянно выражает всеобщее. Его героическое деяние требует мужества, но в это мужество также входит и то обстоятельство, что он не избегает никакого аргумента. Совершенно ясно, что слезы являются ужасным *argumentum ad hominem*<sup>\*</sup>, и существуют многие люди, которых уже ничто не волнует, но которых все же трогают слезы. В пьесе у Ифигении есть позволение рыдать, в действительности же ей нужно было, как дочери Иеффая, дать два месяца на то, чтобы плакать, причем не в одиночестве, но у ног отца, чтобы прибегнуть ко всему своему искусству, «которое все – одни только слезы», и, подобно оливковой ветви<sup>77</sup>, обвиться вокруг его коленей (стих 1224).

Эстетика требовала сокрытости, но обходилась случайностью; этика требовала явленности и находила свое удовлетворение в трагическом герое.

Несмотря на всю суровость, с которой этика требует явленности, невозможно отрицать, что таинственность и молчание, собственно, и приобщают человека к величию, именно потому, что они суть определения внутреннего. Когда Амур покидает Психею<sup>78</sup>, он говорит ей: «Ты родишь ребенка, который будет божественным, если ты сохранишь молчание, или человеческим, если ты выдашь тайну». Трагический герой, любимец этики, целиком является человеком; я тоже способен его понять, и все, им предпринимаемое, разыгрывается в открытую. Если я пойду дальше, я буду постоянно наталкиваться на парадокс, на божественное и демоническое, ибо молчание есть и то, и другое. Молчание – это чары демона, и чем больше умалчивают о чем-то, тем ужаснее становится демон; однако молчание есть также взаимопонимание божества с единичным индивидом.

Прежде чем я снова перейду к повести об Аврааме, мне хотелось бы представить вам пару поэтических индивидуальностей. Благодаря силе диалектики я буду держать их на вершине и, взмахивая над ними

\* «Аргумент к человеку» (лат.) – аргумент, который опирается на особые свойства или черты данного человека или данной ситуации.

хлыстом отчаяния, я помешаю им стоять на месте, так, чтобы в своем страхе они по возможности выдали нам ту или другую деталь.\*

Аристотель рассказывает в своей «Политике»<sup>79</sup> историю о политических беспорядках в Дельфах, которые имели своей причиной супружество. *Жених, которому авгуры предсказали несчастье, с неизбежностью вытекающее из будущей женитьбы, внезапно меняет свои планы в то решающее мгновение, когда он собирался уже вести невесту, короче, он отказывается от свадьбы. Больше мне ничего не нужно.*\*\* В Дель-

\* Эти движения и позы также могут стать предметом эстетического рассмотрения, но вопрос о том, насколько таким предметом могут стать вера и вся жизнь веры, я оставляю здесь открытым. Я лишь хочу – поскольку мне всегда доставляет удовольствие благодарить тех, кому я чем-то обязан, – поблагодарить Лессинга [См.: Лессинг Г.Э. Гамбургская драматургия. Т. 1. Разделы 1 и 2. – Прим. пер.] за несколько существенных намеков о христианской драме, которые можно найти в «Гамбургской драматургии». Однако он обратил свой взгляд на чисто божественную сторону этой жизни (на достигнутую им победу), а потому и впал в отчаяние; возможно, будь он внимательнее к чисто человеческой стороне (*theologia viatorum* [«теология странников»] (*лат.*) – в противоположность «теологии блаженных» («*theologia beatorum*»), то есть традиционной догматической теологии. Кьеркегор опирается здесь на работу немецкого теолога Бретшнайдера «Учебник догматики» (*Bretschneider C.G. Handbuch der Dogmatik. 1838. Bd. 1.*) – Прим. пер.), он рассудил бы иначе. То, что он говорит, несомненно, весьма кратко, временами даже уклончиво, однако я всегда очень рад, когда мне представляется случай процитировать Лессинга, я всегда охотно это делаю. Лессинг был не просто одним из самых всеобъемлющих умов, рожденных Германией; он обладал не просто весьма редкой четкостью в своих свидетельствах, благодаря чему можно целиком положиться на него и его свидетельства, не боясь заблудиться в оборванных цитатах, в ни к чему не обязывающих, наполовину разобранных фразах, выдернутых из ненадежных компендиев, не боясь потерять ориентировку в глупейшей рекламе новинок, которые намного лучше были изложены древними; в довершение всего ему свойствен один в высшей степени необычный дар: разъяснять то, что он понял сам. И на этом он обычно останавливался, тогда как в наше время человек, как правило, идет дальше и объясняет больше, чем он сам понял. – Прим. авт.

\*\* Согласно Аристотелю, история катастрофы была такова: для того чтобы отомстить, семья невесты тайно приносит храмовый сосуд, помещая его среди прочей домашней утвари, и жениху выносят приговор как храмовому грабителю. Однако это даже неважно, поскольку вопрос не о том, см. на след. странице

фах это конечно же не могло пройти без слез; если поэт собирается взять этот сюжет, он может вполне рассчитывать на сочувствие. Разве не ужасно, что любовь, которая так часто ускользает и в жизни, теперь оказывается лишенной и небесной поддержки? И разве не посрамляется тут старое присловье, согласно которому браки заключаются на небесах? Обычно именно утеснения и трудности конечного, как злые духи, пытаются разлучить любящих, однако на стороне любви – небо, и потому этот священный альянс побеждает всех врагов. Здесь же само небо разделяет то, что небо и соединило. Кто бы мог подумать о чем-то подобном? Уж во всяком случае не молодая невеста. Лишь мгновение назад она сидела в своей комнате во всей красе, и прелестные девушки заботливо украшали ее, так что они могли отвечать за это перед всем миром, так что они не только радовались этому, но даже испытывали зависть: да, они радовались тому, что не могут завидовать еще больше, ибо невесте просто невозможно быть еще прекраснее. Она сидела одна в своей комнате и преображалась от одной красоты к другой; ибо все, на что способно женское искусство, было использовано здесь, чтобы достойно украсить достойную. Не хватало же лишь одного, о чем не подумали те юные девы: не хватало покрывала – тонкого и легкого и, однако же, еще более скрывающего все, чем то покрывало, в которое ее завернули юные девы; не хватало подвенечного наряда, о котором не знает ни одна юная дева, с которым ни одна не может помочь, – даже сама невеста не сумела бы его надеть. Это была некая невидимая, дружественная сила, которая находила удовольствие в том, чтобы наряжать невесту, эта сила обернула ее покрывалом, так что даже сама она об этом не знала; ведь она видела только, как жених проходил мимо, направляясь к храму. Она видела, как за ним закрылась дверь, и она становилась все спокойнее и спокойнее, ибо она знала, что теперь он принадлежит ей более, чем прежде. Дверь храма открылась, он вышел, но она невинно опустила глаза долу, поэтому она не видела, что

см. на предыдущей странице хитра или глупа эта семья, когда она пытается отомстить; семья обретает всего лишь идеальную значимость, в той мере, в какой она втянута во внутреннюю диалектику героя. Впрочем, тут есть достаточно этого чувства обреченности: желая избежать опасности, молодой человек как раз попадает во власть к ней оттого, что не женится на девушке, и, кроме того, жизнь его приходит в соприкосновение с божественным двойственным образом: во-первых, через предсказание авгура, а во-вторых, когда он оказывается осужден как храмовый грабитель. – *Прим. авт.*

лицо его было смущено; но он-то видел, что небеса явно позавидовали прелести невесты и его счастью. Дверь храма отворилась, юные девы увидели, что жених выходит, но они не видели, что лицо его смущено; ведь они были заняты тем, что выводили невесту. Тогда она ступила вперед во всей своей девственной скромности и все же как госпожа, окруженная свитой юных дев, которые склонились перед нею, как юные девы всегда склоняются перед невестой. Так она стояла во главе прекрасной свиты и ждала – это длилось лишь мгновение, ведь храм был совсем рядом, – и жених пришел, но он прошел мимо ее двери.

Здесь я прерываю свой рассказ; я ведь не поэт, я только практикую диалектику. Во-первых, важно отметить, что в решающее мгновение, когда герой получает разъяснение, он чист и безупречен, он отнюдь не легкомысленно связал себя с возлюбленной. Во-вторых, перед ним, или, скорее, против него, выступает божественное речение, а значит, он не руководствуется собственной смекалкой, как это бывает с некоторыми слабыми и жалкими любовниками. Наконец, само собой разумеется, что это речение делает его столь же несчастным, как и его невесту, он даже более несчастен, ведь в конечном счете он сам создает повод ко всему. Правда, авгуры предрекли несчастье лишь ему, однако вопрос состоит в том, не задумано ли это несчастье таким образом, что оно коснется их супружеского счастья, если вообще его коснется. Что ему теперь делать? 1. Следует ли ему промолчать, вступить в брак и думать: «Может, несчастье придет не сразу, во всяком случае, я всегда был верен своей любви и не боялся сделать себя несчастным; однако мне все же нужно промолчать, иначе даже это краткое мгновение будет потеряно понапрасну». Все это кажется основательным, на деле же таковым не является; ибо в таком случае он наносит оскорбление девушке. Своим молчанием он некоторым образом сделал девушку виновной, ведь если бы она об этом знала, она никогда не дала бы своего согласия на такой союз. И потому в час нужды ему придется нести на себе не только несчастье, но и ответственность за то, что он промолчал, придется выносить и ее справедливый гнев за это. 2. Следует ли ему промолчать и отказаться от брака? В таком случае ему придется прибегнуть к мистификации, вследствие чего он сам уничтожит себя в своем отношении к ней. Эстетика, возможно, оправдала бы это. Тогда катастрофа могла бы происходить подобно той, что случилась в действительности, разве что в последнее мгновение дело дошло бы до объяснений, которые, однако же, слишком запоздали бы, поскольку с эстетической точки зрения необходимость состояла в том, чтобы дать

ему умереть; разве что некая наука оказалась бы в состоянии отвести неблагоприятное прорицание. Иначе говоря, такое поведение, каким бы великодушным оно ни было, все же включает в себя оскорбление девушки и ее любви. 3. Следует ли ему говорить? Естественно, не нужно забывать о том, что наш герой немного чересчур поэтичен, чтобы отказ от своей любви приравнивался для него лишь к огорчению от неудачной торговой спекуляции. Но если он будет говорить, все целое станет несчастной любовной историей в стиле «Акселя и Вальборг»<sup>80\*</sup>. Они станут парой, которую разлучает само небо. И все же в данном случае такая разлука должна быть помыслена иначе, поскольку она вместе с тем проистекает из свободного деяния индивидов. Весьма труд-

\* Впрочем, из этой точки можно отправиться и в другом направлении диалектического движения. Небеса предсказывают ему несчастье, связанное с браком, но он мог бы отказаться от брака, не отказываясь от девушки, живя с нею в романтическом союзе, который для любящих был бы более чем удовлетворителен. Но тут содержалось бы все же оскорбление девушки, поскольку в своей любви к ней он не выражал бы всеобщее; между тем задачей как поэта, так и этика должна быть защита брака. Вообще, поэзия, будь она внимательнее к религиозному и ко внутреннему чувству индивидуальности, получала бы для разработки гораздо более значительные задачи, чем те, которыми она занимается сейчас. Снова и снова в поэзии звучит все та же история: мужчина связан с девушкой, которую он некогда любил, или, может быть, вообще никогда не любил по-настоящему, поскольку теперь он встретил другую девушку, которая является его идеалом. Мужчина часто заблуждается в жизни, улица была правильной, но дом не тот, потому что как раз напротив, во втором этаже, живет его идеал, и это, как считают, составляет задачу для поэзии. Любящий ошибся, он видел любимую при свете свечей и ему показалось, что у нее темные волосы, но поглядите, при ближайшем рассмотрении оказалось, что они светлые, но вот сестра, вот она-то уж идеал! И это как раз считают задачей поэзии. По моему мнению, каждый подобный мужчина – настоящий болван, который невыносим и в жизни и которого нужно во мгновение ока изгонять свистом, как только он пытается придать себе важности в поэзии. Только столкновение страсти со страстью создает поэтическую коллизию, а не эти бессмысленные поиски отдельных мелочей внутри одной и той же страсти. Скажем, девушка в средние века, влюбившись, была совершенно уверена, что всякая земная любовь является грехом, и потому выбирала любовь небесную, – в этом заложена поэтическая коллизия, и сама девушка поэтична; ибо ее жизнь пребывает в идее. – *Прим. авт.*

ный аспект диалектики в этом случае состоит в том, что несчастье должно постигнуть лишь его. Потому эти двое не имеют, подобно Акселю и Вальборг, общего выражения своих страданий, между тем как небо разлучает Акселя и Вальборг подобным образом, поскольку они были слишком близки друг другу. Будь здесь тот же случай, можно было бы придумать какой-то выход. Так как небо все же не использует некую видимую силу, чтобы их разлучить, но предоставляет все им самим, можно предположить, что они могли решить соединиться, вопреки небесам, вместе с их несчастьем.

Этика, однако же, будет требовать от него, чтобы он говорил. Его героическое мужество должно будет найти себе выражение в том, что он откажется от своего эстетического великодушия, о котором *in casu*\* не так-то уж легко будет подумать, будто оно содержит добавку тщеславия и суетности, заключенной в самом существе сокрытости, так как ему ведь должно быть вполне ясно, что он все же делает девушку несчастной. Такая реальность героического мужества основана на том, что она имела и затем сняла свою предпосылку; ибо в противном случае в наше время было бы достаточно много героев, в особенности в наше время, достигшее беспримерной виртуозности в фальшивой подмене, которая осуществляет высшее за счет того, что перепрыгивает через все, лежащее посредине.

Но зачем нужны все эти наброски, если я все равно не иду дальше трагического героя? Потому что все-таки было возможно, что тем самым некоторый свет будет пролит и на парадокс. Все зависит от того, в каком отношении он стоит к высказыванию авгуров, которое тем или иным способом становится решающим для его жизни. Является ли это речение *publici juris* или *privatissimum*?\*\* Действие разворачивается в Греции; речение авгуров понятно всем, – я имею здесь в виду не только то, что единичный индивид способен лексически понять его содержание, но и то обстоятельство, что единичный индивид способен понять, что авгур сообщает именно ему решение небес. Речение авгура поэтому не просто понятно для героя, оно понятно для всех, и отсюда не следует, что возникает какое-то его частное отношение к божеству. Он может делать что угодно, – то, что предсказано, все равно случится, и ни посредством какого-то деяния, ни посредством уклонения от действия он не может вступить в более тесные отношения с божест-

\* «в данном случае» (лат.).

\*\* «совершенно частное дело» (лат.).

вом, он не становится ни предметом божественной милости, ни предметом божественного гнева. И результат будет так же хорошо понятен любому единичному индивиду, как и самому герою, – здесь не существует некоего таинственного письма, которое может быть прочитано лишь героем. Потому, если он хочет говорить, он отлично может сделать это, так как он может добиться, чтобы его поняли; а если он хочет молчать, это происходит, поскольку в качестве единичного индивида он стремится быть выше всеобщего, стремится многообразно обмануть себя сам разными фантастическими представлениями о том, как он вскоре забудет об этой тревоге. Напротив, если бы воля небес была сообщена ему не через авгуры, если бы она была доведена до его сведения совершенно приватно, так, чтобы с ним установились совершенно частные отношения, мы оказались бы перед парадоксом, если нечто такое вообще существует (ибо мои соображения здесь имеют характер дилеммы), ибо тогда он не мог бы говорить, как бы ему этого ни хотелось. Тогда он не наслаждался бы своим молчанием, но испытывал боль, однако такая боль как раз и давала бы ему уверенность в том, что он прав. Тогда его молчание имело бы причиной не то, что в качестве единичного индивида он хотел бы поставить себя в абсолютное отношение ко *всеобщему*, но в том, что он в качестве единичного индивида был поставлен в абсолютное отношение к *абсолютному*. Насколько я могу себе представить, он мог бы найти покой даже в этом, между тем как требования этики постоянно тревожили и беспокоили бы его великодушное молчание. Хотелось бы только, чтобы эстетика хоть раз попыталась начать с той точки, где она закончила много лет назад, то есть с иллюзорного великодушия. Как только она сделает это, она станет работать рука об руку с религией, ибо это единственная сила, способная освободить эстетику от ее сражений с этикой. Королева Елизавета приносит в жертву государству свою любовь к Эссексу, подписав ему смертный приговор<sup>81</sup>. Это было героическим деянием, даже если к нему примешивалась и некоторая личная обида оттого, что он не послал ей кольца. Как известно, он на самом деле сделал это, но кольцо было задержано по злобе некой придворной дамы. Говорят, *pi fallor*\*, что Елизавете затем сообщили об этом, и она десять дней сидела, положив в рот палец и кусая его, не говоря ни слова, а потом она умерла. Это было бы настоящей задачей для поэта, который способен раскрывать рот в крике, иначе эта тема в лучшем случае пригодна для

\* «если я не ошибаюсь» (лат.).

балетмейстера, с каковым в наше время поэт довольно часто склонен себя смешивать.

Теперь мне хотелось бы проследить несколько сюжетов в направлении демонического. Здесь мне понадобится легенда об «Агнете и морском чудище»<sup>82</sup>. Морское чудище – это соблазнитель, он подымается из своего укрытия в глубине, в необузданном, страстном желании он хватает и переламывает невинный цветок, который во всей своей прелести растет на берегу, задумчиво склоняя свою головку перед ревом океана. До сих пор это все соответствует и замыслу поэта. Но давайте теперь внесем некоторые изменения. Морское чудище действительно было соблазнителем. Он позвал Агнету, своими льстивыми речами он вырвал у нее самое сокровенное, она нашла в морском чудище то, что искала, на что она так пристально глядела, всматриваясь в самые глубины моря. Агнета готова последовать за ним. Он берет ее за руку, она обнимает его, она доверчиво и от всей души отдается сильнейшему; он уже стоит с ней у края моря, он склоняется над морем, чтобы нырнуть туда со своей добычей, – и тут Агнета еще раз глядит на него, не в страхе, не с сомнением, не гордясь своим счастьем, не опьяненная страстной любовью; нет, абсолютно доверчиво и абсолютно смиренно, как тот крохотный цветок, каким она себя считала, она безоговорочно доверяет ему этим взглядом себя и свою участь. И поглядите! Море больше не ревет, его неистовый шум приглушен, страсть природы, составляющая силу морского чудища, покидает его, на море устанавливается штиль, – и еще раз Агнета глядит на него так. И тут он оказывается сломленным, он не может противостоять силе невинности, его собственная стихия обманула его, он не может соблазнить Агнету. Он возвращает ее домой, он объясняет ей, что просто хотел показать, как прекрасно море, когда оно спокойно, и Агнета верит ему. Затем он идет обратно, и море снова бушует, но отчаяние морского чудища бушует еще необузданнее. Он может соблазнить Агнету, он может соблазнить сотню Агнет, он может обольстить любую девушку, однако Агнета победила, и он потерял ее. Она может принадлежать ему только как добыча; ибо по-настоящему он не может принадлежать никакой девушке; ведь в конце концов он всего лишь морское чудище. Я позволил себе внести небольшие изменения\* в его характер, но по суще-

\* С этой легендой можно обойтись и иначе. Водяной не хочет соблазнять Агнету, даже если прежде он и соблазнял многих. Он больше не водяной, или, если хотите, он – бедный водяной, который уже долго сидел там на дне<sup>см. на след. странице</sup>

ству я несколько изменил и Агнету; ибо по легенде Агнета не так уж лишена вины, и вообще полной чепухой, баловством, да и оскорблением женскому полу было бы представлять себе соблазнение, в котором девушка совсем, совсем, совсем не виновата. Агнета в этой легенде – тут я немного осовременю свои выражения – это женщина, которая жаждет интересного, а всякая такая женщина может всегда быть уверена в том, что где-то поблизости ее ожидает морское чудовище; ведь и сами эти чудовища обнаруживают их сразу же, а затем бросаются, как акулы, на свою добычу. Потому очень глупо полагать – а может, это всего лишь слух, который распускают сами морские чудовища, – будто так называемое воспитание защищает девушку от соблазнения. Нет, обычная жизнь более справедлива, она больше уравнивает все; от соблазнения есть только одно средство, и это – невинность.

см. на предыдущей странице моря и горевал. Однако он знает – и об этом говорится в легенде [В сказке «Агнета и морское чудовище» этого мотива нет, он появляется в известной сказке «Красавица и чудовище». – *Прим. пер.*], – что может быть спасен любовью невинной девушки. Однако у него нечистая совесть по отношению к девушкам, и он не осмеливается приближаться к ним. Затем он видит Агнету. Он уже много раз, спрятавшись в камышах, следил, как она идет вдоль берега. Ее красота, ее спокойное самообладание сами собой приковали его к ней; однако все в его душе – одна только тоска, в нем нет какого-то необузданного, страстного желания. И когда теперь водяной влетает свои вздохи в шелест камышей, она прислушивается к нему, а потом останавливается и погружается в мечты, она очаровательнее любой женщины, и вместе с тем она прекрасна как ангел спасения, который вселил уверенность в сердце водяного. Водяной собирает все свое мужество, он приближается к Агнете, он завоевывает ее любовь, он надеется на освобождение. Однако Агнета не была какой-то там тихоней, ей хотелось морской бури, и печальный вздох на море нравился ей только потому, что он еще сильнее отзывался в буре, бушевавшей в ее душе. Она хочет бежать прочь, прочь, она хочет необузданно броситься в бесконечное вместе с водяным, которого любит, и потому она дразнит водяного. Она презрела его смирение, и теперь в нем пробуждается гордость. И море бушует, и волны пенятся, и водяной обнимает Агнету, бросаясь с нею на самое дно. Никогда еще он не был таким необузданным, никогда еще он не давал так волю своим желаниям; ибо через эту девушку он надеялся достигнуть спасения. Агнета ему быстро надоела, но тело ее так никогда и не нашли; она ведь стала русалкой, которая обольщает мужчин своими песнями. – *Прим. авт.*

Попробуем теперь снабдить морское чудище человеческим сознанием, и пусть то, что он морское чудище, обозначает теперь некое прежнее человеческое существование, в последствиях которого запутана его жизнь. Нет никакого препятствия, которое помешало бы ему быть героем; ибо шаг, который он сейчас предпринимает, по сути своей примитивен. Он спасен благодаря Агнете, соблазнитель в нем уничтожен, он склонился перед силой невинности, он никогда больше не сможет соблазнять. Но в одно и то же мгновение в нем борются две силы: раскаяние – и Агнета и раскаяние. И если его охватывает раскаяние, он сокрыт, если же его охватывает раскаяние вместе с Агнетой, он открыт.

И коль скоро его охватывает раскаяние и он остается сокрытым, он конечно же делает Агнету несчастной; ибо Агнета любила его во всей своей невинности, она верила, что это истинная правда, что даже в то мгновение, когда он показался ей изменившимся, как бы тщательно он это ни скрывал, он всего лишь хотел показать ей красоту спокойного моря. Однако в том, что касается страсти, сам он становится еще несчастнее; ибо он любил Агнету со всем многообразием страстей, и, кроме того, ему нужно нести теперь новую вину. Демоническое в раскаянии теперь конечно же разъяснит ему, что в этом и состоит его наказание, и чем сильнее оно будет его мучить, тем лучше.

Если он поддастся этому демоническому, он, возможно, сделает еще одну попытку спасти Агнету, насколько вообще в некотором смысле можно спасти кого-нибудь, прибегая к помощи зла. Он знает, что Агнета его любит. Если он сумеет вырвать у Агнеты эту любовь, она будет некоторым образом спасена. Но как это сделать? Рассчитывать на то, что чистосердечное признание способно вызвать к ней отвращение, – для этого он слишком умен. Тогда, возможно, он попытается пробудить в ней все темные страсти, унижить ее, издеваться над нею, высмеять ее любовь, возможно более задеть ее гордость. Он сам не будет уклоняться ни от каких мучений; ибо в этом и состоит глубокое противоречие внутри демонического, и в определенном смысле в демоническом заложено бесконечно больше добра, чем в обычном пошлом человеке. Чем более эгоистична Агнета, тем легче ее обмануть (ибо только очень неопытные люди полагают, будто легко обмануть невинность; существование весьма глубоко, и только хитрецам легче всего обманывать хитрецов); но тем ужаснее будут страдания нашего морского чудища. Чем хитрее закручен его обман, тем менее будет склонна Агнета стыдливо скрывать от него свои страдания; она будет использовать любые средства, которые тоже ведь станут оказывать

какое-то воздействие, то есть любые средства не для того, чтобы избавиться от него, но чтобы его мучить.

Стало быть, благодаря демоническому морское чудище будет становиться единичным индивидом, который в качестве единичного стоит выше всеобщего. Демоническое наделено тем же свойством, что и божественное, – единичный индивид может вступать с ним в абсолютное отношение. Это аналогия, противостоящий термин в парадоксе, о котором мы говорим. Потому здесь существует определенное сходство, которое может обмануть. Так что, по-видимости, у морского чудища есть доказательство того, что его молчание было оправдано; это доказательство состоит в том, что в этом молчании он переносит всю свою боль. Между тем нет никакого сомнения в том, что он может говорить. Он может стать трагическим героем, по моему мнению, даже грандиозным трагическим героем, если он заговорит. Немногие, вероятно, поймут, в чем, собственно, состоит грандиозное.\* Тогда у него будет достаточно мужества, чтобы самому вырваться из самообмана, будто он способен сделать Агнету счастливой своим искусством; у него будет достаточно мужества, чтобы, с человеческой точки зрения, сокрушить Агнету. В остальном же я сделаю здесь лишь еще одно психологическое замечание. Чем больше в Агнете развит эгоизм, тем более завораживающим будет и самообман, по сути, не так уж невозможно, что в действительности это морское чудище, в силу своей демонической искусности, не только, с человеческой точки зрения, спасет Агнету, но и добьется от нее чего-то поразительного, ведь демон умеет раз-

\* Порой эстетика рассматривает нечто подобное со своей обычной угодливостью. Морское чудище будет спасено благодаря Агнете, и все заканчивается счастливым браком. Счастливым браком! Действительно, очень удобно. Напротив, если бы речь на брачном пиру держала этика, думаю, все происходило бы совсем иначе. Эстетика набрасывает на морское чудище плащ любви, и потому все забыто. Она также достаточно беззаботна, чтобы полагать, будто во время свадьбы все происходит, как на аукционе, где все продается при условии, что это происходит под удары молоточка. Она заботится только о том, чтобы любящие получили друг друга, остальное ее не волнует. Ей стоило бы просто подумать о том, что происходит потом; но на это у нее нет времени, она уже целиком захвачена тем, чтобы свести вместе новую любовную пару. Эстетика – самая неверная из всех наук. Каждый, кто ее истинно любил, в определенном смысле становится несчастным; тот же, кто ее никогда не любил, был и остается *resus* [лат.: «болван», «глупец», букв.: «вол»]. – *Прим. авт.*

вернуть нечто изумительное даже из слабейших человеческих сил, и по-своему он очень хорошо обходится с человеком.

Чудище морское стоит на диалектической вершине. Если же он спасается от демонического в раскаянии, для него возможны два пути. Он может удерживаться позади, оставаться в сокрытости, но не зависеть от своей искусности. Тогда он не вступает в качестве единичного индивида в абсолютное отношение с демоническим, но обретает покой в противоположном парадоксе, согласно которому божество спасет Агнету. (В средние века движение наверняка было бы сделано таким образом, и по тем понятиям морское чудище конечно же должно было уйти в монастырь<sup>83</sup>.) Или же оно может быть спасено через Агнету. Это не следует понимать таким образом, будто благодаря любви Агнеты водяной будет спасен от того, чтобы быть соблазнителем в будущем (это эстетическая попытка спасения, которая всегда обходит стороной главное – то есть непрерывность в жизни морского чудища); ибо в этом отношении он уже спасен; он будет спасен в той мере, в какой он станет открытым. Тогда он женится на Агнете. При этом он все равно должен прибегнуть к парадоксу. Ибо когда единичный индивид по своей собственной вине выходит за пределы всеобщего, он может вернуться туда только силой того, что он в качестве единичного индивида вступает в абсолютное отношение с абсолютным. Здесь я сделаю еще одно замечание, посредством которого мне удастся сказать больше, чем было сказано где-либо в предшествующем изложении<sup>84</sup>. Грех – это не первая непосредственность, грех – это позднейшая непосредственность. В грехе единичный индивид уже в терминах демонического парадокса стоит выше всеобщего, поскольку это явно противоречие со стороны всеобщего – самому требовать самое себя от того, кто лишен *conditio sine qua non*<sup>\*</sup>. Если бы философия среди прочих дел подумала также и о том, чтобы человеку нравилось действовать в соответствии с ее учением, из этого получилась бы любопытная комедия. Этика, игнори-

\* В предшествующем рассмотрении я усердно избегал всех упоминаний вопроса о грехе и его реальности. Все было направлено на Авраама, а к нему я могу приблизиться сейчас благодаря непосредственным категориям, во всяком случае, насколько я вообще способен его понять. Но как только появляется грех, этика разрушается, она подорвана раскаянием; ибо раскаяние есть высочайшее этическое выражение, но как раз в качестве такового оно является и глубочайшим этическим внутренним противоречием. – *Прим. авт.*

\*\* «необходимое условие» (лат.).

рующая грех, – это совершенно бесполезная наука, однако стоит ей сделать грех значимым, как она *eo ipso* выходит за собственные пределы. Философия учит, что непосредственное должно быть снято\*. Это, разумеется, истинно; однако что неверно, так это то, что грех сразу же является непосредственным, точно так же как неверно и то, что вера сразу же является непосредственным.

Пока я двигаюсь в этих сферах, все идет достаточно легко, но то, что сказано здесь, вообще не объясняет Авраама; ведь Авраам не стал единичным индивидом посредством греха, наоборот, он был человеком праведным, избранником Божиим. Аналогия с Авраамом проявится только после того, как единичный индивид окажется в состоянии осуществить всеобщее, – вот тут-то парадокс и повторится.

Поэтому я могу понять движения морского чудовища, тогда как Авраама я понять не способен; ведь тот приходит к парадоксу как раз для того, чтобы реализовать всеобщее. Если он останется сокрытым и предастся всем мукам раскаяния, он станет демоном и, как таковой, окажется уничтоженным. Если же он останется сокрытым, но не будет лелеять замысловатых надежд на то, что сумеет в борьбе освободить Агнету ценой того, что сам он перестрадает все муки раскаяния, тогда он конечно же обретет мир, но будет потерян для света. Если же он станет открытым, позволит себе спастись благодаря Агнете, тогда он просто самый великий человек, какого я только могу себе представить; ибо только эстетика легкомысленно верит, что восхваляет силу любви благодаря тому, что она делает погибшего человека любимым невинной девушкой, вследствие чего он спасается; на это способна только эстетика, которая не видит предметы ясно и полагает, будто девушка является героиней, между тем герой – это морское чудовище. Морское чудовище не может принадлежать Агнете до того, как, сделав бесконечное движение раскаяния, оно не сделает еще одно движение – движение силой абсурда. Собственными силами оно может сделать только движение раскаяния, но на это нужны абсолютно все его силы, а потому оно никак не может снова собственными силами воротиться назад и постигнуть действительность. Если же у человека недостает страсти, чтобы совершить то или другое движение, если человек живет кое-как, немного раскаивается и думает, что все остальное устроится само со-

\* «Ophaevet» (дат.) – соответствует гегелевскому «aufgehoben», когда «снятие» понимается как уничтожение с одновременным сохранением более высокой сущности.

бой, значит, он раз и навсегда отказался от того, чтобы жить в идее, а значит, ему и чрезвычайно легко теперь достичь высшего и помочь другим в этом, иначе говоря, ввести себя и других в заблуждение, представив дело так, будто в мире духа все происходит, как в той карточной игре, где все надувают друг друга. Так что можно развлекаться, размышляя, как это все-таки удивительно, что в такое время, когда каждый может достигнуть высшего, столь распространилось сомнение в бессмертии души; ибо тот, кто всерьез сделал хотя бы движение бесконечности, едва ли может считаться усомнившимся. Заключения страсти – единственно надежные, то есть единственно убеждающие. К счастью, наличное существование в этом случае оказывается более доброжелательным, более верным, чем полагают мудрецы, ибо оно не исключает ни одного человека, даже самого незначительного, оно не обманывает никого, ибо в мире духа одурачен бывает только тот, кто сам считает себя дураком. По всеобщему мнению, и насколько я могу позволить себе судить, это также и мое мнение, уход в монастырь – отнюдь не самое высокое; однако отсюда никоим образом не следует, что, по моему мнению, в наше время, когда никто не уходит в монастырь, каждый из нас более велик, чем те глубокие и серьезные души, что находили покой в монастыре. Сколькие в наше время имеют достаточно страсти, чтобы подумать об этом и затем честно вынести приговор себе самому. Только идея о том, чтобы так брать время на свою совесть, чтобы дать совести время в своей бессонной неустанности испытать каждую одинокую мысль, так что, если человек не делает этого движения каждое мгновение силой всего, что только наиболее свято и благородно в нем, он постоянно обнаруживает в себе темные влечения, которые, впрочем, таятся в каждом,\* – влечения, которые

\* В наше серьезное время в это не верят, и все же довольно примечательно, что даже в язычестве, которое по самой своей сущности было более легкомысленным и менее рефлектирующим, два настоящих представителя греческого воззрения на наличное существование, то есть принципа *γινῶθι σαυτόν* [греч.: «познай самого себя» – прим. пер.], каждый по-своему указывали, что при всяком самоуглублении человек прежде всего обнаруживает в своей душе предрасположенность ко злу. Мне, вероятно, незачем говорить, что я имею в виду Пифагора и Сократа – Прим. авт. [См. также «Философские крохи» («Philosophiske Smuler») – произведение, написанное Кьеркегором в 1844 году и вышедшее под псевдонимом Иоханнес Климакус (гл. III). Там же дана отсылка на диалог Платона «Федр» (фрагм. 230а). – Прим. пер.]

выманивают наружу если не что-то другое, то по крайней мере страх, между тем человек, когда он живет в сообществе, с другими, так легко забывает, так легко выпутывается из сложной ситуации и такими многочисленными способами удерживается на ногах и ищет возможности начать сначала, – одна только эта идея, постигаемая с надлежащим уважением, я думаю, сама по себе могла бы направить многих единичных индивидов в наше время – индивидов, которые думают, что уже достигли высшего. Однако об этом люди мало заботятся в наше время, которое считает, что уже достигло высшего, тогда как ни одно время еще не попадало настолько с сферу действия комического. И непонятно, почему еще не случилось так, что само это время посредством *generatio aequivoca*\* еще не породило собственного героя, демона, который беспощадно ставит весь этот ужасный спектакль, делающий наше время предметом насмешек и вместе с тем заставляющий его забывать, что оно смеется над самим собой. И чего еще заслуживает наше существование, как не того, чтобы над ним посмеяться, если человек сплошь и рядом уже к двадцатому году жизни достигает самого высшего. И однако же, какое более высокое движение было изобретено нашим временем с того часа, когда люди перестали уходить в монастырь? Разве это не жалкая жизненная мудрость, хитрость и трусость сидит тут во главе стола, лживо внушая людям, будто они уже достигли высшего, и лукаво удерживая их от того, чтобы они попытались сделать хотя бы самое незначительное? Тот, кто совершил движение, уйдя в монастырь, имеет перед собой лишь одно движение, которое нужно сделать, – движение абсурда. Но сколь многие понимают в наше время, что такое абсурд; сколь многие живут в наше время так, будто они ото всего отказались или все получили, столь многие по крайней мере достаточно честны, чтобы знать, на что они способны и на что не способны? И разве не правда, что, если такие еще существуют, их можно найти скорее среди менее образованных, а частью – среди женщин? Подобно тому как нечто демоническое всегда само проявляет себя, вовсе себя не понимая, наше время в каком-то ясновидении само проявляет свои пороки; ибо оно все снова и снова требует комического. Если это действительно то, что нужно этому времени, может быть, этому времени понадобится и новая пьеса, в которой смеются над тем, что некто умирает от любви: и разве это не было бы скорее спасительным для нашего времени, если бы нечто такое действительно произошло среди

\* «самопроизвольное зарождение» (лат.).

нас, если бы это время оказалось свидетелем подобного случая, для того чтобы оно могло наконец обрести мужество верить в могущество духа, мужество перестать трусливо подавлять лучшее в себе и завистливо расправляться с лучшим в других, делая это посредством смеха. Неужели время действительно нуждается в смехотворном *Erscheinung*\* увлеченного человека, чтобы было над чем посмеяться? Не нуждается ли оно скорее в том, чтобы подобная вдохновенная фигура напомнила ему о том, что теперь забыто?

Если нам требуется теперь набросок в сходном стиле, но еще более трогательный, поскольку страсть раскаяния в нем еще не приведена в движение, можно использовать здесь повесть из Книги Товита. Юный Товия желает взять в жены Сарру, дочь Рагуила и Едны. Но с этой девушкой связаны печальные события. Она была обручена с семьей мужа, и все они умерли в доме невесты. В том, что касается моего наброска, в рассказе есть недостаток; ибо его комическое воздействие почти неизбежно, стоит лишь подумать о семи неудачных попытках девушки выйти замуж, хотя она была всякий раз так близка к удаче, совсем как студент, который семь раз провалился на экзаменах. В Книге Товита акцент сделан на другом, и потому большое число тут полно значимости, составляя в некотором смысле даже трагический фактор в этой истории; ибо тем больше тут благородство юного Товии – частью, поскольку он единственный сын своих родителей (6.15), частью же, поскольку ужасное и отталкивающее проступает так еще больше. Так что это должно остаться в стороне. Значит, Сарра – это девушка, которая никогда прежде не любила, которая все еще скрывает в себе блаженство юной девы, ее огромную выигрышную долю в наличном существовании, ее «*Vollmachtbrief zum Glücke*»\*\*, – способность любить мужчину от всего сердца. И все же она несчастнее всех, поскольку знает, что злой демон, любящий ее, убьет жениха в брачную ночь. Я читал о многих видах печали, но я сомневаюсь, что где-либо можно найти столь же глубокую печаль, как та, что была заложена в жизни этой девушки. Ведь когда несчастье приходит извне, в этом есть некоторое утешение. Если наличное существование не принесло человеку того, что могло бы сделать его счастливым, есть некоторое утешение в том, что он все же мог обрести это счастье. Однако бездонная печаль, ко-

\* «явление», «проявление» (нем.).

\*\* Нем.: «Полномочия на счастье». – Шиллер Ф. Отречение (Resignation). 3-я строфа.

торую не может рассеять время, которую не может исцелить время, состоит в том, чтобы знать, что сделай жизнь даже все от нее зависящее – это все равно ничему не поможет! Греческий автор скрывает в своей грубой наивности так бесконечно много, когда он пишет: *πάντως γὰρ οὐδέτις Ἐρωῖα ἐφυγεν ἢ φεύξεται, μέχρητι ἀν κάλλος ἡ καὶ ὀφθαλμοὶ βλεπωσιν* (см. Longi Pastoralia)\*. Многие девушки были несчастны в любви, но они становились несчастными; Сарра же уже была несчастной прежде, чем ею стала. Трудно, когда не находишь того, кому можно было бы отдаться, но *несказанно* труднее быть неспособной отдаться. Юная девушка отдается, и потом о ней говорят: «Теперь она уже не свободна», но Сарра никогда не была свободной, и, однако же, она никогда не отдавалась. Нелегко, когда девушка отдается, а ее обманывают, но Сарра была обманута прежде, чем она отдалась. Какой мир печали заложен в том, что следует за этим, когда Товия наконец решает взять ее в жены? Какие свадебные обряды, какие приготовления! Ни одна девушка не была так обманута, как Сарра; ибо она была обманута в самом блаженном из всего, в абсолютном богатстве, которым владеет даже самая бедная девушка; ее обманом лишили надежной, безграничной, несвязанной, лишенной уз самоотдачи преданности; ведь вначале требовалось воскурение, когда сердце и печень рыбы нужно было положить на раскаленные угли. А как должна была прощаться с дочерью мать, ведь та, сама лишенная обманом всего, должна была подобным же образом, обманом лишить свою мать самого прекрасного. Вы только почитайте эту повесть<sup>85</sup>. Една приготовила комнату и ввела туда Сарру, и она плакала, и приняла взаимно слезы дочери своей. И она сказала ей: «Успокойся, дочь: Господь неба и земли даст тебе радость вместо печали твоей. Успокойся, дочь моя!» А теперь о времени самой свадьбы можно прочесть, если слезы не слишком мешают: «Когда они остались в комнате вдвоем, Товия встал с постели и сказал: встань, сестра, и помолимся, чтобы Господь помиловал нас!» (8.4).

Если эту повесть прочтет поэт, если он пожелает использовать ее, ставлю сто против одного, что он поместит все ударение на юном Товии. Этот героизм, когда он осмеливается подвергнуть свою жизнь такой явной опасности, о которой повесть напоминает нам еще раз, ибо Рагуил говорит наутро после свадьбы Едне: «Пошли одну из служанок посмо-

\* Греч.: «Ибо поистине никому еще не удалось избежать Эрота, и никто его не избегнет, пока существует красота и глаза, которые могут ее видеть». – Лонг. Дафнис и Хлоя. §4. (См. также: Papiret. IV. A 30.)

треть, жив ли он; если нет – похороним его, и никто не будет знать» (8.13), – этот героизм был бы хорошей темой для поэта. Но я позволю себе предложить другую. Конечно, Товия поступил благородно, решительно и рыцарственно, но всякий мужчина, у которого не хватит на это мужества, – это попросту слюнтяй, который не знает ни что такое любовь и что значит быть мужчиной, ни почему вообще стоит труда жить; он не понял бы даже маленькой тайны, состоящей в том, что лучше давать, чем получать, и у него не было бы никакого представления о великой тайне: что намного труднее получать, чем давать, разумеется, если у человека хватает мужества без чего-то обходиться и в час нужды не трусить. Нет, Сарра – вот кто героиня. К ней я хотел бы приблизиться так, как никогда не приближался ни к одной девушке, как мне даже в мыслях не было искушения приблизиться к той, о ком я читал. Ибо какая нужна любовь к Богу, чтобы пожелать исцелиться, когда ты искалечена с самого начала безо всякой вины, когда ты с самого начала всего лишь неудачный образчик человека! Какая этическая зрелость потребна, чтобы взять на себя ответственность, позволив любимому пойти на такой риск! Какое смирение перед другим человеком! Какая вера в Бога, гарантирующая, что она не станет в следующее мгновение ненавидеть этого мужчину, которому она всем обязана!

Если б только Сарра была мужчиной, демоническое оказалось бы совсем близко. Гордая, благородная натура может вынести все, она не способна вынести лишь одного – сострадания. Здесь заложена некоторая обида, которая может быть нанесена ей лишь некоей высшей силой, ибо сама по себе она никогда не может стать предметом сострадания. Если она согрешила, она может вынести наказание, не отчаиваясь, но вот это – без всякой вины быть избранной еще в материнском лоне как жертва сострадания, как сладкий запах для его обоняния, – вот этого она не может вынести. Сострадание имеет свою любопытную диалектику: в одно мгновение оно требует вины, в следующее же мгновение оно не желает ее иметь; потому быть предопределенным к состраданию будет тем ужаснее, чем более несчастье индивида лежит в направлении духовного. Но у Сарры не было никакой вины, она брошена на растерзание всем страданиям, и к тому же ей еще приходится мучиться от сострадания людей; ведь даже я, а я восхищаюсь ею даже больше, чем Товия ее любил, даже я не могу назвать ее имени, не прибавив: «Бедная девушка». Предположим, что место Сарры займет мужчина, предположим, что ему известно, что стоит ему полюбить девушку, как тотчас же явится адский дух, который убьет возлюбленную на брачной

постели; конечно, при этом будет вполне возможно, что он изберет демоническое, он замкнется в себе, говоря так, как обычно говорят в одиночестве демонические натуры: «Нет уж, спасибо, я не большой любитель церемоний и суеты, я вообще не требую радостей любви, я вполне могу быть Синей бородой, который находит удовольствие в том, чтобы видеть, как девушки умирают в брачную ночь». Вообще люди слишком мало знают о демоническом, хотя как раз в наше время эта область имеет справедливые притязания на то, чтобы ее наконец открыли, и хотя наблюдатель, если он хотя бы немного представляет себе, как установить контакт с демоном, может, пусть и от случая к случаю, использовать для этого почти каждого человека. В этом отношении Шекспир всегда был и остается героем. Возьмем этого ужасного демона, самую демоническую фигуру из всех, изображенных Шекспиром, причем фигуру, изображенную бесприммерно, возьмем Глостера (конец «Ричарда III»), – что же сделало его демоном? Очевидно, то, что он не смог вынести сострадания, которое обрушивалось на него с самого детства. Его монолог из первого акта «Ричарда III» стоит больше, чем целые системы морали, которые не имеют ни малейшего представления ни об ужасах существования, ни об их разъяснении.

Ich, roh geprägt, und aller Reize bar,  
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;  
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,  
Geschändet von der tückischen Natur,  
Enstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt  
In diese Welt des Atmens, halb kaum fertig  
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,  
Daß Hunde bellen, hik' ich wo vorbei\*.

\* Я груб; величья не хватает мне,  
Чтоб важничать пред нимфою распутной.  
Меня природа лживая согнула  
И обделила красотой и ростом.  
Уродлив, исковеркан и до срока  
Я послан в мир живой; я недоделан, –  
Такой убогий и хромой, что псы,  
Когда пред ними ковыляю, лают.  
(Шекспир У. Ричард III. Акт I. Сцена 1. Кьеркегор цитирует пьесу в немецком переводе. Русский текст дается в пер. Анны Радловой.)

Такие натуры, как Глостер, не могут быть спасены благодаря тому, что их пытаются опосредованно ввести в идею сообщества. Этика считает их просто глупцами, точно так же как она выразила бы свое презрение Сарре, сказав ей: «Почему бы тебе не выразить всеобщее и не выйти замуж?» Подобные натуры с самого начала пребывают внутри парадокса или же спасаются в божественном. Люди во все времена радовались тому, что ведьмы, кобольды, тролли и прочие являются уродами, и нельзя отрицать, что у всякого человека есть склонность, увидев урод, тотчас же связывать с этим и представление о моральном извращении. Что за ужасная несправедливость! Отношение должно быть прямо противоположным: это наличное существование исказило их черты, подобно тому как мачеха порой позволяет калечить своих пасынков. Изначально быть поставленным за пределы всеобщего – будь то самой природой или же историческими обстоятельствами – это начало демонического, за которое на самом индивиде нет еще никакой вины. Так что «Еврей» Кэмберленда<sup>86</sup> также демон, несмотря на все добро, которое он творит. Демоническое может также проявляться в презрении к людям, в презрении, которое, следует отметить, еще не приводит демоническую личность к тому, чтобы самой действовать недостойно; напротив, сила его в том, что подобный человек знает: он лучше всех тех, которые выносят ему приговор. Во всем, что касается этого, первыми должны поднимать тревогу поэты. Бог их знает, что за произведения читают ныне живущие молодые версификаторы! Их занятие явно состоит в том, чтобы заучивать стихи наизусть. Бог знает, в чем состоит их назначение в жизни! В данное мгновение я не знаю, приносят ли они какую-то иную пользу помимо того, что служат поучительным доказательством бессмертия души, в той мере, в какой о них можно в утешение сказать себе то, что Баггесен<sup>87</sup> сказал о городском поэте Кильдевалле: «Ну если он бессмертен, то, значит, мы все бессмертны». И то, что было сказано здесь о Сарре, скорее в духе поэтического произведения, а потому с некоторыми неизбежно фантастическими предпосылками, сохраняет свое полное значение, когда из чисто психологического интереса мы попробуем проникнуть в смысл одной старой поговорки: *Nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia*\*.

\* Лат.: «Никогда еще не было великого гения без какого-нибудь безумия» – слова Аристотеля в передаче Сенеки. См.: Сенека. О спокойствии души (*De tranquillitate animi*). Диал. IX.17.10. Об этом есть упоминание и в Дневниках Кьеркегора (*Papirer. I. A 148*).

Ибо такое безумие – это страдание гения в этом существовании, это выражение, если я могу так сказать, божественной ревности, тогда как сама гениальность – это выражение божественного предпочтения. Таким образом, гений с самого начала дезориентирован относительно всеобщего и поставлен в отношении с парадоксом: либо, отчаиваясь от своих ограничений, которые, в его глазах, превращают все его всемогущество в бессилие, он ищет себе демонического утешения и потому не хочет признаться в существовании этих границ ни перед Богом, ни перед человеком, либо он становится религиозным в любви к божественному. Здесь заложены психологические задачи, которым, по моему мнению, можно было бы с радостью отдать целую жизнь, а между тем так редко можно услышать об этом хоть слово. Можно было бы задуматься, в каком отношении стоит душевная болезнь к гениальности, можно ли вывести одну из другой; в каком смысле и насколько гений является господином своей душевной болезни, ибо само собой разумеется, что он до определенной степени является господином над нею, ведь в противном случае он действительно стал бы сумасшедшим. Но для таких наблюдений нужна высокая искусность и любовь, ведь очень трудно наблюдать нечто, превосходящее твой собственный уровень. И если мы попытались бы со вниманием ко всему этому прочитать кого-то из самых гениальных авторов, возможно, мы смогли бы, пусть изредка, пусть с большим трудом, что-то обнаружить.

Мне хотелось бы рассмотреть еще один случай, когда единичный индивид спасает всеобщее сокрытостью и молчанием. Для этого я могу использовать легенду о *Фаусте*. Фауст – сомневающийся\*, апостол

\* Если не хочется брать сомневающегося, можно выбрать что-нибудь подобное, например ироника, чей острый взгляд с самого начала обнаруживает смехотворность наличного существования, который благодаря тайному соглашению с силами жизни убедился в том, что нужно пациенту. Он знает, что в нем есть власть над смехом, и, пожелай он только обратиться к ней, он уверен в своей победе, даже более того, в своем счастье. Он знает, что могут раздаться несколько голосов тех, кто против него, но он знает также, что сам он – сильнее, он знает, что на мгновение можно заставить людей казаться серьезными, но он знает также, что в глубине души они мечтают о том, чтобы посмеяться вместе с ним; он знает, что на мгновение можно заставить женщину раскрыть перед собой веер, когда она говорит с ним, но он знает, что за этим веером она смеется, он знает, что веер отнюдь не абсолютно непрозрачен, он знает, что на нем можно написать что-нибудь невидимыми буквами, он см. на след. странице

духа, который идет путем плоти. Таково мнение поэта, и хотя снова и снова повторяют, что у каждого времени есть свой Фауст, поэты упрямо следуют друг за другом по той же раз проторенной дорожке. Давайте внесем небольшое изменение. Фауст – это сомневающийся *κατ' ἐξοχήν*, однако он по природе своей сочувствует людям. Даже в гётевском истолковании Фауста мне не хватает более глубокого психологического проникновения в тайные беседы, которые сомнение ведет с самим собой. В наше время, когда, пожалуй, все пережили сомнение, еще ни один поэт не сделал и шага в этом направлении. Думаю, что вполне мог бы предложить им королевские облигации, чтобы писать на них, чтобы они могли записать там все то, что они пережили в этой связи, – они едва ли напишут больше того, что способно уместиться на полях.

см. на предыдущей странице знает: когда женщина легонько ударяет его веером, это происходит оттого, что она его поняла; он безошибочно знает, как смех прокрадывается внутрь человека и сокрыто пребывает в нем, и, раз поселившись в его душе, сидит в засаде и ждет. Давайте представим себе такого Аристофана, такого Вольтера, но с некоторыми изменениями: предположим, что он по природе сочувствует всем, он любит наличное существование, он любит людей и знает, что если свободное молодое поколение еще может выиграть от сурового приговора смеха, то в среднем возрасте многие люди могут просто погибнуть от него. Потому он молчит и, насколько это возможно, даже сам забывает о смехе. Но осмеливается ли он молчать? Возможно, многие вообще не поймут, в чем состоит трудность, о которой я говорю. Они конечно же посчитают, что молчание будет достойным восхищения великодушием. Это совершенно не то, что я имею в виду, ибо я полагаю, что абсолютно каждый из подобных ироников, коль скоро у него недостает великодушия промолчать, является предателем по отношению к налично существующему. Стало быть, я требую от него такого великодушия; но если великодушие у него есть, может ли он тогда молчать? Этика – опасная наука, и вполне возможно, что Аристофан был движим чисто этическими соображениями, когда он решил исправлять смехом заплутавшееся время. Эстетическое великодушие тут помочь не может; ибо за счет эстетики человек никогда не отважится на нечто подобное. Если он будет молчать, значит, он должен войти внутрь парадокса. Можно предложить еще один набросок: скажем, некий человек владеет тайной, разъясняющей жизнь героя, причем разъяснение это весьма неудобно и прискорбно; и однако же, все современники совершенно уверены в своем герое, даже не подозревая ни о чем подобном. – *Прим. авт.*

Только если развернуть Фауста, обратив его взор внутрь самого себя, только тогда сомнение можно будет выразить поэтически, только тогда он в самом деле обнаружит в действительности одни лишь страдания. Тогда он будет знать, что именно дух поддерживает наличное существование, однако ему известно также, что уверенность и радость, в которых живут люди, не опираются на мощь духа, но могут быть легко объяснимы в качестве неотрефлектированного блаженства. Будучи сомневающимся, будучи *единственным* сомневающимся, он выше всего этого, и если некто, представ перед ним, пытается обмануть Фауста утверждением, будто уже давно оставил все сомнения позади, Фауст легко видит его насквозь, ибо тот, кто сделал некое движение в мире духа, а стало быть, сделал движение бесконечное, тотчас же получит из сферы духа ответ: ведет ли подобные речи человек, испытавший это, или Мюнхгаузен. То, что Тамерлан умел делать с помощью своих гуннов, Фауст умеет делать своим сомнением: безумно напугать людей, заставить само их существование, подобно земле, дрожать под их ногами, заставить людей бросаться во все стороны и вызывать повсюду громкие крики страха. Но когда он все это делает, он все же никакой не Тамерлан, ибо он в некотором смысле уполномочен на это и наделен авторитетом мысли. Но по натуре своей Фауст сочувствует людям, он любит все налично существующее, душа его не ведаёт зависти, он понимает, что не сможет остановить лавину, которую сам же и вызвал, он не жаждет никакой геростратовской славы, он молчит, он скрывает сомнение в своей душе более тщательно, чем девушка скрывает плод греховной любви, который она носит под сердцем, он старается, насколько это возможно, идти в ногу с другими людьми, но вот то что происходит внутри него, он сжигает в себе самом, превращая себя самого в жертву всеобщему.

Порой можно услышать, как люди жалуются, когда чья-нибудь эксцентричная голова приводит в движение водоворот сомнения; они говорят тогда: «Ах, если бы он только промолчал». Эту идею и реализует Фауст. Тот, кто имеет некоторое представление о том, что это такое, когда человек живет духом, знает также, что представляет собой голод сомнения, и он знает, что сомневающийся алчет как повседневного хлеба жизни, так и пропитания духа. Хотя все мучения, которым подвергается Фауст, могут быть хорошим аргументом в пользу того, что он охвачен отнюдь не гордостью, мне все же хотелось бы здесь обратиться к небольшому средству предосторожности, которое представляется мне несложным; ибо подобно тому как Григориус Римини<sup>88</sup> был

назван *tortor infantium*<sup>\*</sup>, поскольку он допускал проклятие младенцев, так и я могу попробовать назвать себя *tortor heroum*<sup>\*\*</sup>, поскольку я очень изобретателен, когда приходится это делать, в пытке героев. Фауст видит Маргариту – не после того, как он выбрал страстную любовь, ибо мой Фауст вообще не выбирает страстную любовь, – он видит Маргариту не в адском зеркале Мефистофеля<sup>89</sup>, но во всей ее очаровательной невинности, и так как его душа сохранила в себе любовь к людям, он вполне может в нее влюбиться. Но он ведь – сомневающийся, его сомнение разрушило действительность; ибо мой Фауст настолько идеален, что он не относится к тем, кто подвергает все научному сомнению и в каждом семестре час напролет сомневается на кафедре, хотя в остальном поступает совершенно иначе, даже если это и происходит без поддержки духа и никак уж не силой духа. Он – сомневающийся, а сомневающийся алчет как повседневного хлеба жизни, так и пропитания духа. И все же он остается верным своему решению, он молчит, он не говорит ни одному человеку о своем сомнении, он не говорит и Маргарите о своей любви.

Само собой разумеется, что Фауст – слишком идеальная фигура, чтобы довольствоваться пустыми разговорами; если бы он заговорил, это положило бы начало всеобщей дискуссии, или же все осталось бы без последствий, – могло быть то, и могло быть это. (Здесь, как это с легкостью увидит любой поэт, в нашем изложении смутно забрезжил комический элемент, – можно поставить Фауста в ироническое отношение к тем низко-комическим болванам, которые в наше время просто бегают за сомнением, предъявляют наружное доказательство того, что они сомневались, например справку от доктора, или же клянутся, что сомневались во всем, или попросту пытаются доказать это тем, что во время путешествия им довелось столкнуться с неким сомневающимся, – в ироническое отношение к тем рассыльным и скороходам в мире духа, которые в величайшей поспешности получают у одного человека небольшой намек относительно сомнения, у другого же – намек относительно веры и теперь пытаются наилучшим образом «wirtschaften»<sup>\*\*\*</sup>, – все в зависимости от того, желает ли общество «тонкого песку или грубого песку»<sup>90</sup>.) Фауст – это слишком идеальная фигура, чтобы надевать шлепанцы. Тот, у кого нет бесконечной страсти, не идеален,

\* «гроза младенцев» (лат.).

\*\* «гроза героев» (лат.).

\*\*\* «заниматься делами» (нем.).

а тот, у кого есть бесконечная страсть, уже давно спас свою душу от такой ерунды. Он молчит, чтобы принести в жертву себя самого, или же он говорит, ясно сознавая, что все только запутает.

Если он молчит, его осуждает этика; она говорит: «Ты должен признать всеобщее, а ты признаешь его тем, что заговоришь, а ко всеобщему у тебя не должно быть никакого сострадания». Подобный взгляд не следует забывать, когда порой сомневающегося судят строго только за то, что он говорит. Сам я не склонен мягко судить о таком поведении; однако здесь, как и повсюду, речь идет о том, чтобы движение совершалось надлежащим образом. Если уж наступит самое плохое, сомневающийся, даже если он обрушил на мир все возможные несчастья оттого, что говорил, будет все же гораздо предпочтительнее тех жалких сластен, которые вкушают от всего и пытаются излечить сомнение, не зная его на деле, – потому-то они обыкновенно и являются непосредственным поводом для дикого и необузданного взрыва сомнения. Если он заговорит, он только все запутает; ведь если ничего не произойдет, он сможет узнать об этом только после, результат же не может никому помочь – ни в само мгновение действия, ни применительно к ответственности.

Если же он промолчит под свою собственную ответственность, он, может быть, и будет поступать великодушно, но тем самым он добавит ко всем прочим страданиям небольшое искушение; ведь всеобщее будет постоянно мучить его, говоря: «Ты должен был говорить, откуда в тебе такая уверенность, что твое решение не было вызвано скрытым высокомерием».

Напротив, если сомневающийся сможет стать единичным индивидом, который стоит в абсолютном отношении к абсолюту, он может получить полномочия на свое молчание. Но в таком случае он должен превратить свое сомнение в вину. В таком случае он пребывает внутри парадокса, но в таком случае его сомнение излечивается, поскольку он может обрести другое сомнение.

Даже Новый завет признает подобное молчание. В Новом завете есть некоторые места, которые прямо-таки восхваляют иронию, но вот только она используется для того, чтобы скрыть лучшее. Между тем такое движение в той же мере является движением иронии, как и каждое другое, которое имеет свою основу в том, что субъективность выше действительности. Об этом в наше время никто ничего не желает знать, люди вообще ничего не желают знать об иронии, кроме того, что сказал Гегель, который, как ни странно, не так уж много понимал

в ней и испытывал к ней определенную неприязнь – неприязнь, которую наше время имеет все основания сохранять, поскольку оно просто вынуждено беречь себя от иронии. Как сказано в Нагорной проповеди: «А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми...»<sup>91</sup> Это место также служит свидетельством того, что субъективность несоизмерима с действительностью, даже того, что она имеет позволение на обман. Ах, если бы только те люди, которые в наше время носятся вокруг с пустыми речами об общине<sup>92</sup>, почитали Новый завет, может, тогда им пришли бы в голову иные мысли.

Но Авраам, как действовал он? Ибо я вовсе не забыл, а может, и читателю доставит удовольствие припомнить, что я пустился во все предыдущее исследование, чтобы зацепиться как раз за это, не потому, что благодаря этому Авраам может стать понятнее, но чтобы его непонятность стала еще прерывистее (и диалектичнее)\*, ибо, как уже было сказано, я не могу понять Авраама, я способен лишь восхищаться им. Я упоминал уже, что ни одна из описанных стадий не содержит аналогии с Авраамом; они излагались для того, чтобы, будучи показанными внутри их собственной сферы, в мгновение неуверенности они могли указывать границы неизвестной земли. В той мере, в какой может идти речь об аналогии, следовало бы говорить о парадоксе греха, однако она опять-таки лежит в иной сфере, не может объяснить Авраама и сама намного легче поддается объяснению, чем Авраам.

Стало быть, Авраам не говорил, он не говорил с Саррой, не говорил с Елизаром, не говорил с Исааком, – он поднялся выше этих трех этических инстанций; ибо для Авраама этическое не имело более высокого выражения, чем семейная жизнь.

Эстетика позволяет, даже требует от единичного индивида молчания, если благодаря такому молчанию он может спасти другого. Это уже достаточно доказывает, что Авраам не находился внутри сферы эстетики. Его молчание происходит вовсе не для того, чтобы спасти Исаака, да и вообще вся его задача: ради самого себя и ради Бога принести Исаака в жертву – с точки зрения эстетики возмутительна; ибо эстетика способна понять меня, когда я приношу в жертву себя само-

\* Несколько неясное место. В датском тексте стоит «desultorisk», то есть «прерывисто», «разбросанно», но и – «с разных точек зрения». Поэтому переводчики остановились на двойном варианте: прерывисто (и диалектично). – *Прим. пер.*

го, но не тогда, когда я ради самого себя приношу в жертву другого. Эстетический герой был нем. Между тем этика осуждала его, поскольку он был нем силой его случайного бытия в виде единичного индивида. Его человеческое предварительное знание было тем, что предопределяло его к молчанию. Этого этика допустить не может, ведь всякое подобное человеческое знание есть всего лишь иллюзия, а этика требует бесконечного движения, она требует явленности. Эстетический же герой может говорить, но не желает.

Настоящий трагический герой приносит в жертву себя и все свое ради всеобщего; его действие, всякое движение в нем принадлежит всеобщему, он открыт, явлен, и в этой явленности он – любимое дитя этики. Все это не подходит Аврааму, он ничего не делает ради всеобщего и он сокрыт.

Стало быть, теперь мы стоим перед парадоксом. Либо единичный индивид в качестве единичного может стоять в абсолютном отношении к абсолюту, и тогда этическое – это не высшее, либо Авраам погиб, он не является ни трагическим, ни эстетическим героем.

Между тем здесь снова может показаться, будто парадокс есть самое легкое и самое приятное из всего. И тут я должен повторить: всякий, кто убежден в этом, не является рыцарем веры, ибо нужда и страх суть единственные оправдания, которые только могут быть помыслены, даже если они и не могут быть помыслены во всеобщем, ибо тогда парадокс оказывается снятым.

Авраам молчит, но он *не может* говорить, в этом и состоят нужда и страх. Ибо когда я, даже говоря, не могу сделать себя понятным, значит, я не говорю, пусть даже я непрерывно продолжаю говорить дни и ночи напролет. Это как раз случай Авраама. Он может сказать что угодно, однако одного он сказать не может, и даже если б он мог это сказать, не может сказать так, чтобы другой его понял; а потому он и не говорит. Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее. Авраам может произносить прекраснейшие слова, которые только может вынести речь, о том, как он любит Исаака. Однако это не то, что занимает его мысли, там заложено нечто более глубокое – то, что он принесет его в жертву, поскольку это испытание. Последнее никто не способен понять, и потому каждый может неправильно понять и первое. Эта нужда неведома трагическому герою. Во-первых, у него есть то утешение, «что он отдал должное каждому аргументу против, что он дал возможность каждому восстать против себя: Клитемнестре, Ифигении, Ахиллу, хору, каждому живому существу, каждо-

му голосу человеческого сердца, каждой хитрой, каждой страшной, каждой обвиняющей, каждой сочувственной мысли. Он может быть уверен в том, что все, что только может быть сказано против него, было сказано безжалостно, немилосердно, и бороться со всем миром – утешение, бороться же с самим собой – мука; ему не нужно бояться, что он чего-то не заметил, что позднее ему, возможно, придется вскричать, как королю Эдварду IV при вести об убийстве Кларенса:

Wer bat für ihn? Wer kniet! in meinem Grimm  
Zu Fußen mir und bat mich überlegen?  
Wer sprach von Bruderpflicht? Wer sprach von Liebe?\*

Трагическому герою ничего не известно об ужасной ответственности одиночества. Помимо того, у него есть утешение – он может рыдать и жаловаться вместе с Клитемнестрой и Ифигенией, а слезы и крики дают облегчение, тогда как невысказанные стоны мучают. Агамемнон может быстро собрать свою душу воедино в уверенности, что он будет действовать, и потом у него еще есть время на то, чтобы утешать и придавать мужества. Этого никак не может Авраам. Когда сердце его тронуто, когда слова его несли бы блаженное утешение всему миру, он не осмеливается утешать, ведь разве Сарра, разве Елизар, разве Исаак не сказали бы ему: «Зачем ты хочешь это сделать, ведь ты можешь еще воздержаться?» И если бы в своей нужде он захотел бы дать волю своим чувствам, если бы он захотел обнять своих любимых, перед тем как сделать последний шаг, возможно, последствия были бы ужасными, и Сарра, и Елизар, и Исаак возмутились бы им и сочли бы его лицемером. Он не может говорить, он не говорит ни на одном человеческом языке. И если бы он даже понимал все языки земли, если бы даже любимые его поняли, он все же не может говорить: он говорит на божественном языке, он «говорит на незнакомом языке»<sup>93</sup>.

Я вполне могу понять эту нужду, я могу восхищаться Авраамом, я не боюсь, что благодаря этой повести у кого-то появится искушение легкомысленно стать единичным индивидом, но я признаюсь также,

\* Кто за него молил? Кто на коленях  
В час бешенства одуматься просил?  
Кто говорил о братстве, о любви?

(См.: Шекспир У. Ричард III. Акт II. Сцена 1. Кьеркегор опять-таки дает цитату в немецком переводе.)

что у меня нет для этого мужества и что я с радостью отказался бы от всяких видов на то, чтобы пойти дальше, если бы мне только было возможно, пусть и с опозданием, дойти до этой точки. Авраам может прекратить все в любое мгновение, он может раскаяться во всем как в некоем искушении, и тогда он сможет говорить, тогда все смогут его понять, но тогда он не будет больше Авраамом.

Авраам *не может* говорить; то, что разъяснило бы все, он не может сказать (то есть сказать так, чтобы быть понятным), он не может сказать, что это испытание, причем такое, при котором этическое является искушением. Тот, кто поставлен в это положение, является эмигрантом из сферы всеобщего. Но то, что следует за этим, он способен высказать в еще меньшей степени. Ведь как уже говорилось, Авраам делает два движения. Он делает бесконечное движение самоотречения и отдает Исаака, – никто не может этого понять, поскольку это частный поступок; однако затем он в то же самое мгновение совершает движение веры. Это и есть его утешение. Он говорит: «Этого не случится, или, если это случится, Господь даст мне нового Исаака, как раз силой абсурда». Трагический герой здесь, по крайней мере, доходит до конца истории. Ифигения склоняется перед решением отца, она сама делает это бесконечное движение самоотречения, так что теперь они понимают друг друга. Она может понять Агамемнона, поскольку его поступок выражает всеобщее. Напротив, если бы Агамемнон сказал ей: «Несмотря на то что Бог требует тебя в качестве жертвы, возможно все-таки, что он не потребует этого, именно силой абсурда», он в то же самое мгновение стал бы непонятным для Ифигении. Если бы он мог сказать это в силу человеческой расчетливости, Ифигения вполне могла бы его понять, однако отсюда следовало бы, что он не сделал бесконечного движения самоотречения, а значит, он не герой, но тогда и речение провидца превратилось бы в моряцкие байки, а все происходящее стало бы водевилем.

Стало быть, Авраам не говорил, от него сохранилось лишь одно слово, единственный ответ Исааку, который вполне доказывает, что он не говорил и прежде. Исаак задает Аврааму вопрос о том, где агнец для всеожжения. Авраам сказал: «Бог усмотрит Себе агнца для всеожжения, сын мой»<sup>94</sup>.

Это последнее слово Авраама я и рассмотрю здесь подробнее. Если бы этого слова не было, во всем случившемся чего-то недоставало бы; если бы оно звучало иначе, возможно, все разрешилось бы сплошной путаницей.

Предметом моих размышлений часто было то, насколько трагический герой, независимо от того, заключена ли для него высшая точка в страдании или в действии, должен иметь право на последнее слово. По моему мнению, это зависит от того, к какой жизненной сфере он принадлежит, насколько его жизнь имеет интеллектуальное значение, насколько его страдание или действие стоит в отношении с духом.

Само собой разумеется, что трагический герой в само мгновение своей кульминации, так же как и любой другой человек, не лишенный дара речи, может сказать пару слов, возможно даже пару подходящих слов, однако вопрос состоит в том, насколько вообще ему пристало говорить их. Если значение его жизни заключено во внешнем действии, тогда ему нечего сказать, ибо все, что он говорит, по сути, является пустой болтовней; которой он только ослабляет производимое собою впечатление, напротив, трагический церемониал требует, чтобы он осуществил свою задачу молча, независимо от того, состоит ли эта задача в страдании или в действии. Чтобы не ходить далеко, я просто укажу на то, что лежит ближе всего. Если бы сам Агамемнон, а не Кальхас должен был занести нож над Ифигенией, он сам только унизил бы себя, если бы в последнее мгновение пожелал сказать пару слов, – ведь значение его действия было известно всем, церемониал благочестия, сострадания, чувства, слез был осуществлен, в остальном же его жизнь не имела никакого отношения с духом, то есть он не был учителем или свидетелем духа. Напротив, если значение жизни некоего героя обращено к духу, как раз отсутствие слов могло бы ослабить впечатление. Но то, что он должен сказать, – это не пара подходящих слов, не декламационный пассаж, нет, значение его слов состоит в том, что он сам осуществляет себя в решающее мгновение. Подобный интеллектуальный трагический герой должен иметь то, к чему многие достаточно часто и довольно смехотворным образом стремятся, – он должен иметь и сохранять последнее слово. От него требуется то же самое просветленное умение себя держать, как это пристало каждому трагическому герою, но от него требуется еще и слово. В той мере, в какой подобный интеллектуальный трагический герой достигает кульминации в страдании (в смерти), в этом последнем слове он становится бессмертным перед тем, как умирает, тогда как, в противоположность этому, обычный трагический герой становится бессмертным только после своей смерти.

Здесь в качестве примера можно использовать Сократа. Он был интеллектуальным трагическим героем. Ему сообщают его смертный

приговор. В это самое мгновение он умирает, ибо тот, кто не понимает, что вся сила духа требуется на то, чтобы умереть, и что герой всегда умирает прежде, чем он умирает, тот не особенно далеко продвинется в своем рассмотрении жизни. От Сократа как героя требуется теперь, чтобы он оставался спокойным в себе самом, но от него как интеллектуального трагического героя требуется, чтобы он в это последнее мгновение имел достаточно силы духа для осуществления самого себя. Стало быть, он не может, подобно обычному трагическому герою, сосредоточиться на том, чтобы столкнуться со смертью, нет, он должен сделать это движение настолько быстро, чтобы в то же самое мгновение в своем сознании выйти за пределы этой борьбы и утвердить себя. Поэтому, если бы Сократ промолчал в этом кризисе смерти, он ослабил бы воздействие своей жизни, он пробудил бы в окружающих подозрение, что гибкость иронии в нем – это не какая-то мировая сила, но всего лишь игра, чью растяжимость ему пришлось использовать самому в решающее мгновение, причем в противоположном измерении, для того чтобы суметь патетически помочь себе держаться прямо.\*

То, на что я указал здесь в кратких словах, в общем-то не может иметь отношение к Аврааму в том смысле, что, как считают, с помощью аналогии удастся отыскать какое-нибудь подходящее слово и для Авраама, чтобы на этом покончить: но это имеет к нему отношение в том смысле, что ощущается необходимость того, чтобы Авраам в последнее мгновение осуществил самого себя, – не молча поднял нож, но сказал бы некое слово, поскольку в качестве отца веры он имеет абсолютное значение в том, что связано с духом. О том, что он должен был сказать, я не могу заранее составить себе никакого представления; после того как он это сказал, я, конечно, могу это понять, и в определенном смысле понять из сказанного также и самого Авраама, хотя и

\* Какая из реплик Сократа должна рассматриваться в качестве решающей? Тут мнения могут разделиться, ибо Сократ был многообразно поэтически возвышен Платоном. Я предлагаю следующее: ему сообщают о смертном приговоре, и в то же самое мгновение он умирает, и в то же самое мгновение он превосходит смерть и осуществляет себя самого в знаменитом ответе, что его удивляет то, что он был осужден большинством всего лишь в три голоса [См.: Платон. Апология. 36 А. – *Прим. пер.*]. Ни над какой бессмысленной базарной болтовней, ни над каким глупейшим замечанием идиота он не мог бы посмеяться ироничнее, чем над этим приговором, который приговаривал его самого к переходу от жизни в смерть. – *Прим. авт.*

не приближаясь через это к нему больше, чем в предшествующем изложении. Если бы от Сократа не сохранилось никакой последней реплики, я мог бы мысленно поставить себя на его место и представить себе подобные слова, ну а если бы мне это не удалось, это сумел бы сделать поэт; но Авраама не постигнет ни один поэт.

Прежде чем я перейду к тому, чтобы подробнее рассматривать последнее слово Авраама, я должен обратить внимание на трудности, связанные с тем, что Авраам вообще может прийти к тому, чтобы что-то сказать. Нужда и страх в парадоксе заключались, как уже было показано выше, как раз в молчании; Авраам не может говорить\*. Поскольку внутренне противоречивым будет требовать, чтобы он говорил, если при этом не желают снова вытащить его из парадокса, – так что в решающее мгновение он устранял бы такой парадокс, а значит, и переставал бы поэтому быть Авраамом, и все предшествующее оказалось бы уничтоженным. Если бы в решающее мгновение Авраам сказал Исааку: «Это ты, это касается тебя», – это было бы всего лишь слабостью. Ибо если бы он вообще мог говорить, ему следовало бы заговорить уже давно, и тогда слабость заключалась бы в том, что у него не было духовной зрелости и сосредоточенности, чтобы заранее обдумать всю болезненную тоску, – значит, он отодвинул часть этой боли в сторону, чтобы действительная боль оказалась намного большей, чем воображаемая. Кроме того, благодаря подобным речам он выпал бы из парадокса, и если бы он действительно пожелал говорить с Исааком, ему пришлось бы преобразовать свое состояние в состояние искушения; ведь иначе он все-таки не мог бы ничего сказать, а будь это так, значит, он даже не трагический герой.

Однако последнее слово Авраама все же сохранилось, и, насколько я способен понять парадокс, я способен понять также присутствие Авраама в этом слове. Прежде всего, он ничего не говорит, и в этой форме он говорит то, что должен сказать. Его ответ Исааку имеет ироническую форму, поскольку это ведь всегда ирония, когда я нечто говорю и все же ничего не говорю. Исаак спрашивает Авраама, поскольку ему кажется, что Авраам должен знать. Если бы только Авраам ответил: «Я

\* Насколько тут вообще может идти речь об аналогии, ситуация, связанная со смертью Пифагора, дает нечто подобное: молчание, соблюдавшееся им все время, он должен был осуществлять вплоть до последних мгновений своей жизни, и потому он сказал: «Лучше быть убитым, чем говорить» (см.: *Диоген Лаэртций*. Книга 8. §39). – *Прим. авт.*

ничего не знаю», он сказал бы неправду. Он не может сказать нечто, ибо то, что он знает, он не может сказать. А потому он отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». Здесь видно это двойное движение в душе Авраама, как оно было описано в предшествующем изложении. Если бы Авраам просто отрекся в том, что касается Исаака, и не сделал ничего больше, он сказал бы неправду; он ведь знает, что Бог требует принести Исаака в жертву, и он знает, что сам он, в это же самое мгновение, готов принести его в жертву. Стало быть, в то самое мгновение, после того как он сделал это движение, он осуществляет и следующее – движение веры силой абсурда. И тут он не говорит никакой неправды; ибо силой абсурда все же возможно, что Бог сделает нечто совершенно иное. Так что он не говорит никакой неправды, но он и вообще ничего не говорит, ибо он «говорит на неизвестном языке». Это станет очевидным лишь позднее, если мы подумаем о том, что ведь сам Авраам должен был принести Исаака в жертву. Если бы задача была другой, если бы Господь повелел Аврааму привезти Исаака на гору Мориа, он мог бы сам поразить Исаака своей молнией и взять его как жертву, тогда Авраам в некотором простейшем смысле слова оказался бы прав, что говорил так загадочно, как он это сделал; ведь он и сам никак не мог знать, что произойдет. Но в соответствии с тем, как эта задача была поставлена перед Авраамом, он должен был действовать сам, а стало быть, в решающее мгновение он должен был знать, что он сам сделает, а значит, он должен был знать, что Исаак должен быть принесен в жертву. Если бы он не знал этого с полной определенностью, значит, он не сделал бы бесконечного движения самоотречения, значит, хотя в его словах и нет никакой неправды, он все же далек от того, чтобы быть Авраамом, он незначительнее трагического героя, да, он просто нерешительный человек, который не может решиться ни на одно, ни на другое и по этой причине всегда вынужден говорить загадками. Но подобный человек, подверженный колебаниям, – это просто пародия на рыцаря веры.

Здесь снова может показаться, будто ты уже способен понять Авраама, но понять его можно только так, как понимают парадокс. Я со своей стороны вполне способен понять Авраама, однако я одновременно отдаю себе отчет в том, что у меня нет достаточно мужества, чтобы так говорить, точно так же как у меня нет достаточно мужества, чтобы действовать, как Авраам; но я никоим образом не утверждаю поэтому, что все это – нечто незначительное, напротив, это нечто единственно чудесное.

А как же современники судили о трагическом герое? Они говорили, что он велик и что они им восхищаются. И то почтенное собрание благородных, жюри, образованное каждым поколением, чтобы судить поколение предыдущее, оно судило точно так же. Но Авраама никто не мог понять. И в самом деле, чего он достиг? Он остался верен своей любви. Но тому, кто любит Бога, не нужны никакие слезы, никакое восхищение, он забывает свои страдания в любви; да, он позабыл их так основательно, что после не осталось бы ни малейшего намека на ту его боль, если бы Бог сам не напомнил ему об этом; ибо Он видит тайное и знает нужду, и считает слезы, и ничего не забывает.

Либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту, либо Авраам погиб.

## ЭПИЛОГ

Когда однажды в Голландии цены на овощи несколько упали, купцы затопили несколько партий груза в море, чтобы цена снова поднялась. Это был простительный, возможно, необходимый обман. Нуждаемся ли мы в чем-то подобном в мире духа? Неужели мы в такой степени убеждены, что достигли высшего, что больше не остается ничего иного, кроме как благочестиво убеждать самих себя в том, что мы не зашли так далеко, так, чтобы было чем заняться, чем заполнить время? Верно ли, что нынешнее поколение нуждается в таком самообмане, должно ли оно обучаться прежде всего виртуозности в этом, или же оно уже замечательно усовершенствовалось в искусстве обманывать себя? А может быть, то, в чем оно нуждается, это скорее честная серьезность, которая бесстрашно и неподкупно указывает на стоящие перед ним задачи; честная серьезность, любовно заботящаяся об этих задачах, серьезность, которая не запугивает людей, чтобы побудить их опрометчиво бросаться к высшему, но сохраняет эти задачи юными и прекрасными, и приятными для взора, призывающими всех, и все же, при всем том, трудными и воодушевляющими для благородных натур, поскольку благородные натуры можно воодушевить только трудностями? Чему бы ни научалось одно поколение от другого, истинно человеческому ни одно поколение не может научиться от предыдущего. В этом отношении каждое поколение начинает сначала, у него нет никакой другой задачи, отличной от задачи предшествующего поколения, и оно также не идет дальше, коль скоро предшествующее поколение не уклонилось от этой задачи и не обмануло само себя. Это истинно человеческое есть страсть, в которой одно поколение также совершенно понимает другое и понимает само себя. Любить – ни одно поколение не научается этому от другого, ни одно поколение не может начать с какой-то другой точки, кроме начала, ни одно позднейшее поколение не имеет более простой задачи, чем предыдущее, и если человек не желает останавливаться здесь, как это сделали предшествующие поколения, останавливаться на том, что он любит, но желает идти дальше, тогда это все превращается всего лишь в бесцельную и глупую болтовню.

Однако высшая страсть в человеке – это вера, и ни одно поколение не начинает здесь с какой-то другой точки по сравнению с предыдущим, каждое поколение начинает заново, следующее поколение не идет дальше предыдущего, но остается верным этой своей задаче и не

уклоняется от нее. Что это утомительно, – ну, это естественно что-то, чего не может сказать поколение, ибо у поколения есть задача, и его никак не касается то, что предыдущее поколение имело ту же самую задачу, – разве что отдельное поколение или отдельные люди в этом поколении вознамерились занять место, которое приличествует лишь духу – духу, который правит миром и достаточно терпелив, чтобы не утомиться. Если же поколение начинает с чего-либо подобного, значит, оно извращено, и что удивительного тогда, если все наличное существование кажется ему извращенным; ведь явно не было другого человека, который бы находил существование более извращенным, чем тот портной, который, согласно сказке, живым попал на небо и уже оттуда разглядывал мир<sup>95</sup>. Пока поколение заботится лишь о своей задаче, которая является для него высшим, оно не может утомиться; ибо этой задаче всегда хватит на целую человеческую жизнь. Когда дети в свободный день уже к двенадцати часам переиграли во все игры и теперь нетерпеливо говорят: «Неужели нет никого, кто знал бы новую игру?», разве это доказывает, что эти дети более развиты и продвинуты, чем дети того же самого или предыдущего поколения, которые сумели растянуть известные им игры на целый день? Не доказывает ли это скорее, что у этих детей недостает того, что мне хотелось бы назвать очаровательной серьезностью, которая принадлежит игре?

Вера – это высшая страсть в человеке. В каждом поколении, возможно, существуют многие, кто вообще не приходит к ней, но ни один не идет дальше. Много ли в наше время таких, кто ее не обнаруживает, – это я не берусь решать; осмелюсь лишь обратиться к самому себе: я не скрываю, что передо мною еще долгий путь, однако я не хочу поэтому обманывать самого себя или это великое, сводя его к чему-то незначительному, к некой детской болезни, от которой нужно желать избавиться возможно быстрее. Но даже для того, кто так и не приходит к вере, в жизни достаточно задач, и если человек их честно любит, жизнь его не растрачена попусту, пусть даже ему никогда не сравняться с тем, кто воспринял и постиг высшее. Но тот, кто приходит к вере (будь он человек исключительно одаренный или простой, это неважно), он не остается стоять там неподвижно, он даже был бы возмущен, скажи ему кто-то нечто подобное; точно так же как любящий был бы оскорблен, скажи ему кто-нибудь, что он остается стоять неподвижно в своей любви; ведь, ответил бы он, я вовсе не стою неподвижно, поскольку вся моя жизнь в этом. И все же он также не идет дальше, не идет к чему-либо иному; ибо, когда он это обнаруживает, у него есть иное разъяснение.

«Нужно идти дальше, нужно идти дальше». Этот порыв идти дальше давно существует в мире. Гераклит Темный, изложивший мысли в своих произведениях и затем сложивший свои произведения в храме Дианы (ибо его мысли были его доспехами, а потому он и повесил эти доспехи в храме богини), сказал: «Нельзя дважды войти в одну и ту же реку».

У Гераклита Темного был один ученик, который не остановился на этом, он пошел дальше и прибавил: «Это нельзя сделать даже *единожды*». Бедный Гераклит, иметь такого ученика! Гераклитов тезис благодаря всем этим улучшениям превратился в тезис элеатов, отрицающий движение вообще; а ведь тот ученик хотел всего лишь быть учеником Гераклита, который пошел дальше, а отнюдь не вернуться назад к тому, что покинул сам Гераклит.



# ПОНЯТИЕ СТРАХА

Простое, психологически намеченное размышление  
в направлении догматической проблемы  
первородного греха

*Написано Вигилием Хауфниенсием*

Время различий прошло, оно побеждено системой. Тот, кто в наши дни еще любит проводить различия, является эксцентриком, чья душа прикована к чему-то давно исчезнувшему. Но пусть это так, Сократ все равно остается простым мудрецом, каким он в действительности и был, благодаря необычному различению, которое он выразил и осуществил, благодаря чему-то, что две тысячи лет спустя впервые с восхищением повторил только эксцентрик Гаманн<sup>1</sup>: «Сократ был велик потому, что он различал между тем, что он понимал, и тем, чего он не понимал».

*Покойному профессору Поулю Мартину Мёллеру<sup>2</sup>,  
счастливому любителю греческой культуры,  
поклоннику Гомера, со-мысленнику Сократа,  
переводчику Аристотеля, тому, кто в своей  
«радости о Дании»<sup>3</sup> является радостью Дании,  
кто, хотя и «много путешествовал»,  
всегда «мыслями оставался в датском лете»,  
тому, кем я восхищаюсь, тому, кого мне недостает,  
посвящено это произведение.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ<sup>4</sup>

По моему мнению, всякий, кто собирается писать книгу, должен с разных сторон подумать о предмете, относительно которого он хочет писать. Нелишним будет также, насколько это возможно, познакомиться с тем, что уже было прежде написано по тому же предмету. Если на этом пути ему встретится тот, кто исчерпывающим и удовлетворительным образом рассмотрел ту или иную его часть, неплохо бы ему порадоваться так, как радуется друг жениха, когда он стоит рядом и слышит голос жениха<sup>5</sup>. Если он сделал это в полной тишине и с мечтами влюбленности, которая всегда ищет одиночества, то ничего больше не нужно; он также свободно напишет свою книгу, как птица споет свою песню<sup>6</sup>; и если найдется кто-то, находящий в ней радость и пользу, ну что ж, тем лучше; потом он должен издать ее, спокойно и беззаботно, не придавая этому особой важности, как если бы тем самым он приводил все к некоторому заключению или как если бы в его книге были благословенны все поколения на земле<sup>7</sup>. У каждого поколения – своя собственная задача, и ему не нужно предпринимать сверхъестественные усилия, чтобы пытаться быть всем для предшествующего или последующего поколений. И для каждого единичного индивида в поколении, так же как и для каждого дня, – довольно своей заботы<sup>8</sup> и достаточно трудностей, чтобы тревожиться о себе самом, а потому ему совсем ни к чему обнимать весь современный ему мир своей отеческой заботой или полагать, будто некая новая эра или эпоха должны начаться с его книги, а уж тем более с новогоднего факела его обещаний или с далеко идущих обетов его указаний, или с намеков на его обеспеченность сомнительной монетой. Не каждый, у кого согнута спина, уже поэтому есть Атлас или стал таковым оттого, что нес на себе весь мир; не каждый, повторяющий: «Господи, Господи», войдет поэтому в царство небесное<sup>9</sup>; не каждый, предлагающий себя в управляющие всем современным хозяйством, доказывает тем самым, что он надежный человек, который может поручиться за самого себя; не каждый, кто кричит: «Bravo, schwere Noth, Gottsblitz, bravissimo»<sup>10</sup>, поэтому уже понял самого себя и свое восхищение.

Что же касается моей собственной скромной персоны, должен прямо признаться, что в качестве автора я, по сути, король без королевства, хотя все же в страхе и великом трепете<sup>11</sup> остаюсь автором, пусть и без всяких притязаний.

<sup>436</sup> Если для благородной зависти или ревнивой критики покажется чрезмерным то, что я ношу латинское имя, я с радостью приму имя Кристена Мадсена; между тем более всего мне хотелось бы считаться дилетантом, который конечно же занимается философской спекуляцией, но сам пребывает за пределами этой спекуляции, хотя я так же предан своей вере в авторитеты, как римлянин был терпим в своем страхе Божьем.

Что же касается человеческих авторитетов, то тут я настоящий фетишист и буду одинаково благочестиво поклоняться любому, стоит только надлежащим образом, под бой барабанов, дать понять, что он и есть тот, кому следует поклоняться<sup>436</sup>, что именно он сегодня авторитет и *Imprimatur*<sup>42</sup>. Решение относительно этого превосходит мое понимание, независимо от того, бросают ли тут жребий или происходят выборы, или же честь эта просто передается по кругу, так что каждый единичный индивид отсиживает свое время в качестве авторитета, совсем как представитель бюргеров, который в течение какого-то времени заседает в арбитражном суде.

Помимо этого мне нечего больше добавить, кроме искреннего пожелания доброго здоровья каждому, кто разделяет мои воззрения, равно как и каждому, кто их не разделяет, каждому, кто прочтет эту книгу, равно как и каждому, для кого достаточно и предисловия!

*Копенгаген*

*С почтением, Вигилий Хауфниенсий.*

\* Некоторые места книги «Понятие страха» приводятся нами в двух вариантах перевода. Число в подындексном положении, начинающее и завершающее фрагмент текста, означает номер страницы, на которой в Приложениях приведен альтернативный вариант перевода. —Прим. ред.

## ВВЕДЕНИЕ

*В каком смысле предмет рассмотрения является задачей для интересов психологии, и в каком смысле он, став задачей и интересом психологии, прямо указывает на догматику*

<sup>436</sup> То, что всякая научная проблема имеет свое определенное место, величину и свои границы внутри обширной области науки и только благодаря этому гармонически сливается с целым, соразмерно отзывается в том, что выражает это целое, это воззрение является не просто *primum desiderium*<sup>\*</sup>, которое своей воодушевляющей или томительной мечтательностью почитает человека науки, оно не просто священный долг, который связывает его службой этому целому и призывает отказаться от беззакония, от желания авантюристически потерять из виду твердую землю, нет, оно служит одновременно интересам всякого более специального рассмотрения, поскольку последнее – именно потому, что оно забывает, к чему относится, – одновременно (что обычно выражается в речи тем же самым словом благодаря свойственной речи весьма уместной двусмысленности) забывает и самое себя, становится чем-то иным, достигая при этом сомнительной способности завершаться, сумев стать тем, чем оно как раз должно быть.<sup>436</sup> Когда, таким образом, отказываются научно призвать к порядку, отказываются следить за тем, чтобы отдельным проблемам было запрещено обгонять друг друга, как если бы главным тут стало бы в числе первых явиться на маскарад, то порой при этом действительно получают определенные остроумные результаты, порой же все это несколько озадачивает, так как оказывается, что вы уже постигли нечто, на деле остающееся еще весьма далеким, ну а порой так достигают некоего достаточно вольного соглашения с тем, что по сути своей глубоко отлично. Такое приобретение после непременно мстит за себя, как и всякая незаконная добыча, которая не может перейти в собственность ни по гражданским, ни по научным правилам.

Когда последний раздел Логики получает заглавие «Действительность»<sup>13</sup>, это имеет то преимущество, что все выглядит так, будто вы добрались в логике до самого высокого или, если угодно, до самого низкого. Но урон при этом совершенно очевиден; ибо это не идет на пользу ни логике, ни действительности. Это никак не помогает дейст-

\* благочестивое пожелание (лат.)

вительности, поскольку логика не может оставлять никакой лазейки для случайности, которая по сути своей принадлежит действительности. Но это не помогает и логике, поскольку, если уж она помыслила действительность, она тем самым приняла в себя нечто, чего ей не переварить, то есть ей приходится предвосхищать то, что она должна была всегда лишь предопределять. Наказание явно состоит в том, чтобы всякое рассуждение относительно того, что такое действительность, стало трудным, возможно даже на какое-то время невозможным, поскольку слово как бы должно получить достаточно времени, чтобы задуматься о самом себе, достаточно времени, чтобы забыть об ошибке. Когда в догматике, таким образом, без какого-либо более четкого определения веру называют непосредственным<sup>14</sup>, этим достигается то преимущество, что каждого убеждают в необходимости не останавливаться на вере, так что в конце концов даже от истинно верующего можно было добиться такой уступки и признания, поскольку он, возможно, и не сразу поймет ошибку, заключенную в том, что он полагал свое основание не в последующем, но в этом *πρώτον ψεύδος*\*. Урон тут очевиден; ибо вера много теряет, когда ее насильно лишают того, что принадлежит ей по праву, – то есть ее исторической предпосылки; догматика же много теряет, когда ей приходится начинать не там, где лежит ее начало, то есть не внутри более раннего начала. Вместо того чтобы принять в качестве предпосылки более раннее начало, она отворачивается от него и без стеснения начинает так, как будто является логикой; ведь именно логика начинает с чего-то наиболее мимолетного, завершеного благодаря тончайшей абстракции, – иначе говоря, с непосредственного. Но то, что в логике как раз мыслится правильно: то, что непосредственное *eo ipso*\*\* снимается, в догматике становится пустой болтовней, ведь кому могло бы прийти в голову пожелать остаться с непосредственным (без более точного определения); как раз в то самое мгновение, когда его называют, оно уже тем самым снимается<sup>15</sup>, подобно тому как лунатик пробуждается в то самое мгновение, когда называют его имя. И если порой в почти исключительно пропедевтических исследованиях слово «примирение»<sup>16</sup> используется для обозначения спекулятивного знания или же для определения тождества познающего субъекта с познаваемым объектом, для обозначения субъективно-объективного и тому подобного, легко увидеть, что соответствующая

\* основополагающая ошибка (греч).

\*\* тем самым (лат.).

операция весьма остроумна и что посредством такого остроумия проясняются все загадки, в особенности те, которые в научном знании не требуют той осторожности, какая нужна в обычной жизни: хотя бы того, чтобы внимательно вслушаться в слова загадки, прежде чем начинать ее разгадывать. В противном случае вы обретаєте несравненную заслугу – своим разъяснением загадывать новую загадку: и как же мог кто-нибудь счесть это действительно разъяснением! То, что мышление вообще обладает реальностью, – предположение всей античной философии и философии средневековья. Благодаря Канту это предположение стало двойственным. Предположим теперь, что гегелевская философия действительно продумала бы Кантов скепсис<sup>17</sup> (все это между тем еще должно оставаться под большим вопросом, несмотря на все, что сделали Гегель и его школа, чтобы затуманить это посредством ударных слов «метод» и «самоочевидное»<sup>18</sup>, а Шеллинг более откровенно признал в своих понятиях «интеллектуальной интуиции» и «конструкции»<sup>19</sup>, а именно: что это становится новой исходной точкой) и тем самым заново выстроила бы в некоей высшей форме более раннее состояние, так что мышление не могло бы иметь реальность в качестве своей предпосылки, окажется ли тогда такая сознательно завершенная реальность мышления примирением? Ведь тогда получится, что философия всего лишь пришла к тому, с чего в древние времена человек как раз начинал, – в те древние времена, когда примирение еще имело огромное значение. Существует старая и достойная внимания философская терминология: тезис, антитезис, синтез. Теперь выбирают новую, в которой третье место отводится опосредованию<sup>\*</sup>; неужели это такой уж потрясающий прогресс? Опосредование двусмысленно; ибо оно обозначает одновременно как отношение между двумя элементами, так и результат этого отношения, – то опосредование, в котором одно соотносится с другим, и то, благодаря которому одно относилось к другому; оно обозначает движение, но одновременно и покой. Является ли это завершением, может решить лишь более глубокое диалектическое исследование опосредования; однако его, к несчастью, никто не хочет ждать. Синтез упраздняют и говорят: опосредование, нужно двигаться туда! Между тем остроумие требует большего, и говорят уже о примирении [Forsoning]. Каковы же последствия этого? Люди не пользуются при этом своими пропедевтическими изысканиями, ибо эти последние, естественно, обретают столь же мало, сколь истина – ясно

\* Mediation (дат.), то есть медитация, опосредующее звено.

сти, а человеческая душа – блаженства, оттого, что получают некий заголовок. Напротив, обычно изначально путают две науки: этику и догматику, в особенности потому, что, удачно введя слово «примирение», тотчас же указывают на то, что логика и λόγος<sup>20</sup> (как догматическое) соответствуют друг другу и что логика, собственно, и является учением о λόγος. Этика и догматика спорят о примирении в чреватой роковыми событиями *confinium*<sup>\*</sup>.<sup>437</sup> Мечь и вина этически принуждают примирение на свет Божий, между тем как догматика в своей предрасположенности к предложенному примирению, которое имеет исторически конкретную непосредственность, благодаря которой она и начинает свои речи в великом диалоге научного знания.<sup>437</sup> Каковы же будут следствия теперь? С того, что язык, по всей вероятности, подходит к тому, чтобы взять себе большой отпуск, во время которого можно позволить отдохнуть речи и мысли, – с этого можно начать в самом начале. В логике негативное [det Negative]<sup>21</sup> используется как некая прищипывающая сила, которая все приводит в движение. А ведь в логике непременно должно быть движение, все там идет, как идет, независимо от того, происходит ли это в сфере добра или в сфере зла. Но негативное помогает, если же этого не может сделать негативное, на это способны игра слов и определенные обороты речи, когда, скажем, само негативное становится игрой слов<sup>\*\*</sup>. В логике же никакое

\* пограничная полоса (лат.).

\*\* *Exempli gratia*: Wesen ist was ist gewesen, ist gewesen – это tempus praeteritum от seyn, ergo, Wesen – это das aufgehobene Seyn [*Exempli gratia* (например): сущность – это то, что стало; стало – это tempus praeteritum (прошедшее время) от быть, ergo (потому) сущность – это «снятое бытие» (лат. и нем.). Кьеркегор соединяет здесь связкой «потому» [ergo] два тезиса из «Науки логики» Гегеля – *Прим. пер.*], бытие, которое было. Таково логическое движение. Постольку, поскольку человек в гегелевской логике (такой, какой она является сама по себе и вследствие усовершенствования всей его школы) желает доставить себе неудобство, удержав и собрав вместе всех фантастических домовых и кобольдов, которые, будучи предприимчивыми ребятами, поспособствуют логическому движению, возможно, спустя некоторое время, почувствует себя обманутым, узнав, что нечто, предстающее теперь как выдуманная острога, некогда сыграло большую роль в логике, – и не просто как попутное разъяснение и остроумное замечание, но как главный наставник по части движения, наставник, который и превратил гегелевскую логику в чудо и приделал логическим размышлениям ноги, чтобы они могли на них двигаться; однако при<sup>см.</sup> на след. странице

движение не может становиться, ибо логика есть и все логическое просто есть\*, и такое бессилие логического есть переход логики к становлению, где как раз появляются наличное бытие<sup>22</sup> и действительность [Virkelighed]. Когда логика, таким образом, углубляется в конкретность категорий, это снова и снова становится тем, чем было вначале. Всякое движение – коль скоро в одно прекрасное мгновение вам захочется использовать это выражение – есть движение имманентное, которое в более глубоком смысле вообще не является движением, и в этом легко убедиться, если принять во внимание, что само понятие движения есть трансцендентность, которая не может найти себе места в логике. Стало быть, негативное – это имманентность движения, это исчезающее, это снятое. Если все происходит таким образом, значит, не происходит вообще ничего, и негативное становится фантомом. Для того чтобы заставить нечто произойти в логике, негативное становится чем-то большим, оно становится тем, что вызывает противоположность, оно есть уже не отрицание, но противопоставление. Негативное – это не беззвучность имманентного движения, это «необходимое иное» [«nødvendige Andet»]<sup>23</sup>, которое конечно же должно быть в высшей степени необходимо логике, чтобы положить начало движению, однако само негативное этим движением не является. Если же оставить логику и обратиться к этике, здесь можно снова встретить все то же неустанно действующее в гегелевской философии негативное. Здесь мы, к своему изумлению, обнаруживаем, что негативное есть зло [det Onde]. Теперь вся эта путаница развернулась в полную силу; нет больше никаких границ для остроумия, и то, что мадам де Сталь-Гольштайн<sup>24</sup> сказала о философии Шеллинга, будто она делает человека остроумным на всю жизнь, вполне справедливо и для философии Гегеля. Нетрудно заметить, сколь нелогичным должно быть движение в логике, если негативное – это

см. на предыдущей странице этом никто не заметил, что длинная мантия восхищения скрывала под собой ходовой механизм, подобно тому как Лулу [отсылка к опере «Лулу» К. Ф. Понтельберга [С. Р. Guntelberg] – Прим. пер.] может бегать вокруг, а никто и не увидит внутри механического устройства. Движение в логике – это заслуга Гегеля, в сравнении с которой не стоит и упоминать ту позабытую заслугу, которая у Гегеля была и которой он пренебрег, чтобы погнаться за неведомым, – заслугу по упорядочению многообразными способами категорийных определений и их последовательности. – Прим. авт.

\* Вечным выражением для логики является то, которое ээлаты по недоразумению переносили на существование: «Ничто не возникает, все есть». – Прим. авт.

зло; и сколь неэтичным оно должно быть в этике, если зло – это негативное. В логике этого слишком много, в этике – слишком мало, но оно нигде не подходит, если непременно должно подходить в обоих местах. Если у этики нет никакой иной трансцендентности, она по сути своей оказывается логикой, а если логика ради приличия должна содержать в себе столько трансцендентности, сколько ее необходимо для этики, она больше не является логикой.

Изложенное здесь, возможно, является достаточно пространным по отношению к месту, которое занимает (по отношению к предмету, который здесь рассматривается, оно никоим образом не является чресчур длинным), однако оно никак уж не излишне, поскольку существуют отдельные особенности, намекающие на предмет данного произведения. Примеры взяты из больших величин, но то, что происходит в большом, может повторяться и в наималейшем: и недоразумение остается тем же, пусть даже вредные последствия тут и окажутся меньше. Тот, кто делает вид, что создает систему, полагает свою ответственность в большом; но тот, кто пишет монографию, может и должен оставаться верным и малому.

Настоящее произведение, таким образом, поставило своей задачей рассмотреть понятие «страх» психологически, чтобы постоянно иметь *in mente*\* и перед глазами догмат о первородном грехе [Anvesynd]. Тем самым оно также должно будет иметь дело – пусть и умалчивая об этом – с понятием греха [Synd]. При всем том грех не составляет предмета для интересов психологии, и когда его пытаются рассматривать так, это может сослужить службу лишь дурно понятому остроумию.

Грех имеет свое определенное место, или, точнее говоря, он не имеет вообще никакого места, но это и есть его определение. Когда же его рассматривают в другом, ненадлежащем месте, он изменяется, будучи включенным в не соответствующий его сущности разрыв рефлексии. Его понятие также изменяется, и одновременно разрушается настроение, которое правильно отвечает правильному понятию\*\*, и вместо

\* в сознании (лат.).

\*\* То, что наука в такой же степени, как поэзия и искусство, предполагает некое настроение как в творце, так и в воспринимающем, то, что ошибка в сочетании цветов может раздражать так же, как и ошибка в развитии мысли, в наше время совершенно предано забвению, равно как совершенно забыто внутреннее и забыто определение присвоения: радуясь всему тому великолепию, что мы сочли уже присвоенным или от чего в своей страстности отказались см. на след. странице

постоянства истинного настроения мы получаем мимолетное филярство настроений неистинных. Когда, таким образом, грех втягивается в сферу эстетики, настроение становится либо легкомысленным, либо отягощенным тоской; ибо категория, в которой располагается грех, – это противоречие, а противоречие всегда либо комично, либо трагично. Вследствие этого настроение меняется; ведь соответствующее греху настроение – это серьезность. Понятие его равным образом меняется, ибо независимо от того, окажется ли все это комичным или трагичным, грех становится чем-то существующим или чем-то несущественно снятым, причем понятием его будет возможность преодоления. Комическое и трагическое в глубоком смысле не знают врагов – у них есть либо призрак, над которым плачут, либо призрак, над которым смеются. Когда же грех рассматривается в сфере метафизики, настроение становится диалектическим равновесием и бесчувственностью, которая мыслит грех как то, что не может противостоять мысли. Понятие меняется, ибо грех конечно же должен быть преодолен, но вовсе не как то, чему не способна придать жизнь никакая мысль, но как то, что наличествует здесь и, будучи таким, касается каждого. Когда грех рассматривается в психологии, настроение становится продолжительным наблюдением, развевающим бесстрашием, а вовсе не одерживающим верх побегом серьезности из этого греха. Понятие становится другим, ибо грех становится состоянием. Но грех – вовсе не состояние. Его идея состоит в том, что понятие его постоянно снимается. Как состояние [de potentia\*] он – ничто, между тем как de actu\*\* или in actu\*\*\* он есть и опять-таки есть. Настроением психологии оказывается неприятное любопытство, тогда как правильным настроением является отважное сопротивление серьезности.<sup>437</sup> Настроением психологии – это обнаруживающийся страх [Angest], и в своем страхе она очерчивает грех, устрашаясь сама, но страшась рисунка, который сама же и набросала.<sup>437</sup>

см. на предыдущей странице, уподобясь псу, который преследовал свое отражение [отсылка к басне Эзопа, в которой пес, тащивший кусок мяса, выронил его, когда стал преследовать собственное отражение в речке – Прим. пер.]. А ведь всякая ошибка порождает собственного врага. Ошибка мышления оставляет за дверью диалектику, отсутствие или подмена настроения оставляет за дверью как своего врага комическое. – Прим. авт.

\* соответственно возможности (лат.).

\*\* соответственно действительности (лат.).

\*\*\* в действительности (лат.).

Когда грех представляют таким образом, он становится сильнее ее, ибо психология, собственно, относится к нему по-женски. Что такое состояние имеет свою истину – конечно же верно; верно и то, что это в большей или в меньшей степени происходит в жизни каждого человека перед тем, как появляется этическое; однако при таком рассмотрении грех становится не тем, что он есть, но чем-то большим или чем-то меньшим.

Потому-то, как только начинают рассматривать проблему греха, уже по самому настроению легко определить, верно ли понятие. Как только, например, о грехе начинают говорить как о некоей болезни, ненормальности, яде, дисгармонии, понятие тотчас же оказывается ложным.

Грех по сути своей вообще не принадлежит какой-либо науке<sup>25</sup>. Он является предметом проповеди, когда единичный индивид [den Enkelte] в качестве единичного обращается к единичному. В наши дни научная важность оглупила священников до состояния профессоров-пономарей, которые одновременно служат истине и находят ниже своего достоинства проповедовать. Потому нет ничего удивительного в том, что проповедь стала считаться поистине жалким видом искусства. Между тем из всех искусств проповедь является наиболее трудным, она, собственно, и есть то искусство, которое восхваляет Сократ: искусство убеждать. Само собой разумеется, это отнюдь не значило, что поэтому никто в общине не должен был возражать или же что людям может существенно помочь, если некто постоянно будет обращаться к ним с речами. Все это Сократ, по сути, разделяет с софистами, но с единственным различием: они конечно же могли быть красноречивы, но не могли убеждать, иначе говоря, они были способны многое сказать о любом предмете, однако при этом недоставало момента единения. Но единение и составляет тайну убеждения.

Понятию греха соответствует серьезность. Наукой, в которой грех еще с ранних времен занимал свое место, была конечно же этика. Между тем в этом есть своя большая трудность. Этика – это все еще идеальная наука, и не только в том смысле, в каком таковой является всякая наука. Она стремится внести идеальность в действительность, и, напротив, в ее движение не входит переводить действительность в идеальность\*. Этика указывает идеальность как задачу и заранее полагает,

\* Если обдумать это тщательнее, появляется достаточно возможностей заметить, как остроумно все-таки было озаглавить последний раздел Логики «Действительность», поскольку этика этого ни разу не достигает. Потому см. на след. странице

что человек обладает соответствующими условиями. Тем самым этика развертывает противоречие, поскольку она как раз ясно указывает на трудность и на невозможность. Относительно этики справедливо то, что говорят о законах: она подобна дрессировщику, который, требуя нечто, в своем требовании только указывает, но не показывает. Только греческая этика тут составляет исключение, и это происходит потому, что она в строгом смысле слова не была этикой, но сохраняла в себе эстетический момент. Это явно проявляется в ее определении добродетели, равно как и в том, что часто повторяет Аристотель и что он в «*Ethica Nicomachae*»<sup>\*</sup> выражает с прелестной греческой наивностью: одна лишь добродетель еще не делает человека счастливым и довольным, но что ему необходимо иметь здоровье, друзей, земные блага и семейное счастье. Чем идеальнее этика, тем лучше.<sup>437</sup> Она не должна позволить подорвать себя пустой болтовней, что толку требовать невозможного, ибо уже то, что человек прислушивается к подобным речам, неэтично, это нечто, для чего у этики нет ни времени, ни подходящих возможностей. Этика не имеет отношения к торговле, этим способом нельзя также достичь действительности.<sup>437</sup> Если же цель в том, чтобы достичь последней, все движение должно быть направлено в противоположную сторону. Как раз эта особенность этики – то, что она в определенной степени идеальна, – и соблазняет при ее рассмотрении использовать то метафизические, то эстетические, то психологические категории. Однако этика, естественно, должна больше, чем любая другая наука, противостоять таким попыткам, и потому совершенно невозможно, чтобы тот, кто создает этику, преуспел в этом, не удерживая в стороне совсем другие категории.

Стало быть, грех принадлежит сфере этики лишь постольку, поскольку с помощью этого понятия она невольно натывается на раскаяние [Anger]\*\*. Но если этика действительно примет грех, с ее идеаль-

см. на предыдущей странице Действительность, которой завершается логика, не более указывает в направлении действительности, чем то Бытие, с которого эта логика начинается. – *Прим. авт.*

<sup>\*</sup> «Никомахова этика» (лат.).

<sup>\*\*</sup> Относительно этого момента можно найти всевозможные замечания в произведении «Страх и трепет», изданном Йоханнесом де Силенцио (Копенгаген, 1843). Здесь автор многократно дает желаемой идеальности эстетики наткнуться на требуемую идеальность этики, чтобы в таком взаимном столкновении сделать очевидной религиозную идеальность в качестве того, см. на след. странице

см. на предыдущей странице что как раз и является идеальностью действительности, – и потому она столь же желанна, как эстетика, и не так невозможна, как этика, – однако это происходит таким образом, что эта идеальность внезапно прорывается в прыжке и в позитивном настроении: «Погляди, все стало новым» [см.: Второе посл. к Коринфянам, 5.17: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». – *Прим. пер.*], равно как и в негативном настроении, которое является страстью абсурда, чему соответствует понятие «повторение». Либо все наличное существование [Tilværelse] приходит к концу в требовании этики, либо все условия отменяются в сторону, и вся жизнь, и все наличное существование начинаются заново не благодаря их имманентной непрерывности с прошедшим, что является противоречием, но благодаря трансцендентности, которая пропастью отделяет повторение от первого наличного существования [Tilværelse], так что подобная связь оказывалась бы всего лишь метафорическим выражением – как если бы некто сказал, что прошедшее и последующее соотносятся друг с другом так же, как вся совокупность живых существ, обитающих в море, относится к существам, живущим на земле и в воздухе, хотя, по мнению некоторых естествоиспытателей, морские обитатели во всем их несовершенстве все же дают прототипы того, что жители воздуха и земли являют собою наглядно. Относительно этой категории можно сравнить также «Повторение» Константина Констанция (Копенгаген, 1843). Эта книга – поистине забавная и занимательная книга, чего явно желал и ее автор; однако, насколько мне известно, он является и первым, кто энергично взялся за «повторение», сделав очевидным его понятийное значение для того, чтобы разъяснить отношение между языческим и христианским посредством невидимой вершины и *discrimen gerum* [поворотная точка (в ходе) вещей (*лат.*) – *прим. пер.*], где наука сталкивается с наукой, пока новое научное знание не явится на свет Божий. Однако он снова спрятал все, что обнаружил, облачив это понятие в издевку соответствующего представления. Трудно сказать или, точнее, понять, что подвигло его на это, <sup>437</sup> ибо он ведь сам говорит об этом; он пишет, «чтобы его не поняли еретики» [неявная отсылка к высказыванию Клементя Александрийского, заявлявшего, что он излагает христианское учение в неявной форме, дабы уберечь его от злоупотреблений непосвященных – *Прим. пер.*]. Поскольку он и собирался заниматься этим только с эстетической и психологической сторон, все должно было излагаться юмористически, и воздействие следовало направить к тому, чтобы слово означало все то вообще, то самое незначительное из всего, а переход, или, точнее, постоянное падение с облаков, осуществлялся посредством своей низкокомической противоположности.<sup>437</sup>

Между тем на странице 34 [Сноска идет, естественно, на первое см. на след. странице

см. на предыдущей странице издание «Повторения»; в современном издании сочинений Кьеркегора это: *Samlede Værker*. III. S. 189 – *Прим. пер.*] он все же довольно определенно передал целое: «Повторение – это интерес метафизики и одновременно тот интерес, на который внезапно натывается метафизика; повторение – это развязка во всяком этическом воззрении; повторение – это *conditio sine qua* поп [непрерывное условие (*лат.*) – *прим. пер.*] для всякой догматической проблемы». Первый тезис содержит намек на тезис, согласно которому метафизика является незаинтересованной, – то же самое Кант полагал и об эстетике [В своей «Критике способности суждения» Кант пишет, что всякое суждение о прекрасном, окрашенное хотя бы малейшим интересом, пристрастно, а потому не является чистым суждением вкуса, – а чтобы иметь право выносить суждение в делах вкуса, необходимо совершенное безразличие, беспристрастность (раздел I, § 2) – *Прим. пер.*]. Как только появляется интерес, метафизика уходит в сторону. Поэтому слово «интерес» запрещено. В действительности же появляется весь интерес субъективности, и тут на него внезапно натывается метафизика. Пока повторение еще не положено, этика становится связующей силой, и, наверное, потому говорят, что развязка лежит в этическом воззрении. Если повторение не положено, догматика вообще не может существовать; ибо в вере начинается повторение, а вера – это орган для догматической проблемы. В сфере природы повторение заключено в ее неколебимой необходимости. В сфере духа задача состоит не в том, чтобы добиться от повторения некоей перемены – а таких перемен ведь волей-неволей хватает в повторении, как если бы дух стоял лишь во внешнем отношении к различным повторениям духа (вследствие чего добро и зло сменяли бы друг друга, как лето и зима), – нет, задача состоит в том, чтобы превратить повторение в нечто внутреннее, в собственную задачу свободы, в ее высший интерес, как если бы свобода действительно – в то время как все меняется – способна была внести повторение в действительность. Здесь отчаивается конечный дух. Константин Констанциус намекнул на это, когда сам отошел в сторону и позволил внезапно проявиться повторению силой религиозного в истории некоего молодого человека. Потому Константин и говорит много раз, что повторение – это категория религиозная, что она слишком трансцендентна для него, что это движение силой абсурда, а значит (с. 142) [страница указана по первому изданию «Повторения»; в современном издании сочинений Кьеркегора: *Samlede Værker*. III. S. 254 – *Прим. пер.*], вечность есть истинное повторение. Всего этого не заметил г-н профессор Хайберг [в своем ежегоднике «Урания» Й.-Л. Хайберг обсуждает «Повторение», однако, согласно его интерпретации, «повторение» относится к миру природных явлений, тогда как у Кьеркегора, естественно, речь идет см. на след. странице

ностью придется расстаться. Чем больше она упорствует в своей идеальности, никогда, однако же, не становясь столь бесчеловечной, чтобы потерять из виду действительность, но, напротив, вступая с этой действительностью в отношения в той мере, в какой та представляет собой задачу, стоящую перед каждым человеком, поскольку она стремится сделать его истинным, цельным человеком, человеком *καὶ ἕξοχήν\**, тем сильнее напрягает она стоящие тут трудности. В борьбе за осуществление этой задачи этики грех проявляет себя не как нечто, чисто случайно принадлежащее случайному индивиду, но оттягивается все дальше и дальше назад ко все более и более глубокой предпосылке – к предпосылке, которая выходит за пределы индивида. Теперь для этики все потеряно, и этика сама способствует тому, чтобы все было потеряно. Появилась некая категория, целиком лежащая за преде-

см. на предыдущей странице о повторении в жизни духа, в существовании отдельного индивида. По словам Кьеркегора, “во всей этой книге ни слова не сказано о повторении как феномене природы. Я рассматривал повторение в царстве свободы. Знаменательно, что у греков свобода еще не полагалась как свобода; потому первым ее выражением стало припоминание, ибо только в припоминании свобода обладала жизнью вечной. Современный же взгляд должен как раз выражать свободу с повернутостью в будущее, а сюда-то и относится повторение”» (Pariser. IV. В 111) – *Прим. пер.*], хотя это произведение стремилось лишь к тому, чтобы стать изящным и элегантным пустячком, а все его знания, которые, подобно его новогодним подаркам, весьма торжественны и роскошны, способствуют лишь тому, что он с большой важностью доводит предмет до той точки, с которой Константин начинает, доводит его до момента, на котором, если вспомнить новейшее произведение, эстетик из «Или – или» прерывает свой рассказ в очерке «Плодопеременное хозяйство». Если Константин действительно почувствовал себя польщенным, вкусив, таким образом, редкую честь, которую ему оказывает, несомненно, изысканное общество, значит, он, по моему мнению, раз уж написал такую книгу, действительно, как говорят, совершенно помешался; с другой стороны, если такой писатель, как он, пишущий, чтобы быть неправильно понятым, вдруг совершенно забылся и не имел бы достаточно неколебимости, чтобы сдерживать свое слово и не дать профессору Хайбергу себя понять, значит, он опять-таки должен был помешаться. Но этого мне, пожалуй, не стоит опасаться, ибо то обстоятельство, что он до сих пор ничего не ответил профессору Хайбергу, определенно указывает на то, что он вполне понимает себя. – *Прим. авт.*

\* в собственном смысле (греч.).

лами ее сферы. Первородный грех делает все еще более отчаянным, иначе говоря, он создает трудности, хотя и не с помощью этики, но с помощью догматики. Подобно тому как все античное знание и спекулятивное размышление исходили из предпосылки, что мышление обладает реальностью [Realitet], вся античная этика исходит из предпосылки, что добродетель может быть реализована. Скепсис греха совершенно чужд язычеству. Для этического сознания грех является тем же, что и ошибка для познания: отдельным исключением, которое ничего не доказывает.

С догматики начинается то научное знание, которое, в отличие от так называемого *stricte*\* идеального научного знания, исходит от действительности. Оно начинается с действительности, чтобы поднять ее до идеальности. Оно не отрицает наличное существование греха, напротив, оно полагает его заранее, объясняя это тем, что исходит из первородного греха в качестве предпосылки. Поскольку при всем том догматика вообще рассматривается крайне редко, часто обнаруживается, что первородный грех настолько ограничен своими рамками, что впечатление от других особенностей догматики не бросается в глаза, но только запутывается, что происходит, скажем, когда в нем ищут догмат об ангелах, о священном Писании и так далее. Потому догматика не должна разъяснять первородный грех, она уже разъясняет его благодаря тому, что полагает этот грех в качестве предпосылки; подобно водовороту, о котором столь различно говорили греческие натурфилософы<sup>26</sup>, она полагает его как движущееся нечто, которое не способно схватить никакое научное знание.

Вы согласитесь, что применительно к догматике дело обстоит именно так, если снова найдете время осмыслить бессмертные заслуги Шлейермахера<sup>27</sup> перед этой наукой. Его уже давно бросили, выбрав Гегеля, а между тем Шлейермахер был в прекрасном греческом значении слова мыслителем, который говорил только о том, что знал, тогда как Гегель, несмотря на все свои превосходные качества и исполинскую ученость, во всех достижениях только лишний раз напоминает о том, что был в немецком значении слова профессором философии огромного масштаба, поскольку ему *à tout prix*\*\* нужно было все разъяснять.

Стало быть, новая наука начинается с догматики в том же смысле, в каком имманентная наука начинается с метафизики. Здесь этика

\* в строгом смысле слова (лат.).

\*\* любой ценой (франц.).

опять-таки находит свое место в качестве науки, которая ставит осознание догматикой действительности как задачу действительности. Такая этика не игнорирует грех и имеет свою идеальность не в том, что она идеально требует, – нет, ее идеальность состоит в проникающем насквозь осознании действительности, действительности греха, причем следует заметить, что это происходит отнюдь не с метафизическим легкомыслием или же с психологическим сладострастием.

Тут легко заметить различие в движении, равно как и то, что этика, о которой мы сейчас говорим, принадлежит иному порядку вещей. Первая этика внезапно наткнулась на греховность отдельного индивида. Потому, безо всяких попыток разъяснить это, трудности должны были становиться все больше, пока грех отдельного человека не расширялся до всеобщего греха рода. Тут появлялась догматика, предлагавшая свое понятие первородного греха. Новая же этика заранее полагает догматику в качестве предпосылки, а с нею – и первородный грех; уже исходя из этого, она разъясняет грех отдельного индивида, между тем как идеальность одновременно полагается как задача, хотя и не в движении сверху вниз, но в движении снизу вверх.

Как известно, Аристотель использовал обозначение *πρώτη φιλοσοφία\**, называя так прежде всего метафизику<sup>28</sup>, хотя временами он включал в нее и часть того, что, по нашим понятиям, относится к теологии. Совершенно нормально, что в язычестве теология и должна была рассматриваться таким образом; и тот же изъян в бесконечной сплошной рефлексии привел к тому, что театр в язычестве обрел реальность как своего рода служение Богу. Если теперь попытаться абстрагироваться от этой двусмысленности, можно использовать такое обозначение, понимая под *πρώτη φιλοσοφία\*\** научную тотальность, которую можно было бы назвать языческой и чьей сущностью остается имманентность, или, в греческих терминах, воспоминание; под *secunda*

\* первая философия (греч.).

\*\* Шеллинг помнил об этом аристотелевском наименовании ради своего различения негативной и позитивной философии. Под негативной философией он понимал логику – это достаточно ясно; напротив, мне гораздо менее ясно, что он, собственно, понимал под позитивной философией, помимо того, что для него позитивной, несомненно, была та философия, которую он сам собирался развить. Не стоит подробнее вдаваться в это, поскольку, помимо моего собственного взгляда, ничто не удерживает меня здесь. – *Прим. авт.*

philosophia\* можно понимать ту философию, чьей сущностью является трансцендентность, или повторение\*\*.

Стало быть, понятие греха, по сути, не принадлежит никакой науке, и только вторая этика может рассматривать его проявления, хотя и не возникновение [Tilblivelse]. Начни же его рассматривать какая-либо иная наука, это понятие окажется искаженным. Это и будет происходить – чтобы уж подойти поближе к нашему замыслу, – если за дело возьмется психология.

То, с чем должна иметь дело психология, непременно будет чем-то покоящимся, чем-то сохраняющимся в подвижном состоянии покоя, а вовсе не чем-то беспокойным, рвущимся все дальше и дальше, независимо от того, выражает ли оно себя явно или оказывается подавленным. И однако же, это остающееся, то, из чего грех стремится выйти все дальше и дальше (и выйти не посредством необходимости, но посредством свободы, ибо становление в необходимости – это состояние, как, скажем, вся история растений есть лишь некое состояние); – так вот, это остающееся, эта распоряжающаяся предпосылка, эта реальная возможность греха и есть предмет для интересов психологии. То, что может занять психологию, и то, чем может заняться психология, – это понимание, как может возникнуть грех, а вовсе не констатация, что он вообще возникает. Она может так далеко зайти в своем психологическом интересе, что кажется, будто грех уже тут, однако то, что из этого непосредственно следует – что грех уже налично присутствует, – качественно отлично от первого допущения. Каким же образом эта предпосылка тщательного психологического рассмотрения и наблюдения проявляется, как все более распространяется вокруг – это действительно представляет интерес для психологии, но ведь психология одновременно поддается заблуждению, будто тем самым грех уже налично присутствует. Но это последнее заблуждение являет собой бессилие психологии, доказывая, что она уже отслужила свое.

То, что человеческая природа устроена таким образом, что она делает грех возможным, с психологической точки зрения совершенно верно, однако то, что человек позволяет обрести действительность как раз этой возможности греха, возмущает этику и звучит для догматики

\* вторая философия (лат.).

\*\* Об этом напоминает Константин Констанциус своим указанием на то, что имманентность внезапно натывается на «интерес». Только с этим понятием, собственно, и появляется действительность. –Прим. авт.

как богохульство; ибо свобода никогда не бывает возможной; как только она есть – она действительна; в этом же смысле, как говорилось в одном старом философском учении, если существование Бога возможно, оно необходимо<sup>29</sup>.

Как только грех действительно полагается, на этом месте тотчас же появляется этика, которая следует за каждым его шагом. Этику не заботит, как возник грех, за исключением того, что ей совершенно ясно, что грех вошел в мир как грех. Но еще меньше, чем о возникновении греха, этика заботится об успокоении своих возможностей.

Если теперь пожелают задаться вопросом, в каком смысле и как далеко психология в своих наблюдениях следует за своим предметом, то из вышеизложенного, равно как и само по себе, ясно, что всякое наблюдение за действительностью греха, будучи помысленным, является чем-то совершенно безучастным, а этика не имеет к этому никакого отношения; ибо этика никогда не выступает наблюдающей, но является упрекающей, судящей, действующей. Кроме того, из вышеизложенного, равно как и само по себе, понятно, что психология не имеет дела с деталями эмпирической действительности, помимо тех, конечно, которые лежат за пределами греха. Будучи наукой, психология, разумеется, не может эмпирически подходить к деталям, лежащим в ее основе, хотя эти детали все же могут быть научно представлены, по мере того как сама психология становится конкретнее. В наши дни эта наука, которая по сравнению со всеми другими имела бы, пожалуй, большее право опьяняться искрящимся многообразием жизни, стала сдержанной и аскетичной, как самобичевание. Это не вина самой науки, – дело тут в ее хранителях. Напротив, по отношению к греху для нее запретно все внутреннее содержание действительности, к ее сфере относится только сама возможность греха. С этической же точки зрения возможность греха, естественно, вообще не входит в предмет рассмотрения, и этика не дает себя провести и не теряет понапрасну свое время на такие измышления. В отличие от этого психология просто обожает ее, она сидит и рисует себе наброски, высчитывая закоулки и изгибы возможности, так же не позволяя посторонним беспокоить себя, как Архимед.

Но когда психология, таким образом, углубляется в возможность греха, она оказывается – сама того не зная – на службе у иной науки, которая только и ждет, чтобы она завершила свои изыскания, с тем чтобы начать самой и помочь психологии в разъяснениях. Это не этика; ибо этика, безусловно, не имеет никакого отношения к этой возмож-

ности. Скорее уж это догматика, и здесь снова появляется проблема первородного греха. В то время как психология обосновывает реальную возможность греха, догматика разъясняет первородный грех, то есть идеальную возможность греха. Напротив, вторая этика вовсе не имеет дела с возможностью греха или первородного греха. Первая этика игнорирует грех, вторая же этика имеет действительность греха внутри своей сферы, и психология опять-таки может проникнуть сюда лишь по недоразумению. Если изложенное здесь верно, нетрудно заметить, по какому праву я назвал настоящее произведение психологическим рассмотрением, иначе говоря, каким образом происходит, что, будучи возвышенным до осознания своего места в научном знании, это рассмотрение, ориентируясь на догматику, вместе с тем принадлежит сфере психологии. Психологию называли учением о субъективном духе. Если проследить за этим подробнее, легко увидеть, как, приходя к проблеме греха, она должна прежде всего превращаться в учение об абсолютном духе. Первая этика предполагает метафизику, вторая – догматику, завершая ее, однако, таким образом, что здесь как и повсюду – ясно проявляется эта предпосылка.

Такова была задача введения. Оно может быть верным при всем том, что само рассмотрение понятия страха может быть совершенно неверным. Так ли это, нужно еще показать.

**Глава первая. СТРАХ КАК ПРЕДПОСЫЛКА  
ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА И КАК ТО,  
ЧТО РАЗЪЯСНЯЕТ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ ВСПЯТЬ,  
В НАПРАВЛЕНИИ ЕГО ИСТОКА**

**§1. Исторические замечания относительно понятия  
«первородный грех»<sup>30</sup>**

Тождественно ли это понятие понятию первого греха, греха Адама, грехопадения? До сих пор это понималось именно так, и потому задача разъяснить первородный грех полагалась тождественной задаче разъяснить грех Адама. Поскольку здесь мышление натывается на трудности, были попытки найти выход. Чтобы все-таки нечто разъяснить, вводилась некая фантастическая предпосылка, с потерей которой и связывалось понимание последствий грехопадения. При этом получали то преимущество, с которым все охотно соглашались, – состояние, подобное описанному, вообще не встречается в мире; однако тут же забывали, что сомнение заключалось совсем в ином: существовало ли вообще такое состояние и насколько было необходимо его терять. История человеческого рода получала фантастическое начало, Адам фантастически выделялся из нее, благочестивые чувства и фантазия получали то, чего они жаждали, то есть поучительный пролог; мышление, однако же, ничего не получало. Адам оказывался фантастически выделенным двойственным способом. Предпосылка была диалектически-фантастической, и прежде всего в католицизме (Адам утратил *donum divinitus datum supranaturale et admirabile*<sup>31</sup>). Она была исторически-фантастической, и прежде всего в федеральной догматике<sup>32</sup>, которая драматически затерялась в фантастической картине появления Адама как уполномоченного всего рода. Оба разъяснения, естественно, ничего не объясняют, поскольку одно всего лишь устраняет разъяснением то, что само выдумало, тогда как другое всего лишь поэтически выдумывает то, что ничего не разъясняет.

Возможно, понятие первородного греха отличается от понятия первого греха таким образом, что отдельный человек участвует в нем только через свое отношение к Адаму, а не через свое изначальное отношение к греху? Но в таком случае Адам опять-таки оказывается фан-

тастически выделенным из истории. Тогда грех Адама – это нечто большее, чем просто прошедшее [plus quam perfectum\*]. Первородный грех – это нечто настоящее, это греховность, а Адам – единственный, в ком это было не так, ибо греховность возникла через него. Значит, мы стремились не разъяснить грех Адама, но хотели просто разъяснить первородный грех в его следствиях. Однако такое разъяснение ничего не давало бы мышлению. Отсюда легко понять, что символическое произведение отстаивает невозможность разъяснения и что такое утверждение непротиворечиво располагается рядом с разъяснением. В Шмалькальдских тезисах<sup>33</sup> прямо говорится: «Peccatum haereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit»\*\*. Это высказывание можно легко соединить с разъяснениями; ибо в них не столько проявляются определения мысли как таковые, сколько благочестивое чувство (направленное к этическому) дает волю своему возмущению первородным грехом, берет на себя роль обвинителя и теперь, с чуть ли не женственной страстностью, с мечтательностью любящей девушки, печется лишь о том, чтобы представить греховность и себя самого в ней возможно более отталкивающим образом, когда ни одно слово не кажется достаточно суровым для обозначения участия отдельного человека в этой греховности. Если рассмотреть в этой связи различные конфессии, образуется некая градация, в которой побеждает глубокое протестантское благочестие. Греческая церковь называет первородный грех *‘αμάρτημα πρωτοπατορικό’*\*\*\*. Там еще не было понятия; ибо слово это является просто историческим указанием, которое не дает настоящего (как это делает понятие), но сообщает всего лишь нечто исторически замкнутое. Vitium originis<sup>34</sup> (Тертуллиан) конечно же является понятием, однако словесная форма способствует тому, чтобы историческое могло быть понято как преобладающее. Peccatum originale (quia originaliter tradatur\*\*\*\*, Августин) дает понятие, которое еще точнее определяется посредством различения между ресса-

\* Букв.: более чем завершённое, то есть прошедшее время (лат.).

\*\* «Первородный грех – это настолько глубокое и омерзительное извращение человеческой природы, что он не может быть постигнут человеческим разумением, но должен быть познан и принят на веру из откровения Писания» (лат.).

\*\*\* праотец (греч.).

\*\*\*\* Первородный грех – передающийся изначально (лат.).

tum originans и originatum\*. Протестантизм отвергает схоластические определения (*carrentia imaginis dei, defectus justitiae originalis*)<sup>35</sup>, но делает это таким образом, что первородный грех оказывается роена\*\* (*Concupiscentiam roenam esse non peccatum, disputant adversarii* – «Апология»)<sup>36</sup>, и тут же вздымается воодушевляющая вершина: *vitium, peccatum, geatus, culpa*<sup>37</sup>. Человек заботится только о красноречии сокрушенной души, а значит, может сообразно обстоятельствам вставлять в свои речи о первородном грехе совершенно противоречащую этому мысль [*nunc quoque afferens iram der iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt*]<sup>38</sup>. Или же это озабоченное красноречие совершенно не заботится об этой мысли, но высказывает о первородном грехе нечто ужасающее (*quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud deum simus*)<sup>38</sup> – Формула Согласия, которая, однако же, достаточно предусмотрительна, чтобы протестовать против самого ее осмысления; ибо, если ее помыслить, грех станет субстанцией человека)<sup>39</sup>. Как только исчезает воодушевление веры и сокрушенности, подобные определения более уже не смогут помочь, – определения, которые облегчают только задачу лукавого рассудка, помогая ему избавиться от сознания греховности. Однако то, что человек нуждается в других определениях, – это сомнительное доказательство совершенства нашего времени в том же смысле, в каком людям нужны иные законы, помимо драконовских.

Та фантастическая сторона, которая здесь проявилась, совершенно последовательно повторяется и в других частях догматики, скажем в разделах о примирении [*Forsoning*]. Догматика учит, что Христос достаточно много сделал для первородного греха. Но как же тогда обстоит дело с Адамом. Он ведь принес первородный грех в мир, – не значит ли это, что первородный грех был в нем поэтому действующим грехом? Или же для Адама первородный грех означает то же самое, что и для

\* Грех порождающий и грех порожденный (*лат.*). – См. прим. 34.

\*\* наказание (*лат.*).

\*\*\* «Каковая теперь насылает гнев Божий на тех, что грешили по примеру Адамову» (*лат.*).

\*\*\*\* То, что Формула Согласия запрещает мыслить такое определение, должно оцениваться как раз в качестве доказательства энергичной страсти, благодаря которой ей удастся снова заставить мышление коснуться неммыслимого; это энергия, которая поистине достойна восхищения в сравнении с современным мышлением, движущимся весьма лениво и медленно. – *Прим. авт.*

каждого в роде? В таком случае это понятие снимается. Или же вся жизнь Адама была первородным грехом? И не скрывал ли в нем первый грех иные грехи, то есть грехи действующие? Порок предшествующего рассуждения здесь проявляется еще яснее; ибо Адам таким фантастическим образом оказывается выделенным из истории, он становится единственным, кто исключен из примирения.

Стало быть, проблему можно поставить и так: как только Адам фантастическим образом оказывается исключенным из истории, все запутывается. Разъяснить грех Адама – значит поэтому разъяснить первородный грех, и тут не может помочь никакое разъяснение, которое стремится разъяснить Адама, не разъясняя первородный грех, или стремится разъяснить первородный грех, не разъясняя Адама. Это имеет свою глубочайшую причину в том – а это существенно в человеческой экзистенции, – что человек является индивидом, и, как таковой, он в одно и то же время является самим собой и целым родом таким образом, что целый род участвует в индивиде, а индивид – в целом роде\*. Если за это не держаться крепко, мы неминуемо попадем в число пелагиан, социнианцев, филантропов<sup>39</sup> или же в чисто фантастические построения. Прозаическим способом понимания будет нумерически растворять род в индивидах, взятых *einmal ein\*\**. Фантастическим же будет оказывать Адаму вполне благожелательную честь быть чем-то большим, чем целый род, или же двусмысленную честь стоять вне рода.

В каждое мгновение отношение строится таким образом, что индивид является и собою и родом. Таково завершение человека, понимаемое как состояние. Вместе с тем это – и противоречие; но противоречие всегда является выражением некоей задачи; задача – это движение; движение же, на равных с задачей, которая была дана через равное, является движением историческим<sup>40</sup>. Между тем у индивида есть история; но если история есть у индивида, она есть и у рода. Каждый индивид наделен равным совершенством – именно поэтому индивиды не распадаются нумерически, – точно так же как и понятие рода отнюдь не становится фантомом. Каждый индивид имеет существенный интерес к истории всех других индивидов, – столь же существенный,

\* Потому, если бы отдельный человек мог совершенно отпасть от рода, его отпадение сразу же определило бы род иначе; в отличие от этого, если бы некое животное отпало от своего вида, это было бы для вида совершенно безразлично. – *Прим. авт.*

\*\* по одному (нем.).

как и к своей собственной. Потому совершенство в себе самом – это совершенное участие в целом. Ни один индивид не может быть безразличен к истории рода, точно так же как и род безразличен к истории какого бы то ни было индивида, ибо, когда история рода таким образом продвигается вперед, индивид постоянно начинает сначала, ведь он является собою самим и родом, – и тем самым он снова начинает историю рода.

Адам – первый человек, и он одновременно является собою самим и родом. Мы держимся за него вовсе не силой эстетической красоты; мы причисляем его к себе отнюдь не силой великодушного чувства, чтобы, так сказать, не оставить его на произвол судьбы как того, кто во всем виноват; отнюдь не силой воодушевления симпатии и убеждения благочестия решаем мы разделить с ним вину, подобно тому как ребенок желает быть виновным вместе с отцом, отнюдь не силой вынужденного сочувствия, которое учит нас обнаруживать себя там, где когда-нибудь придется себя обнаружить; нет, мы крепко держимся за него силой мышления. Потому всякая попытка разъяснить значение Адама для рода как *caput generis humani naturale, seminale, foederale*<sup>41</sup>, если уж напомнить о выражениях догматики, только запутывает все. Он не является существенно отличным от рода, иначе род не наличествовал бы тут; он не является родом, иначе род опять-таки не наличествовал бы тут: он является собою самим и родом. А значит, то, что разъясняет Адама, разъясняет также и род, и наоборот.

## §2. Понятие первого греха

Согласно традиционным понятиям, различие между первым грехом Адама и первым грехом любого человека таково: грех Адама имеет греховность как следствие, другой же первый грех имеет предшествующую греховность как условие. Но будь это так, Адам действительно стоял бы вне рода, и род начинался бы не с него, но имел бы свое начало вне себя самого, что противоречило бы всякому понятию.

Нетрудно увидеть, что первый грех означает нечто иное, чем просто грех (то есть грех, как многие другие), нечто иное, чем некий грех (то есть номер 1, имея в виду также номер 2). Первый грех – это качественное<sup>42</sup> определение, первый грех – это грех. Это тайна первого и ее возмущение против абстрактной рассудочности, которая полагает: один раз – это ни разу, а много раз – это уже что-то, в то время как

дело обстоит совсем наоборот, так как много раз либо означает, что каждый из них оказывается для самого себя таким же важным, как и первый раз, либо это означает, что все вместе они не так важны.<sup>437</sup> Потому будет суеверием полагать в соответствии с логикой, что благодаря постоянно продолжающимся количественным определениям возникает новое качество; непростительным умолчанием будет, когда, даже не скрывая, что все происходит не совсем таким образом, тем не менее скрывают следствия, которые все это имеет для общей логической имманентности, когда позволяют всему этому впадать в логическое движение, подобно тому как это делал Гегель\*.<sup>437</sup> Новое качество появляется благодаря первому, благодаря прыжку, благодаря внезапности загадочного.

Коль скоро же первый грех нумерически обозначает некий грех, из этого еще не следует никакой истории, грех не обретает тем самым никакой истории – ни в индивидуе, ни в роде; ибо условие тут одно и то же, хотя поэтому история рода еще не является историей индивида, равно как и история индивида еще не есть история рода, за исключением того, что противоречие постоянно выражает задачу.

\* Вообще, этот тезис об отношении количественных определений и нового качества имеет длинную историю. Собственно говоря, вся греческая софистика основывалась на одних только количественных определениях, так что ее высшее различие проводилось между равенством и неравенством. В новейшей философии Шеллинг [Согласно Шеллингу, существует качественное различие между Абсолютным духом и природой. Причиной возникновения чувственного мира является отпадение от Духа, вселенское падение. – См.: *Schelling F.W.J. Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801. § 23 ff. – Прим. пер.*] первоначально хотел воспользоваться чисто количественными определениями, чтобы разъяснить, таким образом, всякое различие; позднее он порицал то же представление у Эшенмайера (взгляды, выраженные в его диссертации). Гегель выдвинул представление о прыжке, но он выдвинул его в логике. Розенкранц [См.: *Rosenkranz Karl. Sendschreiben an P. Leroux über Schelling und Hegel. Königsberg 1843; Rosenkranz Karl. Vorlesungen über Schelling. Danzig, 1843. – Прим. пер.*] (в своей «психологии») восхищается Гегелем за это. В своем позднейшем произведении (о Шеллинге) Розенкранц порицает Шеллинга и восхваляет Гегеля. Между тем несчастье Гегеля как раз состоит в том, что он стремится придать значение новому качеству и вместе с тем не собирается этого делать, поскольку стремится сделать это в логике, которая, как только это признают, должна обрести иное осознание самой себя и своего значения. – *Прим. авт.*

Через первый грех грех вошел в мир. Точно таким же образом для всякого последующего человека действителен первый грех, ибо через него грех входит в мир. То, что до первого греха Адама грех еще не присутствовал тут налично, – это по отношению к греху есть совершенно случайная и не относящаяся к делу рефлексия, которая не имеет никакого значения и не имеет никакого права делать грех Адама больше или делать грех любого другого человека меньше. Это прямо-таки логическая и этическая ересь, когда пытаются сделать вид, будто греховность<sup>43</sup> в человеке определена количественно до тех пор, пока она в конце концов посредством *generatio aequivoca*\* не породит первого греха в человеке. Этого не происходит, точно так же как это не происходило и с Тропом<sup>44</sup>, который ведь был мастером, служившим количественным определениям, – мастером, с чьей помощью становились кандидатами. Пусть уж математики и астрономы, если могут, пользуются бесконечно исчезающими минимальными величинами; в жизни же человеку нисколько не помогает, если он получает некий аттестат; и уж тем более это бесполезно для разъяснения духа. И если первый грех всякого последующего человека, таким образом, рождается из греховности, значит, его первый грех должен быть определен как первый не по своей сути. Если же его определять по своей сути насколько это можно помыслить, – то он должен был бы определяться сообразно порядковому номеру в общем платежном фонде рода. Однако это не так, и столь же глупо, нелогично, неэтично, не по-христиански, когда всеми силами добиваются чести считаться первооткрывателем и при этом пытаются нечто от себя отодвинуть, когда человек не думает о том, что сам говорит, не делая ничего другого, помимо того, что другие уже сделали до него. Присутствие греховности в человеке, сила примера и тому подобное – все это просто количественные определения, которые ничего не разъясняют\*\*, при этом полагают, что индивид является родом, тогда как всякий индивид является собою самим и родом.

Рассказ о происхождении первородного греха, особенно в наше время, стал незаметно рассматриваться как миф<sup>45</sup>. Тому есть своя веская причина: ведь именно то, что ставили на его место, как раз и было мифом, причем мифом безумным; ведь когда рассудку приходит в голо-

\* самозарождение (лат.).

\*\* Какое значение они имеют помимо этого – как принадлежащие истории рода, как разбег для прыжка (хотя и неспособный объяснить прыжок), – это уже нечто совсем иное. – *Прим. авт.*

ву заниматься мифическим, из этого редко получается что-либо, кроме пустой болтовни. Такой рассказ – это единственное диалектически-последовательное рассмотрение. Его общее содержание по существу сосредоточено в следующем тезисе: грех вошел в мир через какой-то один грех. Будь это не так, грех вошел бы как нечто случайное, а от разьяснения этого следовало бы остережся. Трудности, стоящие перед рассудком, – это как раз триумф разьяснения, его глубокая последовательность, которая заключается в том, что грех сам предполагает себя, что он входит в мир таким образом, что, когда он есть, он уже предположен. Стало быть, грех входит как нечто внезапное, то есть через прыжок [ved Springet]; вместе с тем этот прыжок одновременно полагает качество; однако как только качество положено, в то же самое мгновение прыжок преобразуется в качество и оказывается предположенным качеством, а качество – предположенным прыжком. Это вызывает у рассудка возмущение, ergo\* – является мифом. Взамен он сам творит миф, который отрицает прыжок, вытягивает круг в прямую линию, – и теперь уж все идет нормально. Он немного фантазирует о том, что было с человеком до грехопадения, и по мере того как рассудок болтает об этом, проецируемая невинность в ходе болтовни мало-помалу превращается в греховность, а значит, она уже здесь. Доказательство рассудка в этих обстоятельствах уместно сравнить с детской считалкой, которая нравится ребятам: Pole een Mester, Pole to Mester – Politi Mester<sup>46</sup> – вот и все, это совершенно естественным образом получается из предыдущего перечисления. Поскольку нечто должно быть мифом рассудка, то должно быть также верно, что греховность предшествует греху. Поскольку же это истинно в том смысле, что греховность появляется через нечто иное, чем грех, само это понятие оказывается снятым. Если же она все-таки появляется через грех, это значит, что грех предшествует ей. Это противоречие является единственным диалектически-последовательным противоречием, которое властвует над обеими частями – прыжком и имманентностью (то есть позднейшей имманентностью).

Через первый грех Адама такой грех вошел в мир. Этот тезис, будучи самым обычным, содержит между тем совершенно внешнюю рефлексию, которая весьма много способствовала появлению так и не разрешенного недоразумения. То, что грех вошел в мир, – это вполне верно; однако это не так уж и касается Адама. Выражаясь гораздо более точно и определенно, следовало бы сказать, что через первый грех в Адама во-

\* следовательно (лат.).

шла греховность. Ни о каком позднейшем человеке никак нельзя сказать, что через его первый грех в мир вошла греховность, а между тем она входит в мир через него совершенно таким же образом (то есть способом, который не является существенно отличным); ибо, выражаясь более точно и определенно, пришлось бы сказать, что греховность пребывает в мире лишь постольку, поскольку она входит через грех.

А то, что об Адаме говорят иначе, имеет причину только в том, что должны быть вполне видны последствия фантастического отношения Адама к роду. Его грех – это первородный грех. Помимо этого о нем ничего не известно. Однако первородный грех, увиденный в Адаме, – это просто его первый грех. Но является ли Адам поэтому единственным индивидом, у которого нет никакой истории? Так роду удастся начать с индивида, который не является индивидом, благодаря чему оказываются снятыми оба эти понятия – род и индивид. И если какой-либо другой индивид в роде и в своей истории имел бы значение для истории рода, его имел бы и Адам; а если бы Адам имел его только через свой первый грех, само понятие истории оказывалось бы снятым, иначе говоря, история оказывалась бы завершенной в то самое мгновение, когда она началась<sup>\*</sup>.

Поскольку же род не начинается заново с каждым индивидом<sup>\*\*</sup>, греховность рода как раз и обретает историю. Она стремится вперед

<sup>\*</sup> Речь все время идет о том, чтобы поместить Адама внутрь рода, – совершенно в том же самом смысле, как это важно и для любого другого индивида. На это должна прежде всего обращать внимание догматика, и прежде всего – ради примирения. Учение, согласно которому Адам и Христос стоят в некотором соответствии друг с другом [Евангелие скорее противопоставляет здесь Адама и Христа. – См.: Посл. к Римлянам 5.17: «Ибо, если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа»; Первое посл. к Коринфянам, 15.21 – 22: «Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых, как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут...». – Прим. пер.], вовсе ничего не разъясняет, но только все запутывает. Аналогия, может быть, и верна, но по сравнению с понятием аналогия несовершенна. Только Христос – это индивид, который является чем-то большим, чем индивид; однако поэтому он приходит не к началу, но к полноте времени. – Прим. авт.

<sup>\*\*</sup> Противоположное этому рассматривается в §1: «По мере того как история рода идет вперед, индивид постоянно начинает заново». – Прим. авт.

в количественных определениях, тогда как индивид участвует в ней посредством качественного прыжка. Поэтому род и не начинается заново с каждым индивидом; ибо тогда рода вообще не было бы здесь; но каждый индивид заново начинается с родом.

Стало быть, когда хотят сказать, что грех Адама принес грех рода в мир, это либо подразумевается чисто фантастически, вследствие чего всякое понятие оказывается аннулированным, либо это можно с тем же самым правом сказать о каждом индивиде, который приносит греховность через свой первый грех. Найти некоего индивида, который стоял бы вне рода, чтобы он начал этот род, – это миф рассудка; это совершенно то же самое, как если бы греховность начиналась совершенно другим способом, а не через грех. Таким образом ничего не достигают, но просто отодвигают проблему, которая за разъяснением, естественно, обращается к человеку под номером 2, или точнее, к человеку номер 1, поскольку номер 1, по существу, уже стал нулевым.

То, что часто сбивает с толку и способствует появлению совершенно фантастических представлений, так это отношение поколений: как будто позднейший человек существенно отличается от первого благодаря своему происхождению. Происхождение – это просто выражение непрерывной связи в истории рода, которая всегда движется в количественных определениях, а потому никоим образом не способна создать индивида; ведь род животных – пусть даже он продолжался бы тысячу и еще тысячу поколений, – никогда не производит индивида. И если бы второй человек не происходил от Адама, он был бы не другим человеком, но пустым повторением и из него не мог бы прийти в становление ни род, ни индивид. Каждый отдельный Адам стал бы статуей себе самому и потому должен был бы определяться безразличным определением, то есть числом, именно в том несовершенном смысле, в каком по номерам называют «синих мальчиков»<sup>47</sup>. В лучшем случае каждый отдельный индивид был бы самим собой, но не самим собой и родом, он не имел бы никакой истории, как не имеет никакой истории ангел – ведь только ангел является самим собой и не участвует ни в какой истории.

Едва ли нужно говорить, что такое понимание никоим образом не повинно в пелагианизме, согласно которому каждый индивид, не заботясь о роде, разыгрывает свою маленькую историю в своем частном театре; ибо история рода спокойно продолжает свой ход, и в ней ни одному индивиду не приходится начинать на том же месте, что и любому другому, – нет, каждый индивид начинает заново и в то же самое мгновение оказывается там, где он и должен был начинать в истории.

### §3. Понятие невинности

Здесь, как и повсюду, где в наши дни сохраняются догматические определения, для того чтобы быть полезным догматике, необходимо начать с забвения того, что обнаружил Гегель. Странно бывает видеть, как у догматиков, которые в остальном стремятся быть вполне правоверными, в этом пункте вдруг появляется излюбленное замечание Гегеля<sup>48</sup>, согласно которому определением непосредственного является то, что оно может быть снято, как если бы непосредственность и невинность были одним и тем же. Гегель ведь вполне последовательно истончил каждое догматическое понятие до такой степени, что оно сохранило редуцированное существование в качестве остроумного выражения для логического. Итак, непосредственное должно быть снято, – чтобы это сказать, не нужно никакого Гегеля, тем более что он не обрел никакой бессмертной заслуги, сказав, что, будучи помыслено логически, это даже не верно, ибо непосредственное вовсе не должно быть снято, потому что его вообще здесь нет. Понятие непосредственности принадлежит логике, понятие же невинности – этике, а о каждом понятии нужно говорить только с точки зрения той науки, которой оно принадлежит, независимо от того, принадлежит ли понятие этой науке тем, что оно в ней развивается, или же оно развивается, поскольку предполагается в ней.

Между тем неэтично утверждать, что невинность должна быть снята; ибо, если бы даже она снималась в то самое мгновение, когда ее провозглашают, этика все же запрещает забывать о том, что она может быть снята лишь через вину. Поэтому, если о невинности говорят как о непосредственности, а логическая пронизательность и резкость указывают, что этот мимолежный момент должен исчезнуть, тогда как эстетическая изобретательность говорит о том, что он был и исчез, – все это будет всего лишь остроумным, суть же окажется забыта.

Стало быть, подобно тому как Адам потерял невинность через вину, ее теряет и каждый человек. Когда же он теряет ее не через вину, – значит, он теряет не невинность, а если он не был невинным, прежде чем стал виновным, – значит, он никогда не становился виновным.

Что же касается невинности Адама, то тут нет недостатка в совершенно фантастических представлениях, независимо от того, достигают ли они символической истинности во времена, когда над завесой церковной кафедры, равно как и над началом рода, еще лежит бархатистое сияние, или же они вводятся более рискованно как сомнитель-

ные поэтические находки. Чем фантастичнее оказывается облаченным Адам, тем менее ясно становится, как он мог согрешить, и тем ужаснее становится его грех. Он проиграл при этом раз и навсегда все великолепие, и к этому можно сообразно времени и обстоятельствам относиться сентиментально или остроумно, ощущать тяжесть тоски или легкомыслие, исторически сокрушаться или фантастически веселиться; но смысл этого этически не схватывается.

Что касается невинности позднейших людей (то есть всех, за исключением Адама и Евы), то об этом имеются весьма скудные представления. Этический ригоризм не заметил границы этического и оказался достаточно добросовестен, чтобы поверить, будто люди не воспользуются случаем незаметно улизнуть от целого, раз уж этот побег оказывается таким легким; легкомыслие же вообще ничего тут не заметило. Невинность можно потерять только через вину; каждый человек, по сути, теряет невинность тем же самым образом, что и Адам; и вовсе не в интересах этики заботиться обо всех, кроме Адама, превращая всех в заинтересованных свидетелей виновности, но не в виновных, равно как и не в интересах догматики превращать всех в заинтересованных и сочувствующих свидетелей примирения, но не в примирившихся.

И если так часто случается, что догматики и этики понапрасну ратуют усилия и свое собственное время, чтобы размышлять о том, что могло бы произойти, если бы Адам не согрешил, то это лишь доказывает, что сюда привносятся извращенное настроение, а с ним – и извращенное понятие. Невинному не может прийти в голову спросить о чем-то подобном, виновный же грешит, когда об этом спрашивает; ибо он хотел бы в своем эстетическом любопытстве отвлечься от того, что он сам принес виновность в мир, сам потерял невинность через вину.

Поэтому невинность – это не что-то подобное непосредственному, не что-то, что должно быть снято, чьим определением является то, что оно должно быть снято, не что-то, что, по сути, вообще не присутствует здесь, но она сама, будучи снятой, становится впервые через то и впервые тогда, когда она была прежде, чем быть снятой, и теперь вот снимается.<sup>437</sup> Непосредственность снимается не через опосредование, но когда опосредование появляется, в это же самое мгновение оно снимает непосредственность<sup>49</sup>. Потому снятие непосредственности – это имманентное движение в опосредовании, движение, которое протекает в противоположном направлении и благодаря которому оно предполагает непосредственность. Невинность – это нечто, снимаемое через трансценденцию, именно потому, что невинность есть нечто (в отли-

чие от этого, наиболее точным выражением для непосредственности является ничто<sup>50</sup>, как раз его использовал Гегель, говоря о чистом бытии), и именно поэтому, когда невинность снимается через трансценденцию, из нее получается нечто совершенно иное, тогда как опосредование как раз и есть непосредственность. Невинность – это некое качество, она есть некое состояние [Tilstand], которое вполне способно существовать, и потому логическая торопливость, спешащая его снять, ничего не значит, – поскольку в логике следует заботиться о том, чтобы еще больше поторапливаться; она ведь всегда приходит слишком поздно, даже когда так торопится. Невинность – это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать ее себе – и она потеряна, и тогда появляется новая вина – попусту расточать время на желания. Невинность – это не какое-то совершенство, при ней нельзя оставаться; ибо для самой себя ее достаточно, но тому, кто ее потерял, тому, кто ее потерял так, как она только и может быть потеряна, а не так, как ему, может быть, хотелось бы ее потерять – то есть через вину, – тому не придет в голову восхвалять свое совершенство за счет невинности.

Рассказ Книги Бытия дает также правильное разъяснение невинности. Невинность – это неведение. Она никоим образом не является чистым бытием непосредственного, но она есть неведение. А то, что, глядя на неведение извне, его видят как нечто определенное знанием, – это нечто, совершенно не затрагивающее неведения.

И поистине испытываешь облегчение при мысли, что такое толкование уж никак не повинно в пелагианстве. Род имеет свою историю, и в ней греховность обладает своей непосредственно продолжающейся количественной определенностью, однако невинность всегда теряется только через качественный прыжок индивида. То, что греховность как продвижение рода может как большая или меньшая предрасположенность проявляться в отдельном индивидуе, принимающем ее в своих действиях, вполне верно, однако это всегда нечто большее или меньшее, некое количественное определение, которое не образует понятия вины.

#### §4. Понятие грехопадения

Но если невинность – это неведение, тогда кажется, будто виновность рода в своей количественной определенности присутствует в неведении отдельного индивида и проявляется через его действия как его соб-

ственная виновность и будто там возникает различие между невинностью Адама и невинностью всякого позднейшего человека. Ответ уже дан: нечто большее или меньшее не образует качества. Точно так же может показаться, будто легче разъяснить, как теряет невинность позднейший человек. Между тем это всего лишь видимость. Самое внешнее количественное определение столь же мало разъясняет качественный прыжок, как и самое внутреннее; если оно может объяснить вину у позднейшего человека, оно с таким же успехом может объяснить ее и у Адама. Вследствие обыденного употребления и прежде всего вследствие бездумности и этической глупости создается впечатление, будто первое легче последнего. Человек хотел бы избежать последствий в виде солнечного удара, хотя солнце светит ему прямо в макушку. Человек готов пребывать в греховности, переносить ее – и так далее, и так далее. Человек не хочет создавать себе никаких неудобств, греховность ведь – не какая-нибудь эпидемия, которая распространяется, как коровья оспа, и «заграждаются всякие уста»<sup>51</sup>. То, что человек может с глубокой серьезностью говорить, что он был рожден в нужде, а мать зачала его в грехе, вполне верно; однако он, по существу, может беспокоиться об этом только после того, как сам принес вину в мир и взял все на себя, ибо противоречием будет эстетически беспокоиться о греховности. Единственный, кто невинно беспокоился о греховности, был Христос, однако он беспокоился о ней не как о судьбе, внутри которой ему пришлось оказаться, но беспокоился о ней как тот, кто свободно избрал себе долю – нести грех всего мира и претерпеть за это наказание<sup>52</sup>. Это отнюдь не эстетическое определение, ведь Христос был больше чем индивид.

Стало быть, невинность – это неведение; но как же она теряется? Я не собираюсь здесь снова перечислять все остроумные и безумные гипотезы, посредством которых мыслители и творцы проектов, просто из любопытства интересовавшиеся великой человеческой задачей, называемой грехом, освещали начало истории. Частью мне не хочется тратить время других людей, рассказывая о том, на изучение чего я потратил свое собственное время, частью же все это просто лежит вне истории, в том сумраке, где ведьмы и творцы проектов носятся взапуски на помеле или на колбасной палочке.

Наука, которая имеет дело с разъяснением, – психология, которая, однако же, может разъяснять только нечто в самом разъяснении и должна прежде всего остерегаться производить впечатление, будто она разъясняет то, что не разъясняет никакая другая наука и что далее

разъясняет только этика, будучи предваренной догматикой. Когда же пытаются взять психологическое разъяснение, повторить его несколько раз, а затем предположить, что нет ничего неправдоподобного в том, что грех вошел в мир именно таким образом, все только запутывается. Психология должна оставаться в своих границах, только там ее разъяснения могут всегда иметь смысл.

Психологическое разъяснение грехопадения хорошо и ясно представлено в развитии Павлова термина в учении Устери<sup>53</sup>. Сейчас теология стала настолько спекулятивной, что она не занимается ничем подобным, ведь гораздо приятнее разъяснить, что непосредственное должно быть снято; а теология порой поступает еще удобнее: в решающее мгновение разъяснения она попросту исчезает из глаз своего спекулятивного почитателя. Толкование Устери исходит из того, что именно запрет вкушать плоды от древа познания и проявил грех в Адаме. Это толкование не то чтобы совершенно пренебрегает этическим, но оно допускает в своих предположениях, что тут как бы заранее определяется только то, что происходит в качественном прыжке Адама\*.

\* То, что Ф. Баадер [концепция свободы воли Ф. Баадера основана на предположении, что воля может осознать свою свободу и направленность только посредством выбора, вменяемого ей внешними обстоятельствами; с его точки зрения, все это приложимо также к положению Адама до грехопадения. См.: Baader Franz. Vorlesungen über religiöse Philosophie. München, 1827. – Прим. пер.] со своей обычной убедительностью и мощью изложил в многочисленных произведениях касательно значения искушения для упрочения свободы, равно как и в работах, посвященных неверному толкованию, возникающему от одностороннего восприятия искушения как искушения ко злу или же искушения, которое предопределено к тому, чтобы привести человека к падению, тогда как искушение скорее следовало бы рассматривать как иную необходимую сторону свободы, должен, естественно, знать каждый, кто пожелает задуматься о подобных вещах. Повторять это здесь еще раз вовсе не означает, что произведения Ф. Баадера прямо включены в настоящее рассмотрение. Да и продолжить его мысли здесь также невозможно, поскольку мне кажется, что Ф. Баадер не обратил внимания на промежуточные определения. Переход от невинности к вине просто через понятие искушения легко ставит Бога в почти что экспериментирующее отношение к человеку, не принимая во внимание лежащее между этим психологическое наблюдение, ибо то, что промежуточным определением все же становится *concupiscentia* [сладострастие (лат.). – Прим. пер.], в конечном счете является скорее диалектическим см. на след. странице

Недостатком такого разъяснения является то, что оно не стремится быть по-настоящему психологическим. Это, естественно, вовсе не упрек; ибо оно само не пожелало этого, но поставило перед собой иную задачу: развить учение Павла и зацепиться за библейскую традицию. Однако в этом отношении Библия зачастую оказывала пагубное воздействие. И теперь, когда начинают некое рассуждение, в голове обычно всплывают определенные классические пассажи, так что предлагаемые разъяснения и знания становятся просто подтверждением этих пассажей, тогда как целое остается все так же чуждым. Чем естественнее, тем лучше, коль скоро вы готовы со всем почтением подчинять свое суждение мнению Библии и, буде оно не совпадет с ним, признать, что нужно попытаться разъяснить еще раз. При этом вы не попадаете в некое извращенное положение, когда непременно нужно понять разъяснение, прежде чем поймешь, что оно вообще должно разъяснять, равно как вы не попадаете и в некое вероломное положение, когда пассажи Писания используются так, как персидские цари использовали против египтян их же священных животных: чтобы защититься<sup>54</sup>.

Если грехопадению позволяют быть обусловленным запретом, значит, этому запрету позволяют пробудить *concupiscentia*<sup>\*</sup>. Здесь психология уже переступает границы своей компетентности. *Concupiscentia* – это определение вины и греха до вины и греха, который, однако же, не является виной и грехом, то есть лишь полагается через них. Качественный прыжок оказывается ослабленным, а грехопадение становится чем-то последовательным. Невозможно также увидеть, каким образом запрет пробуждает *concupiscentia*, хотя как из языческого, так и из христианского опыта совершенно ясно, что человеческое желание направлено к запретному. На опыт нельзя сослаться сразу же, целиком, между тем как о подробностях вполне можно задаться вопросом – в какой же отрезок жизни будут восприняты те или иные из них? Промежуточное определение *concupiscentia* не является и двусмысленным, поэтому можно сразу же определить, что оно никак не служит психологическим разъяснением. Самое сильное, по сути самое позитивное выражение, используемое протестантской церковью применительно к наличию первородного греха в человеке, состоит в том, что человек рождается посредством *concupiscentia* (*Omnes homines secundum natu-*

см. на предыдущей странице взвешиванием понятия искушения, чем психологическим разъяснением подробностей. – *Прим. авт.*

\* сладострастие (*лат.*).

ram propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia)<sup>55</sup>. И однако же, протестантское учение проводит существенное различие между невинностью позднейшего человека (если о таковой может идти речь) и невинностью Адама.

Психологическое разъяснение не должно исказить главный смысл своей пустой болтовней, ему следует оставаться в собственной гибкой двусмысленности, из которой вина вырывается вперед в качественном прыжке.

## §5. Понятие страха

Невинность – это неведение. В невинности человек не определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. Дух в людях грезит. Такое толкование находится в полном согласии с Библией<sup>56</sup>, которая отказывает человеку, пребывающему в невинности, в знании различия между добром и злом и тем самым выносит окончательный приговор всем католическим фантазиям о заслуге.

В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности: она одновременно является страхом. В грезах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто постоянно видит невинность вне самого себя.

Страх – это определение грезящего духа, и в качестве такового оно принадлежит сфере психологии. Слабо различие, установленное между мною самим и моим иным, оно как бы подвешено в полусонном состоянии, в грезах оно едва обозначено как ничто<sup>57</sup>. Действительность духа постоянно проявляется как форма, которая заманивает свою возможность и тотчас же ускользает, как только та готова за это уцепиться, – это ничто, которое может лишь страшиться. На большее она не способна, пока она просто проявляется. Почти никогда не случается, чтобы понятие страха рассматривалось в психологии, а потому мне приходится обратить внимание на то, что оно совершенно отлично от боязни и подобных понятий, которые вступают в отношение с чем-то определенным: в противоположность этому страх является действи-

тельностью свободы как возможность для возможности. У животного невозможно обнаружить страх именно потому, что оно в своей природности не определено как дух.

Если же мы пожелаем рассмотреть диалектические определения страха, окажется, что как раз они и наделены диалектической двусмысленностью. Страх – это *симпатическая антипатия* и *антипатическая симпатия*<sup>58</sup>. Мне кажется, нетрудно заметить, что это является психологическим определением в совершенно ином смысле, чем упомянутая *социприсентия*.<sup>438</sup> Это полностью подтверждается в речи, обычно говорят: сладкий страх, сладкое устрашение<sup>59</sup>; говорят: удивительный страх, робкий страх и так далее.

Страх, полагаемый в невинности, является поэтому, во-первых, никакой не виной, а во-вторых, он вовсе не является некой утомительной тяжестью, неким страданием, что не может быть приведено в созвучие с блаженством невинности. Наблюдения за детьми позволяют обозначить этот страх как жадное стремление к приключениям, к ужасному, к загадочному.<sup>438</sup> То, что бывают дети, в которых этот страх не обнаруживается, еще ничего не доказывает: ведь у животного его тоже нет, и чем меньше духа, тем меньше страха. Такой страх столь существенно свойствен ребенку, что тот вовсе не хочет его лишиться; даже если он и страшит ребенка, он тут же опутывает его своим сладким устрашением. И во всех народах, где детскость сохранилась как грезы духа, этот страх есть; и чем он глубже, тем глубже сам народ. Только прозаичная пошлость может полагать, будто тут содержится какое-то искажение. Страх обладает здесь тем же самым значением, что и тоска в некой более поздней точке, где свобода, пройдя через все несовершенные формы своей истории, в глубочайшем смысле должна наконец вернуться к себе самой\*.

Таково же поэтому отношение страха к своему объекту, к чему-то,<sup>438</sup> что есть ничто (в речевой практике говорится: бояться ничто), совершенно двусмысленно, таким образом, и переход, который может быть сделан здесь от невинности к вине, становится как раз настолько диалектичным что он показывает: разъяснение является таким, каким оно и должно быть, то есть психологическим.<sup>438</sup> Качественный прыжок

\* Относительно этого можно обратиться к «Или – или» (Копенгаген, 1843), в особенности если обратить внимание на то, что первая часть произведения представляет эту тоску в ее полной страхе [angestfulde] симпатии и эгоизме, тогда как вторая часть ее разъясняет. – Прим. авт.

лежит за пределами всякой двусмысленности, однако тот, кто через страх становится насквозь виновным, все же является невинным; ибо он не сам стал таким, но страх, чуждая сила, подтолкнул его к этому, сила, которую он не любил, нет, сила, которой он страшился; и все же он виновен, ибо он погрузился в страх, который он все же любил, хотя и боялся его. В мире нет ничего более двусмысленного, чем это, и потому такое разъяснение является единственным возможным психологическим разъяснением, хотя оно, чтобы уж повторить это еще раз, никогда не позволяет себе предположить, что оно стремится стать разъяснением, объясняющим качественный прыжок. Всякое представление о том, что запрет прельщает его или что соблазнитель его обманул, имеет достаточную двусмысленность только для поверхностного наблюдения, искажает этику, осуществляет количественное определение и стремится с помощью психологии сделать человеку комплимент за счет этики; и каждый, кто этически развит, должен возражать против такого комплимента, как против нового и глубинного соблазна.

То, что страх становится явным, – краеугольный камень всего. Человек есть синтез душевного и телесного. Однако такой синтез невозможен, если эти два начала не соединяются в чем-то третьем. Это третье есть дух<sup>60</sup>. В своей невинности человек не просто животное, поскольку, будь он хоть одно мгновение своей жизни только животным, он вообще не стал бы никогда человеком. Стало быть, дух присутствует в настоящем, но как нечто непосредственное, как нечто грезящее. Однако в той мере, в какой он присутствует в настоящем, он в определенной степени является чуждой силой; ибо он постоянно нарушает отношение между душой и телом, которое хотя и обладает постоянством, вместе с тем и не обладает им, поскольку получает это постоянство только от духа. С другой же стороны, это дружественная сила, которая как раз стремится основать такое отношение. Но каково же тогда отношение человека к такой двусмысленной силе, как относится дух к себе самому и к своему условию? Он относится как страх. Стать свободным от самого себя дух не может; постичь себя самого он также не может, пока он имеет себя вне себя самого; человек не может и погрузиться в растительное состояние, ибо он определен как дух; он не способен и ускользнуть от страха, ибо он его любит; но он и не способен действительно любить его, ибо он от него ускользает. Тут невинность достигает своей вершины. Она есть неведение, однако это не какая-то там животная грубость, но неведение, которое определено как дух; однако при этом она есть страх, поскольку ее неведение относится к ничто.

Здесь нет никакого знания добра и зла и тому подобного; но общая действительность знания отражается в страхе как ужасное ничто неведения.

Тут все еще присутствует невинность, однако достаточно произвести слово, чтобы стусилось неведение. Невинность, естественно, не может понять этого слова, однако страх тут как бы уже поймал свою первую добычу, вместо ничто он получил некое загадочное слово. Как сказано об этом в Бытии, Бог промолвил Адаму: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него»; причем само собой понятно, что Адам, по сути, не понял этого слова; да и как он мог бы понять различие между добром и злом, если такое различие возникло лишь вместе со вкушением.

<sup>438</sup>Если предположить теперь, что запрет пробуждает желание, мы получаем вместо неведения знание, поскольку тогда Адам должен был обрести знание свободы, ибо желание было направлено на то, чтобы ею воспользоваться. Поэтому такое разъяснение следует за развитием событий. Запрет страшит его, поскольку запрет пробуждает в нем возможность свободы. То, что мимолетно проскальзывает по невинности как ничто страха, теперь входит внутрь его самого; здесь оно снова есть ничто, страшаящая его возможность мочь. Чем же является то, что он может, – об этом у него нет ни малейшего представления; ведь в противном случае окажется, как это обычно и происходит, что позднее предполагается заранее – то есть само это различие между добром и злом. Сама возможность мочь наличествует как более высокая форма неведения, как более высокое выражение страха, поскольку в некотором более высоком смысле он есть и не есть, ибо в некоем более высоком смысле он любит и ускользает.

<sup>438</sup>За словами запрета следуют слова, устанавливающие наказание: «смертью умрешь»<sup>61</sup>. Что означает умереть, Адам конечно же совсем не понимает, однако если допустить, что это было ему сказано, его непонимание не препятствует тому, что он получает представление об ужасном. В этом отношении даже животное способно понять выражение лица и оттенки голоса говорящего человека, не понимая самих слов. В то время как запрет позволяет пробудиться желанию, слова о наказании должны позволить пробудиться ужасающему представлению. Все это, однако же, весьма запутывает. Ужасное потрясение здесь становится только страхом; ведь Адам не понял сказанного, и потому у него снова нет ничего, кроме двусмысленности страха. Бесконечная возможность мочь, которая пробудилась через запрет, теперь прибли-

жается благодаря тому, что эта возможность указывает на возможность как свое следствие.

Таким образом, невинность доводится до крайности. Вместе со страхом она вступает в отношение к запретному и к наказанию. Она невиновна, однако здесь присутствует страх, как будто она уже потеряна.

Дальше психология не способна ступить, однако это пока еще достижимо для нее, и прежде всего она может в своих наблюдениях снова и снова указывать на человеческую жизнь.

Тут я до самого конца держался за библейские рассказы. Я дал возможность запрету и карающему гласу явиться извне. Естественно, это докучало многим мыслителям. Но ведь это всего лишь некая трудность, по поводу которой можно просто улыбнуться. Невинность вполне способна прекрасно говорить; при этом она выражает в речи все духовное. Тут достаточно всего лишь предположить, что Адам разговаривал сам с собою. Тогда исчезает и несовершенство рассказа, согласно которому некто иной говорил Адаму о том, чего тот не понимал. Но из того, что Адам мог говорить, вовсе не следует в глубоком смысле, что он мог и понять сказанное. Прежде всего это относится к различию между добром и злом, которое, хотя и присутствует в речи, пребывает там только ради свободы. Невинность вполне способна выражать в речи это различие, однако различие существует не для нее и имеет для нее только то значение, которое мы рассмотрели в предшествующем изложении.

## **§6. Страх как предпосылка первородного греха и как то, что разъясняет первородный грех вспять, в направлении его истока**

Давайте теперь рассмотрим рассказ Книги Бытия подробнее, стараясь при этом отрешиться от навязчивой идеи, согласно которой это всего лишь миф, и памятуя о том, что никакое время не было столь расторопно, как наше, в создании мифов рассудка, причем это время само создает мифы, пытаясь выкорчевать все эти мифы до основания.

Стало быть, Адам был создан, он дал животным имена (здесь опять-таки появляется речь, хотя, вероятно, еще и несовершенным образом, подобно тому как ей учатся дети, когда они узнают изображение живот-

ного на дощечке с азбукой)<sup>62</sup>, однако не нашел для себя никакого общества. Была создана Ева, сотворенная из его ребра. Она стояла к нему в возможно более внутреннем отношении, хотя вместе с тем это было все же внешнее отношение. Адам и Ева суть просто нумерическое повторение. Будь в этом смысле там тысяча Адамов, это означало бы ничуть не больше, чем то, что был только один. Это то, что касается происхождения рода от одной пары. Природа не любит бессмысленной чрезмерности. Поэтому, если предположить, что род происходит от более чем одной пары, это значит, что существует мгновение, когда природа имела такую ничего не говорящую чрезмерность. Как только положено отношение между поколениями, ни один человек не является более чем то излишним; ибо каждый индивид является собой самим и родом.

Затем следует запрет и установление наказания. Однако змей был хитрее всех полевых зверей<sup>63</sup>, он обманул женщину. Можно сколько угодно называть это мифом, но не стоит забывать о том, что этот миф не мешает мысли и не путает понятия, как это делает миф рассудка. Миф просто позволяет проявиться вопреки тому, что является внутренним.

Здесь прежде всего следует обратить внимание на то, что женщина соблазняется первой и уже потом соблазняет мужчину. Позднее в другой главе я попытаюсь изложить, в каком смысле женщина является тем, что принято называть слабым полом, равно как и пояснить, что страх свойствен ей в большей степени, чем мужчине\*. В предшествующем разделе читателю, скорее, напоминают, что толкование, развернутое в этом произведении, отнюдь не отрицает передачу греховности от поколения к поколению, то есть, иными словами, не отрицает, что греховность имеет свою историю в продвижении поколений, в данном разделе просто утверждается, что такая история движется в количественных определениях, между тем как грех всегда входит в нее посредством качественного прыжка индивида. Уже из этого видно значение количественного подхода к поколениям. Ева – это нечто производное. Она конечно же создана, подобно Адаму, однако она создана из предшествующего творения. Она конечно же невинна, подобно Ада-

\* Однако это еще ничего не решает в отношении несовершенства женщины сравнительно с мужчиной. И даже если страх свойствен ей в большей степени, чем мужчине, это еще никоим образом не служит признаком несовершенства. Коль скоро речь идет о несовершенстве, можно отметить, что оно заключено в чем-то совершенно ином, а именно в том, что женщина в страхе перед самой собой бежит к другому человеку, к мужчине. – *Прим. авт.*

му, однако тут присутствует как бы предчувствие некоей предрасположенности, которая хотя еще и не является грехом, однако сама подобна намеку, позволяющему проявиться греховности, установившейся посредством передачи, – этот намек является тем производным, которое заранее предопределяет отдельного индивида, еще не делая его тем самым виновным.

Здесь следует напомнить о том, что уже было сказано в § 5 о словах запрета и осуждения. Несовершенство в этом повествовании – как могло кому-либо прийти в голову сказать Адаму нечто, чего тот, по сути, никак не мог понять, – снимается, стоит только подумать о том, что говорящим была сама речь и что к тому же так говорил сам Адам\*.

Теперь остается еще змей. Я не такой уж любитель остроумия и, *volente deo*\*\* , противостоял бы искушениям змея, который, точно так же как он в начале времен искушал Адама и Еву, на протяжении долгого времени искушал писателей – искушал их быть остроумными. Я уж, скорее, свободно признаюсь, что не могу связать с ним ни одной определенной мысли<sup>64</sup>. Трудность со змеем вообще заключена совершенно в другом – в том, чтобы позволить искушению прийти извне. Это прямо противоречит учению Библии, противоречит известному классическому месту из Послания Иакова, в котором говорится о том, что Бог никого не искушает и сам не искушается, но что каждый искушается сам. Если кто-нибудь подумает, что спас Бога, допустив, будто человека искушал змей, и вместе с тем будет полагать, что приходит в согласие со словом Иакова о том, что «Бог не искушает никого»<sup>65</sup>, он тотчас же сталкивается с другими его словами, что Бог сам никем не искушается. Ведь выпад змея против человека был одновременно опосредованным искушением, направленным против Бога, поскольку тем самым змей вмешивается в отношение между Богом и человеком; кроме того, он опять-таки сталкивается с третьим положением, что каждый искушается сам.

\* Если бы некто сказал далее, что тут возникает вопрос: как же этот первый человек научился говорить, я ответил бы, что это, конечно, верно, но вместе с тем такой вопрос лежит вне сферы настоящего исследования. Причем это не следует понимать так, будто, предложив уклончивый ответ в духе современного философствования, я хотел создать видимость того, что мог бы ответить на этот вопрос в другом месте. Одно только ясно, что не годится представлять самого человека изобретателем языка. – *Прим. авт.*

\*\* если будет на то воля Божья (*лат.*).

Теперь следует грехопадение. Его не может разъяснить психология, ибо это качественный прыжок. Давайте, однако, хотя бы на мгновение рассмотрим его последствия, как они представлены в этом повествовании, с тем чтобы еще раз обратить внимание на страх как предпосылку первородного греха.

Последствия были двойственны: грех вошел в мир, и там возникла сексуальность; причем одно не может быть отделено от другого. Это крайне важно, чтобы показать изначальное состояние человека. Если бы он не был синтезом, опирающимся на нечто третье, одна вещь не могла бы иметь два следствия. Если бы он не был синтезом души и тела, опирающимся на дух, сексуальность никогда не могла бы войти в мир вместе с греховностью.

Оставим в стороне создателей всевозможных фантастических проектов<sup>66</sup> и просто примем, что сексуальное различие существовало и до грехопадения, правда на самом деле его как бы и не было, поскольку его нет в состоянии неведения. В этом отношении на нашей стороне и Писание<sup>67</sup>.

В невинности Адам как дух был духом мечтающим. Между тем этот синтез еще не является действительным; ибо связующее звено – это дух, а он еще не установлен как дух. Среди животных сексуальное различие может быть развито инстинктивно, однако это не может происходить таким же образом у человека, – именно потому, что он есть синтез. В то мгновение, когда дух устанавливает самое себя, он устанавливает синтез, но для того чтобы установить синтез, он должен прежде всего пронизать его различием, а крайняя точка чувственного – это как раз сексуальное. Человек может достигнуть этой крайней точки только в то мгновение, когда дух становится действительным. До этого времени он не зверь, но, собственно, и не человек; только в то мгновение, когда он становится человеком, он становится им благодаря тому, что одновременно становится животным.

Стало быть, греховность – это не чувственность, никоим образом, но без греха нет никакой сексуальности, а без сексуальности нет истории. Совершенный дух не имеет ни того, ни другого, почему, скажем, сексуальное различие снимается вместе с восстанием из мертвых и почему у ангела нет истории. Даже если бы архангел Михаил отмечал все дела, на которые он послан и которые выполнил, это все равно не составляло бы его истории. Только в сексуальном синтезе установлен как противоречие, но, подобно всякому противоречию, он установлен также и как задача, чья история начинается в это самое мгновение.

Такова действительность, которой предшествует возможность свободы. Однако возможность свободы состоит не в том, что можно выбирать между добром и злом. Подобная бездумность значит так же мало для Писания, как и для мышления. Возможность состоит в том, чтобы мочь. В логической системе очень удобно сказать, что возможность переходит в действительность. В действительности все это не так легко, и здесь нужно некоторое промежуточное определение. Такое промежуточное определение есть страх, который столь же мало объясняет качественный прыжок, как и оправдывает его этически. Страх – это не определение необходимости, но он также и не определение свободы, страх есть скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе, но скована – и не в необходимости, но в себе самой. Если грех пришел в мир необходимо (что является противоречием), значит, нет никакого страха. Если грех вошел в мир через акт абстрактного *liberum arbitrium*<sup>68</sup> (которого ни вначале, ни позднее не было в мире, поскольку это вздорная мысль), страха опять-таки нет. Стремиться объяснить приход греха в мир логически – это глупость, это может прийти в голову только людям, которые смехотворно озабочены тем, чтобы всюду находить разъяснения.

Если бы мне было позволено здесь пожелать нечто, я пожелал бы, чтобы ни один читатель не оказался столь глубокомыслен, чтобы задать вопрос: «А что, если Адам не согрешил бы?» В то мгновение, когда устанавливается действительность, возможность отступает в сторону как ничто, привлекающее к себе всех безголовых людей. Ах, если бы только наука могла решиться дисциплинировать людей и сдерживать себя! Как только кто-нибудь задал глупый вопрос, важно поостеречься и не отвечать, иначе становишься таким же глупым, как вопрошающий. Глупость того вопроса состоит не столько в самом вопросе, как в том, что он тем самым обращен к науке. Если некто мило остается с нею дома и, как умная Эльза<sup>69</sup> со всеми ее предположениями, созывает туда таких же умных друзей, к этой глупости еще можно отнестись с терпением. Нет, наука не может разъяснить нечто подобное. Каждая наука заключена либо в некоей логической имманентности, либо в имманентности внутри трансцендентности, которую она никак не способна объяснить. Но грех – это как раз такая трансцендентность, такой критический *discrimen rerum*<sup>\*</sup>, в котором грех входит в единичного индивида как в единичного. Никак иначе грех в мир не входит и

\* поворотный пункт (в ходе) вещей (лат.).

никогда не входил в него иначе. <sup>438</sup> Стало быть, когда единичный индивид достаточно глуп, чтобы спрашивать о грехе как о чем-то, что его не касается, он задает вопросы, как дурак; ибо он либо вообще не знает, о чем идет речь, и потому никак не может это узнать, либо он это знает и понимает, включая то, что ни одна наука не может ему этого разъяснить. <sup>438</sup> Временами, однако же, наука была достаточно любезна, чтобы пойти навстречу сентиментальным желаниям, выдвигая тяжеловесные гипотезы, о которых она затем сама же сообщала, что они не являются удовлетворительными разъяснениями. Это, разумеется, совершенно верно; однако путаница состоит в том, что наука не отклоняла решительно такие глупые вопросы, но скорее укрепляла суеверных людей в убеждении, что однажды явится некий ученый изобретатель проектов, который сумеет найти правильный ответ. И о том, что прошло уже шесть тысяч лет с того времени, как грех вошел в мир, говорится совершенно таким же образом, как о том, что прошло уже четыре тысячи лет с тех пор, как Навуходоносор превратился в вола<sup>70</sup>. Если это понимают так, то нет ничего удивительного, что и разъяснение под стать этому. То, что в некотором отношении является самым простым на свете, превращают в самое трудное. И то, что даже самый простой человек все же по-своему понимает, причем понимает верно, – коль скоро он понимает, что не ровно шесть тысяч лет назад грех вошел в мир, – благодаря искусству этих создателей проектов становится для науки неким призовым заданием, с которым пока еще никто не справился удовлетворительно. То, как грех вошел в мир, каждый человек понимает единственно через себя самого; если он научится этому у другого, он как раз поэтому поймет это неправильно. Единственная наука, которая здесь отчасти способна помочь, – это психология, однако же и она сама признает, что ничего не разъясняет, не может разъяснять и не желает разъяснять. Если бы какая-то наука могла это разъяснить, все окончательно бы запуталось. То, что человек науки должен забывать о себе, – это абсолютно верно; но именно поэтому можно считать весьма удачным, что грех отнюдь не является научной проблемой, а значит, ни у какого человека науки, равно как ни у какого создателя проектов, нет обязательства забыть, как грех вошел в мир. Пожелай он этого, пожелай он в высшем смысле забыть самого себя, – тогда в своем усердии объяснить все человечество он станет столь же смешон, как тот надворный советник, который, торопясь оставить свою визитную карточку у каждого знакомого, прилагал столько стараний, жертвуя собой, что в конце концов позабыл, как его зовут. А

может, его философское воодушевление сделает его настолько рассеянным, что ему понадобится добродетельная и здравомыслящая супруга, которую он смог бы спросить, подобно тому как книготорговец Сольдин спрашивал Ревекку, когда во вдохновенной забывчивости он потерял себя в объективности болтовни: «Ревекка, а это я говорю?»<sup>71</sup>.

Абсолютно нормально, что в наше замечательное время высокочтимые люди науки, те, кто в своих известных всему обществу научных изысканиях и поисках системы ищет в ней местечко и для греха, могут счесть вышесказанное совершенно ненаучным. Однако само общество должно начать искать вместе с ними или, по крайней мере, включать этих глубокомысленных изыскателей в свои благочестивые молитвы; эти ученые определенно найдут подходящее место, подобно тому как ищущий, «где горит», наконец находит это, не замечая, что на самом деле все уже горит прямо у него в руках.

## **Глава вторая. СТРАХ КАК ТО, ЧТО РАЗЪЯСНЯЕТ ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ ВПЕРЕД, В ПРОГРЕССИИ**

Вместе с греховностью была положена сексуальность. И в это самое мгновение начинается история человеческого рода. Подобно тому, как греховность в роде движется в количественных определениях, со страхом происходит то же самое. Следствие или нынешнее присутствие первородного греха в единичном индивиде есть страх, который лишь количественно отличен от страха Адама. В состоянии невинности – а о чем-то подобном может идти речь и применительно к позднему человеку – первородный грех должен иметь ту же диалектическую двузначность, из которой в качественном прыжке вырывается наружу вина. С другой стороны, в последующем индивиде страх может быть более рефлексивен, чем в Адаме, поскольку в нем становится теперь значимым количественный прирост, который род оставляет позади себя, двигаясь вперед. Но и тут, как это было всегда, страх отнюдь не становится сковывающим человека несовершенством, и нужно, напротив, сказать, что, чем человек проще, чем ближе к истокам, тем глубже его страх, поскольку та предпосылка греховности, которая лежит в основе его индивидуальной жизни, коль скоро он вступает в историю рода, еще должна быть присвоена им. Таким образом, греховность приобрела теперь большую власть, и первородный грех прирастает. То, что бывают люди, которые вообще не ощущают никакого страха, следует понимать в том смысле, что и Адам никогда не почувствовал бы страх, если бы оставался просто животным.

Последующий индивид, подобно Адаму, является синтезом, опирающимся на дух; однако этот синтез произведен, и в нем тотчас же устанавливается история рода; в этом – в большей или меньшей степени – и заложен страх у последующего индивида. Однако его страх – это не страх перед грехом; ибо тут еще нет различия между добром и злом, так как это различие появляется только через действительность свободы. Подобное различие, если оно присутствует там, существует лишь как некое представление, которое опять-таки может означать нечто большее или меньшее только через историю рода.

То, что страх в последующем индивиде бывает рефлексивнее, происходит вследствие его участия в истории рода, которую можно срав-

нить с привычкой: привычка же – это вторая натура, хотя она и не дает какого-то нового качества, но является всего лишь количественным продвижением вперед, а это происходит потому, что страх теперь входит в мир также и в ином смысле. Грех вошел вместе со страхом, но грех также и привел с собою страх. Действительность греха – это как раз действительность, не имеющая постоянства. С одной стороны, эта непрерывность греха есть возможность, которая страшит; с другой же стороны, возможность спасения есть ничто, которое индивид одновременно любит и боится, ибо это всегда есть отношение возможности к индивидуальности. Только в то мгновение, когда спасение действительно положено, этот страх преодолевается.<sup>438</sup> Желание человека и твари вовсе не является, как изобретательно полагали некоторые, сладким томлением<sup>72</sup>; ибо для того чтобы и само томление могло быть таковым, грех должен быть обезоружен. Тот, кто поистине познакомится с состоянием греха, равно как и с тем, как обстоит дело со спасением, наверняка признает это и будет хоть немного стеснен эстетической нестеснительностью.<sup>438</sup> Пока речь идет лишь об ожиданиях, грех в человеке будет в силе и, естественно, будет воспринимать это ожидание враждебно. (Это мы еще рассмотрим позднее.) Когда же спасение уже положено, страх остается позади, как, впрочем, и возможность. Это не значит, что она тем самым уничтожена, но она играет совершенно другую роль, если ее правильно используют (глава V).

Страх, который приносит с собою грех, строго говоря, появляется только тогда, когда индивид сам полагает грех, и однако этот страх смутно присутствует как нечто большее или меньшее в количественной истории рода. Потому тут тотчас же сталкиваешься с явлением, когда человек кажется виновным исключительно в страхе о самом себе, – о чем конечно же не могло быть и речи применительно к Адаму. То, что, несмотря на это, каждый индивид становится виновным только через самого себя, разумеется, верно; однако количественное в отношении к роду достигает здесь своего максимума и получает достаточно власти, чтобы запутать любое воззрение, если только человек не будет удерживать в сознании проведенное различие между количественным и качественным прыжком. Это явление позднее должно стать отдельным предметом разговора<sup>73</sup>. Обычно же его просто игнорируют, что, конечно, удобнее всего. Или же его постигают чувствительно и сентиментально, с трусливым сочувствием, которое благодарит Господа за то, что сам не стал таким же<sup>74</sup>, не понимая, что подобная благодарность – это предательство перед Богом и самим собой, без осозна-

ния того, что жизнь всегда содержит в себе подобные явления, которых, вероятно, вообще невозможно избежать. Сочувствие необходимо, но такое сочувствие истинно лишь тогда, когда человек по-настоящему глубоко признает перед самим собой, что случившееся с одним человеком может случиться со всеми. Только тогда человек становится реальным приобретением для себя и другого. Врач в сумасшедшем доме, который достаточно глуп, чтобы считать себя умнейшим на все времена и полагать свою толику разума надежно защищенной от всяких жизненных напастей, в определенном смысле, конечно, умнее безумцев, однако вместе с тем он и глупее их; и совершенно ясно, что ему не вылечить многих.

Стало быть, страх обозначает нечто двойственное. Это страх, в котором индивид полагает грех посредством качественного прыжка, и это страх, который вошел в мир вместе с грехом и продолжает входить так всякий раз, когда индивид полагает грех, поэтому он входит в мир также и количественно.

В мою задачу не входит писать ученый труд или же тратить время на создание литературных образов. Часто примеры, приводимые в психологических научных трактатах, бывают лишены настоящих психологически-поэтических полномочий. Они присутствуют там подобно единичным *notarialiter*<sup>\*</sup>, и именно поэтому неясно, смеяться нам или плакать над попытками таких одиночек, кое-как ковыляющих на ходулях, вывести нечто вроде правила, годного для всех. Тот, кто с надлежащим масштабом подходил к психологии и психологическим наблюдениям, приобретает некую общечеловеческую ловкость, которая позволяет ему тотчас же предложить свой собственный пример, каковой, не обладая даже авторитетом фактов, имеет все же какие-то иные полномочия. Подобно тому, как наблюдатель-психолог должен быть более ловким, чем плясун на проволоке, если он рассчитывает проникать внутрь людей и ставить себя на их место, подобно тому как его молчание в момент доверительных разговоров должно быть настолько соблазнительным и обольстительным, чтобы даже сокровенное могло найти удовольствие в том, чтобы выбраться наконец наружу, болтая с самим собой в этом искусно созданном невнимании и тишине, точно так же он должен нести в своей душе некую поэтическую оригинальность, чтобы суметь тотчас же производить целое и возводить в некое правило то, что в индивидуе присутствует лишь отчасти и

\* нотариально заверенные факты (лат.).

случайно. Усовершенствовав себя таким образом, он не будет нуждаться в том, чтобы извлекать свои примеры из литературных опусов и выкладывать на стол полумертвые реминисценции, – нет, он будет вытаскивать свои наблюдения прямо свеженькими из озера, пока они еще бьются и сияют игрой красок. Ему также не нужно будет загонять себя до полусмерти, чтобы только заметить нечто. Нет, он скорее будет совершенно спокойно сидеть у себя в комнате, как сыщик, который тем не менее в курсе всего, что происходит. То, что ему нужно, он может сразу же создать; то, что ему нужно, у него тотчас же под рукой благодаря его общей практике, подобно тому как в хорошо обустроенном доме не нужно ходить за водой на улицу – вода сама подымается на этаж под напором. Если же у него появится сомнение, он достаточно искушен в человеческой жизни, и глаз его так инквизиторски зорок, что он знает, где ему нужно искать, легко обнаруживая подходящую индивидуальность, годную для его экспериментов. Его наблюдения должны быть достовернее, чем у других, хотя он и не поддерживает их с помощью имен или ученых цитат относительно того, что, скажем, в Саксонии жила некая крестьянская девушка, которую наблюдал врач, или что в Риме жил император, о котором рассказывает историк, и так далее, как если бы нечто подобное случалось лишь раз в тысячу лет. Что же за интерес в этом мог быть для психологии? Нет, все это, собранное вместе, происходит каждый день, если только есть наблюдатель. Его наблюдения будут нести на себе печать свежести и представлять интерес, если только он использует всю свою предусмотрительность, чтобы эти наблюдения контролировать. С этой целью он создает в самом себе каждое настроение, каждое душевное состояние, которое обнаруживает в других. При этом он смотрит, не может ли он обмануть другого своим подражанием, не может ли он втянуть этого человека в дальнейшее развитие того, что является его собственным творением силой идеи. Скажем, если некто желает наблюдать страсть, он должен выбрать себе индивида. Тут важно быть тихим, молчаливым, незаметным, чтобы можно было выманить тайну. Затем этот некто использует то, чему научился, пока не оказывается в состоянии обмануть индивида. Потом он поэтически выдумывает страсть, являясь теперь перед индивидом в сверхъестественном величии страсти. Если это сделано правильно, индивид почувствует неопишемое облегчение и удовлетворение, точно так же как их ощущает душевнобольной, когда некто обнаружил и поэтически ухватил его навязчивую идею, развивая ее затем дальше. Если это не удастся, причиной может

быть какой-то недостаток проведенной операции или же то, что сам индивид оказался негодным объектом.

## §1. Объективный страх

Когда мы используем выражение «объективный страх», мы вполне<sup>439</sup> можем после этого прийти к тому, чтобы помыслить страх невинности, который является сообразно своей возможности рефлексией свободы в самой себе. Возражение, будто не берется в расчет то обстоятельство, что мы находимся в ином месте внутри исследования, не может считаться удовлетворительным. Напротив, полезнее было бы припомнить о том, что отличие объективного страха заключено в его отграничении от страха субъективного, – это отличие, о котором не могло идти и речи в состоянии Адамовой невинности. В более строгом смысле слова, субъективный страх – это страх, положенный в индивиде и являющийся следствием его греха. О страхе в этом смысле будет говориться в последней главе. Но если слово «страх» должно пониматься таким образом, противоположность объективному страху исчезает, так что страх является как то, что он есть, – то есть как субъективное. Поэтому различие между объективным и субъективным страхом заложено в созерцании мира и состояния невинности последующего индивида. Здесь различие проводится так, что субъективный страх обозначает страх, пребывающий в невинности единичного индивида, что соответствует страху Адама, однако он количественно отличен от этого страха благодаря количественным определениям поколения.<sup>439</sup> Напротив, под объективным страхом мы понимаем отражение этой греховности поколения во всем мире.

Во втором параграфе предшествующей главы мы напомнили, что выражение «через грех Адама греховность вошла в мир» содержит некую внешнюю рефлексию; здесь же – подходящее место для обращения к внутренней сути, которая все же может быть в нем заложена. В то мгновение, когда Адам полагает грех, наше рассмотрение оставляет его, чтобы обозреть начало греха каждого последующего индивида; ибо тем самым полагается поколение. В той мере, в какой через Адамов грех греховность рода полагается наряду с прямохождением и тому подобным, понятие индивида оказывается снятым<sup>75</sup>. Это уже было рассмотрено в предшествующем изложении, где одновременно мы возражали против некоего экспериментирующего любопытства, ко-

торое стремится подойти к греху как к странному курьезу; там же была развернута дилемма: либо следует поэтически воображать вопрошающего в качестве человека, который не знает, о чем он спрашивает, либо вопрошающего нужно представлять себе как того, кто знает, что это такое, и чье предполагаемое неведение на деле становится новым грехом.

Если иметь в виду все вышесказанное, то такое выражение обретает свою ограниченную истинность. Первый элемент задает общее качество. Стало быть, Адам полагает грех в самом себе, но также и для всего рода. Однако понятие рода слишком абстрактно, чтобы могла полагаться такая конкретная категория, как грех; она полагается как раз благодаря тому, что единичный индивид сам полагает ее в качестве единичного. Греховность в роде будет лишь количественно приближаться к этому; однако все это берет свое начало вместе с Адамом. В этом и состоит величайшее значение Адама в сравнении с любым другим индивидом в роде, в этом и заключена истина нашего выражения. Даже ортодоксия, коль скоро она стремится сама понять себя, вынуждена признать это, поскольку она учит, что с Адамовым грехом как род, так и природа впали в грех; правда, в случае с природой все же нельзя утверждать, будто грех вошел в нее как некое качество греха.

Когда грех вошел в мир, это оказалось исполненным значения для всего творения. Подобное воздействие греха на нечеловеческое наличное существование я и назвал объективным страхом.

То, что здесь подразумевается, я могу разъяснить отсылкой к словам Писания о *ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως* (Римл. 8, 19)<sup>76</sup>. Поскольку речь идет о нетерпеливом ожидании, понятно, что творение пребывает в состоянии несовершенства. Употребляя такие выражения и определения, как тоска, томление, нетерпеливое ожидание, и тому подобные, не всегда обращают внимание на то, что они заключают в себе некое предшествующее состояние, которое теперь оказывается настоящим и значимым в то самое время, когда развертывается томление. В состоянии, в котором находится ожидающий, он попал не случайно (тогда оно было бы совершенно чуждо ему), он сам одновременно производит само это состояние. Выражением подобного томления является страх; ибо в страхе возвещает о себе то состояние, из которого он выходит в томлении, и оно возвещает о себе, поскольку, будучи томлением, оно еще недостаточно, чтобы сделать его свободным.

В каком смысле через Адамов грех творение погрузилось в состояние гибели; каким образом свобода – насколько она полагается благо-

даря тому, что здесь ею злоупотребляют, – является отражением возможности и дрожью соучастия во всем творении; в каком смысле это должно было происходить, поскольку человек является синтезом, в котором были положены наиболее крайние противоречия, причем одна из этих противоположностей – именно благодаря греху человека – стала гораздо более крайней противоположностью, чем она была прежде, – все это не может найти себе места в психологическом рассмотрении, но принадлежит догматике, разделу о примирении, так что благодаря разъяснению примирения эта наука разъясняет также и предпосылку греховности\*.

Этот страх в творении можно по праву назвать объективным страхом. Он не производится творением, нет, он был произведен благодаря тому, что на все творение был брошен совершенно иной ответ, когда через Адамов грех чувственность была подавлена, и, по мере того как грех продолжает входить в мир, она подавляется все больше и больше, начиная обозначать греховность. Нетрудно заметить, что такое истолкование отнюдь не слепо – в том смысле, что оно сознательно противостоит рационалистическому воззрению, согласно которому чувственность как таковая есть греховность. После того как грех вошел в мир, и всякий раз, когда грех входит в мир, чувственность становится греховностью; но тем, чем она становится, она отнюдь не была прежде. Франц Баадер достаточно часто возражал против того, чтобы конечность, чувственность как таковая считались греховностью. Но если не обратить на это внимания, пелагианство подступает совсем с другой стороны. Скажем, Ф. Баадер в своем определении не принимал в расчет историю рода. В количественном исчислении рода (то есть не со стороны его сущности) чувственность есть греховность; в отношении же к индивиду она не является таковой, пока сам этот индивид, полагая грех, не превратит эту чувственность в греховность.

\* Догматика как раз и должна толковаться таким образом. Каждая наука должна прежде всего энергично держаться за свое собственное начало и не вступать в сложные и запутанные связи с другими науками. Если догматика решает разъяснить греховность или доказать ее действительность, никакой догматики из этого никогда не получится, все ее существование станет проблематичным и туманным. – *Прим. авт.* [В набросках к «Понятию страха» это рассуждение получило следующее продолжение: «...напротив, ей следует начинать с Искупления, а уж объясняя Искупление, она тем самым косвенно объясняет греховность» (Papirer. V. В 53:17, запись 1844 года). – *Прим. пер.*]

Некоторые мыслители, принадлежащие школе Шеллинга\*, особенно ясно сознавали ту перемену\*\*, которая произошла с творением через

\* У самого Шеллинга довольно часто идет речь о страхе, гневе, муке, страдании и тому подобном. Однако к этим выражениям следует относиться с некоторым недоверием, чтобы не спутать воздействие греха на творение с тем, что описано у Шеллинга, – с состояниями и настроениями Бога. Подобными выражениями он как раз обозначает, если я могу так выразиться, творческие муки рождения у божества.

Подобными фигуральными выражениями он обозначал то, что сам порой называл негативным и что у Гегеля было представлено словами: «негативное, более точно определяемое как диалектическое, как иное [τὸ ἕτερον]». Подобная двусмысленность проявляется и у Шеллинга: ибо он говорит о меланхолии, простирающейся над всей природой, и одновременно – о тоске божества. Однако прежде всего главной мыслью Шеллинга было то, что страх и тому подобное обозначают по преимуществу страдания, испытываемые божеством в процессе творения. В Берлине он выразился еще определеннее, сравнив Бога с Гете и Й. фон Мюллером, которые хорошо чувствовали себя, только когда творили; при этом он напомнил также о том, что блаженство, которое не способно сообщить себя, есть несчастье. Я вспоминаю об этом здесь, поскольку эти его высказывания уже были опубликованы в брошюре Мархейнеке [см.: *Afarheineke Philipp. Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie.* Berlin, 1843. 96а. В современном датском языке у употребляемого здесь термина «Alteration» осталось лишь значения «волнение», «возбуждение»; Кьеркегор использует его в этимологически более раннем смысле – для него это «перемена», сопровождаемая внутренним томлением и «возмущением» природы – *Прим. пер.*], иронизирующего над ними. Этого не следует делать, ибо мощный и полнокровный антропоморфизм имеет значительную ценность. Ошибка тут совершенно в ином, здесь скорее можно усмотреть пример того, каким странным все становится, когда метафизика и догматика искажаются тем, что догматику рассматривают метафизически, а метафизику – догматически. – *Прим. авт.*

\*\* Само слово «перемена» [Alteration] в датском языке [в современном датском языке у употребляемого здесь термина «Alteration» осталось лишь значение «волнение», «возбуждение»; Кьеркегор использует его в этимологически более раннем смысле – для него это «перемена», сопровождаемая внутренним томлением и «возмущением» природы. – *Прим. пер.*] прекрасно выражает эту двусмысленность. «Alterere» употребляют в смысле изменения, искажения, появления из некоего изначального состояния (предмет становится чем-то иным), однако слово «altereret» означает также «испуганный», поскольку по сути см. на след. странице

грех. При этом также шла речь о страхе, который, как предполагается, должен пребывать в неодоушевленной природе. Воздействие этой идеи, однако же, несколько ослаблено, поскольку временами кажется, будто ты, несомненно, имеешь дело с предметом натурфилософии, который остроумно рассматривается с помощью догматики, временами же – что тут присутствует некое догматическое определение, которое тешит себя отблесками чудесного волшебства, заложенного в созерцании природы.

Но тут я должен прервать это отступление, которому я позволил появиться только для того, чтобы на мгновение вывести нас за пределы данного исследования.

Так что страх, пребывавший в Адаме, более уже никогда не возвратится, ибо через Адама греховность вошла в мир. Вследствие этого тот страх получает себе два соответствия: объективный страх в природе и субъективный страх в индивиде, причем в последнем содержится больше, а в первом – меньше страха, чем в Адаме.

## §2. Субъективный страх

Чем рефлексивнее человек осмеливается полагать страх, тем легче, как может показаться, ему позволяют преобразоваться в вину. Здесь важно, однако же, не запутаться в приблизительных определениях, важно, что никакое «больше» не может осуществить прыжка и никакое «легче» не может сделать более легким объяснение действительности. Если этого не придерживаться четко, возникает серьезная опасность внезапно наткнуться на такое явление, в котором все происходит настолько легко, что переход становится простым переходом, – или же опасность будет состоять в том, что все идеи так никогда и не смогут

см. на предыдущей странице это и есть его первое неизбежное следствие. Насколько мне известно, в латыни это слово вообще не употребляется в таком значении, зато, как ни странно, используется слово «adulterare» [«искажать», «извращать» – прим. пер.]. Французы говорят «alterer les monnaies» [«подделывать деньги» – прим. пер.] и «etre altere» [«измениться, исказиться» – прим. пер.]. У нас это слово в обыденной речи вообще употребляется только в значении «быть напуганным», так что можно часто слышать, как какой-нибудь простой человек говорит: «Я прямо в лице переменялся». Во всяком случае, я слышал, как нечто подобное говорила одна рыночная торговка. – *Прим. авт.*

прийти к заключению, поскольку чисто эмпирическое наблюдение никогда не может быть полностью завершено. Потому, хотя страх и становится все рефлексивнее и рефлексивнее, вина, которая вдруг появляется в страхе вместе с качественным прыжком, будет содержать в себе ту же степень исчисляемости, что и вина Адама, страх же будет иметь ту же самую двусмысленность.

Стремление отрицать, что всякий последующий индивид обладал (или можно предположить, что обладал) состоянием невинности, соответствующим аналогичному состоянию Адама, будет крайне возмутительным для каждого. Вместе с тем это будет препятствовать всякому мышлению, поскольку тогда окажется, что должен быть такой индивид, который никогда не был индивидом, но относится к своему роду просто как его представитель. Хотя при этом его надо будет рассматривать в определениях индивида, то есть как виновного.

Страх можно сравнить с головокружением. Тот, чей взгляд случайно упадет в зияющую бездну, почувствует головокружение. В чем же причина этого? Она столько же заложена в его зоре, как и в самой пропасти, – ведь он мог бы и не посмотреть вниз. Точно так же страх – это головокружение свободы, которое возникает, когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится. Далее психология пойти не может, да она этого и не желает. В то же самое мгновение все внезапно меняется, и, когда свобода поднимается снова, она видит, что виновна.

Между двумя этими моментами лежит прыжок, который не объяснила и не может объяснить ни одна наука. Тот, кто становится виновным в страхе, становится настолько двойственно виновным, насколько это вообще возможно. Страх – это женственное бессилие, в котором свобода теряет сознание; с психологической точки зрения грехопадение всегда происходит в состоянии бессилия; однако одновременно страх – это самое эгоистичное чувство из всех, и ни одно конкретное проявление свободы не бывает так эгоистично, как возможность любой конкретности. Это опять-таки превосмогающий все фактор, который определяет собою двусмысленное отношение индивида: симпатическое и антипатическое. В страхе содержится эгоистическая бесконечность возможного, которая не искушает, подобно выбору, но настойчиво страшит [aengster] своим сладким устрашением [Beaengstelse].

В последующем индивиде страх становится рефлексивнее. Это может быть выражено тем, что Ничто, являющееся предметом страха,

вместе с тем все больше и больше превращается в Нечто. Мы не утверждаем, что оно действительно превращается в Нечто или действительно обозначает Нечто, мы не утверждаем, что теперь вместо Ничто тут полагается грех или что-то другое, – ведь тут для невинности последующего индивида справедливо все то же самое, что и для невинности Адама; все это существует только для свободы и существует только постольку, поскольку сам единичный индивид полагает грех в качественном прыжке. <sup>439</sup> Стало быть, Ничто страха превращается здесь в переплетение предчувствий, которые, отражаясь друг в друге, все ближе и ближе подходят к индивиду, хотя опять-таки, будучи рассмотрены, по существу, в страхе, они снова обозначают Ничто; надо лишь заметить, что это не такое Ничто, к которому индивид не имеет никакого отношения, но Ничто, поддерживающее живой союз с неведением невинности. Такая рефлексивность есть предрасположенность, которая еще до того, как индивид становится виновным, означает Ничто, рассмотренное по существу; между тем, когда он становится виновным в качественном прыжке, он выходит за собственные пределы в предпосылке, а поскольку грех предопределяет себя, это происходит не перед тем, как он полагается (это было бы предопределением), но предполагается как раз тогда, когда полагается грех. <sup>439</sup>

Теперь рассмотрим подробнее это Нечто, которое в последующем индивиде может обозначать Ничто страха. В психологическом исследовании оно поистине выступает как Нечто. Однако психологическое исследование не забывает: там, где индивид через это Нечто прямо становится виновным, всякое рассмотрение оказывается снятым.

Стало быть, это Нечто, которое *stricte sic dicta*<sup>\*</sup> обозначает первородный грех, есть:

---

#### *А. Следствие отношения между поколениями*

---

<sup>440</sup> Само собой разумеется, что здесь речь идет не о том, что могло бы занять врачей: не о том, что некто рождается калекой, или тому подобном. Речь не должна также идти о том, чтобы получить некий результат благодаря упорядоченным табличным обзорам. Здесь, как и повсюду, важно, чтобы настроение было правильным. Скажем, если человека приучили приписывать град и неурожай дьяволу, намерения тут

\* в строгом смысле слова (лат.).

могут быть самые прекрасные, но по сути это все же некое остроумие, ослабляющее само понятие зла и привносящее в него почти шутиливую ноту, подобно тому как эстетически шутиливим будет говорить о глупом дьяволе. Точно так же, когда в понятии «вера» историческое становится настолько односторонне значимым, что люди забывают о ее коренной оригинальности в индивиде, вера становится конечным пустячком, вместо того чтобы быть свободной бесконечностью. Следствием этого бывает то, что о вере говорят так, как Иероним У Хольберга говорит об Эразме Монтанусе, что тому свойственны ошибочные воззрения на веру, поскольку, по его мнению, земля кругла, а не плоска, между тем как тут, за горами, одно поколение за другим верило в плоскую землю<sup>77</sup>. Точно так же можно заблуждаться в вере оттого, что носишь широкие штаны, тогда как все люди здесь, за горами, ходят в узких. Когда ведут статистические обзоры относительно пропорций греховности, порой рисуют планы, на которых с помощью цвета и линий глаз получают возможность быстро сориентироваться, – то есть, по существу, делают попытку обходиться с грехом как с некоторой природной особенностью, которую нельзя отменить, но вполне можно подсчитать, подобно атмосферному давлению и осадкам;<sup>440</sup> выведенное среднее значение и средняя величина, получаемые при этом, оказываются чистойшей глупостью в совершенно другом смысле, чем это бывает в чисто эмпирических дисциплинах. Было бы поистине смешной абракадаброй, пожелай некто всерьез заявить, что в среднем на каждого человека приходится  $3\frac{3}{8}$  дюйма греховности, причем в Лангедоке ее приходится только по  $2\frac{1}{4}$  дюйма на человека, тогда как в Бретани уровень доходит до  $3\frac{7}{8}$  дюйма. Подобные примеры ничуть не излишни здесь, как, впрочем, и те, что приводились во Введении, поскольку взяты они из области, внутри которой как раз и движется последующее изложение.

Через грех чувственность превратилась в греховность. Этот тезис означает нечто двойственное. Через грех чувственность превращается в греховность, и через Адама грех вошел в мир. Эти определения должны постоянно уравновешивать друг друга; в противном случае будет сказано нечто неистинное. То, что чувственность однажды вдруг становится греховностью, принадлежит истории поколения, однако то, что чувственность становится такой, принадлежит качественному прыжку индивида.

В шестом параграфе первой главы мы напомним о том, что сотворение Евы уже заранее образно представляет нам следствие отношений между поколениями. В некотором смысле оно обозначает нечто

производное, а производное никогда не бывает столь же совершенным, как изначальное\*. Однако различие здесь чисто количественное. Последующий индивид по сути своей столь же изначален и оригинален, как первый. Различие *in pleno*\*\* для всех последующих индивидов таково: производность; однако производное опять-таки может означать для единичного индивида нечто большее или нечто меньшее.

Такое производное бытие женщины одновременно содержит в себе разъяснение того, в каком смысле она слабее мужчины, – а это есть нечто, принимавшееся во все времена, независимо от того, говорил ли об этом некий паша или же романтический рыцарь. Тем не менее различие здесь означает не что иное, как то, что мужчина и женщина по сути своей равны, несмотря на свое несходство. Выражением такого различия будет то, что страх в Еве рефлексивнее, чем в Адаме. Причиной этого является то, что женщина чувственнее мужчины. Естественно, здесь речь идет не о некотором эмпирическом состоянии или средней величине, но о различии синтеза. Когда в одной части синтеза чего-то становится больше, вследствие этого, когда полагается дух, зазор открывается глубже, и в самой возможности свободы страх получит большую сферу приложения. В Книге Бытия именно Ева соблазняет Адама. Однако же отсюда никоим образом не следует, что ее вина больше, чем вина Адама, и уж тем более не следует, что страх является неким несовершенством, напротив, степень страха скорее уж предсказывает возможную степень совершенства<sup>78</sup>.

Уже здесь исследование показывает, что отношение чувственности соответствует отношению страха. И как только теперь проявляется отношение между поколениями, то, что было сказано о Еве, становится указанием на то, как складывается отношение каждого последующего индивида к Адаму, иначе говоря, по мере того как в поколении увеличивается чувственность, увеличивается также и страх. Следствие отношения между поколениями означает, стало быть, нечто «большее», так что ни один индивид не может избежать этого «большее», которое является «большим» всякого последующего индивида в его отношении

\* Естественно, это касается только человеческого рода, поскольку индивид тут определен как дух; напротив, среди животных каждый последующий экземпляр столь же хорош, как и первый, или, точнее, быть первым здесь совершенно ничего не значит.

\*\* общее (лат.).

к Адаму; притом, однако, что дело не доходит до такого «больше», чтобы этот индивид стал существенно отличным от Адама.

Все же, перед тем как мы к этому перейдем, мне хотелось бы вначале рассмотреть тезис, согласно которому женщина чувственнее мужчины и несет в себе больше страха.

То, что женщина чувственнее мужчины, тотчас же видно по ее телесному сложению. Рассматривать это подробнее не входит в мою задачу; скорее уж это предмет физиологии. Однако я сформулирую свой тезис иным образом; прежде всего, я представляю ее эстетически в ее идеальном аспекте – в аспекте красоты, напомнив при этом, что само положение, когда это выступает для нее в качестве идеального аспекта, уже указывает на то, что она чувственнее мужчины. Затем я представлю ее этически в ее идеальном аспекте – в аспекте продолжения рода, напомнив при этом, что само положение, когда это выступает для нее в качестве идеального аспекта, уже указывает на то, что она чувственнее мужчины.

Там, где царствует красота, она создает синтез, из которого исключен дух. В этом и состоит тайна всей греческой культуры. Потому над греческой красотой веет некий покой, тихая торжественность; и как раз поэтому в ней также присутствует страх, которого сами греки почти не сознавали, хотя вся эта пластическая красота трепещет от такого страха. Оттого-то греческой красоте свойственна беззаботность, ибо дух из нее исключен, но оттого-то в ней есть и неизъяснимо глубокая печаль. Оттого-то чувственность здесь – это не греховность, но необъяснимая загадка, которая внушает страх; оттого-то ребячливость этой культуры сопровождается неким необъяснимым Ничто, которое есть Ничто страха.

Греческая красота конечно же воспринимает мужчину и женщину существенно одинаковыми, то есть не духовными, однако она все же проводит различие внутри такого подобия. Духовное оставляет свое выражение на челе. Для мужской красоты лицо и его выражение оказываются более существенными, чем для красоты женской, – пусть даже вечная юность пластического искусства постоянно препятствовала проявлению более глубокой духовности. Продолжение этих рассуждений не входит в предмет моих изысканий, я хотел бы лишь наглядно представить это различие в одном-единственном примере. Венера по сути своей остается столь же прекрасной, даже когда ее изображают спящей, – в этом состоянии она, пожалуй, даже прекраснее всего; однако сон – это как раз выражение, соответствующее отсутствию духа. По

этой причине, чем человек старше и чем более духовно развита его индивидуальность, тем менее красив он во сне, тогда как ребенок как раз прекраснее всего спящий. Венера подымается из моря, и ее обычно изображают в состоянии покоя или же в состоянии, которое превращает выражение лица во что-то несущественное. Напротив, когда собираются изобразить Аполлона, ему так же мало подошло бы оказаться спящим, как и Юпитеру. Спящий Аполлон стал бы некрасивым, а Юпитер – смешным. Исключение можно сделать разве что для Вакха, однако он представляет в греческом искусстве как раз сходство между мужской и женской красотой, и потому его формы часто изображаются женственными. В отличие от этого, выражение лица у Ганимеда оказывается более существенным.

Поскольку в романтизме сама красота становится иной, иначе проявляется и различие внутри сущностного сходства. Здесь история духа (а тайна духа как раз и заключена в том, что у него всегда есть история) так отпечатывается на лице мужчины, что можно забыть обо всем, лишь бы только след этот был ясным и благородным; между тем женщина будет оказывать воздействие совершенно иным образом как некое целое, хотя лицо ее и приобретает большее значение по сравнению с классической древностью. Но выражение должно быть именно выражением целого, не имеющего никакой истории. Потому молчание – это не просто высшая мудрость женщины, но также и ее высшая красота.

С этической точки зрения женщина достигает вершины в продолжении рода. Потому Писание и говорит, что ее влечение должно быть к мужу<sup>79</sup>. Конечно же, влечение мужчины, со своей стороны, направлено к ней, однако его жизнь не достигает своей вершины в этом влечении, разве что жизнь эта бесполезна или погублена. Но вот женщина достигает здесь своей вершины, что как раз и указывает на то, что она более чувственна.

В женщине больше страха, чем в мужчине. Причина этого состоит не в том, что физически она слабее, или в чем-то подобном, ибо здесь вообще не идет речь о подобном страхе; нет, причина этого заключена в том, что она более чувственна и одновременно по сути своей определена духовно, как и мужчина. Для меня представляется совершенно безразличным, что женщину называют «слабым полом», ибо, несмотря на это, в ней все равно могло бы быть меньше страха, чем в мужчине. Здесь же страх должен постоянно браться в направлении свободы. Стало быть, когда в Книге Бытия, вопреки всяким аналогиям, говорится, будто это женщина соблазнила мужчину, при дальнейшем рассмотре-

нии это все же представляется верным, ибо такое соблазнение есть именно женское соблазнение, так как Адам мог быть соблазнен змеем только через Еву. Когда же речь идет о соблазнении применительно ко всем последующим случаям, уже само языковое употребление («обмануть», «увлечь» и так далее) всякий раз подчеркивает активную роль мужчины.

А то, что признается всеми видами опыта, мне хотелось бы теперь показать посредством одного лишь экспериментирующего наблюдения. Я представляю себе юную невинную девушку, на которую некий мужчина устремляет свой взор, полный желаний, – и ей тотчас же становится страшно. Помимо этого, она может возмутиться, испытать другие чувства, но прежде всего ей станет страшно. Напротив, когда я представляю себе невинного молодого человека, на которого устремлен полный желаний взор женщины, мне ясно, что его настроением уж никак не будет страх, ну в крайнем случае смущение, смешанное с отвращением; это происходит именно потому, что он в большей степени определен как дух.

Греховность вошла в мир через Адамов грех, а сексуальность стала для него при этом означать греховность. Так была положена сексуальность. В нашем мире много обсуждают, как устно, так и письменно, проблему наивности. Между тем только невинность наивна, но она также отличается неведением. Как только сексуальность осознается, говорить о наивности становится бездумностью, аффектацией, порой же, что еще хуже, тайным наслаждением<sup>80</sup>. Но поскольку человек больше не наивен, это еще не значит, что он грешит. Подобная тусклая лесть лишь увлекает человека в сторону, уводя его внимание от истинного, от нравственного<sup>81</sup>.

До сих пор на все вопросы о значении сексуальности, особенно о ее значении в различных сферах, ответы давались весьма скудные<sup>82</sup>, и, что самое главное, они не попадали в правильный тон. Делать сексуальность предметом шуток – жалкое искусство, предупреждать о ее опасности нетрудно, проповедовать о ней таким образом, чтобы обходить стороной все главные затруднения, также не слишком-то сложно; но говорить о ней истинно по-человечески – вот искусство! Предоставить поиски ответа театральным подмосткам или кафедре таким образом, что одна сторона оказывается смущенной словами другой, и вследствие этого разъяснение одной стороны вопиющим образом отличается от разъяснения другой, – это значит, по сути, от всего отказаться и возложить на людей тяжкий груз, не желая и пальцем шевельнуть

самим<sup>83</sup>: они находят смысл в обоих возможных разъяснениях, тогда как наставники всегда поддерживают лишь одно из двух. Такую непоследовательность заметили бы уже давно, если бы в наше время люди не совершенствовались в том, чтобы бездумно растрчивать столь замечательно замысленные жизни или же бездумно поднимать шум, когда заводятся разговоры о той или иной великолепной, огромной идее, для осуществления которой они соединяются в одной неколебимой вере во власть общественного единения, хотя эта вера столь же удивительна, как уверенность того держателя пивного погребка, который продавал пиво на скиллинг дешевле, чем его покупал, но все же рассчитывал на выручку, говоря: «Тут дело в количестве». При подобном положении вещей уже не должно удивлять, что сегодня никто не обращает больше внимания на подобные рассуждения. Одно лишь мне известно: если бы Сократ был жив сейчас, он задумался бы о подобных вещах, он сделал бы это намного лучше, я бы даже сказал, божественнее, чем я способен это проделать; и я убежден, что он сказал бы мне: «О, милый мой, ты поступаешь правильно, что обдумываешь подобные вещи, ибо они поистине заслуживают того, чтобы о них размышляли; о да, можно просиживать ночи напролет в беседах и все же никогда не завершить измерения глубин чудесного в человеческой природе». И такое уверение для меня бесконечно более ценно, чем все восхваления современников; ибо подобные уверения придают моей душе неколебимость, аплодисменты же заставляют ее лишь усомниться

Сексуальное как таковое – это еще не греховное. Настоящее неведение относительно него, хотя оно и может реально наличествовать, свойственно только животному, которое поэтому выступает рабом слепого инстинкта и действует в этой слепоте. Неведение, которое вместе с тем является неведением о том, чего нет, присуще ребенку. Невинность – это знание, обозначающее неведение. Ее отличие от нравственного неведения легко узнаваемо, поскольку невинность определена в направлении знания. Вместе с невинностью начинается знание, чьим первым определением является неведение. Таково понятие стыда. В стыде содержится страх, поскольку дух на крайней точке своего обособления внутри синтеза определен уже не просто как тело, но как тело в сексуальной определенности. Но стыд – это как раз знание об этой сексуальной определенности, иначе говоря, сексуальный порыв еще не присутствует здесь как таковой. Настоящий смысл стыда состоит в том, что дух как бы не может узнать себя, находясь на крайней точке внутри этого синтеза. Поэтому страх, заложенный в стыде, так ужасно

двузначен. Здесь нет ни малейшего следа чувственного сладострастия, и, однако же, тут есть стыдливость. Стыдливость из-за чего? Из-за Ничто. Между тем индивид может умереть от стыда, а раненая стыдливость приносит самую глубокую боль, поскольку она необъяснимее всего. Поэтому страх внутри стыда может пробудиться сам по себе<sup>84</sup>. Вполне естественно, что эта роль не отводится сладострастию. Пример последнего можно найти в одной сказке Фридриха Шлегеля (*Sämmtliche Werke*. Т. 7. С. 15, история о Мерлине).

Внутри стыда полагается сексуальная определенность, однако она еще не выступает в связи со своим иным. Это происходит только во влечении. Но поскольку влечение – это не инстинкт, во всяком случае, не просто инстинкт, оно, *eo ipso*<sup>\*</sup>, имеет перед собою *τέλος*<sup>\*\*</sup>, то есть продолжение рода, тогда как покоится оно в любви или в чисто эротическом. И все же дух еще не полагается вместе с этим. Как только он оказывается положенным не просто в качестве основы синтеза, но именно как дух, эротическое остается позади. Высшим языческим выражением такого положения было то, что эротическое становилось комическим. Разумеется, это не следует понимать в том смысле, в каком сладострастник может решить, будто эротическое комично и составляет материю для его буйных шуток. Нет, существует мощь и преобладание интеллекта, которые нейтрализуют как само эротическое, так и нравственное отношение к нему в общем безразличии духа. Для этого есть некое весьма глубокое основание. Страх внутри стыда обусловлен тем, что дух чувствовал себя чужаком, – теперь же дух вышел победителем, теперь он рассматривает сексуальное как чуждое себе и как комичное. Такой свободой духа стыд, естественно, обладать не мог. Сексуальное – это выражение для того ужасного противоречия (*Widerspruch*<sup>\*\*\*</sup>), согласно которому бессмертный дух оказывается определенным как *genus*<sup>\*\*\*\*</sup>. Это противоречие проявляется как глубокий стыд, который прикрывает его своим покрывалом и не осмеливается его даже понять. В эротическом такое противоречие понимается как красота; ибо красота как раз и есть единство душевного и телесного. Однако само это противоречие, которое эротика преобразует в красоту, является для духа одновременно красотой и комическим. Духовное вы-

\* тем самым (лат.).

\*\* цель (греч.).

\*\*\* противоречие (нем.).

\*\*\*\* род (лат.).

ражение эротики как раз и состоит в том, что она одновременно выступает как прекрасное и как комическое. Здесь нет никакого отражения чувственного в эротическом, – оно было бы сладострастием, а индивид в этом случае стоял бы значительно ниже красоты эротического; нет, это скорее зрелость духа. Естественно, весьма немногие люди поняли это во всей чистоте. Это, скажем, сделал Сократ. Потому, когда Ксенофон передает слова Сократа о том, что следует любить уродливых женщин<sup>85</sup>, такое высказывание благодаря содействию Ксенофона (как и многое другое из того, что он передавал) отдает неприятным, ограниченным филистерством, которое менее всего похоже на Сократа. Смысл тут состоит в том, что он приводит эротическое к безразличию, противоречие же, лежащее в основе комического, он верно выражает в соответствующем ироническом противоречии, согласно которому следует любить безобразное<sup>86\*</sup>. Однако подобное толкование весьма ред-

\* Таким же образом следует понимать и то, что Сократ говорил Критобулу о поцелуях. По моему мнению, каждому тут ясно, что Сократ никак не мог столь патетически толковать об опасности поцелуев, равно как ясно и то, что он отнюдь не был каким-то пугливым увальнем, не дерзающим даже взглянуть над женщину. Разумеется, в южных странах и среди более страстных народов поцелуй означает нечто большее, чем здесь, на севере (относительно этого можно обратиться к письму Путеана, адресованному Иоанну Сакку: *nesciun nostrae virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur. Vestrae sciunt* [«Наши (бельгийские) девушки не знают, что поцелуй или взор очей могут быть началом похоти, а потому предаются им. Ваши-то (итальянские) знают» (*лат.*). Цитата взята из статьи «Путеан» Словаря Пьера Бейля. У Кьеркегора был немецкий перевод словаря, изданный в Лейпциге в 1741–1744 годах. Вообще, о Бейле Кьеркегор узнал впервые, читая Лейбница. – *Прим. пер.*]. См. также: Фома Кемпийский. (*Dissertatio de osculis* у Пьера Бейля), однако Сократу – ни как иронику, ни как моралисту – не пристало говорить так. Когда некто чересчур усердствует как моралист, он возбуждает страсть и заставляет ученика почти помимо воли иронически восставать против своего учителя. Отношение Сократа к Аспазии указывает на то же самое. Он общался с нею, совершенно не заботясь о том, что она вела довольно-таки двусмысленную жизнь. Он желал просто научиться чему-то у нее (см. Атений [см.: *Deipnosophistai*. Книга 5. – *Прим. пер.*]), и, похоже, что у нее были к этому таланты, поскольку рассказывают, как мужья приводили своих жен к Аспазии просто для того, чтобы те могли чему-то у нее научиться [см.: *Плутарх*. Перикл. 24.2. – *Прим. пер.*]. Но как только Аспазия пожелала произвести на см. на след. странице

ко выступает во всей своей возвышенной чистоте. Для него нужно необычайное переплетение благоприятного исторического развития и изначального дарования; коль скоро возможно хотя бы самое отдаленное возражение, подобное толкование становится противоречивым и аффектированным.

В христианстве религиозное устраняет эротическое – не просто как нечто греховное, в силу этического непонимания, – но как нечто безразличное, поскольку в духе нет никакого различия между мужчиной и женщиной. Здесь эротическое не нейтрализуется иронически, но устраняется, поскольку христианство нацелено на то, чтобы развернуть дух еще дальше. Когда в стыде духу становится страшно и он начинает бояться облекать себя в сексуальную определенность, внезапно возникает индивидуальность, и, вместо того чтобы этически проникнуть внутрь такой определенности, она хватается за разъяснение, заимствованное из высших сфер духа. Такова одна сторона монастырского толкования, независимо от того, определяется ли оно точнее как этический ригоризм или как всеобъемлющее созерцание\*.

см. на предыдущей странице него впечатление своим очарованием, Сократ, по всей вероятности, и разъяснил ей тогда, что нужно любить уродин и что поэтому ей не следует расточать свои прелести понапрасну, так как для осуществления этой цели с него довольно Ксантиппы (см. рассказ Ксенофона о взглядах Сократа на его отношения с Ксантиппой) [об отношении Сократа к жене см.: Платон. Пир. II.10. – Прим. пер.]. К сожалению, весьма часто случается так, что к чтению люди подходят, уже заранее составив себе об этом предварительное мнение, так что не удивительно, если у каждого есть уже совершенно четкое представление, будто циник почти всегда бывает и развратником. Между тем именно среди циников можно найти примеры такого толкования эротического как комичного. – Прим. авт.

\* Каким бы странным это ни показалось тому, кто не привык к отважному рассмотрению явлений, существует как бы совершенное соответствие между ироническим толкованием эротического как комического у Сократа и отношением монаха к *mulieres subintroductae* [изначально и по идее отношения монахов к «впускаемым в монастырь женщинам» (а именно их и обозначает специальный латинский термин) было отношением духовного товарищества или наставничества; разумеется, бывали и отклонения. – Прим. пер.]. Злоупотребление туг, естественно, возможно только для того, у кого есть вкус к подобным злоупотреблениям. – Прим. авт.

Стало быть, подобно тому как внутри стыда полагается страх, этот же страх присутствует во всех эротических наслаждениях – не потому, что они греховны, вовсе нет; потому тут не поможет, даже если пастор десятикратно благословит пару. Даже когда эротическое выражается возможно более прекрасно, чисто и нравственно, не нарушаясь никакой сладострастной рефлексией, страх все равно присутствует здесь, пусть даже не как беспокоящий, но просто как некий сопровождающий момент.

В этой связи всегда бывает трудно предлагать свои наблюдения. Вероятно, здесь нужна предусмотрительность, о которой помнят врачи: они никогда не начинают слушать пульс пациента, не убедившись предварительно в том, что пульс этот – не их собственный, а принадлежит этому пациенту; точно так же нужно поостеречься, чтобы то движение, которое обнаруживается здесь, не оказалось беспокойством, которое существовало для самого наблюдателя еще прежде всякого наблюдения. Между тем совершенно ясно, что все поэты, как бы чисто и невинно они ни представляли любовь, все же описывают ее таким образом, что вместе с нею они полагают и страх. Продолжать изучение в этом направлении – дело эстетиков. Но откуда же берется этот страх? Он появляется, поскольку дух не может присутствовать в высшей точке эротического. Я буду говорить сейчас, как грек. Дух конечно же присутствует; ведь именно он и лежит в основе синтеза, однако он не может выражать себя в эротическом, он чувствует себя чужим. Он как бы говорит эротическому: «Милый мой, здесь не может быть третьего, так что я пока спрячусь». Но это как раз и есть страх, – вместе с тем это как раз и есть стыд; ведь было бы величайшей глупостью полагать, будто церковного обряда или верности, с какой мужчина держится исключительно своей законной супруги, могло быть достаточно. И сколь многие браки распались, хотя это произошло и не из-за какого-нибудь чужака! Однако когда эротическое чисто, и невинно, и прекрасно, сам этот страх также дружелюбен и мягок, и потому поэты правы, когда твердят о сладкой тревоге<sup>87</sup>. При этом само собой разумеется, что страх в женщине сильнее, чем в мужчине.

Давайте теперь вернемся к тому, что было изложено выше, – к следствию, которое имеет отношение поколений в индивидуе, к следствию, которое оказывается неким «большим», которым обладает каждый последующий индивид в сравнении с Адамом. В мгновение зачатия дух пребывает дальше всего, и потому страх тут всего сильнее. В этом страхе возникает новый индивид. В момент рождения страх во второй раз

достигает своей вершины в женщине, и в это мгновение новый индивид появляется на свет. То, что роженице страшно, хорошо известно. У физиологии есть для этого свое объяснение, у психологии наверняка есть свое. Как роженица женщина снова оказывается на крайней точке синтеза, и поэтому дух содрогается; ибо в это мгновение у него нет никакой задачи, он как бы устраняется. При этом страх выступает выражением совершенства человеческой природы, и потому только среди примитивных народов можно найти соответствие легким родам животных.

Однако чем больше страха, тем больше чувственности. Порожденный индивид чувственнее, чем изначальный, и такое «больше» есть всеобщее «больше» поколения для каждого последующего индивида по сравнению с Адамом.

Но такое «больше» в страхе и чувственности, существующее для каждого последующего индивида в сравнении с Адамом, естественно, может означать «больше» или «меньше» применительно к единичному индивиду. Здесь заложены различия, которые поистине столь ужасны, что определенно никто не отваживается задуматься над ними в более глубоком смысле, то есть с подлинно человеческим сочувствием, – не осмеливается задуматься без того, чтобы с неколебимостью, которую ничто не сможет подорвать, не обрести уверенность в том, что в мире никогда не было и никогда не будет такого «больше», которое в простом переходе способно было бы преобразовывать количественное в качественное. То, чему учит Писание: что Господь заставляет грехи отцов пасть на детей до третьего и четвертого колена<sup>88</sup>, это же поистине громким голосом провозглашает и сама жизнь. Попытка речами вызвать себя из-под власти ужасного, объясняя, что такое высказывание – это всего лишь иудейское учение, ни к чему не ведет. Христианство никогда не признавало ни за каким единичным индивидом право начинать сначала во внешнем смысле. Каждый индивид начинает в некоторой исторической сетке отношений, и естественные следствия справедливы сейчас так же, как и прежде. Отличие же состоит в том, что христианство учит каждого подниматься над этим «больше» и судит того, кто этого не делает, ставя ему в упрек, что он этого не пожелал.

Именно потому, что чувственность определена здесь как некое «больше», страх духа, когда он берет на себя ответственность за нее, становится больше. В крайней же точке максимума стоит то ужасное обстоятельство, что страх перед грехом сам создает грех. Поскольку злая страсть, сладострастие и тому подобное внутренне присущи ин-

дивиду, невозможной становится двусмысленность, по которой индивид мог быть и тем и другим, то есть как виновным, так и невинным. В бессилии страха индивид распадается, и именно поэтому тут он становится и тем и другим – как виновным, так и невинным.

Я не стану приводить подробные примеры этого постоянного движения вниз и вверх, от «большого» к «меньшему». Если такие примеры должны что-то значить, они требуют подробного и тщательного эстетически-психологического исследования.

---

### Б. Следствие исторического отношения

---

Если бы мне нужно было в одном предложении выразить это «больше», которое возникает для каждого последующего индивида в сравнении с Адамом, я сказал бы, что оно состоит в том, что чувственность может означать греховность, иначе говоря, означать смутное знание о ней в дополнение к смутному знанию того, что еще может означать грех, и в дополнение к историческому присвоению исторического, при котором принцип *de te fabula narratur*<sup>\*</sup> не понимается вовсе, так что смысл, индивидуальная оригинальность вовсе не берутся в расчет, и индивид в дальнейшем путает себя с родом и его историей. Мы не утверждаем, что чувственность есть греховность, мы только говорим, что грех делает ее таковой. Если мы будем рассматривать последующего индивида, окажется, что любой подобный человек имеет некоторое историческое окружение, в котором и может проявиться то, что чувственность будет означать греховность. Для самого индивида чувственность вовсе не означает это, но такое знание лишь делает страх «больше». Стало быть, дух полагается не просто в отношении к предмету чувственности, но в отношении к предмету греховности. Само собой разумеется, что невинный индивид еще не понимает этого знания; ибо оно может быть понято только качественно. Однако это знание есть опять-таки новая возможность, так что свобода в своей возможности – там, где она вступает в отношение к чувственному, – начинает страшиться еще больше.

То обстоятельство, что это всеобщее «больше» может для единичного индивида означать нечто «большее» или «меньшее», понимается как что-то само собой разумеющееся. Так что для примера нужно скорее обратить внимание на одно огромное отличие. После того как хри-

\* история рассказана о тебе (лат.).

стианство вошло в мир и спасение было положено, на чувственность оказался пролит свет противопоставления, которым она отнюдь не была освещена в язычестве, и этот свет как раз подтверждает тезис, согласно которому чувственность есть греховность.

Внутри христианского определения это «больше» может опять-таки означать нечто «большее» или нечто «меньшее». Все это заложено в отношении единичного невинного индивида к историческому окружению. В этой связи даже самые разные вещи могут вызвать сходные следствия. Возможность свободы возвещает себя в страхе. И здесь предостережение может ввергнуть индивида в страх (следует помнить, что я все время говорю, рассматривая проблему только с психологической стороны, вовсе не снимая проблему качественного прыжка), даже если само это предостережение было нацелено на прямо противоположный результат. Созерцание греховности может спасти одного индивида и погубить другого. Шутка может воздействовать как серьезный разговор, и наоборот. Беседы и молчание могут произвести действие, прямо противоположное намеренному. В этом отношении нет никаких границ, и потому здесь снова явственно проступает справедливость определения, согласно которому количественное – это всегда «больше» или «меньше», ибо количественное как раз и есть бесконечная граница<sup>89</sup>.

Мне не хочется продолжать дальше свои экспериментальные наблюдения, поскольку это задерживает нас на пути. Между тем жизнь достаточно богата, если только умеешь видеть; тут не нужно ездить в Париж или в Лондон, – да и это едва ли помогло бы, если человек не способен видеть.

Впрочем, страх наделен здесь той же двужначностью, что и всегда. В этой точке может проявиться максимум, который соответствует вышеозначенному утверждению о том, что индивид в страхе перед грехом сам создает грех, а именно: индивид становится виновным в страхе не перед тем, что он стал виновным, но перед тем, что его считают виновным.

Впрочем, наивысшее «большее» в этом направлении состоит в том, что индивид, начиная со своего самого раннего пробуждения, поставлен в такое положение и подвергается такому воздействию, что для него чувственность становится тождественной греховности; такое наивысшее «большее» проявится в самой мучительной форме коллизии, коль скоро он не сможет вообще найти себе никакого прибежища во всем окружении. <sup>440</sup>Если к такому наивысшему «большему» прибавляется вдобавок путаница, когда индивид смешивает себя самого со сво-

им историческим знанием о греховности и в своей бледности страха в дальнейшем подводит самого себя qua\* индивида под ту же самую категорию, забывая об условном наклонении свободы: «Если ты сам так сделаешь», – тогда это наивысшее «большее» присутствует тут.

То, что было указано здесь столь кратко: что для понимания этого нужен довольно богатый опыт, что об этом говорилось уже довольно много, причем определенно и ясно, – весьма часто становилось предметом рассуждения. Такое рассуждение обычно называют рассуждением о силе примера. Нельзя отрицать – хотя это и не делалось в наше последнее, сверхфилософское время, – что, как бы много хорошего ни говорилось об этом, здесь все же часто недостает психологического промежуточного определения, которое объясняло бы, почему же все-таки пример имеет такое воздействие.<sup>440</sup> Между тем к этому аспекту проблемы порой относятся чересчур легкомысленно, не замечая, что одна-единственная небольшая погрешность в крошечной детали в состоянии запутать все огромные жизненные расчеты. Внимание психологии приковано исключительно к единичному явлению, она не держит одновременно наготове все свои вечные категории и не слишком заботится о проблеме спасения человечества, даже если она любой ценой спасает каждого единичного индивида, помещая его внутрь рода. Можно использовать и воздействие примера на ребенка. Его обычно представляют прямо-таки маленьким ангелом, которого испорченное окружение ввергает в испорченность. Об этом рассказывают снова и снова: каким скверным было окружение и как неизбежно было развращение ребенка. Но если это происходит в простом количественном продвижении, всякое понятие оказывается снятым. На это попросту не обращают внимания. Ребенка считают изначально настолько дурным, что хороший пример вообще становится для него бесполезным. Но надо бы позаботиться о том, как бы этот ребенок не оказался настолько скверным, чтобы суметь не просто оставить в дураках своих родителей, но и посмеяться над всеми человеческими мыслями и речами, подобно тому как *gana paradoxa*<sup>90</sup> смеется и издевается над классификацией, определенной естествоиспытателями для лягушек. Существует множество людей, которые, хотя и умеют рассматривать единичные примеры, все же не в состоянии одновременно держать *in mente*\*\* целое; однако каждое подобное рассмотрение, пусть оно даже и имеет опреде-

\* как, в качестве (*лат.*).

\*\* в сознании (*лат.*).

ленные заслуги в других отношениях, тут может лишь ввести в заблуждение. Или же просто ребенок, точно так же как и вообще все дети, не был ни хорошим ни дурным, но потом он попал в хорошую компанию и стал хорошим или же попал в дурную компанию и стал дурным. Промежуточные определения! Промежуточные определения! Вводится некое промежуточное определение, которое обладает двужначностью, упрочивающей все ту же мысль (ведь без нее спасение ребенка – всего лишь иллюзия): ребенок, каковы бы ни были отношения, в которых он стоит, может стать и тем и другим – как виновным, так и невинным. Если же промежуточных определений нет близко под рукой, значит, потеряны все понятия первородного греха, рода, индивида, и ребенок погиб вместе с ними.

\* \* \*

Стало быть, чувственность – это вовсе не греховность, однако, когда грех был положен и по мере того как грех продолжает полагаться, чувственность превращается в греховность. Само собой разумеется, что греховность теперь означает нечто совсем иное. Однако то, что греху приходится означать далее, не связано с тем, чем мы занимаемся здесь, когда нам важно психологически углубиться в состояние, которое предшествует греху и с психологической точки зрения в большей или меньшей степени предопределяет собой грех.

Вместе с вкушением плода с древа познания в мир вошло различие между добром и злом, равно как и сексуальное различие как порыв. Как это произошло, не может объяснить ни одна наука. Психология подходит к этому ближе всего, она разъясняет последнее приближение, то есть познающее для-себя-бытие свободы внутри страха возможности, или внутри Ничто возможности, или внутри Ничто страха. Если предметом страха является Нечто, у нас не сохраняется никакого прыжка, но только количественный переход. Последующий индивид в сравнении с Адамом имеет нечто «большее», в сравнении же с другими индивидами – опять-таки нечто «большее» или «меньшее», хотя по самой сути верно, что предметом страха является Ничто. Если же его предметом становится такое Ничто и, рассмотрев его по существу, то есть в направлении свободы, мы видим, что оно означает Нечто, у нас не сохраняется никакого прыжка, но только количественный переход, который вносит путаницу во всякое понятие. Даже когда я говорю, что для индивида чувственность перед прыжком полагается как греховность, оказывается, что она не полагается так по своей сути, ибо по

сути индивид не полагает и не понимает ее. Даже когда я говорю, что в индивиде, появившемся через зачатие, полагается «больше» чувственности, все равно в направлении прыжка это несущественное «больше».

Если же наука имеет какое-то иное промежуточное понятие, которое обладает теми же догматическими, этическими и психологическими преимуществами, что и страх, его и следует предпочесть.

Нетрудно заметить, впрочем, что рассуждение, которое излагается здесь, можно прекрасно совместить с объяснением, даваемым обычно по поводу греха: что грех – это прежде всего эгоизм. Но если углубиться в это определение, тут вообще не удастся разъяснить предшествующее психологическое затруднение; кроме того, грех при этом определяется слишком душевно и во внимание не принимается то, что грех, когда он полагается, вызывает с той же вероятностью как чувственные, так и духовные следствия.

Хотя в новейшей науке<sup>91</sup> грех довольно часто объясняется как эгоизм, совершенно непонятно, почему никто не заметил, что именно здесь и заложена невозможность того, чтобы его объяснение могло найти себе место в какой бы то ни было науке, ведь эгоизм – это как раз единичное, а что это означает, способен знать только единичный индивид в качестве единичного, так как, будучи рассмотрен под всеобщими категориями, он может означать все, что угодно, причем это «все» не означает вообще ничего. Поэтому определение, согласно которому грех есть эгоизм, не может быть правильным, в особенности если одновременно полагают, будто с научной точки зрения оно настолько лишено содержания, что вообще ничего не означает. Наконец, в таком определении, согласно которому грех есть эгоизм, никак не берется во внимание различие между грехом и первородным грехом, равно как и то, в каком смысле одно разъясняет другое – будь это грех, который разъясняет первородный грех, или первородный грех, который разъясняет грех.

Как только об этом эгоизме пытаются рассуждать научно, все растекается в тавтологии или же мыслитель становится остроумным, вследствие чего все полностью запутывается. Кто может забыть о том, что натурфилософия находила эгоизм во всем творении, находила его в движении звезд, которые, однако же, приведены к послушанию в соответствии с законами Вселенной; кто может забыть о том, что центро-стремительная сила в природе сводилась к эгоизму. Если понятие уведет так далеко, этому понятию лучше уж пойти и лечь в постель, чтобы по возможности выспаться, избавляясь от своего опьянения, и снова

стать трезвым. В этом отношении наше время просто неустанно трудилось, чтобы заставить каждое понятие означать буквально все. Разве нельзя временами увидеть, как ловко и упрямо тот или иной вдохновенный мистагог проституирует целую мифологию<sup>92</sup>, чтобы благодаря своему орлиному взору превратить каждый отдельный миф в мотивчик для губной гармошки? Разве не видно, что при этом вся христианская терминология вырождается до полного разрушения в надменных руках того или иного спекулянта?

Если человек прежде всего не делает для себя ясным, что означает «я», мало пользы говорить о грехе, что он является эгоизмом. Но «я» обозначает как раз то противоречие, что всеобщее полагается как единичное. Только когда дано понятие единичного индивида, может идти речь об эгоизме, однако, несмотря на то, что на земле жили неисчислимые миллионы таких «я», ни одна наука не в состоянии сказать, что же такое «я», не утверждая этого снова всеобщим образом\*. Удивительная глубина жизни как раз и состоит в том, что каждый человек, обращающий внимание на самого себя, знает то, чего не знает никакая наука, ибо он знает, кто он, а в этом и заключается суть греческого речения *γυνῶμι σαυτόν*<sup>93\*\*</sup> которое слишком долго толковалось на немецкий лад

\* Это заслуживает более подробного осмысления; ибо как раз в этой точке должно разъясниться, как далеко простирается новейший принцип, согласно которому мышление и бытие есть одно и то же, если, с одной стороны, человек не желает тревожить его несвоевременными, а частью и просто мелкими недоразумениями, а с другой – все-таки не хочет иметь некий высший принцип, который обявывал бы его к бездумности. Только всеобщее существует благодаря тому, что оно мыслится и позволяет себя мыслить. Главное в единичном индивиде – это как раз его негативное собственное отношение ко всеобщему, его отталкивание от всеобщего. Однако как только такое отталкивание мысленно убирается прочь, единичный индивид оказывается снятым, а как только отталкивание мыслится, само оно преобразуется таким образом, что человек либо не мыслит его, но только представляет себе это, либо же мыслит его и просто представляет себе, будто оно снимается в мышлении. – *Прим. авт.*

\*\* Латинское речение *cum notis omnes* [«Если познано одно, познано все»] (лат.). – *Теренций*. *Формио*. 2.1.1.265. Вот это выражение действительно стало сущностью Кьеркегорова метода: это единственная возможность не упустить из виду индивида, в котором, как во всяком существующем субъекте, воплощен дух. Речь идет не о мелких конкретных отличиях одного индивида от другого, но о познании сущности человеческой личности, – и уж через это см. на след. странице

как чистое самосознание, мираж идеализма. Давно пора уже попытаться понять это на греческий манер, причем понять так, как его поняли бы греки, обладай они христианскими предпосылками мышления. Но настоящее «я» полагается только в качественном прыжке. В предшествующем состоянии о нем не может быть и речи. Поэтому, когда грех стремятся разъяснить, исходя из эгоизма, это приводит лишь к путанице во всех этих неясностях, поскольку все происходит наоборот: только через грех и внутри греха эгоизм приходит в становление. Если же скажут, что эгоизм был подходящим случаем для Адамова греха, все объяснение превращается в игру, в которой интерпретатор сам находит то, что он сам же прежде и припрятал. Если скажут, что эгоизм и вызвал Адамов грех, промежуточное состояние окажется пропущенным, а само разъяснение обеспечит себе подозрительную легкость. Кроме того, при этом мы ничего не узнаем о значении сексуального. Здесь я снова возвращаюсь к своей старой посылке. Сексуальное вовсе не есть греховность; но предположим – чтобы хоть мгновение мне можно было говорить так, как это кажется удобнее, даже если это глупо, предположим, что Адам не согрешил, так что сексуальное никогда и не вступало в наличное бытие как порыв. Совершенный дух не может быть помыслен как сексуально определенный. Это стоит в полном соответствии с учением церкви о природе восстания из мертвых<sup>94</sup>, в полном соответствии с представлениями церкви об ангелах<sup>95</sup>, в полном соответствии с догматическими определениями применительно к личности Христа<sup>96</sup>. Чтобы добавить к этому только одно указание, можно сказать, что, в то время как Христос был искушаем во всех человеческих испытаниях, мы нигде не находим упоминания об искушении в этом направлении, – а это можно объяснить как раз тем, что он смог противостоять всем искушениям.

Чувственность – это не греховность. Чувственность в невинности – это не греховность, и, однако же, чувственность туг присутствует:

см. на предыдущей странице – о познании мира и места человека в этом мире. – Прим. пер.]  
выражают то же самое на латинский манер, если под *ipsum* понимается сам наблюдатель, тогда никто не проявляет любопытства к *omnes*, но серьезно держится за одно, которое действительно является всем. В это люди обычно не верят, они полагают даже, что в этом заложено слишком много гордости; но причина скорее состоит в том, что они чересчур трусливы и покойны, чтобы отважиться понять истинную гордость, чтобы добиться такого понимания. – Прим. авт.

ведь Адаму нужны были еда, питье и тому подобное. Сексуальное различие полагается в невинности, однако оно не полагается как таковое. Только в то мгновение, когда полагается грех, сексуальное различие также полагается как порыв и влечение.

Здесь, как и повсюду, я должен отклонять всякое ложно понятое заключение, например заключение, согласно которому правильной задачей теперь было бы абстрагироваться от сексуального, то есть уничтожить его в некотором внешнем смысле. Но если сексуальное однажды оказывается положенным как крайняя точка синтеза, никакие абстракции тут не помогут. Задача, естественно, состоит в том, чтобы ввести его внутрь определения духа. (Здесь заложены все нравственные проблемы эротического.) Осуществлением этой задачи будет победа любви в некоем человеке, в котором дух победил таким образом, что сексуальное оказалось забытым и мыслится им теперь лишь в забвении. Когда это происходит, чувственность в духе проясняется, а страх изгоняется прочь.

Если теперь такое воззрение – независимо от того, называть ли его христианским или же как-то иначе, – сравнить с греческим, я думаю, что при этом можно больше приобрести, чем потерять. Разумеется, при этом теряется часть тоскующей эротической *Heiterkeit*<sup>96</sup>, однако тут приобретается также некое определение духа, неизвестное греческой культуре. Единственные, кто поистине потеряны, – это те многие, которые все еще живут тут таким образом, будто прошло шесть тысяч лет с тех пор, как грех вошел в мир, будто это было любопытное происшествие, которое вовсе их не касается; ибо им не обрести той греческой *Heiterkeit*, которая вовсе не может быть завоевана, но может быть только потеряна, им не обрести и вечного определения духа.

### **Глава третья. СТРАХ КАК СЛЕДСТВИЕ ТОГО ГРЕХА, КОТОРЫЙ ЯВЛЯЕТСЯ ОТСУТСТВИЕМ СОЗНАНИЯ ГРЕХА**

В обеих предшествующих главах постоянно подчеркивалось, что человек является синтезом души и тела – синтезом, который основан на духе и поддерживается им. Страх – чтобы уж воспользоваться новым выражением, которое утверждает то же самое, что уже было сказано в предшествующем рассмотрении, но одновременно указывает на нечто последующее – был мгновением в индивидуальной жизни.

Существует категория, которая повсеместно используется в новейшей философии, в логических исследованиях с таким же успехом, как и в историко-философских штудиях, и эта категория есть «переход»<sup>98</sup>. Более подробного разъяснения, однако, получить нигде не удастся. Ее применяют довольно свободно, и в то время как Гегель и его школа поразили мир великой идеей о беспредпосылочном начале философии, то есть идеей о том, что философии не может предшествовать ничего иного, помимо совершенно полного отсутствия предпосылок, никто не стесняется использовать понятия «переход», «отрицание», «опосредование», то есть все движущие принципы гегелевского мышления таким образом, что они при этом не получают своего места в систематическом продвижении вперед. И если это не предпосылка, значит, я вообще не знаю, что такое предпосылка; ибо использовать нечто, нигде его не объясняя, как раз и значит исходить из предпосылки. Как предполагается, система обладает такой удивительной прозрачностью и внутренним видением, что по примеру *omphalopsychoi*<sup>99</sup> она должна неколебимо глядеть на центральное Ничто<sup>100</sup> до тех пор, пока наконец все не разъяснится и все ее содержание не будет присутствовать здесь просто само собою. Такая обращенная к себе внутрь открытость и должна была стать открытостью системы. Между тем оказывается, что это вовсе не так, и похоже, что систематическая мысль набрасывает покров тайны на свои самые внутренние движения. «Отрицание», «переход», «опосредование» суть три переодетых, подозрительных тайных агента [agentia], которые и вызывают все движения. Гегель едва ли назвал бы их неугомонными и непослушными, ибо они ведут свою игру с его любезного разрешения, причем ведут ее настолько раскованно, что в логике используются выражения и обороты речи, заимствованные из

обозначения переходов во времени: «затем», «когда», «будучи таковым», «становясь таковым» и прочее в том же роде.

Пусть там все будет как угодно; пусть логика позаботится о самой себе. Слово «переход» всегда было и остается для логики просто остроумным выражением. Оно принадлежит сфере исторической свободы; ибо переход – это состояние, и он действительно есть\*. Платон прекрасно сознавал трудности, связанные с введением перехода в область чистой метафизики, и потому он отдал столько усилий категории «мгновение»\*\*.

\* Потому, когда Аристотель называет переход от возможности к действительности движением [*κίνησις*], это следует понимать не логически, но в связи с исторической свободой. – *Прим. авт.*

\*\* У Платона мгновение понимается чисто абстрактно. Для того чтобы приспособиться к этой диалектике, нужно отдавать себе отчет в том, что мгновение – это несуществующее, подведенное под определение времени. Несуществующее (*τὸ μὴ ὄν; τὸ κενόν* [то, чего нет (греч.) – *прим. пер.*] у пифагорейцев) занимало философию древности столь же сильно, как оно занимает современную. У элеатов несуществующее понималось онтологически, так что все, что о нем утверждалось, могло утверждаться только в качестве противоположности тому, что было единственно существующим. Если проследить это дальше, можно увидеть, что это понятие вновь появляется во всех областях. В метафизической пропедевтике этот тезис был выражен следующим образом: «Тот, кто высказывает нечто несуществующее, вообще ничего не говорит». (Это неверное представление опровергается в «Софисте» [см.: Софист, 237e, 257b, 258d–e. – *Прим. пер.*], а неким более мимическим образом уже в раннем диалоге, в «Горгии» [в «Горгии» Сократ говорит о риторике и софистике как ложных подражаниях права и справедливости (464b и сл.) – *прим. пер.*]) Наконец, в практической области софисты использовали не-существующее, для того чтобы посредством этого снять всевозможные понятия нравственности, скажем: не-существующее не есть, ergo [следовательно (*лат.*) – *прим. пер.*], все истинно, ergo, все хорошо, ergo, обмана и тому подобного нет.

Сократ выступал против этого во многих диалогах. Платон занимался этим преимущественно в «Софисте», который, как и все платоновские диалоги, искусно демонстрирует то, в чем наставляет, поскольку софист, чье понятие и дефиницию пытается дать диалог, рассуждая по преимуществу о не-существующем, сам есть нечто несуществующее; таким образом, понятие и пример одновременно вступают в существование в той битве, которая обращена против софиста, причем битва эта кончается не тем, что он уничтожается, см. на след. странице

см. на предыдущей странице но тем, что он вступает в существование, что для него хуже всего, ибо теперь-то ему, несмотря на всю софистику, которая делала его невидимым, подобно доспехам Марса [Кьеркегор имеет здесь в виду шлем Гадеса, который делал невидимым того, кто его надевал. В своей битве против Ареса (Марса) Афина надела шлем себе на голову [см.: Илиада. 5.845) – прим. пер.], приходится наконец выбираться на свет. Новейшая философия, по существу, отнюдь не продвинулась дальше в своем постижении несуществующего, несмотря на то что эта философия считает себя христианской. Греческая и современная философия полагают, что все вращается вокруг того, чтобы привести не-существующее к наличному существованию, поскольку прогнать его прочь или заставить исчезнуть кажется крайне легким.

Христианское же воззрение полагает: не-существующее постоянно присутствует здесь как ничто, из которого все было сотворено – как видимость и суетность, как грех, как чувственность, которая далека от духа, как временность, которая забыта вечностью, а потому все вращается вокруг того, чтобы прогнать его прочь и явить свету дня существующее. Только в этом направлении может быть исторически правильно схвачено понятие Примирения, иначе говоря, в том смысле, в каком оно было принесено в этот мир христианством. Когда же постижение идет в противоположном направлении (как продолжение движения, вытекающего из того, что не-существующее не присутствует здесь), значит, Примирение испарилось, значит, оно оказалось вывернуто наизнанку. «Мгновение» же представлено Платоном в «Пармениде». В диалоге выявляются противоречия в самих понятиях, причем Сократ выражает это таким определенным образом, что если даже это и не пристыжает ту прекрасную, древнюю греческую философию, то вполне способно пристыдить новейшую хвастливую философию, которая, в отличие от греческой, относится с величайшим притязанием не к самой себе, но к людям и их восхищению. Сократ замечает, что нет ничего замечательного в том, что некто способен продемонстрировать противоположность (*τὸ ἐναντῖον*) некой единичной вещи, участвующей в разнообразии, однако поистине достойно восхищения, когда некто способен продемонстрировать противоречия в самих понятиях (*ἀλλ' εἰ ὁ ἐστὶν ἐν, τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἔϋ, τοῦτο ἦδη θαυμά σομαι. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαυτως.* – 129 BC [«Но вот если кто-то сможет доказать, что нечто единое в себе самом есть многое, – или же что сама множественность едина, – тогда я действительно начну удивляться» (греч.). – Прим. пер.]). Способ достижения этого есть способ экспериментирующей диалектики. Предполагается, что Единое (*τὸ ἕν*) есть и что оно не есть, показывая затем, что следует отсюда для него самого и для см. на след. странице

см. на предыдущей странице всего остального. Тогда мгновение проявляется здесь как некая чудесная сущность (*ἄτοπον* [то, что лишено места (греч.) – прим. пер.], греческое слово тут особенно удачно), которая лежит между движением и покоем, не пребывая ни в каком времени, причем входя внутрь этой сущности и выходя из нее наружу, движение переходит в покой, а покой – в движение. Потому мгновение становится категорией перехода (*μεταβολή*); ибо Платон показывает, что мгновение точно таким же образом связано с переходом от Единого ко множому и от многого к Единому, с переходом от подобия к различию и так далее, равно как и то, что в мгновении нет ни *ἓν* [одно (греч.) – прим. пер.], ни *πολλά* [многие (греч.) – прим. пер.], ни определенного, ни смешанного (*οὐτὲ διακρίνεται οὐτὲ συγκρίνεται* [более точный перевод: «ни нечто отделенное, ни соединенное» (греч.) – прим. пер.]). Среди прочего, заслуга Платона состоит также и в том, что он прояснил это затруднение; однако мгновение все же остается здесь беззвучной атомистической абстракцией, которую не объясняют тем, что ее игнорируют. Если бы логика просто готова была признать, что она не знает перехода (а если ей известна такая категория, она должна найти себе место в самой системе, пусть даже она действует в рамках этой системы), тогда станет яснее, что исторические области, равно как и всякое знание, которое опирается на исторические предпосылки, знают мгновение. Эта категория крайне важна для того, чтобы проводить различие между христианством и всей языческой философией, а также отделять христианство от такой же языческой спекуляции внутри него самого. В другом разделе диалога «Парменид» показаны следствия того, что мгновение рассматривается в качестве подобной абстракции. Если предположить, что Единое наделено временной определенностью, получается, что здесь возникает противоречие: Единое (*τὸ ἓν*) оказывается старше и младше самого себя и многого (*τὰ πολλά*), а затем оно снова не оказывается ни старше, ни моложе самого себя и многого (151E). Однако же Единое все же должно быть, говорится здесь, причем «бытие» определяется следующим образом: участие в сущности или природе настоящего времени (*τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστὶ μένεις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος* [согласно Кьеркегору, платоновское «бытие» – это нечто, не просто участвующее в мире идей, в сущности, но вместе с тем и то, что происходит в чувственном мире сейчас, в настоящее время. – Прим. пер.]). При дальнейшем развитии противоречие проявляется в том, что настоящее (*τὸ νῦν*) колеблется между значениями: «настоящее», «вечное», «мгновение». Такое «сейчас» (*τὸ νῦν*) лежит между «было» и «будет» и конечно же Единое в своем переходе от прошлого к будущему не может не задержаться в этом «сейчас». Оно задерживается в этом «сейчас», оно не становится старше, см. на след. странице см.

Игнорировать это затруднение конечно же никак не значит «пойти дальше» Платона; игнорировать его – все равно, что благочестиво обманывать тем самым мышление, чтобы держать на плаву спекуляцию и запускать движение логики, а это означает, что спекуляцию тут рассматривают как в некотором роде конечное явление. Однако я вспоминаю, как когда-то слышал спекулятивного философа, который утверждал, будто не стоит заранее так уж задумываться о затруднениях; ибо в этом случае никто вообще не начал бы спекулятивно размышлять. Если самое главное – это начать спекулятивное мышление, а отнюдь не то, будет ли такая спекуляция настоящей, тогда, конечно, можно решительно заявить, что важнее всего начать спекулятивное мышление; это будет столь же похвально, как то, что человек, у которого недостает средств, чтобы поехать в Олений парк в собственном экипаже, может сказать: «Не стоит об этом и беспокоиться, можно с таким же успехом поехать на этой «кофейной мельнице»<sup>101</sup>. Это и в самом деле так: оба господина, которые туда отправляются, будем надеяться, благополучно доберутся до Оленьего парка. Однако это едва ли выйдет в случае со спекуляцией: тот, кто решительно заявляет, что не станет беспокоиться о средствах передвижения, едва ли доберется до спекулятивного мышления.

В области исторической свободы переход есть некое состояние. Однако, для того чтобы правильно это понять, не следует забывать о том, что новое наступает через прыжок. Если же этого представления не придерживаются твердо, переход приобретает количественный перевес над гибкостью прыжка.

на предыдущей странице но уже есть старше. В новейшей философии [Кьеркегор подразумевает конечно же Гегеля и Шеллинга; правда, можно отметить, что эти философы следуют тут некой более древней традиции – например, Августину, не говоря уж об Аристотеле] абстракция достигает своей вершины в чистом бытии; однако чистое бытие есть самое абстрактное выражение для вечности, а в качестве Ничто оно опять-таки есть мгновение. Здесь снова проявляется важность мгновения, поскольку лишь посредством этой категории можно придать вечности ее настоящее значение, ибо вечность и мгновение становятся тут крайними противоположностями, тогда как обычно диалектическое колдовство, напротив, вынуждает их обозначать одно и то же. Только в христианстве становятся понятными чувственность, временность, мгновение – именно потому, что только с христианством вечность становится действительно существенной. – *Прим. авт.*

Стало быть, человек был синтезом души и тела, однако одновременно он есть синтез временного и вечного. Я вовсе не отрицаю, что это говорили уже довольно часто прежде; ибо мое желание состоит не в том, чтобы обнаруживать нечто новое, напротив, моя радость и любимое занятие заключаются в том, чтобы размышлять над чем-то, что кажется совсем простым.

Что же касается последнего синтеза, прежде всего бросается в глаза, что он образован совершенно иначе, чем первый. В первом душа и тело были двумя моментами синтеза, дух же был третьим, причем таким образом, что о синтезе вообще могла идти речь только тогда, когда полагался дух. Во втором синтезе есть только два момента: временное и вечное. Где же здесь третий? Если же тут нет третьего, значит, это вообще не может осуществиться как синтез, кроме как в чем-то третьем; ведь то, что синтез является противоречием, означает как раз то, что его нет. Но тогда что же такое это временное?

Когда время правильно определяют как бесконечную последовательность<sup>102</sup>, кажется, что его с таким же успехом можно определить как настоящее, прошедшее и будущее. Между тем такое подразделение неверно, если полагать при этом, что оно заложено в самом времени; ибо такое различие появляется только благодаря отношению времени к вечности, равно как и благодаря отражению вечности во времени. Если бы можно было найти во всей бесконечной последовательности времени некую точку опоры, то есть настоящее, которое стало бы разделительной точкой, тогда такое подразделение было бы совершенно правильным. Однако именно потому, что каждый момент, равно как и сумма моментов, есть опять-таки процесс (то есть нечто преходящее), ни один момент не будет настоящим, а значит и во времени нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего. Когда полагают, будто такое подразделение все же можно сохранить, это происходит, если момент становится протяженным, однако в этом случае вся бесконечная последовательность останавливается; и это происходит, потому что сюда вводят представление, и время становится объектом представления, вместо того чтобы быть помыслено. Но даже при этом действуют не совсем правильно, поскольку и для представления бесконечная последовательность времени является бесконечным, лишенным содержания настоящим. (Это, по сути, пародия на вечность.) Индусы говорят о царской династии, правившей на протяжении семидесяти тысяч лет. О самих царях ничего не известно, неизвестны (как я полагаю) даже имена. Если мы пожелаем принять это в качестве при-

мера, для времени, для мышления эти семьдесят тысяч лет становятся бесконечным исчезновением, для представления же они растягиваются, приобретают протяженность иллюзорного образа некоторого бесконечного, лишенного содержания Ничто\*. Напротив, когда одно рассматривается как следующее за другим, мы полагаем настоящее.

Между тем настоящее – это не понятие времени, за исключением разве что того, что оно бесконечно и лишено содержания, что опять-таки является бесконечным исчезновением. Если на это не обращать внимания, то здесь – как бы быстро оно потом ни исчезало – все равно полагается настоящее, а после того как оно положено, оно снова появляется в определениях: прошедшее и будущее.

Напротив, вечное – это настоящее. Для мысли вечное есть настоящее как снятая последовательность (время и было этой последовательностью, которая теперь переходит). Для представления это – продвижение вперед, которое, однако же, не трогается с места, поскольку для него вечное есть бесконечное, лишенное содержания настоящее. Стало быть, в вечном нет разделения на прошедшее и будущее, поскольку настоящее положено здесь как снятая последовательность.

Время, стало быть, есть бесконечная последовательность; жизнь, которая находится во времени и принадлежит только времени, не имеет в себе ничего настоящего. Чтобы определить чувственную жизнь, обычно говорят, что она пребывает в мгновении, и только в мгновении<sup>103</sup>. При этом под мгновением понимают абстракцию вечного, каковая, если она понимается как настоящее, становится пародией на вечность. Настоящее – это вечное, или, точнее, вечное – это настоящее, а настоящее есть исполненное. В этом смысле некий римлянин сказал о божестве, что оно *praesens* [*praesentes dii*]<sup>104</sup>, и это слово, употребленное по отношению к божеству, обозначало также его мощную поддержку.

Мгновение обозначает настоящее как таковое, то, что не имеет ничего прошедшего и ничего будущего; ведь именно в этом и заложено несовершенство чувственной жизни. Вечное также обозначает на-

\* Это, впрочем, есть пространство. Опытный читатель легко найдет здесь доказательство правильности моего изложения, ибо для абстрактного мышления время и пространство совершенно тождественны *nacheinander* [друг за другом (нем.) – прим. пер.] и *nebeneinander* [друг подле друга (нем.) – прим. пер.], и таковыми же они остаются и для представления, и это поистине так в определении Бога как *вездесущего*. – Прим. авт.

стоящее, не имеющее ни прошедшего, ни будущего, – в этом и состоит совершенство вечного.

Если теперь некто пожелает использовать мгновение, чтобы определить время, чтобы мгновение обозначало чисто абстрактное исключение прошедшего и будущего, в качестве такового обозначая теперь настоящее, окажется, что мгновение как раз и не будет настоящим, ибо чистого, абстрактно помысленного промежуточного звена между прошедшим и будущим вообще нет. При этом ясно, что мгновение – это не просто определение времени, поскольку временное определение состоит в том, чтобы «проходить»; потому время, если оно определяется через одно из определений, делающихся явными во времени, есть время прошедшее. Если же, напротив, время и вечность касаются друг друга, это должно происходить во времени, вот тут-то мы и подходим к мгновению.

«Мгновение» – это фигуральное выражение, и потому с ним не так легко иметь дело. И однако же, это красивое слово, достойное внимания. Ничто не бывает таким мимолетным, как «мгновение ока», и вместе с тем оно соизмеримо с содержимым вечности. Когда Ингеборг смотрит на море в надежде увидеть Фритьофа<sup>105</sup>, это как раз и есть образ того, что обозначает такое фигуральное выражение. Взрыв ее чувств, вздох, слово уже в качестве звука содержат в себе больше определения времени, и являются более настоящими в смысле постоянного исчезновения, и не имеют в себе в такой уж степени присутствия вечного. Между тем вздох, слово и тому подобное имеют власть снимать тяжесть с души – именно потому, что тяжесть – просто оттого, что ее высказывают, – уже начинает становиться чем-то прошедшим. Потому мгновение ока – это обозначение времени, однако, заметьте, времени в роковом столкновении, когда времени касается вечность\*. То, что мы называем мгновением, Платон называл внезапным (*τὸ ἔξαίφνης*). Каким бы ни было его этимологическое объяснение, оно все же стоит в связи с определением «невидимое», поскольку время и вечность постигались тогда одинаково абстрактно, так как понятие временности

\* Достоин внимания то обстоятельство, что греческое искусство достигает своей вершины в пластике, которой не хватает как раз взгляда. Глубокая основа этого, однако же, заключена в том, что греки не постигали в глубочайшем смысле понятия духа, а потому они также не постигали в глубочайшем смысле чувственность и временность. Как велика здесь противоположность с христианством, где Бог изобразительно представлен именно как око! – *Прим. авт.*

отсутствовало, причиной чего, в свою очередь, было то, что отсутствовал дух. По-латыни мгновение называется *momentum* (от *moveo* – двигаться), что посредством этимологического выведения обозначает просто нечто исчезающее\*.

Понимаемое таким образом мгновение – это, собственно, не атом времени, но атом вечности. Оно есть первое отражение вечности во времени, ее первая попытка как бы остановить время. Поэтому греческая культура не понимала мгновения, и если бы даже она понимала атом вечности, ей никак не дано было понять, что это мгновение; греческая культура определяла его не вперед, но назад, поскольку атом вечности для греческой культуры был по сути своей этой вечностью, а потому ни время, ни вечность не получали того, что им принадлежало по праву.

Синтез временного и вечного – это не второй синтез, но иное выражение для первого синтеза, соответственно которому человек является синтезом души и тела, который поддерживается духом. Как только полагается дух, мгновение уже присутствует. Потому можно с полным правом бросать человеку упрек, говоря, что он живет только в

\* В Новом завете есть поэтическое описание мгновения. Павел говорит, что мир пройдет во мгновение ока, *ἐν ἰσχύϊ καὶ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* [Во мгновение ока. – См. Первое посл. к Коринфянам, 15:52: «Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся». – *Прим. пер.*]. Тем самым он также выражает идею о том, что мгновение соизмеримо с вечностью, – именно потому, что мгновение гибели в то же самое мгновение выражает вечность. Позвольте мне наглядно пояснить, что я имею в виду, и простите, если для кого-то в этом образе будет нечто оскорбительное. В Копенгагене как-то жили два актера, которые сами едва ли полагали, что их представление могло иметь какое-то глубокое значение. Они выходили на сцену, становились друг напротив друга и начинали затем мимически представлять то или иное страстное столкновение. Когда мимическое действие уже шло полным ходом и глаза зрителей следили за развитием истории, ожидая того, что должно было произойти, актеры внезапно останавливались, как бы неподвижно окаменев в мгновенном мимическом выражении. Воздействие этого может быть в целом комичным, поскольку мгновение случайным образом становится соизмеримо с вечным. Воздействие пластического основано на том, что вечное выражение выражается как раз вечно; напротив, комическое состоит в том, что случайное выражение оказывается введенным в вечность. – *Прим. авт.*

мгновении, так как это происходит лишь благодаря произвольной абстракции. Природа не лежит внутри мгновения.

Со временностью все обстоит точно так же, как и с чувственностью; ибо временность кажется еще не совершеннее, мгновение – еще ничтожнее, чем по видимости надежное существование природы во времени. И все же дело обстоит прямо наоборот, ибо надежность природы покоится на том, что время не имеет для нее вообще никакого значения<sup>106</sup>. Только в мгновении начинается история. Человеческая чувственность через грех полагается как греховность, а потому она даже ниже чувственности зверя, – и все же именно поэтому здесь также начинается высшее; ибо тут начинается дух.

Мгновение – это та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с этим полагается понятие временности, в которой время снова и снова разделяет вечность, а вечность снова и снова пронизывает собою время. Только теперь разделение, о котором мы говорили, получает наконец свой смысл: настоящее время, прошедшее время, будущее время.

Благодаря такому разделению внимание тотчас же привлекается к тому обстоятельству, что будущее в некотором смысле означает больше, чем настоящее и прошедшее; ибо будущее в некотором смысле есть целое, часть коего составляет прошедшее, так что будущее в определенном смысле означает целое. Это происходит потому, что вечное прежде всего означает будущее, или же потому, что будущее есть инкогнито, в котором вечное, будучи несоизмеримо со временем, тем не менее стремится сохранить свое общение со временем. Словесное употребление временами также считает будущее тождественным вечному (будущая жизнь – вечная жизнь). В более глубоком смысле у греков вообще не было понятия вечности, подобно тому как у них не было и понятия будущего. Потому нельзя упрекнуть греческую жизнь в том, что она потеряна в мгновении, или, точнее, нельзя даже сказать, что она вообще потеряна; ибо временность понималась греками столь же наивно, как и чувственность, – ведь здесь недоставало определения духа.

Мгновение и будущее, в свою очередь, полагают прошедшее. Если греческая жизнь вообще предлагает хоть какое-нибудь определение времени, то это время прошедшее; однако прошедшее время определено не в связи с настоящим и будущим, но определено – насколько это вообще является определением времени – как прехождение. Здесь становится очевидным смысл платонического «воспоминания»<sup>107</sup>. Гре-

ческая вечность лежит позади как прошедшее, в которое можно войти, лишь вернувшись назад\*. Однако понятие вечного как прошедшего является совершенно абстрактным, независимо от того, определяется ли оно точнее философским образом (философское умирание<sup>108</sup>) или же исторически.

Вобщем, определяя понятия прошедшего, будущего, вечного, можно наблюдать и то, как определяется мгновение. Если мгновения нет, вечное появляется позади как прошедшее, подобно тому как если бы некий человек шел по дороге, но не обращал внимания на шаги, так что путь позади него проявлялся бы как пройденное.

Если же мгновение полагается, но только как *discrimen*\*\* , вечным становится будущее. Если мгновение полагается, а вместе с тем полагается и вечное, при этом тотчас же полагается и будущее, которое снова выступает в качестве прошедшего. Это четко проявляется в греческом, иудаистском, христианском воззрениях. Понятие, вокруг которого вращается все в христианстве, понятие, которое сделало все новым, – это «полнота времени»<sup>109</sup>, но полнота времени – это мгновение как вечность, – и все же вечное одновременно является будущим и прошедшим. Если на это не обращать внимания, ни одно понятие нельзя было бы спасти от еретической и предательской добавки, которая превращает это понятие в ничто. Прошедшее не полагается из него самого, но только в простой скользящей непрерывности, соединяющей его с будущим (вместе с этим понятия «обращение», «примирение», «спасение» теряются во всемирно-историческом значении и в индивидуальном историческом развитии). Будущее не полагается из него самого, но только в простой скользящей непрерывности, соединяющей его с настоящим (благодаря чему уничтожаются понятия «восстание из мертвых» и «суд»).

Давайте теперь подумаем об Адаме, а кроме того, вспомним, что каждый последующий индивид начинает совершенно так же, но только внутри количественного различия, которое является следствием отношения поколений и исторического отношения. Стало быть, для Адама, равно как и для последующего индивида, существует мгновение. Синтез душевного и телесного должен полагаться духом<sup>110</sup>, но дух

\* Здесь следует снова вспомнить о категории, посредством которой я и поддерживаю все это; я имею в виду категорию «повторение», благодаря которой в вечность можно войти, двигаясь вперед. – *Прим. авт.*

\*\* разделение, граница (*лат.*).

– это вечное, а поэтому синтез появляется только тогда, когда дух полагает первый синтез вместе со вторым синтезом, то есть вместе с синтезом временного и вечного. Пока вечное еще не полагается, мгновения нет, или же оно является всего лишь *discrimen*. Поскольку дух у невинности определен только как мечтательный дух, вечность проявляется здесь как будущее, ибо будущее, как уже было сказано, является первым выражением вечного, его инкогнито. Точно так же как (в предшествующей главе) дух, когда он должен уже полагаться в синтезе, или, точнее, когда он должен полагать синтез, в качестве возможности духа (свободы) проявляется в индивидуальности как страх, и будущее, в свою очередь, в качестве возможности вечности (свободы), проявляется в индивидуальности как страх. Стало быть, по мере того как возможность свободы являет себя перед возможностью, свобода гибнет, и временность проявляется теперь точно таким же образом, как чувственность проявлялась в своем значении греховности. Здесь снова следует повторить, что все это – только последнее психологическое выражение для последнего психологического приближения к качественному прыжку. Различие между Адамом и последующим индивидом состоит в том, что для этого индивида будущее более рефлексивно, чем оно было для Адама. С психологической точки зрения это «большее» может означать нечто ужасное, но в направлении качественного прыжка оно означает нечто несущественное. Высший максимум различия в сравнении с Адамом состоит в том, что будущее кажется предвосхищенным прошлым, или же в том, что этот максимум заложен в страхе, что возможность потеряна еще до того, как она появилась.

Возможное полностью соответствует будущему. Для свободы возможное есть будущее, а для времени будущее есть возможное. В индивидуальной жизни им обоим соответствует страх. Поэтому точное и правильное речевое употребление тесно соединяет страх и будущее<sup>111</sup>. Когда порой говорят, что некто страшится прошлого, это, видимо, противоречит вышесказанному. Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что это только оборот речи, и будущее тут тем или иным образом проявляет себя. Прошедшее, которого, как предполагается, я страшусь, должно стоять ко мне в отношении возможности. Если я страшусь прошлого несчастья, это происходит не потому, что оно уже прошло, но потому, что оно может повториться, то есть стать будущим. Если я страшусь прошлого оскорбления, это происходит потому, что я не поставил его в существенное отношение к самому себе в качестве прошедшего и я сам тем или иным обманчивым способом

помешал ему стать прошедшим. Если нечто действительно прошло, я не могу его страшиться, я могу в нем только раскаиваться. Если же я не раскаиваюсь, значит, я прежде всего позволил себе сделать свое отношение к этому оскорблению диалектическим, но благодаря этому само оскорбление стало возможностью, а вовсе не чем-то прошедшим. Если я страшусь наказания, это происходит только потому, что это наказание было поставлено в диалектическое отношение к оскорблению (иначе я просто претерпеваю свое наказание), и тогда я опять-таки страшусь возможного и будущего.

Таким образом, мы снова вернулись туда, где мы были в главе первой. Страх это психологическое состояние, которое предшествует греху; страх тут подходит к греху возможно ближе, страшась возможно больше, однако он не объясняет грех, каковой появляется внезапно только в качественном прыжке.

В то мгновение, когда полагается грех, временность оказывается греховностью<sup>\*</sup>. Мы не утверждаем, будто временность есть греховность,

\* Из определения временности как греховности, в свою очередь, следует смерть в качестве наказания. Смерть есть некое продвижение вперед, чью аналогию, *si placet* [если угодно (*лат.*) – прим. пер.], можно найти в том, что даже в связи с внешними проявлениями смерть возвещает о себе тем ужаснее, чем совершеннее органическое строение живого существа. В то время как смерть и увядание растения распространяют аромат, который почти что прекраснее его обычного бальзамического запаха, гибель животного, напротив, отравляет воздух. В некотором глубоком смысле справедливо, что чем выше в своей ценности стоит человек, тем ужаснее смерть. Зверь, собственно, не умирает; но там, где дух полагается как дух, смерть проявляется как нечто ужасное. Потому страх смерти соответствует страху рождения, хотя мне и не хочется повторять здесь то, что было сказано – частью истинно, частью остроумно, частью вдохновенно, частью же просто легкомысленно: что смерть есть метаморфоза. В мгновение смерти человек находится на крайней точке синтеза; дух как бы не может присутствовать здесь; он, конечно, не может умереть, но ему приходится ждать, поскольку телу нужно умереть. Языческое представление о смерти – именно потому, что их чувственность была наивнее, а их временность – беззаботнее, – было мягче и дружелюбнее, однако ему не хватало высшего. Когда читаешь прекрасное эссе Лессинга «Как древние представляли себе смерть» [см. эссе Г.-Э. Лессинга «Как древние представляли себе смерть» (*Lessing Gotthold Ephraim. Sämmtliche Schriften. Berlin, 1825. III. S. 75–159. – Прим. пер.*)], нельзя отрицать, что оказываешься тронутым приятной см. на след. странице

точно так же как не утверждаем, что чувственность есть греховность, однако когда грех полагается, временность означает греховность. Поэтому грешит тот, кто живет только в мгновении как абстракции от вечного. Если бы Адам – как я уже говорил ради удобства, хоть это и казалось глупым, – не согрешил, он в то же самое мгновение перешел бы в вечность. Но как только полагается грех, бесполезно пытаться абстрагироваться от временности, точно так же как и от чувственности\*.

## §1. Страх бездуховности

Когда рассматриваешь жизнь вообще, быстро убеждаешься в следующем: несмотря на справедливость утверждения, что страх является

см. на предыдущей странице тоской при виде этого спящего гения, или при созерцании той прекрасной торжественности, с какой гений смерти склоняет голову и гасит свой факел. Есть нечто, если угодно, неописуемо убедительное и привлекательное в том, чтобы довериться такому проводнику, утешающему как воспоминание, в котором нет мышления. Однако, с другой стороны, есть нечто мрачное в том, чтобы следовать за этим немым проводником, ибо он ничего не скрывает, его образ – это не инкогнито; между тем он здесь, он и есть смерть [см. также эссе Кьеркегора «По эту сторону могилы» в «Трех речах по воображаемым случаям» (Samlede Værker. V. S. 226 ff. – *Прим. пер.*), а с нею все оказывается позади.

Есть необъяснимая тоска во всем, когда видишь этого гения дружелюбно склонившимся над умирающим и гасящим своим поцелуем последнее дыхание последней искры жизни, между тем как все, что было пережито, уже исчезает одно за другим, а смерть остается здесь как тайна, которая, будучи сама необъяснимой, объясняет все; она объясняет, что вся жизнь была игрой, которая кончается тем, что все – великие и ничтожные – уходят отсюда, как школьники по домам, исчезают, как искры от горящей бумаги, последней же, подобно строгому учителю [известная датская притча: когда огонь догорал, зрители говорили, глядя на последние искры: «Вот уходят школьники», после последней же искры они восклицали: «А вот ушел и учитель». – *Прим. пер.*], уходит сама душа. И потому во всем этом заложена также немота уничтожения, поскольку все было лишь детской игрой, и теперь игра закончилась. – *Прим. авт.*

\* Изложенное выше могло быть представлено и в первой главе, однако я предпочел развивать эти идеи здесь, поскольку они непосредственно ведут к тому, что за ними следует. – *Прим. авт.*

последним психологическим состоянием, из которого вырывается наружу грех посредством качественного прыжка, все язычество и его повторение внутри христианства все-таки заключено в чисто количественном определении, от которого не отрывается полностью качественный прыжок греха. При этом такое состояние вовсе не является состоянием невинности, но, будучи рассмотренным с точки зрения духа, есть как раз состояние греховности.

Поистине замечательно, что христианская ортодоксия всегда учила, будто язычество погрязло в грехе, между тем как на самом деле сознание греховности полагается лишь через христианство. При всем том ортодоксия, безусловно, права, ей нужно лишь выразиться несколько точнее. Посредством исчисляющих определений язычество как бы растягивает время, но никогда не достигает греха в наиболее глубоком смысле, – а это как раз и является грехом.

То, что это справедливо для язычества, нетрудно доказать. С язычеством же внутри христианства отношения строятся иначе. Жизнь христианского язычества не является ни виновной, ни невинной, оно, собственно, не ведает разницы между настоящим, прошедшим, будущим, вечным. Его жизнь и его история протекают внутри, подобно тому как в давние дни письмо ложилось на бумагу, когда еще не применялись разделительные знаки и одно слово небрежно цеплялось за другое, одно предложение присоединялось к следующему. С эстетической точки зрения все это совершенно комично; ибо хотя и прекрасно слышать, как один ручеек тихо струится через всю жизнь, тем не менее все становится комичным, когда сумма разумных существ превращается в вечное бормотание, лишенное смысла. Не знаю, может ли философия использовать это *plebs*<sup>\*</sup> в качестве категории, позволяя ей стать основанием для чего-то большего, подобно тому как это происходит с тростником в растительном мире, когда он постепенно становится твердой землей – вначале просто торфом, а потом чем-то большим. С точки зрения духа подобное существование есть грех, и самое меньшее, что можно для него сделать, – это высказать это и тем самым потребовать от него присутствия духа.

Но то, что сказано здесь, не относится к язычеству. Подобная экзистенция может находиться лишь внутри христианства. Причина этого в том, что чем выше установлен дух, тем глубже проявляется исключение, равно как и в том, что чем выше то, что было потеряно, тем

\* множество (лат.).

более жалки бесчувственные (*ἄπληγκότες*<sup>112</sup>) в своем довольстве. Если сравнить такое блаженство бездуховности с положением рабов в язычестве, в этом рабском состоянии все же находится некоторый смысл, ибо оно вообще не является ничем в себе самом. Напротив, потерянности бездуховности – это самое ужасное из всего; ибо несчастье заключено как раз в том, что бездуховность стоит к духу в отношении, которое есть Ничто. Потому бездуховности может до некоторой степени быть свойственно общее с духом содержание, которое – и это надо отметить – проявляется не как дух, но как шутка, галиматья, остроумная фраза и тому подобное. Ей может быть свойственна и истина, но – и это надо отметить – не как истина, но как молва и бабьи сплетни. С эстетической точки зрения это и составляет нечто глубоко комическое в бездуховности, нечто, на что обыкновенно не обращают внимания, поскольку и сам представитель такой бездуховности в той или иной мере не уверен в том, что относится к духу. Поэтому, когда придется представлять бездуховность, в уста ей охотно вкладывают пустую болтовню, поскольку человеку не хватает мужества позволить ей употреблять те же самые слова, которыми пользуется он сам. Это и есть неуверенность. Бездуховность вполне может говорить то же самое, что произнес истинный дух, – вот только говорит она это не силою духа. Будучи определенным бездуховно, человек стал говорящей машиной, и этому нисколько не мешает то, что он с одинаковым успехом может обучиться философским высокопарностям или же знанию веры и политическому речитативу. Разве не удивительно, что единственный ироник и величайший юморист<sup>113</sup> должны объединиться вместе, чтобы высказать то, что кажется самым простым, иначе говоря, что следует различать между тем, что понимают, и тем, что не понимают, и что должно препятствовать тому, чтобы даже самый бездуховный человек был готов все время дословно твердить одно и то же? Существует лишь одно доказательство духа – это свидетельство духа в самом себе<sup>114</sup>; каждый, кто требует чего-то иного, во множестве собирая соответствующие доказательства, все равно уже тем самым он определен как бездуховный.

В бездуховности нет никакого страха, поэтому она слишком счастлива и довольна и слишком бездуховна. Однако это поистине печальное основание, и язычество отличается от бездуховности тем, что оно определено по направлению к духу, тогда как бездуховность – по направлению прочь от духа. Поэтому язычество это, если угодно, отсутствие духа, и тем самым оно существенно отделено от бездуховности.

В этом смысле язычество вообще куда предпочтительнее. Бездуховность – это стагнация духа и искаженный образ идеальности. Поэтому бездуховность, собственно, не тупа, как об этом обычно болтают, но она бессильна в том смысле, в каком сказано: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?»<sup>115</sup> Ее гибельность, но также и ее надежность заключены как раз в том, что она ничего не постигает духовно, ничто не рассматривает как свою задачу, даже если она и в состоянии притронуться ко всему в своей скользкой вялости. А потому, случись так, что ее один-единственный раз коснется дух, и в то же самое мгновение она начнет биться как гальванизированная лягушка, наступает явление, полностью соответствующее стадии языческого фетишизма. Для бездуховности нет никакого авторитета, поскольку ей ведь известно, что для духа нет никаких авторитетов; но так как, к несчастью, она сама не является духом, то, вопреки тому, что ей известно, она оказывается законченной идолопоклонницей. Она поклоняется растяпе и герою с одинаковым рвением, но настоящим ее фетишем выступает все-таки шарлатан.

В бездуховности как бы нет никакого страха, но поскольку он исключается лишь когда появляется дух, страх уже наличествует тут, хотя и ждет до поры до времени. Можно представить себе, что должник находит удовольствие в том, чтобы избегать кредитора и водить его за нос пустыми обещаниями; есть, однако, такой кредитор, который никогда не бывает в убытке, и этот кредитор – дух. Поэтому, с точки зрения духа, страх присутствует и в бездуховности, однако там он спрятан и заглушен. Даже при рассмотрении становится не по себе от взгляда на это; ибо, сколь ни ужасен образ страха, если таковой пытаются создать силой воображения, этот образ будет ужасать куда сильнее, когда страх сочтет для себя необходимым маскироваться, чтобы не выступать таким, каким он есть, хотя он именно таков. Когда смерть является в своем истинном обличье – как худой невеселый косарь, – на нее уже смотрят не без ужаса, когда же, чтобы посмеяться над людьми, которые сами воображают, будто могут посмеяться над ней, она появляется переодевшись, и только один-единственный наблюдатель видит, что та незнакомка, которая привлекает всех своей учтивостью и позволяет всем веселиться в необузданной распущенности сладострастия, на самом деле есть смерть, его охватывает еще более глубокое содрогание.

## §2. Страх, диалектически определенный по направлению к судьбе

Принято говорить, что язычество погрязло в грехе, но возможно, правильнее было бы сказать, что оно пребывает в страхе. Язычество – это чувственность, однако такая чувственность, которая имеет отношение к духу, правда дух при этом еще не полагается в глубочайшем смысле как дух. Но возможность его как раз и есть страх.

Если же мы теперь спросим, каков объект этого страха, здесь, как и прежде, придется ответить, что таким объектом является Ничто. Страх и Ничто постоянно соответствуют друг другу. Как только полагается действительность свободы и духа, страх оказывается снятым. Но как же точнее определить это Ничто страха в язычестве? Оно есть судьба.

Судьба – это отношение к духу, которое является внешним, это отношение между духом и чем-то иным, что уже не есть дух, но к чему он, однако же, должен стоять в «духовном» отношении. Судьба как раз и может обозначать такую противостоящую сущность, которая выступает единством необходимости и случайности. На это не всегда обращают внимание. О языческом фатуме (который к тому же по-разному рассматривается в восточном и в греческом толковании) говорят так, будто это – необходимость<sup>116</sup>. Впрочем, остатку такой необходимости позволяют сохраниться и в христианском мировоззрении, где ей удается даже обозначать судьбу, то есть случайное, несоизмеримое в сравнении с Провидением. Однако отношение не может строиться таким образом; ведь судьба – это именно единство необходимости и случайности. Это чувственно выражается в образе, согласно которому судьба слепа; ведь тот, кто слепо идет вперед, движется столь же необходимо, сколь и случайно. Необходимость, которая не осознает самое себя, *eo ipso*<sup>\*</sup> является случайностью по отношению к следующему мгновению. Таким образом, судьба – это Ничто страха. Она есть Ничто, ибо, как только полагается дух, страх оказывается снятым, – но точно так же снимается и судьба, ибо при этом как раз полагается Провидение. Поэтому о судьбе можно сказать то, что апостол Павел сказал об идолу: «...идол в мире ничто»<sup>117</sup>, и, однако же, идол – это объект языческой религиозности.

\* тем самым (лат.).

Стало быть, страх язычника находил в судьбе свой объект, свое Ничто. Язычник не может вступить в отношение с судьбой, поскольку в одно прекрасное мгновение она является необходимой, но тут же становится случайной с приходом следующего мгновения. И все же язычник стоит к судьбе в некотором отношении, и этим отношением является страх. Ближе язычник не может подойти к судьбе. Попытка, которую предприняло для этого язычество, состояла в том, чтобы стать достаточно глубокомысленным, пролить на это новый свет. Тот, кто призван объяснить судьбу, сам должен быть таким же двусмысленным, как и судьба. Таким как раз и был оракул. Однако оракул опять-таки может означать нечто противостоящее. Потому отношение язычника к оракулу вновь оказывается страхом. Здесь и заключено глубоко не проясненное трагическое начало в язычестве. Трагическое состоит отнюдь не в том, что высказывание оракула двусмысленно; оно состоит в том, что язычник не смеет уклониться от обращения к нему за советом. Язычник стоит к оракулу в определенном отношении, он не может упустить возможности спросить его; даже в само мгновение вопрошания он стоит к нему в двусмысленном отношении (симпатическом и антипатическом). Именно так и следует понимать высказывание оракула.

Понятие вины и греха в его глубочайшем смысле не может появиться в язычестве. Если бы оно появилось, язычество погибло бы вследствие того противоречия, что человек становился бы виновным посредством судьбы. Это действительно есть высшее противоречие, и как раз из этого противоречия и возникает христианство. Язычество не постигает его, и потому оно так легкомысленно в определении понятия вины.

Понятие греха и вины как раз полагает единичного индивида как единичного. Речь никоим образом не идет об отношении ко всему миру, ко всему прошедшему. Речь идет лишь о том, что он виновен и все же должен становиться таковым через судьбу, то есть через все то, о чем речь не идет, и через нее он должен становиться чем-то таким, что снимает само понятие судьбы, – и таковым он должен становиться через судьбу.

Это противоречие, будучи постигнуто неправильно, порождает неверное представление о первородном грехе; а будучи постигнутым правильно, оно порождает истинное представление, состоящее в том, что всякий индивид является собой самим и родом и что последующий индивид не отличается существенно от первого. В самой возможности страха исчезает свобода, подавленная судьбой; теперь же наконец от-

крывается ее действительность, хотя это и происходит благодаря разъяснению, что сама свобода становится виновной. Страх даже в высшей своей точке – там, где индивид как бы становится виновным, – все же не является виной. Таким образом, грех не появляется ни как необходимость, ни как случайность, а потому понятию греха соответствует Провидение.

Внутри христианства можно обнаружить языческий страх по отношению к судьбе повсюду, где дух хотя и присутствует, но еще не становится духом. Этот феномен проявляется отчетливее всего, когда наблюдаешь гения. Гений – это непосредственно преобладающая субъективность<sup>118</sup> как таковая. Однако он еще не положен как дух; ибо, как таковой, он и может быть положен только через дух. В качестве непосредственного он может быть духом (тут и заключено заблуждение, согласно которому его паразитальная одаренность и есть дух, положенный как дух), однако в этом случае он имеет вне себя самого нечто иное, что не есть дух, и сам стоит в некоем внешнем отношении к духу. Потому-то гений снова и снова обнаруживает судьбу, и чем глубже сам гений, тем глубже он обнаруживает эту судьбу. Для бездуховности это, конечно, безумие, однако в действительности в этом и состоит его величие; ибо ни один человек не рождается на свет с идеей Провидения, а те, которые полагают, будто такая идея постигается всегда в процессе воспитания, постигают это в высшей степени ошибочно, хотя они отнюдь не желают тем самым отрицать значение воспитания. Гений проявляет свою изначальную силу тем, что он обнаруживает судьбу, но затем он также проявляет свое бессилие. Для непосредственного духа, каким всегда является гений, разве что он является непосредственным духом *sensu eminentiori*<sup>\*</sup>, судьба есть граница. Только в грехе полагается Провидение. Потому гению приходится вести страшную борьбу, чтобы достигнуть Провидения. Если же он не достигает Провидения, по нему поистине можно изучать судьбу.

Гений – это всемогущий *Ansich*<sup>119</sup>, который, в качестве такового, способен потрясти весь мир. Поэтому одновременно с ним, ради сохранения порядка, возникает иная фигура – судьба. Судьба есть Ничто; сам гений обнаруживает ее, и чем глубже этот гений, тем глубже он обнаруживает судьбу; ибо этот образ есть просто предвосхищение Провидения. Если же гениальный человек упорствует в том, чтобы быть только гением, если он обращается к внешнему, он непременно со-

\* в основном смысле (лат.).

вершит удивительные вещи; тем не менее он будет снова и снова покоряться судьбе, если не вне себя самого, ощутимо для каждого, то по крайней мере внутри. Потому существование гения – это всегда как бы некая сказка, если только он в глубочайшем смысле слова не обернется внутрь самого себя. Гений способен совершить все, и, однако же, он зависит от какого-нибудь пустяка, которого никто не понимает, от пустяка, которому сам гений благодаря своему всемогуществу придает всеобщее значение. Поэтому младший лейтенант, если он гений, способен стать императором и изменить мир таким образом, чтобы там была только одна империя и только один император. Также и армия может собраться для битвы, обстоятельства для нее могут быть самыми благоприятными, и все же в одно мгновение битва может быть проиграна; целая империя героев будет коленапреклоненно умолять, чтобы император отдал приказ, однако он вдруг не сможет этого сделать, он непременно должен ждать до 14 июня, и все почему? Потому что это был день битвы при Маренго. Потому все может быть готово, сам он может стоять перед легионами, просто ожидая того, чтобы солнце поднялось и вдохновило его на речь, которая увлечет солдат; и вот солнце встает, великолепнее, чем когда-либо, это вдохновляющее и воспламеняющее зрелище для каждого, но не для него, ибо солнце не вставало так великолепно при Аустерлице, а только солнце Аустерлица дарует победу и вдохновение<sup>120</sup>. Отсюда и необъяснимая страсть, с которой подобный человек может вдруг накинуться на совершенно незначительный персонаж, пусть даже в других случаях он выказывал человечность и приветливость даже к врагам. Да, горе тому мужчине, горе той женщине, горе тому невинному ребенку, горе зверю в полях, горе птице, что летит здесь, горе дереву, чья ветвь оказывается у него на пути в то мгновение, когда он должен принять свое предостережение.

Внешнее, как таковое, не имеет никакого значения для гения, и потому никто не может его понять. Все зависит от того, как он сам понимает это в присутствии своего тайного друга (судьбы). Все может быть потеряно; как самые простые, так и самые хитрые люди могут объединиться в том, чтобы попытаться отговорить его от безнадежно-го предприятия. И все же гений знает, что он сильнее всего мира, если только в этом месте не обнаружится какой-нибудь сомнительный комментарий к невидимым письмам, по которым он читает волю судьбы. Если он читает их сообразно своему желанию, он говорит своим могучим голосом капитану корабля: «Пльиви, ты везешь Цезаря и его удачу»<sup>121</sup>. Все может быть завоевано, и в то же самое мгновение, когда

он получает известие, с ним вместе, возможно, звучит некое слово, смысл которого не понимает ни одна тварь земная, не понимает, впрочем, и Бог на небе (ибо в некотором смысле даже он не понимает гения), и гений падает в бессилии.

Таким образом, гений помещен за пределами всеобщего. Он велик благодаря своей вере в судьбу, в то, что он либо победит, либо падет; ибо он побеждает через себя самого и гибнет через себя самого, или, точнее, он делает и то и другое через судьбу. Обычно его величием восхищаются, только если он побеждает, и все же он никогда не бывает более велик, чем тогда, когда гибнет от собственной руки. Это, разумеется, следует понимать в том смысле, что судьба не возвещает о себе внешним образом. Однако как раз в то мгновение, когда, говоря человеческим языком, все завоевано, он обнаруживает двусмысленные письма и теряет бодрость духа, кто-нибудь мог бы воскликнуть: «Что за гигант понадобился бы, чтобы опрокинуть его!» Потому, однако, на это и не способен никто, кроме него самого. Вера, которая бросила царства и земли мира под его мощную руку, в то время как людям казалось, будто они созерцают нечто легендарное, – эта вера и опрокинула его, и его падение было еще более непостижимой легендой.

Потому гению страшно совсем в другое время, чем обычным людям. Эти люди обнаруживают опасность только в само мгновение опасности, до этого времени они чувствуют себя надежно, и когда опасность миновала, они опять чувствуют себя надежно. Гений же сильнее всего в мгновение опасности, страх его скорее лежит в предшествующем мгновении и в мгновении последующем, – это момент трепета, когда ему приходится беседовать с тем великим незнакомцем, имя которому – судьба. Вероятно, страх его наиболее велик в последующее мгновение, поскольку нетерпение уверенности всегда возрастает в обратном отношении к краткости расстояния, поскольку всегда оказывается все больше и больше того, что можно потерять, чем ближе ты находишься к победе. Но больше всего страха для него бывает в мгновение победы, так как последовательность судьбы состоит как раз в ее непоследовательности.

Гений, как таковой, не может постичь себя религиозно, а поэтому он не достигает ни греха, ни Провидения, и по этой причине он стоит в отношении страха к судьбе. Еще никогда не существовало гения без страха, разве что он был одновременно и религиозен.

Если гений остается при этом непосредственно определенным, если он обращен наружу, он становится поистине велик, а его свершения

– поразительны, однако он никогда не приходит к себе самому и никогда не становится велик для себя самого. Все его действия обращены вовне, однако то, если я могу так выразиться, планетарное зерно, которое освещает все, здесь так и не возникает [bliver til]. Значение гения для себя самого есть Ничто, или же оно двусмысленно печально, как то сочувствие, с которым обитатели Фараоновых островов предавались бы радости, если бы на этом острове жил прирожденный туземец, который поражал бы всю Европу своими произведениями, написанными на различных европейских языках, который преобразовал бы науки своим бессмертным вкладом, но при всем том никогда не написал бы ни строчки на языке Фараоновых островов, в конце концов даже позабыл бы, как на нем говорить. В глубочайшем смысле гений никогда не становится значительным для себя самого, его сфера не может быть определена выше чем сфера судьбы в отношении к счастью, несчастью, почету, чести, власти, бессмертной славе – всем этим свойствам, которые являются временными определениями. Всякое более глубокое диалектическое определение страха исключено. Последним было бы определение: рассматриваться виновным таким образом, что страх уже не обращен в направлении вины, но только в направлении видимости этой вины, – а ведь это определение чести. Такое состояние души весьма подходило бы для поэтического изложения. Подобное может случиться с каждым человеком, однако гений сразу же постигнет это так глубоко, что он будет уже бороться не с людьми, но с глубочайшими загадками наличного существования.

То, что подобное гениальное существование, несмотря на весь его блеск и великолепие, несмотря на все его значение, все же является грехом, – тут действительно требуется мужество, чтобы это понять; и его едва ли можно понять вообще, прежде чем человек не научится успокаивать голод своей алчущей души. Между тем это все-таки так: то, что подобное существование, несмотря на это, может в определенной степени быть счастливым, еще ничего не доказывает. Человек может рассматривать свой дар как средство развлечения, и, помещая этот дар внутрь действительности, он вдруг понимает, что ни на одно мгновение он не может возвысить его над временными категориями, в которых заложено временное. Только благодаря религиозному размышлению гений и талант становятся в глубочайшем смысле чем-то оправданным. Возьмем такого гения, как Талейран<sup>122</sup>; в нем ведь была заложена возможность куда более глубоких размышлений о жизни. От этой возможности он уклонился. Он последовал за тем своим опреде-

лением, которое разворачивало его во-вне. Его замечательный гений интригана великолепно проявился: его гибкость, его способность насыщать все и проникать во все (если воспользоваться выражением, которое химики применяют к разъедающим все кислотам) вызывали всеобщее восхищение, однако он принадлежит временному. Если бы такой гений презрел временное как всего лишь непосредственное, если бы он обернулся к самому себе и к божественному, какой мог бы явиться религиозный гений!<sup>123</sup> Но какие муки тогда ему пришлось бы вынести! Следовать непосредственным определениям в жизни, – ну что ж, это дает облегчение, независимо от того, велик ты или мал, однако и награда зависит от того, велик ты или мал. И тот, кто духовно не настолько зрел, чтобы понять, что даже бессмертная слава во всех поколениях – это все же некоторое определение временности, – тот, кто не понимает, что все различия, к которым стремятся души людей, все то, что оставляет их без сна в томлении и желании, – все это бесконечно несовершенно в сравнении с бессмертием, которое существует для каждого человека и которое по праву вызвало бы справедливую зависть всего мира, будь оно предназначено лишь для одного-единственного человека, – тот, кто не понимает этого, не продвинется далеко в своих разъяснениях о духе и бессмертии.

### §3. Страх, диалектически определенный в направлении вины

Обычно говорят, что иудаизм представляет собой точку зрения закона. Это, впрочем, можно выразить и говоря, что иудаизм пребывает в страхе. Однако Ничто страха означает здесь нечто совсем иное чем судьба. Именно в этой сфере тезис, согласно которому «страшиться перед Ничто», более всего парадоксален, ибо вина это все-таки какое-то Нечто. Вместе с тем правильно, что вина, пока она является предметом страха, есть Ничто. Двузначность заложена в отношении; ибо как только вина полагается, страх уже миновал, присутствует же тут раскаяние. Отношение, как это всегда бывает с отношением страха, может быть симпатично и антипатично. Это опять-таки кажется парадоксальным, однако все тут не так; ибо в то время как страх пугается, он сохраняет тончайшую связь со своим предметом, однако не может отвернуться от этого предмета, да и не хочет этого делать, ведь как только этого по-

желает индивид, сюда вступит раскаяние; для того или другого человека все это может показаться трудным, но с этим я уж ничего не могу поделать. Тот, у кого есть надлежащая неколебимость, чтобы стать, если я осмелюсь так сказать, обвинителем Бога – если не в отношении других, то хотя бы в отношении себя самого, – тому эти речи не покажутся трудными. Более того, жизнь предлагает достаточно явлений, внутри которых индивид, находящийся в страхе, почти жадно глядит на вину, одновременно боясь ее. Вина имеет для очей духа ту чарующую силу, какая бывает у взора змеи. В этой точке заложена истина карпократианского воззрения<sup>124</sup>, согласно которому человек вообще достигает совершенства только через грех. Это воззрение имеет свою истину в мгновение решения, когда непосредственный дух полагает себя как дух через дух; напротив, богохульством будет полагать, будто подобный взгляд должен осуществляться *in concreto*<sup>\*</sup>.

Именно поэтому иудаизм пошел дальше, чем греческая культура, и симпатический момент в таком отношении страха к вине можно усмотреть в том, что иудаизм ни за что не вступил бы в подобное отношение, просто чтобы обрести все эти легкомысленные выражения греческой культуры: «судьба», «счастье» и «несчастье».

Страх, который присутствует в иудаизме, – это страх перед виной. Вина – это сила, которая распространяется повсюду, сила, которую никто не способен понять в более глубоком смысле, когда она мрачно нависает над наличным существованием. То, что призвано объяснить ее, должно обладать той же самой природой, подобно тому как оракул стоял в соответствии с судьбой. Оракулу язычества соответствует жертвоприношение иудаизма. Однако именно поэтому никто не может понять жертвоприношения. Тут и заложено глубоко трагическое начало в иудаизме, соответствующее отношению к оракулу в язычестве. Иудей имеет в жертвоприношении свое прибежище, однако это ему не помогает, ибо ему действительно могло бы помочь, только если бы отношение страха к вине оказалось снято, а взамен было бы установлено настоящее отношение. Поскольку же этого не происходит, жертвоприношение становится двусмысленным, что выражается в его повторении, дальнейшим следствием которого мог бы стать чистый скептицизм относительно самого акта жертвоприношения, скептицизм, возникающий в направлении рефлексии.

\* конкретно (лат.).

То, что было вполне справедливо для предшествующего изложения – что только вместе с грехом существует и Провидение, – вполне годится и здесь: только вместе с грехом полагается Провидение, и его жертвоприношение не повторяется. Причиной этого, если я могу так выразиться, будет не внешнее совершенство жертвоприношения, нет, просто совершенство жертвоприношения соответствует тому, что полагается действительное отношение греха. Но коль скоро действительное отношение греха не полагается, жертвоприношение должно повторяться<sup>125</sup>. (Так, жертвоприношение повторяется в католицизме, хотя при этом абсолютное совершенство жертвоприношения все же признается.)

То, что было здесь кратко отмечено в связи со всемирно-историческими отношениями, внутри христианства вновь возвращается в отдельные индивидуальности. И здесь снова гений делает более ясным то, что в менее оригинальных людях существует таким образом, что его не слишком-то легко подвести под некую категорию. Гениальный человек вообще отличается от всех других людей только тем, что он сознательно начинает внутри своих исторических предпосылок столь же примитивно, как и Адам. Всякий раз, когда рождается гений, существование как бы подвергается испытанию; ибо он проходит и переживает все, что лежит позади, пока не нагонит самого себя. Потому знание гения о прошедшем совершенно отлично от предлагаемого во всемирно-исторических обзорах.

В предшествующем рассмотрении указывалось, что гений может оставаться со своим непосредственным определением, разъяснение же, что это грех, содержит при этом истинную любезность по отношению к этому гению. Всякая человеческая жизнь замыслена религиозно. Когда некто пытается отрицать это, все только запутывается, и понятия «индивид», «род», «бессмертие» оказываются снятыми. Можно было бы пожелать, чтобы люди обращали свою пронизательность к этим вещам, ибо здесь заложены действительно трудные проблемы. О человеке, голова которого приспособлена к интригам, говорят, что ему следовало бы стать дипломатом или полицейским агентом, о человеке, наделенном мимическим талантом к комическому, – что ему следовало бы стать актером, о человеке же, совершенно лишенном каких бы то ни было талантов, – что он мог бы быть истопником в магистрате; но все это вообще ничего не говорящее воззрение на жизнь, или, точнее, тут нет вообще никакого воззрения, поскольку утверждается только то, что и так само собой разумеется. Но вот объяснить, как мое ре-

лигиозное существование вступает в отношение с моим внешним, как оно выражается в этом внешнем, – это настоящая задача для рассмотрения. Но кто в наше время будет создавать себе лишние хлопоты, пытаясь размышлять о чем-то подобном, даже если современная жизнь сейчас более чем когда-либо предстает как мимолетное, ускользающее мгновение. Однако вместо того чтобы учиться постигать вечное, человек учится только тому, как изгонять жизнь прочь из себя самого, из своего ближнего и из мгновения, – и все это в своей погоне за мгновением. Если только человек мог сделать это, если он хоть раз мог вести этот вальс мгновения, значит, он жил, значит, он будет предметом зависти тех несчастных – а они как бы и вовсе не рождаются, но бросаются сломя голову в эту жизнь и продолжают нестись в ней вперед сломя голову, – которые никогда не достигают этого; вот тогда, значит, человек этот жил, ибо что в человеческой жизни есть более ценного, чем короткая прелесть, расцветающая в молодой девушке, которая поистине длилась необычно долго, если могла целую ночь очаровывать ряды танцующих кавалеров и поблекла только в утренние часы. Подумать же о том, как религиозное проникает во все внешнее и воздействует на него, на это конечно же не хватает времени. И даже если человек не преследует это все в отчаянной спешке, он все же хватается за то, что лежит поближе. Действуя таким образом, человек даже может стать чем-то великим в этом мире; более того, если при этом он время от времени ходит в церковь, все для него в целом будет прекрасно. Кажется, что все это указывает на то, что если для некоторых индивидов религиозное является абсолютным, то для других это не так\*, а это значит: прощай всякий смысл в этой жизни! Естественно, рассмотрение становится тем более трудным, чем дальше внешняя задача отстоит

\* Для греков вопрос о религиозном не мог быть поставлен таким образом. Между тем, когда читаешь Платона, то, что он рассказывает и даже применяет в одном из пассажей [см.: Протагор. 320 и сл. – *Прим. пер.*], всё-таки кажется таким прекрасным. Когда Эпиметей снабдил людей многообразными дарами, он спросил у Зевса, следует ли ему распределить способность различать добро и зло точно таким же образом, как он проделал это со всеми другими дарами, то есть следует ли ему отдать кому-нибудь эту способность, тогда как другой мог бы получить дар красноречия, кто-нибудь ещё – поэтический талант, иной – мастерство художника. Но Зевс возразил ему, говоря, что эту способность следует поровну разделить между всеми, поскольку она по самой своей сути равно принадлежит всем людям. – *Прим. авт.*

от религиозного как такового. Какое глубокое религиозное размышление требовалось бы, например, чтобы осуществить такую внешнюю задачу, как попытка стать комическим актером. Я не стану отрицать, что такое возможно; ибо всякий, кто хоть что-то понимает в религиозном, прекрасно знает, что оно пластичнее золота и абсолютно соизмеримо с внешним. Ошибкой средних веков<sup>126</sup> было не религиозное размышление, но только то, что его обрывали слишком рано. Здесь снова встает вопрос о повторении, а именно: насколько индивидуальность может, начав религиозное размышление, затем снова вернуться к самой себе, получив себя обратно целиком, с головы до ног? В средние века человек обычно прекращал это на середине. Скажем, индивид уже должен был возвращаться назад к постижению самого себя, как вдруг наткнувшись, например, на то, что в нем есть некое остроумие, чувство комического и тому подобное, он вдруг уничтожал это все как нечто несовершенное. Сегодня же люди слишком легко решают, что все это было глупостью; ведь если у кого-то есть остроумие и талант к комическому, значит, он просто счастливчик Памфилий, чего же еще желать? Естественно, подобные объяснения не имеют ни малейшего понятия о том, что было заложено в вопросе; ибо хотя сегодня люди и рождаются более рассудительными в мирских проблемах, чем прежде, вместе с тем и гораздо большее их число появляется на свет как бы слепорождёнными в отношении к религиозному. Между тем в средние века бывали и примеры того, как подобное религиозное размышление проводилось дальше. Когда, к примеру, художник постигал свой талант религиозно, причем его талант, скажем, почему-либо не мог проявляться в работах, которые лежали бы в непосредственной близости к религиозному, можно было наблюдать, как такой художник столь же благочестиво сосредоточивал свои способности на том, чтобы живописать Венеру, он столь же благочестиво осознавал свое художническое призвание, как и тот, кто помогал церкви, увлекая взоры общины образом небесной красоты. Относительно всего этого, однако, придется еще подождать, пока не появятся такие индивиды, которые, несмотря на внешнюю одаренность, не будут избирать широкий путь, но выберут боль, и нужду, и страх, пребывая в которых они смогут религиозно размышлять об этом, одновременно как бы теряя то, что было бы слишком соблазнительно сохранять. Подобная битва, несомненно, является поистине напряженной, поскольку тут могут наступать мгновения, когда им будет почти жаль, что они ввязались во все это, мгновения, когда они с тоской, временами, вероятно, даже почти с отчая-

нием будут вспоминать о той смеющейся жизни, которая открылась бы перед ними, последуй они непосредственному порыву своего таланта. Однако даже в крайнем ужасе нужды, когда кажется, что все потеряно, поскольку путь, на который ему хотелось бы вступить, не может быть пройден, смеющийся же путь таланта пресечен для него собственными его усилиями, такой человек, если он действительно внимателен, несомненно, услышит голос, говорящий ему: «Хорошо, сын мой! только иди вперед; ибо тот, кто все теряет, обретает все»<sup>127</sup>.

Рассмотрим теперь религиозного гения, то есть такого гения, который не желает оставаться со своей непосредственностью. Придется ли ему когда-либо обернуться вовне, – это становится для него второстепенным вопросом. Первое же, что он делает, – это обращение к самому себе. Точно так же как и непосредственный гений судьбы, он получает вину как некий образ, который его повсюду сопровождает. И когда он как раз обращается к себе самому, он *eo ipso*\* тотчас же обращается к Богу; при этом существует церемониальное правило: если конечный дух желает видеть Бога, он должен начинать как виновный. Потому, когда он тут обращается к самому себе, он обнаруживает вину. И чем более велик гений, тем глубже он обнаруживает вину. Мне доставляет радость и кажется благоприятным знаком, что для бездуховности это представляется глупостью. Гений не таков, каково большинство людей, он не мог бы довольствоваться этим. Причина этого заключена не в том, что он презирает людей, но в том, что ему изначально приходится иметь дело с самим собою, тогда как все другие люди и все их объяснения ничего не улаживают для него и ничем ему не помогают.

То, что он обнаруживает вину столь глубоко, показывает, что это понятие для него является настоящим *sensu eminentiori*\*\*, точно так же как таковым является и его противоположность, понятие невинности. Совершенно так же все обстоит и с непосредственным гением в его отношении к судьбе; ибо каждый человек имеет свое собственное ограниченное отношение к судьбе, но он обычно и остается с этим, остается на уровне пустой болтовни, которая не замечает то, что обнаружил Талейран (и что до него уже было сказано Янгом)<sup>128</sup>, хотя Талейран, пожалуй, и не выразил это так рельефно, как это делает обычная болтовня; во всяком случае, он сказал, что речь нужна, чтобы скрывать мысли, точнее, скрывать, что их у тебя совсем нет.

\* тем самым (лат.).

\*\* в основном смысле (лат.).

Когда он так обращается во-внутрь, он обнаруживает свободу, он не боится судьбы; он ведь не раскладывает перед собой никакой задачи во-вне, и свобода для него есть его блаженство, – это не свобода совершать то или иное в этом мире, становиться царем или императором, или же дерзким оратором, который клеймит современность, нет, это свобода знать о самом себе, что он есть свобода. Однако чем выше поднимается индивид, тем дороже он должен за все это платить; и ради достижения определенного порядка, наряду с этим An-sich\* свободы возникает некий иной образ – образ вины. Подобно тому как было с судьбой, вина есть теперь единственное, чего он боится; однако тут его боязнь уже не та, что достигала максимума в предыдущем состоянии, – там это была боязнь, что его сочтут виновным, теперь же это боязнь быть виновным.

В той мере, в какой он обнаруживает свободу, в той же мере страх греха нависает над ним в состоянии возможности. Он боится только вины: ибо вина есть единственное, что может отнять у него свободу. Нетрудно увидеть, что свобода здесь никоим образом не является вызовом, кроме того, она не является эгоистичной свободой в конечном смысле. Часто предпринимались попытки объяснить возникновение греха при подобных допущениях. Однако все это – напрасный труд; ибо допущение подобных предпосылок обещает куда большие трудности, чем само объяснение. Если свобода постигается таким образом, она имеет свою противоположность в необходимости, а это показывает, что свободу при этом постигают в определении рефлексии. Нет, противоположностью свободы является вина, и вершиной свободы становится то, что она всегда имеет дело лишь с самой собою, – в своей возможности она проецирует вину, постоянно полагая ее через себя самое; а если вина действительно полагается, свобода полагает ее через себя самое. Если на это не обращают внимания, значит, свобода неким остроумным образом смешивается с чем-то совсем иным, то есть с *силой*.

Если теперь свобода боится вины, она не боится того, что ее сочтут виновной, коль скоро это действительно так, но она боится стать виновной, и поэтому, как только вина оказывается положенной, свобода вновь возвращается как раскаяние. Однако отношение свободы к вине пока что остается возможностью. Здесь гений снова проявляет себя тем, что он не отступает от изначального решения, тем, что он не ищет такого решения за пределами самого себя, вместе со всеми обычными

\* в-себе (нем.).

людьми, тем, что он не довольствуется обычной торговлей вокруг этого. Только через саму себя свобода может прийти к знанию того, является ли она свободой и положена ли вина. Потому нет ничего смелее допущения, что вопрос о том, является ли человек грешником или же он просто виновен, относится к рубрике: «Для заучивания наизусть».

Отношение свободы к вине есть страх, поскольку свобода и вина все еще остаются возможностями. Однако когда свобода таким образом, со всей своей страстью, требовательно и пристально всматривается в самое себя, желая при этом держать вину на расстоянии, чтобы ни одной ее частички нельзя было обнаружить в самой свободе, она не может перестать также пристально вглядываться в вину, и само это пристальное вглядывание есть двузначный взор страха, точно так же как отказ внутри возможности есть желание.

Здесь как раз и становится ясно, в каком смысле для последующего индивида в страхе есть нечто «большее», чем это было для Адама<sup>\*</sup>. Вина – это конкретное представление, которое в своем отношении к возможности становится все возможнее и возможнее. В конце концов дело начинает обстоит так, как будто вина объединила весь мир, сделав его виновным, или, что то же самое, как будто этот индивид, когда он стал виновным, стал виновным виной всего мира. Вина действительно наделена той диалектической характеристикой, что она не может передаваться; однако тот, кто становится виновным, становится виновным также и в том, что послужило поводом к вине, ибо у вины никогда нет какого-то внешнего повода, и тот, кто впадает в искушение, сам виновен в этом искушении.

В отношении возможности это проявляется в иллюзии. Однако как только вместе с действительным грехом внезапно появляется и раскаяние, оно получает в качестве своего предмета настоящий грех. В возможности свободы справедливо, что, чем глубже обнаруживается вина, тем более велик гений; ибо величие человека зависит единственно от энергии отношения к Богу, даже если такое отношение к Богу находит себе совершенно ошибочное выражение в виде судьбы.

Стало быть, точно так же как судьба в конце концов пленяет непосредственного гения – а это действительно то мгновение, когда непо-

<sup>\*</sup> Между тем не следует забывать о том, что аналогия здесь неправомерна в том отношении, что, рассматривая последующего индивида, мы имеем дело не с невинностью, но с подавленным сознанием греха. – *Прим. авт.*

средственный гений достигает своей вершины, не того блестящего осуществления во-вне, которое поражает людей и отрывает даже ремесленника от его повседневных занятий, настолько он поражен, но мгновения, когда он сам для себя и сам через себя самого погибает от этой судьбы, – точно так же вина пленяет религиозного гения, и это тоже то мгновение, когда религиозный гений достигает своей вершины, мгновение, когда он наиболее велик, не то мгновение, когда вид его благочестия подобен радости чрезвычайного праздника, но мгновение, когда он сам для себя и сам через себя самого погружается в глубины сознания греха.

## Глава четвертая. СТРАХ ГРЕХА, ИЛИ СТРАХ КАК СЛЕДСТВИЕ ГРЕХА В ЕДИНИЧНОМ ИНДИВИДЕ

Грех вошел в мир через качественный прыжок, и он снова и снова входит в него таким же образом. Как только этот прыжок полагается, можно было бы предположить, что страх окажется снятым, поскольку страх определяется как самопроявление свободы в возможности. Качественный прыжок – это, конечно, действительность, и потому кажется, что возможность здесь снята наряду со страхом. Однако это не так. Частью потому, что действительность – это не просто один момент, частью же потому, что действительность, которая полагалась, – это неоправданная действительность. Потому страх появляется снова в отношении к тому, что было положено, а также к будущему. Однако теперь предметом страха является что-то определенное, его Ничто теперь на деле есть Нечто, поскольку различие между добром и злом\* полагается in

\* Проблема «что такое добро» – это проблема которая все ближе подходит к нашему времени, поскольку она имеет решающее значение для вопроса об отношениях между церковью, государством и нравственностью. Однако при ответе на нее следует проявлять осмотрительность. До сих пор истинное удивительным образом имело преимущество, так как эта троица «прекрасного», «доброго» и «истинного» оказывается понятой и представленной в сфере истинного (в познании). Добро вообще не может быть определено. Добро есть свобода. Только для свободы и в свободе существует различие между добром и злом, а такое различие никогда не бывает in abstracto [абстрактно (лат.) – прим. пер.], но только in concreto. Потому человек, не обладающий достаточным опытом, может поистине прийти в замешательство, когда Сократ мгновенно возвращает то, что казалось бесконечно абстрактным, то есть добро, назад к наиболее конкретному. Эта сократическая процедура была совершенно правильной; он ошибался только в том (с точки зрения греков, он поступал правильно), что он постигал добро с некоторой внешней стороны (как полезное, телеологическое в конечном смысле). Различие между добром и злом действительно существует для свободы, но не in abstracto. Такое недоразумение возникает потому, что человек превращает свободу в нечто совсем иное – в объект мышления. Однако свобода никогда не бывает in abstracto. Если только человек дает свободе хоть мгновение, чтобы выбрать между добром и злом,

concreto, а страх теряет поэтому свою диалектическую двузначность. Это справедливо для Адама, как и для каждого последующего индивида; ибо благодаря качественному прыжку они совершенно сходны.

Когда благодаря качественному прыжку грех полагается в единичном индивиде, тут же полагается и различие между добром и злом. Мы ни разу еще не оказались повинны в глупости, согласно которой человек будто бы должен грешить, напротив, мы снова и снова возражали против всякого чисто экспериментирующего знания; мы уже говорили и повторяем снова, что грех предполагает самое себя, точно так же как свобода предполагает самое себя, и грех, точно так же как и свобода, не может объясняться из чего-то предшествующего. Полагать, будто свобода начинается как *liberum arbitrium*<sup>129</sup> (чего не бывает нигде, см. утверждение Лейбница), который может с таким же успехом избрать добро, как и зло, – значит сразу делать невозможным всякое объяснение. Говорить о добре и зле как об объектах свободы означает тотчас же положить конец как этой свободе, так и понятиям добра и зла. Свобода бесконечна и возникает из ничего. Поэтому утверждать, будто

мгновение, когда свобода не находится ни в одном из них, тогда в это мгновение свобода уже больше не свобода, но бессмысленная рефлексия. В чем тогда польза от этого эксперимента, он только все запутывает. Если (*sit venia verbo* [извините за слово (лат.) – прим. пер.]) свобода остается в добре, она вообще ничего не знает о зле. В этом смысле можно сказать о Боге (если кто-то не поймет этого, тут нет моей вины), что он ничего не знает о зле. Я никоим образом не хочу сказать этим, что зло – это просто нечто негативное, *das Aufzuhebende* [то, что должно быть снято (нем.) – прим. пер.]; напротив, то, что Бог о нем ничего не знает, что Он ничего не может и не хочет знать о нем, и есть абсолютное наказание для зла. В этом смысле предлог *ἀπό* [от, прочь (греч.) – прим. пер.] используется в Новом завете для обозначения удаленности от Бога, от божественного, если я могу так сказать, игнорирования зла.

Если постигать Бога конечным образом, тогда для зла конечно же очень удобно то, что Бог его игнорирует, но поскольку Бог – это бесконечное, его игнорирование есть прямо-таки уничтожение живой плоти; так что зло не способно обходиться без Бога даже просто для того, чтобы быть злом. Приведу пример из Писания (II посл. к Фессалоникийцам, 1,9), где говорится о тех, кто не знает Бога и не повинуется Писанию: *οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰωνιόν, ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* [«Которые подвергнутся наказанию, вечной гибели от лица Господа и от славы могущества Его» (греч.) – прим. пер.] – Прим. авт.

человек с необходимостью грешит, – значит вытягивать окружность прыжка в прямую линию. Подобная процедура может многим показаться в высшей степени убедительной, поскольку бездумность для многих людей оказывается чем-то совершенно естественным и поскольку во все времена были те – имя им легион, – кто считал похвальным способ рассмотрения, который на протяжении веков понапрасну клеймился как *λόγος ἀργός*?<sup>130</sup> (Хризипп), *ignava ratio* (Цицерон), *sophisma pigrum*, *la raison paresseuse* (Лейбниц).

Психология опять-таки имеет своим предметом страх, однако ей следует быть предусмотрительной. История индивидуальной жизни идет вперед в движении от одного состояния к другому состоянию. И каждое состояние полагается через прыжок. Так же как грех вошел в мир, он продолжает снова входить в него, если только его не остановить. Однако каждое такое его повторение – это не простое следствие, но новый прыжок. Каждому такому прыжку предшествует некое состояние в качестве его теснейшего психологического приближения. Такое состояние является предметом психологии. В каждом таком состоянии присутствует возможность, равно как и страх. Так все и происходит, после того как грех оказался положенным; ибо только в добре есть единство состояния и перехода.

## §1. Страх перед злом

а) Грех, который уже положен, конечно, есть некая снятая возможность, однако одновременно он есть некая неоправданная действительность. Поэтому страх может вступать с ней в отношение. Так как грех есть неоправданная действительность, он должен снова подвергнуться отрицанию. Эту работу хотел бы взять на себя страх. Здесь и находится игровая площадка изобретательной софистики страха. В то время как действительность греха, подобно Командору из «Дон Жуана», держит в своей ледяной правой руке руку свободы, левая ее рука жестикулирует, активно пользуясь обманом и ложью, красноречием ослепления\*.

б) Грех, который уже положен, одновременно является в самом себе следствием, даже если это следствие, которое чуждо свободе. След-

\* В соответствии с формой исследования, я могу указать на отдельное состояние лишь весьма коротко, почти алгебраически. Настоящему описанию здесь не место. – *Прим. авт.*

ствие возвещает о себе, и отношение страха строится навстречу наступлению такого следствия, которое представляет собой возможность некоего нового состояния. Как бы глубоко ни опускался индивид, он всегда может опуститься еще глубже, и это «может» как раз и есть предмет страха. Чем больше успокаивается здесь страх, тем больше означает то обстоятельство, что следствие греха вошло в индивида *suscipit et sanguinet\** и что грех обрел себе право гражданства в индивидуальности.

Грех, естественно, обозначает здесь конкретное; ибо никто не грешит вообще или в целом. Даже грех\*\* желать вернуться назад ко времени, предшествующему действительности греха, – это не грех вообще, ибо подобного греха вообще еще никогда не было. Тот, кто хоть немного разбирается в людях, прекрасно понимает, что софистика всегда действует таким образом, что она постоянно натывается на одну и ту же точку, хотя сама эта точка постоянно меняется. Страху хотелось бы держать действительность греха на расстоянии – пусть не совсем, но хотя бы до некоторой степени, – или, точнее, страху хотелось бы до некоторой степени позволить продолжиться действительности греха, но, важно заметить, только до некоторой степени. Потому страх как бы даже отчасти склонен поиграть с количественными определениями, причем чем больше развернут страх, тем дальше он осмеливается заходить со своей игрой; однако как только шутки и веселое времяпрепровождение количественных определений уже готовы пленить индивида в качественном прыжке (причем сам этот прыжок поджидает свою добычу, подобно личинке муравьиного льва, которая сидит в воронке, выкопанной в сыпучем песке), страх предусмотрительно отступает, потому что ему кажется, что тут у него есть небольшой момент, который следовало бы спасти, и момент этот лишен греха, – в следующее же мгновение это будет какой-то иной момент. Сознание греха, глубоко и серьезно возвещающее о себе в выражении раскаяния, – это большая редкость. Между тем ради себя самого, равно как и ради мышления вообще, да и ради ближнего, я поостерегусь выражать это таким образом, как это, по всей вероятности, сделал бы Шеллинг, который где-то говорит о «гении действия» примерно в том же смысле, в каком можно говорить о музыкальном гении или о чем-то подобном<sup>131</sup>. Тут,

\* во плоти и крови (лат.).

\*\* Это сказано с этической точки зрения; ибо этика не смотрит на состояние, она видит лишь, как это состояние в то же самое мгновение является новым грехом. – Прим. авт.

даже не сознавая этого, можно одним-единственным поясняющим словом разрушить все. Если всякий человек не принимает существенного участия в Абсолюте, значит, все потеряно. Поэтому в сфере религиозного о гении нельзя говорить просто как об особой одаренности, которая дается немногим, ибо дар состоит в том, что человек желает, а тот, кто не желает, должен по крайней мере обладать тем преимуществом, что его не жалеют.

С этической точки зрения грех – это не состояние. Однако состояние – это всегда некоторое последнее психологическое приближение к следующему состоянию. Страх тут снова и снова оказывается рядом как возможность нового состояния. В первом описанном здесь состоянии, обозначенном буквой (а), страх более заметен, тогда как в состоянии (б) он все более и более исчезает. Но страх постоянно стоит за дверью для такого индивида, и с точки зрения духа он тут сильнее, чем любой другой страх. На стадии (а) существует страх перед действительностью греха, из которой этот страх софистически создает возможность; между тем, говоря этически, он тут грешит. Движение страха здесь прямо противоположно такому движению в невинности, где, с психологической точки зрения, из возможности греха создавалась ее действительность, между тем как с этической точки зрения эта действительность греха наступала посредством качественного прыжка. На стадии (б) существует страх перед дальнейшей возможностью греха. Если тут грех и уменьшается, в этой точке мы объясняем это тем, что побеждает следствие греха.

с) Грех, который уже положен, есть неоправданная действительность, он есть действительность и полагается индивидом как действительность в раскаянии, однако раскаяние не становится свободой индивида. Раскаяние в своем отношении к греху сводится к возможности, иными словами, раскаяние не может отменить грех, оно может только мучиться из-за него. Грех продвигается вперед в своих последствиях, раскаяние следует за ним по пятам, правда, всегда отставая на мгновение. Раскаяние принуждает себя глядеть на ужасное, однако оно, подобно тому безумному королю Лиру («O du zertrümmter Meisterstück der Schöpfung»<sup>132</sup>), потеряло бразды правления и сохранило лишь силы печалиться. Здесь страх достигает своей вершины. Раскаяние потеряло рассудок, и страх потенцируется в раскаяние. Последствия греха продвигаются вперед, они влекут индивида за собою, подобно тому как палач тащит за волосы женщину, а та кричит от отчаяния. Страх забегает вперед, он обнаруживает эти последствия еще до того, как они насту-

пили, подобно тому как можно по собственному состоянию определить, что погода меняется; последствия приближаются, индивид трепещет, как конь, который, храпя, замирает у того места, где он однажды испугался. Грех побеждает. Страх в отчаянии бросается в объятия раскаяния. Раскаяние отваживается на последнюю попытку. Оно постигает последствия греха как наказание, а гибель – как следствие греха. Оно погибло, его суд состоялся, приговор не вызывает сомнений, а усугубление осуждения состоит в том, что индивида следует протащить по жизни до самого места казни. Другими словами, раскаяние стало безумным.

Жизнь дает достаточно возможностей наблюдать то, что было показано здесь. Подобное состояние весьма редко встречается среди совершенно испорченных натур, обычно оно свойственно только людям более глубоким ибо требуется значительная оригинальность и упорство безумной воли, чтобы не оказаться подведенным под рубрики (а) и (b). Никакая диалектика не в состоянии победить софизмы, которые каждое мгновение могут порождаться безумным раскаянием. Подобное раскаяние несет в себе некое самоуничтожение, которое в своем выражении и в диалектике страсти оказывается намного сильнее, чем истинное раскаяние (естественно, в другом смысле оно намного бессильнее, однако, как наверняка заметил каждый, кто наблюдал нечто подобное, удивительно то, каким даром убеждения и каким красноречием наделено такое раскаяние, способное обезоруживать все упреки, убеждать всех, кто к нему приближается, а затем вновь отчаиваться в самом себе, когда такое отвлечение миновало). Пытаться остановить это мучение словами и фразами – напрасный труд, и тот, кому это может прийти в голову, может всегда быть совершенно уверен, что все его проповеди будут подобны детской болтовне по сравнению со стихийным красноречием, которое служит такому раскаянию. Такое явление может наблюдаться как в отношении к чувственному (приверженность к пьянству, к опиуму, к разгулу и так далее), так и в отношении к чему-то более высокому в человеке (гордость, тщеславие, гнев, ненависть, вызов, хитрость, зависть и так далее). Индивид может раскаиваться в своем гневе, и чем глубже человек, тем глубже и его раскаяние. Однако раскаяние не может сделать его свободным, в этом он ошибается. Подходящий случай приходит; страх уже обнаружил этот гнев тут, в наличии, каждая его мысль трепещет, и страх высасывает из раскаяния все силы и качает головой; все происходит так, как будто гнев уже победил, человек уже предчувствует разрушение свободы, которое наступит в следующее мгновение; это мгновение наступает, гнев побеждает.

Каковы бы ни были последствия греха, уже то, что данное явление происходит в существенном масштабе, всегда служит знаком более глубокой натуры. И если такое явление наблюдается в жизни редко, это означает, что надо быть настоящим наблюдателем, чтобы замечать его чаще, потому что все это скрывают, а часто и просто пытаются изгнать прочь – люди прибегают к тем или иным хитрым средствам, чтобы истребить этот зародыш высшей жизни. Нужно просто обратиться за советом к нормальным людям, и тотчас же станешь таким, как большинство их, причем всегда можно получить и поручительство пары надежных свидетелей, что с тобой действительно все в порядке. Самое надежное средство освободиться от искушений [Anfaegtelse] духа<sup>133</sup> – это как можно скорее стать бездуховным. Если только обратить на это внимание вовремя, все устроится само собой, что же касается самого искушения, можно объяснить все это тем, что его вообще не было, или же, в крайнем случае, рассматривать его как очаровательную поэтическую выдумку. В старые времена дорога к совершенству была узкой и одинокой, путешествие по ней постоянно нарушалось блужданиями, подвергалось разбойничьим нападениям греха, преследовалось стрелами прошлого, которые столь же опасны, как стрелы, выпущенные ордами скифов; теперь же к совершенству отправляются по железной дороге, в приятной компании, и, прежде чем человек может вымолвить хоть слово об этом, смотришь, а он уже приехал.

Единственное, что поистине способно обезоружить софистику страха, – это вера, мужество верить, что само состояние является новым грехом, мужество отказаться от страха без страха, а на это способна только вера; вера не может тем самым уничтожить страх, но сама, будучи вечно юной, снова и снова выпутывается прочь из смертного мгновения страха. На это способна только вера ибо только в вере синтез вечен и возможен в каждое мгновение.

\* \* \*

Нетрудно увидеть, что все изложенное здесь принадлежит сфере психологии. А с точки зрения этики все вращается вокруг того, чтобы индивид обрел свое правильное место сообразно своему отношению к греху. Как только это достигнуто, индивид, раскаяваясь, оказывается в грехе. Будучи рассмотрен в идее, он в это же самое мгновение приведен к догматике. Раскаяние – это высшее этическое внутреннее противоречие, – частью потому, что этика сразу же требует себе идеальности, но должна довольствоваться тем, что получает раскаяние, – частью

же потому, что раскаяние становится диалектически двусмысленным относительно того, что оно должно убрать; это такая двусмысленность, которую догматика убирает лишь в Примирении, в котором явственно выступает определение первородного греха. Кроме того, раскаяние задерживает действие, а ведь последнее есть как раз то, чего требует этика. В конце концов раскаяние должно стать объектом для самого себя, поскольку мгновение раскаяния становится и нехваткой действия. Потому это было настоящим этическим взрывом, исполненным энергии и мужества, когда старший Фихте сказал, что на раскаяние нет времени<sup>134</sup>. Правда, тем самым он не доводил раскаяние до его диалектической вершины, где, будучи положенным, оно снимет самое себя в новом раскаянии и где оно сразу же после этого разрушится.

То, что было представлено в этом параграфе, равно как и в прочих разделах этого произведения, – это то, что с психологической точки зрения можно было бы назвать психологическим отношением свободы к греху, или, опять же с психологической стороны, состояниями, понятыми как приближение к греху. Это изложение не претендует на то, чтобы объяснять грех этически.

## §2. Страх перед добром (демоническое)

В наше время редко услышишь, чтобы говорили о демоническом. Отдельные сообщения об этом, которые можно найти в Новом завете, касаются самых общих вещей. Когда теологи пытаются разъяснить их, они охотно углубляются во всевозможные наблюдения о том или ином неестественном грехе, причем они находят для этого соответствующие примеры, где животное начало получает такую власть над человеком, что оно выдает себя почти что нечленораздельным звероподобным рыком, зверским выражением лица или же звериным взглядом; порой звериная сущность в человеке может достигнуть выраженной формы (физиономическое выражение этому – Лаватер<sup>135</sup>), порой же, подобно исчезающему посланнику, эта сущность лишь молниеносно дает ощутить то, что таится внутри, точно так же как некий взгляд или жест безумца, который короче самого краткого мгновения, становится пародией, насмешкой и карикатурой на разумного, осмотрительного и остроумного человека, с которым он стоит рядом и беседует. Все, что теологи замечали в этой связи, вполне может быть верным, но важнее всего то, что лежит в основе. Обычно это явление описывают таким

образом, что становится ясно видно: то, о чем тут говорится, – это рабство греха – состояние, которое я не могу описать лучше, чем вспомнив об одной игре, во время которой двое людей прячутся под одним плащом, делая вид, будто там только один человек, – один из них говорит, другой же жестикулирует, причем совершенно случайным образом, без всякой связи с речами первого; ибо совершенно так же зверь облекается в человеческий образ и теперь продолжает все больше и больше искажать его своей жестикуляцией и интермедией. Между тем рабство греха – это еще не демоническое. Как только грех полагается, и индивид продолжает упорствовать во грехе, возникают два образования, одно из которых описано в следующем параграфе. Если не обращать внимания на это, демоническое вообще нельзя определить. Индивид пребывает в грехе, и его страх – это страх перед злом. Если смотреть на него с более высокой точки зрения, такое образование находится внутри добра; ведь именно поэтому оно страшится перед злом. Другое же образование – это демоническое; индивид пребывает тут во зле и страшится перед добром. Рабство греха – это несвободное отношение ко злу, но демоническое – это несвободное отношение к добру.

Потому демоническое проявляется ясно только тогда, когда его касается добро, которое, таким образом, приближается к его границе извне. По этой причине достойно внимания, что в Новом завете демоническое впервые появляется только тогда, когда к нему приближается Христос; пусть имя этому демону – легион (см. Матф., 8. 27, 34; Марк, 5. 1-20; Лука, 8. 26–39), или же он нем (см. Лука, 11. 14), само явление тут одно и то же – это страх перед добром; ибо страх с одинаковым успехом может, выражаться как в немоте, так и в крике. Добро означает, естественно, восстановление свободы, спасения, искупления, как бы их ни называли.

В старые времена о демоническом речь заходила довольно часто. Здесь не важно, занимается ли, занимался ли человек штудиями, которые могли бы помочь ему заучивать наизусть и цитировать ученые и любопытные книги. Легко набросать разнообразные замечания, которые вполне могут быть справедливыми и вполне могут соответствовать действительности время от времени. Это будет иметь определенное значение, поскольку различие таких замечаний может привести к определению самого этого понятия.

Демоническое можно рассматривать как эстетически-метафизическое. Само явление подпадает под рубрику несчастья, судьбы и тому подобного, а потому его можно рассматривать по аналогии с тем, как

человек может от рождения быть слабоумным и так далее. В этом случае к этому явлению стоят в отношении сочувствия. Между тем, подобно тому как желание – это самое жалкое из всех сольных искусств, сочувствие, во всяком случае, в том смысле, в каком это слово обычно употребляется, есть самое жалкое из общественных умений и искусств. Сочувствие, далекое от того, чтобы послужить добру страждущего, скорее способствует удовлетворению собственного эгоизма. Человек просто не осмеливается в более глубоком смысле задуматься о чем-то подобном и потому спасается через сочувствие. Только если сочувствующий в своем сочувствии относится к страждущему таким образом, что он в самом строгом смысле слова постигает, что речь идет тут о его собственном деле, только если он умеет так соединить себя со страждущим, что в своей борьбе за объяснение он борется за себя самого, отрекаясь от всякой бездумности, слабости и трусости, только в этом случае его сочувствие обретает значимость и только в этом случае он, возможно, найдет в нем смысл, поскольку сочувствующий отличается от страждущего тем, что он страдает в более высоком смысле. Если сочувствие относится к демоническому таким образом, вопрос будет стоять не о паре утешительных слов, не о внесении своей небольшой лепты или пожатии плечами; ведь раз некто стонет, ему есть о чем стонать. Коль скоро демоническое – это судьба, она может приключиться с каждым. Этого нельзя отрицать, даже если в наше трусливое время люди делают все возможное, чтобы посредством развлечений и янычарской музыки шумных мероприятий удерживать на расстоянии одинокие мысли, – точно так же как в американских лесах держат на расстоянии диких зверей посредством факелов, криков и ударов в литавры. Именно поэтому люди в наши дни так мало могут узнать о высочайших духовных искушениях [Anfaegtelse], – но тем больше узнают обо всех этих пустяшных конфликтах между людьми или между мужчиной и женщиной – конфликтах, которые несет с собой сверхтонченная жизнь высшего света и салонов. Если истинно человеческое сочувствие воспринимает страдание как надежное поручительство и прибежище, значит, нужно прежде всего выяснить, в какой степени речь идет о судьбе и в какой – о вине. И такое различие должно быть проведено с заботливой, но также и с энергичной страстью свободы, так, чтобы человек мог решиться держаться за это, пусть даже весь мир рухнет, пусть даже ему покажется, что своей неколебимостью он нанесет непоправимый вред.

Демоническое рассматривали, вынося ему приговор с этической стороны. Хорошо известно, с какой ужасной суровостью оно пресле-

довалось, выслеживалось, наказывалось. В наши дни мы содрогаемся, когда об этом рассказывают, и мы становимся чувствительными и сентиментальными, когда думаем о том, что в наше просвещенное время никто так не поступает. Это вполне может быть и так, но разве сентиментальное сочувствие намного больше заслуживает похвалы? Не мое это дело – судить и осуждать подобное поведение, мое дело – его наблюдать. То, что оно было столь этически сурово, как раз и доказывает, что там сочувствие было лучшего качества. Когда это сочувствие само соединялось с этим явлением в мысли, тут не могло быть иного объяснения, помимо того, что само это явление было виной. Поэтому такое сочувствие было убеждено, что в конечном счете само демоническое должно было соответственно своей лучшей возможности желать, чтобы против него была обращена вся жестокость и суровость\*. И если уж взять пример из близкой области, – разве не Августин требовал для еретиков наказания, даже наказания смертью?<sup>136</sup> Разве ему при этом недоставало сочувствия? А может быть, отличие его действий от того, что принято в наше время, состояло скорее в том, что сочувствие не делало его трусливым и потому он мог сказать относительно себя самого: «Если бы нечто подобное приключилось со мною, дай Бог, чтобы рядом была церковь, которая не оставила бы меня, но использовала бы всю свою власть для моего исправления!» Но в наши дни человек боится того, чтобы – как однажды сказал Сократ<sup>137</sup> – его резал и прижигал врач ради надежды на исцеление.

Демоническое обычно рассматривалось как нечто, на что следует воздействовать медицинским образом. А это значит: mit Pulver und Pillen\*\*, а потом даже и клистирной трубкой. Теперь аптекарь и врач соединяются вместе. Пациента удаляют, чтобы другие не испугались. В наше отважное время мы не решаемся сказать пациенту, что он должен умереть, мы не решаемся позвать священника, боясь, что он умрет от ужаса, мы не решаемся сказать одному пациенту, что примерно в

\* Тот, кто не настолько развит этически, чтобы ощутить утешение и облегчение, когда в минуты его наибольшего страдания кто-нибудь нашел бы в себе мужество сказать ему: «Это не судьба, это вина», ощутить утешение и облегчение, если бы эти слова были сказаны ему прямо и серьезно, тот развит этически не в таком уж высоком смысле; ибо этическая индивидуальность ничего не боится больше, чем судьбы и эстетических головоломок, которые под покровом сочувствия могут обманом выманить у нее сокровище – ее свободу. – Прим. авт.

\*\* порошками и пилюлями (нем.).

то же время другой умер от той же болезни. Пациента удаляют, сочувствие будет справляться о его состоянии, врач обещает возможно скорее предоставить таблицы и статистический обзор, чтобы можно было посчитать средние цифры. Ну а когда есть средние цифры, все объяснено. С точки зрения подхода, направленного на медицинское рассмотрение, это явление остается чисто физическим и телесным, и потому, как это часто делают врачи, *in specie*\* врач в одной из новелл Э.-Т.-А. Гофмана, здесь нужно просто взять понюшку табаку и сказать: «Это серьезный случай»<sup>138</sup>.

То, что тут возможны три разных способа рассмотрения, явственно показывает двусмысленность этого явления, а также то, что оно в некотором смысле принадлежит всем трем сферам: телесной, душевной и духовной. А это указывает на то, что демоническое обладает куда большим охватом, чем обычно полагают, поскольку человек является синтезом души и тела, который основан на духе, так что нарушение в одной из частей сказывается и на всем остальном. И если только обратить внимание на то, какой охват имеет демоническое, возможно, одновременно станет ясно, что даже многие из тех, кто стремится рассматривать это явление, сами подпадают под эту категорию, равно как и то, что следы этого можно найти в каждом человеке, точно так же как каждый человек является грешником.

Поскольку же на протяжении всего этого времени демоническое означало самые разные вещи, так что в конце концов оно пришло к тому, что может означать буквально что угодно, лучше всего сейчас было бы попытаться некоторым образом определить это понятие. В этой связи следует обратить внимание на то, какое место мы ему уже отвели прежде. В невинности не может быть и речи о демоническом. С другой стороны, нужно отказаться от всяких фантастических представлений о заключении договора со злом и тому подобному, вследствие которых человек якобы становится совершенно злым. Из-за этого и появлялось противоречие в суровом подходе, свойственном прежним временам. Люди предполагали нечто подобное и все же высказывались за наказание. Но само по себе наказание было не только необходимой самозащитой, но также и средством спасения (либо спасения самих заинтересованных лиц при достаточно мягком наказании, либо спасения всех остальных, если виновник наказывался смертью); однако там, где речь могла идти о спасении, это значило, что индивид не так

\* в особенности (лат.).

уж целиком подпадал под власть зла, если же он полностью оказывался под властью зла, само наказание становилось противоречием. Если кто-то задастся вопросом, насколько демоническое представляет собой проблему для психологии, я отвечу, что демоническое – это состояние. Из такого состояния может постоянно возникать единичное греховное действие. Однако состояние – это возможность, даже если в своем отношении к невинности оно вместе с тем является и действительностью, полагаемой через качественный прыжок.

Демоническое есть страх перед добром. В невинности свобода еще не полагалась как свобода, ее возможностью в индивидуальности был страх. В демоническом же отношении наоборот. Свобода полагается как несвобода; ибо свобода тут потеряна. Возможность свободы здесь – это опять-таки страх. Различие тут абсолютно; ибо возможность свободы проявляется тут в отношении к несвободе, каковая выступает чем-то прямо противоположным невинности, которая в свою очередь есть определение в направлении свободы.

Демоническое – это несвобода, которая хотела бы отгородиться от всего. Между тем это было и остается невозможным; несвобода постоянно сохраняет некое отношение, и даже когда последнее, по видимости, исчезло, оно все же присутствует здесь, так что страх тотчас же проявляется в первое же мгновение соприкосновения с добром. (См. то, что говорилось в предшествующих разделах в связи с новозаветными рассказами.)

Демоническое – это закрытое [det Indesluttede]<sup>139</sup> и несвободно открываемое. Оба эти определения обозначают, как это и должно быть, одно и то же. Ведь закрытое – это как раз нечто немое, а когда ему все-таки приходится выражать себя, это происходит не по доброй воле, поскольку свобода, лежащая в основании несвободы, вступая в коммуникацию со свободой извне, восстает и выдает при этом свою несвободу точно таким же образом, как индивид, помимо своей воли, выдает себя в страхе. Потому «закрытость» [«Indesluttede»] должна пониматься здесь в совершенно определенном значении; ведь когда о ней говорят вообще, она может означать высшую свободу. Скажем, Брут, Генрих V Английский, когда он был еще принцем Уэльским<sup>140</sup>, а также многие другие были «закрыты» вплоть до того времени, когда оказалось, что такая закрытость была на самом деле соглашением с добром. Поэтому подобная закрытость была тождественна расширению, и ни одна индивидуальность не бывает столь широка в самом прекрасном и благородном смысле слова, как та, что закрыта в лоне великой идеи. Свобода

– это как раз то, что расширяет. В противоположность этому, я полагаю, что *καὶ ἐξοχήν*<sup>\*</sup> слово «закрытость» можно употреблять применительно к несвободе. Вообще, для зла обычно применяется более метафизическое выражение: говорится, что это есть нечто «отрицательное»; этическим выражением для этого, когда его воздействие наблюдается в индивидуе, как раз и есть «закрытость». Демоническое не закрывается от всех с чем-то, нет, оно закрывается в себе самом, в этом и заложен глубокий смысл наличного бытия: несвобода как раз сама и делает себя пленницей. Свобода всегда является *communicerende* (тут не вредно даже иметь в виду и религиозный смысл этого слова)<sup>141</sup>, несвобода становится все более закрытой, она не желает никакой коммуникации. Это можно наблюдать во всех областях. Это проявляется в ипохондрии, в чудачестве, это проявляется во всех высших страстях, когда те вводят в глубокое непонимание систему молчания<sup>\*\*</sup>. И как только теперь свобода касается закрытости, последней становится страшно. В повседневной речи есть один оборот, который в высшей степени выразителен. О ком-нибудь говорят: он не желает «открыться» в словах. Закрытое – это как раз немое; речь, слово – это то, что освобождает, то, что освобождает от пустой абстракции закрытости. Пусть «х» означает здесь демоническое, отношение свободы к этому – это нечто, лежащее за пределами «х», законом же явления демонического будет то, что оно против своей воли «открывается» в речи. В речи ведь как раз и заложена коммуникация. Поэтому демонический человек в Новом завете говорит Христу: *τί ἐμοὶ καὶ σοί*<sup>\*\*\*</sup>; он продолжает, полагая, что Христос пришел, чтобы погубить его (страх перед добром). Или же демонический человек просит Христа идти другим путем. (Там, где страх был страхом перед злом, как в первом параграфе, индивид находит свое прибежище в спасении.)

\* в основном смысле (греч.).

\*\* Уже было сказано, но я могу повторить это еще раз: демоническое имеет гораздо больший охват, чем обыкновенно думают. В предыдущем параграфе были указаны образования, развивающиеся в ином направлении; здесь же приводится вторая серия таких образований, и тот способ, каким она у меня представлена, позволяет провести различие через всю последовательность. Если кто-то может предложить лучшее подразделение, пусть он это сделает; однако в этой области излишним будет проявлять некоторую осмотрительность, ибо в противном случае все тотчас же смешивается. – *Прим. авт.*

\*\*\* что у меня общего с тобою (греч.).

Жизнь в избытке предлагает тут примеры из всех возможных областей и во всех возможных степенях. Закоренелый преступник не желает делать признания (демоническое как раз и заключено здесь в том, что он не желает устанавливать коммуникации с добром, претерпевая свое наказание). Против этого есть один способ, который, вероятно, применяется крайне редко. Это молчание и власть взгляда. Если у того, кто ведет допрос, хватит телесных сил и духовной гибкости выдерживать все это так, чтобы и мускул не дрогнул, если хватит сил продержаться пусть и шестнадцать часов кряду, он добьется этого в конце концов, и признание вырвется у преступника как бы помимо его воли. Ни один человек, совесть которого нечиста, не может вынести молчания. Если его просто поместить в одиночную камеру, он впадает в оцепенение. Но вот такое молчание, когда напротив него сидит судья, когда писцы ждут, собираясь вести протокол, – такое молчание есть самый глубокомысленный и пронизательный допрос, самая ужасная пытка, хотя и допустимая; между тем все это не так легко осуществить, как может показаться. Единственное, что может принудить закрытость говорить, – это либо более высокий демон (ибо у каждого дьявола – свой срок), либо добро, которое способно хранить молчание абсолютно, так что если какая-нибудь хитрость попытается смутить добро посредством такого молчаливого допроса, будет посрамлен сам допрашивающий, и окажется, что он в конце концов испугается самого себя и вынужден будет прервать молчание. Но перед лицом подчиненного демона и подчиненных человеческих натур, у которых сознание Бога не столь уж сильно развито, закрытость, безусловно, побеждает – поскольку первые попросту не способны это вынести, а последние во всей своей невинности привыкли перебиваться со дня на день и жить так, что все, что у них на сердце, то и на языке. Просто невероятно, какую власть над такими людьми может обрести закрытость, как они в конце концов стонут и молят хотя бы об одном-единственном слове, которое могло бы прервать молчание; правда, и неловко так попирачь ногами слабых. Могут подумать, что нечто подобное случается только среди князей и иезуитов, и чтобы составить себе более ясное представление о чем-то подобном, следует припомнить Домициана, Кромвеля, Альбу или того генерала, принадлежавшего ордену иезуитов, который сам стал чуть ли не именем нарицательным для такого явления. Нет, вовсе не так, все это встречается гораздо чаще. Однако следует проявлять осмотрительность, вынося суждение об этом явлении; хотя само явление может быть одним и тем же, причины его бывают совершен-

но противоположными, поскольку индивидуальность, которая прибегает к деспотизму и попытке закрытости, сама может страстно желать заговорить, сама может ждать более высокого демона, который способен вынудить ее к открытости. Однако палач закрытости может относиться к своей закрытости и эгоистично. Об одном этом я мог бы написать целую книгу, хотя я и не был, соответственно обычаям и привычкам сегодняшних наблюдателей, в Париже или Лондоне, как будто там можно узнать нечто великое, как будто там можно узнать что-то другое, помимо болтовни и расхожей мудрости коммивояжера. Стоит только обратить внимание на то, что поблизости, и наблюдателю хватит пяти мужчин, пяти женщин и десяти детей, чтобы обнаружить все человеческие душевные состояния, которые только возможны. То, что я сказал сейчас, вполне может иметь некоторый смысл, в особенности для того, кто имеет дело с детьми или же стоит с ними в каком-нибудь отношении. Крайне важно, чтобы ребенок был воспитан посредством такого представления о возвышенной закрытости и чтобы при этом его держали подальше от закрытости неправильной. Во внешнем плане нетрудно определить, когда наступает подходящий момент, чтобы позволить ребенку обходиться одному, однако в духовном отношении все это не так-то легко. В духовном плане эта задача весьма трудна, и от нее нельзя откупиться по дешевке, наняв гувернантку или заведя себе прогулочную коляску. Искусство состоит в том, чтобы постоянно присутствовать и все же не присутствовать, так, чтобы ребенок мог получить свободу развиваться самостоятельно, между тем как вы сами за этим постоянно наблюдаете. Искусство состоит в том, чтобы в высшей степени и на возможно более высоком уровне предоставить ребенка самому себе, при этом придав своему кажущемуся отказу вмешиваться такой вид, чтобы суметь одновременно совершенно незаметно быть в курсе всего. На это вполне можно найти время, даже если вы служите королевским чиновником, нужно только пожелать. Если захотеть, можно сделать все, что угодно. И отец или воспитатель, который сделал все для вверенного ему ребенка, но при этом не мешал ему становиться закрытым, все равно принял на себя тем самым величайшую ответственность.

Демоническое – это закрытое, демоническое – это страх перед добром. Пусть закрытое будет обозначено как «х», и его содержание – тоже как «х»: это может быть самое ужасное или самое незначительное, – нечто мрачное, о присутствии которого в жизни немногие даже подозревают, но также и сущие пустяки, на которые никто не обращает

внимания\*. Но что же тогда будет означать добро как некий «х»? Оно означает раскрытие\*\*. Раскрытие может опять-таки означать как самое возвышенное (спасение в его настоящем смысле), так и самое незначительное (случайное замечание); все это не должно нас запутывать, категория все равно остается одной и той же; общее в предшествующих явлениях то, что они демоничны, пусть даже в остальном различие так велико, что голова может закружиться. Раскрытие здесь – это добро, ибо раскрытие – это первое выражение освобождения. Потому и говорится, как в старом присловье: если осмелиться назвать нужное слово, ослепление колдовства исчезнет; потому и лунатик пробуждается, стоит только окликнуть его по имени.

Виды столкновения закрытости с раскрытием могут быть бесконечно различными, могут выказывать бесчисленные оттенки; ибо пышное разрастание духовной жизни не уступает буйству природы, а духовные состояния столь же бесчисленно разнообразны, как цветы земные. Закрытость может жаждать раскрытия, может страстно желать, чтобы такое раскрытие положило ему конец извне, чтобы это могло наконец с ним случиться. (Это, конечно, неправильное понимание, поскольку здесь устанавливается женственное отношение к свободе, полагаемой в таком раскрытии, равно как и к той свободе, которая полагает это раскрытие. А потому несвобода вполне может продолжать оставаться здесь, пусть даже само состояние станет более счастливым.) Она вполне может желать раскрытия в некоторой степени, все-таки сохраняя хоть небольшой остаток, чтобы спустя какое-то время вновь начать

\* Умение применять собственные категории – это *conditio sine qua non* [необходимое условие (*лат.*) – *прим. пер.*] чтобы наблюдение имело какой-то более глубокий смысл. Когда явление в некоторой степени присутствует, большинство людей обращают на него внимание, но не могут его объяснить, поскольку им недостает подходящей категории; если же у них есть такая категория, значит, у них есть и ключ, который подходит ко всему, где есть хоть след данного явления; ибо явление, подведенное под категорию, повинуется ей так же, как духи кольца повинуются этому кольцу. – *Прим. авт.*

\*\* Я специально употребил здесь слово «раскрытие»; я вполне мог бы назвать добро и «прозрачностью». Но если бы я боялся, что кто-нибудь может неправильно понять само слово «раскрытие» и развитие его отношения к демоническому, решив, будто речь здесь идет о чем-то внешнем, о некоем ощутимо раскрытой исповеди, которая конечно же, будучи чем-то внешним, ничему не может помочь, если бы я боялся этого, я, разумеется, выбрал бы другое слово. – *Прим. авт.*

свою закрытость. (Таково положение с подчиненными духами, которые ничего не делают en gros\*). Она может желать раскрытия, но in cognito. (Таково изощренное противоречие закрытости. Между тем примеры его можно найти в существовании поэтов.) Раскрытие может уже победить, но в последнее мгновение закрытость отваживается на последнюю попытку, она достаточно изобретательна, чтобы превратить само раскрытие в мистификацию; тогда закрытость побеждает\*\*.

Однако я не решаюсь продолжать дальше, да и как я мог бы закончить даже алгебраические исчисления, не говоря уж о том, чтобы попробовать отразить или нарушить молчание закрытости в надежде сделать ее монолог доступным для слуха; ибо речь ее – это конечно же монолог; недаром, когда мы хотим описать закрытого человека, мы говорим: «Он разговаривает сам с собою». Но я займусь здесь только тем, чтобы – подобно тому как закрытый Гамлет увещевает своих двух друзей – дать «*allem einen Sinn aber keine Zunge*»<sup>142</sup>.

Между тем мне хотелось бы указать на столкновение, чья противоречивость столь же ужасна, как и сама закрытость. То, что закрытый человек таит в своей закрытости, может быть так ужасно, что он сам не решается это выразить, даже для себя самого, потому что ему кажется, будто, выражая это словесно, он тем самым впадает в новый грех или же снова подвергается искушению. Для того чтобы такое явление могло произойти, в самом индивиду должно быть некое смешение чистоты и нечистоты, что случается крайне редко. Чаще всего это происходит, если индивид, когда он совершал нечто ужасное, попросту не владел собою. Таким же образом бывает, что человек, когда он был пьян, совершил нечто, о чем он смутно помнит, зная вместе с тем, что это было нечто столь дикое и безумное, что ему почти невозможно узнать в этом самого себя. Подобный же случай может произойти с

\* целиком (франц.).

\*\* Нетрудно заметить, что закрытость eo ipso означает ложь, или, если угодно, неправду. Однако неправда – это как раз несвобода, которая страшится раскрытия. Поэтому дьявола называют также Отцом лжи [см.: Иоанн, 8.44: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи». – Прим. пер.]. Я конечно же всегда был готов признать, что существует большая разница между ложью и неправдой, между ложью и ложью, между неправдой и неправдой, однако категория все равно остается одной и той же. – Прим. авт

человеком, который некогда был безумен, причем его память сохранила некие отпечатки такого прежнего состояния. Решающим образом определяет, будет ли явление демоническим, позиция индивида по отношению к раскрытию, а также то, готов ли он пронизать этот факт свободой и готов ли он принять эту свободу на себя. Если только он этого не желает, явление демонично. Это следует ясно сознавать; ведь даже тот, кто желает этого, все равно по сути своей демоничен. У него имеются как бы две воли: одна подчиненная, бессильная, стремящаяся к раскрытию, и другая, более сильная, которая стремится к закрытости; однако именно то, что последняя оказывается сильнее, как раз и доказывает, что человек по сути своей демоничен.

Закрытость – это и невольное раскрытие. Чем слабее изначально индивидуальность или чем более гибкость свободы поглощается на службе у закрытости, тем более вероятно, что тайна в конце концов вырвется наружу. Малейшего прикосновения, мимолетного взгляда или чего-то в этом роде оказывается достаточно, чтобы началось это ужасное, или – сообразно содержанию закрытости – комическое чревовещание. Само чревовещание может возвещать о себе прямо или опосредованно, подобно тому как сумасшедший может выдать свое сумасшествие, указывая на другого человека и объясняя: «Он мне совсем не нравится, он наверняка сумасшедший». Раскрытие может произойти в словах, когда, скажем, несчастный кончает тем, что навязывает свою тщательно скрывавшуюся тайну всем вокруг. Оно может проявиться в выражении лица, во взгляде; ибо бывает такое выражение глаз, которым человек невольно выдает то, что скрывает. Бывает обвиняющий взгляд, который раскрывает то, что, пожалуй, страшно и понимать, бывает подавленный, умоляющий взгляд, который не особенно побуждает любопытство заинтересоваться его невольным телеграфным сообщением. Сообразно своему отношению к содержанию закрытости все эти знаки опять-таки могут быть комичными; ведь, к примеру, существуют смешные вещи, пустяки, тщеславные задатки, ребячливые капризы, проявления мелочной зависти, небольшие медицинские психические отклонения и тому подобное, которые часто раскрываются, таким образом, в своем невольном страхе.

Демоническое – это внезапное. Внезапное – это, с другой стороны, некое новое выражение для закрытого. Когда рефлексия касается содержания, демоническое определяется как закрытое, когда же рефлексия касается времени, оно определяется как внезапное. Закрытое представляло собою воздействие негативного отношения индивидуально-

сти к самой себе. Закрытость постоянно закрывает себя все больше и больше от всякой коммуникации. Но коммуникация – это, в свою очередь, есть выражение непрерывности, отрицанием же непрерывности и будет внезапное. Можно было бы подумать, что закрытость содержит в себе паразитическую непрерывность; на самом же деле все обстоит совершенно наоборот, хотя в сравнении с вялым и бескровным внутренним распадом, который снова и снова растворяется в своем впечатлении, закрытость и имеет некое подобие непрерывности. Непрерывность, которой обладает закрытость, легче всего сравнить с головокружением, какое должен испытывать волчок, постоянно вращающийся на своем острие. Стало быть, если закрытость не доводит человека до полного помешательства, которое являет собою печальное *perpetuum mobile*\* постоянного «Einerlei»\*\*, индивидуальность все же сохраняет некоторую непрерывную взаимосвязь с остальной человеческой жизнью. По отношению к такой непрерывности прежняя, иллюзорная непрерывность закрытости как раз и будет проявляться как внезапное. В это мгновение она здесь, а в следующее – исчезла, но как только она исчезла, смотришь – а она уже снова здесь, целиком и полностью. Она не может встроиться ни в какую непрерывность или пронизать ее собою, однако то, что проявляется таким образом, как раз и есть внезапное.

Если бы демоническое было чем-то телесным, оно никогда не оказалось бы внезапным. Когда лихорадка, или безумие, или что-нибудь в этом роде все время возобновляются, можно в конце концов обнаружить их закон, причем такой закон в значительной степени снимает внезапность. Но действительно внезапное не знает над собою закона. Оно не относится к числу явлений природы, но представляет собою психическое явление, наружное проявление несвободы.

Внезапное, точно так же как и демоническое, есть страх перед добром. Добро означает здесь непрерывность; ибо первым наружным проявлением освобождения оказывается непрерывность. Стало быть, при этом жизнь индивидуальности в значительной степени сохраняет доступную ей непрерывную взаимосвязь с остальной человеческой жизнью, тогда как закрытость в людях сохраняется как некая абракадабра внутри непрерывности, абракадабра, которая сообщается лишь с самой собою, а потому снова и снова является чем-то внезапным.

\* постоянное, вечное движение (лат.).

\*\* одно и то же (нем.).

Сообразно своему отношению к содержанию закрытости, внезапное может означать ужасное, однако для наблюдателя воздействие внезапного может представляться также комически. В этом плане каждая индивидуальность имеет в себе нечто от такого внезапного, точно так же как каждая индивидуальность имеет в себе нечто от навязчивой идеи.

Мне не хотелось бы продолжать это рассмотрение дальше; и только чтобы подкрепить мою категорию, я напомним о том, что внезапное всегда имеет свое основание в страхе перед добром, поскольку тут есть нечто, чего не желает пронизывать насковзь свобода. Среди всех образований, которые лежат в страхе перед злом, внезапное будет соответствовать слабости.

Если мы пожелаем теперь иным способом прояснить, как это демоническое оказывается внезапным, нам достаточно чисто эстетически рассмотреть вопрос о том, каким образом лучше всего представить демоническое. Если некто пожелает представить себе Мефистофеля, он может с легкостью вложить ему в уста определенные реплики, если, конечно, он собирается использовать его в качестве некой силы в драматическом действии, вместо того чтобы постигать его в действительной сущности. Мефистофель тут, собственно, оказывается представленным не сам по себе, но сводится к образу злого и остроумного интригана. Тут, конечно, испаряется его сущность, тогда как народная легенда, напротив, рассматривала его правильно. Согласно легенде, дьявол три тысячи лет сидел и думал, как ему погубить человека, и в конце концов он это придумал. Ударение делается здесь на трех тысячах лет, и представление, вызываемое таким числом, – это как раз представление о демонической, замышляющей недоброе закрытости. Если бы некто пожелал, чтобы сущность Мефистофеля испарялась тем же самым способом, он мог бы тем не менее обратиться к другому представлению. И тогда окажется, что Мефистофель по сути своей мимичен\*. Даже самые

\* Автор «Или – или» обратил внимание на то, что Дон Жуан по сути своей музыкален. Именно в том же самом смысле для Мефистофеля справедливо, что он по сути своей мимичен. С мимическим все произошло так же, как с музыкальным: обычно полагали, будто все, что угодно, может стать мимическим и все, что угодно, – музыкальным. Существует балет под названием «Фауст» [Кьеркегор имеет в виду балет, поставленный в Копенгагене Антуаном Огюстом Бурнонвиллем, – балет, в котором сам Бурнонвилль танцевал Мефистофеля. Премьера балета прошла в 1832 году. – Прим. пер.]. Если бы композитор см. на след. странице

ужасные слова, звучавшие из пропасти зла, не способны оказать действие, подобное внезапности прыжка, который заложен внутри области мимического. Пусть даже слово действительно ужасно, пусть даже некий Шекспир, Байрон или Шелли нарушает тут молчание, само слово всегда сохраняет свою спасительную мощь; ибо даже все отчаяние, вся мрачность зла, собранные в одном слове, все же не так ужасны, как молчание. Мимическое может выражать тут внезапное, хотя это вовсе не значит, что мимическое, как таковое, становится поэтому внезапным. В этом плане балетмейстер Бурнонвиль имеет большие заслуги за представленный им образ Мефистофеля. Ужас, который охватывает тебя, когда видишь, как Мефистофель впрыгивает в окно и замирает в позе прыжка! Этот порыв в прыжке, напоминаящий нападение хищной птицы, резкое движение хищного зверя, – он ужасает вдвойне, поскольку обычно взрывается внезапно изнутри совершенно спокойного положения, – производит бесконечно сильное впечатление. Поэтому Мефистофелю следует как можно меньше двигаться вокруг; ведь такое движение – это своего рода переход к прыжку, оно содержит в себе предчувствие самой возможности прыжка. Поэтому первый выход Мефистофеля в балете «Фауст» – это не просто какой-то театральный прием, он предлагает зрителю некую глубокую мысль. Слово и речь, как бы кратки они ни были, все же имеют определенную непрерывность, и причина этого, если посмотреть на все *in abstracto*, состоит в том, что они звучат во времени. Но внезапное – это совершенная абстракция от непрерывности, от предшествующего и последующего. Так это и обстоит с Мефистофелем. Его еще не было видно, и вот он вдруг стоит тут во плоти, он действительно из плоти и крови, и быстроту его нельзя выразить сильнее, чем сказав, что он стоит тут в прыжке. Если прыжок перейдет в движение вокруг, воздействие будет ослаблено. Поскольку Мефистофель представлен здесь таким образом, его появление производит впечатление демонического, которое внезапно появляется как тать в ночи, потому что именно вору свойственно подкрадываться незаметно. Но одновременно Мефистофель раскрывает и свою сущность, которая в качестве демонической как раз и является чем-то внезапным. Таким образом, демоническое есть внезапное в движении к этому демоническому; порой оно поднимается в человеке, порой же он сам и является им,

см. на предыдущей странице действительно понял, что заложено в таком мимическом постижении Мефистофеля, ему никогда не пришло бы в голову превратить «Фауста» в балет. – *Прим. авт.*

поскольку он демоничен, независимо от того, овладело ли им демоническое целиком, со всей его плотью и кровью, или же оно присутствует лишь в некой бесконечно малой его части. Таким образом, демоническое всегда тут, и, таким образом, несвободе становится страшно, и, таким образом, движется ее страх. Отсюда и направленность демонического в сторону мимического – не в значении прекрасного, но в значении внезапного, резкого, – а это нечто, что в жизни часто случается наблюдать.

*Демоническое – это нечто бессодержательное, скучное.* Так как в связи с внезапным я привлек внимание к проблеме эстетического представления демонического, мне хотелось бы теперь еще раз вернуться к этому же вопросу. Как только демона наделяют речью и собираются теперь представить его художнику, которому необходимо решить такую задачу, нужно ясно осознавать все эти категории. Он знает, что демоническое по сути своей мимично; внезапного, однако же, он не может добиться, поскольку этому мешают реплики. Он не станет заниматься жульничеством, стараясь сделать вид, будто благодаря внезапному и отрывистому выкрикиванию отдельных слов он в состоянии добиться истинного впечатления. Потому он совершенно правильно избирает нечто прямо противоположное, то есть скучное. Непрерывность же, которая соответствует внезапному, – это то, что можно было бы назвать «неумиранием». Скука, неумирание – это как раз и есть непрерывность внутри Ничто. Теперь число, приведенное в народном сказании, можно понять несколько иначе. Три тысячи лет подчеркиваются здесь не в плане внезапного; вместо этого весь этот огромный промежуток времени вызывает представление о мрачной пустоте и бессодержательности зла. Свобода спокойно пребывает в непрерывности, противоположность этому – внезапность; однако противоположность будет заложена и в самом таком спокойном пребывании, вызывающем представление о человеке, который выглядит так, будто он уже давно умер и похоронен. Художник, понимающий все это, тотчас же убедится в том, что, найдя правильный способ представить демоническое, он вместе с тем нашел и подходящее выражение для комического. Комического воздействия можно добиться совершенно тем же способом. Если удерживать на расстоянии все этические определения зла, используя тут только метафизические определения пустоты, у нас останется лишь тривиальное, которому нетрудно придать комический аспект\*.

\* Именно поэтому представление маленького Винслева [водевиль шел в Копенгагене с 1827 по 1834 год], сыгравшего Клистера в пьесе Хайберга см. на след. странице

Бессодержательное, скучное означает опять-таки нечто закрытое. В отношении к внезапному рефлектирующее определение закрытого обращено в направлении к содержанию. Если теперь я включу сюда определения «бессодержательного», «скучного», то в рефлексии это будет связано с содержанием, тогда как закрытое – с формой, которая соответствует этому содержанию. Таким образом, все понятийное определение оказывается замкнутым и завершенным; ибо формой бессодержательного как раз и оказывается закрытость. Следует постоянно помнить о том, что, в соответствии с предложенным мною речевым употреблением, человек не может быть закрыт в Боге или в добре, поскольку такая закрытость означала бы как раз величайшее расширение и величайший охват. Потому, чем определеннее развита в человеке совесть, тем более он широк, даже если в остальном он закрывает себя от всего мира.

Пожелай я теперь напомнить о терминологии новейшей философии, я мог бы сказать, что демоническое там – это негативное, Ничто, которое подобно девушке-эльфу: когда смотришь на нее со спины, видно, что она полая внутри. Однако я делаю это не слишком-то охотно, поскольку в теперешнем окружении и в процессе обращения эта терминология стала такой любезной и гибкой, что может теперь обозначать что угодно. Негативное – если бы мне пришлось использовать это слово – означало бы форму Ничто, точно так же как бессодержательное соответствует закрытому. Но в негативном есть тот недостаток, что оно определяется скорее во-вне; оно обозначает отношение к чему-то другому, что как раз и отрицается, тогда как закрытое обозначает именно само состояние.

см. на предыдущей странице «Неразлучные», было столь глубоко: он правильно понял скучное как комическое. То, что влюбленный, как раз когда он истинно влюблен, имеет во внутренне непрерывном такой образ, который является чем-то прямо противоположным, бесконечной пустотой, – и вовсе не потому, что Клистер дурной человек, не потому, что он неверен, ибо он ведь, скорее всего, действительно влюблен, но потому, что тут он снова оказывается лишним добровольцем, совсем так же, как это было на таможне, – все это производит сильное комическое впечатление, особенно если акцент делается на скучном. Положение Клистера на таможне получает комический аспект несправедливо – ведь, Боже мой, ну что может Клистер поделать, если продвижения по службе нет, – однако по отношению к собственной влюбленности он ведь был сам себе хозяин. – *Прим. авт.*

Если негативное понимается таким образом, я ничего не имею против того, чтобы это слово использовали для обозначения демонического, при условии, что негативное окажется в состоянии избавиться от всех причуд, которые ему вбила в голову новейшая философия. Негативное все больше и больше становилось предметом насмешек, и само это слово уже заставляет человека улыбаться, подобно тому как улыбаются, когда в жизни или, например, в песнях Беллмана<sup>143</sup> встречаешь одного из этих забавных персонажей, – вначале он был трубачом, затем мелким служащим на таможне, потом – держателем гостиницы, а там, глядишь, и почтальоном. Поэтому и иронию объясняли как негативное. Первым придумал это объяснение Гегель, который сам, как ни странно, не особенно разбирался в иронии. О том, что был Сократ<sup>144</sup>, благодаря которому ирония появилась на свет и который дал этому ребенку имя, о том, что его ирония была как раз закрытостью, которая началась с того, что он закрылся от людей, закрылся в самом себе, чтобы углубиться в божественное, собственно, он начал с того, что закрыл дверь и посчитал дураком всякого, кто остался снаружи, закрыл дверь, чтобы говорить скрытно, – обо всем этом никто особенно не беспокоится. Обычно слово «ирония» употребляют применительно к тому или иному случайному явлению, и считается, что тут-то как раз есть ирония. Затем приходят болтуны-последователи, которые, несмотря на все свои всемирно-исторические обзоры, к сожалению, лишены всякой более глубокой способности рассмотрения и понимают в понятиях столько же, сколько понимал в изюме тот благородный юноша, который во время экзамена на лицензию зеленщика в ответ на вопрос, откуда берет-ся изюм, сказал: «Наш мы обычно берем у профессора на Твергаде».

Теперь мы снова возвращаемся к определению, согласно которому демоническое – это страх перед добром. Если бы, с одной стороны, несвобода была бы способна полностью закрыться и гипостазировать себя, но, с другой стороны, если бы она не стремилась делать это снова и снова\* (в этом и заложено противоречие: несвобода как будто жела-

\* Это следует постоянно иметь в виду, несмотря на все иллюзорные представления о демоническом или речевую практику, когда для описания этого состояния прибегают к таким выражениям, что появляется искушение забыть о том, что несвобода есть проявление свободы и потому не может быть объяснена с помощью категорий естественной науки. Даже когда несвобода в самых сильных выражениях утверждает, что она сама не желает чего-то, это неправда: в ней постоянно есть воля, которая сильнее всякого желания. см. на след. странице

ет чего-то, тогда как на самом деле она как раз утратила свою волю), демоническое не было бы страхом перед добром. Поэтому страх явственнее всего виден в мгновение соприкосновения. Независимо от того, означает ли демоническое в единичной индивидуальности нечто ужасное, или же, напротив, оно подобно пятнам на солнце или маленькому светлomu пятнышку на мозоли, целиком демоническое и частично демоническое должны быть определены одним и тем же образом, и даже маленькой, незначительной части демонического оказывается страшно перед добром совершенно в том же смысле, как и тому, кто полностью охвачен демоническим. Рабство греха – это, конечно, тоже несвобода, однако его направленность, как это было показано выше, совершенно иная, его страх – это страх перед злом. Если это не представляют себе твердо, то ничего вообще нельзя объяснить.

Несвобода, демоническое есть, стало быть, некое состояние. Таким образом это и рассматривает психология. Напротив, этика видит, как из него все снова и снова внезапно появляется новый грех; ибо только добро есть единство состояния и движения.

Между тем свободу можно потерять разными способами, а соответственно этому различны и виды демонического. Эти различия можно рассмотреть теперь, подводя их под следующие рубрики: соматически-психическая утрата свободы и пневматическая утрата свободы<sup>145</sup>. Благодаря предшествующему изложению читатель наверняка уже свыкся с тем, что я использую понятие «демоническое» в расширительном смысле, хотя следует заметить, что этот смысл не более расширен, чем это позволяет сделать само понятие. Немного толку в том, чтобы превращать демоническое в какого-то чудовищного людоеда, которого вначале боишься, а затем просто игнорируешь, поскольку прошло уже немало столетий с того времени, как такого людоеда можно было встретить в мире. Такое предположение – большая глупость; ибо демоническое, вероятно, никогда еще не было так распространено, как в наше время, разве что в наши дни оно проявляется по преимуществу в духовных областях.

см. на предыдущей странице Само состояние может быть крайне обманчивым, ведь можно довести человека до отчаяния, просто сдерживаясь и удерживая эту категорию чистой вопреки всей его софистике. Этого не следует бояться, однако не следует и пускаться в юношеские эксперименты в подобных областях. – *Прим. авт.*

### 1. Соматически-психическая утрата свободы

В мои намерения не входит предлагать тут высокоученое философское рассуждение об отношении души и тела, решая, в каком смысле душа сама создает свое тело (независимо от того, понимается ли это на греческий или же на немецкий манер), или, чтобы уж вспомнить выражение Шеллинга, в каком смысле свобода посредством акта «корпоризации»<sup>146</sup> сама полагает свое тело. Всего этого мне здесь не нужно; для своих целей я могу, сообразно своим слабым силам, выразиться так: тело является органом души, а также органом духа. Как только это служебное отношение прекращается, как только тело восстает, как только свобода заключает с телом тайный союз против себя самой, несвобода оказывается тут же рядом в качестве демонического. Если тут есть некто, еще недостаточно четко ухвативший разницу между тем, что я излагал в предыдущих параграфах, и тем, что я излагаю в этом параграфе, покажу это здесь еще раз. Пока свобода еще сама не примкнула к партии бунтовщиков, страх свойственный революции, конечно же будет присутствовать, но только как страх перед злом, а не как страх перед добром.

Нетрудно заметить, какое многообразие бесчисленных проявлений включает в себя демоническое в этих областях – проявлений, некоторые из которых столь исчезающе малы, что они проявляются только при микроскопическом наблюдении, другие же – столь диалектичны, что нужно поистине обладать большой ловкостью в применении самой категории, чтобы понять, что проявления могут быть под нее подведены. Напряженная чувствительность, напряженная раздражительность, неврастения, истерия, ипохондрия и тому подобное – все это различные ее проявления или могут быть таковыми. Поэтому трудно говорить обо всем этом *in abstracto*, поскольку сама речь тут становится алгебраичной. Так что большего я тут сделать не могу.

Крайней точкой в этой области является то, что обычно называют животной испорченностью. Демоническое в этом состоянии проявляется в том, что оно говорит, как то демоническое в Новом завете, которое восклицало в связи с освобождением: «*τί ἐμοὶ καὶ σοί*»\*. Потому оно избегает всякого соприкосновения с добром, независимо от того, озабочено ли последнее тем, чтобы помочь ему стать свободой, или же соприкосновение здесь было совершенно случайно. Однако уже этого вполне достаточно, ибо страх крайне проворен. Потому от такого

\* «что у меня общего с тобою?» (греч.).

демонического обычно получают ответ, который выражает весь ужас этого состояния: «Оставьте меня в покое с моим жалким положением»; или же можно услышать, как такой человек говорит, вспоминая определенный момент своей предшествующей жизни: «Вот тогда я, наверное, мог бы быть спасен», – самые ужасные слова, которые только можно себе вообразить. Никакое наказание, никакие громopodobные речи не страшат такого человека, и напротив, его страшит каждое слово, которое ставит себя в отношение к свободе, каковая сама забилась в основание несвободы. Иным образом проявляется в этом состоянии и страх. Среди таких демонических личностей встречается некое единение, в котором они с таким страхом и так неразрывно прикипают друг к другу, что ни одной дружбе неведомо подобное внутреннее отношение. Французский врач Дюшатле<sup>147</sup> приводит в своей работе подобные примеры. И эта общительность страха повсеместно встречается в этой области. Уже сама по себе общительность служит подтверждением того, что тут присутствует демоническое; ибо когда соответствующее состояние оказывается проявлением рабства греха, общительности нет, поскольку такой страх – это страх перед злом. Дальше мне не хотелось бы продолжать. Здесь для меня главное – просто держать в порядке свою схему.

## 2. Пневматическая утрата свободы

а) *Общие замечания.* Это образование демонического широко распространено, и мы сталкиваемся с самыми разными его проявлениями. Демоническое, естественно, не зависит от различного интеллектуального содержания, оно зависит от отношения свободы к данному содержанию\*, а также к возможному содержанию в его отношении к интеллектуальному, причем демоническое может наружно проявляться

\* В Новом завете встречается выражение *σοφία δαιμονίου* (Посл. Иакова, 3.15) [«Бесовская мудрость» (греч.). – Посл. Иакова, 3.15: «Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская». – Прим. пер.]. Если судить по тому, как она описана в этом месте, категория не становится особенно яснее. Однако если принять во внимание слова *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι* (Посл. Иакова. 2. 19) [«И бесы веруют и трепещут» (греч.). – Посл. Иакова, 2.19: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут». – Прим. пер.], становится ясно, что в демонической мудрости человек как раз вступает в несвободное отношение к данному знанию. – Прим. авт.

как неторопливость, которой хочется «еще раз подумать»; как любопытство, которое никогда не становится чем-то большим, чем простое любопытство; как нечестный самообман; как женственная слабость, которая постоянно обращается к другим за утешением; как возвышенное пренебрежение; как ничтожная деловитость и так далее.

Содержание свободы, если смотреть на него с интеллектуальной стороны, есть истина, и истина делает человека свободным<sup>148</sup>. Однако именно поэтому истина есть произведение свободы в том смысле, что свобода все снова и снова создает истину. Само собой разумеется, что здесь я не имею в виду остроумие новейшей философии, которая знает, что необходимость мышления и есть его свобода<sup>149</sup>, и которая поэтому, говоря о свободе мышления, говорит, по существу, только об имманентном движении вечной мысли. Подобное остроумие способствует лишь тому, чтобы нарушить и усложнить коммуникацию между людьми. Напротив, то, о чем я говорю, совсем легко и просто: свобода существует только для единичного индивида и в той мере, в какой он сам создает ее своим действием. Если истина существует для индивида каким-то иным образом, если человек препятствует ей существовать для него таким образом, мы имеем дело с явлением демонического. Всегда хватало тех, кто громко возвещал об истине, однако весь вопрос в том, признает ли человек истину в глубочайшем смысле, даст ли он истине пронизать собою все его существо, примет ли он все ее следствия, не подготовит ли он на всякий случай лазейку для самого себя и поцелуй Иуды для последствий этой истины.

В новейшие времена уже достаточно много говорилось об истине; сейчас же пора сделать значимыми уверенность и внутренний смысл, и не в абстрактном смысле, в котором трактовал это Фихте<sup>150</sup>, но совершенно конкретно.

Уверенность, внутренний смысл, которые достижимы только посредством действия и в действии, как раз и решают, демоничен индивид или нет. Если только твердо придерживаться этой категории, все прочее расступается, и становится например, ясно, что своеволию, неверию, насмешке над религией недостает не содержания, как обычно полагают, а уверенности, причем совершенно в том же смысле, в каком ее не хватает суеверию, раболепию, ханжеству. Негативным явлениям недостает уверенности именно потому, что они пребывают в страхе перед содержанием.

<sup>140</sup> У меня нет желания говорить высокие слова обо всей нашей эпохе; но тот, кто наблюдал ныне живущее поколение, едва ли может отри-

цать, что неверное отношение, вследствие которого оно страдает, а также причина его страха и беспокойства заложены в том, что, с одной стороны, истина прирастает в своем охвате и величине, отчасти даже в своей абстрактной ясности, тогда как, с другой стороны, уверенность постоянно уменьшается.<sup>440</sup> Какие только сверхъестественные метафизические и логические усилия ни предпринимались в наше время, чтобы только предложить некое новое, исчерпывающее доказательство бессмертия души, абсолютная правильность которого объединяла бы все более ранние доказательства<sup>151</sup>, но, как ни странно, когда это делается, уверенность еще более сокращается.<sup>441</sup> Мысль о бессмертии несет в себе некую силу, в своих следствиях – некую весомость, а в своем приятии некую ответственность, которая, вероятно, способна перекроить всю жизнь настолько что человек это боится.<sup>441</sup> А потому такой человек успокаивает и освобождает свою душу, напрягая мышление в поисках нового доказательства. Да и что представляет собой такое доказательство, как не «добрые дела» в чисто католическом смысле слова! Каждая подобная индивидуальность, которая – если уж придерживаться приведенного примера – умеет выдвигать доказательства бессмертия души, однако сама вовсе не убеждена в этом, всегда будет страшиться всякого явления, которое затрагивает ее таким образом, что она вынуждена искать более глубокого понимания того, как же человек может в самом деле быть бессмертным. Это будет тревожить индивида, он будет чувствовать себя болезненно задетым, когда совсем простой человек станет совсем просто говорить о бессмертии.<sup>441</sup> В противоположном же направлении ему может не доставать внутреннего смысла.<sup>441</sup> Последователь самой суровой ортодоксии вполне может быть демоничен. Ему все это прекрасно известно, он преклоняет колени перед святыми, истина для него – это внутреннее понятие церемоний, он говорит о встрече перед престолом Божьим, и ему известно, сколько раз там нужно поклониться; ему известно все – совсем как человеку, который может доказать математическую теорему, когда там стоят буквы ABC, но не тогда, когда их заменяют на DEF. Поэтому ему становится страшно, как только он слышит нечто, не являющееся буквальным повторением прежнего. И как же он похож на современного спекулятивного мыслителя, который обнаружил новое доказательство бессмертия души, но теперь попал в смертельную опасность, поскольку не может предъявить это доказательство, не имея при себе своих тетрадок! И чего же не хватает им обоим? Конечно, уверенности. Суеверие и неверие оба являются формами несвободы. В суеверии самой объективности – как

голове Медузы – приписывается власть обращать в камень субъективность, и несвободе вовсе не хочется, чтобы заклятие было снято. Для неверия же высшим и на первый взгляд самым свободным выражением является насмешка. Однако насмешке не хватает как раз уверенности, именно поэтому она и насмехается. И существование скольких насмешников, если бы к ним только можно было заглянуть в душу, напомнило бы о том страхе, с которым демоническое восклицает: «*Τί ἐμοὶ καὶ σοί!*»<sup>\*</sup>. Вот уж поистине примечательное явление: вероятно, немногие столь тщеславны и ранимы в том, что касается минутной славы, как насмешники.

С каким старательным усердием, жертвуя своим временем, прилежанием и писчебумажными материалами, спекулятивные мыслители в наше время трудились над тем, чтобы предъявить всеобъемлющее доказательство существования Бога. Однако по мере того как растет совершенство доказательства, похоже, что уверенность уменьшается. Мысль о существовании Бога, как только она полагается как таковая для свободы индивида, обладает некой вездесущностью, которая, если даже человек не желает действовать во зло, содержит нечто неловкое для всякого осмотрительного индивида.<sup>441</sup> И поистине нужен внутренний смысл, чтобы жить в прекрасном и внутреннем единстве с этим представлением; и это гораздо более трудный фокус, чем быть образцовым супругом. Каким болезненно задетым должен поэтому чувствовать себя такой индивид, когда он слышит совсем простые и наивные речи о том, что Бог все-таки есть. Построение доказательства существования Бога есть нечто, чем можно научно и метафизически заниматься только от случая к случаю, однако мысль о Боге настойчиво навязывает себя человеку при всех обстоятельствах. Чего же не хватает такой индивидуальности? Конечно, внутреннего смысла. Внутреннего смысла может не хватать и в ином плане. Так называемые «святоши» часто бывают предметом насмешек мира. Сами они объясняют это тем, что мир лежит во зле. Это, однако же, не совсем верно. Если подобный святоша не свободен в своем отношении к собственному благочестию, то есть если ему при этом не хватает внутреннего смысла, он с чисто эстетической точки зрения оказывается комичным. А значит, и мир тут прав, когда смеется над ним. Когда кривоногий человек желает выступать в роли танцмейстера, но при этом не в состоянии показать ни одной танцевальной позы, он комичен. Точно так же обстоит дело и с

\* «Что у меня общего с тобою!» (греч.).

особой духовного звания. Нетрудно заметить, что подобный святоша как бы отсчитывает про себя такт, совсем как человек, который не умеет танцевать, но довольно сносно разбирается в танцах, чтобы уметь отсчитывать такт, пусть даже ему никогда не везет настолько, чтобы он к тому же мог попасть в такт, танцуя. Точно так же святоша знает, что религиозное всегда абсолютно соизмеримо, что религиозное – это не что-то, свойственное лишь определенным случаям и мгновениям, он знает, что религиозное всегда можно иметь при себе.<sup>441</sup> Однако когда он уже собирается сделать его соизмеримым, он оказывается несвободен, и нетрудно заметить, как он тихонько отсчитывает такт про себя, причем, несмотря ни на что, он все время ошибается и дела складываются неудачно – со всеми его взглядами, обращенными к небу, сложенными руками и тому подобным. Потому такой индивид столь страшится каждого, кто не имел подобной тренировки, а для того чтобы приободрить себя, он и хватается за все эти грандиозные наблюдения относительно того, что мир ненавидит благочестивых.<sup>441</sup>

Стало быть, уверенность и внутренний смысл – это действительно субъективность, хотя и не в прежнем, совершенно абстрактном смысле. Вообще, несчастье новейшей науки состоит в том, что все стало ужасно грандиозным. Абстрактная субъективность столь же не уверена в себе и в той же степени лишена внутреннего смысла, как и абстрактная объективность. Когда об этом говорят *in abstracto*, это невозможно заметить, и потому правильно будет утверждать, что абстрактной субъективности не хватает содержания. Когда же об этом говорят *in concreto*, такое содержание ясно проявляется, поскольку индивидуальности, которая стремится превратить себя в абстракцию, точно так же недостает внутреннего смысла, как и той индивидуальности, которая превращает себя просто в церемониймейстера.

в) *Схема исключения или отсутствия внутреннего смысла.* Отсутствие внутреннего смысла – это всегда некое определение рефлексии, а потому всякая форма становится двойственной формой. Поскольку люди привыкли рассуждать об определениях духа совершенно абстрактно, никто обычно не склонен в них чересчур вглядываться. Чаще все это полагается так: непосредственность и противостоящая ей рефлексия (внутренний смысл), а затем синтез (или субстанциальность, субъективность, тождество, как бы это тождество ни называлось: разум, идея, дух). Однако в сфере действительности все не так. Тут непосредственность – это вместе с тем и непосредственность внутреннего смысла. Поэтому отсутствие внутреннего смысла прежде всего зависит от рефлексии.

*Потому всякая форма отсутствия внутреннего смысла – это либо активность-пассивность, либо пассивность-активность, и какой бы она ни была – первой или второй, – она пребывает в сфере само-рефлексии. Сама форма проходит через существенную серию нюансов, по мере того как определение внутреннего смысла становится все конкретнее и конкретнее. Согласно старой поговорке, «понимать и понимать – две разные вещи», и это действительно так. Внутренний смысл – это одно понимание, однако in concreto важно то, как следует понимать такое понимание. Понимать речь – это одно, но понимать, к чему она относится, – совсем другое; понимать то, что говорит человек, – это одно, понимать же его самого из сказанного им – совсем другое. Чем конкретнее содержание сознания, тем конкретнее становится понимание, и коль скоро такое понимание отсутствует в отношении к сознанию, мы имеем дело с проявлением несвободы, которая стремится отгородить себя от свободы. Если мы возьмем, например, конкретное религиозное сознание, которое одновременно содержит в себе исторический момент, понимание должно вступать в отношение к нему. Поэтому мы можем рассмотреть здесь пример двух соответствующих форм демонического. Если, скажем, некий суровый ортодокс приложит все свое старание и ученость, чтобы доказать тезис, согласно которому каждое слово Нового завета имеет своим источником соответствующего апостола, внутренний смысл для него постепенно исчезнет, и он в конце концов будет понимать нечто совершенно отличное от того, что ему хотелось понять. Если некий свободомыслящий<sup>152</sup> приложит всю свою проницательность, чтобы показать, что Новый завет был написан только во втором веке, это значит, что он боится как раз внутреннего смысла, и потому ему просто необходимо поставить Новый завет в один ряд со всеми прочими книгами\*. Самое конкретное содер-*

\* Впрочем, в религиозной сфере демоническое может обладать обманчивым сходством с искушением. А с чем именно мы имеем дело, нельзя решить in abstracto. Скажем, благочестивый верующий христианин может впасть в страх, если, например, ему страшно идти к причастию. Это искушение, точнее, то, является ли это искушением, будет ясно из его отношения к этому страху. Напротив, демоническая натура вполне может зайти так далеко, его религиозное сознание может стать столь конкретным, что внутренний смысл, которого он страшится и от которого намеревается бежать в своем страхе, становится чисто личным пониманием сакрального понимания. Однако он готов идти только до определенной точки, затем он прекращает движение и см. на след. странице

жание, каким может обладать сознание, – это сознание самого себя как индивида, – не чистое самосознание, но самосознание, которое настолько конкретно, что ни один писатель, даже самый богатый словами, даже самый мощный в своих описаниях, еще не был способен представить хоть одно такое сознание, а между тем каждый человек как раз и является таким сознанием.<sup>441</sup> Самосознание – это не созерцание, и тот, кто полагает, будто оно таково, не понял сам себя, ибо он видит, что сам одновременно находится в становлении, а потому ничем и не может быть для отгороженности созерцания.<sup>441</sup> Значит, это самосознание есть действие, а такое действие, в свою очередь, есть внутренний смысл; и всякий раз, когда внутренний смысл не соответствует этому сознанию, мы получаем какую-то форму демонического, коль скоро отсутствие внутреннего смысла проявляет себя наружно как страх перед его обретением.

<sup>441</sup> Там, где отсутствие внутреннего смысла вызывается неким механизмом, всякие речи об этом окажутся напрасным трудом.<sup>441</sup> Однако здесь все не так, и потому в каждой форме такого отсутствия есть своя активность, даже если она начинается благодаря пассивности. Явления, которые начинаются с активности, больше бросаются в глаза, и пото-

см. на предыдущей странице собирается оставаться всего лишь познающим; он хочет тем или иным способом стать чем-то большим, чем эмпирическая, исторически определенная, конечная индивидуальность. Ведь тот, кто просто пребывает в искушении, стремится выйти к чему-то, от чего его пытается оторгнуть это искушение, между тем как демонический человек сам, соответственно своей более сильной воле (воле несвободы), желает бежать прочь, тогда как более слабая воля в нем хотела бы продолжать.<sup>441</sup> Вот этого различия и нужно держаться; ибо в противном случае демоническое понимается столь абстрактно, что ничего подобного никогда и не могло быть, как будто воля несвободы укреплялась здесь как таковая, а воля свободы не присутствовала снова и снова, пусть даже в самой слабой форме и во внутреннем противоречии.<sup>441</sup> Если кто-нибудь захочет познакомиться с материалами, связанными с религиозными искушениями, их можно в изобилии найти в книге Герреса «Мистика» [см.: *Görres Joseph von. Die christliche Mystik. I–IV. Redensburg, 1836–1842. – Прим. пер.*]. Сам я должен честно признаться, что мне никогда не хватало мужества основательно и целиком проштудировать эту книгу: такой в ней ощущается страх. Во всяком случае, я заметил, что он не всегда умеет различать между демоническим и искушением; потому этим произведением следует пользоваться с осторожностью. – *Прим. авт.*

му их легче постигнуть, однако при этом забывают, что в этой активности опять-таки проявляется пассивность, а потому противоположное явление никогда не берется в расчет, если говорят о демоническом.

Я хочу привести теперь пару примеров, просто чтобы показать, что схема верна.

*Неверие – суеверие.* Они полностью соответствуют друг другу; им обоим недостает внутреннего смысла но только неверие пассивно благодаря активности, а суеверие активно благодаря пассивности; первое является, если угодно, более мужественным образованием, второе же – более женственным, и содержанием обоих образований оказывается само-рефлексия. С точки зрения их сущности они представляют собой одно и то же. Неверие и суеверие оба оказываются страхом перед верой; однако неверие начинается в активности несвободы, суеверие же начинается в пассивности несвободы. Обычно наблюдение обращено лишь на пассивность суеверия, а потому оно выглядит менее существенным или более извинительным, в зависимости от того, применяются ли к нему эстетически-этические или этические категории. В суеверии есть слабость, которая поистине обманчива; между тем в нем всегда должно быть достаточно активности, чтобы оно оказывалось в состоянии сохранять свою пассивность. Суеверие является неверующим относительно себя самого, неверие же суеверно относительно себя самого. Содержанием обоих оказывается само-рефлексия. Удобство, трусость и малодушие суеверия находят, что лучше оставаться в этой само-рефлексии, чем покидать ее. Гордость, вызов и высокомерие неверия находят, что отважнее оставаться в само-рефлексии, чем покидать ее. Самая утонченная форма такой само-рефлексии – это всегда та, которая <sup>442</sup>становится интересной для самой себя, пока она желает выйти из этого состояния, все время самодовольно укрепляясь в нем.

<sup>442</sup>*Лицемерие – возмущение.* Они также соответствуют друг другу. Лицемерие начинается благодаря активности, возмущение же начинается, благодаря пассивности. О возмущении обычно судят мягче; между тем, если индивид остается в нем, в этом индивиде должно быть достаточно активности, чтобы выдерживать страдания возмущения и вместе с тем не желать его покидать. В возмущении заложена некая восприимчивость (ведь дерево или камень не возмущаются), которая принимается в расчет даже при снятии возмущения. Напротив, пассивность возмущения находит, что гораздо приятнее просто сидеть спокойно и позволять последствиям этого возмущения набирать проценты и про-

центы с процентов. Потому лицемерие – это возмущение самим собой, а возмущение – это лицемерие относительно самого себя. Обоим недостает внутреннего смысла, и оба они не осмеливаются прийти к самим себе. Потому всякое лицемерие кончается тем, что человек начинает лицемерить с самим собой, поскольку тогда лицемер начинает либо возмущаться собой, либо доводить самого себя до возмущения. А потому и всякое возмущение, если оно не устранено, кончается лицемерием перед другими, поскольку возмущенный человек благодаря изначальной активности, силой которой он и остается в возмущении, превращает свою восприимчивость во что-то иное, а значит, ему теперь приходится лицемерить перед другими. В жизни случается также, что индивид, который пришел в возмущение, в конце концов начинает пользоваться этим возмущением как фиговым листком для чего-то, что в противном случае потребовало бы покровов лицемерия.

*Гордость – трусость.* Гордость начинается благодаря активности, а трусость благодаря пассивности, в остальном же обе они представляют собой одно и то же; ибо в трусости заложено все-таки достаточно активности, чтобы сохранять бодрствующим страх перед добром. Гордость – это в основе своей трусость: ибо она достаточно труслива, чтобы не желать понимать, что поистине является гордостью; как только ее принуждают к этому пониманию, она тотчас же становится трусливой, с шумом рассыпается на части и лопается как мыльный пузырь. Трусость – это в основе своей гордость, ибо она достаточно труслива, чтобы ни разу не пожелать понять даже требований непонятой гордости; как только она сжимается таким образом, она сразу же демонстрирует свою гордость, умея довести до сведения всех, что еще никогда не понесла поражения; поэтому она горда тем негативным выражением гордости, которое спешит сообщить, что никогда еще не терпело неудачи. В жизни случается, что какой-нибудь весьма гордый индивид был достаточно труслив, чтобы стать как можно менее заметным, и все это – как раз ради того, чтобы спасти свою гордость. Если бы активно гордый и пассивно гордый индивиды оказались сведены вместе, причем в то самое мгновение, когда первый пал, можно было бы тотчас же получить возможность убедиться в том, насколько на самом деле горд трус\*.

\* В своем трактате «De affectionibus» Декарт [трактат Декарта «О страстях, или аффектах души» – Descartes. Tractatus de Rassionibus Animae; Passiones, sive Affectus Animae; Amsterdam, 1685] обращает внимание на то, что одна страсть всегда соответствует какой-то другой этого не происходит только с см. на след. странице

с) *Что такое уверенность и внутренний смысл?* Их, конечно, нелегко определить. Между тем сейчас мне хотелось бы сказать: они суть серьезность. Это слово понятно каждому но с другой стороны, весьма примечательно, что не так уж много слов, которые становились бы предметом рассмотрения реже, чем это слово. Когда Макбет убил короля, он воскликнул: «Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben: // Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade! // Der Lebenswein ist ausgeschenkt!»<sup>153</sup>

Макбет конечно же убийца, и потому слова на его устах обретали пугающую и поразительную истинность, однако каждый индивид, который потерял внутренний смысл может точно так же сказать: «Der Lebenswein ist ausgeschenkt», а также «jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben, Alles ist Tand», ибо внутренний смысл – это как раз тот источник, из которого струится вечная жизнь, причем вытекает из этого источника как раз серьезность. Когда Екклезиаст говорит: «Все суета сует», он подразумевает *in mente*\* именно серьезность. И напротив, если слова эти о том, что все суета сует, сказаны лишь после того, как серьезность утрачена, мы имеем дело всего лишь с активно-пассивным выражением этой суеты (вызов тоски) или же с пассивно-активным ее выражением (вызов легкомыслия и остроты), а значит, пришло время для плача или для смеха, но серьезность тут потеряна.

см. на предыдущей странице восхищением. В деталях изложение довольно слабо, однако меня заинтересовало, что он делает исключение именно для восхищения, поскольку, как известно, согласно взглядам как Платона, так и Аристотеля оно представляет собой страсть философии, причем такую страсть, с которой начинается философия. Впрочем, восхищению соответствует зависть, новейшая же философия наверняка упомянула бы еще сомнение. Между тем в этом-то и заложен основной порок новейшей философии: она стремится начинать с отрицательного, вместо того чтобы начинать с положительного, которое ведь всегда является первым совершенно в том же смысле, в каком *affirmatio* [утверждение (лат.) – прим. пер.] ставится первым в тезисе «*omnis affirmatio est negatio*» [«всякое утверждение есть отрицание (иного)» (лат.) – прим. пер.].

Вопрос о том, что идет первым – положительное или отрицательное, – крайне важен, и единственный новейший философ, который высказался за положительное, это, вероятно, Герbart [в своей «Всеобщей метафизике» Иоганн Герbart утверждает, что объективная реальность и бытие независимы от воспринимающего субъекта, и потому не подвержены отрицанию. См.: *Herbart J.F. Allgemeine Metaphysik. I–II. Königsberg, 1828–1829.* – Прим. авт.

\* в сознании (лат.).

Насколько мне известно – в меру моей осведомленности – не существует ни одного определения того, что такое серьезность. Если таких определений действительно нет, это меня только порадует, не потому, что я такой уж поклонник современного текучего и взаимосвязанного мышления, которое сторонится каких бы то ни было определений, но потому, что в отношении экзистенциальных понятий всегда будет проявлением большего такта воздержаться от каких бы то ни было определений, ведь человек едва ли может испытывать склонность к тому, чтобы постигать в форме определения то, что по самому своему существу должно пониматься иначе, что он сам понимал совершенно иначе и что он совершенно иным образом любил; в противном же случае все это быстро становится чем-то чужим, чем-то совершенно иным. Тот, кто действительно любит, едва ли может находить радость, удовольствие, не говоря уже о развитии и содействии, в том, чтобы докучать себе определениями того, что же такое, собственно, эта любовь. Тот, кто живет в ежедневном и все же праздничном общении с представлением о том, что Бог существует, едва ли может пожелать отравить это все для самого себя или же видеть, как это отравляется вследствие того, что он сам по частям, с трудом подбирает определение того, что же такое Бог. Так же обстоит дело и с серьезностью, каковая представляет собою столь серьезную вещь, что даже определение ее окажется легкомыслием. И я не говорю так оттого, что мысли мои лишены ясности, или же оттого, что я боюсь, как бы тот или иной сверхпроницательный спекулятивный мыслитель не отнесся ко мне с некоторым подозрением, будто я сам не знаю прекрасно, о чем я говорю, – спекулятивный мыслитель, который так же упорно держится за развитие своих понятий, как математик держится за свои доказательства, и который поэтому говорит обо всем остальном то же, что повторял некий математик: «Ну и что это доказывает?»; ибо мне кажется, то, что я здесь говорю, служит куда лучшим, чем всякое понятийное развитие, доказательством того, что я всерьез знаю, о чем идет речь.

Хотя я не склонен сейчас давать определения серьезности или же с серьезностью трактовать шутку абстракции, мне все-таки хотелось бы предложить здесь несколько ориентировочных замечаний. В «Психологии» Розенкранца\* есть определение «настроениям». На странице 322

\* Мне всегда доставляет радость предполагать, что читатель уже успел прочесть столько же, сколько и я. Такое предположение способствует экономии усилий как того, кто читает, так и того, кто пишет. Потому я заранее см. на след. странице

он говорит, что настроение – это единство чувства и самосознания. В предшествующем изложении он прекрасно объясняет, «daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein von dem Subjekt als der *seinige* gefühlt wird. Erst diese Einheit kann man Gemüt nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntnis, das Wissen vom Gefühl, so existiert nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existiert nur ein abstrakter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Dasteins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist» (см. С. 320–321)<sup>154</sup>.

Если обратиться теперь вспять и проследить его определение «Gefühl»\* как того, что для духа является «unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seins Bewußtseins»\*\* (С. 242), а также вспомнить о том, что в определении «Seelenhaftigkeit»\*\*\* принималось во внимание единство с непосредственными определениями природы, тогда, соединив все это, можно получить представление о конкретной личности.

Серьезность и настроение соответствуют друг другу таким образом, что серьезность является более высоким, равно как и более глубоким выражением для того, что представляет собою настроение. Настроение – это определение непосредственности, между тем как серьезность, напротив, является приобретенной оригинальностью настроения, тогда как сохраненная оригинальность настроения заложена в свободе, а поддерживаемая оригинальность – во вкушении блаженства. Оригинальность настроения в ее историческом развитии проявляет

см. на предыдущей странице полагаю, что читатель знаком с этой работой; если же это не так, мне хотелось бы посоветовать познакомиться с ней, ибо это действительно полезная книга, и если бы автор, который во всем остальном отличается здравым смыслом и гуманным интересом к человеческой жизни, смог к тому же отказаться от своей фанатической веры в пустую схему, он избежал бы того, чтобы время от времени казаться смешным. Но то, что он говорит в этом параграфе, по большей части весьма неплохо; единственное, что временами невозможно бывает понять, – это грандиозная схема, равно как и то, каким образом совершенно конкретное изложение может ей соответствовать. (В качестве примера я приведу с. 209–211. «Das Selbst – und das Selbst. I der Tod. 2 der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft» [«Я» – и «Я»: 1. Смерть; 2. Противоположность господства и рабства (нем.) – прим. пер.]). – *Прим. авт.*

\* «чувство» (нем.).

\*\* «Непосредственное единство своей душевности и своего сознания» (нем.).

\*\*\* душевность» (нем.).

как раз вечное в серьезности, отчего, скажем, серьезность никогда не может сделаться привычкой. Привычкой Розенкранц занимается в разделе «Феноменология», а не в разделе «Пневматология»; однако привычка относится и к последнему, и привычка возникает, как только из повторения исчезает вечное. Если оригинальность приобретает и сохраняется в серьезности, она является последовательностью и повторением, но как только в повторении отсутствует оригинальность, мы имеем дело с привычкой.

Серьезный человек серьезен именно благодаря оригинальности, посредством которой он возвращается в повторение. Часто говорят, что живое и внутреннее чувство сохраняет эту оригинальность, однако внутренним смыслом чувства является огонь, который может тотчас же остыть, коль скоро серьезность более его не поддерживает; с другой же стороны, внутренний смысл чувства неопределен в своем настроении, то есть в один момент он может быть более внутренним, чем в другой. Приведу один пример, чтобы сделать все возможно более конкретным. Каждое воскресенье священник должен читать предписанную молитву, и каждое воскресенье он должен крестить нескольких детей.<sup>442</sup> Предположим теперь, что он искренне воодушевляется, однако огонь может и гаснуть, этот священник будет, скажем, потрясать и трогать людей, но один раз больше, а другой – меньше. Только серьезность способна *regelmaÙig*\* каждое воскресенье возвращаться к тому же самому с равной оригинальностью\*\*.<sup>442</sup>

Однако это «то же самое», к которому серьезность должна снова возвращаться все с той же серьезностью, может быть только самой этой серьезностью; в противном случае она станет педантизмом. Серьезность в том смысле означает саму личность, и лишь такая серьезная личность и есть действительная личность, и лишь серьезная личность может делать что-то с серьезностью; ибо, для того чтобы делать нечто с серьезностью, необходимо прежде всего знать, что выступает предметом этой серьезности.

\* равномерно, упорядоченно (нем.).

\*\* Именно в этом смысле Константин Констанциус (в «Повторении») говорил: «Повторение – это серьезность наличного существования» [см.: *Samlede Værker*. III. 175. – *Прим. пер.*] (С. 6),<sup>442</sup> поясняя, что серьезность жизни вовсе не состоит в том, чтобы быть королевским объездчиком, пусть даже последний всякий раз садится на свою лошадь со всей возможной серьезностью.<sup>442</sup> – *Прим. авт.*

В жизни нередко говорят о серьезности; один серьезно относится к государственному долгу, другой – к категориям, третий – к театральной постановке и так далее. <sup>442</sup>Ирония быстро обнаруживает, что все это происходит таким образом, и здесь ей есть чем заняться; ибо каждый, кто серьезен не там, где нужно, eo ipso\* комичен, хотя столь же комичное трагестированное окружение и мнение такого окружения могут относиться к этому в высшей степени серьезно. <sup>442</sup>Потому нет более точного масштаба, помогающего определить, к чему в своей глубочайшей основе пригоден индивид, чем выяснение, к чему же в своей жизни он относится серьезно, а это можно узнать благодаря собственной разговорчивости человека, а можно хитростью вытащить из него его тайну. Ведь человек вполне может родиться с определенным настроением, но вот с серьезностью он никогда не рождается. Само выражение «то, к чему в своей жизни он относится серьезно» должно, естественно, пониматься в строгом смысле слова как то, из чего индивид в глубочайшем смысле выводит свою серьезность, ибо после того как человек поистине стал серьезен относительно того, что является предметом серьезности, он может, пожелай он теперь этого, серьезно обходиться с самыми разными вещами, однако вопрос состоит в том, стал ли человек прежде серьезен относительно предмета серьезности. Такой предмет присущ каждому человеку – ибо это он сам, – и тот, кто не стал серьезным относительно этого, но приобрел серьезность относительно чего-то другого, чего-то громадного и шумного, – тот, несмотря на всю свою серьезность, просто шутник, и даже если ему и удастся некоторое время обманывать иронию, ему все же еще придется, deo volente\*\*, стать комичным; ибо ирония ревнует к серьезности. И наоборот, тот, кто серьезен там, где нужно, доказывает здравие своего духа именно тем, что он способен обходиться со всем прочим как чувствительно, так и шутливо, – пусть даже дураки серьезности холодеют, когда он шутливо трактует нечто, по поводу чего они стали так ужасно серьезны. Но вот в том, что касается серьезности, он не потерпит никаких шуток; стоит ему забыть об этом, с ним может приключиться то же, что и с Альбертом Великим, когда тот высокомерно похвалялся перед божеством своей спекулятивной философией\*\*\*, – и вдруг совер-

\* тем самым (лат.).

\*\* если будет на то воля Божья (лат.).

\*\*\* См.: *Marbach. Geschichte der Philosophie*. 2. Teil. S. 302, примеч.: «Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus» [«Альберта см. на след. странице

шенно поглупел, или же то, что случилось с Беллерофонтом, который спокойно садился на Пегаса, пока служил идее, но сразу же свалился с него, как только попробовал злоупотребить Пегасом, заставляя его везти себя на свидание с земной женщиной.

Внутренний смысл, уверенность – это и есть серьезность. Это кажется несколько скудным; если бы я по крайней мере сказал, что это субъективность, чистая субъективность, *übergreifende\** субъективность, – тут я сказал бы хоть что-нибудь, и это наверняка сделало бы кого-то серьезным. Однако я могу выразить серьезность также и другим способом. Как только не хватает внутреннего смысла, дух оказывается конечным. Стало быть, внутренний смысл – это вечность или вечное определение человека.

Если действительно стремиться к тому, чтобы исследовать демоническое, нужно всего лишь обратить внимание на то, как постигается вечное в индивидуальности, и сразу же можно во всем разобраться. В этой связи новейшее время предлагает самое широкое поле для на-

см. на предыдущей странице внезапно превратили из осла в философа и из философа – в осла» (*нем.*) – *прим. пер.*], Tennemann. Bd. 8, 2. Teil. S. 485, примечание. Есть и более определенное сообщение о другом схоластике, Симоне Торнаценсии, который полагал, что Бог должен быть ему благодарен за то, что он доказал его троичность, поскольку если б он только захотел – «*profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illat infirmare et deprimendo improbare*» [«Если из хитрости и злобы я пожелал бы сделать это, я мог бы ослабить этот (тезис) более сильными аргументами, и опровергнуть его, сведя к ничтожной малости»] (*лат.*) – *прим. пер.*]. В качестве награды за все свои труды добрый человек был превращен в глупца, которому понадобилось два года, чтобы выучить алфавит. См.: Tennemann. *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8. Независимо от того, действительно ли он это сказал и говорил ли он другие вещи, которые ему приписывают (например знаменитое богохульство средних веков о трех великих обманщиках), если ему чего-то не доставало, то уж, конечно, не суровой серьезности в диалектике или спекулятивном мышлении, но серьезности для того, чтобы понять самого себя. Можно найти немало аналогий этой истории, а в наше время спекулятивная философия обрела такую силу, что она едва ли не попыталась сделать Бога неуверенным в самом себе подобно монарху который в страхе сидит и ждет: превратит ли его государственное собрание в абсолютного или только в ограниченного правителя. – *Прим. авт.*

\* всеохватывающий (*нем.*).

блюдений. О вечном в наши дни говорят достаточно много, его отвергают и принимают, и надо сказать, что как первое, так и второе (в зависимости от способа и метода, которым это делается) выдает недостаток внутреннего смысла. Однако тому, кто не понял вечное по достоинству, не понял совершенно конкретно\*, – ему не хватает внутреннего смысла и серьезности.

Мне хотелось бы здесь говорить подробнее; тем не менее я укажу на некоторые моменты.

а) Некоторые отрицают вечное в человеке. Но в то же самое мгновение «*der Lebenswein (ist) ausgeschenkt*»\*\*, и каждая такая индивидуальность оказывается демонической. Если же полагается вечное, настоящее оказывается чем-то другим, чем его желает видеть человек. Человек боится этого и тем самым оказывается в страхе перед добром. Он может теперь продолжать отрицание вечного сколь угодно долго, все равно тем самым ему не удастся целиком изгнать жизнь из вечного. И даже если он уже готов признать вечное до определенной степени и в определенном смысле, он все равно будет бояться его в некотором ином смысле и в более высокой степени; но как бы активно он при этом ни отрицал вечное, ему все равно не избавиться от него целиком. В наши дни вечного боятся слишком сильно, даже если нечто подобное признается в абстрактных и весьма лестных для вечного выражениях.<sup>442</sup> В то время как сегодня некоторые правительства живут в страхе перед разными там буйными головами, слишком многие индивиды живут в страхе перед одной лишь буйной головой, которая на самом-то деле является истинным местом успокоения, – перед вечностью.<sup>442</sup> Потому они возвещают о мгновении, и точно так же как путь к гибели<sup>442</sup> вымощен благими намерениями, вечность легче всего уничтожить одними лишь мгновениями. Но отчего же люди так ужасно спешат? Если даже нет никакой вечности, мгновение все равно столь же долго, как если бы она была. Но страх перед вечностью превращает мгновение в абстракцию. Впрочем, такое отрицание вечного может выражаться непосредственно и опосредованно самыми разнообразными способами: как издевка, как прозаичное самоопьянение рассудочностью, как деловитость, как воодушевление временным.

\* Несомненно, что именно в этом смысле Константин Констанциус сказал о вечном, что оно есть истинное повторение [см.: *Samlede Værker*. III. 254 – прим. пер.]. – Прим. авт.

\*\* «вино жизни пролито» (нем.).

б) Некоторые постигают вечное совершенно абстрактно. Подобно голубым горам, вечное является границей временности, но тот, кто мощно живет внутри временности, никогда не достигает границы. Единичный индивид, который выглядывает наружу в поисках вечности, оказывается пограничным постовым, который стоит за пределами времени.

с) <sup>442</sup> Некоторые пригибают вечное внутрь времени ради воображения. Понимаемое таким образом вечное оказывает чарующее воздействие, человек уже не знает, мечта это или действительность. Вечность со своими мечтательными мыслями печально или лукаво заглядывает внутрь мгновения, подобно тому как лунный свет мерцает в освещенной роще или зале. <sup>442</sup> Мысль о вечном становится фантастическим конструированием, настроение же все время остается тем же: «Я ли тут вижу все это во сне, или это вечность видит сны обо мне?»

А некоторые даже просто и прямо, без всякого там кокетливого двойственного смысла, постигают вечность как нечто, пригодное лишь для фантазии. Подобное постижение нашло себе определенное выражение в тезисе: «Искусство – это предвосхищение вечной жизни»; а ведь поэзия и искусство являются примирением только для фантазии, они вполне могут обладать *Sinnigkeit*\* интуиции, но уж никак не *Innigkeit*\*\* серьезности. Некоторые рисуют вечность мишурой фантазии, а потом сами же томятся по ней. Некоторые видят вечность на апокалиптический манер, они подражают Данте, между тем как сам Данте, как бы он ни уступал взгляду воображения, все-таки никогда не снимал действия этического акта суждения.

д) Некоторые постигают вечность метафизически. Человек твердит «Ich – Ich»<sup>155</sup> так долго, что он сам становится самым смешным из всего возможного: чистым «я», вечным самосознанием. Некоторые так долго говорят о бессмертии, что в конце концов сами становятся не бессмертными, но бессмертием. И, несмотря на все это, они внезапно обнаруживают, что бессмертие так и не удалось включить в систему, а потому они сосредоточиваются теперь на том, чтобы обеспечить ему местечко в приложении. В связи со всеми этими смешными происшествиями, справедливыми остаются слова Поуля Мёллера о том, что бессмертие должно присутствовать повсюду<sup>156</sup>. Но если это так, временность превращается во что-то совсем иное, чем они желали. Или же

\* чувственность (нем.).

\*\* внутреннее (нем.).

некоторые постигают вечность метафизически, так что временность комически сохраняется в ней. С чисто эстетически-метафизической стороны временность комична, ибо она есть противоречие, а комическое всегда лежит внутри этой категории. Если вечность постигается теперь чисто метафизически, а вместе с тем, по той или иной причине, в ней желают также сохранить временность, конечно же оказывается довольно комичным, что вечный дух сохраняет воспоминание о том, что он много раз попадал в денежные затруднения. Однако все усилия, которые предпринимаются, чтобы укрепить вечность, оказываются напрасными, превращаются в ложную тревогу, – ведь чисто метафизическим образом ни один человек не становится бессмертным, и ни один человек не становится уверен в своем бессмертии. Однако, если он получает уверенность в этом некоторым другим образом, комическое не навязывает себя ему. И пусть даже христианство наставляет о том, что человек должен будет дать отчет в каждом суетном слове, произнесенном им<sup>157</sup>, а мы понимаем это просто как предположение о полном припоминании, безошибочные признаки которого порой встречаются уже здесь, в этой жизни, – <sup>442</sup> пусть даже учение христианства не может, наверное, найти себе лучшего освещения, чем в том резком противопоставлении, которое предлагалось в представлении греческой культуры, в соответствии с которым бессмертным нужно прежде всего испить из Леты, чтобы забыть,<sup>442</sup> – все равно отсюда никоим образом не следует, что воспоминание непременно должно непосредственно или опосредованно становиться комичным, – непосредственно, поскольку человек вспоминает о самых смехотворных вещах, опосредованно же, поскольку эти смехотворные вещи преобразуются в существенные решения. Именно потому, что необходимость давать отчет и сам суд – это нечто существенное, существенное и будет действовать, подобно летейскому питью, на несущественное, хотя конечно же при этом существенным окажется многое такое, о чем вы никогда бы так не подумали. В забавных пустяках жизни, в ее случайностях, во всех ее угловатостях и неловкостях жизнь не присутствует существенным образом, потому все это пройдет, но только не для души, которая существенно присутствует в них, но для которой они едва ли получают комический смысл. Если человек целенаправленно размышлял о комическом, если он изучал его как знаток, постоянно проясняя свои категории, такому человеку нетрудно будет понять, что комическое принадлежит именно временности, ибо тут содержится противоречие. С метафизической и эстетической стороны человек не может остано-

вить его, не может помешать ему в конце концов поглотить всю временность, а это непременно случится с человеком, который достаточно развит, чтобы использовать комическое, но недостаточно зрел, чтобы различать *inter et inter*\*. Напротив, в вечности всякое противоречие оказывается устраненным, временность пронизана вечностью и сохраняется в вечности; однако там нет и следа комического.

Однако о вечности не желают задумываться серьезно, перед вечностью испытывают страх, а страх может выдумать сотню всяких способов уклониться. Но это как раз и есть демонизм.

\* между одним и другим (лат.).

## Глава пятая. СТРАХ КАК СПАСАЮЩЕЕ СИЛОЙ ВЕРЫ

В сказках братьев Гримм<sup>158</sup> есть история об одном молодом парне, который отправился на поиски приключений, чтобы узнать, что такое страх. Пусть наш искатель приключений идет своим путем, не заботясь о том, далеко ли он забрался в ужасное в своем путешествии. Однако мне хотелось бы отметить, что это приключение, которое должен испытать всякий человек: нужно научиться страшиться, чтобы не погибнуть либо оттого, что тебе никогда не было страшно, либо оттого, что ты слишком отдаешься страху; поэтому тот, кто научился страшиться надлежащим образом, научился высшему.

Если бы человек был зверем или ангелом, он не мог бы страшиться. Именно потому, что он есть синтез, он и способен испытывать страх; и чем глубже он пребывает в страхе, тем более велик этот человек, хотя и не в том смысле, в каком люди это обычно понимают, когда страх наступает из-за чего-то внешнего, из-за чего-то, что лежит за пределами человека, – нет, это понимается в том смысле, что человек сам создает страх. Только в этом смысле можно понять и то, что говорилось о Христе: что душа его скорбела смертельно, равно как и слова, сказанные Христом Иуде: «Что делаешь, делай скорее»<sup>159</sup>. И даже те ужасные слова, о которых сам Лютер страшился проповедовать: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»<sup>160</sup>, – даже они не выражают страдание столь же сильно, ибо эти последние слова обозначают состояние, в котором находился Христос, тогда как первые обозначают отношение к состоянию, которого нет.

Страх – это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает всю его обманчивость. Ни один Великий инквизитор не имел под рукой столь ужасных пыток, какие имеет страх, и ни один шпион не умеет столь искусно нападать на подозреваемого как раз в то мгновение, когда тот слабее всего, не умеет столь прельстительно раскладывать ловушки, в которые тот должен попасться, как это умеет страх; и ни один проницательный судья не понимает, как нужно допрашивать обвиняемого – допрашивать его, как это делает страх, который никогда не отпускает обвиняемого – ни в развлечениях, ни в шуме повседневности, ни в труде, ни днем, ни ночью.

Тот, кто воспитывается страхом, – воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается сооб-

разно своей бесконечности. Поэтому возможность – тяжелейшая из всех категорий. Правда, мы часто слышим нечто прямо противоположное: что возможность так легка, а действительность так тяжела. Но от кого же мы слышим подобные речи? От пары жалких людей, которые никогда и не знали, что такое возможность, и которые, после того как действительность доказала им, что они ни на что не годятся и ни на что не будут годиться, теперь жульнически возродили возможность, которая некогда была столь прекрасна, столь волшебна; между тем оказалось, что в основании этой возможности лежала некая толика юношеских дурачеств, которых уж скорее пристало бы стыдиться. Потому под возможностью, о которой говорят, будто она так легка, обычно понимают возможность счастья, удачи и тому подобного. Между тем это вовсе не возможность, это скорее обманчивая уловка, которая украшена и приодета человеческой испорченностью для того, чтобы сама эта испорченность могла иметь основание жаловаться на жизнь, на мироустройство, равно как и повод для того, чтобы самой приобретать важность. Нет, в возможности все равно возможно, и тот, кто поистине был взращен возможностью, постиг ужасное точно так же хорошо, как и доброжелательное. Так что, когда выпускник школы возможности выходит в мир, он знает лучше, чем ребенок знает свою азбуку, что абсолютно ничего не может требовать от жизни и что ужасное, гибель, уничтожение живут поблизости от каждого человека, и когда он целиком и полностью постиг, что всякий страх, перед которым он так страшился, может уже в следующее мгновение обрушиться на него самого, у него появится иное объяснение для действительности; он будет восхвалять действительность, и даже если она тяжело давит на него, он будет думать о том, что она все-таки гораздо, гораздо легче, чем возможность. Только таким образом и может воспитывать возможность; ибо конечное и все конечные отношения, в которых отведено место индивиду, – будь они незначительны и повседневны или же имей они всемирно-историческое значение, – все равно воспитывают только конечным образом, и человек всегда может заморочить их болтовней, всегда может вытянуть из них еще что-то другое, всегда может поторговаться, как-нибудь ускользнуть от них, всегда может держаться немного в стороне, всегда может помешать себе, безусловно, научиться чему-нибудь у них; и если человек сделает это, единичный индивид снова должен будет иметь в себе возможность и сам строить то, у чего ему нужно учиться, пусть даже в следующее мгновение то, у чего он научился, вообще не признает, что человек этот им воспитан, но попросту абсолютно лишит его власти.

Однако для того чтобы индивид мог, таким образом, оказаться безусловно и бесконечно воспитан возможностью, такой человек должен быть честен по отношению к этой возможности и должен иметь веру. Под верой я понимаю здесь то, что Гегель однажды и по-своему совершенно правильно называл внутренней уверенностью, которая предвосхищает бесконечность. Когда с открытиями возможности обходятся честно, возможность обнаружит все конечные вещи, однако будет идеализировать их в форме бесконечности, она будет в страхе превозмогать индивида до тех пор, пока он снова не победит ее в предвосхищении веры.

То, что я говорю здесь, вероятно, многим покажется темными и глупыми речами, поскольку эти многие похваляются тем, что им никогда не приходилось страшиться. На это мне хотелось бы возразить, что конечно же не следует страшиться людей или конечных вещей, однако только тот, кто прошел насквозь страх возможности, только тот воспитан так, чтобы не страшиться, и не потому, что он уклоняется от ужасов жизни, но потому, что эти ужасы всегда слабы по сравнению с ужасами возможности. Если же говорящий полагает, напротив, что величие его состоит в том, что он никогда не пребывал в страхе, я с удовольствием предложу ему мое разъяснение: это произошло потому, что он совершенно бездуховен.

Там, где индивид обманывает возможность, благодаря которой он воспитывается, он никогда не достигает веры; и вера его становится неким событием конечного, точно так же как его школа есть школа конечного. Однако возможность обманывают всевозможными способами: ведь иначе каждый человек, стоило ему только высунуть голову в окно, сразу же видел бы достаточно, чтобы возможность могла начать, исходя из этого, свои экзерсисы. Вы, вероятно, видели гравюру Ходовецкого, представляющую сдачу Кале, увиденную глазами людей четырех различных темпераментов<sup>461</sup>; задачей художника было дать различным выражениям возможности отразиться в чертах лица людей четырех разных темпераментов. Даже самая обычная жизнь наверняка имела свои происшествия; но речь идет о возможностях, заложенных в индивиде, который честен с самим собой. Рассказывают об одном индийском отшельнике, который два года подряд жил на одной росе, что однажды он прибыл в город, попробовал вино и стал пьяницей. Эту историю, как и все подобные ей, можно понимать по-разному, ее можно видеть в комическом свете, а можно – в трагическом; однако индивиду, воспитанному возможностью, довольно и одной подобной

истории. В то же самое мгновение он абсолютно соединился с этим несчастным, и он не знает никаких выходов, основанных на конечном, посредством которых можно было бы освободиться от этого. Теперь страх возможного обрел в нем свою добычу, пока ему не придется передать его свободным вере. Ни в каком другом месте он не обретает покоя, ибо все прочие места успокоения – это просто пустая болтовня, даже если в глазах других людей это считается мудростью. Видите, вот почему возможность столь абсолютно воспитывает. В обычной действительности ни один человек еще не был настолько несчастен, чтобы не сохранить хоть небольшой остаток прежнего счастья, и понимание по праву утверждает, что, если человек хитер, он всегда сумеет себе помочь. Однако тот, кто осуществил обучающий переход возможности в несчастье, потерял все, как никто еще не терял в действительности. Но если он все же не обманул возможности, которая стремилась научить его чему-то, если он не запутал своей болтовней страх, который стремился сделать его свободным, он и получает это все обратно – как никто другой в действительности, пусть даже тот и получит нечто десятикратно; ибо ученик возможности обретает бесконечность, тогда как душа другого рассеялась в конечном. В действительности ни один не может погрузиться так глубоко, чтобы ему невозможно было погрузиться еще глубже и чтобы не было хотя бы еще одного или многих, которые погрузились еще глубже. Однако тот, кто погрузился в возможность, – взгляд его затуманился, глаза его утратили ориентировку, – так что он даже не может ухватиться за ту масштабную линейку, которую обычные люди протягивают погружающемуся в качестве спасительной соломинки; слух его был закрыт для посторонних вещей, так что он даже не услышал, какова была тогда рыночная цена людям среди его современников, он не услышал, что сам столь же хорош, как и большинство людей. Он погрузился абсолютно, однако затем он вновь поднялся из глубины пропасти, легче, чем все, что давит и ужасает в жизни. Ну конечно, я не отрицаю, что тот, кто был воспитан возможностью, подвержен опасности, – и не опасности, свойственной тем, кто был воспитан конечным, опасности попасть в дурную компанию или сбиться с пути самыми разными способами, – нет, он подвержен опасности падения, то есть самоубийства. Если в самом начале своего воспитания он неправильно понял страх, так что тот не стал вести его к вере, но, напротив, прочь от нее, он погиб. И наоборот, тот, кого воспитывает возможность, остается со страхом, он не позволяет себе обмануться бесчисленными подделками под нее, в его памяти точно пребы-

вает прошедшее; и тогда нападения страха, как бы они ни были ужасны, все же не заставляют его бежать. Страх становится для него прислуживающим духом, который даже против собственной воли вынужден вести его туда, куда он, охваченный страхом, хочет идти. Потому, когда страх возвещает о своем приходе, когда он хитроумно показывает, что нашел теперь некое совершенно новое средство ужасать, которое намного ужаснее всего, что применялось прежде, он не уклоняется и уж тем более не пытается удержать страх на расстоянии шумом и путаницей, – нет, он приветствует приход этого страха, приветствует его празднично, так же как Сократ радостно принял чашу с ядом, он закрывается ото всех вместе со страхом, он говорит, как пациент перед операцией, когда этой болезненной операции пора начинаться: «Ну что ж, теперь я готов». И страх входит в его душу и внимательно осматривает все, и устрашениями выманивает из него все конечное и мелкое, а затем ведет его туда, куда он хочет идти.

Когда в жизни происходит тот или иной необычный случай, когда всемирно-исторический герой собирает вокруг себя героев и совершает героические поступки, когда наступает кризис и все становится значительным, люди стремятся быть причастными к этому; ибо это воспитывает. Вполне возможно. Однако существует гораздо более удобный способ, каким можно получить основательное воспитание. Возьмите ученика возможности, поместите его посреди ютландской вересковой пустоши, где ничего не происходит и где величайшим событием будет то, что с шумом взлетит глухарь, – и он будет переживать все совершеннее, точнее, основательнее, чем тот, кто получает аплодисменты на всемирно-исторических подмостках, если этот последний не был воспитан возможностью.

Когда индивид, таким образом, через страх оказывается воспитан к вере, страх будет искоренять то, что он сам же и создал. Страх обнаруживает судьбу, но как только индивид хочет утешиться судьбой, страх поворачивается и убирает судьбу прочь, ибо судьба подобна страху, а страх, подобно возможности, является магической картинкой<sup>162</sup>. Если индивид в своем отношении к судьбе не воспитан, таким образом, самим собой, этот человек всегда будет иметь некий диалектический остаток, который не может быть устранен ничем конечным, точно так же как веру в лотерею теряет тот, кто не теряет ее вообще, но может потерять ее лишь оттого, что постоянно проигрывает. Даже в отношении к самому незначительному страх тотчас же оказывается под рукой, как только индивидуальность пытается хитростью ускользнуть от чего-

то или же пытается хитростью что-то получить. Само по себе это нечто незначительное, и снаружи, у конечного индивид ничему не может научиться в том, что этого касается, однако страх существенно сокращает все, он мгновенно разыгрывает козырную карту бесконечности, категории, и тут уж индивид не может тасовать карты наугад. Такой индивид не может бояться судьбы во внешнем смысле слова, не может бояться ее поворотов, ее поражений; ибо страх в его душе уже сам представил себе судьбу и забрал у него абсолютно все, что только способна забрать судьба. Сократ говорит в «Кратиле»<sup>163</sup>, что ужаснее всего быть обманутым самим собою, поскольку в этом случае обманщик всегда с вами; точно так же можно сказать, что это счастье – иметь при себе такого обманщика, который благочестиво обманывает и постоянно отлучает ребенка от груди, прежде чем в это начнет вмешиваться со своей ерундой конечное. Если в наше время индивид и не был воспитан, таким образом, возможностью, все же у этого времени есть некая замечательная особенность для каждого, в ком заложено более глубокое основание и кто жаждет научиться добру. Чем дружелюбнее и спокойнее время, чем яснее все идет своим размеренным ходом, так что и у добра есть своя награда, тем легче индивиду обманывать самого себя, когда оказывается, что на самом деле его стремления были обращены на прекрасную, но все же конечную цель. В наши времена нужно быть не более шестнадцати лет от роду, чтобы понять, что тот, кто выступает сейчас на подмостках жизни, подобен человеку, который путешествовал из Иерихона и подвергся нападению грабителей<sup>164</sup>. Потому тот, кто не желает погрузиться в жалкое состояние конечного, принужден в глубочайшем смысле вырываться наружу, к бесконечности. Подобная предварительная ориентация аналогична воспитанию в возможности, и подобная ориентация не может иметь места иначе как через возможность. Так что, когда смышленная опытность подвела итог своим бесчисленным расчетам, когда игра уже выиграна, приходит страх, еще до того как игра была выиграна или проиграна в действительности, и этот страх крестом спасается от дьявола, и смышленная опытность становится беспомощной, и самые хитрые комбинации этой смышленности и рассудительности исчезают как пустая глупость при соприкосновении со случаем, который страх строит благодаря всемогуществу возможности. Даже в самых незначительных вещах, как только индивид пытается найти хитрый поворот, который остается всего лишь хитрым, когда он пытается ускользнуть от чего-то, и представляется весьма вероятным, что это ему удастся, ибо действительность – не

такой строгий экзаменатор, как страх, – тотчас же появляется и страх. Если от этого хотят уклониться, ссылаясь на то, что речь идет о чем-то совершенно незначительном, страх сразу же делает это незначительное примечательным, так же как маленькое местечко Маренго стало примечательным в истории Европы, поскольку именно здесь произошла великая битва при Маренго. Если индивид не отлучится от смысленной опытности через себя самого, он никогда не станет цельным, ибо конечное всегда объясняет все только по частям, но никогда полностью, и тот, кого неизменно подводит его рассудительность (а даже это немыслимо в действительности), может искать причину этого в самой рассудительности и собираться стать еще рассудительнее. С помощью веры страх выводит индивида отдохнуть к Провидению. То же самое происходит в отношении к вине, каковая является вторым элементом, обнаруженным страхом. Тот, кто учится узнавать свою вину только через конечное, оказывается потерянным в конечном, между тем как в конечном вопрос о том, виновен ли человек, не может быть разрешен иначе как внешним, юридическим и в высшей степени несовершенным образом. Поэтому тот, кто учится узнавать свою вину только по аналогии с полицейским судом и судом государственным, вообще, по сути, не понимает, что он виновен, ибо если человек виновен, он виновен бесконечно. Поэтому, когда подобный индивид, воспитанный исключительно конечным, не получает никакого полицейского приговора или суждения общественного мнения о том, что он виновен, он становится самым смехотворным и самым жалким из всех людей, образцом добродетели, который немного лучше, чем большинство других, но не совсем так же хорош, как священник. И какая помощь может понадобиться такому человеку в жизни? Ведь, пожалуй, еще до своей смерти он может попасть в коллекцию замечательных примеров. У конечного можно многому научиться, но только не тому, как страшиться, разве что в весьма посредственном и извращенном смысле. И напротив, тот, кто поистине научается страшиться, будет как бы двигаться в танце, стоит только заиграть страхам конечного, а ученикам конечного – потерять рассудок и мужество. В жизни можно часто обмануться таким образом. Ипохондрик страшится каждой мелочи, стоит, однако же, случиться чему-то важному, как он начинает дышать легче, а почему? Потому что даже такая важная действительность все же не настолько ужасна, как возможность, которую он сам изобрел; пока он выдумывал эту возможность, ему нужны были все его силы, тогда как теперь он может бросить все эти силы против действительности. Между тем

ипохондрик – это просто несовершенный самоучка в сравнении с тем, кто был воспитан возможностью, ведь ипохондрия отчасти зависит от телесного, а потому она случайна\*. Настоящий же самоучка в такой же мере и ученик Господень, как сказал уже один писатель\*\*, или, чтобы уж не употреблять выражение, которое слишком напоминает об интеллектуальной стороне, он *αὐτοῦργός τις τῆς φιλοσοφίας*\*\*\* \*\*\*\* и, в той же самой степени, *νεοῦργός*<sup>165</sup>. Тот, кто в своем отношении к вине взращен страхом, успокоится поэтому лишь в Примирении.

Данное рассуждение заканчивается здесь, где оно и началось. И как только психология завершает свое рассмотрение страха, он должен быть передан догматике.

\* Поэтому Гаманн употребляет слово «ипохондрия» в более высоком смысле, когда он говорит: «Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen, als die Heiden und Transcendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandein. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Faulnis des laufenden *seculi* bewahrt werden müssen» (Bd. 6. S. 194) [Кьеркегор пишет в Дневнике: «В шестом томе, на сто девяносто четвертой странице своих сочинений (указанное берлинское издание) Гаманн делает замечание, которое может мне пригодиться, хотя он сам не понял его так, как мне хотелось бы его понять, – да и не думал более об этом» (Papirer. III. A 235, запись 1842 года). Далее приведена та же цитата, что и в «Понятии страха»: «Однако этот страх в мире есть единственное доказательство нашей гетерогенности. Не нуждайся мы ни в чем – мы были бы ничем не лучше язычников и трансцендентальных философов, которым ничего не известно о Боге и которые как глупцы влюбляются в прекрасную природу, – и тогда мы не испытывали бы никакой тоски по родине. Это дерзкое беспокойство, это священная ипохондрия, возможно, и есть тот огонь, на котором мы готовим жертвенных животных и уберігаемся от гнили нынешнего *seculi* (века)». – Прим. пер.]. – Прим. авт.

\*\* См. «Или – или». – Прим. авт

\*\*\* См. «Пир» Ксенофона, где Сократ использует это слово применительно к самому себе. – Прим. авт.

\*\*\*\* Тот, кто сам по себе занимается философией (греч.).

# БОЛЕЗНЬ К СМЕРТИ

Изложение христианской психологии  
ради наставления и пробуждения

*Написано Анти-климакусом,  
издано С. Кьеркегором*

Господи! Дай нам ослепнуть для вещей,  
которые не научают добродетели,  
и ясные глаза для всей Твоей истины.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Возможно, что многим эта форма изложения покажется странной, поскольку она слишком сурова, чтобы наставлять, и слишком наставительна, чтобы иметь спекулятивную строгость. Я не думаю, что она слишком наставительна, и не верю, что она слишком сурова; если бы она действительно была таковой, это было бы, по-моему, ошибкой. Вопрос не в том, что она не может наставлять всех, ибо не все мы одинаково способны следовать ей, но существенно то, что она по природе своей наставительна. Христианские правила, по сути, требуют, чтобы абсолютно все служило наставлению. Спекулятивное рассуждение, которое не приводит к наставлению, тотчас же становится нехристианским. Христианское изложение всегда должно напоминать советы врача у постели больного: даже если по невежеству их не понимаешь, нельзя забывать о месте, где они были произнесены.

Это внутреннее родство всякой христианской мысли с жизнью (в отличие от дистанции, которую всегда сохраняет спекуляция), а также этическая сторона христианства как раз предполагают такое наставление; а радикальный разрыв, различие природы, отделяет изложение такого жанра, независимо от его строгости, от спекуляции, которая считает себя «беспристрастной» и чей провозглашаемый высокий героизм вовсе не является таковым, но представляется христианину неким бесчеловечным любопытством. Осмелиться по сути быть самим собой, осмелиться реализовать индивида – не того или другого, но именно этого, одинокого перед Богом, одинокого в огромности своего усилия и своей ответственности, – вот в чем состоит христианский героизм, и следует признать его вероятную редкость; но стоит ли при этом обманываться, замыкаясь в чистой человечности, или же играть в того, кто восхищается всеобщей историей? Всякое христианское познание, столь строгое, какова бы ни была его форма, является беспокойством [Bekymring] и должно им быть; но даже само это беспокойство наставляет. Беспокойство – это истинное отношение к жизни, к нашей личной реальности, и, вследствие этого, для христианина оно крайне серьезно; тогда как высота беспристрастных наук, вовсе не являясь еще более серьезной, для него выступает всего лишь как фарс тщеславия. Однако серьезное, говорю я вам, и есть наставляющее.

В некотором смысле автором этой небольшой книжки мог быть студент теологии, с другой же стороны, возможно, никакой профессор не мог бы ее создать.

Так или иначе, вычурное обличье этого трактата отнюдь не является непродуманным и не лишено шансов получить психологическое оправдание. Разумеется, существует и более торжественный стиль, однако торжественность, доведенная до такой степени, более не имеет смысла и в силу привычки быстро теряет свое значение.

И еще только одно замечание – без сомнения, излишнее, – но я его все же сделаю: я хочу раз и навсегда пояснить, что такое отчаяние, каким оно представлено на всех последующих страницах; как указывает заглавие, это болезнь, а не лекарство.

В этом и состоит его диалектика. И подобно тому, как это обстоит согласно христианской терминологии, смерть обозначает также крайнее духовное страдание, тогда как само выздоровление означает вместе с тем смерть для мира.

## ВВЕДЕНИЕ

«Эта болезнь не к смерти» (Иоанн, 11,4), – и, однако же, Лазарь умер; но ученики не поняли последующего, когда Христос сказал: «Лазарь умер» (Иоанн, 11, 14). Стало быть, Лазарь умер, но тем не менее это не была смертельная болезнь; он действительно умер, но, однако же, не был болен к смерти.

Совершенно ясно, что Христос думал здесь о чуде, которое могло бы показать современникам, то есть тем, кто может верить, «славу Божию», о чуде, которое пробудило бы Лазаря из мертвых, то есть о том, что «эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий».

Но даже если бы Христос не пробудил Лазаря, разве не было бы истиной, что эта болезнь, даже сама смерть не есть болезнь к смерти!

Как только Христос приближается к гробнице, восклицая: «Лазарь! иди вон» (11, 43), мы уверяемся, что «эта» болезнь – не к смерти. Но даже и без этих слов, просто приближаясь к гробнице, разве Он, который есть «воскресение и жизнь» (11, 25), разве не показывает тем самым, что *эта* болезнь – не к смерти? И в силу самого существования Христа, разве здесь нет свидетельства? Какой толк для Лазаря быть воскрешенным, если он должен в конце концов умереть! Какой толк, без существования Того, кто есть Воскресение и Жизнь, для всякого человека, который в Него верует! Нет, вовсе не благодаря воскрешению Лазаря эта болезнь – не болезнь к смерти, но лишь постольку, поскольку Он есть, через Него. Ибо на языке людей смерть – это конец всего, и, как они говорят, пока есть жизнь, есть надежда. Однако для христианина смерть – вовсе не конец всего, и не простой эпизод в единственной реальности, каковой является вечная жизнь; и она вмещает бесконечно больше надежды, чем несет нам жизнь, даже наполненная здоровьем и силой. Таким образом, для христианина даже смерть не выступает «смертельной болезнью», а уж тем более не выступает таким все, что вытекает из временных страданий: боль, болезнь, нищета, горе, враждебность, недуги телесные или душевные, огорчения и траур. И из всего удела, выпадающего человеку, каким бы суровым он ни был, по крайней мере к тем, кто страдает, к тем, кто говорит: «Смерть не может быть хуже этого», – из всего этого удела, подобного болезни, даже когда он такой не является, для христианина ничто не выступает смертельной болезнью.

Таков великодушный мир, о котором христианство учит размышлять христианина, мир во всех его проявлениях, включая и смерть. Похоже, как если бы речь шла о гордости быть выше всего, что обыкновенно считается несчастьем, всего, что обыкновенно называется худшим из зол... Однако в отместку христианство обнаружило несчастье, существование которого неизвестно человеку как таковому, – это смертельная болезнь. Естественный человек [naturlige Menneske] может сколько угодно перечислять все ужасное и все испытывать; христианин только посмеется над этим списком. Это расстояние от естественного человека до христианина подобно расстоянию, разделяющему ребенка и взрослого: то, от чего дрожит ребенок, для взрослого – пустяк. Ущербность детства состоит в том, что вначале оно не знает ужасного, а затем в том, что вследствие своего невежества дрожит от того, чего не следует бояться. Так же обстоит дело и с естественным человеком: он не знает, в чем действительно пребывает ужасное, – что, впрочем, не мешает ему трепетать, однако он трепещет не от ужасного. Так же действует язычник в своем отношении к божественному, – он не просто не знает истинного Бога, но и поклоняется идолу как Богу.

Христианин – единственный, кто знает, что такое смертельная болезнь. Он черпает из христианства храбрость, которой так недостает естественному человеку, – храбрость, получаемую вместе со страхом от крайней степени ужасного. Стало быть, храбрость нам всегда дарована; а страх перед великой опасностью дает нам решимость противостоять опасности меньшей; бесконечный же страх перед единственной опасностью делает все прочие несуществующими. А ужасный урок христианина – это то, что он научается распознавать «смертельную болезнь».

**часть I.**  
Смертельная  
болезнь  
и отчаяние  
[Fortvivelse]

## Книга I. О том, что отчаяние – это смертельная болезнь

*глава 1. Будучи болезнью духа, или Я,  
отчаяние может приобретать три образа:  
отчаявшийся, не сознающий своего Я  
(неистинное отчаяние),  
отчаявшийся, не желающий быть собою,  
и отчаявшийся, который желает быть таковым*

Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я<sup>1</sup>. Но тогда – что же такое Я? Я это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому.

Человек – это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез. Синтез – это отношение [Forhold] двух членов. С этой точки зрения Я еще не существует.

В отношении между двумя членами само отношение выступает как нечто третье [det Tredie]<sup>2</sup> в качестве негативной части, а два эти члена относятся к отношению, существуя каждый в своем отношении к отношению; тогда для того, кто рассматривает так душу, отношение души и тела составляет простое отношение. Если же, напротив, отношение относится к себе самому, это последнее отношение выступает как положительная третья часть, и мы имеем Я.

Подобное отношение, относящееся к себе самому, это Я, не может быть положено иначе как через себя самое или же через другого [et Andet]. Если же такое отношение, которое относится к себе самому, было положено через другого, такое отношение, конечно же, является чем-то третьим, но это третье одновременно само является отношением, иначе говоря, оно относится к тому, кто и положил все это отношение.

Подобное отношение, извлекаемое или полагаемое таким образом, и есть Я человека: это отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому. Отсюда следует, что существуют два вида на-

стоящего отчаяния. Если бы наше Я полагало себя само, существовал бы только один вид: нежелание быть собой самим, желание избавиться от своего Я, и речь не шла бы о другом виде отчаяния – об отчаянном стремлении быть самим собой. По сути, подобная формулировка показывает зависимость от всей совокупности отношения, которое представляет собой Я, то есть неспособность этого Я собственными силами прийти к равновесию и покою: оно не способно на это в своем отношении к себе самому иначе, как только относясь к тому, кто положил всю совокупность отношения<sup>3</sup>. Более того, этот второй вид отчаяния (стремление быть собой) столь мало представляет собой некий особый вид, что, напротив, всякое отчаяние в конце концов разрешается в нем и к нему приводит. Если человек, который отчаивается – насколько он в это верит, – сознает свое отчаяние, если он бессмысленно говорит об этом отчаянии как о чем-то пришедшем извне (подобно тому, кто, страдая от головокружения, говорит, идя на поводу у своей нервности, что он ощущает тяжесть на голове, как если бы что-то свалилось на него сверху и т. д., тогда как на деле эта тяжесть или давление вовсе не являются чем-то внешним, но представляют собою вывернутое наизнанку внутреннее ощущение), если такой отчаявшийся изо всех сил желает превозмочь свое отчаяние через самого себя и только через самого себя, он заявляет, что не может выйти из такого отчаяния и что все его усилия лишь глубже погружают его в это отчаяние. Расхождения, наблюдаемые в этом отчаянии, не являются простыми расхождениями, но происходят от отношения, которое, относясь к себе самому, тем не менее положено кем-то другим; так расхождения в этом отношении, существуя в себе самих, бесконечно отражаются вовне в отношениях со своим автором.

Такова, стало быть, формула, которая описывает состояние моего Я, когда отчаяние из него совершенно выкорчевано: обращаясь к себе самому, стремясь быть собой самим, мое Я погружается – через свою собственную прозрачность – в ту силу, которая его полагает.

## глава 2. Возможность [Mulighed] и действительность [Virkelighed] отчаяния<sup>4</sup>

Преимуществом или пороком является отчаяние? Тем и другим в чистой диалектике. Сохраняя от него лишь абстрактную идею, не обращаясь к конкретному случаю, приходится считать его огромным пре-

имуществом. То, что мы подвержены этому, возвышает нас над животными, это преимущество, которое отличает нас совершенно иным образом, чем прямая походка, ибо оно служит знаком нашего бесконечного превосходства или величия нашей духовности. Превосходство человека над животным состоит в том, что мы подвержены отчаянию; превосходство христианина над естественным человеком – в том, что он это сознает, а блаженство христианина – в возможности исцеления от отчаяния.

Итак, бесконечным преимуществом является то, что мы можем отчаиваться, и, однако, отчаяние – это не просто худшее из страданий, но наша гибель. Обыкновенно отношение возможного к реальному представлено иначе, поскольку преимуществом является, например, возможность быть тем, кем хочешь, но еще большим преимуществом является быть таковым, иначе говоря, переход от возможного к реальному есть прогресс, восхождение. Напротив, когда мы возьмем отчаяние, окажется, что с переходом от потенциального к реальному имеет место падение, и бесконечное превосходство потенциального над реальным как раз и служит здесь мерой падения. Похоже, что подниматься – это не быть отчаявшимся. Однако наше определение все еще остается двусмысленным. Отрицание здесь – вовсе не то же, которое означает не быть хромым, не быть слепым и т. д. Ибо если возможность не отчаиваться равняется абсолютному отсутствию отчаяния, то прогрессом будет как раз отчаяние. Не быть отчаявшимся означает разрушение способности быть таковым: для того чтобы человек действительно не был таким, следует, чтобы он в каждое мгновение уничтожал в себе возможность этого. Однако обычно отношение возможного к реальному иное. Философы<sup>5</sup> утверждают, что реальное – это уничтоженное возможное, однако они не совсем правы, поскольку реальное – это удовлетворенное возможное, действующее возможное. Здесь же, напротив, реальное (то есть не быть отчаявшимся), следовательно, некое отрицание – это как раз неплодотворное и разрушенное возможное; обыкновенно реальное подтверждает возможное, здесь же оно отрицает возможное.

Отчаяние – это внутреннее несоответствие в синтезе, когда отношение относится к самому себе. Однако синтез – это не несоответствие, он есть просто возможность или же возможность несоответствия предполагается в синтезе. Если бы это было не так, тут не было бы следа отчаяния, и отчаиваться было бы просто одной из естественных черт, внутренне присущих человеческой природе, – страданием, вроде бо-

лезней которым мы подвержены, или вроде смерти, которая составляет наш общий удел. Нет, отчаяние – в нас самих; так что если бы мы не были синтезом, мы не могли бы и отчаиваться, и если бы этот синтез не получал свое оправдание от Бога уже изначально, мы также не могли бы отчаиваться.

Но откуда же берется отчаяние? Из отношения, в котором синтез относится к себе самому, ибо Бог, творя из человека это отношение, как бы отпускает его затем из своих рук, так что, начиная с этого момента, такое отношение должно само направлять себя. И это отношение есть дух, или Я, и в нем заключена ответственность, от которой всегда зависит всякое отчаяние, поскольку оно существует; ибо оно зависит от ответственности, несмотря на то что многие отчаявшиеся обманываются сами и обманывают других, принимая отчаяние за несчастье, – подобно тому как обстоит дело с головокружением, которое во многом напоминает отчаяние, несмотря на различие в их природе; головокружение для души – то же самое, что отчаяние – для духа, и здесь возможно множество аналогий.

Наконец, когда такое несоответствие, то есть отчаяние, уже наличествует, следует ли отсюда, что оно непременно сохраняется? Вовсе нет; продолжительность несоответствия не вытекает из самого этого несоответствия, но из отношения, которое относится к себе самому. Иначе говоря, всякий раз, когда проявляется несоответствие и пока оно существует, следует обращаться к такому отношению. Скажем, например, некто подцепил болезнь, допустим, по неосторожности. Затем болезнь проявляется, и, начиная с этого момента, она уже реальность, чей исток все более и более уходит в прошлое. Было бы жестоко и чудовищно все время упрекать больного в том, что он заражается болезнью, как бы растворяя в каждое мгновение реальность этого несчастья в его возможности. Конечно, он подцепил болезнь по собственной вине, однако эта вина наступила всего лишь один раз. А сохранение несчастья – это просто следствие того единственного раза, когда он заразился и к которому он не может во всякое мгновение возводить все дальнейшее; он подцепил болезнь, однако нельзя сказать, будто он продолжает еще заражаться. Однако с отчаянием дело обстоит иначе; всякий из реальных моментов призван возвращаться к своей возможности, во всякое мгновение, когда человек отчаивается, он подкрепляет отчаяние; и всякий раз настоящее исчезает в реальном прошлом, во всякое реальное мгновение отчаяния отчаявшийся несет в себе все возможное прошлое в качестве настоящего. Это происходит так, потому

что отчаяние – категория духа, и она применима к человеку в его вечности. Однако от этой вечности мы не можем избавиться вечно; мы не можем отбросить ее одним махом; во всякое мгновение, когда мы лишены ее, то есть когда мы ее отбросили или отбрасываем, она возвращается, иначе говоря, во всякое мгновение, когда мы отчаиваемся, мы заново заражаемся отчаянием. Ибо отчаяние – это не последовательность несоответствий, но отношение, которое ориентировано на самое себя. И от этого отношения к самому себе человек может освободиться не более, чем от собственного Я, и это в конечном счете именно одно и то же, ибо само это Я есть возвращение отношения к себе самому.

### *глава 3. Отчаяние – это смертельная болезнь*

Эту идею «смертельной болезни» следует понимать в определенном смысле.

Буквально она означает несчастье, границей и исходом которого является смерть, и потому служит синонимом болезни, от которой умирают. Однако отнюдь не в этом смысле отчаяние действительно может быть названо так, ибо для христианина сама смерть есть переход к жизни. В этом смысле ни один физический недуг не представляет для него «смертельную болезнь». Смерть прекращает болезни, однако сама по себе она не является конечной границей. Но «смертельная болезнь» в строгом смысле слова означает недуг, который приводит к смерти, причем за нею уже больше не следует ничего. Именно таково отчаяние.

Однако в ином смысле, еще более категоричном, отчаяние действительно является «смертельной болезнью». Ибо, в отличие от расхожего мнения, будто от отчаяния умирают и само оно прекращается с физической смертью, главная его попытка состоит в том, что не можешь умереть, как если бы в агонии умирающий боролся со смертью и не мог умереть. Поэтому быть больным к смерти – значит не мочь умереть, причем жизнь здесь не оставляет никакой надежды, и эта безнадежность есть отсутствие последней надежды, то есть отсутствие смерти. Поскольку жизнь представляет собой высший риск, надеешься на жизнь, однако когда постигаешь бесконечность другой опасности, надеешься уже на смерть. А когда опасность увеличивается, по мере того как смерть становится надеждой, отчаяние – это безнадежность, состоящая в невозможности даже умереть.

В крайнем принятии отчаяния и заключена «смертельная болезнь», это противоречивое моление, этот недуг Я: вечно умирать, умирать, однако же не умирая, умирать смертью. Ибо умереть – значит, что все кончено, однако умирать смертью означает переживать свою смерть, а переживать ее даже одно-единственное мгновение – значит переживать ее вечно. Для того чтобы умереть от отчаяния как от болезни, надо, чтобы вечное в нас, в этом Я, могло умереть, как умирает от болезни тело.

Жалкая химера! В отчаянии «умирать» постоянно преобразуется в «жить». Тот, кто отчаивается, не может умереть; «подобно кинжалу, который не годится чтобы убить мысль», так и отчаяние, этот бессмертный червь, огонь неугасимый, не пожирает моей вечности, которая как раз его поддерживает. Однако такое самоуничтожение, каким является отчаяние, бессильно и не достигает своих целей. Воля его направлена как раз к тому, чтобы самое себя уничтожить, однако именно этого оно и не может, и само это бессилие является иным видом уничтожения самого себя, в котором отчаяние вторично не достигает своей цели – уничтожения Я; напротив, это собирание воедино существования или же сам закон такого собирания. Именно здесь обнаруживается крепкая кислота, язва отчаяния, эта мольба, чье острие, обращенное вовнутрь, все более погружает нас в бессильное самоуничтожение. Все не утешая отчаявшегося, неспособность отчаяния его уничтожить, напротив, оказывается пыткой, что постоянно возобновляет свою боль, свои укусы; ибо только беспрестанно собирая в настоящем прошлое отчаяние, он отчаивается в том, что сумеет поглотить себя или же избавиться от своего Я, уничтожить себя. Такова формула накопления отчаяния, подъема лихорадки в этой болезни Я. Человек, который отчаивается, имеет повод отчаяния<sup>6</sup> – это то, во что он поверил на мгновение, но не больше; ибо тут же появляется настоящее отчаяние, настоящее лицо отчаяния. Отчаиваясь в чем-то, в глубине души отчаиваешься в себе, и теперь уже человек стремится избавиться от Я. Так, когда честолюбец говорит: «Надо быть Цезарем или никем», и ему не удастся стать Цезарем, он отчаивается в этом. Однако здесь присутствует и иной смысл – то что, не став Цезарем, ему уже невыносимо быть самим собой. В глубине души он отчаивается не в том, что не стал Цезарем, но в этом своем Я, которое не сумело им стать. Это то самое Я, которое прежде составляло всю радость – радость, впрочем, не менее отчаявшуюся, – которое теперь более всего для него невыносимо. Приглядевшись внимательнее, мы обнаруживаем, что для него невыноси-

мо не то, что он не стал Цезарем, но именно это Я, которое им не стало: или, точнее, для него невыносимо то, что он не может избавиться от своего Я. Он смог бы это сделать, если бы стал Цезарем; однако он не стал им, и наш отчаявшийся более не может рассчитывать и примириться с этим. По сути своей его отчаяние не меняется, ибо он не обладает своим Я, он не является самим собой. Конечно, он не стал бы собой, и, становясь Цезарем, он лишился бы своего Я; не став Цезарем, он отчаивается в том, что не сможет рассчитывать и примириться с этим. Поэтому поверхностным будет считать, что отчаявшийся (несомненно, потому что его никогда не видели и никогда не видели самого себя) разрушает свое Я, как если бы это было его наказанием. Ибо как раз на это – к своему отчаянию, к своему мучению – он и не способен, поскольку отчаяние подожгло нечто крепкое, неуничтожимое в нем – его Я.

Стало быть, отчаяться в чем-то – это еще не настоящее отчаяние, это только начало, скорее – отчаяние назревает, как врачи говорят о болезни. Затем отчаяние проявляется открыто: человек отчаивается в себе самом. Возьмите, скажем, молодую девушку, которая отчаялась в любви, то есть в потере возлюбленного, который умер или оказался легкомысленным. Настоящее отчаяние заключено не в самой этой потере; она отчаивается скорее в себе самой. Это Я, которого она лишилась, которое она утратила самым щекотливым образом, если оно стало благом «другого», – теперь же это Я скучно ем, и потому оно должно стать Я без этого «другого». Это Я – хотя в ином смысле оно уже было столь же отчаявшимся – некогда составляло все ее сокровище, а теперь оно представляет собою ужасную пустоту, когда «другой» мертв, или же нечто отталкивающее, если напоминает ей о том, что ее бросили. Попробуйте теперь сказать ей: «Девочка моя, ты сама себя губишь», и вы услышите ее ответ: «Увы, горе мое состоит как раз в том, что мне это не удастся».

Отчаяться в себе, отчаявшись в желании избавиться от себя, такова формула всякого отчаяния; второе же правило состоит в том, что отчаиваются, отчаявшись в желании быть собою самим, – и оно приводит нас к тому же, к отчаянию, где стремятся быть собою, так же как прежде (см. гл. I) к этому нас приводило отчаяние, где собою быть отказываются. Тот, кто отчаивается, в своем отчаянии стремится быть самим собою. Но что же, разве это значит, что он не стремится избавиться от своего Я? По видимости, нет; однако, если присмотреться получше, окажется, что здесь присутствует все то же противоречие.

Это Я, которым стремится стать этот отчаявшийся, по сути есть Я, которое таковым не является (ибо стремиться быть таким Я, каким он на самом деле есть, – это сама противоположность отчаянию), то, к чему он стремится на деле, – это отделить свое Я от его творца. Однако это ему не удастся, несмотря на то, что он отчаивается, – и, несмотря на все усилия, которые он прилагает для того, чтобы отчаиваться, этот творец остается самым сильным и принуждает его быть тем Я, которым он не желает быть. Однако, поступая так, человек всегда стремится избавиться от своего Я, от этого Я, которым он является, – для того, чтобы стать неким Я, которое он сам изобрел. Быть этим Я, которым он хочет быть, составляло бы все его наслаждение – хотя в ином смысле он оставался бы все тем же отчаявшимся, – однако само принуждение его быть таким Я, которым он не хочет быть, – это и есть его мучение: он не может избавиться от самого себя.

Сократ доказывал бессмертие души тем, что болезнь души (то есть грех) не может ее разрушить подобно тому, как болезнь разрушает тело. Можно аналогично доказать вечность человека тем, что отчаяние не может разрушить Я, самим этим жестоким противоречием отчаяния. Без вечности, которая заложена в нас самих, мы не могли бы отчаиваться; однако если бы это отчаяние могло разрушить мое Я, не было бы также самого этого отчаяния.

Таково отчаяние, эта болезнь Я, «смертельная болезнь». Отчаявшийся – это больной к смерти. Более чем какая-либо иная болезнь, эта болезнь направлена против самой благородной части существа; однако человек не может от нее умереть. Смерть не является здесь пределом болезни, она служит скорее беспредельным пределом. Сама смерть не может спасти нас от этой болезни, ибо здесь болезнь со своим страданием и... смертью, – это как раз невозможность умереть.

Таково состояние отчаяния. И пусть даже отчаявшийся и не подозревает об этом, пусть ему удастся (все так же в отчаянии, о котором он и не подозревает) потерять свое Я, потерять его настолько успешно, что от него не останется даже следов, – все равно вечность заставит раскрыть отчаяние его состояния и пригвоздит его к собственному Я; так мука всегда остается в том, что невозможно избавиться от себя самого, – и человек вполне обнаруживает всю иллюзорность своей веры в то, что от этого Я можно избавиться. И к чему изумляться такой строгости? Ведь это Я – наше владение, наше бытие – это одновременно величайшая уступка вечности человеку и ее вера в него.

## КНИГА II. ВСЕОБЩНОСТЬ [ALMINDELIGHED] ОТЧАЯНИЯ

Поскольку, как говорят врачи, нет ни одного вполне здорового человека, то, хорошо зная людей, можно также сказать, что никто не свободен от отчаяния; нет никого, в ком глубоко внутри не пребывало бы беспокойство, тревога, дисгармония, страх перед чем-то неизвестным или перед чем-то, о чем он даже не осмеливается узнать, – страх перед чем-то внешним или же страх перед самим собой. И как говорят врачи о болезнях, человек носит в себе как инфекцию некое зло, чье внутреннее присутствие временами, краткими вспышками обнаруживается для него в необъяснимом страхе. И во всех случаях никто никогда не жил и не живет вне христианства без того, чтобы быть отчаявшимся, – да и в христианстве никто, если только он истинный христианин, не живет без этого, – ибо, по крайней мере, если он и не пребывает в отчаянии целиком, в нем всегда остается зерно этого отчаяния.

Конечно, такой взгляд производит впечатление парадокса, преувеличения, равно как и некой мрачной и обескураживающей идеи. Однако она вовсе не такова.

Вовсе не погружая в сумерки, она, напротив, направлена на то, чтобы прояснить и осветить то, что обыкновенно держат в полумраке; вовсе не подавляя, она, напротив, вдохновляет, поскольку она всегда рассматривает человека соответственно высшему требованию, которое выдвигает перед ним судьба, – требованию быть духовным; наконец, вовсе не оставаясь всего лишь прихотливым каламбуром, она представляет собой фундаментальный и вполне логичный взгляд – и потому она ничего не преувеличивает.

В противоположность этому обычное представление об отчаянии остается таковым лишь по видимости – это поверхностный взгляд, а не концепция. В соответствии с ним каждый из нас может первым обнаружить, отчаивается он или нет. Тот человек, который называет себя отчаявшимся, как раз и является таковым в соответствии с ним, но довольно того, чтобы он не считал себя отчаявшимся, и он уже не будет таковым являться. Тем самым отчаяние делается чем-то редкостным, тогда как на самом деле оно универсально. Редкостным является не то, что ты отчаялся, напротив, самым редчайшим является не быть таковым действительно.

Однако подобное общепринятое суждение не особенно разбирается в отчаянии. Так, скажем (приведем здесь один пример, который, если его верно понять, приводит тысячи и тысячи людей в разряд отчаявшихся, но который не ясен большинству), как раз одной из форм отчаяния является то, что ты не отчаялся, не осознаешь, что ты отчаялся. По сути, когда определяют наличие отчаяния, обычный человек делает ту же ошибку, которую обыкновенно совершают, когда определяют, здоров некто или болен... Однако здесь ошибка гораздо глубже, поскольку он несравненно меньше знает, чем руководствоваться, когда речь идет о духе (а не зная этого, ничего нельзя понять и в отчаянии), чем когда говорят о здоровье или болезни. Обычно, если некто не называет себя больным, его считают здоровым, в особенности тогда, когда он сам утверждает, что здоров. Тем не менее, врачи иначе определяют болезни. Почему же? Потому что у них есть четкое и развернутое представление о здоровье и они руководствуются именно им, когда судят о нашем состоянии. Они хорошо знают, что, подобно тому как существуют мнимые больные, есть и мнимые здоровые; в этом случае они дают такие лекарства, которые заставляют болезнь обнаружиться.

Ибо в медицине всегда существуют врачи-практики, которые лишь отчасти прислушиваются к тому, что мы рассказываем о своем состоянии. Если бы они безоговорочно полагались на наши личные впечатления о том, как мы себя чувствуем, от чего страдаем и так далее, – роль медицины становилась бы иллюзорной. На деле роль ее состоит в том, чтобы предписывать лекарства, однако сначала для этого требуется распознать болезнь, а значит, прежде всего определить, является ли некто действительно больным, когда он воображает себя таковым, и, напротив, не является ли действительно больным тот, кто считает себя здоровым. Точно так же поступает психолог, столкнувшийся с отчаянием. Он знает, что такое отчаяние, он распознает это отчаяние, и потому его не удовлетворяют просто заявления человека, который считает себя – или не считает себя – отчаявшимся. Не будем забывать, в самом деле, что в некотором смысле даже те, которые утверждают, что отчаялись, вовсе не обязательно бывают такими. Отчаяние склонно к обезьянничанью, здесь можно и обмануться, приняв за отчаяние – то есть явление духовное – всякого рода бесплодную подавленность, надрывную тоску, которая проходит, не приводя к отчаянию. В любом случае психолог не довольствуется здесь тем, чтобы выявлять формы такой подавленности, – он хорошо видит, что все это наносное, но вот

сама эта склонность к обезьянничанью – это как раз имеет отношение к отчаянию; психолог не обманывается также видом самой этой бесплодной тоски, но понимает, что как раз ее незначительность имеет отношение к отчаянию!

Аналогичным образом обычный человек не видит, что отчаяние, являясь духовным злом, диалектично совсем по-другому, чем то, что обыкновенно называют болезнью. Однако эта диалектика, если ее правильно понять, включает еще тысячи людей в разряд отчаявшихся. Скажем, если некто, достоверно пребывавший в определенный момент в добром здравии, затем заболевает, врач имеет право утверждать, что он был тогда здоровым и является теперь больным. Однако с отчаянием все иначе. Его появление уже указывает на пред-существование. Следовательно, никогда нельзя утверждать о ком-то, что он не уберется от отчаяния. Ибо само событие, ввергающее его в отчаяние, тотчас же указывает, что вся его прежняя жизнь имела отношение к отчаянию. Конечно же, когда у кого-то лихорадка, нельзя утверждать, что теперь-то ясно, что эта лихорадка была у него и раньше. Но отчаяние – это категория духовная, и потому нечто от вечности привносится и в его диалектику.

Отчаяние не просто наделено иной диалектикой по сравнению с болезнью, нет, даже самые его симптомы диалектичны, и потому обычный человек имеет все шансы ошибиться, когда он пытается с ходу решить, отчаялись вы или нет. Не быть отчаявшимся на деле вполне может означать быть им, или же, напротив, что после того, как вы были в отчаянии, вам удалось от него спастись. Умение быть спокойным и уверенным может означать, что вы в отчаянии: само это спокойствие, эта надежность могут иметь отношение к отчаянию; равным образом они могут означать, что отчаяние преодолено, и потому только достигнут мир. Отсутствие отчаяния не равнозначно отсутствию зла; ибо не быть больным – вовсе не означает, что вы больны, тогда как не быть отчаявшимся – может как раз оказаться знаком, что вы в отчаянии. Стало быть, здесь дело не обстоит так, как во время болезни, когда недомогание как раз и есть сама болезнь. Ни малейшей аналогии этого. Само недомогание здесь диалектично. Никогда его не ощущать – это и означает само отчаяние.

Смысл сказанного в том, что, если рассматривать отчаяние как духовное явление (а если уж говорить об отчаянии, его следует помещать в этот разряд), человек никогда не перестанет находиться в критическом состоянии. Почему о кризисе всегда говорят только примени-

тельно к болезням, а не применительно к здоровью? Потому что с физическим здоровьем всегда остаешься в границах непосредственного, диалектика же открывается только с болезнью, и тогда только можно говорить о кризисе. Однако в духовной области или же когда человека рассматривают с точки зрения этой категории, и болезнь, и здоровье относительны, и для духа нет непосредственного состояния здоровья.

Напротив, когда от духовного предназначения отворачиваются (а вне такого предназначения нельзя говорить об отчаянии), чтобы видеть в человеке всего лишь простой синтез души и тела, здоровье становится непосредственной категорией, и именно болезнь – будь то болезнь тела или души – становится категорией диалектической. Но отчаяние как раз есть бессознательное состояние, то есть неосознавание человеком своего духовного предназначения. Даже самое прекрасное, самое восхитительное для него, то есть женственность в самом цветущем возрасте, вся являющая собою мир, гармонию и радость, тем не менее имеет отношение к отчаянию. Конечно же, она имеет отношение и к счастью, но разве счастье – это категория духовная? никоим образом. И в основе своей, в самых тайных ее уголках, в ней также обитает томительная тревога, которая имеет отношение к отчаянию и которая желает лишь спрятаться, поскольку излюбленное и дорогое место отчаяния расположено у самых корней счастья. Всякая невинность, невзирая на ее иллюзорную прочность и мир, содержит в себе томительную тревогу, и никогда невинность не боится настолько, как в тех случаях, когда ее томительная тревога лишена объекта; никогда худшее описание некоего кошмара не ужасает так невинность, как может это сделать рефлексия из-за искусного слова, как бы случайно брошенного, но, однако же, точно рассчитанного своим указанием на некую смутную опасность. Да, наибольший ужас для невинности – намекать ей, не говоря об этом прямо, на то, что она сама хорошо знает, от чего отворачивается. Верно, конечно же, что она не знает этого, но никогда еще у рефлексии не было столь искусных и верных ловушек, чем те, которые состоят из ничто, и никогда она не бывает более сама собою, чем когда она есть... ничто. Только самая острая рефлексия или, еще лучше, великая вера могут вынести размышление об этом ничто, то есть размышление о бесконечном. Таким образом, самое прекрасное, самое восхитительное, то есть женственность в самом цвете лет, тем не менее, имеет отношение к отчаянию и к счастью. Кроме того, этой невинности совершенно недостаточно, чтобы пройти всю жизнь. Если в конечном счете в багаже тут только это счастье,

значит, ты и не продвинулся нисколько, потому что это связано с отчаянием. Поистине, поскольку оно диалектично, отчаяние является болезнью, а это значит, что худшим из несчастий было бы вообще его не испытать никогда... но подцепить отчаяние – это божественный шанс, хотя он и самый опасный из всех, если исцеляться не желают. Однако истинно также, что, за исключением этого случая, исцелиться – это счастье, а несчастьем является болезнь.

Стало быть, обычный человек весьма ошибается, когда видит в отчаянии исключение; напротив, оно есть правило. И неверно также, что, как полагают, все те, которые не считают себя или не чувствуют себя отчаявшимися, не являются таковыми, а отчаявшимися являются только те, кто утверждает, что они таковы. Совсем напротив, человек, который настаивает на своем отчаянии без обезьянничанья, не так уж далек от исцеления, он даже гораздо ближе к такому исцелению – в диалектической степени, – чем все те, которых не считают и которые сами не считают себя отчаявшимися. Правило здесь состоит в том (психология здесь, без сомнения, обеспечит меня им), что большая часть людей живет, не особенно задумываясь над своим духовным предназначением... отсюда и вся эта ложная беззаботность, это ложное довольство жизнью и так далее – то, что как раз и есть само отчаяние. Но из тех, что называют себя отчаявшимися, обыкновенно есть те, кто имеет в себе достаточно глубины, чтобы осознать свое духовное предназначение, и другие, которых привели к осознанию этого предназначения тяжкие события и суровые решения; помимо таких людей, других нет вовсе, ибо тот, кто не отчаялся, должен быть весьма редким существом.

О, я знаю все, что обычно говорится о человеческих горестях... я прислушиваюсь к этим рассказам и знаю также множество подобных случаев, которые сам наблюдал вблизи; сколь много есть погубленных существований! Но растрчивает себя понапрасну только сознание, которое столь обольщено радостями и печалью жизни, что оно никогда не приходит как к решающему приобретению вечности, к сознанию того, что оно есть дух, Я, иначе говоря, никогда не замечает и не ощущает в глубине существования Бога или же того, что само оно, это Я, существует ради этого Бога. Однако такое сознание, такое обретение вечности достижимо лишь по ту сторону отчаяния. А это иное горе! Сколько погубленных существований из-за мысли, которая является блаженнейшей из блаженств! Увы, сколько развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важ-

но! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни и не вспоминая об этом блаженстве! Их гонят стадами... и обманывают всех скопом, вместо того чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели, единственной цели, ради которой стоит жить, которой можно питать всю вечную жизнь. При виде этого горя я мог бы плакать всю вечность! Но еще одним ужасным знаком этого недомогания, худшим из всех, для меня является скрытность. Не только желание и успешные усилия, чтобы скрыть эту болезнь от того, кто ею страдает, не только то, что эта болезнь может гнездиться в человеке и никто, ровным счетом никто этого не заметит, – нет! Но прежде всего как раз то, что она может так прятаться в человеке, что он и сам об этом не подозревает! А когда опустеют песочные часы, песочные часы земного времени, когда утихнут все шумы столетий и прекратится наше одержимое и бесплодное беспокойство, когда вокруг тебя все станет молчанием, как в вечности, – вот тогда, будь ты мужчина или женщина, богач или бедняк, подчиненный или хозяин, счастливый или несчастный, – важно лишь, будет ли твоя голова увенчана сиянием короны, или же, погибший среди жалких, ты получишь лишь тяготы и пот твоих дней. Будет ли праздноваться твоя слава, покуда стоять будет мир, или же позабытый, безымянный, ты безымянно последуешь за бесчисленной толпой. Превзойдет ли великолепие, которое тебя покроет, человеческое воображение, или же люди поразят тебя суровейшим из всех суждений, самым унижительным. Кем бы ты ни был, тебя, как и каждого из миллионов тебе подобных, вечность будет спрашивать лишь об одном: была или нет твоя жизнь причастна к отчаянию, верно ли, что, будучи отчаявшимся, ты вовсе не подозревал об этом, или же что ты бежал от этого отчаяния в себе, как от тайной томительной тоски, как от плода преступной любви, или же, будучи отчаявшимся и в ужасе избегая других, ты кричал от ярости. И если твоя жизнь была одним лишь отчаянием, все остальное уже неважно. Были там победа или поражение – для тебя все потеряно, вечность не признает тебя своим, она никогда не знала тебя, или, еще того хуже, узнав тебя сейчас, она пригвоздит тебя к твоему собственному Я, к твоему Я отчаяния!

### Книга III. Проявления отчаяния<sup>7</sup>

Можно абстрактно выделить различные проявления отчаяния, рассмотрев составляющие того синтеза, которым является мое Я. Я состоит из бесконечного и конечного. Однако синтез – это отношение, которое, хотя и будучи производным, относится к самому себе, а это уже есть свобода. Я – это свобода. Однако свобода – это диалектика двух категорий – возможного и необходимого.

Не меньше можно сказать и об отчаянии, в особенности под углом зрения категории сознания: осознается это отчаяние или нет, оно, во всяком случае, отлично от естества. Если исходить из самого принципа, то отчаяние конечно же всегда имеет отношение к сознанию, но отсюда еще не следует, что индивид, в котором поселилось отчаяние и которого потому следовало бы называть отчаявшимся, всегда это отчаяние сознает. Однако сознание, внутреннее сознание – это решающий фактор. Решающий всегда, когда речь идет о Я. Оно дает этому Я меру. Чем больше сознания, тем больше Я; ибо, чем более оно вырастает, тем более вырастает воля, а чем больше воли, тем больше Я. У человека без воли не существует и Я; однако чем больше воли, тем более он осознает самого себя.

*глава I. Отчаяние, рассмотренное  
не под углом зрения сознания,  
но только соответственно составляющим синтеза Я*

---

#### **а) Отчаяние подпадает под двойную категорию конечного и бесконечного**

---

Я – это осознанный синтез бесконечного и конечного, который относится к себе самому и целью которого является стать собой самим, – что совершенно невозможно для него иначе, как в отношении к Богу. Однако стать самим собою – значит стать конкретным, а таковым не становятся ни в конечном, ни в бесконечном, поскольку конкретное, которым нужно стать, – это синтез. Стало быть, эволюция состоит в том, чтобы бесконечно удаляться от самого себя в делании своего Я бесконечным, – и бесконечно приближаться к самому себе, делая это Я конечным. Напротив, то Я, которое не становится собою, остается – со

своего ведома или же безотчетно – отчаявшимся. Однако в каждое мгновение своего существования Я находится в становлении, ибо Я *ката δυναμις\** реально не существует, – оно есть лишь нечто, долженствующее стать. Значит, если ему не удастся стать собою, это Я не является собою; но не быть собою – это отчаяние.

### 1. Отчаяние бесконечного, или недостаток конечного [mangle Endelighed]

Все это относится к диалектике синтеза Я, где ни одна из составляющих не перестает быть собственной своей противоположностью. Невозможно дать прямого (недиалектического) определения ни одной из форм отчаяния; всегда нужно, чтобы форма эта отражала свою противоположность. Можно описать без всякой диалектики состояние отчаявшегося, находящегося в отчаянии, как это делают поэты, позволяя отчаянию говорить самому по себе. Однако отчаяние не определяется иначе, как через собственную противоположность; а для того чтобы такое определение имело ценность, искусство выражения должно все же иметь среди своих красок как бы диалектический отблеск противоположного. Стало быть, во всей человеческой жизни, которая верит, что она уже бесконечна или же желает быть таковой, каждое мгновение является отчаянием. Ибо Я – это синтез конечного, которое ограничивает, и бесконечного, которое делает безграничным. Отчаяние, которое теряется в бесконечном, все же воображаемо, ущербно; ибо при этом Я нездорово и неискренне в своем отчаянии, – ведь, только отчаявшись и став прозрачным для себя, это Я погружается в Бога.

Это правда, что воображаемое вначале держится за воображение, однако это последнее, в свою очередь, касается чувства, знания, воли, так что можно иметь воображаемое чувство, воображаемое знание и воображаемую волю. В общем и целом воображение – это агент бесконечности, это не просто свойство наряду с прочими... оно, так сказать, является их протейной, переменчивой стороной. Все, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете зависит от того, насколько в нем имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение. Воображение – это рефлексия, которая создает бесконечное, так

\* «реально», «в своей мощи» (греч.)

что старик Фихте был прав<sup>8</sup>, когда считал его источником всех прочих категорий, даже самого сознания. Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я, его интенсивность есть возможное для интенсивности этого Я. Именно воображение вообще переносит человека в бесконечное, но делает это, лишь удаляя его от самого себя и препятствуя ему вернуться к самому себе.

Как только, скажем, чувство становится воображаемым, все больше и больше испаряется, пока в конце концов не останется нечто вроде безличной чувственности, бесчеловечной, без укорененности в индивиде, – чувственности, разделяющей бог весть какое абстрактное существование – скажем, существование идеи человечества. Подобно тому, как болезненный человек, который подвластен своим ощущениям, настолько подпадает под власть ветров и климата, что его тело инстинктивно ощущает малейшую перемену в погоде и т. д., – так и человек, чувства которого погрязли в воображаемом, все больше погружается в бесконечное, однако не становится при этом больше собою, поскольку беспрестанно удаляется от своего Я.

То же приключается и со знанием, которое становится воображаемым. Здесь также действует закон прогресса Я, – если действительно необходимо, чтобы Я стало собою, то знание должно приходить вместе с сознанием, так что чем больше оно узнает, тем больше узнает себя Я. Если же это не так, знание, по мере своего прогресса, превращается в ужасное – осведомленность, в которой человек, чтобы образовать себя, на самом деле себе растрчивает, – подобно напрасной растрате человеческих жизней ради строительства пирамид, – или же растрата тех голосов в русских рожках, которые должны были в нужный момент вытянуть одну-единственную ноту.

То же самое приключается с волей, когда она погрязает в воображаемом: Я при этом все больше испаряется. Ибо когда она не перестает быть столь же конкретной, сколь и абстрактной – чего в данном случае не происходит, – ее цели и решения все более погружаются в бесконечное, и она все более становится доступной столь же для самой себя, сколь и для малейшей, тотчас же выполнимой задачи; таким образом, становясь бесконечной, возвращаясь – в узком смысле слова – к себе самой, воля наиболее удаляется от себя самой (наиболее бесконечной в своих целях и решениях) и одновременно наиболее *приближается* к выполнению этой бесконечно малой части выполнимого дела прямо в это самое мгновение, сегодня, в этот же час.

И когда одна из способностей этого Я, то есть воля, знание или чувство, погрязает в бесконечном, все мое Я в конечном счете рискует оказаться втянутым в бесконечное или же, по мере того как оно все более уходит туда из себя самого, все больше увлекается туда посторонней силой; в обоих случаях оно остается ответственным за это. Так ведут воображаемое существование, уходя в бесконечное или же замыкаясь в абстрактном, все так же лишаясь своего Я, от которого все более удаляются. Рассмотрим теперь, что же происходит в религиозной области. Ориентация на Бога наделяет Я бесконечностью, однако в упомянутых случаях бесконечное, возникающее, когда воображаемое полностью поглотило Я, увлекает человека лишь к пустому опьянению. Некоторые, впрочем, могут счесть столь же невыносимой идею существования для Бога, когда человек не может действительно вернуться к своему Я, стать собою. Такой верующий, ставший жертвой воображаемого, может сказать (определяя воображаемое собственными словами): «Понятно, как может жить воробей, который не знает, что живет для Бога. Но знать это самому! Знать и не погрузиться тотчас же в безумие или уничтожение!»

Но даже в человеке, который, таким образом, пал жертвой воображаемого и, следовательно, является отчаявшимся, жизнь вполне может продолжаться, как это обычно и наблюдается; подобно всем прочим, он может быть полон временного, заботиться о любви, семье, почестях и внимании к другим; возможно, даже не будет заметно, что в более глубоком смысле этому человеку не хватает Я. Я, разумеется, не из тех вещей, которым мир придает большое значение, относительно него как раз бывает меньше всего любопытства; рискованно как раз показать, что оно у тебя есть.

Худшая из опасностей – потеря своего Я – может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакие другие потери – ноги, состояния, женщины и тому подобного – не замечаются столь мало.

## **2. Отчаяние конечного, или недостаток бесконечного [mangle Uendelighed]**

Это отчаяние, как показано в пункте 1, проистекает из диалектики Я, из самого факта синтеза, в котором один из тезисов не перестает быть собственной противоположностью [Modsatte]<sup>9</sup>.

Недостаток бесконечного отчаянно стесняет и ограничивает. И здесь речь идет, естественно, только об узости и моральной скудости.

Напротив, мир говорит только об интеллектуальной скудости, или об эстетической узости, или же о прочих безразличных вещах, которыми он более всего занят, ибо дух его состоит в том, чтобы придавать бесконечную ценность безразличным вещам. Рефлексия людей всегда прикована к нашим маленьким различиям, не заботясь по-настоящему о нашей единственной великой нужде (ибо духовность как раз и состоит в том, чтобы заботиться о ней), потому что она ничего не понимает в той скудости и узости, которая заключена в потере Я, – потерянного уже не оттого, что оно испаряется в бесконечном, но оттого, что оно заключает себя в глубины конечного, равно как и оттого, что, вместо того чтобы быть Я, оно становится всего лишь шифром, еще одним человеческим существом, еще одним повторением вечного нуля.

Узость здесь, где отчаиваются, – это недостаток простоты, или же то, что человек обобран, у него выхолощена духовность. По сути, наша изначальная структура всегда организована как некое Я, задача которого – становление самого себя; и, будучи таковым, Я никогда не лишено углов; отсюда, однако же, следует лишь то, что эти углы следует укреплять, а не смягчать; это Я никоим образом не должно из страха перед другими отказываться быть собою или же опасаться быть собою полностью, во всей своей особенности (даже со всеми своими углами), – той особенности, в которой являешься действительно собою для самого себя. Однако помимо того отчаяния, которое вслепую углубляется в бесконечное, вплоть до потери Я, существует и другой вид отчаяния, который позволяет как бы незаконно лишать себя своего Я другим. Увидев вокруг себя столько людей, взвалив на свои плечи столько человеческих забот, попытавшись уяснить, каким образом идет мирская жизнь, такой отчаявшийся забывает о себе самом, забывает свое божественное имя, не осмеливается в себя верить и считает слишком дерзким быть собою, а потому полагает, что проще и надежнее походить на других, быть воплощенным обезьянничаньем, одним из номеров, поглощенных стадом.

Эта форма отчаяния в целом совершенно ускользает от людей. Ценой потери своего Я такой отчаявшийся тотчас же обретает бесконечную ловкость, благодаря которой его всюду охотно принимают и он достигает успеха в мире. Здесь уже нет никакой помехи, здесь Я и его бесконечность перестали быть стеснительным препятствием; круглый как галька, такой человек катится повсюду как разменная монета. Его не только не принимают за отчаявшегося, напротив, это как раз такой человек, какой нужен. И вообще мир не знает – и на то есть причины,

– где есть нечто, заставляющее трепетать. И само это отчаяние, которое облегчает жизнь, вместо того чтобы ее стеснять, – отчаяние, которое наполняет вас благодушием, конечно же никогда не будет сочтено отчаянием. Таково суждение мира, его легко распознать среди прочего и во всех почти пословицах, которые суть всего лишь правила мирской мудрости. Такова, например, поговорка, согласно которой ты десять раз расскаешься в том, что заговорил о вещи, о которой следовало умолчать. Почему же? Да потому, что наши слова, подобно материальному факту, могут доставить нам неприятности, – а это уже вполне реально. Как если бы молчать ничего не стоило! На деле это худшая из опасностей. Человек, который молчит, по сути, приводится к одиночеству с самим собою, и реальность уже не приходит к нему на помощь, чтобы наказать его, обратить против него последствия его слов. В этом смысле конечно же не стоит молчать. Но ведь тот, кто знает, где есть нечто, заставляющее трепетать, более всего боится как раз всякого вреда, всякой ошибки во внутренней ориентации, которая совершенно незаметна извне. В глазах мира опасность – это риск, поскольку можно ведь и проиграть. Никакого риска – вот вся жизненная мудрость. Однако на деле совсем не рисковать значит иметь ужасную возможность потерять то, что не потеряешь, рискуя, разве что с трудом, – а если и потеряешь, то ведь, во всяком случае, не так, не столь легко, как нечто неважное, – что же это такое, что можно потерять? Себя самого. Ибо если я рискую и ошибаюсь – ну что ж! – жизнь наказывает меня, чтобы меня спасти. Но если я не рискую – кто мне тогда поможет? Между тем как, не рискуя ни в чем главном (а это и значит – осознавать собственное Я), я выигрываю и трусливо получаю сверх всего все блага мира, – но теряю свое Я.

Таково отчаяние конечного. Человек вполне может, а по сути, может тем лучше, чем забывает об этом, вести в нем временную жизнь, человеческую по виду, с похвалами других, почестями, уважением и стремлением ко всевозможным земным целям. Ибо век этот, как говорят, наполнен как раз людьми такого рода, в целом преданными миру, умеющими применять свои таланты, накапливающими деньги, уже достигшими успеха, или же собирающимися преуспеть и т. д... Их имя, возможно, и останется в истории, но были ли они поистине собою? Нет, ибо в духовном они были лишены Я, без Я, ради которого стоит всем рискнуть, абсолютно без Я перед Богом... – какими бы эгоистами они ни были в остальном.

---

**б) Отчаяние, увиденное с точки зрения**  
**двойной категории возможности и необходимости**


---

Возможность и необходимость равным образом существенны для нашего Я, чтобы оно могло становиться (по сути, для Я нет никакого становления, если оно не свободно). Подобно тому, как оно нуждается в бесконечном и конечном, *απειρου-πῆρας\**, Я равным образом нуждается в возможности и необходимости. Оно отчаивается столько же из-за недостатка возможности, сколь и из-за недостатка необходимости.

**1. Отчаяние возможности, или недостаток необходимости**

Это обстоятельство, как уже было показано, требует диалектики. Перед лицом бесконечного конечность ограничивает; точно так же в сфере возможного необходимость имеет сдерживающую роль. Я, будучи синтезом конечного и бесконечного, вначале положено, существует *ката δυναμιν\*\**; затем, для того чтобы становиться, оно проецирует себя на экран воображения, и именно это раскрывает ему бесконечность возможного. Я *ката δυναμιν* содержит в себе столько же возможности, сколько и необходимости, ибо оно является собою, но вместе с тем и должно собою стать. Оно есть необходимость, ибо является собою, но и возможность, ибо должно собою стать.

Если возможное перепрыгивает через необходимость и, таким образом, Я устремляется вперед и теряется в возможном, не укореняя вызывающего в необходимости, налицо отчаяние возможного. Это Я становится тогда абстракцией в возможном, истощается там и бесплодно барахтается, не меняя, однако же, места, ибо истинное его место – это необходимость: становиться самим собою – это движение на месте. Становиться – само по себе уход куда-то, но становиться собою – это движение на месте.

Сфера возможного непрестанно разрастается тогда в глазах моего Я, оно находит себе тут все больше возможного, ибо никакой реальности здесь не образуются. В конечном счете возможное обнимает собою все, но в то самое мгновение эта пропасть поглощает и Я. Даже малейшее возможное потребовало бы времени для своей реализации.

\* Букв.: «неограниченное» – «граница» (греч.); категории платоновской философии.

\*\* «реально», «в своей мощи» (греч.);

Однако это время, нужное для реальности, настолько сокращается, что в конце концов все рассыпается в песок мгновений. Возможности становятся все более и более напряженными, не переставая, однако, быть таковыми, то есть не становясь действительными, где на деле нет напряженности, помимо перехода от возможного к действительному. Едва мгновение обнаружит нечто возможное, как уже возникает следующее мгновение, и в конце концов эти фантазмагии разворачиваются друг за другом столь быстро, что все представляется нам возможным, и мы приходим к этому крайнему мгновению Я, в котором я сам – уже не более чем мираж.

То, чего здесь недостает, это реальности, как это хорошо выражено в обычном языке, где можно услышать, что кому-то недостает чувства реальности. Однако если хорошенько присмотреться, окажется, что здесь недостает необходимости. Ибо, даже если это не понравится философам<sup>10</sup>, не реальность соединяется с возможным в необходимости, но эта последняя соединяется с возможным в реальности. И вовсе не из-за отсутствия силы, по крайней мере в обычном смысле слова, это Я по ошибке забредает в возможное. Недостает, прежде всего, силы повиноваться, подчиняться необходимости, заключенной в нашем Я, тому, что можно назвать нашими внутренними границами. Несчастье такого Я состоит не в том, что оно ничего не добилось в этом мире, но в том, что оно не осознало само себя, не заметило, что его собственное Я есть четкая определенность, а стало быть, необходимость. Вместо этого человек потерял сам себя, позволив своему Я воображаемо отражаться в возможном. Нельзя увидеть себя самого в зеркале, не узнав себя тотчас же, иначе это не значило бы увидеть себя, но просто увидеть кого-то. А ведь возможное – это поразительное зеркало, которым можно пользоваться только с крайней осторожностью и предусмотрительностью. Это то, что можно назвать кривым зеркалом. Я, которое вглядывается в собственное свое возможное, истинно лишь наполовину; ибо в этом возможном оно далеко еще от того, чтобы быть самим собою, – или же оно является таковым наполовину. Ведь в это мгновение нельзя еще определить, что в дальнейшем решит необходимость. Возможное поступает подобно ребенку, который получил соблазнительное приглашение и который тотчас же соглашается; осталось лишь поглядеть, позволят ли это родители... и родители здесь выступают в роли необходимости.

Возможное поистине содержит в себе все возможности, а следовательно, и все заблуждения, которые, по сути, сводятся к двум. Одно

принимает вид желания, ностальгии, тогда как другое – воображаемой меланхолии (надежды, страха или тоски). Как тот рыцарь, о котором твердят легенды, который внезапно увидел редкую птицу и упрямо последовал за нею, полагая вначале, что ее нетрудно поймать... Однако птица всегда ускользает к приходу ночи, а рыцарь, оказавшись вдали от своих, не может уже в своем одиночестве отыскать дороги, – таково же возможное желание. Вместо того чтобы перенести возможное в необходимость, желание преследует его, пока не собьется с дороги, ведущей к самому себе. В меланхолии противоположное наступает таким же образом. Человек, пораженный меланхолической любовью, занят преследованием возможного своей тоски, а оно в конце концов уводит этого человека от самого себя и приводит его к гибели в такой тоске, то есть в самой этой крайности, где он столь боялся погибнуть.

## **2. Отчаяние необходимости, или недостаток возможного**

Предположим, что заблудиться в возможном – это все равно что младенцу лепетать нечто бессвязное, – тогда недостаток возможного равен немоте. Необходимость как бы состоит из одних согласных, но чтобы их произнести, необходимо возможное. Если его недостает, если судьба распоряжается так, что его недостает некоему существованию, такое существование является отчаявшимся и будет таким во всякое мгновение, когда ему недостает возможного.

Есть, как говорят, возраст надежды, или, точнее, в некое время, в некий момент жизни человек есть или был переполнен надеждой и возможным. Но все это лишь пустая болтовня, которая не касается истины: ибо надеяться на все и таким же образом отчаиваться – это не есть еще истинная надежда или истинное отчаяние.

Критерий таков: для Бога все возможно. Это истина на все времена, а значит, и на каждое мгновение [Øieblik]<sup>11</sup>. Это ежедневный припев, который повторяют изо дня в день, не думая о нем, однако слово это является решающим только для человека, дошедшего до края, когда для него не остается никакой иной человеческой возможности. Тогда для него существенно, желает ли он верить в то, что для Бога все возможно, есть ли у него воля верить в это. Но разве это не формула, ведущая к потере разума? Потерять его, чтобы обрести Бога, – это как раз акт веры.

Предположим кого-либо в подобной ситуации: все силы воображения ужасного показывают ему, трепещущему, Бог знает какой невы-

носимый ужас, – и как раз это, это его ждет! В глазах людей его гибель неминуема... и отчаянно отчаяние его души борется за право отчаиваться, борется за, если можно так сказать, досуг и призвание отчаиваться, за довольство всего его существа оттого, что оно установилось в отчаянии, вплоть до того, что более всего он прокиньте теперь того, кто пытается ему в этом помешать. По восхитительным словам поэта из поэтов, в «Ричарде III»:

Будь проклят ты, кузен! Ты преградил  
Мне сладкий путь к отчаянью.  
(Акт III. Сцена 2)<sup>12</sup>.

Точно так же спасение – это высшая невозможность для человека; но для Бога все возможно! Именно здесь проходит битва *веры* [Troens Kamp], которая сражается как безумная за возможное. Без нее конечно же нет никакого спасения. Теряя сознание, люди восклицают: воды! одеколону! гофманских капель! Однако тому, кто отчаивается, надобно кричать: возможного, возможного! Нельзя спасти его иначе как через возможное! Возможное – и наш отчаявшийся вновь вздохнет, он возвратится к жизни, ибо без возможного как бы и дышать нельзя. Порой довольно и изобретательности людей, чтобы обнаружить нечто, но для крайнего предела, когда речь идет о вере, существует лишь одно лекарство: для Бога все возможно.

Такова битва. Исход ее зависит от одного обстоятельства: желает ли бьющийся обеспечить себе возможное – желает ли он верить? И однако же, если говорить в человеческих понятиях, он прекрасно знает, что гибель его более чем определена.

И в этом и состоит диалектическое движение веры. Обыкновенно человек старается держаться надежды, вероятного и т. п... полагая, что, скажем, то или это с ним не случится. А если событие все же наступает, он гибнет. Смелчак бросается навстречу опасности, риск которой может зависеть от разных факторов; но если этот риск все же наступает, он отчаивается и сдается. Верующий [den Troende] же, будучи человеком, видит и постигает свою гибель (в том, чему он покорился, или же в том, на что осмелился), но он верит. Именно это и оберегает его от гибели. Он оставляет все Богу в том, что касается помощи, но довольствуется тем, что верит в то, что для Бога все возможно. Верить в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное – это вера. Вот так Бог

и приходит на помощь верующему – позволяя ему ускользнуть от ужаса или даже посредством самого этого ужаса, – или же, вопреки всяким ожиданиям, чудесным образом, божественно вдруг возникает помощь. Чудесным образом, ибо сколь преувеличенно робким было бы полагать, что человек не был спасаем чудесным образом уже на протяжении восемнадцати столетий! Помощь чуда зависит прежде всего от страстного осознания невозможности помощи, а затем – от нашей верности самой этой мощи, которая нас спасает. Однако, как правило, люди не имеют ни того, ни другого; они восклицают о невозможности помощи, не попытавшись даже приложить свой разум, чтобы ее обнаружить, позднее же они лгут, как все неблагодарные.

В возможном верующий сохраняет вечное и надежное противоядие от отчаяния; ибо Бог может все в любое мгновение. В этом и состоит здравый смысл веры, который разрешает противоречия. И здесь содержится человеческая уверенность в гибели одновременно с существованием возможного. Ведь разве здравый смысл не состоит в конечном счете в способности разрешать противоречия? Точно так же в физике поток воздуха есть противоречие, смешение холода и тепла, лишенное диалектики, – но здоровое тело способно разрешить это противоречие, не отдавая себе даже в этом отчет. То же относится и к вере.

Недостаток возможного означает, что все стало для нас необходимостью или банальностью.

Детерминист, фаталист суть отчаявшиеся, которые потеряли свое Я, поскольку для них более ничего нет, кроме необходимости. То же приключилось с неким царем, который умер от голода, поскольку вокруг него все обратилось в золото<sup>13</sup>.

Личность – это синтез возможного и необходимости. Ее длительность зависит, стало быть, как и дыхание (*re-spiratio*\*), от перемены вдоха. Я детерминиста вовсе не дышит, ибо чистой необходимостью невозможно дышать, она полностью душит Я. Отчаяние фаталиста состоит в том, что, потеряв Бога, он потерял и свое Я; недостаток Бога – это недостаток Я. Фаталист лишен Бога, иначе говоря, его Богом является необходимость, ибо для Бога все возможно, Бог – это чистая возможность, отсутствие необходимости. Вследствие этого культ фаталиста – это в лучшем случае междометие, восклицание, а по сути своей – немота, немое повинование, неспособность молиться. Молиться – значить дышать, а возможное для Я все равно что кислород для легких.

\* букв.: «новый, повторный вдох» (лат.)

Но подобно тому, как не дышат отдельно чистым кислородом и чистым азотом, дыхание молитвы не может питаться раздельно возможным или необходимостью. Для того чтобы молиться, нужно или Бог, Я и возможное, или же Я и возможное в его самом тонком смысле, ибо Бог – это абсолютное возможное, или же, наконец, чистая возможность, то есть Бог; и только тот, кого подобное потрясение заставляет родиться к духовной жизни в понимании, что все возможно, – только тот установил контакт с Богом. Лишь поскольку воля Божья – возможное, можно молиться; если бы она была необходимостью, молитва была бы невозможна, а у человека по природе не было бы больше языка, чем у животных.

Немного иначе дело обстоит с обывателями, ведь их пошлость также прежде всего лишена возможного. Тут отсутствует дух, тогда как в детерминизме и фатализме он отчаивается; однако отсутствие духа – это также отчаяние. Лишенный всякого духовного ориентира, обыватель остается в сфере вероятного, откуда никогда не узреть возможное; потому у обывателя нет никакого шанса обрести Бога. Всегда лишенный воображения, он живет внутри некоего банального итога опыта, полагаясь на течение обстоятельств, пределы вероятного, обычный ход вещей, – и неважно уже, является ли он виноторговцем или премьер-министром. У обывателя нет более ни Я, ни Бога. Ведь чтобы обрести и то и другое, нужно, чтобы воображение подняло нас над туманами вероятного, вырвало нас из его пределов и, делая возможным то, что превышает меру всякого опыта, научило бы нас надеяться и бояться или же бояться и надеяться. Однако у обывателя ведь нет воображения, и он не хочет воображения, даже ненавидит его. Стало быть, здесь нет и спасительного средства. А если существование порою и помогает ему, посылая ужасы, превосходящие его пошлую попугайскую мудрость, он отчаивается, иначе говоря, становится очевидно, что его положение отчаянное, но что ему недостает возможного веры, чтобы стать таким перед Богом и спасти свое Я перед неминуемой гибелью.

Однако фаталисты и детерминисты имеют достаточно воображения, чтобы отчаяться в возможном, и достаточно возможного, чтобы обнаружить его отсутствие в себе, тогда как обывателя успокаивает банальность, и его отчаяние остается тем же, независимо от того, идут дела плохо или хорошо. Фаталистам и детерминистам недостает возможного, чтобы сгладить и успокоить, сдерживать необходимость, но если для них возможное служило бы смягчению положения, то обывателю недостает его в качестве противодействия отсутствию духа. Его

житейская мудрость даже утешает себя тем, что избавилась от возможного и загнала его бескрайнюю гибкость в ловушку или во вздорную глупость вероятного; она полагает, что поймала его, а наш обыватель прогуливается у клетки вероятного, он демонстрирует ее направо и налево и считает себя ее хозяином, не подозревая о том, что он тем самым пойман сам, стал рабом глупости и последним из париев. И в то время как тот, кто заблудился в возможном, приносит туда дерзость своего отчаяния, а тот, кто верит лишь в необходимость, в отчаянии корчится и бьется в судорогах реального, один лишь обыватель торжествует в своей глупости.

## глава 2. Отчаяние, рассмотренное в категориях сознания

Сознание вырастает, и его развитие отмечает собою все более растущую напряженность отчаяния; чем более вырастает сознание, тем более напряженно отчаяние. Это обстоятельство, очевидное повсеместно, более всего проявляется в двух крайних точках отчаяния. Отчаяние дьявола наиболее напряженно из всех, поскольку дьявол – это чистый дух и, как таковой, есть абсолютное сознание и прозрачность; в нем нет ничего темного, что могло бы послужить к его оправданию, смягчению отчаяния; потому что отчаяние – это сама вершина вызова. Здесь мы наблюдаем максимум. В точке минимума же пребывает некое состояние, как бы невинность, как ее хотелось бы назвать, невинность, которая и не подозревает, что причастна к отчаянию. Таким образом, на самой вершине бессознательного отчаяние находится на нижнем пределе, столь низком, что поневоле спрашиваешь себя, можно ли еще обозначать его этим именем.

---

**а) Отчаяние, которое и не подозревает о себе,  
или же отчаявшееся неведение [Uvidenhed] того,  
что имеешь Я, вечное Я [evig Selv]**

---

Это состояние, которое по праву называется отчаянием и которое не перестает быть таковым, выражает тем самым, но в лучшем смысле слова, право придирается к истине. Veritas est index sui et falsi<sup>14</sup>. Обык-

новенно это право на придирку недооценивают, подобно тому, как чаще всего люди далеки от того, чтобы счесть высшим благом отношение к истинному, то есть свое личное отношение к истине; подобно тому, как они далеки от того, чтобы вместе с Сократом сознавать, что худшее из зол – это заблуждаться<sup>\*</sup>; у них чувства чаще всего побеждают разум. Почти всегда, когда некто кажется счастливым и полагает себя таковым, на самом деле, в свете истины, являясь несчастным, он весьма далек от того, чтобы желать избавления от своей ошибки. Напротив, он гневается и считает худшим своим врагом того, кто пытается это сделать, полагая разбойным покушением и почти убийством то, как это делается, то есть, как обычно говорят, погубление своего счастья. Почему же? Попросту он является жертвой чувственности, и душа его совершенно телесна, жизнь его знает лишь категории чувств – приятное и неприятное, отказываясь от духа, истины и прочего... Он чересчур погружен в чувственное, чтобы обладать отвагой и выносливостью быть духом. Несмотря на все свое тщеславие и самолюбие, люди обыкновенно имеют весьма смутное представление или даже вовсе никакого о том, что значит быть духовными, быть тем абсолютным, каким может быть человек; однако, оставаясь тщеславными и самолюбивыми, они все же являются такими... между собой. Представим себе некий дом, каждый этаж которого: подвал, первый, второй этаж и т. д. – имел бы свой определенный разряд жильцов; сравним теперь жизнь с таким домом: смешно и жалко, но разве большая часть людей не предпочитает в этом своем доме подвал? Все мы являемся синтезом с духовным предназначением, такова наша структура, но кто отказывается жить в подвале, в категориях чувственного? Человек не просто предпочитает жить там, ему это нравится настолько, что он гневается, когда ему предлагают этаж хозяев – всегда свободный и ожидающий его, – ибо, в конце концов, ему принадлежит весь дом.

Да, в противоположность Сократу, люди менее всего боятся ошибаться. Это можно подтвердить поразительными примерами широкого охвата. Скажем, некий мыслитель воздвигает колоссальное здание всеобщей системы, охватывающей все существование и историю мира и т. д., – но если поглядеть на его частную жизнь, можно с изумлением обнаружить, что, как бы в насмешку, сам он вовсе не живет в том громадном дворце с высокими сводами, но обитает в амбаре поодаль, в конуре или, в лучшем случае, в комнатке для прислуги! А если по-

<sup>\*</sup> См.: Диоген Лаэртский. II. 5.31. – Прим. пер.

зволишь себе вымолвить хоть слово, указав ему на это противоречие, он гневается. Ибо что для него значит пребывать в заблуждении, если это позволяет ему завершить свою систему... с помощью этой самой ошибки.

Что за важность, стало быть, что отчаявшийся не сознает своего состояния, разве он от этого меньше отчаивается? Если отчаяние его заключено в заблуждении, то неосознание этого углубляет заблуждение: так он одновременно оказывается и в отчаянии, и в заблуждении. Это неведение находится в том же отношении к отчаянию, в каком оно стоит к страху (см. «Понятие страха» Вигилия Хауфниенсия<sup>15</sup>), страху перед духовным ничто, который узнает себя как раз по этой пустой надежности и защищенности духа. Но при этом страх все равно присутствует в глубине, и то же происходит с отчаянием; когда обольщение прекращает свой чувственный обман, когда существование колеблется на распутье, внезапно обнаруживается отчаяние, которое скрывалось рядом.

По сравнению с сознательно отчаявшимся, тот, кто отчаялся, не зная этого, удаляется от истины и спасения еще на один негативный шаг. Отчаяние само по себе – уже негативность [Negativitet], а неосознание этого отчаяния – еще одна негативность. Но дорога истины пролегает через все это; здесь сбывается то, что рассказывает легенда о снятии заклятий: нужно проговорить весь текст наоборот, иначе чары не будут разбиты. Однако лишь в некотором смысле, в чистой диалектике, бессознательно отчаявшийся в действительности дальше от истины и спасения, чем сознательно отчаявшийся, который упорствует в том, чтобы таковым оставаться; ибо в иной трактовке, в моральной диалектике, тот, кто, зная об этом, остается в отчаянии, более далек от спасения, поскольку его отчаяние более напряженно. Однако неведение столь далеко от того, чтобы вырвать или сдвинуть его в не-отчаяние, что, напротив, оно может составлять наибольший риск. В своем неведении отчаявшийся некоторым образом гарантирован, но как бы в ущерб себе, вопреки своему сознанию, иначе говоря, он наверняка пребывает в когтях отчаяния.

Именно в таком неведении человек менее всего сознает свою духовность. И по правде говоря, само это неосознание есть отчаяние, что, по сути, является уничтожением всякого духа, простой растительной жизнью или же жизнью умножаемой, основой которой все так же остается отчаяние. Здесь происходит как при чахотке: именно когда отчаявшийся чувствует себя лучше и верит в то, что ему лучше, а здо-

ровье его может показаться вам цветущим, болезнь на деле свирепствует сильнее всего.

Это отчаяние, не сознающее самое себя, чаще всего встречается в мире. Да, этот мир, как его обычно именуют, или же, точнее, мир в христианском смысле: язычество, а в христианстве естественного человека – язычество античности и язычество сегодняшнего дня – составляют как раз этот род отчаяния – отчаяние, не сознающее самое себя. Правда, язычник, как и естественный человек, различает два состояния, говоря иногда, что находится в отчаянии, а иногда – нет, как если бы отчаяние было просто неким отдельным несчастным случаем, поражающим неких людей. Это столь же ложное различие, как и то, что они проводят между любовью и самолюбием, как если бы для них всякая любовь не была по сути просто самолюбием. Однако это такое различие, за пределы которого они никогда не могли и не смогут выйти, ибо отличительной чертой отчаяния является неосознавание его присутствия.

Вследствие этого, чтобы судить о его присутствии, легко увидеть, что эстетическое определение недостатка духовности еще не обеспечивает надежного критерия, что, впрочем, вполне нормально; ведь поскольку эстетика не может определить, в чем действительно состоит духовность, как она могла бы ответить на вопрос, который ее не касается. Было бы ужасной глупостью также отрицать все, что язычество народов или отдельных людей совершило удивительного на радость вечному воодушевлению поэтов, отрицать все подвиги, им совершенные, которыми эстетика никогда не насладится в полной мере. Безумием также было бы отрицать жизнь, полную эстетических наслаждений, которую мог или сумел бы вести язычник или естественный человек, используя для этого все средства, благоприятствующие такому намерению, опираясь на тонкий вкус, заставляя искусство и науку служить возвышению, украшению и облагораживанию наслаждения. Стало быть, эстетическое определение недостатка духовности еще не обеспечивает надежного критерия, позволяющего определить, присутствует ли отчаяние; здесь нужно прибегнуть к этико-религиозному определению, к различию между духовностью и ее противоположностью, то есть отсутствием духовности. Всякий человек, который не сознает себя как дух, или же тот, чье внутреннее Я не обрело в Боге сознания себя самого, всякое человеческое существование, которое не погружается так ясно в Бога, но туманно основывает себя на некоторой всеобщей абстракции и все время возвращается туда (будь

то идея государства, нации и т. п.) или же которое, будучи слепым по отношению к самому себе, видит в своих свойствах и способностях лишь некие энергии, проистекающие из плохо объяснимого источника, принимая свое Я в качестве загадки, противящейся любой интроспекции, – всякое подобное существование, сколько бы оно ни совершало удивительных подвигов, сколько бы оно ни тщилося объяснить и саму вселенную, сколько бы напряженно оно ни наслаждалось эстетической жизнью, все равно это существование причастно к отчаянию. Такова главная мысль отцов церкви [de gamle Kirkelaerare]<sup>16</sup>, когда они рассматривают языческие добродетели как просто блистательные пороки; тем самым они хотели сказать, что основу бытия язычника составляет отчаяние и что язычник не осознает себя перед Богом как дух. Отсюда проистекала также (если уж воспользоваться в качестве примера явлением, тесно связанным со всем этим исследованием) та странная легкость, с которой язычник судит и даже восхваляет самоубийство<sup>17</sup>. А это ведь главный грех духа, ускользание от жизни, восстание против Бога. Язычники не понимают Я таким, каким его определяет дух, – отсюда и их суждение о само-убийстве; а ведь они со столь целомудренной суровостью клеймили воровство, распутство и тому подобное. Без отношения к Богу и без Я им не хватает основания, чтобы осудить самоубийство – безразличное явление для их чистой точки зрения, ибо никто не обязан давать никому отчет в своих свободных действиях. Для того чтобы отбросить самоубийство, язычникам приходилось выбирать обходной путь, показывая, что оно означало нарушение долга перед другими. Но самоубийство как преступление против Бога – этот смысл совершенно ускользал от язычника. Следовательно, нельзя утверждать, что было бы абсурдным перевертыванием понятий, что для него самоубийство причастно к отчаянию, но можно с полным правом утверждать, что само его безразличие к этому предмету явно причастно к отчаянию.

Тем не менее здесь остается некое различие – различие в качестве между прежним древним язычеством и современными нашими язычниками, как их представил нам Вигилий Хауфниенсий в связи с понятием страха; даже если язычество и не осознает духовность, оно, по крайней мере, обращено к ней, тогда как наши современные язычники лишены духовности в силу сознательного уклонения или предательства, что можно считать истинным отсутствием духа.

---

**б) Об отчаянии, сознающем свое существование, стало быть, осознающем Я в некой вечности, и о двух формах этого отчаяния: одной, когда не желают быть собою, и другой, когда этого желают**

---

Здесь необходимо пояснение: тот, кто осознанно отчаивается, – знает ли он, что такое отчаяние? Сообразно идее, которая у него есть, может ли у него быть основание считать себя отчаявшимся и может ли быть так, что он действительно отчаивается, и значит ли это тем не менее, что идея его верна? Если рассматривать его жизнь под углом зрения отчаяния, можно было бы сказать этому отчаявшемуся: на самом деле это отчаяние еще больше, чем ты предполагаешь, твое отчаяние гораздо глубже. То же было и с язычниками, если мы вспомним; когда один из них считал себя отчаявшимся по сравнению с другими, его ошибка состояла не в том, что он так полагал, но в том, что он считал себя исключением по сравнению с другими: он поистине не мог представить себе отчаяние.

Но осознанно отчаявшийся не просто должен точно знать, что такое отчаяние, но еще и ясно представлять самого себя, если только ясность и отчаяние не исключают друг друга. Ясный свет, проливающийся на самого себя, осознание того, что ты являешься отчаявшимся, – может ли это примирить с самим отчаянием? Разве эта ясность в осознании нашего состояния и нашего Я не должна была бы сама вырвать нас из отчаяния, настолько ужаснуть нас собственным положением, что этого должно было бы хватить, чтобы перестать быть отчаявшимся? Это вопрос, на который здесь нет ответа, мы не можем здесь даже коснуться его, поскольку место ему – дальше. Однако, не продолжая здесь этого диалектического изыскания, ограничимся лишь тем, что отметим большое разнообразие возможностей осознания – и осознания не только природы отчаяния, но и собственного своего состояния, когда речь идет о том, чтобы выяснить, причастен ли ты к отчаянию. Реальная жизнь чересчур сложна, чтобы выделять только абстрактные противоречия, к числу которых относится, например, противоречие между двумя крайностями отчаяния – его полной неосознанностью и его полной осознанностью. Обыкновенно состояние отчаяния, еще как бы расцветенное многообразными нюансами, укрывается в своем собственном полумраке. В глубине души тот, кто несет в себе отчаяние, догадывается о своем состоянии, он даже его ощущает, подобно тому, как ощущают недомогание, не особенно желая признаваться себе в том, какую

болезнь подцепил. В одно мгновение человек почти замечает свое отчаяние, но уже на следующий день его недомогание кажется чем-то внешним, корнящимся вне его самого, в чем-то постороннем, – и получается, что изменение этого внешнего прекратит и отчаяние. И кто знает, возможно, благодаря подобным отвлечениям или же иным средствам, скажем работе, хлопотам, которые затеваются как бы для проведения времени, он как раз пытается остаться в этом полумраке неведения относительно своего состояния, но и при этом отнюдь не желая ясно видеть, что сам отклоняется от этой цели и действует таким образом, чтобы вовсе не выходить из этого полумрака. А возможно, что, когда он прилагает усилия, чтобы погрузить в этот полумрак свою душу, он на самом деле знает об этом и даже вкладывает в это действие некую прозорливость, тонкие расчеты и пригоршню психологии, – но без глубокой ясности, не отдавая себе действительно отчета в том, что он делает, равно как и в том, что, действуя таким образом, он вступает в отчаяние... Ибо всегда, даже во тьме неведения, сознание и воля продолжают свое диалектическое согласие, а потому всегда рискуешь ошибиться, определяя кого-то, преувеличивая в нем одно или другое.

Однако, как было показано выше, напряженность отчаяния растет с сознанием. Чем больше остаешься отчаявшимся с истинной идеей отчаяния и чем больше ясное осознание этого, хотя ты продолжаешь в нем оставаться, тем более напряженно отчаяние. Когда кончают жизнь самоубийством с ясным сознанием того, что самоубийство причастно отчаянию, то есть с истинной идеей самоубийства, отчаяние более сильно, чем когда кончают с собой, не осознавая по-настоящему, что самоубийство причастно отчаянию; напротив, когда кончают с собой с ложной идеей самоубийства, отчаяние менее напряженно. С другой стороны, чем более ясной идеей о самом себе (осознание Я) обладают, кончая самоубийством, тем более напряженно отчаяние, – по сравнению с тем, кто убивает себя в смутном и беспокойном состоянии души.

В исследовании двух форм осознанного отчаяния можно будет увидеть, как у отчаявшегося вырастает не только осознание отчаяния, но и осознание своего собственного состояния, или же, что сводится к тому же и является решающим обстоятельством: можно будет увидеть, как вырастает осознание Я. Однако противоположное отчаянию – это вера; как было указано выше, когда приводилось ее определение как того состояния, из которого исключено отчаяние; там же была приведена и другая формулировка веры: обращаясь к себе самому, стре-

мясь быть собой самим, мое Я погружается через собственную прозрачность в ту силу, которая его полагает (см. кн. I. Гл. I. С. 5).

### **1. Отчаяние, когда не желают быть собою, или отчаяние-слабость [Svaghendens Fortvivelse]**

Это обращение к отчаянию-слабости уже предполагает принятие в расчет второй формы отчаяния: той, когда желают быть собою. Таким образом, их противопоставление всего лишь относительно. Нет отчаяния, совершенно лишённого вызова, а само выражение «когда не желают» таит в себе еще больше вызова. С другой стороны, даже в высочайшем вызове отчаяния уже есть некая слабость. Потому нетрудно видеть всю относительность их различия. Можно было бы сказать, что одна из этих форм женственна, тогда как другая – мужественна\*.

\* Психологический выход в действительность зачастую помогает обнаружить, что нечто, установленное логикой и потому непременно долженствующее быть подтвержденным, на деле подтверждается также и тем, что встречается в действительности. Можно отметить, что наша классификация охватывает собою весь спектр реального существования отчаяния. Конечно, в связи с ребенком речь не идет об отчаянии, говорят о необъяснимых капризах, ибо для него конечно же вечность существует лишь в потенции и от него нельзя требовать того, чего мы имеем право требовать от взрослого, который должен обладать вечностью. Разумеется, я далек от того, чтобы полагать, будто у женщины нельзя обнаружить мужественных форм отчаяния и, наоборот, будто у мужчины вовсе не бывает женственных форм отчаяния; однако при этом все же речь идет об исключениях. Понятно, что идеальная форма нигде не встречается, и подобное различие женственного и мужественного отчаяния истинно лишь в идеале. У женщины обыкновенно не встречается субъективного углубления Я или же абсолютно доминирующего интеллекта, хотя она в большей мере, чем мужчина, наделена тонкой чувствительностью. В отместку ее существо являет собою привязанность, самоотдачу – в противном случае она не женщина. Странная вещь: никто не может сравниться с нею в показной добродетели (само это слово как бы специально создано языком для нее), а также в характерной почти что жестокости, и однако же само ее существо – это привязанность, и (что особенно восхитительно) все ее глубинные возможности выражают только это. Именно по причине всего этого, женственной самоотдачи ее существа, природа с нежностью к ней вооружила ее инстинктом, тонкость которого превосходит самое ясное мужское размышление и см. на след. странице

1) *Отчаяние во временном или же во временных вещах*

Здесь мы сталкиваемся с непосредственным или же с непосредственным, сопровождаемым чисто количественной рефлексией. Здесь нет бесконечного осознания Я, того, что такое отчаяние, равно как нет и

см. на предыдущей странице обращает его в ничто. Эта женская привязанность и, как говорили древние греки, этот дар богов, это великолепие суть слишком большое сокровище, чтобы разбрасываться им наугад; но какое из всех ясных человеческих сознаний имело бы довольно ясности, чтобы рискнуть судить о том, кому принадлежит на нее право. Потому сама природа распорядилась этим: благодаря инстинкту ее ослепление видит более ясно, чем самый ясновидящий интеллект, благодаря инстинкту она видит, куда обратить свое восхищение, кому отдать свое самозабвение. Поскольку привязываться к кому-то – это все ее существо, природа сама позаботилась о ее защите. Отсюда вытекает также, что ее женственность рождается лишь из некоей метаморфозы: когда бесконечная добродетельность преобразуется в самоотдачу женщины. Однако такая прирожденная способность всего ее существа привязываться также уходит в отчаяние, составляя одну из его форм. В самоотдаче она теряет свое Я и только так может обрести свое счастье и, значит, вновь обрести Я. Счастливая женщина, без привязанности, то есть без самоотдачи своего Я, кому бы оно ни отдавалось, лишена всякой женственности. Мужчина также отдает себя, и для него было бы существенным изъяном, если бы он не делал этого; но его Я – не в самоотдаче (это сущность женственного, сущность женского Я), у него нет нужды в том, чтобы, как присуще женщине, вновь обретать свое Я, ибо оно у него уже есть. Он отдает себя, но его Я продолжает пребывать как своего рода осознание этой самоотдачи, тогда как женщина с истинной женственностью все более вкладывает себя и свое Я в объект, которому отдается. А утрачивая этот объект, она теряет и свое Я и отвергается в ту форму отчаяния, когда не желают быть собою. Мужчина не отдается так, но иная форма отчаяния несет на себе явный отпечаток мужественной природы: здесь отчаявшийся желает быть собою. Все это сказано, чтобы обозначить отношение между отчаянием мужчины и отчаянием женщины. Однако не будем забывать, что здесь не идет речь о самозабвении и отдаче себя Богу, равно как и об отношении верующего к Богу, – об этом будет говориться только во второй части. В отношении к Богу, где исчезает это различие между мужчиной и женщиной, равным образом верно и то, что самозабвение и самоотдача есть Я и что к Я приходят именно через самоотдачу. Это справедливо и для женщины, и для мужчины, однако в жизни очень часто бывает, что женщина устанавливает отношение к Богу лишь через мужчину. – *Прим. авт.*

осознания отчаявшейся природы состояния, в котором человек находится. Здесь отчаиваться – значит просто страдать, при этом пассивно подчиняются давлению извне, а отчаяние никоим образом не приходит изнутри как действие. В целом, стало быть, здесь это только злоупотребление невинного языка, своего рода игра слов – как бывает, когда дети играют в солдатики, – когда в обычном языке употребляют слова типа: мое Я, отчаяние.

Непосредственный человек [den Umiddelbare] (если, конечно, в жизни еще встречаются подобные формы непосредственности, до такой степени лишенные всякой рефлексии) является – если уж определять его и определять его Я под углом зрения духовного – всего лишь еще одним явлением, еще одной деталью в необъятности временного, всего лишь составной частью остального материального мира (*τό ἡύερων*)\*, и такой человек содержит в себе лишь ложное подобие вечности. Таким образом, его Я в качестве составляющей части прочего вполне может ожидать, желать, наслаждаться... но оно всегда остается пассивным; даже если это Я желает, оно всегда остается как бы в дательном падеже, как если бы ребенок говорил: «мне хочется». Тут нет иной диалектики, кроме диалектики приятного и неприятного, нет и иных представлений, помимо представлений о счастье, несчастье, судьбе.

Вдруг с этим дорефлексивным Я *случается, происходит* (исходит откуда-то) нечто, заставляющее его отчаиваться, – короче, нечто, не достижимое никаким иным способом, ибо это Я не несет в себе никакой рефлексии. Его отчаяние должно прийти извне, а это – не что иное, как пассивность. Скажем, то, что наполняет жизнь этого непосредственного человека, или же, если в нем все же есть хоть тень рефлексии, хотя бы часть этой жизни, за которую он более всего держится, вдруг в результате «удара судьбы» окажется у него отнято, – тогда, если говорить его языком, он окажется несчастным; иначе говоря, подобный удар разбивает в нем непосредственное, так что он не может больше туда вернуться: он отчаивается. Или, скажем, – хотя это вещь довольно редкая в жизни, но с точки зрения рассуждения это вполне возможно – отчаяние в непосредственном проистекает из того, что этот дорефлексивный человек называет избытком счастья; непосредственное, как таковое, – это, по сути, нечто весьма хрупкое, и всякое *quid nimis*\*\* , приводящее в движение рефлексию, ввергает его в отчаяние.

\* букв.: «материальный, природный мир» (греч.)

\*\* «чрезмерность» (лат.)

Стало быть, он отчаивается или, скорее, по странному обманчивому видению, будучи как бы завлеченным вглубь, к собственному субъективному Я, он говорит, что отчаивается. Однако отчаиваться – значит терять вечность, но вот как раз об этой-то потере он не говорит ни слова, он о ней даже не подозревает. Отчаяние во внешнем само по себе даже не является отчаянием, однако о нем так говорят, и это называют отчаянием.

В некотором смысле такое утверждение истинно, однако не так, как обычно при этом полагают; противореча чувствам, оно должно и пониматься здесь наоборот: оно пребывает здесь, как раз чтобы указать, что не является отчаянием; называя себя отчаявшимся, человек не подозревает, что в это самое время отчаяние действительно является у него за спиной, без его ведома. Как если бы некто стоял спиной к ратуше и, указывая вперед, говорил: вот, передо мною ратуша; этот человек по-своему прав: ратуша была бы перед ним, но только если бы он обернулся. То есть, по сути, он не отчаивается – о нет! – хотя он и не ошибается, называя себя таковым.

Однако он считает себя отчаявшимся, рассматривает себя как погибшего, как тень себя самого. Это вовсе не так, можно сказать даже, что в этом трупe еще теплится жизнь. Если бы внезапно все переменялось – весь этот внешний мир – и желание его исполнилось бы, легко было бы видеть, как он сразу же оживился бы, приосанился и вновь начал бы бегать по своим делам. Однако непосредственность – не знает иного способа бороться, она знает только это: отчаяться и упасть в обморок... однако одно ей неизвестно: что такое отчаяние. Она отчаивается и лишается чувств, затем не шевелится, как если бы уже умерла, – прием, подобный тому, как притворяются мертвыми насекомые, ибо она подобна этим низшим животным, которые не имеют другого оружия и средства защиты, кроме неподвижности и притворной смерти.

Между тем время идет. С некоторой помощью извне наш отчаявшийся вновь обретает жизнь, возвращаясь к той точке, которую оставил когда-то, не более становясь истинным Я, чем он был им вчера, – и продолжает жить в чистой непосредственности. Однако без внешней помощи очень часто действительность поворачивается иначе. Все равно в этот труп возвращается немного жизни, однако, как говорят, «он никогда уже не будет собою». Теперь он наконец понимает, что такое существование, он научается копировать других и тот способ, каким они берутся за жизнь... и вот теперь-то он живет, как все они. И в христианстве он наружно вполне является христианином, который по вос-

кресеньям ходит в церковь, слушает пастора и понимает его, ибо они, по сути, братья; когда же он действительно умирает, пастор за десять риксдалей вводит его в вечность; однако что касается того, чтобы быть истинным Я, он не был им ни прежде, ни теперь.

В этом и состоит отчаяние в непосредственном: не желать быть собою, или еще хуже: не желать быть Я, или же самое худшее: желать быть другим, желать себе новое Я. Непосредственность в основе своей не имеет никакого Я, не осознает себя, – как же она могла бы узнать себя? Потому ее приключения так часто оборачиваются бурлеском. Человек непосредственности, даже отчаиваясь, не имеет достаточно истинного Я, чтобы желать или мечтать о том, чтобы стать или быть тем, кем он не стал. Потому он помогает себе иначе – желая быть другим.

Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на людей непосредственности: в час отчаяния их первое желание – быть в прошлом или стать другими. Во всяком случае, как не усмехнуться над участью подобного отчаявшегося, само отчаяние которого в глазах людей, несмотря ни на что, остается бесцветным и слабым. Обычно такой человек беспредельно комичен. Представьте себе Я (а ничто ведь, согласно Господу, не является столь вечным, как Я), которое начинает грезить о способах превратить себя в другого – иного, чем оно само. И такой отчаявшийся, единственным желанием которого является подобная метаморфоза, самая безумная из всех, – этот отчаявшийся влюблен, именно влюблен в иллюзию, согласно которой такая перемена будет для него столь же легкой, как и перемена платья. Ибо человек непосредственности не знает самого себя, – он буквально знает себя лишь по платью, он не узнает своего Я (в этом и обнаруживается его бесконечный комизм) иначе как сообразно своей жизни. Невозможно было бы найти более смешного недоразумения; ибо на деле бесконечное – это различие между Я и его внешним. Как только вся жизнь меняется для человека непосредственного и он впадает в отчаяние, он делает еще один шаг вперед: ему приходит в голову и кажется удачной мысль – а что, если стать другим? Но вот сумеет ли он затем узнавать себя? Рассказывают, что некий крестьянин, прийдя в город босым, заработал там столько денег, что смог купить себе чулки и башмаки, да вдобавок еще и выпить. В анекдоте говорится, что затем, будучи пьяным и пожелав вернуться, он упал на дороге и заснул. Тут как раз ехала карета, и кучер с криком требовал от него посторониться, чтобы ему не раздавили ног. Наш пьяница, проснувшись, поглядел на свои ноги и, не узнав их из-за чулок и башмаков, крикнул в ответ: «Проезжайте, это

не мои!» Точно так же поступает и человек непосредственности, который отчаивается: его невозможно вообразить иначе как комически, ибо в самом деле, это действительно забавный трюк – говорить на его жаргоне о Я и отчаянии.

*Когда же представляют непосредственное, смешанное с некой долей рефлексии о самом себе [Reflexion i sig или Selvreflexion], отчаяние несколько видоизменяется; человек, уже несколько сознающий собственное Я, отчасти является таковым, а потому и более причастен отчаянию и отчаявшейся природе своего состояния; когда он говорит о том, что отчаялся, это уже более не абсурдно: но он все еще находится в глубине отчаяния-слабости, пассивного состояния; и формой этого отчаяния остается та, когда отчаявшийся не желает быть собою.*

Продвижение вперед по сравнению с чисто непосредственным здесь состоит в том, что отчаяние, хотя и не удаляясь от внешнего толчка, внешнего события, может все же обуславливаться самой этой рефлексией о себе самом и уже не является просто пассивным подчинением внешним причинам, но в определенной степени личным усилием, действием. Здесь действительно имеется некоторая степень внутренней рефлексии, а стало быть, и возвращения к Я; такое начало рефлексии открывает действие отбора, когда Я замечает свое внутреннее различие с внешним миром, – начало, которое открывает также влияние этого отбора на Я. Однако это не уводит его так уж далеко. Когда это Я, со всем своим багажом рефлексии, собирается завладеть собою целиком, оно рискует натолкнуться на некоторую трудность в своей глубинной структуре, в своей необходимости. Ибо, как не совершенно ни одно человеческое тело, так не совершенно и никакое Я. Эта трудность, в чем бы она ни состояла, заставляет его отступить в испуге. Или же, скажем, некое событие отмечает глубокий разрыв его Я с непосредственным – то, что не могла бы сделать рефлексия. Или же, например, его воображение обнаруживает нечто возможное, которое, если бы оно осуществилось, также порвало бы с непосредственным.

Стало быть, он отчаивается. Его отчаяние является отчаянием-слабостью, пассивным страданием Я, противоположным отчаянию, в котором Я утверждает себя. Однако, благодаря небольшому багажу рефлексии о себе самом, он пытается уже здесь, в отличие от чистой непосредственности, защитить свое Я. Он понимает, каким разрушением было бы отказаться от этого Я, он не оказывается при этом в таком тупике, как человек непосредственности; его рефлексия помогает ему понять, что можно многое потерять, не утратив, однако же, своего Я;

он делает уступки и будет их делать, удалившись как от своего Я, так и от всякого внешнего, и смутно ощущая, что в его Я должно быть нечто от вечности. Но он может сколько угодно бороться: трудность, с которой он столкнулся, требует разрыва со всякой непосредственностью, а для этого у него недостает этической рефлексии: у него нет никакого осознания Я, которое он мог бы обрести посредством бесконечной абстракции, которая уводит его от всего внешнего, никакого осознания абстрактного и обнаженного Я, противоположного Я, облаченному в непосредственное, – первой формы бесконечного Я и одновременно внутреннего двигателя того бесконечного процесса, в котором Я бесконечно приобретает свое действительное Я со всей его нагрузкой и преимуществами.

Стало быть, он отчаивается, и его отчаяние состоит в том, что он не хочет быть собою. Не то чтобы он вбил себе в голову смешную идею – желание быть другим; он не разрывает со своим Я, его отношения здесь напоминают чувства человека к собственному жилищу (комизм здесь заключается в том, что эта связь с собственным Я никогда не бывает столь слабой, как связь человека со своим жилищем), даже если его отталкивает копоть очага или иная подобная причина, – в этом случае человек покидает его, не оставляя, однако же, его навсегда, не нанимая себе новый дом, настойчиво рассматривая старый как свой, рассчитывая на то, что неудобства минут со временем. Точно так же поступает и наш человек, который отчаивается. Пока длятся трудности, он не осмеливается, в буквальном смысле слова, вернуться к себе самому, он не желает быть собою; однако для него это всего лишь обстоятельства, которые, несомненно, минут, которые смогут измениться, и эта черная возможность окажется забыта.

В ожидании этого он совершает, так сказать, лишь краткие визиты к своему Я, желая удостовериться, не произошли ли уже перемены. И как только такие перемены наступают, он «переезжает»; при этом говорят, что он «вновь обретает себя», имея в виду просто, что он вновь начинает с той точки, которую оставил. В конечном счете у него были лишь смутные догадки относительно Я, большего он не достиг.

Но если ничего не меняется, он устраивается как-то иначе. По сути, он поворачивается спиной к тому внутреннему пути, которым ему надо было следовать, чтобы быть действительно истинным Я. Всякий вопрос о Я, об истине остается своего рода запретной дверью в глубинах его души. И ничего нет за нею. Он обретает то, что на своем жаргоне называет своим Я, иначе говоря, то, что он сам способен отделить от

своих способностей, талантов и прочего... Все это он, конечно, обретает, но так, что оно повернуто вовне, к тому, что называют жизнью, действительной жизнью, активной жизнью; у него устанавливаются лишь весьма благоразумные отношения с той малой долей рефлексии о себе самом, которая еще сохраняется, и он боится, как бы вновь не объявилось то, что таится в глубине. Медленно и постепенно ему удается даже забыть об этом: со временем оно станет для него почти смешным, в особенности когда он окажется в хорошем обществе, вместе с другими значительными людьми действия, имеющими вкус к реальности и взаимопонимание с нею. Прекрасно! Все складывается, как в романах со счастливым концом – он уже несколько лет как женат, активный и предприимчивый человек, отец семейства и добрый гражданин, возможно, даже великий человек; в доме его слуги, говоря о нем, наделяют его неким Я: «сам хозяин!»; он именит; его обращение с людьми выказывает человека, умеющего воздавать им должное, да и себе он воздает должное, своей собственной личности, – а если судить по этому должному, то совершенно не подлежит сомнению, что личность у него есть. В христианском мире он христианин (точно так же, как был бы язычником при язычестве и голландцем в Голландии), который занимает свое место среди благовоспитанных христиан. Его часто волновала проблема бессмертия, и он не раз спрашивал у пастора, действительно ли оно существует и действительно ли там можно вновь узнать себя: об этом, впрочем, он мог бы не слишком беспокоиться, ибо у него нет Я.

Как можно, действительно, живописать этот вид отчаяния, не прибегая к сатире! Самое комичное в его отчаянии – это то, что он говорит о нем в прошедшем времени, а самое ужасное – это то, что после, как он считает, преодоления этого отчаяния его состояние как раз действительно причастно отчаянию. Бесконечный комизм, присутствующий под всей этой житейской мудростью, столь восхваляемой в мире, под всем этим проклятым потоком добрых советов и мудрых речений, всех этих «посмотрим», «все устроится», «занести в книгу забвения» и так далее – этот бесконечный комизм состоит в том, что в идеальном смысле они суть совершенная глупость, которая не разбирает ни откуда ждать истинной опасности, ни в чем опасность может заключаться. Но здесь есть и ужасное – характерная для него этическая глупость.

Отчаиваться во временном или же в некоей временной вещи – это самый распространенный вид отчаяния, в особенности в его второй форме, когда непосредственное как бы смешивается с некоторой долей

рефлексии о себе самом. Чем больше отчаяние пропитывается рефлексией, тем менее оно очевидно или тем менее оно встречает самое себя. Так, верно, что большая часть людей не проникает слишком глубоко в основу своего отчаяния, что вовсе не доказывает, что у них его нет. Весьма редки те, кто имел бы в жизни, хотя бы в слабой форме, некое духовное предназначение! Сколь мало тех, кто хотя бы пытается, а среди этих последних сколь мало тех, кто не отказывается от своих попыток выйти к духовности! Пока они не узнали ни боязни, ни повеления, все остальное представляется им безразличным, бесконечно безразличным. Тогда они выносят только заботу о собственной душе и желание быть духом – некое противоречие в их глазах, которое становится еще более кричащим в зеркале их среды, – ибо для мира это лишь ненужная трата времени, непростительная трата, которая должна была бы преследоваться по закону или, по крайней мере, вызывать повсюду презрение и сарказм, как преступление против человечности, как абсурдный вызов, заполняющий время безумным отрицанием. В жизни их, бывает, приходит час – и увы! это, пожалуй, лучший час, – когда они все же поворачивают к внутренней ориентации. Однако едва натолкнувшись на первые препятствия, они поворачивают назад, этот путь представляется им ведущим к заброшенной пустоши... *und rings umher liegt schöne grüne Weide!*\* Они уходят туда и быстро забывают о времени, которое – увы! – было их лучшим временем, и они забывают о нем как о детских шалостях. Наружно они являются христианами, вполне обнадеженными пастором в делах своего спасения. Как известно, такое отчаяние наиболее распространено, даже столь обычно, что им объясняется и расхожая идея, согласно которой отчаяние – это удел исключительно юности и не должно встречаться у человека зрелого, достигшего вершины жизни. В этом и состоит взгляд отчаявшегося, который заблуждается или даже, скорее, обманывает себя, не видя – да, не видя, что гораздо хуже, что как раз то, чего он не видит, и есть тем не менее лучшее, что могли бы назвать люди, между тем как очень часто самое худшее – это то, что случается, – не видя, что большая часть людей, если заглянуть поглубже, за всю свою жизнь не выходят из состояния детства и юности, то есть из непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии о себе самом. Нет, отчаяние – это вовсе не что-то, что можно обнаружить исключительно

\* «А вокруг простираются прекрасные зеленые луга!» (нем.). – Гете. Фауст. Часть I. Стих 1479.

у юных, что покидает нас со взрослением, «подобно иллюзии, которую теряют, взрослея». Ибо это как раз то, чего никогда не происходит, даже если по глупости в это и верят. Напротив, сколько мужчин, женщин и стариков наполнены детскими иллюзиями подобно юнцам! При этом упускают из виду две формы иллюзии: иллюзию надежды и иллюзию воспоминания. У юношей бывает первая, а у стариков – вторая; но именно потому что эти последние пали жертвой второй формы иллюзии, они полагают, что существует лишь иллюзия надежды. И естественно, вовсе не она их мучает, но та, другая и в отместку – довольно смешная: иллюзорная точка зрения, которая считается превосходящей прочие и совершенно лишенной иллюзий, то есть презрение к иллюзии юных. Юность живет в иллюзии, ожидая чего-то необыкновенного от жизни и от себя; напротив, у стариков иллюзия зачастую затрагивает тот способ, каким они вспоминают свою юность. Старая женщина, которую возраст должен был бы давно лишить подобных склонностей, очень часто – столь же часто, как и молодая девушка, – купается в самых фантастических иллюзиях, когда в своих воспоминаниях она рисует себе годы своей юности и то, как она была счастлива тогда, как красива... Это «*fuitus*»\*, столь частое на устах стариков, стоит иллюзий юности, обращенных к будущему; и для тех, и для других это либо ложь, либо поэзия.

И ошибкой, хотя и иначе причастной к отчаянию, будет верить в то, что отчаяние – это исключительный удел юных. И если судить вообще, то, помимо того, что это означает непонимание природы духовного и притом неосознание того, что человек – это не просто животное существо, но также и дух, – как глупо думать, будто вера и мудрость могут прийти к нам так естественно и небрежно, – не сложнее, чем с годами появляются зубы, борода и прочее. Нет, откуда бы ни появлялись с фатальной неизбежностью люди и что бы с ними ни приключалось, единственное, что ускользает от власти неизбежности, – это вера и мудрость. Ибо никогда, если уж речь идет о духе, простая неизбежность ничего не приносит человеку, у духа нет как раз более жестокого врага, чем она. Однако потерять веру и мудрость, напротив, легче всего с годами. С ними может безвозвратно теряться та немногая толика страсти, чувства, воображения, та немногая толика внутреннего, которое было у человека, и столь же безвозвратно (ибо все это всегда

\* Букв.: «мы были» (*лат.*) с подразумеваемым значением: «нас больше нет». – Вергилий. Энеида. II. 325.

происходит безвозвратно) человек встает под знамена пошлости, которая полагает, будто понимает жизнь. Такое улучшение, без сомнения обязанное своим появлением годам, рассматривается теперь человеком в его отчаянии как благо; он с легкостью уверяет себя (и в некотором смысле, хотя и сатирическом, нет ничего надежнее), что у него никогда не будет и мысли о том, чтобы отчаиваться, – нет! он гарантирован от этого, находясь между тем в этом отчаянии, которое есть не что иное, как духовное ничто. К примеру, Сократ – разве он любил бы юнцов, если бы знал человека?

И разве не случается всегда, что человек в мрачное время самого пошлого отчаяния говорит, что отчаяние предназначено лишь юным? Человек, который поистине продвигается вперед с возрастом, который дает вызреть глубинному осознанию своего Я, возможно, и способен прийти к высшей форме отчаяния. А если за всю жизнь он продвигается вперед лишь отчасти, только что не срываясь совсем уж в чистую и простую пошлость, если, так сказать он сохраняет себя как юнца во взрослом мужчине, отце и старике, если он всегда сохраняет немного от обещаний юности, он всегда рискует отчаяться, как юнец, во временном или же во временных вещах.

Различие, если таковое существует, между отчаянием человека в возрасте, каким он является, и отчаянием юнца второстепенно, чисто случайно. Юнец отчаивается в будущем, как в настоящем (*in futuro*)\*; в будущем есть нечто, что он не хочет на себя взваливать и с чем он не желает быть собою. Человек в возрасте отчаивается в прошлом, как в настоящем (*in praeterito*)\*\*, которое, однако же, углубляется, как прошлое, – ибо его отчаяние не доходит до полного забвения. Это прошлое обстоятельство, возможно, даже представляет собой нечто, за что должно было бы в глубине зацепиться раскаяние. Однако для того чтобы было раскаяние, вначале надо отчаяться, плодотворно отчаяться до самого конца, и тогда из глубин как раз могла бы вынырнуть духовная жизнь. Но наш отчаявшийся не осмеливается позволить обстоятельствам идти вплоть до такого решения. И потому он остается здесь, время проходит – если только он не достигает успеха, еще более впадая в отчаяние, которое, однако же, способно благодаря забвению заставить больное место зарубцеваться, когда он становится, таким образом, не кающимся грешником, а собственным укрывателем. Однако, будь он

\* «в будущем» (лат.)

\*\* «в прошлом» (лат.)

человеком в возрасте или юнцом, в основе своей отчаяние здесь одно и то же, человек так и не приходит к трансформации того, что имеет вечного в нашем Я, когда сознание делает возможным ту последнюю борьбу, которая доводит напряженность отчаяния до еще более высокой формы, или же ведет к вере.

Нет ли, стало быть, существенного различия между двумя этими формулами, в употреблении своем почти тождественными: между отчаянием во временном (указывающим на всеобщность) и отчаянием во временных вещах (указывающим на изолированный факт)? Ну конечно, есть. С того момента, когда это «я» с бесконечной страстью в воображении отчаивается во временных вещах, бесконечная страсть возносит эту деталь, это нечто, пока не обнаруживается временное *in toto*<sup>\*</sup>, иначе говоря, идея всеобщности пребывает в отчаявшемся и зависит от него. Временное (как таковое) – это то, что обрушивается на него в этом отдельном факте. В действительности невозможно утратить все временное или лишиться его, ибо всеобщность есть понятие. Стало быть, наше Я с самого начала развивает действительную потерю до бесконечности и отчаивается затем во временном *in toto*. Однако когда этому различию стремятся придать всю его значимость (то есть различию между отчаянием во всем временном и отчаянием во временных вещах), тем самым способствуют значительному продвижению к осознанию Я. Значит, такая формула отчаяния во временном становится первым диалектическим выражением следующей формулировки отчаяния.

## 2) *Отчаяние относительно вечного или же в себе самом*<sup>18</sup>

Отчаиваться во временном или во временных вещах, если это действительно отчаяние, так или иначе в основе своей приводит к отчаянию относительно вечного и в себе самом – истинной формуле всякого отчаяния<sup>\*\*</sup>. Однако отчаявшийся, которого мы описывали, и не подозревает

\* «целиком», «полностью» (лат.)

\* Вот почему в языке правильно говорится: отчаиваться *во* внешнем (по случаю), *относительно* вечного, но *в* себе самом, поскольку здесь также выражен случай, обстоятельства отчаяния, которое для мысли всегда является отчаянием *относительно* внешнего, тогда как вещи, в которых отчаиваются, возможно, совершенно отличны от него. Отчаиваются *в* том, что укрепляет вас в отчаянии: в несчастье, во временном, в потере состояния и т.д. ... см. на след. странице

о том, что в целом происходит за его спиной; полагая, что отчаивается во временных вещах, он непрерывно говорит о том, в чем отчаивается, однако на деле его отчаяние относится к вечности; ибо как раз придавая такое значение временному или, определеннее, временным вещам или же изначально растягивая это значение, пока оно не покроеет собою целокупность всего временного, то есть придавая значение этой всеобщности временного, он все же отчаивается относительно вечности.

И это последнее отчаяние уже есть существенное продвижение вперед. Если прежде мы имели дело с *отчаянием-слабостью*, то здесь человек *отчаивается в своей слабости* [Fortvivelse over sin Svaghed], хотя и такое отчаяние проявляет пока что отчаяние-слабость в отличие от отчаяния-вызова. Стало быть, различие здесь лишь относительное: предшествующая форма не превосходила сознания слабости, тогда как здесь осознание заходит дальше и сгущается в некое новое осознание – осознание слабости. Отчаявшийся сам видит свою слабость в том, чтобы принимать слишком близко к сердцу временное, то есть собственную слабость, в силу которой он отчаивается. Однако вместо того чтобы искренне повернуть от отчаяния к вере, унижаясь перед Богом в этой слабости, он еще глубже погружается в отчаяние и отчаивается в этой слабости. От этого его точка зрения меняется: все более осозная свое отчаяние, он знает теперь, что отчаивается относительно вечного, что отчаивается в себе самом, в своей слабости придавать слишком большое значение временному, – а это для его отчаяния тождественно потере вечности и своего Я.

Здесь происходит возрастание. Сначала в осознании Я, ибо отчаиваться относительно вечного невозможно без некой идеи Я, без той

см. на предыдущей странице но отчаиваются *относительно* того, что при правильном понимании выпутывало бы нас из отчаяния: относительно вечного, относительно спасения, относительно наших сил и т. п. ... Что же касается Я, которое двойственным образом диалектично, то можно равным образом говорить: «отчаиваться в себе» и «отчаиваться *относительно* себя самого». Отсюда и неясность, сохраняющаяся прежде всего в низших формах отчаяния, но так или иначе присутствующая почти во всех: видеть с такой страстной ясностью, в чем отчаиваешься, не видя, тем не менее, *относительно* чего. Чтобы исцелиться, необходима перемена взгляда, смещение его с внимания к отчаянию «в чем» к вниманию к отчаянию «*относительно* чего»; и было бы очень важным с точки зрения чистой философии знать, бывает ли действительно так, что человек отчаивается, вполне зная, относительно чего он отчаивается. – *Прим. авт.*

идеи, которая у него есть или была о вечности в себе самом. А чтобы отчаяться в себе самом, необходимо также, чтобы он осознал, что имеет Я; ведь это как то, в чём отчаивается человек – не во временном или во временных вещах, но в себе самом. Если судить наружно, здесь больше осознания того, что такое отчаяние, которое, по сути, есть не что иное, как потеря вечности и себя самого. Естественно, у человека есть здесь и больше осознания отчаявшейся природы своего состояния. Теперь отчаяние – это уже не просто пассивное зло, но некое действие. По сути, когда человек теряет временное и отчаивается, кажется, что отчаяние исходит извне, хотя оно всегда исходит от его Я; однако когда Я отчаивается в этом последнем отчаянии, это отчаяние исходит от Я в качестве опосредованной и прямой реакции и отличается тем самым от отчаяния-вызова, которое вырывается из Я. Наконец, отметим здесь ещё одно продвижение вперед. Само возрастание напряженности в некотором смысле сближает это отчаяние со спасением. Ибо сама его глубина убергает его от забвения, от легкого зарубцевания, – потому оно всегда сохраняет шанс на спасение.

Однако и эта форма не приводит его к форме отчаяния, когда желают быть собою. Подобно тому как, бывает, отец лишает сына наследства, Я отказывается узнавать себя после такой слабости. Будучи отчаявшимся, он не в состоянии забыть об этом, в некотором смысле это его ужасает, он не желает унижаться под грузом этого отчаяния подобно верующему, чтобы, таким образом, вновь обрести себя; нет, в своем отчаянии он не желает даже слышать, как о нем самом говорят, не хочет ничего знать о самом себе. Однако он не может более прибегнуть к помощи забвения, он не может уже благодаря забвению включиться в не-духовный клан и жить как обычный человек и христианин; нет, для этого его Я – слишком Я. Здесь происходит то, что довольно часто случается с отцом, лишившим своего сына наследства и совсем ничего не добившимся с помощью этого внешнего жеста: ведь таким путем он просто лишился сына, а вовсе не донес до него свою мысль. Еще чаще подобное случается с любящей женщиной, которая проклинает мужчину, которого ненавидит (и который является ее возлюбленным), но проклятия вовсе ей не помогают, а скорее еще больше приковывают ее к нему, – то же самое происходит здесь с нашим отчаявшимся перед лицом собственного Я.

Эта отчаяние по степени своей более глубокое, чем предыдущее; оно из тех, которые гораздо менее часто встречаются в мире. Эта запретная дверь, за которой – только ничто, здесь становится настоящей

дверью, хотя и забранной решеткой, а за ней скрывается Я, как бы внимательное к самому себе, но проводящее время и убивающее его, отказываясь быть собою, хотя оно и является собою достаточно, чтобы себя любить. Именно это называют обычно *герметизмом*, которым мы сейчас и займемся; это герметизм, противопоставленный чистой непосредственности, которую он презирает за ее интеллектуальную слабость.

Но существует ли такое Я в действительности, не удалилось ли оно в пустыню, в монастырь или же к безумцам? Является ли оно живым существом, одетым подобно прочим, или же оно скрывается среди них под будничным плащом? Черт возьми! А почему бы и нет? Только вот никто не посвящен в секреты своего Я, их не знает ни одна душа; человек не чувствует в этом надобности или же умеет сдерживать эту потребность; послушаем, как он сам говорит об этом: «Но существуют в основном люди, живущие чисто непосредственным, – те, кто по отношению к духу пребывает почти в том же положении, что совсем малые дети, тело которых с очаровательной бесстыдностью совсем не умеет сдерживаться; таковы только люди, живущие чисто непосредственным, которые ничего не умеют прятать. Именно эта непосредственность, которая часто притворяется «истиной, естественностью, искренностью, простодушием без границ» и которая почти настолько же истина, настолько лживым было бы во взрослом неумение сдерживать естественные потребности. Все мое Я, о котором прежде столь мало размышляли, теперь имеет некую идею о том, как властвовать над собою». И наш отчаявшийся имеет довольно герметизма, чтобы удерживать докучливых любопытных – то есть весь мир – на расстоянии от тайн своего Я, не утрачивая при этом вид «живущего» в мире. Это воспитанный человек, женатый, отец семейства, деятель будущего, почтенный отец, приятный в обхождении, весьма нежный с женою, крайне чуткий к детям. И к тому же христианин? Ну да, на свой манер, хотя он предпочитает не говорить об этом, хотя он снисходительно и как бы с веселой меланхолией позволяет жене заниматься религиозными вопросами, чтобы та могла получить наставление. Его не часто видят в храме, ему кажется, что большая часть священников, по сути, не знает, о чем толкует. Он признается, что есть лишь один, который это знает, но иная причина мешает ему пойти послушать его – боязнь, чтобы тот не увлек его слишком далеко. Напротив, очень часто его охватывает потребность одиночества, столь же необходимая для него порой, как потребность дышать или, в иное время, спать. То, что он наделен этой жиз-

ненной потребностью в большей степени, чем это обычно свойственно людям, служит для него знаком, что природа его более глубока. Потребность в одиночестве всегда служит для нас доказательством духовности и мерой последней. «Это безмозглое стадо людей, которые не являются таковыми, это стадо неразлучных», они столь мало ощущают такую потребность, что, подобно попугаям, умирают, когда остаются в одиночестве; как малый ребенок, который не засыпает, пока ему не пропоют колыбельную, так и им нужен успокоительный мотив общения, чтобы есть, пить, спать, молиться, влюбляться и так далее... ведь ни античность, ни средние века не пренебрегали этой потребностью в одиночестве, люди тогда уважали то, что она собою выражала. Наша же эпоха со своей непрестанной общительностью столь трепещет перед одиночеством, что (какая ирония!) прибегает к нему только в отношении преступников. Правда, в наши дни преступлением является отдавать себя духу, стало быть, вполне закономерно, если наши герои, любители одиночества, попали в один разряд с преступниками.

Будучи поглощенным отношением своего Я к себе самому, герметически отчаявшийся все же вполне может жить на протяжении многих часов, *horis successivis*<sup>\*</sup>, отчасти занимаясь вечностью, хотя часы эти отнюдь не прожиты им для нее; по сути, он не продвигается вперед. Но когда эти часы проходят, и его потребность в одиночестве получила свое удовлетворение, он смотрит на это как на выход куда-то – даже когда возвращается к своей жене и к детям. И из него получается столь нежный муж и столь внимательный отец как раз потому, что, несмотря на всю его снисходительность и чувство долга, в самой глубине души он признался себе в своей слабости.

Предположим, что некто, кому он доверяет, скажет ему: «Послушай, но твой герметизм – это ведь от гордости! На самом деле ты гордишься собой!» – он, несомненно, не признается в этом. Только наедине с собою он признает, что, возможно, в этом есть доля истины; однако страсть, свойственная его Я, которое стремится постичь собственную слабость, быстро вернет ему иллюзию, будто все это не может относиться к страсти, поскольку это слабость – слабость, состоящая в том, что он отчаялся, как если бы это было не гордостью – придавать своей слабости столь большое значение, как если бы усилие гордиться своим Я не мешало ему выносить осознание своей слабости. Если ему скажут: «Вот странное осложнение, странная путаница; ведь всякое зло в осно-

\* букв.: «на протяжении многих часов», «длительное время» (лат.).

ве своей проистекает от того способа, каким сплетается мысль, и хотя это, может быть, не вполне естественно, такая дорога как раз тебе подходит – дорога, которая через отчаяние в Я приведет тебя к твоему Я. Все, что ты говоришь о слабости, справедливо, однако отнюдь не в ней ты должен отчаиваться; надо разбить свое Я, чтобы стать собою, а потому перестань отчаиваться в этом». В минуту спокойствия он даже мог бы признать такой тезис, однако страсть снова быстро помутит его взор, и новый ошибочный вираж отбросит его в отчаяние.

Такой отчаявшийся, как уже было сказано, не так уж часто встречается в мире. Однако ясно, что если он не сумеет так или иначе приспособиться к миру или если в нем не произойдет некий переворот, который толкнул бы его на добрый путь веры, значит, либо его отчаяние сгустится в некую высшую форму, которая, однако же, все равно останется герметической, либо он попросту взорвется, разрушив внешнее прикрытие, обнимавшее собою его жизнь. В последнем случае он бросится в это существование, может быть, в увлекательность грандиозных предприятий, станет одной из тех беспокойных душ, чья карьера – увы! – оставила нам не один след, – из тех душ, всегда взыскующих забвения перед лицом внутренней души и ищущих для этого мощных средств, хотя и отличных от тех, к которым прибегал Ричард III, спасающийся от проклятий собственной матери<sup>19</sup>. Возможно, он станет искать забвения в чувствах, может быть, в разгуле, чтобы в своем отчаянии вернуться к непосредственному, всегда, однако же, неся в себе осознание собственного Я, которым он не желает быть. В первом случае, когда отчаяние сгущается, оно преобразуется в вызов, и тогда легко видеть, сколь много лжи скрывалось за его жалобами на слабость и сколь диалектичная истина заключена в наблюдении, согласно которому вызов всегда вначале выражается отчаянием из-за слабости.

Бросим, наконец, последний взгляд в глубины этого молчальника, который всего лишь топчется на месте, пребывая в своем молчании. Если он не будет его нарушать, то, *omnibus numeris absoluta*<sup>\*</sup>, главным риском для него остается самоубийство. Большинство людей, естественно, и не подозревает, какие страдания может испытывать подобный герметик; они были бы поражены, если бы знали. Потому верно, что прежде всего он рискует кончить самоубийством. Но стоит ему, напротив, поговорить с кем-то, открыться хотя бы одному человеку – и для него тотчас же, почти внезапно, наступает такая разрядка, такое

\* «по закону чисел» (лат.)

успокоение, что самоубийство перестает быть главным выходом из его герметизма. Довольно одного доверенного наперсника, чтобы градус абсолютного герметизма снизился. Но даже само это доверие может уступить место отчаянию, ибо герметик может обнаружить, что для него было бы бесконечно лучше выносить страдания молчания, чем брать себе наперсника. Многочисленны примеры герметиков, доведенных до отчаяния именно потому, что они кому-то открылись. А тут уж снова недалеко до самоубийства. Поэт мог бы обойти здесь катастрофу, заставив героя убить своего наперсника (предположим, это поэтически прodelывает последний король или император). Можно вообразить себе демонического деспота, испытывающего потребность открыть кому-то свои мучения, – деспота, постепенно истребляющего друг за другом множество наперсников, ибо стать таковым значило для них пойти на верную смерть: после доверенного секрета их всех убивали. Достойный сюжет для поэта, который мог бы живописать в этой форме мучительное противоречие демонической личности, неспособной ни обойтись без доверенного наперсника, ни вынести существование такового.

## **2. Отчаяние, когда желают быть собой, или отчаяние-вызов [Trods]**

Подобно тому, как было показано, что отчаяние-слабость может считаться женственным, данное отчаяние можно считать мужественным. Вот почему сравнительно с предыдущим это все еще отчаяние, увиденное под углом зрения духа. Однако мужественность в данном случае заключена в напряженной энергии, вытекающей из духа, в отличие от женственности, то есть низшего синтеза.

Отчаяние, описанное в предыдущем разделе (I.I), было отчаянием-слабостью, когда отчаявшийся вовсе не желал быть собою. Но стоит добавить еще один градус диалектики, стоит отчаявшемуся узнать наконец, почему он не желает быть собою, как все переворачивается, и мы имеем дело с вызовом именно потому, что отчаявшийся теперь желает быть собою.

Сначала приходит отчаяние во временном или во временных вещах, затем отчаяние в себе относительно вечности. После этого идет вызов, который в основе своей причастен к отчаянию благодаря самой вечности, когда отчаявшийся отчаянно злоупотребляет вечностью, внутренне присущей его Я, чтобы быть собою. Но как раз потому, что он использует при этом вечность, его отчаяние столь приближается к ис-

тине, и как раз потому, что он столь близок к ней, он идет бесконечно дальше. Но отчаяние, ведущее к вере, не существовало бы без помощи вечности; благодаря ей человеческое Я находит в себе храбрость утратить себя, чтобы заново обрести. Здесь же, напротив, Я отказывается начать с утраты себя, но желает быть собою.

В этой форме отчаяния человек все больше и больше осознает свое Я, стало быть, он все больше и больше осознает, что такое отчаяние, равно как отчаянную природу состояния, в котором он пребывает. Здесь отчаяние осознает, что оно есть действие, а вовсе не исходит извне как пассивное страдание под давлением окружающей среды, но исходит прямо из самого Я. И таким образом, по отношению к отчаянию из-за слабости, этот вызов действительно является новым определением человека.

Отчаяние, когда человек желает быть собою, требует осознания бесконечного Я, которое в основе своей является всего лишь наиболее абстрактной формой Я – самой абстрактной из всех возможных. Таково это Я, которым желает быть отчаявшийся, отторгая его от всякого отношения с силой, которая установила это Я, отрывая его от самой идеи существования такой силы. С помощью этой бесконечной формы такое Я отчаянно желает распоряжаться собою или же, выступая собственным творцом, создать из своего Я то Я, которым оно желало бы стать, избрать нечто допустимое и недопустимое для себя внутри конкретного Я. Ибо последнее – не вообще некая конкретность; это его собственная конкретность, она содержит, в частности, некоторую необходимость, некие ограничения, – это конкретная определенность, особенное вкупе со своими способностями, возможностями, проистекающее из конкретных обстоятельств, и т. д. Но с помощью бесконечной формы, то есть негативного Я, человек прежде всего вбивает себе в голову преобразовать это целое, чтобы извлечь, таким образом, Я по своему вкусу, создаваемое благодаря этой бесконечной форме негативного Я... А уж после этого он желает быть собою. Иначе говоря, он хочет начать немного раньше, чем прочие люди, – не с начала, даже не «в начале»<sup>20</sup>; отказываясь принять на себя свое Я, увидеть свою задачу в этом Я, которое выпало ему на долю, он желает посредством бесконечной формы, которой он тщится быть, самому создать свое Я.

Если бы это отчаяние нуждалось в некоем общем ярлычке, его можно было бы назвать стоическим – и не только с мыслью о конкретной философской секте. А для большей ясности можно было бы также попытаться различить активное и пассивное Я и поглядеть, каким об-

разом первое относится к самому себе, а второе, в пассивном страдании, также относится к самому себе; стало быть, формулировка здесь остается все той же: отчаяние, когда желают быть собою.

Если отчаявшееся Я является активным, его отношение к себе самому в основе своей остается опытным, каким бы великим или поразительным ни было его предприятие и каким бы он ни был настойчивым. Не признавая над собою никакой силы, он лишается внутренней серьезности и может волшебным образом создать лишь ее видимость, когда сам посвящает своим опытам самые честолюбивые заботы. Но это обманчивая серьезность: подобно тому огню, который похитил у богов Прометей, здесь у Бога похищают мысль, с которой он на нас смотрит, ибо в ней заключена серьезность. Но отчаявшийся все продолжает смотреть на себя, надеясь таким образом сообщить своим предприятиям бесконечный смысл и интерес, тогда как он, по существу, просто ставит опыты. Ибо, не простирая свое отчаяние до того, чтобы в опыте возвыситься Богом, никакое производное Я не может, глядя на себя, придать себе больше, чем оно имеет; в последнее мгновение всегда есть только это Я, даже если оно умножается, это Я – ни больше, ни меньше. В этом смысле, совершая отчаянное усилие, чтобы быть собою, Я погружается в свою противоположность, пока не кончается тем, что более не является таковым. Во всей диалектике, которая сопровождает такое действие, нет ни одной постоянной точки; ведь это Я ни в одно мгновение не остается неизменным вечным постоянством. Мощь, которую проявляет его негативная форма, столь же развязывает, сколь и связывает; оно может, когда желает, начать сначала, и, какие бы следствия при этом ни извлекало, следуя за развитием мысли, его действие всегда остается внутри гипотезы. Далеко не преуспев в том, чтобы все более и более быть собою, оно проявляется, напротив, все более и более как гипотетичное Я. Конечно, Я хозяин у себя, как говорят, абсолютный хозяин себя, – и отчаяние заключено как раз в этом, – но также и в том, что оно считает своим удовлетворением, своей радостью. Впрочем, при ближайшем рассмотрении вам нетрудно убедиться, что этот абсолютный князь – всего лишь король без королевства, который, по сути, ничем не управляет; его положение, сама его суверенность подчинены диалектике, согласно которой во всякое мгновение здесь бунт является законностью. Ведь в конце концов все здесь зависит от произвола Я.

Стало быть, отчаявшийся человек только и делает, что строит замки в Испании и воюет с мельницами. Сколько шума всегда о добро-

детелях такого постановщика опытов! Эти добродетели на мгновение очаровывают, подобно восточному стиху: такое владение собою, каменная твердость, вся эта атараксия<sup>\*</sup> и так далее, – они как из сказки. И они действительно выходят прямо из сказки, ибо за ними ничего не стоит. Это Я в своем отчаянии хочет вкусить наслаждение самому создавать себя, облекать себя в одежды, существовать благодаря самому себе, надеясь стяжать лавры поэмой со столь искусным сюжетом, короче, так прекрасно умея себя понять. Но что он подразумевает под этим, остается загадкой: ибо в то самое мгновение, когда он думает завершить все сооружение, все это может, по произволу, кануть в ничто.

Если же отчаявшееся Я *пассивно*, отчаяние все равно остается таким, когда желают быть собою. Возможно, испытующее Я, подобное уже описанному, желая предварительно сориентироваться в своем конкретном Я, наталкивается на некоторую трудность, на то, что христиане назвали бы крестом, то есть на некое фундаментальное зло, каким бы оно ни было. Это Я, отрицающее конкретные, непосредственные данности Я, возможно, начнет с того, что попытается выбросить зло за борт, притвориться, что его не существует, не пожелает ничего о нем знать. Но это ему не удастся, его гибкость и искусность в опытах не доходит до такой степени, как, впрочем, и его искусность строителя абстракций; подобно Прометею, бесконечно негативное Я чувствует себя пригвожденным к такому внутреннему рабству. Стало быть, здесь мы имеем дело с пассивным Я. Как же в нем проявляется отчаяние, когда желают быть собою?

Вспомним: в форме отчаяния, описанной выше, то есть в отчаянии во внешнем или же во внешних вещах, было показано, что в основе своей оно есть и проявляется также в отчаянии относительно вечности; иначе говоря, когда человек не желает быть утешенным или исцеленным вечностью и придает столь много значения временному, вечность не может служить никаким утешением. Но нет ли иной формы отчаяния, кроме отказа надеяться как на возможное, что это временное страдание, этот наш крест будут с нас сняты? Ведь именно от этого отказывается отчаявшийся, который в своей надежде желает быть собою. Но если он убежден, что это жало в его плоти<sup>21</sup> (неважно, существует ли оно на самом деле или же страсть убеждает его в этом) вонзилось слишком глубоко, чтобы его можно было удалить с помощью абстрак-

\* Букв.: «бесстрашие», «спокойствие»; категория стоической философии.

ции\*, в вечности он желал бы видеть его своим. Оно становится для него поводом для возмущения, или, скорее, оно дает ему случай сделать из всего своего существования повод для возмущения; посредством вызова он желает быть собою, – но не вопреки ему, нет! быть собою без него – ни в коем случае! (ведь это значило бы устранить его абстракцией – что он не может сделать – или же обратиться к отрешенности), – он желает, вопреки ему и бросая вызов всей своей жизни, быть собою с ним, включая его и как бы черпая дерзость в своем мучении. Ибо рассчитывать всерьез на возможность помощи, в особенности посредством этого абсурда, согласно которому для Бога все возможно, – нет! нет! – этого он не желает. Ни за что на свете он не станет искать такую возможность в ком-то другом, предпочтя, даже обрекая себя на все муки ада, скорее быть собою, чем позвать на помощь.

И действительно, разве что-то может быть столь истинно, как такие слова: «Даже если человек страдает сам из-за себя, разве не лучше, чтобы ему помогли, если кто-то на это способен?» Все прочее – это действительность, хотя отвращение к помощи не всегда имеет столь отчаянную окраску. Вот как это бывает. Обычно страдающий человек не просто просит о помощи, но о помощи определенным образом. Если помощь приходит в желательных для него формах, он охотно ее принимает. Однако в более серьезном смысле, когда речь идет о помощи

\* Чтобы вспомнить здесь как раз об этой точке зрения, можно оглядеться и различить во многих подходах, которые мир награждает названием отрешенности, также некий вид отчаяния, а именно: отчаяние, когда отчаявшийся желает быть своим абстрактным Я, желает быть достаточным для себя в вечности и вследствие этого уметь не замечать или даже относиться с вызовом к временному страданию. Диалектика отрешенности как раз состоит в том, чтобы, по сути, желать быть своим вечным Я, но затем, по отношению к страданию, внутренне присущему этому Я, отказываться быть собою, льстя себя надеждой в порядке утешения, что он будет собою, лишившись этого зла в вечности, а потому имеет право не заботиться о нем здесь; ибо это Я, как бы человек ни страдал от него, не желает признаваться себе в том, что такое страдание ему внутренне присуще, иначе говоря, не желает самоуничтожиться перед страданием, как это делает верующий. Стало быть, отрешенность, рассмотренная в качестве отчаяния, все же существенно отличается от отчаяния, когда человек не желает быть собою, ибо здесь отрешенность в своем виде отчаяния желает быть собою, за исключением, однако же, единственного момента, когда, придя в отчаяние, она от себя отказывается. – *Прим. авт.*

свыше... Об этом самоуничижении, когда надлежит безусловно принять какое угодно замечание, стать как бы ничем в руке «спасителя», для которого все возможно, или даже когда речь идет всего лишь о том, чтобы склониться перед ближним и, моля о помощи, отказаться быть собою: о, сколь много бывает страданий, даже долгих и мучительных, которые человеческое Я все же не находит столь невыносимыми и потому предпочитает, – при условии, что оно может остаться собою.

Однако чем больше осознания в этом пассивном Я, которое страдает и все же отчаянно желает быть собою, тем больше сгущается отчаяние и тем больше оно превращается в демоническое отчаяние<sup>22</sup>, корень которого часто лежит как раз здесь. Отчаявшийся, который желает быть собою, поневоле терпит всякое мучительное состояние, неотделимое от своего конкретного Я. Он даже со всею страстью бросается в это мучение, которое в конце концов становится демонической яростью. И если бы теперь Бог в небе со всеми своими ангелами предложил ему избавить его от мучений, он отказался бы: слишком поздно! Прежде он радостно отдал бы все, чтобы избавиться от этого, однако его заставили ждать, – а сейчас уже слишком поздно, он предпочитает возмущаться против всего, быть несправедливой жертвой людей и жизни, оставаться тем, кто исправно следит за своим мучением, чтобы это мучение у него не отняли, – иначе как ему доказать свое право на это и убедить в этом праве себя самого? Эта навязчивая идея так застревает у него в голове, что в конечном счете вечность начинает пугать его совсем по другой причине: он начинает бояться, чтобы вечность не отняла у него то, что он демонически считает своим бесконечным превосходством над остальными людьми, а также своим оправданием того, что он именно таков. Он желает быть самим собою; вначале он образует бесконечную абстракцию своего Я, но в конечном счете она становится столь конкретной, что ему было бы невозможно стать вечным в таком абстрактном смысле, тогда как его отчаяние упрямо настаивает на том, чтобы он был собою. О демоническое безумие! – и прежде всего его ярость при мысли о том, что вечность могла бы вообразить, будто избавит его от несчастья.

Такого рода отчаяние не встречается повсеместно, герои подобно-го типа, по сути, бывают лишь среди поэтов, даже среди самых великих из них, которые всегда сообщают своим творениям такую «демоническую» идеальность в том смысле, как ее понимали древние греки. Однако это отчаяние встречается в их жизни. Какой же внешний образ его сопровождает? По правде говоря, нет никакого специального обра-

за, поскольку определенный внешний вид, присущий герметизму, – это противоречие в терминах; само такое соответствие было бы разоблачением. Однако внешний знак здесь и в герметизме один и тот же, иначе говоря, внутреннее, тайна которого затемнена, и является тем, что надлежит тщательно укрывать. Что касается низших форм отчаяния, лишенных действительного внутреннего, или же, по крайней мере, со столь малым его следом, что об этом не стоит и говорить, – их можно было бы живописать, ограничившись описанием или указанием одним словом на внешние признаки индивидов. Однако по мере того, как отчаяние одухотворяется, внутренне изолирует себя, как некий отдельный мир, заключенный в герметизме, внешние знаки, под которыми скрывается отчаяние, становятся все более безразличными. Но по мере такого одухотворения человек все больше и больше, с каким-то демоническим тактом заботится о том, чтобы укрыться под прикрытием герметизма и затем облачиться в какой угодно внешний вид, как можно более незначительный и нейтральный. Подобно домовому из сказки, который скрывается в невидимую щель, – чем более человек одухотворен, тем более он склонен скрываться за видимостью, где никому не придет в голову его искать. Тут мы встречаем даже стремление скрыть эту духовность, и это один из возможных способов обеспечить себе некую нишу позади реальности, мир, предназначенный исключительно для себя самого, мир, где отчаявшееся Я без передышки, подобно Танталу, занято тем, что оно желает быть собою.

Мы начали с самой низшей формы отчаяния – отчаяния, когда не желают быть собою. Однако то, с чем мы имеем дело теперь, отчаяние, когда желают быть собою, – самое насыщенное и сгущенное из всех, – это отчаяние демоническое. Причем человек желает быть собою не вследствие стоического пристрастия к самому себе или же идолопоклонства перед собою, когда это можно, конечно, счесть ложью, но в определенном смысле также стремлением к самосовершенствованию; нет, он желает этого в ненависти к существованию и сообразно своему несчастью. И это Я – он привязан к нему даже не вследствие восстания или вызова, но чтобы предать Бога; он желает не вырвать в своем восстании это Я у силы, которая его и создала, но навязать его данной силе, приковать его к ней насильно, сатанически упереться против нее... И это понятно, поистине злое противоречие всегда, изогнувшись, упирается против того, что его поддерживает! Посредством самого своего восстания против существования, отчаявшийся льстит себя надеждой иметь в руках доказательство, обращенное против этой силы и ее

блага. Он верит в то, что сам служит подобным доказательством, и поскольку он желает быть таковым, он, стало быть, желает быть собою, – да, даже вместе со своим мучением! – чтобы даже самим этим мучением опротестовывать всякую жизнь. Тогда как отчаяние-слабость избегает утешения, которое имела бы для него вечность, наш демонический отчаявшийся также не хочет ничего знать о вечности, но совсем по другой причине: это утешение погубило бы его, оно уничтожило бы общее возражение, которое он составляет против существования. Чтобы представить это в образах, предположим некую опечатку, ускользающую от своего автора, опечатку, наделенную сознанием, – которая по сути вовсе, может быть, и не является таковой, но если охватить взглядом весь текст в целом, некой неизбежной чертой этого целого, – и вот, восстав против своего автора, она с ненавистью запрещала бы ему исправлять себя, но восклицала бы в абсурдном вызове: нет, ты меня не вычеркнешь, я останусь свидетелем против тебя – свидетелем того, что ты всего лишь ничтожный автор!



**часть II.**  
**Отчаяние**  
**и грех**

## КНИГА IV. ОТЧАЯНИЕ – ЭТО ГРЕХ

*Грешат, когда перед Богом [for Gud] или же с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым.* Таким образом, грех – это либо слабость, либо вызов, доведенные до высшей мощи, стало быть, грех – это сгущение отчаяния. Ударение ставится здесь на том, чтобы быть *перед* Богом или же иметь идею Бога; это и создает из греха то, что юристы называют «определенным отчаянием»; его диалектическая, этическая, религиозная природа состоит в идее Бога.

Хотя эта вторая часть, и в особенности IV книга, не является подходящим местом или моментом, чтобы давать психологическое описание, заметим, однако же, что наиболее диалектические пределы отчаяния и греха образованы тем, что можно назвать существованием поэта религиозной ориентации<sup>23</sup>, – это существование, которое имеет некоторые общие точки с отчаянием отрешенности, однако уже без отсутствия идеи Бога. Если уж держаться категорий эстетики, здесь заключен наивысший образ поэтической жизни. Однако (невзирая на всю эстетику) такая жизнь всегда является грехом для христианина – грехом, состоящим в том, чтобы мечтать, вместо того чтобы быть, иметь лишь эстетическое отношение воображения к добру и истине вместо действительного отношения, вместо усилия создать его самой своей жизнью. Различие между этой жизнью поэта и отчаянием состоит в том, что в ней присутствует идея Бога, сознание существования перед Богом; но, будучи крайне диалектической, она подобна непроходимой чаще, отчего можно задаться вопросом, осознает ли она смутно, что является грехом. Глубокая религиозная потребность может обнаружиться у этого поэта, а идея Бога может легко войти в его отчаяние. И в его тайной мольбе только Бог, которого он любит превыше всего, его утешает, и, однако, он любит и саму эту мольбу и не хотел бы от нее отказаться. Быть собой перед Богом – вот его наибольшее желание, за исключением той постоянной точки, в которой его Я страдает, – здесь этот отчаявшийся не желает быть собою; он рассчитывает, что вечность избавит его от этого, но здесь, в этом мире, несмотря на все свое страдание, он не может решиться принять его, самоуничтожиться под тяжестью этого страдания, как это делает верующий. Во всяком случае, его отношения с Богом, его единственная небесная радость, не прекращаются; худшим ужасом для него было бы лишиться ее, «равно как и отчаяться в этом»; вместе с тем он позволяет себе – может быть,

бессознательно – в мечте своей видеть Бога несколько другим, чем он есть, немного подобным нежному отцу, который слишком уступчив к единственному желанию своего ребенка. Подобно тому, как поэт, рожденный из несчастной любви, счастливо воспеваает любовное счастье, наш религиозный поэт становится певцом религиозного чувства. Его религиозность составляет его несчастье, он предчувствует, догадывается, что требование Бога состоит в том, чтобы он оставил это мучение, самоуничтожился под его тяжестью, по примеру верующего, и чтобы он принял это страдание, как часть своего Я, – ибо, желая удержать его на расстоянии от самого себя, он его как раз удерживает, хотя и полагает (истина наоборот, как все, что говорит отчаявшийся, а стало быть, нечто, понятное при перевертывании) тем самым отделиться от него наилучшим возможным образом, оставив его, насколько это вообще возможно для человека. Однако принять страдание по примеру верующего – вот на это он не способен; иначе говоря, в целом он от этого отказывается, или, скорее, его Я теряется тут в туманности. Однако, подобно картинам любви, созданным поэтом, его картина религии наделена очарованием, лирическим порывом, которого никогда не достигают ни мужья, ни священники. И в том, что он говорит, вовсе нет никакого лицемерия, его картины, его описания суть лучшее, на что он способен. Однако он любит религию как несчастный влюбленный, не будучи в строгом смысле слова верующим; от веры у него есть лишь первый элемент, отчаяние; а в этом отчаянии у него есть жгучая ностальгия по религии. Его противоречие, по сути, таково: призван ли он? Жало в его плоти – является ли оно знаком необычной миссии, и если он к этому предназначен, стал ли он таковым перед Богом определенно и надежно? Или же это жало во плоти означает лишь, что он должен самоуничтожиться под тяжестью этого страдания и вернуться к обычным людям? Но довольно об этом; есть ли у меня право сказать без обмана: к кому я обращаюсь? Кого заботят все эти психологические изыскания! Ведь куда легче понять обычные представления о священниках, они так похожи на настоящих людей, на тех людей, какими они по большей части являются, иначе говоря, для человека духовного – на ничто.

## глава 1. Градации в осознании Я (качественное определение: перед Богом)

Первая часть этого произведения непрерывно отмечала градацию в осознании Я. Сначала человек, не осознающий свое вечное Я (кн. III, гл. II, а), затем человек, осознающий Я, в котором, однако же, содержится вечность (кн. III, гл. II, б), причем внутри этих различий (I.1, I.2, 2) можно также выделить градации. Теперь перевернем диалектические термины всего этого развития. Вот о чем идет речь. Такая градация осознания до сих пор рассматривалась под углом зрения человеческого Я – такого, мерой которого является человек; так она и разбиралась. Однако то же самое Я перед лицом Бога обретает от этого новое качество или определение. Оно не является уже просто человеческим Я, но таковым, которое – в надежде, что меня не истолкуют превратно, – я назвал бы теологическим Я, или Я перед Богом. И какую же бесконечную реальность оно обретает благодаря осознанию того, что существует перед Богом, это человеческое Я, теперь существующее по мере Бога! Пастух, являющийся таким Я перед стадом, будет лишь весьма низким Я; то же самое относится к самодержцу, который является Я перед своими рабами, – это лишь низшее Я, по сути, оно даже не является таковым, – ибо в обоих случаях масштаб отсутствует. Ребенок, мерой которого пока были только его родители, станет Я, когда во взрослом состоянии он будет иметь мерой государство; и какое же бесконечное значение Бог придает Я, становясь его мерой! Мерой Я всегда является то, что это Я имеет перед собою, и именно так и определяется «мера». Подобно тому, как складывают всегда величины одного порядка, всякая вещь, таким образом, качественно тождественна своей мере; это мера, которая одновременно является ее этическим правилом; стало быть, мера и правило выражают собою качество вещей. Однако все обстоит иначе в мире свободы: здесь нечто не обладает тождественным качеством со своим правилом и своей мерой, оно, однако же, само ответственно за такую неопределенность, так что правило и мера – а они остаются, несмотря ни на что, неизменными, когда приходит время вынести суждение, – проявляют то, чем мы сами вовсе не являемся: наше правило и нашу меру.

Прежняя догматика<sup>24</sup> не ошибалась – а она обращалась к этому много раз, хотя более недавняя школа и хулила это, поскольку не понимала сути и не находила в этом смысла, – не ошибалась, говорю я, не-

смотря на случающиеся порой погрешности в практике, когда верила, что ужасное в грехе – это быть перед Богом. Тем самым ведь доказана вечность адских мучений. Позднее, когда мыслители стали более искушенными, было сказано: грех – это грех, он не становится больше, оттого что совершен против или перед Богом. Станный аргумент! Между тем даже юристы говорят об определенных преступлениях, разделяя их в зависимости от того, совершены они против лица, находящегося на службе, или же против частного лица, или же варьируют наказание в зависимости от того, является ли преступление отцеубийством или же обычным убийством. Нет, прежняя догматика не ошибалась, когда утверждала, что предстояние перед Богом возвышало грех к бесконечной мощи. Ошибкой было бы рассматривать Бога лишь как некоторым образом внешнее по отношению к нам, признавая, так сказать, что человек не всегда грешит против него. Ибо Бог – вовсе не что-то внешнее по отношению к нам, подобно, скажем, полицейскому агенту. Необходимо повторить еще раз: это Я имеет идею Бога, однако это не мешает ему не желать порой того, чего желает Бог, или не повиноваться ему. Грешат перед Богом не просто иногда, ибо всякий грех – это грех перед Богом или, скорее, то, что превращает человеческую ошибку в грех, – это осознание, которое было у виновного, – осознание того, что он предстоит перед Богом.

Отчаяние сгущается по мере осознания Я; однако само Я сгущается соответственно своей мере, а когда такой мерой является Бог, оно концентрируется бесконечно. Я увеличивается с идеей Бога, и соответственно идея Бога увеличивается вместе с Я. Только осознание предстояния перед Богом делает из нашего конкретного, индивидуального Я бесконечное Я; и именно это бесконечное Я как раз грешит перед Богом. Так, языческий эгоизм, несмотря на все, что о нем могут говорить, был далеко не так качественно определен, как это можно обнаружить у христианина; ибо Я язычника не предстояло перед лицом Бога. Язычник и естественный человек имеют в качестве меры только человеческое Я. Потому не будет, возможно, ошибкой с высшей точки зрения утверждать, что язычество погрязло в грехе, однако в основе своей его грех состоял лишь в отчаявшемся неведении Бога, неведении своего существования перед Богом; по сути, это значило «быть без Бога в мире»<sup>25</sup>. Однако с другой точки зрения можно и отрицать грех язычника (в узком смысле), поскольку язычник не грешил перед Богом, а ведь всякий грех – это грех перед Богом. Разумеется также, в некотором смысле то, что должно было, – безусловно, если я могу так выразиться,

– часто вытаскивать и выручать его в жизни, – это сама легкость его пелагианства<sup>26</sup>, она-то как раз его и спасала, однако грех его заключался в другом – как раз в самой этой легкости. Напротив – и это можно утверждать не менее определенно, – слишком суровое христианское воспитание<sup>27</sup> должно часто отбрасывать человека в грех, когда сам способен рассматривать христианство чересчур для него суров, в особенности в предшествующие моменты его жизни; однако тут, как бы в отместку, более глубокая идея греха могла бы ему помочь.

Отчаявшийся грешит, когда перед Богом он не желает быть собою или желает быть собою. Однако хотя такое определение и имеет преимущества в других отношениях (среди прочего и в особенности то, что оно замечательно совпадает с Писанием, которое всегда определяет грех по сути как непослушание), может быть, его природа чересчур духовна? Прежде всего, ответим мы на это, определение греха никогда не может быть чересчур духовным (оно является таким по крайней мере настолько, насколько оно эту духовность подавляет); ибо грех – это именно категория духа. Но тогда – почему же чересчур духовным? Если не говорить при этом об убийстве, воровстве, прелюбодеянии и тому подобном?.. Но разве об этом не говорится? Разве определение греха не предполагает упорства против Бога, неповиновения, бросающего вызов его заповедям? Напротив, если применительно к греху говорить лишь об отдельных ошибках, это значит с легкостью позабыть, что до определенного момента можно быть во всем этом вполне на уровне среди людей, хотя при этом вся жизнь будет являться грехом – грехом, который нам хорошо известен: наши ослепительные пороки и наше упорство, когда по глупости оно не сознает или же намеренно не желает замечать все то, что наше Я интимно должно Богу в порядке послушания за все свои желания и самые тайные мысли, за чуткость слуха при восприятии и покорность в следовании малейшим знакам Бога в его планах относительно нас. Грехи плоти суть упрямство самых низких частей Я; но сколько раз великий демон изгоняет отдельного демона<sup>28</sup>, ухудшая тем самым наше состояние. Ибо таков путь всего мира: вначале грешат по слабости или ломкости; затем же – ну конечно, затем может случиться и так, что человек научится прибегнуть к Богу и с его помощью обретет веру, однако об этом мы не будем сейчас говорить, – затем он отчаивается в своей слабости, и либо становится фарисеем, которого отчаяние возвышает даже до некоторой легальной справедливости, либо же отчаяние ввергает его снова в грех.

Стало быть, наша формулировка покрывает собою все воображаемые формы греха и все его действительные формы; она определяет как раз его решающую черту: быть причастным к отчаянию (ибо грех – это не проступок плоти и крови, но согласие духа на такой проступок) и быть перед Богом. Конечно, это всего лишь алгебраическая формула; в этом небольшом произведении не место браться за то, чтобы описывать все грехи один за другим, впрочем, подобная попытка не имела бы никакого шанса на успех. Здесь важно только то, что это определение собирает в свою сеть все формы. А это оно делает, в чем легко убедиться, если проверить его, устанавливая его противоположность: определение веры, которым я руководствуюсь на протяжении всего этого трактата как спасительным маяком. А верить – значит: будучи собою и желая быть собою, погрузиться в Бога через собственную ясную прозрачность.

Однако очень часто забывают, что противоположностью греха во все не является добродетель. Это было бы скорее языческим взглядом на вещи, который довольствовался бы чисто человеческой мерой, не сознавая, что такое грех и чем он является перед Богом. Нет, *противоположностью греха является вера*; как сказано в Послании к римлянам, 14, 23: «А все, что не по вере, грех». И одним из главных определений христианства является то, что противоположностью греха – не добродетель, но вера.

---

**Дополнение. Определение греха  
предполагает возможность возмущения;  
общие замечания о возмущении\***

---

Это противопоставление греха и веры преобладает в христианстве и преобразует все этические концепции, христианизировав их, так что они тем самым приобретают большую выпуклость. Это противопоставление основывается на главном критерии христианина: существует он или нет перед Богом, – это критерий, предполагающий другой, который, в свою очередь, является решающим для христианства: абсурд, парадокс, возможность возмущения. Присутствие этого критерия имеет крайнюю важность всякий раз, когда желают определить христианство, ибо именно возмущение защищает христианство против вся-

\* «Возмущение» – дат.: Forargelse, букв.: «досада».

кой спекуляции. Где же обнаруживается здесь возможность возмущения? Ну прежде всего в том, что реальность человека должна существовать как реальность *Отдельного, Единичного* перед Богом, а также во втором моменте, вытекающем из этого первого, – что его грех должен заботить Бога. Такое интимное общение Отдельного и Бога никогда не пришло бы в голову философам – они всего лишь воображаемо обобщают индивидов в пространстве. Все это привело к изобретению неверующего христианства, согласно которому грех есть грех, так что существует он или нет перед Богом, ничего не добавляет ему и ничего не отнимает. Короче, при этом стараются избавиться от критерия «перед Богом», изобретая ради этой цели некую мудрость, которая в целом, как ни странно, возвращается к тому, что обычно считается высшей мудростью, то есть к древнему язычеству.

Сколько раз уже твердили, что христианством возмущаются по причине его мрачных потемок, его суровости и так далее... Но разве не пришло время наконец объяснить, что если люди возмущаются против христианства, то это потому, что оно слишком возвышенно, мера его – не человеческая мера, поскольку оно желает создать из человека столь необычное существо, что человек уже не способен его понять. Здесь существенно также то, что мог бы прояснить простой психологический трактат о том, что такое возмущение, – он показал бы в целом всю абсурдность защиты христианства, откуда изъято возмущение, и он показал бы также всю глупость или бесстыдство того положения, когда забыты сами заповеди Христа, его столь частые и столь настойчивые предупреждения относительно возмущения, когда он сам указывает нам его возможность и необходимость; ибо как только его возможность перестает быть необходимой, как только она перестает быть вечной и существенной частью христианства, сам Христос оказывается впавшим в человеческую бессмыслицу, суетливо расточая напрасные советы относительно этого возмущения, вместо того чтобы его подавить.

Вообразим себе бедного поденщика и самого могущественного императора в мире, предположим, что этот властелин внезапно по своему капризу послал за тем, кто никогда и не подозревал и «чье сердце никогда не осмелилось бы постичь»<sup>29</sup>, что император вообще знает о его существовании, за тем, кто считал невыразимым счастьем хотя бы один раз увидеть императора, – о чем он рассказывал бы своим детям и внукам как о главном событии своей жизни, – вообразим теперь, что император послал за ним и сообщил ему, что желает видеть его своим зятем, – что случилось бы с ним. Ну конечно, поденщик, как и всякий

из людей, был бы этим немного или же весьма смущен, потрясен, стеснен, все это показалось бы ему (и это вполне по-человечески) весьма странным, безумным, он не осмелится бы никому шепнуть об этом ни словечка, уже сам внутри склоняясь к объяснению, которое не замедлили бы выдвинуть многие из его соседей: что император хочет просто подшутить над ним, что весь город будет над этим смеяться, газеты поместят на него карикатуры, а кумушки будут торговать песенкой о его обручении с дочерью властителя. Но разве возможность стать зятем императора не может представиться близкой, осязаемой реальностью? И поденщик мог бы увериться всеми своими чувствами, серьезно ли это для императора, или же он хочет лишь посмеяться над беднягой, сделать его несчастным до конца дней и довести его до дома умалишенных; ибо здесь имеется некий *quid nimis*<sup>\*</sup>, который слишком легко обращается в собственную противоположность. Поденщик легко мог бы понять мелкий знак внимания, да и город счел бы его приемлемым, вся хорошо воспитанная и респектабельная публика, все торговки песенками, короче, все пять раз по 100 тысяч душ этого большого города, – весьма большой город, несомненно, по количеству жителей, но почти захолустное местечко, если судить по умению понять и оценить необычное; так или иначе, жениться на дочери императора – это все же явный перебор. И предположим теперь некую реальность, не внешнюю, но внутреннюю, не имеющую в себе ничего материального, которая привела бы поденщика к уверенности, попросту говоря, к вере, от которой зависело бы теперь все; хватило бы ему смиренного мужества, чтобы осмелиться в это поверить (а мужество без смирения никогда не помогает *верить*), и сколько из поденщиков могли бы иметь такое мужество? А ведь тот, кто не имел бы его, непременно возмущился бы; такое необычное положение он, пожалуй, счел бы личным оскорблением. А может быть, он простодушно признался бы: «Это все вещи чересчур высокие для меня, их не стоит вбивать себе в голову; по правде сказать, все это кажется мне безумием».

Ну а само христианство! Урок, который оно преподает, состоит в том, что этот индивид, как и всякий индивид, как любой другой – будь то муж, жена, служанка, министр, купец, цирюльник, ученая крыса и так далее, – что этот индивид существует перед Богом, – этот индивид, который, возможно, всю жизнь гордился бы, что один раз поговорил с королем, – этот самый человек, который должен был бы уже быть

\* «нечто, что явно чересчур», «нечто чрезмерное» (лат.)

кем-то, чтобы дружески общаться с тем или этим лицом, – этот человек существует перед Богом, может говорить с Богом, когда этого пожелает, будучи всегда уверенным, что его услышат, и именно ему предлагают жить в тесном общении с Богом! Более того, именно для этого человека, и для него тоже, Бог пришел в мир, позволил себе воплотиться, страдал и умер; и именно Бог страдания просит его и почти умоляет, чтобы он соизволил принять эту помощь, которая ему предложена! Поистине, если есть в мире что-то, от чего можно потерять разум, – то разве не это? А тот, кто не осмеливается поверить в это в силу отсутствия смиренного мужества, возмущается. Но если он возмущен, это значит, что все это чересчур высоко для него, что он не может вместить это у себя в голове, а это, в свою очередь, значит, что он не может говорить об этом искренне, вот почему ему приходится устранять это, делать из этого ничто, безумие, глупость – настолько это, по-видимому, душит его.

Ведь что такое возмущение? Оно причастно несчастному восхищению, родственному зависти, однако же такой зависти, которая обращается против нас самих, более того, которая ни против кого столь не ожесточается, как против самой себя. В своей сердечной узости естественный человек не способен позволить себе то необычное, что приготовил ему Бог, потому он возмущается.

Возмущение варьирует сообразно страсти, с которой человек восхищается. Более прозаичные натуры, лишённые воображения и страсти, а стало быть, и лишённые больших способностей восхищаться, конечно же возмущаются, однако ограничиваются при этом тем, что говорят: «Это вещи, которые у меня в голове не помещаются, а потому я их просто оставлю». Так говорят скептики. Однако чем больше у человека страсти и воображения, чем больше он в некотором смысле приближается к вере, то есть к возможности верить, когда при этом смиряются от восхищения перед необычным, тем больше его возмущение обращается против этого необычного, вплоть до того, что он старается непременно выкорчевать его, уничтожить и втоптать в грязь.

Истинной науки возмущения не постигнешь, не изучив человеческую зависть, – исследование, так сказать, сверх программы, но которое я все же провел, и в глубине души я им горжусь. Зависть – это восхищение, которое притворяется. Тот восхищенный, который чувствует невозможность счастья, состоящего в том, чтобы уступить своему восхищению, берет на себя роль завистника. Теперь он говорит иным языком, в котором то, чем он в глубине души восхищается, уже ниче-

го не значит, является всего лишь жалкой глупостью, странностью, экстравагантностью. Восхищение – это счастливая самоотдача, а зависть – несчастное обретение заново своего Я.

То же самое и с возмущением: ибо то, что между человеком и человеком является восхищением-завистью, становится поклонением-возмущением между человеком и Богом. Квинтэссенция всей человеческой мудрости – это не *quid nimis*; она не золотая, но как бы позолоченная; потому чрезмерность или недостаток все портит. Этот товар переходит из рук в руки подобно мудрости, его оплачивают восхищением; курс его не подвержен колебаниям, ибо все человечество гарантирует его ценность. И если порой появляется гений, немного превосходящий эту посредственность, мудрецы объявляют его... безумцем. Однако христианство гигантским прыжком выходит за пределы этого не *quid nimis*, прыгая прямо в абсурд; именно отсюда оно исходит... и здесь уходит возмущение.

Теперь видна вся поразительная глупость (если можно обозначить это как нечто необычное) защиты христианства, защиты, которая лишь выдает жалкое знание человека; видно также, как эта тактика, еще как бы бессознательно, играет на руку возмущению, делая из христианства нечто столь жалкое, что его приходится защищать, чтобы спасти. Поистине верно, что в истории христианства первый изобретатель защиты христианства – это, по сути, еще один Иуда; он также предавал поцелуем, но это поцелуй глупости. Защита всегда дискредитирует. Предположим, что некто имеет сокровищницу, полную золота, и желает раздать все монеты из нее бедным, – если он при этом будет настолько глуп, что начнет свое благотворительное предприятие с защиты, доказывая в трех пунктах все, что в нем возможно защищать, – он не успеет еще сделать это, как люди усомнятся в том, действительно ли столь хорошо то, что он делает. А как же с христианством? Я объявляю неверующим всякого, кто его защищает. Если он верит, воодушевление его веры никогда не является защитой, это всегда нападение, победа; верующий – это победитель.

Так обстоит дело с христианством и возмущением. Таким образом, возможность возмущения действительно присутствует в христианском определении греха. Она заключена в словах: «перед Богом». Язычник, естественный человек охотно могут признать существование греха, однако эти слова: «перед Богом», слова, без которых греха не существует, – это для них уже чересчур. В их глазах это означало бы придавать слишком большое значение человеческому существованию (еще и другим

способом, который здесь не разбирается); они вполне готовы признать чуть меньшее значение, но чересчур – это, знаете, всегда чересчур.

## глава 2. Сократическое определение греха

Грешить – значит не знать\*. Как известно, таково сократическое определение, которое, как и все, что исходит от Сократа, всегда остается достойным внимания. Однако эта черта разделила судьбу прочих сократических положений; люди научились ощущать необходимость их избегать. Сколько людей ощутили необходимость обходить теократическое определение неведения! – без сомнения, чувствуя невозможность его придерживаться, ибо немногие в каждом поколении могли вынести хотя бы месяц этого неведения всего и научились выражать его всей своей жизнью!

Вот почему, вовсе не стремясь устранить сократическое определение, мешая вам его придерживаться, я хотел бы воспользоваться им (памятуя, однако же, о христианстве) как раз для того, чтобы заставить проявиться все острые углы христианства, – именно потому, что это определение является столь безупречно греческим, ибо всякое другое определение, лишённое христианской строгости, иначе говоря, определение, которое лавирует, здесь, как всегда, обнаружило бы свою пустоту.

В свою очередь, пороком сократического определения является то, что оно оставляет в тени более ясный смысл такого неведения, его источник и так далее... Если рассуждать в иных терминах, то, даже если грех есть неведение (или то, что христианство скорее назвало бы глупостью), а в некотором смысле это нельзя отрицать, можно ли усмотреть в этом изначальное неведение? Иначе говоря, состояние того, кто ничего не знал и до сих пор ничего еще не мог знать об истине? Или же это неведение, обретенное в последствии? Если да, то, по всей видимости, грех запускает свои корни не в неведение, а куда-то еще, а неведение должно пребывать в той деятельности внутри нас, посредством которой мы стараемся затемнить наше осознание. Однако даже если признать это, порок сократического определения, будучи стойким и упорным, вновь появится, ибо тогда можно задаться вопросом, имеет ли человек в момент затемнения своего осознания ясное сознание того, что он это делает.

\* букв.: «неведение», дат.: Uvidenhed.

Если это не так, это значит, что его сознание уже несколько затемнено еще до того, как он начал это делать, – и вопрос встает заново. Если же, напротив, в точке затемнения своего сознания он сам осознает это, тогда грех (хотя и являясь все еще неведением в том, что касается результата) не лежит в осознании, но только в воле, а неизбежный вопрос сводится к выяснению их взаимных отношений друг с другом. Что же касается этих отношений (здесь вопросы можно было бы ставить целыми днями), то определение Сократа вообще сюда неприменимо. Сократ ведь был моралистом (античность всегда представляла его изобретателем этики), и к тому же первым, подобно тому, как он был и останется первым в своем жанре; однако он начинает с неведения. Интеллектуально он придерживается именно неведения, незнания ничего. Этически он подразумевает под этим нечто совсем другое, а вовсе не неведение, и от этого он отталкивается. Однако вместе с тем само собой разумеется, что в Сократе нет ничего от религиозного моралиста, а уж тем более нет ничего от догматика в христианском понимании. Вот почему, по сути, он вообще не вдается во все исследование того, откуда начинается христианство, – во все эти предшествующие обстоятельства, где предполагает себя грех и что находит себе христианское объяснение в понятии первородного греха, – в догмате, которого обязано придерживаться такое исследование.

Стало быть, Сократ не поднимается в целом до категории греха, – а это ведь порок в определении греха. Но почему же? Если грех – это, по сути, неведение, то его существование действительно разрушается. Ибо если признать это, остается только верить, как, впрочем, и делал Сократ, что никто никогда не совершает неправого, зная, что такое правое, или же что никто никогда не будет этого делать, зная, что это неправое. Стало быть, если Сократ все это так определил, греха не существует. Однако внимание! Это как раз вполне справедливо с точки зрения христианства, даже глубоко справедливо и соответствует интересам христианства, *quod erat demonstrandum*\*. Ведь понятие, которое кладет радикальное различие в природе между христианством и язычеством, – это как раз понятие греха; потому христианство вполне логично полагает, что ни язычник, ни естественный человек не знают, что такое грех и даже что необходимо откровение, чтобы показать, что это такое. Ибо, в отличие от поверхностного взгляда, различие в природе между христианством и язычеством не проистекает из доктри-

\* «что и требовалось доказать» (лат.)

ны искупления. Нет, необходимо начинать с большей глубины, исходить из греха, из доктрины греха, что, впрочем, и делает христианство. И каким опасным возражением против христианства было бы, если язычество сумело дать греху определение, справедливость которого вынужден был бы признать и христианин!

Чего же недоставало Сократу в его определении греха? Воли, вызова. Греческая интеллектуальность была слишком счастливой, слишком наивной, слишком эстетической, слишком ироничной, слишком насмешливой... короче, слишком греховной, чтобы суметь понять, что некто со всем своим знанием, сознавая правое, может совершать неправое. Эллинизм предписывает категорический императив разума. В этом есть доля истины, которой не стоило бы пренебрегать и которую не худо было бы даже подчеркнуть в такие времена, как наши, заблудившиеся в суетной науке – надутой и бесплодной, – если верно, что во времена Сократа и тем более в наши дни человечество нуждалось в легкой диете сократизма. Неизвестно, стоит ли плакать или смеяться перед лицом всех этих заверений в том, что поняты и постигнуты высшие истины, равно как и перед лицом столь распространенной виртуозности в умении их абстрактно развивать, – в некотором смысле, впрочем, они вполне справедливы! Да, будем же смеяться и плакать при виде того, как столько знания и понимания остается без всякого воздействия на жизнь людей, в которую не переходит ничего из того, что они поняли, но скорее прямо противоположное этому! При виде такого расхождения, столь же печального, сколь и гротескного, невольно воскликнешь вновь: но как же, черт возьми, возможно, что они это понимают? разве это правда? На что старый ироник и моралист отвечает: не верь этому, друг мой; они не понимают, иначе сама их жизнь выражала бы это, а их действия отвечали бы их знанию.

Да, в этом еще разбираться и разбираться! А тот, кто понимает это – не так, как это делает суетная наука, – *eo ipso*<sup>\*</sup> постигает все тайны иронии. Ибо она нападет как раз на эту двусмысленность. Находить смешным то, что человек действительно чего-то не знает, – это низкий комизм, недостойный иронии. В самом деле, что смешного в том, что люди жили с убеждением, будто Земля не вращается, – когда они не могли узнать больше? Наша эпоха, несомненно, будет производить то же впечатление на времена, когда физика продвинется еще дальше. Ведь противоречие здесь существует между двумя различными эпоха-

\* «тем самым» (лат.)

ми, в которых нет глубоких совпадений; вот почему их контраст демонстрирует полное отсутствие комического. Но когда, напротив, некто говорит о добре, стало быть, он его понял: но затем ему приходится действовать, и мы видим, что он совершает зло... какой бесконечный комизм! А бесконечный комизм другого, который потрясен до слез настолько, что пот и слезы льются у него градом, он способен часы напролет читать или слушать о самоотречении, когда все высшее в жизни подчинено истине, – и вдруг, через минуту, раз-два-три – делается пируэт! – глаза едва высохли, а он уже изо всех сил тщится успешно протолкнуть в жизнь ложь! А бесконечный комизм краснобая<sup>30</sup>, чьи речи и жесты полны истины, который трогает сам себя, трогает вас, заставляет вас вздрагивать от своего живописания истины, бросает вызов силам зла и ада с самоуверенностью и дерзостью взгляда, с воспитательной верностью шага, – и бесконечно комично, что он способен почти тотчас же, практически со всем своим антуражем, отступить, как подлый трус, при малейшей перемене! А бесконечный комизм, когда видишь кого-то, кто понимает всю истину, все несчастья и мелочность мира и тому подобное... который понимает их и все же затем оказывается неспособным их признать! – ибо почти в это самое мгновение этот же человек сам побежит впутываться в ту же мелочность и несчастье, извлекать из них тщеславные почести, иначе говоря, признавать их. О, видеть, как некто клянется, что вполне сознает, как Христос скрывался в скромном образе слуги, бедного, презираемого, осмеиваемого и, как говорит Писание, оплевываемого<sup>31</sup>... и видеть, как тот же человек весьма настойчиво стремится в те пределы мира, где хорошо живется, чтобы обеспечить себе наилучшее убежище; видеть, как он бежит со страхом, как если бы речь шла о спасении жизни, от малейшего сквозняка справа или слева, видеть, как он так доволен, так небесно счастлив, так сияет – да просто потому, что на столе у него всего довольно, – и как он столь потрясен, что готов благодарить Бога, столь счастлив по причине всеобщего уважения и внимания! Сколько раз я твердил себе: «Сократ! Сократ! Сократ! Возможно ли, чтобы этот человек отдавал себе отчет в том, в чем, по его словам, он отдает себе отчет?» Так говорил себе я, желая даже, чтобы слова Сократа были истинны. Ибо, как бы помимо моей воли, христианство кажется мне почти слишком суровым, и мой опыт еще мешает мне представлять этого человека Тартюфом. Решительно, Сократ, ты один объясняешь мне его, делая из него шута, как бы забавного приятеля, хорошую мишень для насмешников; ты не шокирован, ты даже одобряешь меня, когда

я хочу подать это под комическим соусом, – хотя в этом можно и не преуспеть.

Сократ! Сократ! Сократ! Тройной призыв, который можно было бы повторить и десятикратно, если бы это чему-то помогло. Считаю, что миру нужна республика, новый социальный порядок, новая религия; но кто думает о том, что этот мир, смущенный всей этой наукой, нуждается в Сократе! Естественно, если бы кто-то один, и в особенности если бы многие думали об этом, – он был бы нужен меньше. То, чего более всего не хватает в заблуждениях, – это всегда то, о чем менее всего подозревают, – это, впрочем, очевидно, ибо думать об этом – уже значило бы это обнаружить.

Стало быть, нашей эпохе необходимо – и это, возможно, единственная ее нужда – подобное исправление этики и иронии, ибо оказалось, что это наименьшая из ее забот; вместо того чтобы превосходить Сократа, мы извлекли бы громадную пользу, если бы вернулись к его различению между пониманием – и пониманием... причем вернулись бы к этому не как к последнему достижению, возникшему для нашего спасения из нашего худшего несчастья, – ибо тут как раз исчезало бы различие между двумя способами понимания, – но как к моральному взгляду, пронизывающему всю нашу повседневную жизнь.

Стало быть, сократическое определение оказывается спасенным следующим образом. Если некто не совершает праведных поступков – значит, он этого не понял; он просто представляет это; если он утверждает это – значит, он заблуждается; если он повторяет это, клянясь всеми чертями, – значит, он просто бесконечно удаляется, отклоняясь наибольшим образом. Но это значит, что Сократ прав. Человек, творящий правое, все-таки не грешит, и если этого он не делает, то потому, что он этого не понял; истинное понимание правого быстро заставило бы его грешить, он тотчас же стал бы эхом своего понимания; а значит, грешить – это не знать.

Но чем же хромает это определение? Его пороком – а сократизм, хотя и не полностью, отдает себе в этом отчет и видит это – является отсутствие диалектической категории, позволявшей бы перейти от понимания к действию. А христианство как раз исходит из этого перехода; и на протяжении своего пути оно наталкивается на грех, показывает нам его место в воле и приходит к понятию вызова; а чтобы затем коснуться основы, добавляет догмат о первородном грехе – ибо, увы! – тайна спекуляции в том, что касается понимания, состоит именно в том, чтобы не затрагивать основы и никогда не завязывать нить

узлом, – вот почему – о чудо! – ей удается шить бесконечно долго, иначе говоря, сколько угодно продевать взад и вперед иголку. Напротив, христианство завязывает узел на конце нити благодаря парадоксу.

В философии чистых идей, где не предусмотрено появление действительного индивида, переход этот совершенно необходим (впрочем, так же, как и в гегельянстве, где все совершается с необходимостью), иначе говоря, переход от понимания к действию не стесняется никакой неловкостью. В этом и заключен эллинизм (правда, не у Сократа, который для этого слишком моралист). И именно здесь, по сути, заложена и тайна всей современной философии, целиком содержащаяся в выражении *cogito ergo sum*<sup>\*</sup>, в тождестве бытия и мышления (тогда как христианин думает: «По вере вашей да будет вам» (Матф. 9. 29), или же: какова вера, таков и человек, или: верить – значит быть). Современная философия, как из этого видно, есть ни больше ни меньше чем язычество. Но в этом, пожалуй, ее наименьший порок; не так уж плохо, в конце концов, ладить с Сократом. Но что в ней действительно противоположно сократизму, так это попытка принимать и заставлять вас принимать такую ловкость рук за христианство.

В действительном мире, где речь идет о существующем индивиде, люди, напротив, не избегают этого небольшого перехода от понимания к действию, да и не всегда проделывают его *cito citissime*<sup>\*\*</sup>, этот переход вовсе не – будем говорить по-немецки ввиду отсутствия соответствующего философского жаргона, – *geschwind wie der Wind*<sup>\*\*\*</sup>. Наоборот, здесь как раз и начинается весьма длинное предприятие.

Жизнь духа вовсе не имеет остановок и перерыва (по сути, не имеет и состояния, все происходит сейчас), стало быть, если некий человек в то самое мгновение, когда он узнает правое, не совершает его, происходит вот что: вначале осознание иссушается. Затем остается лишь узнать, что думает об остатке воля. Воля ведь – деятель диалектический, который, в свою очередь, распоряжается всей низшей природой человека. Если она не дает согласия на итог осознания, она, однако же, вовсе не принимает с необходимостью решение делать противоположное тому, что схвачено осознанием, – подобные разногласия весьма редки; однако она позволяет пройти некоторому времени<sup>\*\*\*\*</sup>, тем са-

\* «Мыслю, следовательно, существую» (лат.).

\*\* «как можно быстрее» (лат.).

\*\*\* «быстр, как ветер» (нем.).

\*\*\*\* букв.: «промежуток», дат.: Interim.

мым открывается возможность замещения, а она говорит: поглядим завтра. Между тем осознание все больше затемняется, и все больше побеждают низкие стороны нашей природы; увы! ибо добро надобно творить сразу же, как только оно узнано (вот почему в чистой спекуляции переход от мышления к бытию столь легок – все ведь дано заранее, с самого начала), тогда как в случае наших низших инстинктов важно как раз медлить – это те замедления, которые по душе воле, наполовину закрывающей на это глаза. Когда же осознание достаточно затемнилось, оно лучше может договориться с волей; в конце концов наступает полное согласие, ибо оно тут перешло в другой лагерь и прекрасным образом одобряет теперь все то, что само же и подготовило. Так, видимо, живут толпы людей; они как безумные трудятся над тем, чтобы затемнить свое этическое и этико-религиозное суждение, которое толкает их к решениям и следствиям, порицаемым их собственной низшей природой; вместо этого они развивают в себе эстетическое и метафизическое сознание, которое служит всего лишь отвлечением от этического.

Но в наших рассуждениях превзошли ли мы сократизм? Нет, ибо Сократ сказал бы, что, если все происходит таким образом, это как раз доказательство того, что наш человек все же не понял праведного. Иначе говоря, для того чтобы заявить, что некто, зная это, творит неправое, что он, осознав правое, творит неправое, – эллинизму не хватало мужества, он избегал этого, говоря: когда некто творит неправое, он не понял правого.

Все это не подлежит сомнению; и я добавлю, что совершенно невозможно чтобы человек мог выйти за пределы этого взгляда, мог совершенно один и сам по себе сказать, что такое грех, поскольку он как раз пребывает во грехе; все его рассуждения о грехе в основе своей суть лишь приукрашивание, оправдание, греховное смягчение. Вот почему христианство начинает восхождение и другим способом, полагая необходимость откровения Божьего, которое наставляет человека о грехе, показывая ему, что грех состоит не в том, что не понимающий правого, но в том, что его не желают понять, не желают правого.

Сократ, по сути, ничего не разъясняет уже относительно *неспособности* и *нежелания* понять, хотя он является великим учителем всех ироников, когда оперирует различием между пониманием и непониманием. Если не делают правого, объяснял он, это происходит в силу непонимания; однако христианство поднимается немного дальше и говорит: это происходит в силу отказа понять, проистекающего, в свою

очередь, от отказа желать правого. И христианство наставляет далее, что человек может совершать неправое или же воздерживаться от совершения правого (это настоящий вызов), хотя он и понимает правое, или же он может воздерживаться от совершения правого, хотя он его понимает; короче, христианская доктрина греховности, резко агрессивная по отношению к человеку, – это просто настоящее обвинение на обвинении, она есть обвинительное суждение, которое божественное начало, беря на себя ответственность, подобно прокурору, вменяет человеку.

Однако христианство, скажут нам, непонятно людям. Но речь как раз и идет о том, чтобы понять вместе с христианством, что в то, что является возмущением для духа, необходимо верить. Понимание – это удел людей, отношение человека к человеку; однако вера – это отношение человека к божественному. Как же христианство разъясняет такую непонятность? Ну, знаете ли, вполне для себя последовательно – способом, не менее непонятным, ибо он сводится к откровению.

Для христианина грех, стало быть, пребывает в воле, а не в сознании; и подобное извращение воли превосходит сознание индивида. Это вполне логично, иначе каждому индивиду пришлось бы спрашивать себя, как начался грех!

Значит, мы вновь обнаруживаем здесь знак возмущения. Возможность возмущения состоит в том, что необходимо откровение Божье, чтобы наставить человека о природе греха, о глубине его корней. Человек естественный, язычник думает: «Пусть так! Я признаю, что я не все понял о небе и земле, раз уж совершенно необходимо откровение, чтобы объяснить нам небесные вещи; однако худший абсурд состоит в том, что нам оно якобы нужно, чтобы объяснить, что такое грех. Я вовсе не выдаю себя за совершенство, совсем нет, но, поскольку я знаю и готов признать все то, что меня отделяет от совершенства, как же мне не знать, что такое грех!» На что христианство отвечает: «Ну нет, это как раз то, что ты знаешь менее всего: каково расстояние от совершенства и что такое грех». Стало быть, это вполне христианская истина, когда утверждают, что грех – это неведение, но именно неведение собственной природы.

Потому определение греха, данное в предыдущей главе, должно быть дополнено так: после того как откровение Божье разъяснило нам его природу, ясно, что грех – это отчаяние перед Богом, когда не желают быть собою или же когда желают быть собою.

### глава 3. О том, что грех есть не отрицание, но нечто положительное

Это то, что по сути, всегда поддерживала ортодоксальная догматика и вообще ортодоксия, которые отрицали как пантеизм всякое определение греха, сводящее последний к чему-то просто негативному: к слабости, чувственности, конечности, неведению и так далее...

Ортодоксия хорошо видела, что битву следует давать именно здесь или, если уж продолжить наш образ, что именно здесь следует завязать узелок и этого придерживаться; она прекрасно заметила, что, если определить грех как отрицание, все христианство становится непоследовательным. Вот почему она так настаивает на необходимости откровения, чтобы наставить павшего человека в том, что такое грех, и потому это урок, который мы должны принимать на веру, так как это догмат. И вполне естественно, что парадокс, вера и догмат создают между собою тройственный союз, который выступает самой надежной опорой и бастионом против всякой языческой мудрости.

Вот что можно сказать об ортодоксии. По странному недоразумению догматика, которая считает себя спекулятивной<sup>32</sup> и потому довольно неуместно водит дружбу с философией, тщеславно полагает, что *поняла* доктрину о том, что грех есть нечто положительное. Однако, если бы она действительно это сделала, грех был бы как раз отрицанием. Тайна всякого понимания заключена в том, что сам акт понимания всегда превосходит тезис, который он полагает. Понятие полагает некоторый тезис, однако его отрицает сам факт понимания. И хотя они до определенного момента отдавали себе в этом отчет, наши теологи так и не смогли выбраться из этого затруднения; вероятно, это вообще было маневром, столь же мало достойным философской науки, как и стремление спрятать это движение за завесой уверений. Все время умножая все более торжественные уверения, все время клянясь всем святым, что грех есть утверждение, что делать из него отрицание было бы равнозначно пантеизму, рационализму и бог весть чему еще, что не имеет ценности и по заслугам презирается и проклинается в их лагере, они переходят к тому, что желают понять, что грех есть нечто положительное. Иначе говоря, что он является таковым лишь до определенной границы и всегда остается в пределах досягаемости понимания.

И двуличие наших теологов проявляется и в другом моменте, который, впрочем, затрагивает ту же тему. Определение греха или способ

его определения связаны с определением раскаяния. А обнаружить «отрицание отрицания» показалось им столь соблазнительным, что они приняли и его, приложив его затем к раскаянию и сделав тем самым из греха отрицание. Очень хотелось бы, впрочем, чтобы хотя бы один трезвый мыслитель прояснил эту чистую логику, которая напоминает изначальное применение логики к грамматике (два отрицания равнозначны одному утверждению) или же к математическим наукам: если только вообще эта чистая логика применима к порядку действительности, к миру качеств, если диалектика качеств не является вообще другой диалектикой, если «переход» не играет здесь совсем иную роль. *Sub specie aeterni, aeterno modo\** и так далее – последующее не существует, поскольку все *есть*, и перехода нету. *Полагать* нечто в таком абстрактном опосредовании тем самым означает то же, что аннулировать. Однако рассматривать таким образом действительное по истине граничит с безумием. Весьма абстрактно можно утверждать также, что совершенное есть несовершенное. Однако если бы в действительности некто заключал бы из этого, выводя автоматическое и непосредственное следствие, что не совершенная (*imperfectum*)\*\* им работа совершена, разве он не был бы безумцем? А ведь именно так поступают с этим само собой разумеющимся полаганием греха, когда опосредование, в котором его полагают, есть чистая мысль, – заведомо слишком подвижная среда, чтобы что-то можно было твердо полагать.

Однако, оставив пока в стороне все эти вопросы, будем держаться просто христианского принципа, что грех есть нечто положительное, держаться этого не как умственного принципа, но как парадокса, в который надобно верить. Здесь в мыслях моих стоит отметка. Выявить противоречие всех этих попыток понимания уже значит представить проблему в ее истинном свете, ибо теперь уже вполне ясно, что необходимо положиться на веру, чтобы долженствовать верить или не верить. Я допускаю (а это уж не слишком божественно, чтобы его нельзя было понять), что если некто желает изо всех сил понимать и может находить достаточным то, что только как будто понимаемо, он может счесть мое отношение весьма уязвимым. Но раз христианство только тем и живет, что его не должно понимать, но только верить в него, если оно с неизбежностью *либо то, либо другое*, – объект веры или объект возмущения, – в чем же тогда состоит заслуга, когда претендуют на его понимание?

\* «с точки зрения вечности», «вечным образом» (лат.).

\*\* «незавершенный», «несовершенный» (лат.).

Разве это заслуга, а не скорее уж наглая дерзость или легкомыслие – желать понять то, что не желает, чтобы его понимали? Если королю пришла в голову мысль жить инкогнито, чтобы к нему относились как к частному лицу, то правы ли те люди, которые находили бы более изысканным выказывать ему королевские почести? И разве это не будет дерзким возвышением своей личности и своей мысли перед лицом желания короля, стремлением своевольничать, вместо того чтобы перед таким желанием склониться? Разве может ему понравиться, когда такие люди будут все больше изощряться в свидетельствовании королю своего верноподданнического почтения, если он не желает, чтобы с ним обходились, как с королем? Разве может ему понравиться, когда они тем самым все более изощраются в противостоянии его воле? Пусть же другие восхищаются и восхваляют того, кто делает вид, будто способен понять христианство; для меня в столь спекулятивные времена, когда все «другие» столько делают для понимания, будет глубоко этическим долгом, требующим, вероятно, много самоотречения, признать, что мы не способны и не должны понимать его. Вероятно, главная нужда нашей эпохи, сегодняшних христиан, состоит в добавлении некоторой доли сократического неведения к предмету христианства; и я определенно утверждаю: «сократического». Однако – а сколь мало тех, кто действительно это знал или думал об этом, – не будем забывать и о том, что неведение Сократа было в своем роде боязнью и культом Бога, что оно перелагало по-гречески иудаистскую идею страха Божьего<sup>33</sup>, с которого начинается мудрость, что именно из уважения к божеству Сократ оставался неведающим и что, насколько это было возможно для язычника, он как судья охранял границу между Богом и человеком, стремясь усилить различие между ними глубокой пропастью так, чтобы Бог и человек вовсе не совпадали, как их вынуждали совпадать в философии, поэзии и так далее... Вот в чем причина неведения Сократа, вот почему божество признало в нем самое великое знание. Однако христианство наставляет нас, что все его существование не имеет иной цели, кроме веры; потому как раз благочестивым сократическим неведением была бы защита неведением веры перед спекуляцией, когда стремятся укрепить глубокой пропастью различие природы между Богом... и человеком, как это делает парадокс веры, с тем чтобы Бог и человек не совпадали, как их вынуждает совпадать философия, поэзия и тому подобное, – в том числе и система, – что было бы еще хуже, чем в язычестве.

Стало быть, возможна лишь одна точка зрения, чтобы осветить положительную природу греха. В первой части, при описании отчая-

ния, мы беспрерывно отмечали возрастание, которое означало, с одной стороны, продвижение в осознании Я, а с другой – нарастание напряженности, переходящей от пассивности к сознательному действию. Оба эти смысла, в свою очередь, выражали вместе внутренний, а не внешний источник отчаяния, которое становилось тем самым все более и более позитивным. Однако согласно определению, данному выше, грех подразумевает Я, поднятое к бесконечной мощи идеей Бога, а стало быть, подразумевает также максимальное осознание греха как действия. Именно это выражено в тезисе, что грех это нечто положительное; его позитивность состоит как раз в том, чтобы быть перед Богом.

Это определение греха содержит также, впрочем совершенно в другом смысле, возможность возмущения, парадокс, который вновь обнаруживается как законное следствие из доктрины искупления. Сначала христианство столь твердо установило положительную природу греха, что разум никогда не сумел бы ее понять; но потом это же самое христианство берется за то, чтобы снять это положительное способом, не менее непонятным для разума. Наши теологи, которые пытаются с помощью болтовни выбраться из этих двух парадоксов, притупляют их острие, чтобы сделать все более легким: они немного отнимают силы у положительного в грехе, что, впрочем, вовсе не помогает им понять внезапное омовение, даруемое отпущением грехов. Но и здесь этот наилучший изобретатель парадоксов, каким является христианство, остается настолько парадоксальным, насколько это возможно; работая, так сказать, против самого себя, оно столь прочно полагает положительную природу греха, что затем кажется совершенно невозможным ее устранить, после чего то же христианство благодаря доктрине искупления вновь устраняет эту природу столь решительно, что она как бы поглощается морем.

*дополнение к книге IV. Не является ли тогда грех исключением [Sjeldenhed]? (мораль)*

Как было сказано в первой части, напряженность отчаяния редка в этом мире. Однако, поскольку грех – это отчаяние, поднятое к еще большему качеству мощи, какова же должна быть его редкость! Странная трудность! Христианство подчиняет все греху; мы попытались по-

казать это во всей строгости: и вот теперь мы пришли к такому необычному, действительно странному результату, согласно которому грех вообще не существует в язычестве, но исключительно в иудаизме и христианстве – да и там, несомненно, весьма редко.

И однако же, этот тезис, хотя и лишь в некотором смысле, совершенно верен. «Когда, будучи наставленным откровением Божиим о том, что такое грех, пребывая перед Богом в отчаянии, человек не желает быть собою или же желает быть собою», он является грешником... и понятно, что не часто можно видеть человека, столь продвинутого, столь прозрачно-ясного для самого себя, что он мог бы применить к себе эту формулировку. Однако что же отсюда следует? Этот момент заслуживает внимания, ибо здесь мы оказываемся рядом с диалектическим поворотом. Из того, что человек отчаивается лишь умеренно, еще не следует на самом деле, что он вовсе таковым не является. Напротив, мы показали, что огромное большинство людей пребывает в отчаянии, однако степень его низка. Однако никакая заслуга тут не связана с высшей степенью. В глазах эстетика, конечно, это явное преимущество, ибо его интересует лишь сила; но для этика высшая степень отчаяния более удаляет от спасения, чем степень низшая.

И то же самое происходит с грехом. Жизнь большей части людей, если представить ее в диалектическом безразличии, столь удалена от добра (от веры), что она почти слишком не-духовна, чтобы именоваться грехом, почти слишком не-духовна даже, чтобы именоваться отчаянием.

Значит, нет никакой заслуги в том, чтобы быть истинным грешником, даже напротив. Однако, с другой стороны, как можно обнаружить существенное осознание греха (а именно этого хочет христианство) в жизни, столь погрязшей в посредственности, в болтливом обезьянничанье «других», чтобы ее вообще можно было считать грехом, – ибо она почти слишком недуховна, чтобы именоваться так, и, как говорит Эпикур, заслуживает лишь того, чтобы «ее извергнуть».

Вопрос между тем не совсем лишен смысла, ибо диалектика греха просто настигает его другим способом. Как же возможно, чтобы жизнь человека была, в конце концов, столь не-духовной, что кажется даже бесполезной, что и христианство становится к ней неприменимым, подобно, скажем, домкрату, с которым не могут обращаться (а христианство подымает так же, как и домкрат), когда вместо твердой земли нет ничего, кроме болот и трясин? Судьба ли это, которой просто подчиняются? Нет, это собственное положение человека. Никто ведь

не рождается недуховным; и сколь бы ни были многочисленны те, кто в час смерти не уносит с собой никакого другого итога своей жизни... это ведь не вина жизни.

Но скажем же наконец напрямик, что так называемое христианское общество (в котором, если считать на миллионы, все люди – добрые христиане, так что можно насчитать столько же, ровно столько же христиан, сколько вообще родилось людей) – это не просто жалкое издание христианства, полное фантастических опечаток и нелепых пропусков и длиннот, – оно скорее является злоупотреблением христианством: оно его профанирует. Если в малой стране едва рождаются три поэта на поколение, то уж в священниках там нет недостатка, их стадо превышает возможность занятости. В связи с поэтом говорят о призвании, но в глазах толпы людей (а стало быть, христиан), чтобы быть священником, достаточно сдать экзамен. Однако же истинный священник – случай еще более редкий, чем истинный поэт, и однако же, само слово «призвание» по происхождению своему лежит в компетенции религиозного. Но когда речь идет о том, чтобы быть поэтом, общество настаивает на призвании, видит в этом величие. Напротив, быть священником для толпы людей (а стало быть, христиан!), лишенных всякой возвышающей идеи – это попросту и без малейшей тайны *in puris naturabilis*\* средство зарабатывать на жизнь. Здесь призвание сводится к церковному приходу; говорят о том, чтобы получить этот приход (Kald\*\* означает одновременно призвание и церковный приход); но иметь призвание... ну что же! разве не говорят и об этом, когда упоминают о призвании-вакансии в министерстве!

Увы! Сами злоключения этого слова в христианстве символизируют у нас всю судьбу христианства. Несчастье не в том, что о нем не говорят (точно так же как несчастье тут – не в том, что священников не хватает), но в том, что о нем говорят таким образом, что в конце концов толпа больше не думает об этом (точно так же как эта же толпа вкладывает не больше смысла в то, чтобы быть священником, чем в то, чтобы быть вполне земным купцом, нотариусом, переплетчиком, ветеринаром и так далее), ибо священное и возвышенное перестали производить впечатление, о них даже говорят, как о чем-то устаревшем, вошедшем в обиход бог весть когда, так же, как и многое другое.

\* «вполне естественно», то есть здесь: «без околичностей, без уверток» (лат.)

\*\* «Призвание» – дат.: Kald, означает одновременно и «церковный приход», равно как и вообще «вакансию» на службе.

Что же удивительного в том, что наши люди – раз уж они не чувствуют возможности защиты своего собственного отношения – ощущают необходимость защищать христианство!

Но по крайней мере это должно быть важно для священников, па-  
сущих верующих! И для верующих, которые верят! Но верить – это как  
любить, эти два состояния настолько похожи, что, по сути, в том, что  
касается воодушевления, самый влюбленный из влюбленных – всего  
лишь подросток рядом с верующим. Поглядите на человека, который  
любит. Кому неизвестно, что он способен непрерывно, день за днем,  
с утра до вечера и с вечера до утра, говорить о своей любви! Но кто из  
вас поверил бы, что ему пришлось в голову говорить, как все обычные  
люди! что он не умолк бы с отвращением, если бы ему пришлось до-  
казывать в трех пунктах, что в его любви все же есть некий смысл!..  
почти как это делает священник, когда он доказывает в трех пунктах  
действенность молитв, – ведь они настолько упали в цене, что есть нуж-  
да в трех пунктах, чтобы они могли вновь обрести хоть немного пре-  
стижа, – или же, что также похоже, но еще немного смешнее, – когда  
в трех пунктах доказывают, что молитва есть блаженство, превосходя-  
щее всякое понимание. О дорогой, бесценный Антиклимакус! гово-  
рить, что нечто, превосходящее понимание, доказывается тремя осно-  
ваниями, каковые, если они хоть чего-то стоят, не должны ведь превос-  
ходить понимание, но, напротив, должны окончательно убедить его в  
той очевидности, что это блаженство его не превосходит; как если бы,  
действительно, основания не попадали всегда в сферу досягаемости  
разума! Однако для того, что лежит в сфере досягаемости разума, – и  
для того, кто в это верит, – такие три основания оказались бы столь же  
лишенными смысла, как для вывесок таверн – три бутылки или три  
оленя! Но продолжим: что внушило бы влюбленному мысль доказа-  
тельно защищать свою любовь, признавая тем самым, что эта любовь  
для него – не абсолют, высший абсолют! Как поверить в то, что он ду-  
мает об этой любви вперемежку с враждебными возражениями и что  
отсюда и рождается его доказательная защита; иначе говоря, как по-  
верить, что он способен или готов признать, что он вовсе не влюблен,  
признать, что он не таков? Попробуйте предложите ему держаться это-  
го языка, – понятно, что он примет вас за сумасшедшего, а если, по-  
мимо того, что он влюблен, он также хоть немного психолог, будьте  
уверены, что он заподозрит автора предложения в том, что тот никог-  
да не знал любви, или же в том, что тот хочет, чтобы влюбленный не-  
волью предал свою любовь, отказался от нее... ее же защищая! Разве

тут нет ослепительного доказательства того, что влюбленному, истинному влюбленному, никогда бы не пришло в голову доказывать свою любовь в трех пунктах или же защищать ее; ибо больше, чем все эти пункты вместе, и больше, чем любая защита, значит то, что он просто любит.

А тот, кто доказывает и доказательно защищает это, вовсе не любит, но притворяется таковым и, к несчастью или же к счастью, делает это так глупо, что лишь выдает тем самым свой недостаток любви.

И точно так же речь идет о христианстве, когда о верующих священниках говорят, что они «защищают» христианство или же окружают его основаниями; однако если при этом они не растворяют его в понятии, желая спекулятивно поместить его туда, то это называют проповедью, и христианство весьма высоко ставит такой род проповеди... и ее слушателей. Вот почему христианство столь далеко от того, чем оно себя называет, а большая часть людей настолько лишена духовности, что в строгом христианском смысле нельзя вообще считать их жизнь грехом<sup>34</sup>.

## КНИГА V. ПРОДОЛЖЕНИЕ ГРЕХА [SYNDENS FORTSAEETTELSE]

Продолжающееся состояние греха – это лишний грех; или же мы можем сказать, чтобы использовать более четкое выражение и развить его дальше: оставаться во грехе – значит возобновлять его, значит снова грешить. Грешнику это, возможно, покажется преувеличением, он, конечно, едва ли признает всякий существующий грех грехом новым. Однако вечность, ведущая здесь учет, принуждена вписать в пассив новых грехов состояние, когда человек остается во грехе. В ее книге только две колонки, «а все, что не по вере, грех» (Посл. к римлянам, 14.23); отсутствие раскаяния после каждого греха – это новый грех, и всякое из мгновений, пока этот грех остается без раскаяния, – это новый грех. Но сколь редки те люди, чье внутреннее сознание сохраняет непрерывность! Обычно их сознание – всего лишь перерыв постепенности, который вспыхивает при серьезных решениях, но остается замкнутым в повседневности; а ведь человек не может существовать отчасти как дух, скажем, не больше часа в неделю... очевидно, это был бы довольно животный способ духовного существования. Между тем сама сущность вечности состоит в непрерывности, и она требует от человека того же; иначе говоря, она желает, чтобы он осознал, что является духом, и чтобы он верил. Грешник же, напротив, настолько пребывает во власти греха, что, не подозревая об обширной сфере его притязаний, он не знает даже, что вся его жизнь стоит на пути к гибели. Он отмечает только каждый новый грех, который дает ему как бы новый толчок при движении по этой дороге, как будто еще за мгновение до этого он не двигался уже к этой гибели со всей инерцией прежних грехов. Грех стал для него настолько естественным, настолько превратился в его вторую натуру, что он не замечает ничего ненормального в течение каждого дня и ощущает небольшое отступление только в моменты, когда каждый новый грех действует как новый толчок к гибели. В этой гибели, вместо подлинной непрерывности вечности – непрерывности для верующего, который знает, что находится перед Богом, – он не видит непрерывности собственной жизни, существует лишь непрерывность греха.

«Непрерывность [Continueerlighed] греха»? Но разве грех – это как раз не прерывность? В этом случае мы вновь оказываемся перед лицом

теории, согласно которой грех – это всего лишь отрицание, из которого никогда ни одно предписание не сумеет сделать свою законную ответственность, а уж тем более никакое предписание не даст вам прав на украденное добро. Тогда получается, что грех – всего лишь отрицание, бессильная попытка человека установить себя, попытка, обреченная на вечную неудачу, несмотря на все мучения бессилия, несмотря на отчаянный вызов. Да, такова теория философов; однако для христианина грех (а в него надо верить, ибо это парадокс, это непонятное) есть положение, которое развивается из самого себя, а значит, непрерывность все более и более позитивная.

И закон возрастания этой непрерывности не является тем законом, который касается долга, или отрицанием. Ибо долг не возрастает от того, что его не платят, он возрастает только тогда, когда к нему прибавляется новый. Грех же возрастает во всякое мгновение, пока он продолжается. Грешник весьма не прав, когда видит возрастание греха только с появлением каждого нового греха, – ведь, по сути, для христиан состояние, когда человек остается во грехе, уже является увеличением, является новым грехом. Есть даже поговорка, согласно которой грешить – дело человеческое, но упорствовать во грехе – сатанинское<sup>35</sup>, то есть христианин вынужден понимать грех несколько иначе. Видеть лишь прерывное\*, замечать лишь новые грехи и перепрыгивать через промежутки от одного греха к другому – не менее поверхностно, чем, например, верить в то, что поезд движется вперед лишь в тех случаях, когда слышно пыхтение локомотива. Однако в действительности нужно видеть не шум или грохот, который отсюда проистекает, но единое ускорение, с которым продвигается вперед локомотив и которое и производит это пыхтение. То же самое и с грехом. Пребывание во грехе и составляет его суть, так что отдельные грехи его не являются продолжением, но только выражением; каждый новый грех просто делает для нас более ощутимым ускорение греховности.

Пребывать во грехе хуже, чем совершать каждый отдельный грех, ибо такое пребывание – это грех вообще. И именно в этом смысле, по сути, пребывать во грехе – значит продолжать грех, то есть это равно новому греху. Обыкновенно к этому относятся иначе, полагая, что данный грех порождает новый. Однако более глубокая правота состоит в том, что пребывание во грехе – это новый грех. Так, умелый психолог – Шекспир вкладывает в уста Макбета слова: «Что было плохо начато,

\* букв.: «прыгающий, прерывистый взгляд», дат.: desultorisk Betragtning.

усилилось чрез зло» («Sündentsprossne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke»)³⁶. Иначе говоря, грех сам порождает себя как последовательность, и в этой внутренней непрерывности зла он еще набирает силу. Но к такой концепции нельзя прийти, если рассматривать грехи только как изолированные явления.

Большая часть людей живет слишком бессознательно по отношению к себе самим, чтобы понимать, что такое последовательность; без глубокой связи духа их жизнь, порой подобная очаровательной детской наивности, а порой – глупости, есть всего лишь бессвязная смесь некоторой толики действия и толики случая, спутанных событий; порой можно видеть, как эти люди творят добро, затем вновь совершают зло, возвращаясь к исходной точке: порой их отчаяние длится целый вечер или же тянется целых три недели, однако в другой раз они вдруг оказываются игривыми весельчаками, чтобы затем вновь впасть в отчаяние на целый день. Для них жизнь это всего лишь игра, в которую можно войти, однако им никогда не случалось рискнуть всем ради всего, никогда не приходилось представлять себе ее как бесконечную и замкнутую последовательность. Потому и между собою они говорят только об отдельных поступках, о том или ином добром деле или такой-то ошибке.

Всякое существование, в котором преобладает дух, даже если этот дух считает себя автономным, подчинено внутренней последовательности, последовательности трансцендентного источника, который зависит по меньшей мере от одной идеи.

Однако в подобной жизни, вследствие бесконечной идеи о возможных следствиях, человек, в свою очередь, бесконечно боится всякого прерыва последовательности; ведь разве он не рискует при этом быть вырванным из той тотальности, которая поддерживает его жизнь? Малейшая непоследовательность – это огромная потеря, поскольку он теряет тут связь; возможно, это означает в то же самое мгновение разрушение очарования, исчерпание этой тайной мощи, которая связывает все силы в единую гармонию, ослабление пружины; возможно даже, что это означает все погубить, к вящему мучению Я, в хаосе сил, находящихся во внутреннем междоусобном восстании, в котором исчезло всякое внутреннее согласие, всякая подлинная быстрота, всякий порыв (*impetus*)\*. Восхитительный механизм, который был обязан именно последовательности всей подвижностью своих стальных шестере-

\* «порыв», «толчок» (лат.)

нок, всей гибкой энергией, – этот механизм теперь разлажен; и чем более блестящим, чем более грандиозным был этот механизм, тем ужаснее его расстройство. Вся жизнь верующего опирается на сцепление добра, на бесконечную боязнь допущения даже малейшего греха, ибо при этом он рискует бесконечно утратить все, тогда как люди непосредственного, которые не выходят за пределы ребячливости, не имеют тотальности, которую они боялись бы утратить, – утраты и приобретения для них – это всегда нечто частичное, особенное.

Однако с не меньшей последовательностью, чем верующий, на противоположной стороне демонический человек привязан к внутреннему сцеплению греха. Он подобен пьянице, который изо дня в день продолжает поддерживать свое опьянение из боязни остановиться, из боязни скуки, которая за этим последует, и ее возможных следствий, останься он хотя бы на день трезвым. Впрочем, он во всем подобен человеку добра, а ведь тот, если вы будете его искушать, рисуя ему грех в соблазнительной форме, ответит с мольбой: «Не искушайте меня!» Точно так же и демонический человек наглядно предоставит вам примеры той же боязни. Перед лицом человека добра, который сильнее его в своей области и который рисует ему добро во всем его блаженстве, демонический человек вполне может попросить пощады, со слезами умоляя его не говорить с ним, не пытаться, как он выражается, ослабить его. Ибо именно его внутренняя непрерывность и его непрерывность во зле приводят к тому, что у него тоже есть некая тотальность, которую он рискует утратить. Секундный разрыв и отклонение от этой последовательности, одна-единственная неосторожность в общем укладе, единственный рассеянный взгляд, единственное мгновение иного подхода к целому или даже к одной части – и налицо риск, как говорится, более никогда уже не быть собою. Это правда, что в своем отчаянии он отказался от добра и что он более не ждет помощи, чем бы он сам ни занимался; однако разве не может это добро порою его беспокоить? Разве не может оно навсегда помешать ему обрести полное усилие данной последовательности, короче, ослабить его? Только в продолжительности греха он является собою, живет там и чувствует, что живет. Что же это значит, если не то, что пребывание во грехе – это то, что еще поддерживает его в глубине его падения благодаря дьявольской опоре последовательности; и ему помогает (о, ужасное безумие!) тут вовсе не новый, отдельный грех; этот новый, отдельный грех лишь выражает непрерывность во грехе, и как раз в этом и состоит сам грех как таковой.

Стало быть, «продолжение греха», которое должно теперь последовать, касается не столько новых грехов по отдельности, сколько продолжающегося состояния греха, – а это снова оказывается увеличением напряженности греха через него самого, сознательным упорством во грехе. Стало быть, закон усиления греха отмечает здесь, как и повсюду, внутреннее движение ко все большей напряженности сознания.

## *глава 1. Грех отчаяния в собственном грехе*

Грех причастен к отчаянию, а его напряженность усиливается благодаря новому греху отчаяния в собственном грехе. Легко видеть, что именно в этом и состоит то, что понимают под увеличением напряженности; при этом речь не идет о каком-то новом грехе – подобно тому как после кражи сотни риксдалей случается вторая кража в тысячу риксдалей. Нет, здесь подразумеваются не отдельные, изолированные грехи; длящееся состояние греха – это грех, и грех этот усиливается в своем новом осознании.

Когда отчаиваются в своем грехе, это означает, что грех заключен внутри своей собственной последовательности или же стремится там оставаться. Он полностью отказывается иметь какое бы то ни было отношение к добру, он сожалеет о своей слабости – о том, что он порой прислушивался и к другому голосу. Нет, теперь он решает слушать лишь самого себя, иметь дело только с собою, замкнуться в пределах своего Я, укрыться еще за одной оградой, наконец, оградить себя отчаянием своего греха от всякой неожиданности или следования добру. Он знает, что сжег за собой все мосты и стал столь же недостижим для добра, сколь это добро недостижимо для него: настолько, что, даже если бы он и пожелал добра в минуту слабости, всякое возвращение к нему было бы невозможно. Грешить – значит отделяться от добра, но отчаиваться во грехе – это вторичное отделение, которое выжимает из греха, как из плода, последние демонические силы; тогда, в этом ожесточении или дьявольском укреплении, будучи пойманным внутри собственного сознания, он вынуждает себя считать не просто бесплодным и тщетным то, что зовется раскаянием и милостью, но также видеть в этом опасность, против которой он более всего вооружается, – подобно тому как поступает человек добра перед лицом искушения. В этом смысле Мефистофель в «Фаусте» не так уж неправ, говоря, что

нет худшего несчастья, чем дьявол, который отчаивается<sup>37</sup>, ибо отчаяние здесь – всего лишь слабость, которая прислушивается к раскаянию и милости. Чтобы охарактеризовать напряженность мощи, до которой подымается грех, когда человек отчаивается в нем, можно отметить, что на первой стадии человек разрывает с добром, а на второй – с раскаянием.

Отчаиваться во грехе – значит пытаться удержаться, падая все ниже и ниже; подобно воздухоплавателю, который поднимается, сбрасывая балласт, отчаявшийся, который упорствует в том, чтобы выбрасывать за борт все добро (не понимая, что это тот балласт, который, наоборот, поднимает, если его сохранить), падает, веря в то, что поднимается, – правда, при этом он также все больше и больше освобождается от излишней тяжести. Грех сам по себе есть битва отчаяния; однако когда силы исчерпаны, необходимо новое поднятие мощи, новое демоническое стягивание себя к себе самому; и таково как раз отчаяние во грехе. Это продвижение вперед, то есть возрастание демонического, которое, очевидно, погружает нас еще глубже в грех. Это попытка придать греху содержание, некий интерес, сделать из него некую мощь, говоря себе, что кости выпали определенным образом раз и навсегда и потому он останется глухим ко всем призывам раскаяния и милости. Отчаяние во грехе, однако же, не обманывается собственным своим отрицанием, хорошо зная, что ему не для чего больше жить, ибо ничего, даже сама идея его Я ему уже ни к чему. Это то, о чем говорит Макбет уже после того, как он убил короля, отчаиваясь теперь в своем грехе:

«Нет ничего серьезного в смертной жизни:  
Все – как игрушка, мертвы слава и милость».  
Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben;  
Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade.<sup>38</sup>

Мастерство этих стихов заключено в двойном ударе последних слов (Ruhm und Gnade)\*. Посредством греха, иначе говоря отчаявшись во грехе, он в то же самое время находится на бесконечном расстоянии от милости... и от себя самого. Его Я, весь его эгоизм находят себе завершение в тщеславном стремлении. Вот он стал королем, и, однако же, отчаиваясь в своем грехе и в реальности раскаяния, то есть в мило-

\* нем.: «слава» – Ruhm, «милость» – Gnade.

сти, он уже потерял свое Я; будучи неспособным поддержать это Я даже для самого себя, он как раз настолько же далек от возможности насладиться им в тщеславном стремлении, как и от того, чтобы обрести милость.

\*\*\*

В жизни (если действительно отчаяние во грехе встречается в ней; во всяком случае, в ней есть состояние, которое люди называют именно так) относительно этого обычно существует ошибочный взгляд; – несомненно потому, что, поскольку мир не предлагает нам ничего, кроме ветрености, легкомыслия, чистой глупости, всякое проявление чего-то хоть немного более глубокого потрясает нас и заставляет с почтением снимать шляпу. Либо вследствие смутного неведения относительно себя самого и всего, что это означает, либо вследствие лакировки лицемерия, или же благодаря его обычному лукавству и софистике отчаяние во грехе не питает отвращения к тому, чтобы придавать себе наружный блеск добра. В этом предпочитают видеть знак глубокой натуры, которая, естественно, принимает свой грех весьма близко к сердцу. Его представляют, например, таким человеком, который, отдавшись какому-то греху, затем долго противился искушению и, в конце концов, поборол его... Теперь, если он вновь падает и уступит искушению, хандра, которая его охватывает, – это не всегда печаль от того, что он согрешил. Она может касаться чего-то совершенно другого, вполне быть также раздражением против провидения, как если бы само провидение позволило ему пасть, тогда как оно не должно было бы обходиться с ним так сурово – он ведь так долго держался. Но разве не будет рассуждением, достойным женщины, если мы примем эту печаль с закрытыми глазами, если не заметим двусмысленности, заключенной во всякой страсти, выражения той роковой неизбежности, в силу которой страстный человек, порой почти доходя до безумия, может внезапно заметить, что он сказал прямо противоположное тому, что собирался сказать! Этот человек, возможно, все более настойчиво будет заверять вас во всех мучениях, которые он испытывает от своего падения, в том, что это падение приводит его в отчаяние. «Я никогда не прощу этого себе», – скажет он. И все это – чтобы поведать вам о том добре, которое заключено в нем, обо всей прекрасной глубине своей натуры. А иногда это просто попытка ввести вас в заблуждение. Я нарочно включил в свое описание эти слова: «Я никогда не прощу этого себе» – слова, которые обычно слышат в подобных обстоятель-

ствах. И действительно, это выражение тотчас же приводит нас к рассмотрению диалектики Я. Итак, он никогда себя не простит... ну а если Бог все же пожелает это сделать, неужели в нем самом будет столько злобы, что он не простит себя? На самом деле его отчаяние во грехе – и прежде всего когда он бушует на словах, обличая себя (и нисколько не думая при этом о мире), когда он говорит, что «никогда не простит себе» того, что так грешил (слова почти прямо противоположные смиренному раскаянию, которое как раз просит Бога о прощении), – его отчаяние весьма мало указывает на добро, оно, напротив, еще более настойчиво указывает на грех, чья напряженность проистекает от того, что в него погружаются все глубже. На деле как раз в то время, когда он противился искушению и считал, что становится лучше, он не был таковым; он начал гордиться собою, и его гордость теперь заинтересована в том, чтобы прошлое было вполне завершено. Однако его новое падение внезапно придает этому прошлому всю его нынешнюю действительность. Невыносимый вызов для его гордости; отсюда – его глубокая печаль и так далее... Совершенно очевидно, что это такая печаль, которая поворачивается спиной к Богу, которая является всего лишь прикрытием для самолюбия и гордыни. Между тем ему следовало бы вначале смиренно поблагодарить Бога за то, что тот так долго помогал его сопротивлению, а затем признаться ему и признаться самому себе, что эта помощь уже намного превосходила его собственные заслуги, чтобы в конце концов самоуничтожиться при воспоминании о том, что он совершил.

Здесь, как и всегда, объяснения старых и поучительных текстов переполнены глубиной, опытом, наставлениями. Они наставляют о том, что Бог порой позволяет верующему совершить ошибку и пасть перед каким-то искушением... – как раз для того, чтобы унижить его и тем самым еще более укрепить в добре; ведь контраст между этим новым падением и его продвижением по дороге добра – продвижением, которое может быть значительным, – столь унижителен! а подтвердить тем самым свою самооткровенность для него столь мучительно! Чем больше поднимается человек, тем больше он страдает, когда грешит, и тем больше риска пропустить поворот: это риск содержится даже в малейшем нетерпении. Возможно, печаль сгустится в самое черное горе... а какой-нибудь безумный руководитель душ будет все так же готов восхищаться его моральной глубиной, всей мощью добра в нем... как если бы это имело отношение к добру! А его жена, бедняжка! разве она не унижена рядом с подобным мужем, серьезным и богобояз-

ненным, рядом с человеком, которого столь печалит грех! А возможно, он будет даже прибегать к еще более обманчивым выражениям, возможно, вместо того, чтобы говорить: «Я никогда не смогу простить себе этого» (как если бы он уже сам прощал себе грехи: чистое богохульство), возможно, он просто говорит, что Бог никогда не сможет ему простить этого. Увы! И здесь он всего лишь самообольщается. Его печаль, его забота, его отчаяние? Да это просто эгоизм (подобно этой боязни греха, когда именно сама эта боязнь и ввергает вас в грех, поскольку она причастна самолюбию, которое желает гордиться собою, быть без греха)... а утешение – это его самая ничтожная нужда, – вот почему огромные дозы утешения, предписанные ему руководителями душ, только усугубляют зло.

## глава 2. Грех отчаяния относительно\* возобновления грехов [Forladelse om Syndernes] (возмущение)

Здесь осознание Я возвышается к большей мощи благодаря осознанию Христа, здесь Я находится перед Христом. После человека, не сознающего свое вечное Я, идет человек, сознающий, что его Я имеет некоторые вечные черты (в первой части); затем было показано (при переходе ко второй части), что они сводятся к Я, полному человеческой идеей себя самого и содержащему в себе собственную меру. Этому противостоит Я перед лицом Бога, сама основа определения греха.

И вот теперь – человеческое Я перед Христом, Я, которое даже здесь, приходя в отчаяние, не желает быть собою или же желает быть собою. Способность отчаиваться относительно возобновления грехов сводится, по сути, к одной из двух формул отчаяния: отчаянию-слабости или отчаянию-вызову; благодаря возмущению первое из них не осмеливается верить, а второе отказывается это делать. Однако здесь слабость и вызов (поскольку речь идет не просто о том, чтобы быть Я, но быть таковым в качестве грешника, – стало быть, в качестве своего несовершенства) прямо противоположны тому, чем они обыкновенно были прежде. Обыкновенно это слабость, когда в отчаянии не желают быть собою, однако здесь все происходит прямо наоборот, ибо есть что-то от вызо-

\* Отметьте различие между: «отчаиваться в» и «отчаиваться относительно чего-либо». См. часть I. – *Прим. авт.*

ва, когда человек отказывается быть тем, что он есть, грешником, и кичится этим, чтобы отсюда переходить к возобновлению грехов. Обычно это вызов, когда в отчаянии желают быть собою, однако здесь все наоборот: человек слаб, но от отчаяния желает быть собою, желает быть грешником до такого предела, когда уже недостает прощения.

Я перед лицом Христа – это Я, возвысившееся до высшей мощи благодаря огромной уступке Бога, огромного дара, которым наделил его Бог, пожелав и для него также родиться, сделаться человеком, страдать и умереть. Наша предшествующая формула возрастания Я, когда возрастает идея Бога, здесь также вполне пригодна: чем больше возрастает идея Христа, тем больше увеличивается Я. Его качество зависит от его меры. Дав нам такой мерой Христа, Бог с очевидностью засвидетельствовал нам, сколь далеко заходит огромная реальность Я; ибо только в Христе истинно, что Бог есть мера человека, его мера и его конец. Однако с напряженностью Я увеличивается напряженность греха.

Возвышение напряженности греха может быть доказано и другим способом. Вначале было показано, что грех – это отчаяние и что его напряженность повышается посредством отчаяния во грехе. Но Бог тут же предлагает нам примирение, отпуская нам наши упущения. Однако же грешник отчаивается, и выражение его отчаяния еще больше углубляется; теперь он, если только сам этого хочет, находится в контакте с Богом, однако именно поэтому он от него еще больше удаляется и еще глубже погружается в свое упущение. Грешник, отчаиваясь в отпущении грехов, похоже, почти желает преследовать Бога по пятам; ведь разве сам тон его слов, когда он говорит: «Но нет, грехи не отпускаются, это невозможно», не передает ощущение того, что они стоят вплотную друг к другу! И, однако, необходимо, чтобы человек удалился от Бога еще на шаг, который изменит саму его природу, чтобы он смог, наконец, говорить с Богом так и чтобы тот его выслушал; чтобы бороться так *cominus*<sup>\*</sup>, он должен быть *eminus*<sup>\*\*</sup>, ибо такова странная акустика духовного мира, таковы странные законы, которые управляют его расстояниями! Человеку надо находиться как можно дальше от Бога, чтобы суметь бросить ему это «нет!». Да и кто злится теперь на Бога, если это всего лишь старая, угасшая опасность. Человек бывает фамиллярным с Богом, только находясь от него дальше всего, ибо такая фамиллярность может родиться только благодаря удаленности;

\* «рядом» (лат.).

\*\* букв.: «на почтительном расстоянии» (лат.).

рядом с Богом нельзя быть фамильярным, а если человек все же таков – это знак того, что он пребывает еще далеко. Таково бессилие человека перед лицом Бога! Фамильярность с великими Земли рискованна тем, что вы можете оказаться отброшены далеко от них; с Богом же вообще нельзя быть фамильярным, иначе как удаляясь от него.

Обычно у людей складывается превратный взгляд на этот грех (отчаяние в отпущении), в особенности в наше время, когда мораль оказалась подавленной, а здравые моральные речи можно услышать лишь изредка или же вообще их никогда не дожидаться. Царствующая ныне метафизическая эстетика в этом случае платит вам уважением, для нее это вообще знак глубокой натуры – то, что вы отчаиваетесь в отпущении грехов; это немного похоже на то, как если бы в дурных проступках ребенка видели знак глубины. Впрочем, на религиозной территории с недавних пор царствует большой беспорядок, в особенности после того, как из отношений между человеком и Богом устранили их единственный регулятор, императив «ты должен», без которого нельзя обойтись, чтобы определить что-либо в религиозном существовании. Вместо этого, увлекшись фантазией, идеей Бога воспользовались как приправой к идее важности человека, для того, чтобы важничать перед Богом. Подобно тому как это происходит в политике, где важность сама загоняет себя в ловушку, присоединяясь к оппозиции, так что в конце концов политический деятель готов пожелать противного себе правительства, чтобы было что-то, к чему можно стоять в оппозиции, – точно так же в конце концов человек уже не желает устранять Бога... просто чтобы раздуться от гордости в силу такого противостояния. И все, что прежде с ужасом рассматривалось как проявление неблагочестивого бунта, ныне сходит за гениальное, за знак глубины. «Ты должен *верить* [Du skal troe!]» – было сказано некогда весьма четко, без тени романтизма, ну а сейчас гениальным и глубоким считается говорить, что ты этого не можешь. «Ты должен верить в отпущение грехов», – говорилось тогда, а единственным комментарием к этому шли слова: «С тобой случится большая беда, если ты этого не сможешь; ибо, что человек должен – то он и может»; а сейчас гениальным и глубоким считается не уметь верить.

Прекрасный итог для христианства<sup>39!</sup> Ну а если вообще умолчать о христианстве<sup>40</sup>, будут ли люди в этом случае столь полны собою? Нет, конечно же, поскольку они ведь никогда не были такими в язычестве, однако когда они вталкивают повсюду отнюдь не по-христиански христианские идеи, такое занятие превращается в худший вид дерзости,

если только они не спешат надругаться над христианством еще каким-либо, не менее бесстыдным способом. Поистине, какая ирония – эта клятва именем Божиим, которая совершенно не соответствовала нравам язычников, но читается вполне уместной на устах христианина! И в то время как язычники с неким ужасом, боязнь тайны обычно поминали Бога лишь с крайней торжественностью, сколь иронично то, что среди христиан его имя – самое частое в повседневных делах, несомненно самое лишенное смысла и употребляемое с наименьшей осторожностью, так как бедный Бог в своей очевидности (о неосторожный, о несчастный! надо же ему было проявить себя, вместо того чтобы скрываться, как это делают все лучшие люди) известен теперь всем как белый волк. Стало быть, вы оказываете ему неслыханную услугу тем, что порой ходите в церковь, что обеспечивает вам похвалу пастора, который от имени Бога благодарит вас за честь, оказанную вашим визитом, и дарует вам звание благочестивого человека, подвергая одновременно едкой критике тех, которые никогда не оказывают Богу честь переступить его порог.

Грех отчаяния в отпущении грехов – это возмущение. Скажем, евреи имели большое основание возмущаться Христом, когда тот желал простить грехи<sup>41</sup>. Какая печальная степень банальности необходима (впрочем, вполне естественная степень для нас, христиан), если ты неверующий (то есть не верующий в божественность Христа), чтобы не возмутиться, когда человек хочет простить грехи! И какая не менее досадная степень банальности, чтобы совсем не возмущаться от того, что грех вообще может быть отпущен! Для человеческого разума это худшая невозможность – разве что я могу похвалиться необходимой для этого гениальностью, благодаря которой я не способен в это поверить, ибо в это *должно* верить.

Естественно, язычник не мог бы совершить такого греха. А если бы он даже мог (он не смог бы этого сделать, даже будучи лишенным идеи Бога) иметь истинную идею Бога, он не мог бы выйти за пределы отчаяния в своем грехе! И более того (здесь – вся уступка, которую можно сделать разуму и человеческой мысли), следовало бы восхвалять язычника, который сумел бы действительно отчаиваться не в мире или в себе самом в более широком смысле слова, но отчаиваться в своем грехе\*.

\* Можно заметить, что отчаяние во грехе, которое никогда не перестает быть диалектическим, понимается здесь как движение по направлению к вере. Ведь о том, что эта диалектика существует (хотя это исследование см. на след. странице

Для успешного осуществления этого предприятия потребны глубина духа и этические данные. Ни один человек, просто как человек, не может идти дальше, и редко бывает, чтобы кому-то удалось даже это. Однако с появлением христианства все переменялось, ибо, будучи христианином, ты должен верить в отпущение грехов.

Но каково же состояние христианства в этом последнем отношении? Ну что ж, оно в глубине души отчаивается в отпущении грехов, в том смысле, однако же, что еще не сознает своего состояния. Люди тут еще не пришли к осознанию греха, который признавало даже язычество, они живут весело и привольно в языческой безопасности. Однако жить в христианстве – значит уже превзойти язычество, и наши люди даже льстят себе, полагая, что их чувство надежности – это не что иное (ибо как же еще это должно быть в христианстве!), как осознание того, что им уже обеспечено отпущение грехов, – убеждение, которое священники всячески укрепляют в верной пастве.

Изначальное несчастье христиан сегодня – это то, что лежащий в основе христианства догмат богочеловека [Gud-Mennesket] (но именно в христианском смысле, гарантированном парадоксом и риском возмущения) вследствие того, что он многократно проповедовался, оказался профанированным, и пантеистическая путаница заместила собою (вначале у философской аристократии, а затем и у плебса на улицах и перекрестках) различие природы между Богом и человеком. Никогда ни одна человеческая доктрина не сближала действительно Бога и человека так, как это сделало христианство; да никакая и не была на это способна. Бог – единственный, кто лично на это способен, всякое человеческое изобретение здесь – просто сон, шаткая иллюзия! Но никогда ни одна доктрина и не защищалась столь тщательно против худшего из богохульств после того, как Бог сделался человеком, – про-

см. на предыдущей странице рассматривает отчаяние только как зло), – об этом никогда не следует забывать, и прежде всего потому, что отчаяние является также начальным элементом веры. Напротив, когда отчаяние во грехе поворачивается спиной к вере, к Богу, – это еще один новый грех. В духовной жизни все – диалектика. Таким образом, возмущение в качестве возможного способа отмены греха – это, конечно же, элемент веры; однако если оно поворачивается спиной к вере, оно – грех. Можно упрекать кого-то в том, что он не способен даже возмущаться христианством. Однако снять такой упрек – значило бы говорить о возмущении как о некоем добре. С другой стороны, следует конечно же признать, что возмущение – это грех. – *Прим. авт.*

тив богохульства, состоящего в профанации его действия и утверждающего, будто Бог и человек – это одно и то же; никогда ни одна доктрина не защищалась от этого так, как христианство, оборона которого состоит в возмущении. Горе этим громогласным словам, горе легковесным мыслям; горе! горе их веренице учеников и подпевал!

Если мы желаем порядка в жизни (а разве это не то, чего желает Бог, который ведь не является богом беспорядка?), то мы должны заботиться прежде всего о том, чтобы сделать из каждого человека отдельного, единственного. Как только мы позволяем людям сгрудиться внутри того, что Аристотель называл животной категорией<sup>42</sup>, то есть в толпе; как только затем эту абстракцию (которая, однако же, меньше, чем ничто, меньше, чем наименьший индивид) принимают за что-то, проходит совсем мало времени – и вот уже ее обожествляют. А затем! Затем приходит философия, чтобы переключить догмат о богочеловеке. Подобно тому как толпа в разных странах могла прилагать его к королям, а пресса – к министрам, мы обнаруживаем, в конце концов, что сообщество всех людей, их совокупность прилагает его к Богу. И тогда мы получаем то, что обычно называют доктриной богочеловека, отождествляя человека с Богом\*. Само собой разумеется, не один философ из тех, что самостоятельно применяли и распространяли эту доктрину о превосходстве рода над индивидом, затем отвернулся от нее в отращении, когда упомянутая доктрина опускалась до обожествления черни. Однако подобные философы забывают, что это все-таки их доктрина, не желая замечать, что она не менее ложна и тогда, когда ее принимает элита, а хор философов рассматривается, в свою очередь, как воплощение божества.

Короче, догмат богочеловека сделал наших христиан слишком дерзкими. Тут дело обстоит так, как будто Бог был слишком слаб, как будто он разделил обычную судьбу благодушных, которым платят неблагодарностью за чрезмерные уступки. В конце концов, именно он изобрел догмат богочеловека, и вот уже люди, дерзко перевернув отношения, по-дружески и запросто общаются с ним; так что его уступка имела приблизительно то же значение, что в наши дни имело предоставление либеральной хартии... А вы ведь знаете, что об этом говорят – «это было вынужденным шагом!» Как если бы Бог поставил себя в неловкое положение, а эти хитрецы справедливо говорят ему: «Ты сам виноват, зачем ты так хорошо относился к людям!» Ведь действительно, будь

\* букв.: «то же самое», лат.: *idem per idem*.

это не так, кто мог бы вообразить себе возыметь наглость рассчитывать на такое равенство между Богом и человеком? Однако именно ты ее провозгласил и вот теперь пожинаешь плоды, которые посеял.

Однако же христианство с самого начала приняло некоторые меры предосторожности. Христианство исходит из доктрины греха, категория которого – та же самая, что и для индивида. Грех никоим образом не является объектом спекулятивной мысли. Индивид на деле всегда ниже понятия; мы никогда не мыслим индивида, но только его понятие. Так же поступают и наши теологи, когда они устремляются к доктрине *превосходства* [Overmagt] рода над индивидом; ибо мы стали бы слишком многого от них требовать, если бы заставляли их признать *немоцность* [Afmagt] понятия перед лицом реального. Стало быть, подобно тому, как мы не мыслим индивида, мы тем более не можем мыслить отдельного грешника; мы вполне можем помыслить грех (который становится тогда отрицанием), но не единичного грешника.

Однако именно это отнимает у греха всякую серьезность, когда мы ограничиваемся тем, что только мыслим. Ибо серьезно то, что вы и я – грешники; серьезное – это не грех вообще, но акцент, сделанный на грешнике, то есть на индивиде. Что же касается этого последнего, то спекуляция, чтобы быть последовательной, должна окружать великим презрением то обстоятельство, что некто есть индивид, то есть причастен бытию, которое немислимо; чтобы решить заняться им, она должна была бы ему сказать: зачем терять время на твою индивидуальность, постарайся о ней забыть; быть индивидом – это не быть ничем; но начни мыслить... и ты тотчас же станешь всем человечеством, cogito ergo sum. Но что, если все это ложь?! а напротив, индивид, индивидуальное существование – это и есть высшее! Предположим, что все это не так. Но для того чтобы не противоречить себе, спекуляция должна была бы добавить: что такое – быть отдельным грешником? – это лежит ниже понятия, не теряй на это времени и так далее... А что же затем? Вместо того чтобы быть отдельным грешником (подобно тому как нам уже предлагали помыслить понятие человека, вместо того чтобы быть индивидом), не следует ли тогда попробовать помыслить грех? А что же затем? Чисто случайно, мысля этот грех, разве мы не станем персонифицированным «грехом» – cogito ergo sum. Прекрасная находка! Во всяком случае, мы не рискуем таким образом воплотить грех как таковой, чистый грех, ибо этот последний как раз и не может быть помыслен. Это то, что вынуждены признать и наши теологи, ибо на деле грех – это вырождение понятия. Однако чтобы дальше не спорить

e concessis\*, перейдем к совершенно иной, главной трудности. Спекуляция забывает, что, говоря о грехе, мы не избегали этического, а оно как раз всегда добивается противоположного спекуляции и продвигается вперед в противоположном смысле; ибо этическое, вместо того чтобы делать из действительного абстракцию, погружает нас в него, и именно вследствие ее сущности, оперирующей индивидуальным, эта категория столь заброшена и презираема нашими философами. Грех зависит от индивида; было бы легкомыслием и новым грехом делать вид, что быть отдельным грешником – ничего не значит... когда сам таким грешником и являешься. Здесь христианство знаком креста заграждает дорогу философии; эта последняя столь же не способна избежать такой трудности, как парусник не способен двигаться вперед при встречном ветре. Серьезность греха – это его реальность в индивидуе, в вас или во мне; гегелевская теология, принужденная все время отворачиваться от индивида, может говорить о грехе только легкомысленно. Диалектика греха следует путями, диаметрально противоположными диалектике спекуляции.

Да, именно отсюда исходит христианство – из догмата греха, а стало быть, и индивида\*\*. Оно могло сколько угодно наставлять нас о бого-

\* «об уступках» (лат.)

\*\* Люди часто злоупотребляют идеей греха всего рода человеческого, не замечая, что грех, хотя и присущий всем людям, вовсе не объединяет их всех в некоем общем понятии, группе, клубе или компании, – «не больше, чем мертвые образуют клуб на кладбище», – но рассеивает их всех на отдельные индивиды, удерживая каждого отдельным в качестве грешника; впрочем, такое рассеяние согласовано с совершенством существования и телеологически стремится к нему. Поскольку на это прежде не обращали внимания, предполагалось, что падший человеческий род был в целом искуплен Христом. Таким образом, Бога нагрузили еще одной новой абстракцией, каковая претендует здесь на то, чтобы состоять с ним в самом близком родстве. Лицемерная маска, которая служит лишь человеческой дерзости! Ибо, для того чтобы индивид действительно ощутил свое родство Богу (а это вполне христианская доктрина), необходимо, чтобы он в то же самое время ощутил всю тяжесть страха и трепета; ему необходимо обнаружить – старая находка! – возможный источник возмущения. Но если индивид обязан этим чудесным родством глобальному искуплению человеческого рода, все становится слишком легким и, по сути, превращается в профанацию. Тогда это уже не огромная тяжесть Бога, которую индивид несет на своих плечах, унижение которой столь же см. на след. странице

человеке, подобии человека и Бога, оно от этого не меньше ненавидит все, что является игривой или наглой фамильярностью. Благодаря догмату греха, отделению грешника, Бог и Христос приняты навсегда, и в сотни раз больше, чем это приходится делать королю; их предосторожности против всего, что представляет собою народ, род, толпа, публика и так далее, короче, против всего, требуют еще более свободной хартии. Это переплетение абстракций вообще не существует для Бога; для него, воплотившегося в своем Сыне, существуют только индивиды (грешники)... Бог, стало быть, вполне может охватить одним взглядом все человечество и даже, сверх того, позаботиться о воробьях. В целом Бог – сторонник порядка, и именно ради этого он сам присутствует всегда и везде (то, что катехизис называет в качестве одного из его поименных званий и о чем человеческий дух смутно грезит порой, никогда, впрочем, не пытаясь беспрерывно размышлять об этом), ибо он вездесущ. Его понятие не таково, как понятие человека, согласно которому индивид полагается как неуничтожимая реальность; нет, понятие Бога обнимает собою все, иначе для Бога его не было бы вообще. Ибо Бог не выводится из понятия посредством его сужения, он «понимает» (то есть понимает, объемлет: *comprehendit*<sup>43</sup>) саму реальность, все отдельное или индивидуальное; для него индивид ничуть не ниже понятия.

Доктрина греха, индивидуального греха – моего, вашего – это доктрина, которая безвозвратно рассеивает «толпу», углубляет различие природы между Богом и человеком более серьезно, чем это когда-либо делалось... и только Бог способен на это; ведь разве грех не пребывает *перед Богом?*.. Ничто так не отличает человека от Бога, как то, что он грешник, – в этом весь человек, – а также то, что он существует «перед Богом»; в этом, очевидно, и заключено то, что поддерживает контрасты, то есть удерживает (*continentur*<sup>\*</sup>) их, мешает им раствориться, и

см. на предыдущей странице способно раздавить его, сколь и возвысить; нет, здесь индивид рассчитывает получить все без лишних формальностей, просто участвуя в этой абстракции. Ведь человечество – это нечто совсем иное, чем животный мир, где особь всегда значит меньше, чем род. Человек отличается от прочих живых существ не только совершенствами, которые обычно упоминают, но и превосходством природы индивида, отдельного и единичного, над родом. И это определение, в свою очередь, диалектично, оно означает, что индивид – это грешник, но зато оно означает, что совершенство индивида состоит в том, чтобы жить отдельно, быть отдельным, единичным. – *Прим. авт.*

<sup>\*</sup> «удерживает» (лат.).

благодаря самому этому удерживанию различие лишь вспыхивает ярче, как это всегда бывает, когда сопоставляют два цвета *opposita juxta se posita magis illucescunt*<sup>\*</sup>. Грех – это единственный предикат человека, не применимый к Богу, ни *via negationis*<sup>\*\*</sup>, ни *via eminentie*<sup>\*\*\*</sup>. Говорить о Боге, что он не грешит, подобно тому, как говорят, что он не конечен, что *via negationis* означает его бесконечность, – это богохульство. У этого грешника, являющегося человеком, разверстая пропасть отделяет естество от Бога. И та же пропасть, естественно, с другой стороны, отделяет Бога от человека, когда Бог отпускает грехи. Ибо если бы неким невозможным образом уподобление, только взятое в некоем противоположном смысле<sup>44</sup>, могло сообщить человеку божественность, единственный момент – прощение грехов – все же вечно разделял бы человека и Бога.

Именно здесь доходит до высшей точки возмущение, которое породилось таким же догматом, наставившим нас о подобии Бога и человека.

Но ведь как раз через возмущение по преимуществу и вспыхивает субъективность, то есть индивид. Несомненно, возмущение без возмущенного чуть легче вообразить, чем игру на флейте без флейтиста<sup>45</sup>; но даже философ сознался бы мне в еще большей нереальности, чем в случае с любовью, понятия возмущения, которое становится реальным только тогда, когда есть некто, есть некий индивид, чтобы возмущаться.

Стало быть, возмущение привязано к индивиду. Именно из этого исходит христианство; оно делает каждого человека индивидом, отдельным грешником, а затем оно собирает воедино (и Бог за это держится) все, что только можно найти между небом и землей в смысле возможности возмущения: вот в чем состоит христианство. Оно требует от каждого из нас верить, то есть оно нам говорит: возмутись или верь. И больше ни слова; это все. «Теперь я сказал, – говорит Бог в небесах. – Мы снова поговорим об этом в вечности. Пока что, до нее, ты можешь делать что хочешь, но тебя ждет Суд».

Суд [Dom]! Ну да! Мы хорошо знаем из опыта, что во время бунта солдат или матросов, виновных столь много, что нельзя и вообразить себе наказание всех; однако когда речь идет о публике, этой дорогой

\* «Противоположные явления при помещении их друг подле друга ясно выступают» (лат.).

\*\* «путем отрицания» (лат.).

\*\*\* «путем усиления» (лат.).

и уважаемой элите, или же когда говорят о народе, то здесь не только нет преступления, но, как утверждают газеты, которым можно довериться как Евангелию и откровению, – это воля Божья. Откуда же вдруг такой переворот? Он неизбежен, потому что идея суда соответствует только индивиду, массы нельзя судить; их можно убить, заливать их струями воды, льстить им, короче, сотнями разных способов обходиться с толпой, как с диким зверем, но вот судить людей, как зверей, – невозможно, ибо зверей не судят; каково бы ни было число подвергнутых суду, суд, который не судит людей одного за другим индивидуально\*, – это просто фарс и ложь. С таким количеством виновных это предприятие невозможно осуществить; потому оставим все, ощутив химеричность мечты о суде, а поскольку их слишком много, чтобы судить, поскольку их нельзя заставить проходить одного за другим, что явно выше наших сил, – приходится *отказаться* от идеи их *судить*.

Несмотря на всю свою просвещенность, наша эпоха, которая находит неловким придавать Богу человеческие формы и чувства [anthropomorphistische og anthropopathiske Forestillinger], считает вполне удобным видеть в Боге-судии простого мирового судью или же члена военного трибунала, изнемогающего под бременем долгих процессов... Отсюда заключают, что в вечности все будет точно так же, а стало быть, достаточно объединиться и увериться в том, что священники проповедуют одно и то же в согласии друг с другом. А если найдется один, который осмелится говорить иначе, один-единственный, кто будет настолько глуп, чтобы сразу обременить свою жизнь печалью и пугающей ответственностью, да к тому же еще портить жизнь других, – мы скажем: хватит! Давайте для нашей собственной безопасности выдадим его за безумца или, в крайнем случае, умертвим. Если только нас много, это не будет несправедливостью. Глупостью или старомодностью было бы верить, что большие количества могут породить несправедливость; они демонстрируют волю Божью. Это мудрость, как показывает нам опыт, – а в конце концов, мы ведь не наивные овечки, мы не болтаем понапрасну, но говорим как люди с весом, – и именно перед нею до сих пор склонялись императоры, короли и министры; именно эта мудрость до сих пор помогала приводить к власти всех этих людей, теперь пришла пора и Богу в свою очередь склониться перед нею. Достаточно просто составлять некое количество, большое коли-

\* Из-за этого Бог есть «Судья», поскольку он не обращает внимания на толпу и знает только индивидов. – *Прим. авт.*

чество, и поддерживать друг друга, – это гарантирует нас от суда вечности. О, мы, конечно, будем таковыми, раз только в вечности можно стать индивидами. Однако на самом деле индивидами мы были и прежде, а перед Богом мы остаемся такими всегда, и даже человек, заключенный в стеклянный шкаф, был бы менее стеснен по сравнению с тем, насколько стеснен каждый из нас перед Богом в этой прозрачности. Как раз таково сознание. Именно оно поступает всегда таким образом, что за каждой из наших ошибок следует непосредственное отношение, и как раз сам виновный эти ошибки исправляет. Правда, при этом пишут симпатическими чернилами, которые становятся видимыми только при сиянии вечного света, когда вечность рассматривает все сознания. По сути, входя в вечность, мы сами несем в себе и выкладываем перед нею подробный список мельчайших наших прегрешений, совершенных или же засчитанных как грехи ввиду невыполнения должного. Что касается справедливости в вечности, то и ребенок мог бы ее обеспечить; в действительности для третьего лица ничего нельзя сделать, ибо все, вплоть до наших малейших слов, зарегистрировано. Виновный, находящийся на пути отсюда в вечность, имеет схожую судьбу с тем убийцей на железной дороге, который на полной скорости покидает место преступления... и как бы даже само свое преступление; увы! вдоль всего пути, по которому он следует, бежит телеграфный провод, передающий свой сигнал и приказ поезду остановиться на ближайшей станции. На вокзале, выпрыгивая из вагона, он уже оказывается арестованным – ибо он, так сказать, сам привел себя к развязке.

Возмущение, стало быть, – это отчаяние в отпущении проступков. И возмущение возносит грех до высшей степени. Это обычно забывают, поскольку возмущение, как правило, не засчитывают как грех и, вместо того чтобы назвать его, говорят о грехах, где для него нет места. И еще менее оно сознается как нечто, доводящее грех до высшей степени. Почему же? Потому что грех обычно противопоставляют не вере, как это делает христианство, но просто добродетели<sup>46</sup>.

### глава 3. Грех – отрицать христианство modo ponendo\* и объявлять его неправдой

Это грех против Духа Святого. Здесь Я поднимается к высшей степени отчаяния; оно просто отбрасывает от себя христианство, оно рассматривает христианство как ложь и неправду, – какую же ужасающе отчаянную идею самого себя должно иметь это Я!

Подъем мощи греха возникает, когда его истолковывают как войну между человеком и Богом, в которой человек изменяет свою тактику: возрастание его мощи состоит в том, что он переходит от защиты к наступлению. Вначале грех – это отчаяние; и борются, ускользая\*\* от него. Затем приходит иное отчаяние, когда отчаиваются в своем грехе; здесь также борются, ускользая или же укрепляясь на позициях отступления, всегда, однако же, *pedem referens*\*\*\*. Затем наступает перемена тактики: хотя он все больше и больше погружается в самое себя и, таким образом, уходит от борьбы, однако здесь можно сказать, что грех приближается и становится все более и более решительно собою. Отчаиваться в отпущении грехов – это определенное позитивное отношение перед лицом предложения божественного милосердия; это уже больше не грех, который отступает, и не простая защита. Ведь считать христианство неправдой и ложью – это уже нападение. Вся предшествующая тактика давала в целом преимущество противнику. Теперь же наступает грех.

Грех против Духа Святого – это позитивная форма яростного возмущения<sup>47</sup>.

Догмат христианства – это догмат богочеловека, родство между Богом и человеком при сохранении, однако же, возможности возмущения в качестве гарантии, которой Бог вооружился против человеческой фамильярности. Возможность возмущения – это диалектическое прибежище всего христианства. Без него христианство опускается ниже язычества и попадает в такие химеры, что язычник посчитал бы его вздором. Быть столь близко к Богу, что у человека появляется мощь, смелость, обещание приближения к Христу, – какая человеческая голова могла бы когда-нибудь об этом подумать? А если принимать христианство беспристрастно, все целиком, без условий или сму-

\* «в позитивной форме» (лат.).

\*\* *kjaempes eviterende*, здесь: «уклоняясь», «отступая» (лат.).

\*\*\* «уходя», «отступая» (лат.).

щения, с некоторой небрежностью, тогда, если всю ту божественную поэму, которой было язычество, считать человеческим безумием, то христианство – это все же изобретение безумия божественного: подобный догмат мог возникнуть лишь в мышлении Бога, который лишился разума, – так должен заключить человек, чей собственный разум пока еще невредим. Воплощенный Бог, если человек без особых ломаний готов был бы стать его приятелем, оказался бы кем-то вроде принца Гарри у Шекспира.

Бог и человек – это две природы, которых разделяет бесконечное различие качеств. Всякая доктрина, которая не желает с этим считаться, для человека является безумием, а для Бога – богохульством. В язычестве именно человек приводит Бога к человеку (антропоморфные боги); в христианстве именно Бог делает себя человеком (богочеловек), однако в бесконечном человеколюбии своей милости, своего милосердия Бог ставит одно условие – единственное, которого он не может ставить. В этом и состоит печаль Христа, что он вынужден ставить это условие, он вполне мог унизиться до образа слуги, вытерпеть мучения и смерть, призвать нас всех прийти к себе, пожертвовать своей жизнью... но вот возмущение, о нет! он не может снять возможности возмущения. О, единственное в своем роде действие! и неразгаданная печаль его любви, это бессилие самого Бога, а в другом смысле – и его отказ желать этого; это бессилие Бога, – даже его он сам хотел, чтобы этот акт любви не превратился для нас в нечто прямо противоположное, в наше крайнее несчастье! Ибо худшее для человека, еще худшее, чем грех, – это возмущаться Христом и упорствовать в этом возмущении. И именно этому Христос, который есть «любовь»<sup>48</sup>, все же не в состоянии помешать. Посмотрите, он говорит нам: «Блаженны те, которые не возмущаются против меня»<sup>49</sup>. Ибо большего он сделать не может и сам. О, бездонное противоречие любви! Как раз сама эта любовь мешает ему иметь достаточно твердости, чтобы завершить этот акт любви; увы! разве она не делает человека таким несчастным, каким он никогда иначе не сумел бы стать.

Но попробуем рассуждать об этом как люди. О горе души, которая никогда не ощущала такой потребности любить, когда жертвуют всем для любви, горе души, которая, следовательно, никогда этого не умела! Однако если бы такое самопожертвование ее любви открыло бы ей средство причинить худшее несчастье другому, любимому существу, – что бы она сделала? Либо любовь утратит в ней свою побудительную энергию и из мощной жизни она впадает в немые сомнения меланхолии, и, удаляясь от любви, не осмеливаясь предпринять действие, о

котором она смутно подозревает, эта душа изнеможет и падет не от самого действия, но от страха перед его возможностью. Ибо подобно тому, как некая тяжесть весит бесконечно больше, если она находится на крайней точке рычага и ее должен снять кто-то другой, всякий акт весит бесконечно больше, становясь диалектическим, и его бесконечная тяжесть увеличивается, когда эта диалектика осложнена любовью, когда все, что любовь старается сделать для любимого, например заботливое внимание к нему, кажется, напротив, его расхолаживает. Либо любовь победит, и через эту любовь человек осмелится действовать. Однако в своей радости любить (а любовь – всегда радость, в особенности когда она – жертва) его глубокая печаль будет – самой этой возможностью действовать! Но разве не в слезах он совершит это действие своей любви, совершит это самопожертвование (в котором он сам находит столько радости), ибо всегда на том, что я назвал бы образом истории внутреннего, чувствуется роковая тень возможного! И, однако же, без этой царствующей тени разве его акт был бы актом истинной любви? Не знаю, дорогой читатель! Но что бы ты ни делал в жизни, теперь напряги свой мозг, отбрось все уловки, хоть один раз продвись к открытости, обнажи свои чувства до самых внутренних уголков, сокруши все стены, которые обычно отделяют читателя от его книги, и прочти Шекспира – ты увидишь конфликты, которые заставят тебя вздрогнуть! Однако перед настоящими конфликтами – религиозными – даже сам Шекспир, похоже, отшатнулся в страхе.

Возможно, чтобы найти себе выражение, они терпят только язык богов. Этот язык запрещен для человека; ибо, как хорошо сказал некий древний грек, люди учат нас говорить, а боги – молчать.

Это бесконечное различие качеств между Богом и человеком – вот повод для возмущения, возможности которого никак нельзя избежать. Бог сделался человеком из любви, и он говорит нам: видите, что значит быть человеком; однако он добавляет: берегитесь, в то же самое время я Бог... и блаженны те, кто не возмущается передо мною. А если он, будучи человеком, обретает внешний вид смиренного слуги, то это потому, что этот смиренный образ должен свидетельствовать всем нам о том, что никогда никто не должен считать себя исключенным из возможности приблизиться к Богу, равно как и о том, что для этого не нужно ни престижа, ни кредита. И действительно, он смирен. Обратитесь ко мне, говорит он, и придите убедиться, что значит быть человеком, но и берегитесь, ибо в то же самое время я Бог... и блаженны те, кто не возмущается против меня. Или с другой стороны: отец мой

и я – одно, и, однако же, я тот человек, довольствующийся малым, тот смиренный, бедный, заброшенный, отданный человеческому насилию... и блаженны те, кто не возмущается против меня. И этот человек, довольствующийся немногим, каковым я являюсь, – это тот же человек, благодаря кому глухие слышат, благодаря кому слепые видят, а хромые идут, и исцеляются прокаженные, и воскресают мертвецы... да, блаженны те, кто не возмущается против меня.

Вот почему эти слова Христа, когда о нем проповедуют, – и, принимая на себя ответственность перед всевышним, я осмеливаюсь утверждать это – имеют такое значение; если не столько же, сколько слова освящения в Кане, то по крайней мере столько, сколько слова Послания к коринфянам: пусть каждый исследует себя<sup>50</sup>.

Ибо это слова самого Христа, и необходимо, в особенности для нас, христиан, без передышки напоминать себе о них, повторять их, твердить их себе вновь и вновь каждому в отдельности. Повсюду\*, где о них умалчивают, во всяком случае, повсюду, где христианское изложение не проникнуто их сознанием, христианство есть просто богохульство. Ибо без стражей или слуг, которые открывали бы ему путь и давали людям понять, кто же тот, кто грядет, Христос проходил здесь в смиренном обличье слуги. Но риск возмущения (ах, в глубине его любви – там и была печаль!) хранил его и хранит сейчас, оставаясь подобно разверстой пропасти между ним и теми, кого он любит более всего и кто наиболее близок к нему.

Тот, кто действительно не возмущается, – его вера есть поклонение. Однако поклоняться – что означает верить – значит вместе с тем, что различие природы между верующим и Богом сохраняется как беско-

\* А почти все христиане о них умалчивают; потому ли, что они действительно не сознают, что сам Христос столько раз с таким внутренним ударением говорил нам о необходимости остерегаться возмущения, а ближе к концу своей жизни повторял эти слова даже апостолам, верным ему с самого начала, которые все оставили ради него? [См.: Матф., 26.31: «Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: “поражу пастыря, и рассеются овцы стада”» – Прим. пер.] или же потому, что наши христиане молчаливо находят эти предостережения Христа чересчур беспокойными, поскольку многообразный опыт показывает, что можно вполне верить в Христа, никогда не испытав и малейших поползновений к возмущению. Однако не является ли это ошибкой, которая должна в один прекрасный день ясно проявиться, когда возможность возмущения произведет отбор среди так называемых христиан? – Прим. авт.

нечная пропасть. Ибо мы находим в вере риск возмущения в качестве ее диалектической энергии (или: средства)\*.

Однако возмущение, о котором здесь идет речь, позитивно совсем иначе, поскольку рассматривать христианство как неправду и ложь – это значит рассматривать так же Христа.

Чтобы проиллюстрировать такой тип возмущения, неплохо было бы рассмотреть его различные формы; поскольку в принципе оно всегда проистекает из парадокса (то есть от Христа), мы обретаем его всякий раз, когда определяют христианство, а это нельзя сделать, не высказываясь о Христе, не имея его присутствующим *in mente*\*\*.

Низшая форма возмущения, по-человечески наиболее невинная, – это оставить нерешенным вопрос о Христе, заключить о том, что нельзя позволить себе вынести заключение, сказать, что не веришь, но воздерживаешься от суждения. Такое возмущение, ибо это все же возмущение, недоступно большинству, – настолько полно было забыто «Ты должен» христианского императива. Отсюда вытекает и то, что никто не видит возмущения в попытке отодвинуть Христа в разряд безразличных вопросов. Однако такое послание, свойственное христианству, может означать для нас только высший долг, состоящий в том, чтобы выносить заключение относительно Христа. Его существование, факт его нынешней и прошлой реальности господствует над всей нашей жизнью. Если ты это знаешь, возмущением является заключать, что об этом у тебя нет никакого мнения.

\* Здесь возникает небольшая проблема для наблюдателей. Предположим, что все священники здесь или где угодно, священники, которые проповедуют или пишут, являются верующими христианами. Как же получается, что мы никогда не слышали и не читали молитвы, которая между тем была бы весьма естественна для наших дней: «Отче небесный, я благодарю тебя за то, что ты никогда не требовал от человека понимания христианства! в противном случае я был бы последним из несчастных. Чем более я пытаюсь его понять, тем более нахожу его непонятным, тем более нахожу только возможность возмущения. Вот почему я прошу тебя всегда усиливать это во мне». Такая молитва была бы действительно ортодоксальной, а если предположить, что уста, ее творящие, искренни, она оказалась бы одновременно безупречно ироничной для всей теологии наших дней. Однако присутствует ли действительно здесь вера? [См.: Лука, 18.8: «Но Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?» – *Прим. пер.*] – *Прим. авт.*

\*\* «в духе», «в сознании» (*лат.*)

Однако во времена, подобные нашим, когда христианство проповедуется со всем известной посредственностью, следует прислушиваться к этому императиву с некоторой осторожностью. Ведь сколько тысяч людей, несомненно, слышали, как проповедуется христианство, не слышав при этом ни слова о таком императиве. Однако задним числом притворяются, что об этом у нас нет никакого мнения, – это возмущение. Это ведь, по сути, означает отрицание божественности Христа, отрицание его права требовать от каждого, чтобы он имел некое мнение. Бесполезно отвечать на это, что мы при этом не выносим суждение, что мы не говорим «ни да, ни нет по поводу Христа». Ведь тогда нас спросят, безразлично ли нам знать, должны мы или нет иметь мнение относительно Христа. И если мы ответим «нет», мы окажемся в собственной ловушке; а если мы ответим «да», христианство все равно проклянет нас, ибо все мы должны иметь об этом некое мнение, то есть мнение о Христе, и никто не должен иметь дерзость рассматривать жизнь Христа как несущественное курьезное событие. Когда Бог воплощается и становится человеком – это не фантазия, не что-то вроде рискованного предприятия, затеянного, возможно, чтобы избежать той скуки, которая, по дерзкому слову некоторых<sup>51</sup>, неизменно сопровождает существование Бога; короче, это происходит отнюдь не ради приключения.

Нет, этот акт Бога, этот факт – это сама серьезность жизни. И, в свою очередь, самое важное в этой серьезности – это то, что главный долг всех состоит в том, чтобы иметь об этом некоторое мнение. Когда монарх проезжает через провинциальный город, для него было бы оскорбительным, если бы чиновник без веского оправдания не вышел его поприветствовать; но что бы он подумал о чиновнике, который притворился бы, что вовсе не заметил приезд короля в город, который пытался бы играть роль частного лица и «плевал бы на Его Величество и на хартию!» И так же обстоит дело, когда Бог соизволяет сделаться человеком... а вдруг некто (а ведь человек перед Богом все равно что чиновник перед королем) находит уместным заявить: да! это как раз то, о чем я не собираюсь иметь своего мнения. Ведь так говорят, принимая аристократический вид, только о том, что в глубине души презирают; точно так же за этим высокомерием, которое считает себя беспристрастным, нет ничего, кроме презрения к Богу.

Вторая форма возмущения, все еще негативная, – это страдание. При этом человек, несомненно, чувствует для себя невозможным игнорировать Христа, он не в состоянии оставить подвешенным весь этот вопрос о Христе, когда возвращается в суету жизни. Однако он все так

же остается неспособным верить, спотыкаясь всегда в одной и той же точке – парадоксе. Если угодно, это даже своеобразное воздание должного христианству, поскольку все здесь сводится к убеждению, что вопрос: «Что ты думаешь по поводу Христа?» – это и в самом деле камень преткновения.

Человек, таким образом споткнувшийся и впавший в возмущение, проходит через всю свою жизнь как тень – жизнь для него растрачивается понапрасну, поскольку он в глубине души все время возвращается все к той же проблеме. И эта его нереальная жизнь хорошо выражает (как в любви это делает страдание любви несчастной) всю глубокую сущность христианства.

Последняя форма возмущения – это та, которая разбиралась в последней главе, то есть форма позитивная. Она рассматривает христианство как неправду или ложь, она отрицает Христа (его существование, хотя он был тот, кто велел миру быть) в манере докетов<sup>52</sup> и рационалистов: то есть либо Христос – это уже не индивид и имел лишь внешне человеческий образ, либо он просто человек, индивид; так он растекается в поэзию и миф, не претендующие на реальность вместе с докетами, или же вместе с рационалистами погружается в реальность, которая не может претендовать на божественную природу. Это отрицание Христа, парадокса, в свою очередь, подразумевает отрицание и всего остального в христианстве – греха, отпущения грехов и так далее.

Такая форма яростного возмущения – это грех против Духа Святого. Подобно тому как евреи говорили, что Христос изгоняет дьяволов с помощью главного дьявола<sup>53</sup>, так и это возмущение делает из Христа изобретение дьявола.

Этот скандал есть грех, возведенный к своей высшей мощи, его трудно бывает встретить, поскольку обычно грех не противопоставляют вере [Гое], как это надлежит делать христианству.

Напротив, именно это противопоставление составило основу всего этого произведения; начиная с первой части (кн. 1, гл. 1); мы сформулировали состояние Я, когда отчаяние полностью отсутствует: в отношении к самому себе, желая быть собою, Я погружается посредством собственной ясной прозрачности в ту силу, которая его полагает. А эта формула, в свою очередь, как мы много раз напоминали, является определением веры<sup>54</sup>.

приложения

## Страх и трепет. **Комментарии**

Трактат «Страх и трепет» («Frygt og Baeven») вышел из печати 16 октября 1843 года; в тот же день в книжных магазинах Копенгагена появились еще две книги Кьеркегора – «Повторение» и «Поучительные беседы». Первые Два произведения были подписаны псевдонимами: книга «Страх и трепет» была подписана Иоханнесом де Силенцио, «Повторение» – Константином Констанцием. Само имя Иоханнес де Силенцио взято Кьеркегором из сказки братьев Grimm «Верный слуга». Персонаж сказки Иоганн Молчаливый, вопреки своему прозвищу, отнюдь не молчит – он предупреждает своего хозяина, молодого короля, о трех грозящих тому опасностях, зная, что, сделав это, он тотчас же превратится в камень. Позднее королевская чета жертвует жизнью двух своих сыновей для того чтобы вернуть Иоганна к жизни, и, само собой разумеется, верный Иоганн после своего спасения воскрешает погибших мальчиков. И тема верного служения, и тема жертвы, и тема молчания – все они по-своему преломляются в «Страхе и трепете».

«Страх», вынесенный в заголовок трактата, – это, собственно, не беспредметный «страх-тревога» («Angest») «Понятия страха», нет, здесь речь идет скорее о «боязни» (соответствующий датский термин – Frygt). Переводчикам пришлось остановиться на слове «страх», поскольку само название книги взято из новозаветного стиха, уже имеющего четкое русское соответствие: «Итак, возлюбленные мои, как вы всегда были послушны, не только в присутствии моем, но гораздо более ныне во время отсутствия моего, со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Посл. к Филиппийцам, 2.12–13).

**1** Когда Тарквиний Гордый, один из первых римских царей (ок. 534–510 гг. до н.э.), начал войну с Габи, его сын тайно бежал туда, сославшись на ссору с отцом. Жители Габи избрали его своим военачальником. Тарквиний принял посланника сына и, гуляя с ним в саду, начал молча сшибать самые высокие головки мака у него на глазах. После встречи с посланником сын Тарквиния казнил или отправил в изгнание всех влиятельных граждан своей новой родины, и Габи очень скоро сдалась Тарквинию.

**2** См. Второе посл. к Тимофею, 4.7: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил». Здесь и далее цифры служат отсылкой к комментариям переводчиков, помещенным в конце текста.

**3** Троп – персонаж из водевиля датского литератора и критика Иоханна Людвиг Хайберга «Рецензент и животное» (Recensenten og Dyret. 1826), студент-юрист, который приносит переплетчику свою трагедию «Уничтожение человеческого рода» и просит разделить ее на две равные части, говоря: «Если такое

разделение, предпринятое ради спасения хорошего вкуса, к тому же и обойдется столь же дешево, почему бы к нему не прибегнуть?»

**4** Видимо, отсылка Кьеркегора к Еванг. от Луки, 14.28–30: «Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее, дабы, когда положит основание и не возможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить?»

**5** Дат.: «fristede», «искушал» (так же как и в русском каноническом переводе Библии). Вообще, в датском языке есть два слова для понятия «искушение»: «Fristelse» означает искушение в смысле «испытание», «духовная проверка» или «экзамен», тогда как «Anfaegtelse» подразумевает нечто, уводящее индивида в сторону или обманом заманивающее его к ложному решению.

**6** Бытие, 22.1–2: «И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдя в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе».

**7** В своем Дневнике («Бумаги», в том числе и дневники Кьеркегора, то есть произведения, изданные посмертно // Papirer. Ung. of P. A. Heiberg, Victor Kuhr, Einer Torsting. 20 Bde. København, 1909–1948) Кьеркегор пишет о «совершенном примере романтики в Ветхом завете, в Книге Юдифь, 10.10: «И вышла Юдифь и служанка ее с нею; а мужи городские смотрели вслед за нею, пока она сходила с горы, пока проходила долиной и пока не скрылась от их глаз» (см.: Papirer. III. A 197).

**8** Выражение «Об этом не было сказано ни слова» встречается в Дневнике Кьеркегора в связи с некой тайной, конфиденциальным разговором, который произошёл у него с отцом еще в ранней юности; считается, что отец раскрыл ему причину мрачной тоски, преследовавшей его все последние годы жизни (см.: Papirer. VIII. 1 A 17).

**9** Неявная отсылка к Гомеру – Илиада. VI. 146.

**10** См.: Гомер. Илиада. III. 381. В этой главе говорится о том, как бог спасает героя, унося его прочь в облаке.

**11** См.: Первое посл. к Коринфянам, 3.18–19: «...если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...»

**12** См.: Посл. к Евреям, 11.9: «Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой...»

**13** Видимо, подразумевается Иеремия, хотя датские издатели обыкновенно упоминают также римского поэта Овидия (43 г. до н.э. – ок. 18 н.э.) с его «Tristia ex Ponto» («Письма с Понта»), написанными в изгнании.

**14** См.: Посл. к Галатам, 3.8: «И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: «В тебе благословятся все народы», а

также 3.16: «Но Аврааму даны были обетования и семени его». См. также: Бытие, 12.3.

**15** См. Книгу Иисуса Навина, 10.12–13, где говорится о том, как Иисус остановил солнце над Гаваоном.

**16** См.: Исход, 17.6: «Вот, Я стану пред тобою там на скале в Хориве; и ты ударишь в скалу, и пойдет из нее вода, и будет пить народ. И сделал так Моисей в глазах старейшин Израильских».

**17** См.: Бытие, 18.12–13: «Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар. И сказал Господь Аврааму: отчего это рассмеялась Сарра, сказав: “Неужели я действительно могу родить, когда я состарилась?”» Правда, выше говорилось и о сходной реакции Авраама (Бытие, 17.17): «И пал Авраам на лице свое, и рассмеялся, и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?»

**18** Судя по сообщению Ветхого завета (Бытие, 21.5 и др.), Аврааму было сто лет, когда родился Исаак.

**19** См.: Бытие, 12.2–3: «И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные».

**20** См.: Бытие, 37.3: «Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его».

**21** См.: Бытие, 18.22–23 и далее: «И обратились мужи оттуда, и пошли в Содом; Авраам же еще стоял пред лицом Господа. И подошел Авраам, и сказал: неужели Ты погубишь праведного с нечестивым (и с праведником будет то же, что с нечестивым)?»

**22** Неточная цитата. См.: Бытие, 22.1.

**23** См.: Лука, 23.30: «Тогда начнут говорить горам: “падите на нас!” и холмам: “покройте нас!”»

**24** Неточная цитата. См.: Бытие, 22.3.

**25** Хотя слова и стоят в кавычках, это свободное переложение. См.: Бытие, 22.3 и 22.9.

**26** См.: Бытие, 8.4: «И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских».

**27** «Божественное безумие». – См.: Платон. Федр. 244 и 256 В, где говорится о «безумии» (*μακία*), или о «божественном вдохновении». Ср.: Кьеркегор. Papirer. IV. A 108–109.

**28** Весь этот раздел представляет собою скрытую полемику Кьеркегора с Гегелем и некоторыми датскими гегельянцами (в частности, с Х.-Л. Мартенсеном (1808–1884), которые претендовали на то, что, опираясь на Декартов принцип философского сомнения, им удалось «пойти дальше веры» (см.: *Martensen H.L. Maanedsskrift for Literatur. XVI. 1836*).

**29** См.: Второе посл. к Фессалоникийцам, 3.10: «Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь».

**30** В пьесе датского драматурга Еленшлегера (Öhlenschlaeger) «Аладдин», впервые поставленной в Копенгагене в 1839 году, Аладдин и Нуреддин символизируют соответственно свет и тьму. См. также Дневники Кьеркегора: *Papirer. II. A. 451.*

**31** Кьеркегор опирается здесь на платоновскую версию знаменитой легенды. См.: *Платон. Пир. 179a.*

**32** См.: *Матф., 3.9:* «И не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам»; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму».

**33** См.: *Исайя, 26.18:* «Были беременны, мучились, – и рождали как бы ветер; спасения не доставили земле...»

**34** См.: *Плутарх. Фемистокл. 3.3.*

**35** См.: *Матф., 19.16–22.*

**36** Вот тут как раз впервые в тексте произведения вводится понятие страха (*Angest*), экзистенциального страха, – не боязни чего-то определенного, но страха как неизбывной тревоги, лежащей в основе человеческого существования и коренящейся в первородном грехе. Чит. об этом в данном издании: *Понятие страха.*

**37** См.: *Иоанн, 2.1–11:* знаменитое чудо в Кане Галилейской, когда Иисус на брачном пиру превратил воду в вино.

**38** См.: *Первое посл. к Коринфянам, 10.12:* «Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть».

**39** «*Øieblik*» (*дат.*) – «мгновение»; это слово уже несколько раз попадалось в настоящем тексте, но, пожалуй, только здесь оно впервые употребляется Кьеркегором в особом для него, специфическом смысле – не как отрезок времени, но как «атом вечности», позволяющий человеку уже в этом земном существовании ощутить прикосновение бесконечности и вечного блаженства.

**40** См.: *Посл. к Ефесянам, 5.15–16:* «Итак смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые, дорожа временем, потому что дни лукавы».

**41** Комментаторы обыкновенно полагают, что тут Кьеркегор подразумевает свое собственное отношение к известию о помолвке Регины Ольсен. Считается, что примерно в это же время он переписывает заново окончание своей книги «Повторение» (*Gjentagelsen. 1843*), вышедшей под псевдонимом Константин Констанции, косвенно одобряя там это решение Регины.

**42** Слова из датской народной песни.

**43** Сказка, на которую ссылается здесь Кьеркегор, – «Эрци-пряха» из сборника венгерских сказок в немецком переводе. Издание, которым пользовался Кьеркегор, вышло в 1837 году (см.: *Magyarische Sagen, hrsgg. von Johann Grafen Maylath*). См. об этом также Дневники Кьеркегора: *Papirer. II. A 449.*

**44** См.: *Матф. 17.20:* «Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “пе-

рейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас».

**45** В Дневниках Кьеркегора содержится запись от 17 мая 1843 года: «Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной». *Papirer. IV. A 107.*

**46** *Дауб Карл* (Karl Daub) – известный немецкий теолог начала XIX века, на работы которого ссылается Кьеркегор. Об упоминании Кьеркегором Дауба сообщает немецкий философ Карл Розенкранц (*Rosenkranz K. Erinnerungen an Karl Daub. 1837*). См. также Дневники Кьеркегора: *Papirer. IV. A 92.*

**47** «Ирония» («ironi») и «юмор» («humor») относятся к числу ключевых категорий, употребляемых Кьеркегором. Еще в своей магистерской диссертации «О понятии иронии. С постоянной оглядкой на Сократа» («Om Begrebet Ironi»), вышедшей отдельной книгой в 1841 году, Кьеркегор выдвинул концепцию романтической иронии, весьма близкую аналогичным теоретическим построениям немецких романтиков. В дальнейшем эти две основные формы комического рассматривались им как адекватное выражение «двойной рефлексии сообщения», то есть косвенной формы коммуникации, жизненно необходимой для экзистенциального усвоения высших, христианских истин. Как пишет Кьеркегор в «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам”» («Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift»), вышедшем под псевдонимом Иоханнес Климакус в 1846 году: «...именно перед... острием комического исчезают препятствия для экзистенциального сообщения». В том же произведении говорится: «Для существующего в двойной рефлексии все обстоит именно так: сколько пафоса – ровно столько же и комического; они обеспечивают существование друг друга: пафос, не защищенный комизмом, – это иллюзия, комизм же, не защищенный пафосом, незрел». Наконец, судя по некоторым высказываниям Кьеркегора (хотя, конечно, эти соображения могут оставаться и на совести кого-нибудь из псевдонимов), ирония служит своего рода промежуточным звеном между эстетической и этической стадиями существования, тогда как юмор выступает в качестве ступеньки между этической и религиозной стадиями.

**48** «Этическая жизнь» – заглавие третьей части гегелевской «Философии права» («Rechtsphilosophie»); «Добро и совесть» – название одного из разделов второй части этого произведения. Здесь Кьеркегор показывает, каким образом этическое вступает в противоречие с религиозным. Для самого Гегеля здесь отнюдь не было ясности, он скорее был склонен видеть в религиозном естественное продолжение этического, нравственного в человеке.

**49** См.: *Гегель. Феноменология духа. VI. В.*

**50** Любопытно, что в юношеских работах Гегеля, опубликованных только в 1906 году (*Hegel. Theologische Jugendschriften. Tübingen, 1906*), Авраам описывается именно как преступник и убийца, о чем Кьеркегор, разумеется, никак не мог знать.

**51** *Mediation* (дат.): сам термин «опосредование» встречается тут во второй раз, однако Кьеркегор впервые дает его в связи с некоторой цельной концепцией, вероятно полагая это уместным при рассмотрении ряда гегелевских идей. В

целом «опосредование» в гегелевском учении означает разрешение противоречий между концепциями или понятиями путем включения их в концептуальные построения более высокого порядка; скажем, противоречие между «общественным благом» и «личной свободой» разрешимо (то есть «опосредуется») благодаря пониманию того, что свобода в конечном счете опирается на это благо. В этом смысле и следует понимать утверждение, что «опосредование», «медиация» всегда происходит силой всеобщего, иначе говоря, силой более широкого понятия. В произведениях Кьеркегора наиболее ярким персонажем, отстаивавшим величие и значимость опосредования, был, пожалуй, судья Виллиам из второй части книги «Или – или» («Enten – eller»), опубликованной в 1843 году под псевдонимом Виктора Эремита.

**52** Подразумевается сюжет «Ифигении в Авлиде» Эврипида.

**53** «Ифигения в Авлиде», стих 448, где Агамемнон говорит о том, что счастлив низкороденный, ибо ему позволено плакать.

**54** Это Менелай, Кальхас и Улисс (см. там же. Стих 107).

**55** См.: Книга Судей Израилевых, 11.30–40: «И дал Иеффай обет Господу и сказал: если Ты предашь Аммонитян в руки мои, то, по возвращении моем с миром от Аммонитян, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение. И пришел Иеффай к Аммонитянам – сразиться с ними, и предал их Господь в руки его... И пришел Иеффай в Массифу в дом свой, и вот, дочь его выходит навстречу ему с тимпанами и ликами: она была у него только одна, и не было у него еще ни сына, ни дочери. Когда он увидел ее, разодрал одежду свою и сказал: ах, дочь моя! ты сразила меня; и ты в числе нарушителей покоя моего! Я отверз о тебе уста мои пред Господом, и не могу отречься. Она сказала ему: отец мой! ты отверз уста твои пред Господом, – и делай со мною то, что произнесли уста твои, когда Господь совершил чрез тебя отмщение врагам твоим Аммонитянам. И сказала отцу своему: сделай мне только вот что: отпусти меня на два месяца; я пойду, взойду на горы и оплачу девство мое с подругами моими... По прошествии двух месяцев она возвратилась к отцу своему, и он совершил над нею обет свой...»

**56** Будучи первым консулом в Риме, Брут (85–42 до н.э.) предал казни двух своих сыновей за то, что они пытались восстановить власть Тарквиниев.

**57** Подразумевается конечно же посвящение шекспировских «Сонетов»; имя этой возлюбленной (или даже возлюбленного) до сих пор вызывает споры.

**58** См.: Марк, 3.22: «А книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет в Себе вельзевула и что изгоняет бесов силою бесовского князя».

**59** См.: Бытие, 18.11.

**60** См.: Лука, 1.38: «Тогда Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему. И отошел от Нее Ангел».

**61** Происхождение отсылки не установлено; вообще неизвестно, принадлежит ли мысль Руссо.

**62** Далее в тексте идет пересказ некоторых положений гегелевского учения, взятых из «Логики» (Книга II. Раздел 2. Глава 3); аналогичные идеи содержатся в «Энциклопедии философских наук», 1, §140. Для Гегеля ребенок вначале представляет собою чисто внутреннее, он определяется «волей родителей, требованиями наставников и всем миром разума, который его окружает». Взрослый же человек определяется внутренним в том смысле, что «каков он внешне... таков и внутренне».

**63** В Дневниках (Papirer. I. A 237) Кьеркегор ссылается на немецкого теолога и философа Ф. Шлейермахера (1768–1834) и «гегельянских догматиков», рассматривавших веру как своего рода «жизненную энергию» или «атмосферу», которая «вдыхается в духовном понимании». Правда, даже в шлейермахеровской «теологии чувства» вера – это не совсем уж нечто непосредственное, но все же достаточно близка к нему. Те же идеи высказывались и в «Догматике» Филиппа Конрада Мархейнеке (Philipp Konrad Marheineke).

**64** Здесь Кьеркегор спутал истинное отношение; на самом деле в иврите слабые согласные («й» и «в») «успокаиваются», то есть ослабляются, как бы входя в звучание предшествующих гласных. См. об этом Дневники Кьеркегора (Papirer. II. A 404 и 406), где он ссылается на «Грамматику иврита» Й. Линдберга (1828).

**65** Квинт Фобий Максим, получивший прозвище Кунктатор («медлительный», «оттягивающий развязку») за свою осторожность в войнах, был назначен диктатором в Риме во время войны с Ганнибалом (217 г. до н.э.), пять раз был консулом (233–209 гг. до н.э.).

**66** Один из главных персонажей немецкого кукольного театра.

**67** Комедия датского драматурга Христиана Олуфсена (Christian Olufsen), 1793 год; подразумевается акт 2, сцена 10.

**68** Аналогичные места: Второзаконие, 13.6–10: «Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: «пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои»... то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его глаз твой, не жалея его и не прикрывая его; но убей его; твоя рука прежде всех должна быть на нем, чтоб убить его, а потом руки всего народа...»; Второзаконие, 33.9: «Который говорит об отце своем и матери своей: «я на них не смотрю», и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает...»; Матф., 10.35–37: «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня»; Матф., 19.29: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную». Кроме того, в Дневниках Кьеркегора (Papirer. IV. В 96.6) в этой связи сделана также отсылка к Первому посл. к Коринфянам,

7.11, однако смыслового соответствия здесь нет; скорее уж можно говорить о некоторой переключке с Первым посл. к Коринфянам, 7.32–33.

**69** См.: Гегель. Энциклопедия. §384.

**70** В своей «Логике» Гегель отождествляет веру с непосредственным знанием, но также и с «вдохновением, сердечными откровениями, истинами, укорененными в человеке природой... а также со здравым смыслом». По его мнению, для всех этих видов знания «ведущим принципом является непосредственное, или очевидность, с которой они предстают перед сознанием» (см.: Логика. §63).

**71** Выше уже говорилось о том, что в некоторых работах Кьеркегора ирония стоит между эстетической и этической стадиями, а юмор – между этической и религиозной стадиями. Теперь та же роль промежуточного звена между эстетикой и этикой отводится понятию «интересное» («det Interessante»). Ирония для Кьеркегора – это способ восприятия, при котором человек осознает окружающий мир как конечный, а значит, до определенной степени дистанцируется от него; когда же нечто воспринимают как «интересное», это значит, что отдельные конечные вещи или явления внутри этого мира могут приобретать для человека особую значимость, представляя целое в некотором отношении или под определенным углом зрения.

**72** Пример двойного узнавания: когда Орест пытается похитить статую Артемиды, его хватают и собираются принести в жертву этой богине: в этот момент он узнает среди жриц Артемиды свою сестру Ифигению, которую считал мертвой, а сам оказывается узнанным ею.

**73** Сюжет трагедии Софонкла «Эдип-царь».

**74** Сюжет трагедии Эврипида «Ифигения в Тавриде», уже обыгранный выше.

**75** См.: Аристотель. Естественная история. V. 4.7. Ссылку на то же место из Аристотеля можно найти в Дневниках Кьеркегора (Papirer. IV. A 36).

**76** См.: Эврипид. Ифигения в Авлиде. Стих 861 и далее.

**77** Оливковая ветвь в Древней Греции была, кроме всего прочего, символом мольбы.

**78** См.: Апулей. Амур и Психея.

**79** См.: Аристотель. Политика. VIII. 3.3 (фрагмент 1303В и далее).

**80** Трагедия Адама Ёленшлегера (Adam Oehlenschläger) 1810 г.; герои ее не могли пожениться из-за близкого, кровного родства.

**81** См.: Лессинг Г.Э. Гамбургская драматургия. Том 1. Раздел 22.

**82** Легенда существует в виде народной песни. Сюжет ее был использован датским литератором Йенсом Баггесеном (Jens Baggesen) в поэме «Агнета из Хольмегора», а затем Гансом Христианом Андерсеном в драматической поэме «Агнета и морское чудище», поставленной в Королевском Датском театре в 1843 году (данная постановка закончилась провалом). Собственно говоря, Navtanden на датском означает попросту «водяной», но в русском языке это слово приобрело некие насмешливые и несерьезные коннотации; поскольку у Кьеркегора

подразумевается конечно же романтический и даже трагический герой, пришлось описательно именовать его «чудищем морским». В датском слове «море» присутствует, а «чудище» – нет, но переводчики понадеялись на память читателя о русской сказке «Аленький цветочек».

**83** Кьеркегор много раз (особенно в «Заключительном ненаучном послесловии») говорил о том, что монашеское движение средних веков было ошибочным, «абстрактным» способом отношения к «абсолютной цели».

**84** Отсутствие необходимого условия для достижения высшего блага – это как раз и есть ситуация, которую Кьеркегор отождествляет с первородным грехом. (Подробнее о понятии первородного греха см. в его работе «Понятие страха».) Пока человек пребывает в этом состоянии, главной его заботой должно быть установление отношений с этой высшей реальностью, – а это всегда задача сугубо индивидуальная, а не всеобщая.

**85** См. Книгу Товита. 7.18–20.

**86** Стихотворная пьеса Ричарда Кэмберленда (R. Cumberland) «Еврей» на протяжении 40 лет шла в Королевском театре в Копенгагене в начале XIX века. Ее главный герой, еврей Шева, которого все считали скрягой и ростовщиком, на деле оказывался всеобщим благодетелем.

**87** *Баггесен Йенс* (Jens Baggesen), датский поэт, автор поэмы «Кладбище в Со-брадесе». См. также прим. 82.

**88** *Римини Григорий*, монах-августинец, профессор философии Парижского университета (ум. в 1358 г.), получил прозвище «гроза младенцев», поскольку, по его мнению, некрещенные младенцы попадают в ад (а не в лимб или чистилище, как обычно полагали католики).

**89** См.: Гёте. Фауст. Т.1. Стих 2074 и далее (сцена «кухни ведьм»).

**90** См. драму датского литератора Йоханна Людвиг Хольберга (Johan Ludvig Holberg) «Эразм Монтанский». Акт I. Сцена 3. Один из персонажей, дьячок, обсуждая, стоит ли торговаться о цене земли, которую бросают на могилу, говорит: «Я всегда могу сказать крестьянину – тебе нужно мелкого песку или просто земли?»

**91** См.: Матф., 6.17–18.

**92** Считается, что саркастические слова Кьеркегора, направленные против восхваления христианской общины, обращены против идей популистского религиозного движения под водительством Николая Фредерика Северина Грундтвиг (Grundtvig) (1783–1872). Согласно Грундтвигу, христианство должно опираться на «живое слово Господне», звучащее во время исповеди, а не на текст Библии, который открыт для рациональной критики.

**93** См.: Первое посл. к Коринфянам, 14.23: «Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить *незнакомыми* языками...»

**94** См.: Бытие, 22.8.

**95** См. сказку братьев Гримм «Портной на небе». Правда, судя по тексту сказки, портной все-таки глядел сверху на землю уже после своей смерти.

## Понятие страха. Комментарии

«Понятие страха» [«Begrebet Angst»] опубликовано Кьеркегором в 1844 году. Это произведение подписано псевдонимом Вигилий Хауфниенсий, то есть Копенгагенский сторож. В своем «Заключительном ненаучном послесловии к «Философским крохам» Кьеркегор специально останавливается на предполагаемом авторстве трактата. Он пишет: «Понятие страха» существенно отличается от других работ, подписанных псевдонимами, поскольку форма его ясна и даже несколько дидактична. Возможно, автор полагал, что на этой стадии может понадобиться сообщение знания, прежде чем окажется возможным переход к развитию внутреннего содержания. Последняя же задача скорее стоит перед тем, кто, как предполагается, по сути, обладает знанием и кому нужно не просто узнать нечто, но получить надлежащее воздействие. Несколько дидактичная форма книги, несомненно, способствовала тому, что она пользовалась некоторым расположением в глазах ученых доцентов, в отличие от других работ под псевдонимами. Не могу отрицать: сам я нахожу, что такое расположение объясняется лишь недоразумением, а потому мне особенно понравилось, что одновременно была опубликована веселая книжица Николая Нотабене. Эти книги под псевдонимами обычно приписываются одному и тому же автору, так что теперь, если кто-то и надеялся на появление нового дидактического сочинителя, принужден будет отказаться от такой надежды, увидев, что из-под того же пера вышло легкомысленное сочинение» (Kierkegaard S. Samlede Værker. VII. S. 229). Собственно, в случае с «Понятием страха», в отличие от «Болезни к смерти» и самого «Заключительного ненаучного послесловия», псевдонимичность произведения вообще не особенно существенна. Кьеркегор отмечает в своем Дневнике: «Некоторых, возможно, встревожит мой набросок наблюдателя в «Понятии страха». Однако он там вполне уместен и помечает собою всю работу, подобно водяному знаку. В конце концов, у меня всегда было поэтическое отношение к своим произведениям, именно поэтому я прибегаю к псевдонимам. По мере того как книга развивает некую тему, вырисовывается и соответствующая ей индивидуальность. К примеру, Вигилий Хауфниенсий очерчен в нескольких книгах, но я поместил его набросок также и в эту» (см.: Papirer. 5. A 34).

**1** И.Г. Гаманн считал Сократа в некотором смысле предшественником и провозвестником Христа. Учению Гаманна была свойственна некоторая «эксцентричность», которая состояла в том, что, по его мнению, познание и язык в конечном счете обязаны своим появлением сексуальному началу. Цитата взята из книги Гаманна «Sokratische Denkwürdigkeiten», Кьеркегор цитирует его по берлинскому изданию (Hamann J.G. Schriften. II. Berlin, 1821. S. 12). См. также прим. 1 к книге «Страх и трепет».

**2** Профессор Поуль Мартин Мёллер (1794–1836) преподавал философию в Копенгагенском университете. Кьеркегор посещал его лекции по истории античной философии, читал исследования по Аристотелю и перевод аристотелевского трактата «О душе». Мёллер был любимым наставником Кьеркегора; восхищение ученика еще более явно выражено в набросках посвящения, сохранившихся в бумагах Кьеркегора: «...воодушевлению моей юности, доверенному свидетелю моих начальных устремлений; моему потерянному другу; моему читателю, которого так недостает... трубному гласу моего пробуждения; желанному предмету моих чувств» (Papirer. V. B 46). Считается, что как раз в трактате «Понятие страха» Кьеркегор развил некоторые идеи, замеченные еще в лекциях и книгах Мёллера. Надо сказать, что посвящение Мёллеру в общем-то делало настолько прозрачным псевдоним Кьеркегора, что имя Вигилий Хауфниенсий появилось не столько в силу теоретической необходимости, сколько из соображений деликатности.

**3** «Радость о Дании» [«Glæde over Danmark»] – стихотворение Мёллера, написанное в бытность им судовым священником во время плавания на Дальний Восток. В своем Дневнике Кьеркегор пишет о том, как он слышал исполнение стихотворения в Королевском театре уже после смерти Мёллера и был тронут до слез словами: «Помните путешественника, отправившегося далеко» (Papirer. II. A 216, запись 1838 года).

**4** Это краткое предисловие было добавлено позднее, когда Кьеркегор уже решил издать книгу под псевдонимом. Первоначальное предисловие оказалось выброшенным и позднее вошло под номером 7 в сборник предисловий (см.: *Kierkegaard S. Samlede Værker. V.*).

**5** См.: Иоанн, 3.29: «Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха».

**6** Отсылка к балладе Гете «Певец».

**7** См.: Бытие, 12.3: «...и благословятся в тебе все племена земные».

**8** См.: Матф., 6.34: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы».

**9** См.: Матф., 7.21: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное...»

**10** Воскликание, выражающее энтузиазм и воодушевление; происхождение его не совсем ясно. Помимо понятного «браво», «брависсимо» в него включены еще немецкие выражения: «крайняя нужды» и «гром Божий». Все вместе, вероятно, можно рассматривать как восторженную божбу.

**11** См.: Первое посл. к Коринфянам, 2.3: «...и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете».

**12** Известно, что декан философского факультета Копенгагенского университета помечал своей резолюцией «imprimatur», то есть «к печати», все диссертации перед их публикацией. В комедии Хольберга «Эразм Монтанский» Пер,

служка в приходе, спрашивает Эразма, студента, только что вернувшегося из Копенгагена: «А кто в этом году *Imprimatur*?» – поскольку полагает, что это своего рода титул почтенного профессора, а не обычная практика одобрения рукописей.

**13** Отсылка к «Науке логики» Гегеля, 1, книга 2, раздел 3. В гегелевской концепции действительность рассматривается в последнем разделе той части Логики, которая посвящена «сущности». Однако вслед за Адольфом Тренделенбургом Кьеркегор считает, что действительность должна включать в себя случайность, тогда как для Гегеля это нечто, относящееся лишь к необходимости.

**14** Строго говоря, упрек здесь обращен не против Гегеля, но скорее против гегельянцев-датчан Р. Нильсена и Х.Л. Мартенсена, которые действительно определяли веру как нечто непосредственное.

**15** *Orphæve* (дат.) – прямая калька с немецкого *aufheben*, то есть «снятия» в гегельянском смысле, когда нечто уничтожается, прекращается, но вместе с тем и сохраняется в некотором новом виде.

**16** *Forsoning* (дат.) – у датских гегельянцев, в частности у П.М. Штиллинга, «примирение» используется как термин спекулятивной философии, тогда как у Кьеркегора это слово несет отчетливую религиозную окраску.

**17** Скепсис здесь относится к агностицизму Канта, полагавшего, что вещи-в-себе в отличие от явлений феноменального мира недоступны нашему познанию.

**18** В тексте Кьеркегора – «метод и манифестация» [*Methoden og Manifestationer*], но, строго говоря, Гегель пишет о «самоочевидном», или «самопроявлении» [*Selbstoffenbarung*]. – См.: Энциклопедия философских наук. Часть III; Философия духа. § 383.

**19** По мысли Шеллинга «интеллектуальная интуиция» – это орган всякого трансцендентального мышления. Интеллектуальная интуиция подобна интуиции художника, это способность видеть единство во множественности и разнородности, наконец, интеллектуальная интуиция – это «органическое постижение», благодаря которому природа достигает своего высшего развития, воплощаясь в творческой позиции человека, ибо в конечном счете интуитивно постигать предмет и творить, «конструировать» его – одно и то же (см.: Шеллинг Ф.-В. Система трансцендентального идеализма).

**20** «Логос» (греч.); в христианстве «логос» означает прежде всего «слово» как внутреннюю сущность Бога (см.: Иоанн, 1.1), в философии же он определяет «мышление», находящее себе наивысшее выражение в «логике».

**21** В гегелевской логике «негативное» – это антитезис, отрицающий первоначальный тезис; способствуя возникновению синтеза, негативное оказывается движущим принципом, творческим началом, которое ведет к появлению чего-то нового.

**22** *Tilværelse* (дат.) – «наличное бытие», «наличное существование» – в отличие от «существования» вообще [*Eksistens*]; обозначает видимое, наблюдаемое,

данное существование в феноменальном мире. *Tilværelse* прямо соответствует немецкому термину *Dasein*.

**23** Собственно, Гегель употребляет термин «иное», а не «необходимое иное». – См.: Наука логики. II. Раздел 3. Глава 3.

**24** Анна-Луиза Сталь-Гольштейн говорила, что даже самые незначительные люди выглядят умными, коль скоро они знакомы со спекулятивной философией (см.: *Staël-Holstein Anne Louise. De Allemagne. Paris, 1814. III. Bd. 8*).

**25** В подготовительных набросках к «Понятию страха» Кьеркегор пишет: «Из того, что было сказано, может показаться, что грех не принадлежит ни одной науке, поскольку метафизика не способна его ухватить, психология не способна его преодолеть, этика принуждена его игнорировать, а догматика разъясняет его посредством первородного греха, каковой, в свою очередь, она принуждена разъяснять, заранее его же предполагая. Это верно, но верно также и то, что грех находит себе место внутри всей совокупности новой науки, которая заранее очерчена в имманентной науке, начинающейся с догматики в том же самом смысле, в каком первая наука начинается с метафизики» (*Papirer. V. B 49:12*).

**26** Отсылка к Демокриту, согласно учению которого атомы порождаются во вселенной как бы в водовороте, будучи неограниченными в своем числе и размерах (см.: *Диоген Лаэртций. IX. 44*).

**27** Кьеркегор подразумевает здесь прежде всего сочинение Шлейермахера «Христианская вера» [*Der Christliche Glaube*], существенно повлиявшее на его собственную концепцию первородного греха.

**28** По Аристотелю, теоретическая философия имеет три раздела: математику, физику и первую философию. Последняя рассматривает бытие как таковое, представляет собой вершину теоретического рассмотрения, она занимается всеобщими свойствами действительности, общими принципами устройства вселенной; порой она определяется Аристотелем также как теология (см.: *Аристотель. Метафизика. Книга 5, 1*).

**29** Вероятно, неявная отсылка к Лейбницу; см. об этом подробнее в «Философских крохах» (*Samlede Værker. IV. S. 209*).

**30** В начале своего рассмотрения Кьеркегор представляет традиционные концепции первородного греха: католический подход, с его точки зрения, диалектически-фантастичен, а «федеральная теология» – исторически-фантастична; представления Августина и Тертуллиана располагаются где-то между концепциями православной и протестантской церковью. Однако в традиционных религиозных представлениях грех Адама берется только в связи с последствиями, которые он имел для всего человеческого рода, и при этом совершенно упускалось из виду, что значил этот грех для самого Адама. Как пишет в своем Дневнике Кьеркегор, первородный грех «есть настоящий парадокс... Парадокс обрывается соединением качественно разнородных категорий. «Первородный» (в датском *arve* – букв.: наследственный) – это категория природы. «Вина» же –

это этическая категория духа. Рассудок говорит: но как же могло кому-нибудь вообще прийти в голову соединить их вместе, то есть утверждать, будто наследственным является нечто, по самой своей природе неспособное быть наследственным. В это следует верить. Парадокс в христианской вере всегда имеет дело с истиной перед Богом. Здесь привлекается сверхчеловеческий масштаб и сверхчеловеческая цель, – а по отношению к ним возможно лишь одно отношение – отношение веры» (Papirer. X. A 481, запись 1850 года).

**31** «Сверхъестественный и восхитительный дар, дарованный божеством» (лат.) – выражение взято из Фомы Аквинского (см.: *Кьеркегор*. XIII. 134; Hutterus redivivus. § 80. 4; § 81).

**32** «Федеральная теология» была разработана в Голландии Иоганном Кокцеом [Coccejus] в середине XVII века. Согласно ей, догматика распадалась на раздел добрых дел (соответствующий состоянию невинности) и раздел милости Божьей (после грехопадения). Адам, в качестве представителя всего человеческого рода, единолично занимал собою первый раздел. См.: Hutterus redivivus. § 26. 10.

**33** Лютер. Шмалькальдские тезисы (1538) в их латинском варианте. Часть III. Раздел 1. 3.

**34** «Родовой порок» (лат.) – термин, используемый Тертуллианом в его трактате «О душе» (De Anima. 41). Проводится различие между падением (peccatum originale originans, то есть «первородным грехом порождающим») и собственно первородным грехом, вызванным падением (peccatum originale originatum, или «первородным грехом порожденным»). См.: Hutterus redivivus. § 84.1, а также: Шлейермахер. Христианская вера. § 71.

**35** «Отсутствие образа Божия, потеря изначальной праведностию» (лат.). – См.: Формула согласия. Часть II: Твердое заявление. 1.10, и Апология Аугсбургского исповедания веры. II. 15–23.

**36** «Наши противники утверждают, что сладострастие – это наказание, а не грех» (лат.). – Апология Аугсбургского исповедания веры. II. 38 и 47.

**37** «Порок, грех, проступок, вина» (лат.). – См.: Формула согласия. Часть II; Твердое заявление. 1,9 и сл., и Аугсбургское исповедание веры, 1, 2.

**38** «Из чего следует, что все мы, в силу непослушания Адама и Евы, ненавистны Господу» (лат.). – Формула согласия. Часть II: Твердое заявление. 1.8–9; см. также: Посл. к Римлянам, 5.12–14: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили... Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего».

**39** Пелагий (V в.) отрицал понятие первородного греха и полагал, что всякий человек – подобно Адаму до его падения – рождается безгрешным. Социний (XVI в.) отвергал традиционные толкования концепции первородного греха. «Филантропический индивидуализм» – морально-религиозное филантропическое движение, основанное Й.-Б. Базедовым [J. V. Basedow] в конце XVIII века.

Все эти подходы Кьеркегор считал несущими на себе печать (и пороки) морально-религиозного индивидуализма.

**40** Несколько темное место; смысл его состоит в том, что движение, в котором природа его и цель являются одним и тем же, причем само развитие индивида воплощает в себе напряжение, существующее между ним самим и родом, определяется как движение историческое. Таким образом, совершенство человека, ставящее его выше животного мира, само по себе является противоречием: как индивид, он приемлет в себя вклад предшествующих поколений, но сам должен внести свой вклад ради будущих поколений. Получается, что противоречие ставит человека перед задачей – соединить свое собственное существование с существованием рода. Задача эта и создает историческое движение. – См.: *Malantschuk Gregor. Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest. København, 1971. S. 17–18.*

**41** «Глава рода человеческого по природе, по зарождению, по разделу» (лат.) – выражение, встречающееся в учебниках и трактатах по лютеранской догматике. См., например: *Bretschneider C.G. Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, I–II. Leipzig, 1838.*

**42** Для Кьеркегора «качество» [Qualitet] обозначает единственный, уникальный характер явления и понятия о нем, причем переход от одного качества к другому осуществим лишь в «прыжке». Однако, в отличие от Гегеля, Кьеркегор полагает, что такой прыжок не может происходить по законам логики, – он наступает не по необходимости (при накоплении количественных изменений), но только посредством свободы. Поэтому переход от добродетели к пороку не может рассматриваться как количественный процесс. – См.: *Философские крохи (Samlede Værker. IV. 236–249).*

**43** *Syndighed* (дат.); «грех» [Synd] означает действительный грех, «греховность» [Syndighed] – возможность новых, действительных грехов.

**44** В водевиле Й.-Л. Хайберга «Рецензент и животное» [*Heiberg J.L. Recensenten og Dyret*]. Троп, вечный студент, занимающийся юриспруденцией, говорит: «Я могу в любое время получить свидетельство того, что я был почти что близок к сдаче экзамена по праву».

**45** Известный датский историк религии Х.-Н. Клаузен, говоря о тексте Книги Бытия, назвал его «мозаичным мифом» (*Clausen H.N. Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, (Laere og Ritus. København, 1825).* Наконец, по мнению Кьеркегора, Гегель рассматривал повествование о грехопадении Адама всего лишь как «миф рассудка».

**46** Считалка, в которой после бессмысленных слов, объединяемых общим принципом порождения, вдруг в конце концов образуется вполне нормальное слово.

**47** Мальчики из сиротского приюта в Копенгагене по традиции носили синюю форму; у каждого из них был свой номер, и не только попечители, но и сами они называли друг друга по номерам.

**48** По словам Гегеля, «когда состояние человека непосредственно и умственно неразвито, он находится в положении, в котором ему не следует быть и из которого он должен освободиться. Таков смысл доктрины первородного греха, без которой христианство не было бы религией свободы» (Основания философии права. § 18. Добавление). В «Энциклопедии философских наук» Гегель говорит: «Тщательнее исследовав миф о грехопадении... мы обнаруживаем здесь выражение всеобщего отношения знания к духовной жизни. В своей непосредственности духовная жизнь определяется далее как невинность и простая вера. Но сущностью духа является то, что такое непосредственное состояние должно быть снято...» (Часть 1. Логика. § 24. Дополнение 3).

**49** Гегель говорит буквально следующее: «Но даже если взять эмпирическое, внешнее отношение, окажется, что в нем нет ничего непосредственного, нет ничего такого, к чему прилагалось бы лишь качество непосредственного, исключавшее бы качество опосредования; но то, что непосредственно, одновременно опосредуется, и сама эта непосредственность по сути своей опосредована» (Философия религии. 1. Часть 1. В III. 2).

**50** По словам Гегеля, «чистое бытие есть в конечном счете чистая абстракция, а потому оно абсолютно негативно; будучи рассмотрено непосредственно, это ничто» (Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика. § 87). В другом своем труде он пишет: «Стало быть, чистое бытие и чистое ничто – это одно и то же» (Наука логики. Книга I. Раздел I. Глава 1, С).

**51** См.: Посл. к Римлянам, 3:19: «...так что заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом...»

**52** См.: Иоанн, 1:29: «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира». В одном из набросков к «Понятию страха» Кьеркегор пишет: «...ибо противоречием будет эстетически печалиться о греховности. Единственный, кто невинно печалился о греховности, был Христос, и потому может показаться, будто он печалился о ней эстетически. Но ведь он также нес все грехи мира, и потому он этически печалился о греховности» (Papirer. V. В 53:5, запись 1844 года).

**53** См. работу швейцарского теолога Леонхарда Устери (*Usteri Leonhard. Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Zürich, 1832*).

**54** При осаде Пелузия персидский царь Камбиз выставил перед своим войском священных для египтян животных (см.: Polyaeus. *Strategemata*. 7. 9).

**55** «Все люди, зачатые естественным путем, рождаются с грехом, то есть без страха Божия, без доверия к Богу, и со сладострастием» (лат.). – Аугсбургское исповедание веры. 2. 1.

**56** См.: Бытие, 2:16–17: «И заповедал Господь Бог человеку... а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь»; Бытие, 3:4–5: «И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает

Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

**57** См. также: *Кьеркегор*. Христианские речи (Samlede Værker. X, 113).

**58** В Дневнике Кьеркегор пишет: «Природу первородного греха часто объясняли, и все же при этом недоставало главной категории – то есть страха [Angest]; а между тем он – самое существенное определение. Страх – это желание того, чего страшатся, это симпатическая антипатия; страх – это чуждая сила, которая захватывает индивида, и все же он не может освободиться от нее, – да и не хочет, ибо человек страшится, но страшится он того, что желает. Страх делает индивида бессильным, а первый грех всегда происходит в слабости; потому-то он по своей видимости случается как бы безотчетно, но такое отсутствие осознания и есть настоящая ловушка». – Papirer. III. A 233, запись 1842 года.

**59** Veængstelse (дат.) – букв.: «сладкая тревога», но переводчикам хотелось сохранить тот же корень.

**60** См. об этом также в «Болезни к смерти».

**61** См.: Бытие, 2.17: «...ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь».

**62** На детских дощечках с азбукой под каждой буквой наклеивалась картинка животного, название которого с этой буквы начиналось.

**63** См.: Бытие, 3.1: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог».

**64** Есть, однако же некоторые основания полагать, что Кьеркегор считал змея символом или сущностью языка. Из предварительного наброска к «Понятию страха» он вычеркнул следующий пассаж: «Если бы некто, желая наставить меня, сказал бы: «В соответствии с изложенным прежде вы могли бы прямо заявить – он (то есть змей) есть язык», то я ответил бы: «Ну, этого я не говорил» (Papirer. V. B 53:11).

**65** См.: Посл. Иакова, 1.13–14: «В искушении никто не говори: «Бог меня искушает»; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью».

**66** Скажем, Августин в своем «Граде Божиим», XIV. 23, задается вопросом о том, могли бы люди размножаться в Раю, если бы ни один не согрешил. А Франц Баадер (опираясь на взгляды Якоба Бёме) предположил, что природа человека до грехопадения могла быть андрогинной.

**67** См.: Бытие, 2.25: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились».

**68** «Свободное суждение» (лат.) – свобода абсолютно независимо и безразлично выбирать. Кьеркегор пишет по этому поводу: «Совершенно незаинтересованная воля [equilibrium] – это ничто, химера; Лейбниц непревзойденно доказывает это во многих местах своих трудов; Бейль также это признает (а противоположность Эпикуру)». – Papirer. IV. C 39, запись 1842 или 1843 года.

**69** См. известную сказку братьев Гримм об «умной Эльзе», где героиня горько рыдает над несчастьями, которые еще только могут случиться (Детские и домашние сказки братьев Гримм. 1. номер 34).

**70** См.: Книга Пророка Даниила, 4.30: «Тотчас и исполнилось это слово над Навуходоносором, и отлучен он был от людей, ел траву, как вол, и орошалось тело его росой небесною, так что волосы у него выросли как у льва, и ногти у него – как у птицы».

**71** Сольдин был известным всему Копенгагену книготорговцем, отличавшимся крайней рассеянностью. Говорят, что однажды клиент вошел к нему в лавку, когда Сольдин стоял в стороне на стремянке, пытаясь достать какую-то книгу с верхней полки. Подражая голосу Сольдина, клиент сказал пару слов его жене; тут, повернувшись, книготорговец воскликнул: «Ревекка, а это я говорю?»

**72** См.: Посл. к Римлянам, 8.22: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне».

**73** См. главу IV, § 2.

**74** См.: Лука, 18.11: «Фарисей став молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь».

**75** В набросках к «Понятию страха» Кьеркегор пишет: «Вот и еще одно доказательство, что наше исследование не подвержено пелагианской безответственности, неспособной вплести индивида в ткань рода, но заставляющей каждого индивида торчать из этой ткани, подобно незаправленным концам нити. Легко увидеть, что исследование защищает концепцию рода таким образом, чтобы не лишать индивидов их силы и не вносить неясность в понятие индивида, равно как и в понятие рода. Если же греховность рода полагается Адамовым грехом... в том же смысле, в каком лапчатые птицы все имеют лапчатые ноги, понятие индивида окажется снятым, равно как и понятие рода. Ибо именно здесь и лежит отличие между понятием человеческого рода и понятием вида животного» (Papirer. V. В 53:15, запись 1844 года).

**76** «Надежда твари» (греч.) – Посл. к Римлянам, 8.19: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих». Это слово, означающее «нетерпеливое ожидание», «надежду», в датской Библии переведено как *Forlængsel*, то есть «тревожное ожидание», в немецкой же – как *ängstliche Harren*, или «страшащееся ожидание». Сам греческий термин встречается в Евангелии дважды: в цитированном Послании к Римлянам и в Послании к Филиппийцам, 1.20, где оно обычно переводится как «надежда» («при уверенности и надежде моей, что я ни в чем посрамлен не буду, но при всяком дерзновении, и ныне, как и всегда, возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью»). У Кьеркегора этот термин встречается один раз в «Заключительном ненаучном послесловии» (*Samlede Værker*. VII. 164) и дважды – в «Понятии иронии» (*Samlede Værker*. XIII. 173, 258).

**77** См.: *Holberg J. Erasmus Montanus*. III. 5.

**78** В набросках к «Понятию страха» Кьеркегор пишет: «...и неспособность страшился является доказательством, что данный индивид – либо животное, либо ангел, – а они оба, также и в соответствии с Писанием, менее совершенны, чем человек. «Большая» чувственность в женщине сама по себе вполне безразлична, в отношении же к идее она является выражением совершенства, поскольку в идеале она всегда усматривается как нечто превзойденное и усвоенное в свободе» (Papirer. V. В 53:23).

**79** См.: Бытие, 3.16: «Жене сказал: ...и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою».

**80** В набросках к «Понятию страха» читаем в связи с этим: «Только животное может оставаться наивным в сексуальных отношениях; человек не способен на это, потому что он есть дух, – сексуальность же, как крайняя точка синтеза, конечно же восстает против духа». – Papirer. V. В 53:27.

**81** Там же, в набросках, говорится: «...ведь моральный брак никоим образом не наивен, и все же он никоим образом не аморален. Вот почему я всегда говорю, что только грех делает чувственность греховностью». – Papirer. V. В 53:28.

**82** Вместо этой вводной фразы раздел в набросках начинался длинным вступлением. В нем Кьеркегор, между прочим, вспоминает об истории обольщения невинной девушки, описанной в его «Дневнике соблазнителя» – части трактата «Или – или» [«Enten – eller»]. Вот еще один отрывок из набросков, представляющий существенный интерес: «...в каком же смысле сексуальность является греховностью? Если человек каждое воскресенье слышит восклицания о любви, которая пребывает в духе и в истине, позволяя при этом эротике гаснуть, так что брачные отношения становятся столь духовными, что сексуальное в них совершенно исчезает, тогда монастырь и воздержание были бы для него гораздо вернее» (Papirer. V. В 53:29).

**83** См.: Матф., 23.4: «Связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их».

**84** Пояснение Кьеркегора, из набросков к «Понятию страха»: «...просто когда глядишь сам на себя. Психология может с легкостью умножить число подобных примеров, но тут следует остерегаться, чтобы такое (рассматривание себя) не было следствием скрытого желания» (Papirer. V. В 53:30).

**85** См.: *Memorabilia*. II. 6.32–33.

**86** В набросках к «Понятию страха» сказано: «Сократ имел в виду, что эротическое было сведено к безразличию и стало комичным, а потому можно любить и безобразных» (Papirer. V. В 53:31).

**87** В набросках к «Понятию страха» Кьеркегор добавляет в этом месте: «Если эротическое не чисто, этот тревожный страх становится гневом, если же тревога [Angest] не присутствует вовсе, эротическое становится животным» (Papirer. V. В 53:33).

**88** См.: Исход, 20:5: «Не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня», а также: Второзаконие, 5:9.

**89** См. в связи с этим раздел о «количественной бесконечности» у Гегеля: Наука логики. I. Книга 1. Раздел 2. Глава 1 С.

**90** Согласно зоологическим представлениям того времени, это животное с ногами лягушки и хвостом саламандры, которое проходит цикл развития, противоположный нормальному развитию лягушки, чтобы в конце концов стать рыбой.

**91** Кьеркегор подразумевает здесь Канта, который полагал, что у человека нет врожденной злой воли и что чувственная природа человека сама по себе не зла. Зло состоит в том, что человек черпает сильнее свои импульсы и побуждения к действию из эгоизма и самолюбия, а не из морального закона, стоящего над эгоизмом. – См.: Кант Иммануил. Религия в границах только разума. Сходные взгляды на природу человека разделял и Гегель: зло для него состоит в настойчивом утверждении собственных субъективных особенностей и игнорировании всеобщего. – См.: Философия права. § 139, а также: Философия религии. II. Часть 3.2.3. Иначе говоря, оба эти мыслителя полагали, что человек сам наделен возможностью знать и осуществлять добро, – а это полностью противоречит христианской доктрине.

**92** Считается, что тут Кьеркегор имеет в виду Н. Грундтвига, предложившего крайне субъективную интерпретацию нордической мифологии. – См.: *Grundtvig N.F.S. Nordens Mythologie*. København, 1832.

**93** «Познай самого себя» (греч.). В гегельянской интерпретации (в том числе и у датских последователей Гегеля – П. Штиллинга и Й.-Л. Хайберга) принцип «познай самого себя» означает не побуждение к узнаванию собственных особенностей, склонностей и черт характера, ибо такое знание негативно по своему отношению к абсолюту. Скорее это призыв к наиболее конкретному и всеобщему познанию человеческого духа, выражающего себя в истории рода и государства. – См.: *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа. § 377 и дополнение.

**94** Считается, что после восстания из мертвых сексуальные различия сохраняются, но *excluso semine et lacte* (за исключением семени и молока). – *Hutterus redivivus*. § 130, 7.

**95** По христианской догматике, ангелы лишены пола. См. также: Лука, 20. 34–36; Бретшнайдер. 1. § 101.2

**96** Безгрешность свойственна человеческой природе Христа. См. упоминавшийся учебник христианской догматики К. Бретшнайдера, II, § 136.

**97** «Веселость» (нем.). – Гегель говорил о «тоске» [Wehmut] и «веселости» [Heiterkeit] греческой культуры и эллинизма вообще. – См.: Философия религии. II. Часть 2. Раздел II. П. С.

**98** *Overgangen* (дат.). Согласно Кьеркегору, гегелевская логика не может объяснить перехода: «Древняя философия, самая древняя в Греции, занималась преимущественно проблемой движения, посредством которого мир и начал существовать... Самая же недавняя философия в основном занята движением – но движением в логике... Современная философия никогда не могла объяснить движения» (Papirer. IV. A 54, запись 1843 года). Кьеркегор различал диалектические переходы в сфере мысли и так называемые «патетические» переходы, происходящие в царстве свободы, – переходы, которые непременно требуют прыжка: «Возможен ли переход от количественного определения к качественному без прыжка? И разве вся жизнь не основана на этом?» (Papirer. IV. S. 87): «Всякое определение, для которого, в свою очередь, существенным определением будет бытие [Vægen], лежит вне имманентной мысли следовательно – вне логики» (Papirer. IV. C. 88). Проблема движения рассмотрена Кьеркегором специально в Преамбуле к «Философским крохам».

**99** «Созерцатели» (греч.) – секта греческих монахов, которые, подобно индийским йогам, приводили себя в состояние экстаза созерцанием собственных пупков; они полагали, что таким образом непосредственно общаются с божеством. В одной из своих дневниковых записей Кьеркегор замечает: «Нет ничего более опасного для человека, ничего более парализующего, чем некое изолирующее самосозерцание, в котором исчезает всемирная история, человеческая жизнь, общество, короче, все, – и, подобно созерцателям собственных пупков, человек, описывая эгоистические круги, постоянно сидит, уставившись в свой пупок» (Papirer. II. A 187, запись 1837 года).

**100** Кьеркегор подразумевает здесь, конечно, представление Гегеля о «чистом бытии», которое тождественно «ничто» и составляет вместе с тем предпосылку построения всей системы философии. Иронизируя над Гегелем и его претензиями на «беспредпосылочность» Системы, Кьеркегор даже записал в своем дневнике юмористическую сценку – диалог между Гегелем и Сократом, – посвященную этим сюжетам (см.: Papirer. VI. A 145, запись 1845 года).

**101** Обычное название коляски извозчика в Копенгагене.

**102** Подход Гегеля, об этом см.: Система философии. Часть 2. Философия природы. § 259 и добавление.

**103** Согласно гегелевскому анализу, чувственное сознание – это нечто, замкнутое на «здесь» и «сейчас». – См.: Феноменология духа. А, I.

**104** «Присутствие богов» (лат.) – то есть «настоящее время» предполагает возможность непосредственного вмешательства божества. – См.: Теренций. Формио. III. 1.1.345.

**105** См.: Тегнер. Сага о Фритьофе. IX. Кьеркегор имеет в виду также иллюстрацию на титульном листе стокгольмского издания 1825 года.

**106** См.: Кьеркегор. Философские крохи (Samlede Værker. IV, 239).

**107** У Платона «воспоминание» использовано как доказательство бессмертия души: ведь даже наше восприятие прекрасного в природе объяснимо, с его точки зрения, только благодаря знанию подобных всеобщих понятий из прежнего опыта (см.: Федон. 72 е и сл.).

**108** Задача философа, по Платону, состоит в «умирании» для телесных наслаждений, для чувственности вообще, – только так можно надеяться приобщиться к вечности. – См.: Федон. 64 а и сл.

**109** Посл. к Галатам, 4,4: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены...»

**110** В набросках к «Понятию страха» Кьеркегор пишет: «Индивид чувственно определен, и в качестве такового он также определен временем во времени; но он ведь также и дух, то есть он должен стать духом, и в качестве такового – вечным. Каждый раз, когда вечное касается временного, тут появляется будущее, ибо, как уже было сказано, оно есть первое выражение вечного. Точно так же, как прежде дух – поскольку он устанавливался в синтезе, или, скорее, поскольку он должен был устанавливаться там, – появлялся как возможность свободы, выраженная в страхе индивида, так и будущее является теперь возможностью вечного и выражается в индивиде как страх» (Papirer. V. B 55:9).

**111** В набросках к «Понятию страха» в связи с этим говорится: «Если найти новое выражение для того, что уже было сказано, страх – это действительно *discrimen* (иное выражение) субъективности. Поэтому совершенно ясно, что этому соответствует «будущее» и «возможность» (Papirer. V. B 55:10).

**112** Посл. к Ефесянам, 4,19: «Они, дошедши до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытимостью».

**113** Кьеркегор имеет в виду Сократа и Гаманна. См. также эпиграф к «Понятию страха».

**114** См. также: Первое посл. к Коринфянам, 2,4: «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы...»

**115** См.: Матф., 5,13; Лука, 14,14. Интересно, что буквальный перевод греческого *μωρανθη* в этой цитате как раз означает «тупой», «оцепеневший».

**116** Гегель неоднократно говорит о фатуме как о чем-то тождественном необходимости. См., например: Философия истории. Часть 2. Раздел 2. Глава 2; Философия религии. II. Приложение. Доказательство существования Божия, номер 16; Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика. § 147. Дополнение.

**117** См.: Первое посл. к Коринфянам, 8,4.

**118** Гегель определяет это так: «Под гением нам следует понимать особую природу человека, который в каждой ситуации и в любых обстоятельствах сам определяет свои действия и свою судьбу». – Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа. § 405. Дополнение 3.

**119** В гегелевской терминологии нечто «в-себе» – это то, что не зависит ни от чего другого; для Канта «вещь-в-себе» означает объект, существующий неза-

висимо от форм человеческого восприятия. Применительно к гению эта категория означает, что он обладает своими целями и законами внутри себя.

**120** 14 июня 1800 года Наполеон разбил австрийцев в битве при Маренго, 2 декабря 1805 года он разбил австрийцев и русских у Аустерлица. Говорят, что, когда 7 сентября 1812 года солнце встало над Москвой, Наполеон воскликнул: «Где же солнце Аустерлица?»

**121** См.: *Плутарх*. Цезарь. 38.

**122** Известно, что Талейран родился в знатной семье, но из-за хромоты был предназначен к церковной карьере; однако он не захотел покориться судьбе и сделал блестящую светскую карьеру. По мнению Кьеркегора, хромота Талейрана могла быть знаком свыше, и, отрешись тот от временного, обернись он к самому себе и божественному началу, – мог бы появиться религиозный гений. Считается также, что, рассказывая историю Талейрана, Кьеркегор подразумевает и собственную судьбу.

**123** Важно иметь в виду, что Кьеркегор вовсе не считал, что в религиозной сфере возможно появление такого гения, как, скажем, в литературе или математике. Говоря «религиозный гений», он не подразумевает некоего виртуоза в религиозной сфере, но того, кто соединяет в себе гения и религиозного человека. См. статью Кьеркегора «Различие между гением и апостолом» (*Samlede Værker*. XI. 95–109).

**124** «Карпократианцы» – гностическая секта II века. По их мнению, человек, прежде чем он достигнет совершенства, должен вкусить от всякого опыта, даже самого прискорбного и ужасного. Нечто подобное Кьеркегор усматривает и в учении Гегеля, где зло есть неизбежное связующее звено на пути к добру. Будучи еще студентом теологии, Кьеркегор записал в дневнике: «Разве не правильно поступать так, как члены той древней секты... – пройти через все пороки просто для того, чтобы обрести жизненный опыт» (*Papirer*. 1. A 282, запись 1836 года).

**125** Повторение жертвоприношения в Ветхом завете оказывается для Кьеркегора указанием на его несовершенство, равно как и свидетельством того, что «настоящее отношение греха еще не положено». См.: Посл. к Евреям, 9.24–28: «Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище... но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью; иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира. Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею...» Эти стихи Евангелия Лютер противопоставлял католической концепции жертвоприношения во время мессы.

**126** См. также сходные идеи о монашеском движении, высказанные Кьеркегором в «Заключительном ненаучном послесловии» (7. 351–354).

**127** См.: Матф., 25.21: «Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! В малом ты был верен, над многим тебя поставлю»; Лука, 17.33: «Кто ста-

нет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее».

**128** Считается, что Талейран сказал испанскому посланнику Искьердо: «Речь была дана человеку, чтобы скрывать свои мысли». Эдвард Янг пишет в своей поэме «любовь к славе» (1.207–208): «Где естественные цели языка пришли в упадок / И люди говорят только, чтобы скрыть мысли». Кьеркегор ссылается на них также в дневниковой записи 1844 года (Papirer. V. A 19).

**129** «Свободное суждение» (лат.). В набросках к этой части Кьеркегор пишет: «*Liberum arbitrium*, которое может с равным успехом выбрать добро или зло, является в основе своей искажением понятия свободной воли и выражает неспособность дать ей какое-либо объяснение. Свобода означает быть в состоянии. Добро и зло не существуют нигде, помимо свободы, поскольку само их различие возникает только посредством свободы» (Papirer. V. B 56:2). Отсылка к Лейбницу подразумевает «Теодицею», § 319–320. См. также примеч.

**130** Букв.: «ленивое рассуждение» (греч.), все другие термины образуют синонимическую цепь. Обозначают они фаталистический взгляд, согласно которому следствия полностью зависят от судьбы, и на них совершенно не влияет, что именно делает человек. См., например: *Лейбниц. Теодицея*. § 55.

**131** См.: *Шеллинг Ф.-В. Система трансцендентального идеализма*, 4, А, Второй тезис, где Шеллинг утверждает, что лишь некоторые люди, «гении действия», способны свободно и достойно действовать вне рамок закона. Для Кьеркегора, конечно же, такое смешение эстетического и этического подходов к индивиду – вещь совершенно невозможная.

**132** *Шекспир. Король Лир. IV.6*: «О ты, погибший шедевр природы» (Кьеркегор цитирует немецкий перевод А. Шлегеля и Л. Тика. Берлин, 1839–1840).

**133** О двух видах «искушения» см. подробнее в «Страхе и трепете». Фундаментальное различие между ними ясно представлено в дневниковых записях Кьеркегора: «Здесь мы видим отличие в том, как следует бороться с искушением [*Fristelse*] и духовным испытанием [*Anfægtelse*]: в случае искушения правильным будет противиться ему избеганием. В случае же духовного испытания через него следует пройти. Искушения следует избегать; постарайтесь не видеть и не слышать то, что вас искушает. Если же это духовное испытание, идите ему навстречу, надеясь на Бога и Христа» (Papirer. X. A 637, запись 1849 года). Оба термина зачастую переводятся как «искушение».

**134** Собственно, это не совсем точно. Иоганн Готтлиб Фихте полагал, что человеку не следует предаваться чрезмерному, ненатуральному раскаянию, поскольку оно обычно сводится к увлекательной и болезненной по своей сути саморефлексии; по его мнению, человеку следует скорее уж идти дальше, доверяясь божественной природе, заложенной в нем самом. – См.: *Fichte J.G. Nachgelassene Werke*. Bonn, 1835. III. S. 349.

**135** См.: *Lavater Johann Caspar. Physiognomische Fragmente. I–IV*. Leipzig, 1775–1778.

**136** Опираясь на текст Писания: «Господин сказал рабу: пойдя по дорогам и изгородям и убеди придти, чтобы наполнился дом мой» (Лука, 14.23), Августин требовал в Карфагене, чтобы против еретиков-донатистов применили силу – в качестве долга братской любви, чтобы привести их к истинной вере (см.: *Contra Candentium*, 1, 28). О «наказании» еретиков говорил Тертуллиан (*Scorpiace*, II).

**137** См.: Платон. Горгий. 479 а.

**138** Видимо, в рассказе «Двойник», хотя с точностью установить это невозможно.

**139** В подготовительных материалах к «Виновен?/Не виновен?» из «Стадий на жизненном пути» [*«Stadier paa Livets Vei»*] Кьеркегор пишет: «Все мы наделены некоторой психологической проницательностью, некоторой наблюдательностью, но когда эта наука или искусство проявляется в своей бесконечности, когда она оставляет незначительные уличные происшествия и домашние случаи, чтобы преследовать свою излюбленную дичь – закрытого человека, – тогда всем это быстро надоедает» (*Papirer. V. B 147*).

**140** Кьеркегор подразумевает здесь шекспировских персонажей.

**141** Букв.: «сообщающееся» (лат.), однако термин этот применяется также для обозначения принятия Святых Даров во время причастия.

**142** Кьеркегор цитирует немецкий перевод «Гамлета» (1.2): «Всему (дайте) понимание, но не язык».

**143** Карл Михаэль Беллман (XVII в.) – шведский литератор, известный своими описаниями народной жизни.

**144** См. книгу Кьеркегора «Понятие иронии» (*Samlede Værker. XIII*).

**145** В предварительных набросках к «Понятию страха» Кьеркегор вместо соматически-психической и пневматической потери свободы говорит о свободе, утраченной животной, интеллектуально и религиозно (см.: *Papirer. V. B 72:24*).

**146** Термин «корпоризация» встречается у Шеллинга в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» [*«Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit»*], 1809 год.

**147** Паран-Дюшатле был автором книги «О проституции в городе Париже». Точнее определить отсылку не представлялось возможным.

**148** См.: Иоанн, 8.32: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

**149** Кьеркегор подразумевает здесь, конечно, Гегеля. См.: Энциклопедия философских наук. Часть 1. Логика. § 35.

**150** См.: *Fichte J.G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre*.

**151** В числе мыслителей нового времени, выдвинувших аргументы против феербаховского скепсиса относительно бессмертия души, были Карл-Фридрих Гешель [К. F. Göschel] и в Дании – наставник Кьеркегора Поуль Мартин Меллер. Кьеркегор пишет об этом в своем Дневнике (*Papirer. II. A 17*, запись от 4 февраля 1837 года).

**152** Кьеркегор подразумевает, видимо, Бруно Бауэра с его критикой синоптических повествований Нового завета.

**153** Кьеркегор цитирует немецкий перевод «Макбета»:

«Отныне нет больше ничего серьезного в жизни,

Все суета, погибли честь и слава!

Вино жизни разлито».

См. прим. 38 к «Болезни к смерти».

**154** См.: *Rosenkranz Karl. Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist. Königsberg, 1837.* Перевод цитаты: «...что чувство разворачивается в самосознание, и наоборот, что содержание самосознания ощущается субъектом как нечто собственное. И только такое единство можно назвать «настроением». Если же недостает ясности сознания, знания чувства, существует лишь порыв природного духа, оцепенение непосредственного. С другой стороны, если недостает чувства, остается только абстрактное понятие, которое не достигло последней внутренней сути духовного существования, которое не стало одним с собственным “я” духа» (нем.).

**155** Кьеркегор подразумевает здесь Фихте, в философии которого все выводится из «я», включающего в себя аспект Абсолюта.

**156** См.: Møller Poul M. *Efterladte Skrifter. II. København, 1842.*

**157** См.: Матф., 12.36: «Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда».

**158** «Сказка о том, кто решил узнать, что такое страх» – Детские и домашние сказки братьев Гримм. 1. номер 4.

**159** См.: Матф., 26.37; Марк, 14.33, 34; Иоанн, 12.27, 13.27.

**160** См.: Марк, 15.34.

**161** Кьеркегор, по-видимому, спутал две работы немецкого художника и гравера Даниэля Ходовецкого: «Прощание Каласа» и «Сдачу Кале».

**162** Букв.: *Heksebreve* («ведьмино письмо») – набор картинок из частей людей и животных; если их вывернуть и сложить по-новому, картинки перетасовываются и дают новый образ. Та же метафора используется Кьеркегором и в «Или – или».

**163** См.: Платон. Кратил. 428 d.

**164** См.: Лука, 10.30. Но человек путешествует здесь из Иерусалима в Иерихон.

**165** «Тот, кто заботится о вещах Божиих» (греч.). Можно вспомнить, что в Первом послании к Фессалоникийцам (4.9) Павел говорит: «О братолюбии же нет нужды писать к вам, ибо вы сами научены Богом любить друг друга», используя слово *θεοδίδοκτοι*, то есть «ученики Божьи».

## Болезнь к смерти. Комментарии

Произведение «Болезнь к смерти» («Sygdommen til Døden») было опубликовано Кьеркегором в июле 1849 года. Первое упоминание о нем встречается в дневниках датского философа еще в 1847 году (см.: Papirer. VIII. A 497; Papirer. VIII. A 558, A 652–653); в записях этого времени грех определяется преимущественно как отчаяние. Вся основная подготовительная работа по созданию «Болезни к смерти» пришлось на 1848 год, оказавшийся, по собственному признанию Кьеркегора, «несравненно плодотворным и богатым годом в моем писательском опыте». «Болезнь к смерти» вышла под псевдонимом Анти-климакус; таким образом, читатель сразу же понимал, что автор выступает оппонентом Иоханнеса Климакуса, под именем которого были опубликованы «Философские крохи» («Philosophiske Smuler») и «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» («Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift»). И действительно, если Иоханнес Климакус всего лишь описывал христианскую веру в качестве одной из возможных жизненных позиций, Анти-климакус уже совершает радикальный переход, «прыжок» в духовном развитии, прямо отстаивая преимущества христианства как единственного средства, единственного лекарства от разъедающей душу смертельной болезни отчаяния. Сам Кьеркегор, говоря о «Болезни к смерти», полагал, что книга вышла слишком «диалектичной», чтобы можно было воспользоваться «приемами риторики... добиваясь трогательного и мощного воздействия». Однако, по единодушному свидетельству позднейших исследователей, это произведение отличается гармонический сплав и умело поддерживаемое равновесие между психологической аналитикой сознания и традиционными теологическими сюжетами. В 1850 году вышло еще одно произведение Кьеркегора, подписанное псевдонимом Анти-климакус; это были «Упражнения в христианстве» («Indøvelse i Christendom»), где давался единственный и главный рецепт исцеления от «смертельной болезни» – способность и умение стать «современным Христу», то есть готовность принять Христа, несмотря на все «возмущение интеллекта» и без поправок на «исторические условия» или «моральные принципы».

**1** Букв.: «Дух есть Я» (дат.: Aand er Selvet). Ср. аналогичный пассаж из «Понятия страха»: «Человек есть синтез души и тела, который создан и поддерживается духом», а также: «Значит, человек – это синтез души и тела, но одновременно он есть синтез временного и вечного» (там же).

**2** «Третье» – явная реминисценция из гегелевской диалектики, в которой непременно присутствует триада: тезис, антитезис и синтез, а противоположности всегда опосредуются неким промежуточным звеном или отношением.

**3** О человеке как синтезе, полагаемом перед собственным Творцом, применительно к философскому учению Кьеркегора см.: *Løgstrup K. E. Kierkegaards und*

Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung. Frankfurt a/M., 1950; *Sløk Johannes*. Die Anthropologie Kierkegaards. København, 1954; *Malantschuk G.* Begrebet Fordoblelse hos Søren Kierkegaard // *Kierkegaardiana II*. København, 1957.

**4** Об отношении между категориями «возможности» и «действительности» см. также: *Философские крохи* («Philosophiske Smuler» // Søren Kierkegaard. Samlede Værker. Bind 6. København, 1962. S. 67 ff).

**5** Букв.: «мыслители» (дат.: Tænkerne). Здесь явная отсылка к Иоганну Климаку, под чьим псевдонимом вышли «Философские крохи». См. об этом также: *Философские крохи*. Гл. 6.

**6** Букв.: «отчаиваться из-за чего-то» – дат.: fortvivler over Noget.

**7** Букв.: «образы», «формы» отчаяния. В Дневнике Кьеркегора разъясняется, что речь идет не о каких-то понятиях, абстракциях, но именно о конкретных, человеческих воплощениях различных типов отчаяния (Papirer. VIII. B 151–152).

**8** Здесь явная отсылка к идее Фихте о «продуктивном воображении», то есть о конструировании категорий из движения и развития самого «я».

**9** Вводя категорию «противоположности», Кьеркегор вновь предлагает отсылку к гегелевской философии.

**10** Подразумевается прежде всего Гегель.

**11** «Мгновение» в системе Кьеркегора – это не просто предельно малый временной отрезок, это прежде всего точка, в которой время соприкасается с вечностью. Таким образом, «мгновение» по сути вообще лишено протяженности; пребывая в явленном, человеческом мире, «мгновение» обеспечивает человеку канал сообщения, или окно в вечность, в мир божественного Провидения.

**12** *Шекспир*. Ричард III. Акт III. Сцена 2. Кьеркегор использовал немецкий перевод Шекспира, выполненный Ф. Шлегелем. Русский текст приводится в переводе М. Лозинского.

**13** Подразумевается фригийский царь Мидас (см.: *Овидий*. *Метаморфозы*. XI).

**14** См.: Диоген Лаэртский. II. 5.31.

**15** Кьеркегорово произведение «Понятие страха» вышло под псевдонимом Вигилий Хауфниенсис.

**16** «Отцы церкви» – прежде всего, конечно, Августин (см.: *Августин*. *О граде Божием*. XIX. 25).

**17** Подразумевается позиция стоицизма.

**18** «Во внешнем» – дат.: over det Jordiske, но «относительно вечного» – дат.: om det Evige. «В себе самом» – дат.: over Sig selv.

**19** См.: Шекспир. Ричард III. Акт IV. Сцена 4.

**20** Отсылка на Библию (Бытие, 1.1).

**21** Букв.: «заноза во плоти» – дат.: Pael i Kjødet. Обычно комментаторы говорят в этой связи о некоторых обстоятельствах личной биографии Кьеркегора, в частности подразумевая и слухи о его довольно разгульной жизни в студенческие годы.

- 22** Ср.: Понятие страха. Глава IV, пар. 2: «Страх перед добром (демонический)».
- 23** Считается, что здесь Кьеркегор в какой-то мере подразумевает самого себя. См. об этом в Дневниках: *Papirer*. VIII. В 158.
- 24** См., например: *Brettschneiders K.G. Handbuch der Dogmatik*. Bd. II. Berlin, 1828. S. 504: «Вина грешника бесконечна, ибо через нее понесло урон бесконечное величие, а потому и наказание также должно быть бесконечным». Ср.: *Августин*. Исповедь. Глава II, пар. 7 и сл.
- 25** См.: Посл. к Ефесянам, 2.12: «...и были безбожники в мире».
- 26** Пелагианство, как известно, отрицало концепцию первородного греха. См. также прим. 39 к книге «Понятие страха».
- 27** Здесь комментаторы обычно усматривают намек Кьеркегора на собственное чересчур суровое воспитание в детстве, равно как и на серьезные разногласия с отцом.
- 28** См.: Матф., 12.24: «Фарисеи же, услышав сие, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского».
- 29** См.: Первое посл. к Коринфянам, 2.9: «Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его».
- 30** Подразумевается сюжет комедии датского литератора первой половины XIX века Й. Хольберга «Политикан» (*Holberg J. Den politiske Kandestøber*). Акт IV. Сцена 2.
- 31** См.: Лука, 18.32.
- 32** Имеются в виду, по всей вероятности, произведения известного датского теолога того времени Ганса Лассена Мартенсена (1808–1884) (*Martensen H.L. Christelige Dogmatik*. 1849) и немецкого профессора теологии Филиппа Конрада Мархейнеке (*Marheineke P.K. Die Grundlehren der christlichen Dogmatik*. 1827).
- 33** См.: Псалтырь. 111.10 и др.
- 34** См. также Дневник Кьеркегора (*Papirer*. VIII. В 166).
- 35** Известен латинский вариант поговорки: «*Errare humanum est*» – «грешить (ошибаться) свойственно человеку». В средневековой схоластической традиции поговорка была продолжена: «...*sed nullius nisi stulti in errore perseverare*», то есть «но ничего нет хуже, чем упорствовать в своих ошибках (грехах)».
- 36** Шекспир. Макбет. Акт III. Сцена 2. Кьеркегор цитирует перевод Ф. Шлегеля.
- 37** См.: Гете. Фауст. Часть 1. Стих 3116.
- 38** Шекспир. Макбет. Акт II. Сцена 3. У Кьеркегора, цитирующего немецкий перевод Шлегеля, ошибочно указана сцена 2.
- 39** *Christenhed* (дат.) (соответствующий немецкий термин – *Christenheit*), то есть историческое христианство, христианство как общественное явление, каким оно предстает в мире.
- 40** *Christendom* (дат.) (немецкий термин – *Christentum*), или христианство в идеале, каким оно должно быть.

- 41** См.: Матф., 9.2–3: «И видя Иисус веру их, сказал расслабленному: держай, чадо! прощаются тебе грехи твои. При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует».
- 42** См.: Аристотель. Политика. III. 2.
- 43** Датское соответствие латинскому термину: han begriber – «постигает»; здесь, однако же, он идет скорее как синоним omfatter – «обнимает собою».
- 44** Дат.: ved en omvendt Art Accomodation, букв.: «после обратного рода уподобления».
- 45** См.: Платон. Апология Сократа. 27 б.
- 46** Между тем, как неоднократно подчеркивает Кьеркегор, важна и осмысленна именно оппозиция «Synd – Tro» («грех – вера»), а не «Synd – Dyd» («грех – добродетель»).
- 47** Forargethed (дат.), то есть уже не просто «досада», но «активная злость», «яростное возмущение».
- 48** «Любовь», «страсть» – дат.: Kjerlighed, в нынешней датской орфографии: Kaerlighed.
- 49** См.: Матф., 11.6: «...и блажен, кто не соблазнится о Мне».
- 50** См.: Первое посл. к Коринфянам, 11.28: «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей».
- 51** Подразумевается немецкий поэт Генрих Гейне, в особенности его стихотворение «Возвращение на родину» из «Книги песен».
- 52** Докетизм – еретическое учение, согласно которому человеческая сущность Христа была лишь некой видимостью, иллюзорной, воображаемой формой, – так что, скажем, его телесная оболочка была всего лишь «воображаемым телом» и так далее.
- 53** См.: Матф., 12.24.
- 54** «Вера» – дат.: Troe. В этой связи Кьеркегор в своем Дневнике (Papirer. X. В 16) вспоминает знаменитую формулу веры, зафиксированную Тертуллианом: «Верую, ибо абсурдно».

## Понятие страха. **Фрагменты** (в переводе А. Лызлова)

В данном разделе приложений мы публикуем фрагменты книги «Понятие страха» в готовящемся новом переводе А.В. Лызлова. В основном тексте нашего издания соответствующие места помечены числами в подындексном положении (см. сноску на с. 124).

### С. 124:

Если благородной зависти, ревностной критике покажется слишком претенциозным то, что я ношу латинское имя, я с удовольствием возьму себе имя Кристен Мадсен\*, больше всего желая считаться дилетантом, который хотя и мыслит порой спекулятивно, однако сам обретается вдали от сферы спекулятивного мышления, – пусть даже при этом я верю в авторитет с той же набожностью, с какой римлянин готов был признать любых иноземных богов, опасаясь их гнева. По отношению к человеческому авторитету я сущий идолопоклонник и готов с одинаковым рвением воздавать поклонение всякому, если только будет громкогласно объявлено, что именно ему я должен поклоняться ...

### С. 125:

Сознавать, что всякая научная проблема имеет своё определённое место, свою смысловую нагрузку и свои границы в обширной сфере науки, благодаря чему эта проблема звучит в гармонии с целым и подобна стоящей на законном месте букве в том, что целое высказывает, – это не только *pium desiderium*, которое облагораживает учёного вдохновенными или грустными мечтаниями; не только священный долг, понуждающий учёного служить целому и отказывать себе в незаконном удовольствии в поисках удачи уйти в свободное плавание и потерять из виду твёрдую землю; но это ещё и потребность всякого специального разыскания, поскольку если оно забудет о том, каково его место, оно одновременно (этими исключительно точными словами язык способен выражать два совершенно различных смысла) забудет само себя, станет чем-то другим, обретёт сомнительное совершенство – способность становиться равно тем, чем ему задумано стать.

\* По всей видимости, Кьеркегор обыгрывает здесь устойчивое датское выражение «*har jeg Uret, maa du kalde mig Mads*», которое буквально означает: «если я неправ, можешь звать меня Мадсом», – и которому по смыслу соответствует русское выражение «провалиться мне на месте, если я неправ». Имя же Кристен по-датски означает христианин. – *Прим. А. Лызлова.*

## С. 128:

Раскаяние и вина этически вынуждают примирение появиться на свет, тогда как догматика оказывается способна воспринять предложенное примирение с исторически конкретной непосредственностью, с каковой она начинает свою речь в большом разговоре науки.

## С. 131:

Настроением психологии оказывается выведывающий страх, и в страхе она делает зарисовки греха, вновь и вновь пугаясь того изображения, которое она сама создаёт.

## С. 133:

Она не должна позволять сбить с себя с толку болтовнёй, будто ни к чему требовать невозможного; ведь уже слушать подобные речи неэтично, и у этики нет для этого ни *времени*, ни *возможности*. Этика не имеет ничего общего с желанием торговаться, а эти речи отнюдь не указывают направление, следуя которым можно достичь действительности.

## С.134:

... ведь он сам говорит, что он пишет так, «чтобы его не поняли еретики». Поскольку он пожелал рассмотреть эту тему лишь эстетически и психологически, ему пришлось построить свою книгу как юмористическое произведение, и он достигает смехового воздействия, заставляя одно и то же слово означать то нечто всеобъемлющее, то самое что ни на есть незначимое, и переход от одного значения к другому, а вернее, постоянное падение с облаков, мотивируется здесь противоречием, носящим низкокомический характер.

## С. 147:

Поэтому является заблуждением полагать в логике, будто в результате постоянного количественного воздействия возникает новое качество; и является непросительным замалчиванием, не скрывая, что всё обстоит не совсем так, скрывать следствия этого для всей имманентной сферы логики и, говоря о логическом движении, проводить эту же мысль о переходе количества в качество, как это делает Гегель.

## С. 153:

Невинность поэтому не является чем-то, что как непосредственное должно быть снято, чему предназначено быть снятым, чем-то, что в чистом виде не присутствует, но, лишь будучи снято, впервые благодаря этому являет себя как то, что существовало до снятия и теперь дано в снятом виде.

## С. 159:

Язык и речь вполне подтверждают эту двойственность в страхе; так, говорят: сладостный страх, сладкая дрожь; но говорят и: странный страх, сковывающий страх.

Страх, который присущ невинности, это, во-первых, отнюдь не вина, во-вторых, он отнюдь не тяжкое бремя, не страдание, которое диссонировало бы с блаженством невинности. Понаблюдав за ребенком, можно увидеть этот страх в его вполне определенных проявлениях: в том, что ребенок ищет чего-то скачкового, громадного, таинственного.

## С. 159:

Так же, как неустраняемая двусмысленность, заложенная в самом отношении страха к своему предмету – к чему-то, что есть ничто (язык выразительно говорит об этом: у страха глаза велики), так и диалектика возможного здесь перехода от невинности к вине подлежат психологическому разъяснению, которое и будет дано ниже.

## С. 161:

Также, когда полагают, будто запрет пробуждает в нем желание, то тем самым незнание подменяют знанием; ведь тогда Адам должен был бы уже обладать знанием о свободе, поскольку такое желание было бы желанием воспользоваться ею. Так что такое объяснение все выворачивает задом наперед. Запрет страшит Адама, потому что пробуждает в нем возможность свободы. То ничто, что страшило невинность, мерцая как будто извне, пришло теперь внутрь самого Адама, и в нем оно тоже есть ничто – страшущая возможность мочь. Что это такое, что он может, об этом он не имеет никакого понятия; ведь в противном случае пришлось бы – как чаще всего и делают – предполагать в нем уже позднейшее различие добра и зла. Здесь присутствует только возможность мочь как предельная форма незнания, как предельное выражение страха, – то есть, как то, что в предельном смысле есть и не есть, и как то, что он в предельном смысле одновременно любит и избегает.

## С. 167:

Если же единичный индивид достаточно глуп, чтобы спрашивать о грехе как о чём-то, что его не касается, то он спрашивает как дурак; ведь либо он вовсе не знает того, о чём идет речь, и не способен это узнать, либо же он знает и понимает это, а значит и то, что никакая наука не способна дать ему объяснение.

## С. 170:

Желание человека и твари вовсе не является сладким томлением, как некоторые сентиментально полагали; ведь для того уже, чтобы это томление смогло

стать сладким, грех должен быть обезоружен. Тот, кто честно вник в то, как обстоит дело с грехом и как возможно ожидание спасения, конечно, согласится с этим и будет несколько смущён эстетической бесцеремонностью указанного сентиментального мнения.

**С. 173:**

Когда мы приводим выражение «объективный страх», кто-нибудь может в первую очередь подумать, будто речь идёт о страхе, присущем невинности, – страхе, который является отображением свободы в самой себе как возможной свободы. На это можно было бы сразу возразить, что он не заметил того, что мы уже находимся в другой точке нашего разыскания, – с чем он не сможет поспорить. Однако будет, наверное, полезнее напомнить о том, что объективный страх выделяется как отличный от субъективного страха, и это различие не может быть отнесено к невинному состоянию Адама. В самом строгом смысле субъективный страх – это страх, присущий индивиду как следствие его греха. О страхе в этом смысле мы будем говорить в следующей главе. Но если субъективный страх понимается так, тогда у него не будет противоположности в виде объективного страха, ведь всякий страх оказывается тогда тем, что он и есть: чем-то субъективным. Проводить различие между объективным и субъективным страхом имеет поэтому смысл, рассматривая, с одной стороны, мир, а с другой, состояние невинности потомка Адама. При таком рассмотрении субъективный страх будет означать страх, присущий невинности единичного индивида, который соответствует страху Адама, однако в силу количественных различий между поколениями количественно отличается от него.

**С. 179:**

Ничто страха является здесь поэтому комплексом предчувствий, которые рефлектируются в самих себе, всё теснее и теснее обступают индивида, хотя по существу их значением остаётся всё то же отвечающее страху ничто; однако, стоит заметить, не такое ничто, с которым индивид не имеет ничего общего, но ничто, которое живо сообщается с неведением невинности. Такая рефлексивность страха есть предрасположенность, которая хотя и прежде, чем индивид становится виновным, по существу относится к ничто, однако, когда он посредством качественного прыжка стал уже виновен, оказывается условием его выхода за пределы самого себя, поскольку грех обуславливает сам себя, – конечно, не прежде, чем он полагается (это было бы предопределённостью к греху), но обуславливает сам себя, когда он полагается.

**С. 179–180:**

Разумеется, речь здесь пойдёт не о том, что может дать работу врачам, о том, что кто-то рождается с уродствами и т. д. И тем более мы не будем пытаться

здесь получить результат с помощью статистических таблиц. Ведь здесь, как и всюду, важно, чтобы настроение было верным. Когда же учат, что град и неурожай следует приписывать дьяволу, то это может делаться вполне искренне, но по существу это острога, которая ослабляет понятие зла и привносит в него почти что шуточный тон, подобный тону, с каким с эстетической шутливостью говорят о глупом дьяволе. – Когда в понятии «вера» наделяют историческое столь односторонней значимостью, что забывают первичную изначальность веры в индивиде, вера обращается в конечный пустячок вместо того, чтобы быть свободной бесконечностью. В результате, о вере могут начать говорить подобно Иерониму у Хольберга, который говорит об Эразме, что тот имеет заблуждение в вере, поскольку думает, будто Земля круглая, а вовсе не плоская, как из поколения в поколение верили обитавшие на горе. Подобным образом можно стать заблуждающимся в вере, если будешь ходить в элегантных чулках, когда все жители горы носят узкие брюки. – Когда в отношении греховности проводят статистические обзоры и картографируют её, посредством красок и условных знаков помогая глазу сразу же обозреть всю картину в целом, тогда грех пытаются рассматривать как некое чудо природы, которое следует не прекращать, но вычислять подобно атмосферному давлению или количеству осадков ...

#### С. 192–193:

Если к этому наивысшему «большему» добавляется путаница, возникающая в силу того, что индивид сбивает себя с толку своим историческим знанием о греховности, и, бледнея от страха, без всяких дальнейших размышлений подводит себя qua индивида под ту же категорию, забывая об условии свободы: «Если ты делаешь то же», – тогда наивысшее «большее» присутствует здесь. То, на что мы здесь лишь слегка намекнули – что нужен довольно богатый опыт, чтобы понять, что здесь сказано многое и при этом точно и внятно, – весьма часто бывало предметом размышления. Обычно такое размышление называют размышлением о силе примера. Несомненно, на эту тему сказано много стоящего, пускай и не в наше сверхфилософское время, однако при этом часто недостаёт рассмотрения промежуточного психологического условия, в силу которого пример оказывается действенным.

#### С. 259–260:

Я не хочу вести здесь пространные речи обо всех временах, но тот, кто видит нынешнее поколение людей, едва ли станет отрицать в нём диспропорцию, с которой связан присущий ему страх и беспокойство: в то время как сфера истины растёт в объёме, охвате, отчасти в абстрактной ясности, уверенность постоянно убывает.

С. 260:

Мысль о бессмертии сама по себе исполнена силы, её следствия действенны, её принятие рождает в человеке ответственность, побуждающую его, быть может, в корне изменить свою жизнь, – а это страшно.

С. 260:

Но внутреннего, личного отношения может не хватать и в противоположном этому случае.

С. 261:

Мысль о бытии Божиим, если она полагается как таковая для свободы индивида, обладает вездесущностью, которая, даже если человек и не желает творить зло, несёт в себе нечто стесняющее для высокомерной индивидуальности.

С. 262:

Но в том, как он пытается сделать его соизмеримым с жизнью, он несвободен, и можно видеть, как он тихонько считает сам себе, и всё же ступает не в такт и становится нелеп со своими очами, возведёнными к небесам, со своими молитвенно сложенными руками, и т. п. Поэтому такой «святой» настолько страшился всякого, кто не выдрессирован так же, как он, что ему приходится для укрепления своих позиций прибегать к этим замечательным размышлениям о том, что мир ненавидит благочестивого.

С. 264 (сноска):

Эту мысль о двух волях следует зафиксировать; ведь иначе будешь походя мыслить демоническое столь абстрактно, что в реальности невозможно будет встретить ничего подобного: мыслить его так, будто его строению присуща лишь воля несвободы и будто свободная воля не присутствует в нём постоянно, пусть и как более слабая, во внутреннем противоречии с волей несвободы.

С. 264:

Это самосознание не есть созерцание, и тот, кто полагал бы его таковым, не понял бы самого себя: ведь ему постоянно приходилось бы видеть, что он при этом пребывает в становлении, и потому не может быть чем-то завершённым для созерцания.

С. 264:

Если бы отсутствие внутреннего возникло бы механически, говорить об этом не составляло бы труда.

С. 265:

Наиболее рафинированной формой такой саморефлексии всегда является форма, когда человек делает себя самому себе интересным с помощью желания выбраться из этого состояния, и в то же время самодовольно в этом состоянии остаётся.

С. 270:

Пускай он будет вдохновенен и т.д., будет горячо и с трепетом молиться, будет трогать и т.д., но один раз это будет в большей, другой – в меньшей мере. Лишь серьёзность способна регулярно каждое воскресенье с той же изначальностью возвращаться к тому же самому.

С. 270 (сноска):

...что «повторение есть серьёзность присутствия», и что, напротив, быть королевским берейтором это не нечто жизненно серьёзное, даже если таковой берейтор, садясь на лошадь, всякий раз делает это со всей возможной серьёзностью.

С. 271:

И всё это даёт повод для иронии, которая весьма здесь уместна; ведь всякий, кто в неподходящем месте становится серьёзен, eo ipso оказывается комичен, даже если имеющая столь же комичное обличье современность будет в высшей степени серьёзна в своём мнении о нём.

С. 273:

Так же, как некоторые правительства живут теперь в страхе перед мятежными умами, так и многие люди сегодня живут в страхе перед мятежным умом, который, однако, есть истинный мир и покой – перед вечностью.

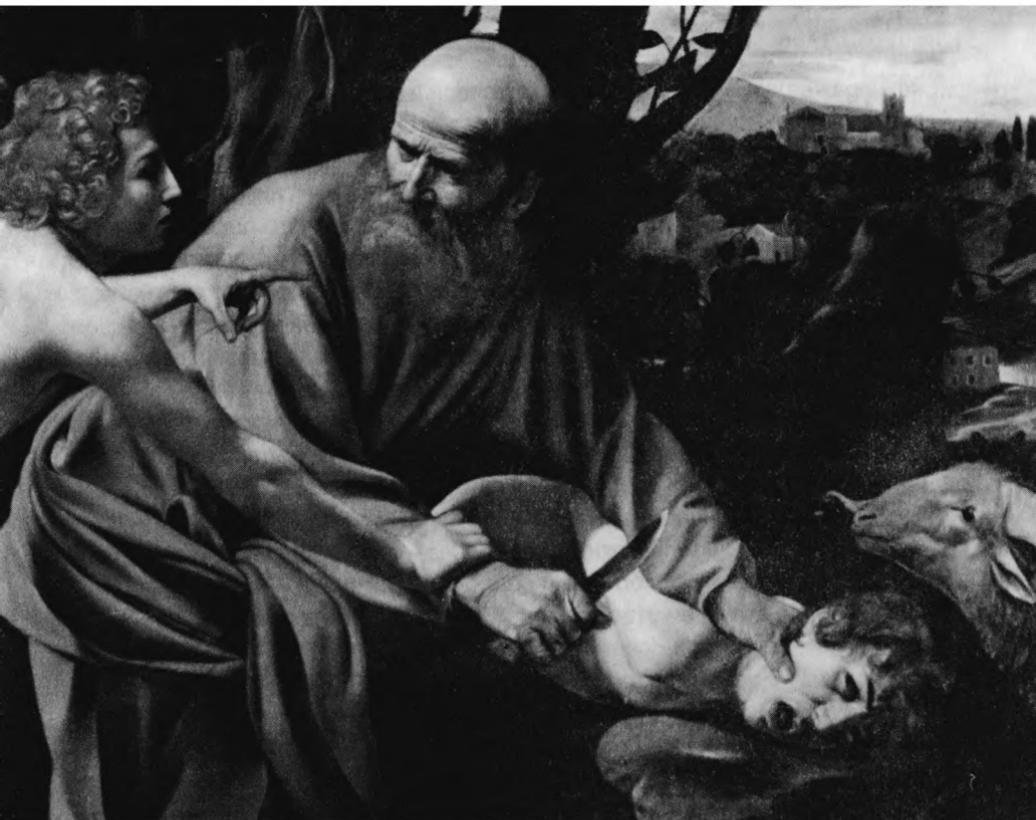
С. 274:

Вечное втягивается внутрь времени как пространство фантазии. Схваченное подобным образом, оно оказывает пленительное воздействие; невозможно становится понять, сон это или явь; вечность глядит грустно, задумчиво и мечтательно, мгновениями мерцая плутовски, словно луч лунного света, трепещущий в ночном лесу или тёмной зале.

С. 275:

...хотя для христианского учения невозможно найти более остро высвечивающий его контраст, чем контраст с греческим мифом о том, что бессмертные души сперва пьют из Леты воду забвения...

В.А.Подорога. **Авраам как Problemata.**  
*Сёрен Киркегор и непрямая коммуникация\**



\* Настоящий текст – извлечение из моей большой работы «Метафизика ландшафта» (1993), новое, переработанное и дополненное издание которой готовится в издательстве в настоящем году.

Мы придерживаемся традиционного написания имени **Сёрен Киркегор**, хотя известны и более поздние версии: например, «советская» – Кьркегор (с мягким знаком) и постсоветская – Керкегор (без мягкого знака). В русскую дореволюционную литературу и философию великий датский мыслитель вошел под именем **Сёрен Киркегор** (*Сёрень Киркегоръ*): первые переводы Петера Ганзена (1885, 1886, 1894), Ю.Балтрушайтиса (1908). Встречается и немецкое написание: Киргегард у Л.Шестова и Н.Бердяева.

## 1. Непрямая коммуникация – что это такое?

Сочинение Киркегора «Страх и трепет» – диалектико-лирическое переложение ветхозаветной истории о том, как «Бог искушал Авраама», – обладает поразительным композиционным единством, пожалуй, нигде больше не выраженным Киркегором с такой силой и полнотой. Оно делится на две приблизительно равные части: первая, которой Киркегор дает название *Stimmung* (настроение, созвучность и т.п.), должна создать у читателя соответствующее переживание драматической атмосферы, нагнетаемой повествованием вокруг фигуры Авраама и его религиозного подвига; вторая часть, *Problemata* – разворачивание изощенной аргументации в пользу этической непостижимости поступка Авраама. Первая часть создает общее настроение, предвещающее интерпретацию ветхозаветного текста, причем делается попытка выявить его основное содержание четырьмя равновероятными версиями того, как это было. Во второй части образы первых прочтений библейского текста постепенно распадаются, так как они не в силах выявить религиозный смысл поступка Авраама. Наступает время для повторной рефлексии, нового отражения содержания, но уже в языке этической проблематизации, включающей в себя три вопроса:

1. Возможно ли телеологическое упразднение (*Suspension*) этического?
2. Существует ли абсолютный долг перед Богом?
3. Был ли этически ответственным Авраам в утаивании своего замысла от Сары, Элиезера, Исаака?

Ответы на эти вопросы позволяют Киркегору провести различие между этическим и религиозным: этическим обоснованием жертвоприношения и его проторелигиозным содержанием, которое не поддается переводу на язык общезначимых истин.\*

Композиционная структура книги совпадает с коммуникативной и не может анализироваться без опоры на последнюю. Возможно выделение, по крайней мере, трех коммуникативных планов, ориентируясь на которые движется читатель «Страха и трепета». Каждому из них соответствует своя дистанция, скорость чтения и тип рефлексии. Так, чтобы перейти из одного плана в другой, читатель должен изменить скорость чтения, устранить или увеличить дистанцию по отношению к читаемому и, наконец, решить, читать ли дальше. По мере чтения читающий проходит через три знаменитые киркегоровские стадии – эстетическую (*Stimmung*), этическую (*Problemata*) и

\* *Kierkegaard S. Furcht und Zittern. Düsseldorf/Köln, 1962. S. 57, 74, 91.*

религиозную (*Pathos*) – точнее, должен пройти, но это не значит, что он их пройдет, хотя движение текста строится таким образом, чтобы он совершил то немислимое путешествие, которое некогда в поисках веры совершил Авраам. Третий план, ради которого и существует композиционное целое, прямо не дан, однако присутствует в тексте повсюду, ибо представляет собой высшую коммуникативную ценность. Два первых плана – композиционно значимые – дополнительные по отношению к третьему – отсутствующему. Чтение может прерваться, как только оно завершит свое движение от эстетической созерцательности через общезначимое этическое содержание библейской истории и подойдет к границе, за которой начинается уникальный опыт субъективности, переживающей *латос* веры. За ней – Авраам, приносящий в жертву Богу единственного сына. Но книга об испытании Авраама была задумана Киркегором не для того, чтобы быть просто прочитанной как всякая другая. Читать? Да! Но как бы зная наперед, что одного движения чтения недостаточно, чтобы открыть читателю путь к непостижимому, – самому акту веры. Вот почему «Страх и трепет» следует анализировать как практический эксперимент в вере. От читателя требуется не столько пассивное слушание заново рассказываемой истории Авраама, сколько готовность к экзистенциальному действию, которая звучит в вопросе: *как* стать Авраамом? Мы не случайно выделяем это словечко «как», ибо оно является знаком становления в вере.

Первые два плана – фильтры, сквозь которые просачивается читательская «масса», и лишь один-единственный читатель, прошедший их, сможет обрести право на выбор, – вступить в качественно иное движение, следовательно, пережить весь ужас библейского испытания, «личную» экзистенциальную смерть и новое рождение. Первые планы несут сообщение о третьем, но так, как если бы то, что сообщается, не могло бы выразить сообщаемое. *Что* сообщаемого, т.е. некоторые содержания религиозного события, которые поддаются переводу на язык общезначимого, преобразуется в *как* сообщения. «Объективный акцент падает на *что* сказано, субъективный – на *как* сказано». И далее Киркегором делается уточнение, что в этико-религиозной сфере акцент всегда падает на «*как*»\*. Не *что*, а только это *как* – форма выражения – способно приблизить читающего к чистому переживанию события веры. Истинный читатель выделяется из массы себе подобных маевтическим кружением рефлексии; он должен, уточняет Киркегор,

\* *Kierkegaard S. Abschlissende uniwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. Düsseldorf/Köln, 1958. S. 193–194.*

быть «обманом втянут в истинное», а истинное – рождение его собственной субъективности – это он сам, вернувшийся к себе, но вернувшийся уже как Другой, как переживший становление в вере, постигший непостижимость ее проторелигиозных оснований.

Киркегор чувствует трудности, которые ему необходимо преодолеть при выработке коммуникативной стратегии текста «Страха и трепета». Между библейским текстом (событием) и читателем не может быть прямой коммуникации; если бы она состоялась, то привела бы к коммуникативному шоку (что и произошло с Авраамом на горе Мория). Где же выход? Нужен посредник, двойник читателя. Киркегор обосновывает возможность его появления в тексте, устанавливая принципиальное различие между формой сообщения и его выражением: «Форма коммуникации должна быть отличима от ее выражения. Когда мысль находит соответствующее выражение в слове, которое реализуется посредством первой рефлексии, то затем следует вторая рефлексия, вводящая отношение между сообщением и его автором и рефлектирующая собственное авторское экзистенциальное отношение к идее»\*. Тогда сущность экзистенциальной коммуникации заключается не столько в поисках наиболее экономной формы передачи сообщения, сколько в том, чтобы сообщение смогло изменить того, кто его получает. Коммуникация строится таким образом, что по мере ее развертывания тот, кто получает сообщение, должен продвигаться к самому себе: от формы экзистенциального события и всех его отображений в языке к его содержанию. Достичь такого состояния субъективности, которое было бы способно удержать перед собой экзистенциальное событие, освободить экзистирующую личность от всех внешних зависимостей (имени, семьи, места и времени в социальном или культурном пространстве). Этого можно достигнуть с помощью двойной рефлексии сообщения: *рефлексией на форму содержания и повторной рефлексией на форму выражения*. Иначе говоря, акцент в экзистенциальном сообщении переносится с того, что сообщается на то, как это сообщается.

Поясним еще раз.

Экзистенциальное событие есть страсть, оно исполнено тайны и поэтому не является сообщаемым, точнее, о нем нельзя сообщить прямым способом, так как оно не поддается разложению на коммуникативную пару: на того, кто получает сообщение, и того, кто переживает страсть. Человеческое существо, переживающее страсть, всегда находится в состоянии становле-

\* *Kierkegaard S. Abschliessende uniwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S. 68–69.*

ния. Однако здесь не следует искать истоков сомнения Киркегора в коммуникативных ценностях философствования. Напротив, выражение экзистенциального смысла события возможно, но обходными путями, с использованием отражающих свойств философской рефлексии. Коммуникативная стратегия, передающая экзистенциальный смысл события косвенно, не разрушая его патетической структуры, подчиняется правилу, которое Киркегор и называет правилом *двойной рефлексии сообщения (doppeltreflektierten Mitteilung)\**.

Представим основные позиции. Форма экзистенциального сообщения определяется Киркегором в топологических терминах: «Существуют три экзистенциальные сферы: эстетическая, этическая и религиозная. Им соответствуют две пограничные области (confinium): ирония как пограничная область между эстетическим и этическим; юмор – пограничная сфера между этическим и религиозным\*\*». Как же вводится Киркегором правило двойной рефлексии. Если сфера – это форма содержания экзистенциального события, без которого оно не может существовать в экзистенциальном измерении, то вторая рефлексия исследует возможности осуществления события, проводит границы, разделяющие сферы, т.е. создает форму (наиболее эффективную коммуникативно) выражения события. Граница сферы как формы выражения не может быть отделена от сферы как формы содержания. Псевдонимные образы, которые я далее буду называть марионетками, появляются по линиям границ между сферами, в особых промежуточных пространствах. Марионетка-комментатор – это всегда знак определенной сферы, а также способ связи ближайших или удаленных друг от друга сфер; она учреждает и охраняет границы сферы, руководит становлением субъекта-читателя, проходящего в своем развитии три выделенные стадии, где последняя – религиозная страсть – остается высшей страстью. Форма содержания (что) и форма выражения(как) экзистенциального события находятся в отношении пресуппозиции, если в данном случае правомерно использовать лингвистический термин. Одна не существует без другой. Однако форма содержания не сводима к форме выражения, тем не менее вместе они составляют собой коммуникативное целое. Нельзя, какой бы ни был посредник, свести одну сферу к другой и растворить ее в ней без остатка. Несводимость сфер друг к другу определяется наличием промежуточных, пустых пространств между сферами, всегда остающихся незапол-

\* Ibid. S. 65, 66.

\*\* Ibid. S. 211.

ненными и поэтому выполняющих как функцию разрыва, интервала, границы, так и функцию сближения; поскольку коммуникация «идет», то она идет до тех пор, пока читатель не изменится настолько, чтобы быть способным пережить экзистенциальное событие и оказаться внутри сферы.

В целях удобства последующего анализа используем графическое изображение действия всех трех коммуникативных планов одновременно (с учетом скоростей чтения, типов дистанции и положений читателя). Коммуникативная стратегия Киркегора носит линейно-прерывистый, или, если быть точнее, каскадный характер. Причем читатель движется скачками как бы по невидимой параболе, переходя из одного коммуникативного плана в другой. Причем важно подчеркнуть: все эти «скачки» носят регрессивный характер.

### Схема движения коммуникативных планов:



1 план – это движение читателя от себя, абсолютная дистанция;

2 план – это движение читателя на себя, начало регрессии языка и дистанций;

3 план – это возврат к себе как к Другому, переживание становления Авраам-Бог, снятие дистанции. Важно заметить, что прогрессия и регрессия чтения совпадают друг с другом во времени: повествование по мере его развития (1 план) тут же снимает себя в возвратном движении (2, 3 планы), т.е. не допускает удержания неизменной дистанции (правило двойной рефлексии).

В момент настройки читателя на историю Авраама создается атмосфера эпического чтения (*Stimmung*), из глубины библейского времени появляется фрагмент священного текста. Мы слышим голос рассказчика-элогиста. Читатель включается в ход эпической наррации, готовится слушать историю:

«И было, по сих происшествий Бог искушал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдь в землю Мориа, и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой я скажу тебе. Авраам встал рано утром, оседлал осла своего, взял с собою двоих отроков своих и Исаака, сына своего; наколот дров для всеожжения, и встав пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел

то место издалека. И сказал Авраам отрокам своим: останьтесь вы здесь с ослом; а я и сын пойдем туда и поклонимся, и возвратимся к вам. И взял Авраам дрова для всежжения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всежжения? Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всежжения, сын мой. И шли далее оба вместе.

И пришли на место, о котором сказал ему Бог; и устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова и, взяв сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою, и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня.\*

Доминирует ветхозаветное «так было»: читатель остается вне изображаемого. Коммуникативный канал здесь еще действует непосредственно и поддерживается онтологией прозрачности всех знаков, участвующих в повествовании: между читателем и повествуемым не существует языковых помех; создается равномерное усилие чтения. В данном случае не играет роли, кто и как рассказывает, важно лишь что: события, герои, движение их тел, краткие обрывки речи рассказывают себя сами, независимо от какого-либо авторского голоса. Дистанция здесь не определяется произволом или пассивностью читателя, ибо сам процесс чтения не охватывает собой территории священного текста, оставаясь внедистантным по отношению к рассказываемому. Конечно, читатель занимает вполне определенную позицию и овладевает эпическим «переживанием» вплоть до отождествления с судьбой или страданием персонажа, и тем не менее он не в силах нарушить дистанцию, она всегда неизменна. Более того, эта дистанция абсолютна, ибо свята. Абсолютна потому, что вписана в эпический горизонт времени. Сакральна так же, как читаемый текст: каждый знак его, каждая буква в нем освящена именем Бога, *боговдохновлена*. Истина библейского текста обретается не в рассказе, а в действиях божественной воли, увлекающей Авраама на путь становления в вере. Киркегор сознает опасность абсолютной дистанции: ведь она легко может превратить священный текст-испытание в антикварный фрагмент христианской истории, придать ему иррелигиозный характер. Он добивается не такого чтения.

\* Быт. 22, 1–12.

В плане эпического времени (абсолютная дистанция) действует то, что сам Киркегор называет «оптической формой» – именно она поддерживает повествовательные иллюзии\*. Очевидна особая роль языка, проектирующего с помощью грамматических связей глубину и время-течение библейских образов. В постепенности и равномерности последовательного перехода от первого плана изображения ко второму и последующим, наиболее дальним планам, Киркегором выделяются две оптико-языковые формы: *so lange-bis* (вплоть – до) и *sowohl-auch* (как – так и)\*\*. Они же выступают и как основные формы языковой детерминации наблюдения, подчиняющие ритм чтения общему закону тождества видящего и видимого. Грамматикориторические связи создают перспективное видение и, следовательно, ход наррации. Иначе говоря, то, что мы видим, не есть то, что мы видим, а то, что превращаем в видение посредством определенных языковых форм. Если, например, фигура ближайшего плана удаляется, как бы растворяясь в дымке перспективного изображения, то эффект здесь чисто психологический, вызываемый не движением фигуры, а языковой формой *so lange-bis*. Подобные оптические формы застилают собой изображение, которое не может быть непрерывным. Этому мешает наличие повествовательных разрывов. Но поскольку повествование скрадывает их, то эпический читатель не замечает, что между одним положением фигуры и ее другим положением всегда существует скачок. Не одна фигура постепенно становится другой, более дальней, оставаясь собой, а все множество фигур скачками переходят друг в друга, не теряя дистанции и, естественно, выпадая из перспективного видения, – они не подчиняются закону тождества.

Как остановить превращение священного текста из события в нейтральный элемент исторического повествования? Киркегор находит выход: подобно искусному режиссеру он монтирует четыре наплывающих друг на друга кадры. Его цель предельно замедлить скорость эпического чтения и показать, что она поддерживается нейтральностью абсолютной дистанции. Читатель, не замечающий разрывов в повествовании, может в конечном итоге свести испытание Авраама к простому информационному событию или историческому мифу, лишенному религиозного содержания\*\*\*.

\* *Kierkegaard S. Abschlissende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S.39.*

\*\* *Ibid. S. 40.*

\*\*\* Схожие приемы свидетельских показаний, располагающихся в нескольких планах-версиях рассказа – известный прием в классических образцах киноискусства: фильм «Расёмон» Акиры Куросавы и «Процесс» Орсона Уэллса.

## Версия первая:

«Было раннее утро, Авраам встал с зарею, велел оседлать ослов и покинул шатер свой, а с ним и Исаак. Сара же смотрела им вслед, пока они, пройдя долину, не скрылись из виду. Молча ехали они три дня. И на утро четвертого дня Авраам не проронил ни слова, но поднял взор свой и увидел вдали гору Мориа; тогда он отослал отроков и пошел один рука об руку с Исааком на гору. И сказал себе Авраам: «Не скрою же я от Исаака, куда веду его на этот раз». И вот он остановился, положил руку на голову Исааку, чтобы благословить его, а Исаак преклонился перед ним, чтобы принять благословение. И лик Авраама был исполнен отеческой любви, взор – кротости, а речь – назидания.

Но Исаак не в силах был понять его, не мог испытать духовного подъема. Он обнимал ноги Авраама и молил, лежа у ног его, пощадить его молодую жизнь и прекрасные надежды, напоминая о бывшей радости в доме Авраама, о предстоящей скорби и одиночестве. Тогда Авраам поднял отрока и повел его за руку, утешая и ободряя его. Они вззошли на гору Мориа. Но Исаак не понял его. Тогда Авраам на минуту отвратил лицо свое от сына и, когда Исаак снова узрел лицо отца, оно было уже другое: взор его блуждал, он был весь воплощением ужаса. Он схватил сына, поверг его на землю и сказал: «Неразумный отрок, ты думаешь, что я отец твой? Я идолопоклонник. Ты думаешь, что это Божие веление? Нет, это я так хочу». Тогда Исаак затрепетал и возопил в страхе своем: «Господи, сжался надо мною! Бог Авраама, сжался надо мною! Если у меня нет отца на земле, то будь Ты моим отцом». Авраам же сказал про себя: «Господи, благодарю Тебя. Пусть лучше он думает, что я чудовище, нежели утратит веру в Тебя!»

## Версия вторая:

«Было раннее утро: Авраам встал с зарею, обнял Сару, невесту своей старости, а Сара облобызала Исаака, снявшего с нее позор, облобызала свою гордость, свою надежду в будущем поколении. И они молча ехали по дороге, и взор Авраама был прикован к земле вплоть до четвертого дня: тогда же поднял он взор свой и узрел вдали гору Мориа, а затем вновь потупил свой взор. Молча сложил он костер, связал Исаака, молча занес нож. Но тут он увидел овна, отмеченного Господом, принес его в жертву и отправился домой. С того дня Авраам одряхлел. Он не мог забыть, что Господь потребовал от него. Исаак рос и мужал по-прежнему, но взор Авраама заволокло, он не видел больше радости на земле».

## Версия третья:

«Было раннее утро: Авраам встал с зарею, обнял Сару, молодую мать, а Сара облобызала Исаака, свою радость на вечные времена. И Авраам задумчиво двинулся в путь, размышляя об Агари с сыном, выгнанных в пустыню. Затем наступил тихий вечер, когда Авраам выехал один и направился к горе Мория. Там он пал на лицо свое и молил Бога отпустить ему грех его, простить ему, что он захотел принести Исаака в жертву, что он, отец, забыл долг свой по отношению к сыну. И часто потом совершал он этот одинокий путь свой, не находя покоя. Он не мог понять, что не грешно захотеть принести Богу в жертву самое лучшее свое достояние, ради чего он сам не раз готов был пожертвовать жизнью. И если это был грех, если он не любил так Исаака, то он не мог постичь, как такой грех мог быть отпущен, ибо какой грех был бы ужаснее этого?»

## Версия четвертая:

«Было раннее утро, и все было готово в шатре Авраама к отъезду. Он простился с Сарой, и Элиезер, верный слуга его, проводил его часть пути, после чего вернулся обратно. Дружно ехали они вместе, Авраам с Исааком, пока не достигли горы Мория. Тут Авраам все приготовил для жертвоприношения со спокойным и кротким видом, но когда он отвернулся и взял нож, Исаак увидел, что левая рука отца судорожно сжалась в отчаянии, и по телу его пробежала дрожь... И все-таки Авраам занес нож... Они снова вернулись домой, Сара выбежала им навстречу, но Исаак утратил веру. Ни слова не было сказано об этом, и сам Исаак никогда ни одним словом не обмолвился ни одному человеку о том, что он видел, и Авраам не подозревал, что кто-либо видел это»\*.

Как только мы благодаря Киркегору замедлим чтение, прибегая к технике «стоп-кадра», эпическое движение чтения прерывается. Что это за странное путешествие, которое совершает Авраам, в какой стране, «месте» и в какое время оно происходит? Вопрос задан, и все эпические элементы, которые поддерживали историю Авраама, распадаются, образуя дыры в нарративном плане, тут же заполняемые чудесным, таинственным, невозможным, «потрясающим душу и плоть». Нельзя определить пространственные и временные границы путешествия Авраама, – их просто нет. Его стран-

\* *Kierkegaard S. Furcht und Zittern. S. 8–11. Ср. наст. издание, с. 12–14.*

ствие – это безмолвные шаги через неопределенность, предварительность, задержанное дыхание, процесс, лишенный настоящего и представляющий собой ничем не заполненную длительность (при всем том измеренную в «три дня») между прошлым и настоящим\*. Ветхозаветное событие не имеет ни места, ни времени в истории, оно там никогда не свершалось. Свершаться же оно не перестает в той особой, экзистенциальной длительности, которая связывает нас с рыцарем веры Авраамом.

Эта длительность способна проникнуть и завладеть нашим экзистенциальным временем: в нем пребываем и мы и Авраам. Путешествие, которое совершает Авраам, – путешествие внутреннее, так сказать, «путешествие на одном месте», с иной топографией (границами, пределами и линиями напряжений). Если то, что делает Киркегор, можно назвать экзистенциальным кинематографом, то это кинематограф неизобразимого. Более того, это немой кинематограф: путешествие в страну Мориа опоясано тишиной мира. Начинает проявляться то, что Киркегор называет атмосферой, особой модальностью экзистенциального бытия. На одном и том же экране библейской истории проецируются четыре ее варианта, микроистории; читающий замедляет пробег глаз по мере того, как «сгущается» атмосфера или появляется то, что В.Беньямин называл аурой эстетических предметов: когда далекое становится близким настолько, насколько это возможно. Например, ветка дерева на фоне далеких гор, окутанных голубой дымкой, – один из образов библейской истории, открытых нам комментатором «Страха и трепета». Аура этих гор, аура этого древнего текста начинает «дышать»\*\*. Киркегоровские вариации библейской истории как ее отдельные и независимые друг от друга отражения, совпадая с содержанием библейского текста, имитируя его стиль, вторя его сюжетной линии, тем не менее, трансформируют сам текст, побуждая читателя к глубоким сомнениям. Каждая

\* Ауэрбах Э. *Мимесис*. М., 1976, С. 30. Киркегор прекрасно осведомлен о том, что экзистенциальное путешествие обладает своей особой мерой времени: «В мире духовного, – пишет он, – различные стадии не похожи на города, встречающиеся во время обычного путешествия, которых вполне достаточно, чтобы путешественник мог сказать о них прямой речью: например, “мы покинули Пекин и отправились в Кантон, мы прибыли туда 14-го числа месяца”. Такой путешественник меняет места пребывания, но не себя самого, и только поэтому он говорит об этом прямо, не изменяя формы высказывания, и в этом проявляется его отношение к путешествию. Но в духовном мире всякое изменение мест означает изменение самого путешественника...» (*Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil. S. 277*).

\*\* *Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt/M, 1974. Band 1/2, S. 479.*

версия библейского события, по-новому мотивированная, отменяет предыдущую, но так и не становится последней истиной. Однако главное достигнуто. Библейское событие начинает приоткрывать будущий смысл «настройкой» читательского восприятия на экзистенциальное измерение. Принцип наррации теряет свою власть: библейское событие невозможно ввести в рамки **ограниченной** интерпретации.

Понимая, что нарративный план распадается, Киркегор не пытается компенсировать его утрату переводом библейского текста или его отдельных фрагментов на другой язык; его метод прочтения не сводим к интерпретации. Что же побуждает Киркегора выступить против интерпретации? Прежде всего то, что интерпретация создает ложный опыт глубины текста, и он постепенно – по мере интерпретации – исчезает в своей глубине, ибо значимым оказывается всегда другой, скрытый текст, располагающийся в глубине «за» первым или «под» ним. Интерпретация перспективна. Возможность перспективного видения обусловлена наличием интерпретирующего, «всевидящего» субъекта чтения; глубина текста не может быть означена, если не существует того, кто эту глубину создает, – абсолютного наблюдателя, которому приписывается способность к постижению скрытого в глубине текста смысла.

Слышится язвительный смех Киркегора, когда он разбирает ученые толкования библейских комментаторов, возможно, подменяющих «чувство веры» истиной познания, умножающих знание о вере наперекор событию веры. И чем более скудным представляется библейское сообщение, тем более претендует на доминирующее положение «ученая» интерпретация. Библейский текст – текст, данный чтению в канонической неизменности древних священных книг, – оказывается в итоге вторичным по отношению к тексту, появившемуся в результате интерпретации. Сила интерпретации состоит в том, что она стремится не столько «перевести» древний текст, сколько заново породить его. Закон интерпретации мог бы гласить: интерпретация предваряет и порождает интерпретируемое. Библейские события, переведенные, например, на язык романа Т.Манна «Иосиф и его братья», являются исторически более «реальными», нежели те, которые представлены в скупой хронике библейского текста. Таким образом, интерпретирующий библейский текст всегда страдает от недостатка информации, ему недостает «минимума архива». Но именно этот недостаток открывает широкое поле для интерпретации. Действительно, библейский текст, будучи записанной историей определенного религиозного опыта, насыщен разрывами, пропусками, умолчаниями, и они аутентичны ему, иначе он не был

бы именно «этим» религиозным текстом. Но как только библейский текст переводится на другой язык и становится другим текстом, он оказывается неравным себе. Заполнение разрывов текста в интерпретации – это операция по восстановлению первоначального текста во всем богатстве разнообразных значений и не только чисто религиозных. Так создается совершенно новый текст, претендующий на первородство по отношению к библейскому, хотя сам он является продуктом профанного времени интерпретации. Здесь, на наш взгляд, узел сомнений Киркегора по поводу современных ему исторических и догматически-богословских толкований библейского текста: интерпретация, обращенная к извлечению «внутреннего смысла» библейского текста, создает богатые возможности для развития церковных идеологий, но сама религиозная вера перестает здесь осознаваться как религиозное событие\*. Чтобы избежать подобной профанации библейского слова, необходимо, как полагает Киркегор, видеть в любом религиозном событии определенный порядок религиозного действия, которое не может быть переведено ни на какой другой язык, ибо «дается» в самом свершении религиозного события. Поэтому разрывы, пропуски и умолчания, которые в таком изобилии присутствуют в библейском тексте – не знаки, указывающие на необходимость введения дополнительного смысла, а знаки совершающегося религиозного события. Всякая попытка исполнить библейский текст как событие не имеет ничего общего с переводом этого события на другой язык, аутентичный наблюдателю, который, интерпретируя, стремится скорее нечто «понять», чем «исполнить». И поскольку проторелигиозные основания веры парадоксальны, другими словами, немислимы, то их интерпретация невозможна, ибо немислимость акта веры и есть его возможность стать событием.

«Создать место для Бога», – записывает Киркегор в дневнике\*\*. Как это возможно и что это за «место»? Второй коммуникативный план – план ре-

\* *Kierkegaard S. Abschlissende uniwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S. 19–30.*

\*\* Значимым становится внутреннее переживание верующим пустоты как открытости навстречу Богу, состояние, предшествующее акту веры: отпустить от себя все то, что составляет собой независимое и автономное «я», освободить в себе место для Бога; божественная сила нисходит на того, кто обладает этой особой «пустотой». Именно в этом смысле, как мне кажется, следует понимать проторелигиозный опыт Авраама, покоящийся в первоначальной пустоте. Р.Барт анализирует «пустоту» Игнатия Лойолы, Ж.Маритен – средневекового мистика Жана де ла Круа. Киркегор пытается понять загадочную структуру первоначального религиозного опыта, которая не может быть описана в терминах здравого смысла. И чувство продолжение на след. странице

грессивный. Читатель не в состоянии представить читаемое с помощью конкретных визуальных образов. Событие веры не индивидуализируется. Однако метод «сократической маевтики», столь излюбленный Киркегором косвенный способ выражения, способен разрушить не только самые устойчивые чувственные, но и этические стереотипы читательского сознания. Основные принципы сократической маевтики были намечены Киркегором еще в магистерской диссертации «Понятие иронии»: «Существует картина, изображающая могилу Наполеона. На нее отбрасывают тени два больших дерева. Больше на картине видеть нечего, а неискушенный зритель ничего другого и не увидит. Между двумя деревьями – пустое пространство; если следовать глазами за его контурами, то внезапно из ничего выступает сам Наполеон, и теперь уже невозможно заставить его исчезнуть. Глаз, однажды увидевший, продолжает видеть его с какой-то устрашающей навязчивостью. То же с репликами Сократа. Они воспринимаются так, как воспринимаются эти деревья, и здесь нет ни одного слога, который бы дал повод для иного толкования, точно так же не существует ни одного штриха, рисующего Наполеона, а тем не менее это пустое пространство, это ничто и содержит в себе главную сущность»\*. Можно добавить, что это «ничто», это «пустое пространство» и есть смысл. Поищем аналогию этому пространству в визуальных искусствах и теории восприятия: там его называют «межпредметным пространством»\*\*. Достаточно вспомнить о широко известной картинке психологического теста по восприятию: на ней как бы двойное изображение, можно видеть и два профиля, и одну вазу. В зависимости от того, какую перцептивную стратегию мы выбираем, мы видим или вазу, или два профиля. Картинка в картинке, и между ними действительно нет опосредствующего визуального перехода; оно мгновенно перескакивает из одного плана в другой. Восприятие поставлено перед неумолимым выбором: видеть можно только одну из фигур. То, что создает этот коллапс восприятия, и является «межпредметным пространством», которое «мнится», но ни-

начало на предыдущей странице нелепости, абсурд происходящего – всего лишь один из знаков достигнутой адептом пустоты, готовности к принятию божественного слова (постороннему наблюдателю кажущийся неразрешимым парадоксом веры). Ср.: «Моя задача: создать место для Бога, чтобы он мог прийти», «Mein Aufgabe: Platz zu schaffen, dass Gott kommen kann». (*Kierkegaard S. Die Tagebücher, 1834–1855. München, 1953. S. 639*).

\* *Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Socrates. 1958, Düsseldorf/Köln. S.113.*

\*\* *Раппопорт А.Г. Межпредметное пространство. // Советское искусствознание, 1982, № 2. М., 1984. С. 274–296.*

когда не находит своего прямого выражения в объективированном языке. Видеть то, что невидимо. «Ничто» невидимо, и в то же время сила его присутствия в тексте Киркегора исключительна. В таком случае мы должны признать, что маевтическое движение письма покоится на негативности Ничто. Событие, в которое ввергнут Авраам, есть Ничто. Поскольку оно – Ничто, т.е. то, что не имеет «места», или его место можно определить отрицательно. Иначе говоря, оно ни то, ни это, ни там, ни здесь; эти отрицания должны быть введены в язык повествования как внутренние пределы выражения. С одной стороны, «деревья», с другой – их «контур», с одной стороны, фразы, порядок рефлексии, обосновывающий этические основания веры, с другой – остановка речи, молчание, непостижимость жеста Авраама, потрясенная мимика – ряд, отрицающий возможность рационального языка вообще, возможность человеческой речи перед лицом Бога. Читатель, следуя за Авраамом, продвигается навстречу Ничто, к этому межпредметному пространству, которое рождается на уровне выявления разрывов повествовательного ряда. За границей, которую охраняет и комментирует марионетка «Страха и трепета», располагается сфера проторелигиозного действия и это нечеловеческая сфера, где действуют силы, не имеющие нужды в человеческом (теле, языке, этическом законе и т.п.). Эта сфера формирует новый опыт, опыт пустоты: необходимо освободиться от самого себя, причем это освобождение должно быть настолько радикальным, насколько я буду способен обнаружить в себе пути вибрирующей плоти, открывающие мой слух голосу Бога. Другими словами, пустота является идеальным нейтральным пространством, предшествующим всякому явлению знаков Бога.

## 2. Жало в плоть

Но молчит ли Авраам? Задаваясь этим вопросом, мы вступаем в третий план. Рассказчик-элогист ничего не сообщает, кроме: «...и простер Авраам руку свою». Авраам молчит, его молчание – уход от общего, от того, что объединяет всех со всеми; то же, что он должен свершить, не выразимо на языке людей, а если и выразимо, то на языке, который люди не знают\*. В своих многочисленных дневниковых записях Киркегор постоянно размышляет над событием, которое переживается всеми, кто рискнул устремиться в эксперимент чистой религиозности, – событием «попадания в руки Бога живого». Глубинные основания веры переживаются там, где имеет место это «попадание», т.е. вступление в прямой, без посредников, контакт с Богом. Но что значит «попасть в руки Бога живого»? Это значит назвать себя, огласить собственное присутствие в мире перед лицом Его. Авраам, как, впрочем, и другие библейские персонажи, указывает на собственное присутствие в мире деиктическим жестом: «Вот (здесь) я». Итак, Авраам говорит: «Вот я»; и ему отвечает голос Бога, который приходит извне, но рождается внутри библейского героя. Слуховая галлюцинация? Во всяком случае, было бы естественным спросить: чей голос обращался к Аврааму, является ли этот голос голосом Бога или, может быть, это голос демонических сил? Ошибка возможна лишь из-за недостатка веры. Вступающий в событие веры не имеет никаких гарантий и не может их иметь, он лишается способности к различению добра и зла. Если это так, то Авраам на пути к высшей религиозности, отдавая себя на волю голосу-команде Бога, последовательно проходит три стадии: становится преступником (ведь он пытается убить человека), впадает в безумие (ведь только безумный способен посягнуть на жизнь собственного сына), и, наконец, обретает силу рыцаря веры (признание со стороны Бога и спасение сына). Когда комментатор «Страха и трепета» Иоаннес Силенцио пытается осмыслить подвиг Авраама в этических терминах, он встречает непреодолимое препятствие, ибо своим поступком Авраам покидает сферу этического, в которой движется комментатор «Страха и трепета» и которую ему не дано пересечь. Приближаясь к границе этической сферы, марионетка-комментатор испытывает «потемнение в глазах», он близок к безумию. Иначе говоря, архаическая вера Авраама (вера в своем проторелигиозном варианте) лишается какого-либо этического обоснования – она вневременна. Авраам вовлекается в та-

\* *Kierkegaard S. Furcht und Zittern. S. 136–137.*

кое коммуникативное действие, которое обесценивает эстетическую и этическую сферы существования.

Но продвинемся чуть дальше.

Когда Авраам говорит: «Вот я», он еще говорит на языке, указывающем на то, что герой обладает собственной душой и телом, имеет сыновей, жену, богатства и т.п. «Вот, я здесь, Господи, весь перед тобой» – Авраам может быть послушен голосу-команде, идущей от Бога, лишь в том случае, если он отречется от собственного телесного присутствия в мире. Слушание голоса Бога преобразует тело в плоть. Голос Бога открывает Аврааму его собственную плоть, он слышит плоть. Плоть слушает голос Бога. Можно сказать и по-другому: божественная команда записывается на человеческой плоти. Коммуникативное острое (порождающее экзальтацию веры), проникшее в Авраамову плоть через слух, есть жало; оно поражает плоть, одновременно ее впервые обнаруживая. Жало невозможно извлечь иным образом, как только выполнив команду Бога. Киркегор пытается объяснить:

«В одном месте апостол Павел говорит о религиозном страдании и там также можно найти высказывание, что страдание является знаком [Merkmal] блаженства. Естественно, я соотношу себя с тем местом из писем Павла к коринфянам, где говорится о жале в плоти [Pfahl im Fleisch]. Он рассказывает о том, что некогда с ним случилось – было ли это в теле или вне тела, он не знает, но что действительно было – это то, благодаря чему он был вознесен на третье небо»\*.

Еще более определенно эта тема звучит у Киркегора на других страницах:

«Моя жизнь в целом складывается так, что я способен, благодаря шипу [Dorn] в плоти, достигнуть того, что мне и не снилось ни в каком сне. Но вопрос, который мне то тут, то там приходится ставить, если я еще могу опираться на свою наблюдательность, гласит: как возможно извлечь этот шип из плоти? Если бы это произошло, то я стал бы счастливее как смертное существо, но утратил бы себя в бесконечном. Да, шип в плоти все-таки в конечном счете все во мне разрушает, но тем легче я оказываюсь способным к прыжку в бесконечное»\*\*.

\* *Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S. 162–163.*

\*\* *Kierkegaard S. Die Tagebuecher. S. 270–271.*

Вонзенное жало – след, оставленный коммуникативным воздействием, которое не имеет свидетелей. Собственно, именно оно, жало, создает условия для всех будущих телесных мутаций, вплоть до полного триумфа спиритуального, ангелоподобного типа телесности. Жало всегда глубоко внутри; открывая плоть внешним силам, оно является тем, что противостоит плоти как знак ее отрицания и как то, что обнаруживает ее. Без жала нет субъективности: жало Бога впервые открывает чистую, одухотворенную плоть, о которой грезил и которой боялся Киркегор\*. Углубленность Авраама, рыцаря веры, в молчание, тишину, окружавшую «место Бога» (библейский ландшафт пустыни), получает у Киркегора вещей смысл. По ту сторону мира, который непрестанно говорит о своих героях, их страданиях и подвигах, существует и иной мир, мир Авраама, мир предельной немoty. Событие встречи с Богом не может быть «увидено» или «услышано» каким-либо свидетелем. Конечно, он мог бы видеть само «физическое» содержание акта веры: движение ножа, которое объединяет в одно физическое действие три фигуры, фигуру отсутствующую – Бога, затем Авраама и Исаака, сына его; он мог бы видеть, или точнее, мог бы представлять себе, как это делает комментатор «Страха и трепета», захваченную судорогой левую руку Авраама, заносящую нож над Исааком, блуждающий взор его, лицо, искаженное гримасой ужаса, но то, что ему представлялось, ни в коей мере не приблизило бы его к пониманию самого события веры. Войти в положение Авраама невозможно, и тем не менее Киркегор своей книгой ставит именно эту задачу: читатель должен постоянно вращаться вокруг очага сил Ничто, перескакивая из одного коммуникативного плана в другой, из одного ритма чтения в другой. Сила события и длительность его воздействия осуществляются на косвенных путях (не через «душу» или «сознание»); понимать его может только тело, становящееся плотью, т.е. проходящее определенные этапы преобразования.

Поясним это одним важным различием.

\* Р.Барт тонко интерпретирует эту жажду обновленной через страдание плоти. «Так возникает адамова греза о целостной плоти, отмеченная на заре нашей современности воплем Киркегора: так дайте же мне плоть! Именно разделение человеческого существа на плоть, душу, сердце и разум лежит в основе «личности», равно как и принадлежащего ей негативного языка; чистая же плоть безлична; наша самотождественность подобно хищной птице парит где-то в вышине над обителью того сна, в котором мы мирно предаемся своей подлинной жизни, переживая свою истинную историю; в момент пробуждения птица бросается на нас, и вот тут-то, пока она еще нас не коснулась, нужно опередить ее и успеть заговорить». (Барт Р. Драма, поэма, роман. // Называть вещи своими именами. М., 1986. С. 114.)

На протяжении всей книги Киркегор был озабочен вопросом: как отделить жест Авраама (знак библейской телесности) от жеста, свойственного персонажам древнегреческой трагедии (канон «трагического героя»). Место отделения он и означает протохристианским символом – «жало в плоть». Античное видение страдающего тела было слишком физично; лишенное внутреннего чувства терзаемой плоти, оно постигало смысл только внешне выраженного телесного страдания, не предполагая, что внутри тела могут располагаться невидимые силы, причиняющие боль\*. Лессинговский анализ скульптурной группы «Лаокоон» не устанавливает телесных различий, столь интересующих Киркегора, стремящегося различать тела не только по их способности совершать определенные движения (быстрота – медленность), но и по тому, что эти движения порождает – по жалу в плоти, по силе уязвленности плотского начала. Например, тела, «свободные» или не знающие жала (этические, эстетические), отличать от тел религиозных (тел веры), существующих лишь благодаря действию жала. Страдание устраняет физические границы тела. Стонущий Лаокоон обременен не внутренней болью, но исключительно физической, телесной. Перед нами эстетика насилия и пытки\*\*. Действительно, древнегреческое тело – это тело пластики, оно не знает экзистенциальной временности и не формируется ею, но зато культивируется как законченная в себе форма, выделяется из вещей мира для всеобщего обозрения и тренировки (хористика, гимнастика, скульптура, театр, война и т.п.). Греческое тело – универсальный знак космоса, в свою очередь космос – продукт формирования скульптурной мощи греческой телесности. Тело греческого атлета не имеет внутреннего, в нем нет того особого телесного слоя, который мы называем, используя протохристианский словарь, плотью. Видение тела избыточно эстетизировано. Видеть – это

\* Ср. «Достоинно внимания то, что греческое искусство достигает своего высшего развития именно в пластике, которой действительно не достаёт функции мгновенного взора. И это имеет достаточное подтверждение в том, что греками не осознавалось в глубочайшем смысле понятие духа и поэтому в том же глубочайшем смысле не осознавались чувственность и временность». (*Kierkegaard S. Der Begriff Angst. Düsseldorf/Köln, 1958. S. 89. См. с. 206 наст. изд.*)

\*\* В последующие эпохи группа Лаокоона начинает восприниматься уже совершенно иначе, с изрядной долей иронии. «Гигантское слыло за великое; эстетика сбилась совсем с пути: это было время колоссальных статуй, того материального, театрального и ложно-патетического искусства, chef d'œuvre которого является Лаокоон, статуя поистине отличная, но поза ее слишком похожа на позу первого тенора, поющего свой *santicum*, и все волнение его происходит от телесной боли». (*Ренан Э. Собрание сочинений в двенадцати томах. Киев, т. XI, 1902. С. 8.*)

быть вблизи, иметь возможность ощупывать, трогать, тренировать, пренебрегая другими видами дистанций. Иначе говоря, греческое тело открывается взгляду ближайшим к нему касанием, ибо оно все представлено на своей поверхности. Кожная поверхность и мышечная масса, задающая ее разнообразные рельефы, – именно эти два слоя чисто физической телесности, взаимодействуя, образуют уникальный статуарный тип телесности. Если тело напряжено, то напряжение захватывает его внешним сцеплением сил. Грек видит тело наощупь, касаниями, его глаз оскультпуривает видимое.

Группа «Лаокоон» представляет собой греческий скульптурный канон выражения боли, а не страдания. Боль здесь определяется не глубиной погружения жала, и не жало открывает телу саму боль. Проникновение во внутреннее вообще не характерно для античной телесной формы, страдание здесь бездуховно, оно скорее знак физического напряжения и усилия; силы, которые его вызывают, видимы: страдание оказывается поверхностным эффектом, поскольку всякая боль преобразуется во внешнюю, всеми наблюдаемую боль. Да иначе и быть не может. Лессинг справедливо отмечает эстетизм греческой скульптурной формы, который препятствует, в частности, «вульгарному» изображению крика боли и ужаса. Поэтому Лаокоон не кричит, а стонет.

«Одно только широкое раскрытие рта – не говоря уже о том, что из-за него неизбежно безобразно изменяются и искажаются и другие части лица, – создает на картине пятно, а в скульптуре – углубление, производящее самое отталкивающее впечатление»<sup>\*</sup>.

В другом месте пишет Лессинг приходит к выводу:

«Но плодотворно только то, что оставляет свободное поле воображению. Чем более мы глядим, тем более мысль наша должна иметь возможность добавить к увиденному, а чем сильнее работает мысль, тем больше должно возбуждаться наше воображение. Но изображение какой-либо страсти в момент наивысшего напряжения всего менее обладает этим свойством. За таким изображением не остается уже более ничего: показать глазу эту предельную точку аффекта – значит связать крылья фантазии и принудить ее (так как она не может выйти за пределы данного чувственного впечатления) довольствоваться слабейшими образами, над которыми господству-

\* Лессинг Г.Э. Лаокоон или о границах живописи и поэзии. М., 1957. С. 88.

ет, стесняя свободу воображения своей полнотой, данное изображение момента. Потому, когда Лаокоон стонет, воображению легко представить его кричащим, но, если бы он кричал, фантазия не могла бы подняться ни на одну ступень выше или опуститься на ступень ниже без того, чтобы Лаокоон не предстал перед зрителем жалким и, следовательно, неинтересным. Зрителю оставались как бы две крайности: вообразить Лаокоона или при первом его стоне, или уже мертвым»\*.

Боль угадывается по силе физического напряжения, которое также регулируется эстетическим каноном. Итак, телесная боль, находя свое выражение в чисто мускульном усилии, становится самодостаточным эстетическим явлением, словно те силы, которые вызывают напряжение, и тот, кто его испытывает, поставили своей целью выразить не боль, а лишь мощь древнегреческого атлетизма. И поэтому не боль, зарождающаяся и проникающая подобно жалу в самые потаенные области внутреннего, «душевного» тела, а скульптурная пластика боли, отчужденная от того, кто ее конкретно переживает, – вот что становится объектом эстетического созерцания\*\*. Культуристическое представление боли\*\*\*.

\* Там же. С. 91–92.

\*\* Ср. «Вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр», это не созерцаемо извне, а восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого «нутра». Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая «кровная»: «чревная», «сердечная» теплота интимности, которая чужда статуарно выставляющему себя на показ телу эллинского атлета». (Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 61–62.)

\*\*\* Ландшафт пустыни оказывается живым, экзистенциальным, «кричащим» пространством, близкий ему образ мы найдем, пожалуй, в полотне Э.Мунка «Крик». Для Мунка существенна констатация события, вызвавшего к жизни саму литографию, и он надписывает свою работу: «Я почувствовал крик природы» (Ich fühlte das Geschrei der Natur). По мнению одного из исследователей творчества Мунка, полотно «Крик», возможно, наиболее экспрессивное из полотен художника, от него веет «всепоглощающим страхом», «краски и линии ландшафта восстают против слабого и сверхчувствительного человека». Может быть, действительно, этот кричащий от ужаса человек и есть сам Мунк, который однажды вечером вдруг почувствовал, что ландшафт его парализует, линии ландшафта двинулись к нему, чтобы удушить его». (Стенерсен Р. Эдвард Мунк. М., 1972. С. 36–37.)

Другой, не менее известный мастер Ф.Бэкон создал целую галерею портретов («кричащие Папы»), где главным предметом изображения является продолжение на след. странице

Все больше убеждаешься в том, что вера у Киркегора имеет свою физическую экономию; без учета ее главной составляющей невозможно описание внутреннего строения «Страха и трепета» как произведения, возвращающего нас к протохристианским основаниям веры. Эта составляющая – дыхательный ритм. Жест-крик Авраама развернут внутрь, т.е. направлен не от себя, но на себя (ибо, убивая сына, он убивает его убийством себя). Это удушающее движение крика (ведь он вторгается во внутренний мир Авраама с той же силой, с какой ему приходилось защищать себя от общезначимости внешнего) вызывает остановку дыхания. Крик Авраама опирается на

начало на предыдущей странице крик. Проблема изображения может быть сформулирована следующим образом: как возможно видимое представление предельного по своей интенсивности аффекта, можно сказать, чистого аффекта, настолько «чистого», что ему нельзя приписать никаких психологических свойств? При взгляде на одно из названных полотен Бэкона можно, например, построить высказывание: «Этот человек кричит потому, что он охвачен ужасом». Я утверждаю, что человек кричит по причине испытываемого им ужаса, я вижу в крике плохо скрываемое интенциональное ядро – ужас, именно он продуцирует сам крик. Крик оказывается физиологически видимым образом невидимого ужаса. Ну, а если мы все же останемся на точке зрения Бэкона, который видит в крике не высказывание по поводу ужаса, а чистый аффект? В таком случае крик просто есть, он как бы дан нам до всякого психологически сознаваемого состояния, до ужаса и в равной степени до восторга. Изобразить крик в его криковости до всякой возможной психологической интерпретации – вот задача, которую решает живопись Бэкона. «Изобразить крик до ужаса» – так формулирует сам художник. Предметом изображения является внутреннее измерение крика: движение разрушительных сил, получивших импульс от спазма диафрагмы и проникших вверх, к голове; в неестественности открытой черной дыры рта эти силы обретают свободу. Бэкон движется теми же путями, которыми шли создатели группы «Лаокоона», ибо стремится изобразить крик, однако не ставит каноническую эстетику крика выше изображения самого крика («крик» не должен переходить в «стон», он не должен быть культурно преобразован). Изображать крик, а не ужас, не боль, не страдание. Живописная стратегия переворачивается, ибо отказывается следовать за эстетическим каноном – как старым, так и новым. Разглядывая эти странные полотна Бэкона, я не могу покинуть кричащее пространство сокрушенной головы любого из Пап, ускользнуть в другое и тем самым уберечь себя от нарастающей мощи крика. Крик обретает значение неизменного присутствия в мире – крик как субстанция; он не может быть отменен как нечто случайное, мгновенное, скользкое, как момент временной деформации телесной жизни, после которой все органические и анатомические признаки человека смогут быть восстановлены. С позиций модели телесности как «тела-без-органов» анализ живописи Френсиса Бэкона произведена Ж.Делезом: *Deleuze G. Francis Bacon. Logique du sensation. 2 vol., P., 1981.*

иную, чем обычный крик, физиологическую основу: он рождается не на выдохе, а на вдохе (как у Бэкона и Мунка). Вера, испытанная невыносимым, будучи единственно подлинной верой, требует от Авраамова тела исполнения движений, которые противостоят органической природе: дышать иным дыханием, кричать иным криком. Переживание опыта чистой религиозности следует приравнять к задержке дыхания, которую Майоль – один из выдающихся ныряльщиков современности – называет состоянием *апноэ*\*. В целом для Киркегора – и это очень тонко проанализировал Адорно – дыхательная практика была не просто метафорой (достаточно распространенной) образов спиритуальности, но одним из принципов физической экономии веры. В одном из текстов Киркегор, например, делает следующее замечание: «Личность есть синтез возможности и необходимости. Ее существование уравнивается с процессом дыхания (*Re-spiration*), вдохом и выдохом. «Я» детерминистов не способно дышать, так как совершенно невозможно единственно и всегда дышать необходимым, которое лишь душит человека (*Selbst*). Молиться – это также дышать, и такая же возможность для самости, как кислород для дыхания»\*\*. «Задержанное» дыхание Авраама отражается в полной остановке объективного времени, и только благодаря этой остановке возможно экзистенциальное путешествие в землю Мориа. Дыхание, а мы в данном случае не можем избежать органической аналогии, является движением внутренним, движением вокруг некой пульсирующей точки, точки предельной интенсивности, которая в любой момент, там, где она переходит в импульс, может прервать органический ритм, «перебросить» экзистировующего в другую сферу. Другими словами, каждая сфера (эстетическая, этическая, религиозная) обладает своим различаемым ритмом дыхания. Вера, достигаемая в стазисе переживания абсурда, дублируется физиологически – длительностью задержки дыхания. Авраам – великий апноэист веры. Конечно, не случайно и то, что Киркегор, пытаясь прояснить экзистенциальные события, использует наиболее спиритуальный, принадлежащий и не принадлежащий телу термин – «дыхание». В этом отношении Киркегор чрезвычайно близок Антонену Арто, так как для обоих не дыхание зависит от тела или «опирается на него», а напротив, тело становится способным к внутреннему движению, если оно опирается и следует за ритмом дыхания\*\*\*.

\* Майоль Жак. Человек-дельфин. М., 1987.

\*\* *Kierkegaard S. Krankheit zum Tode. Düsseldorf/Köln, 1957. S. 37. Ср. наст. издание, с. 182.*

\*\*\* Арто А. Чувственный атлетизм // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985. С. 240–242.

Дыхание подчиняет себе органические ритмы, как бы одухотворяет телесную практику, освобождая тело из-под действия сил земной гравитации. Можно представить себе геометрию этой спиритуализованной физиологии: дыхание колеблется в переходе от точки к сфере и от сферы к точке; вдох – выдох, сжатие – расширение. Изменение дыхательного ритма – это «скачок» в другую сферу: интенсификация точки (длительная задержка дыхания), вдох, т.е. погружение личности в свою единственность и уникальность, предельное сжатие экзистенциального времени, мгновение смерти; тогда выдох образует то особое пространство жизни, которому Киркегор приписывает геометрию сферы, но сфера – это не просто замкнутое в себе пространство, но еще и атмо-сфера – место, где возможно дыхание. «Страх и трепет» может быть интерпретирован в терминах спиритуальной (дыхательной) физиологии: эта книга действительно дышит, имеет свои особые, смежные друг друга, дыхательные ритмы, которым, вольно или невольно, должен подчиняться ритм чтения. Создать атмосферу – это дать правила чтения, открыть само дыхание текста, «дыхание горы Мориа», постепенно подвести читателя к выводу, что опыт чистой религиозности не может быть выражен в языке, и поэтому понять Авраама можно лишь физиологически, как бы готовясь вместе с ним к тому, что по мере приближения решающего момента испытания в вере будет нарастать удушающая атмосфера ужаса, существовать в которой можно лишь при глубокой задержке дыхания, причем без надежды на то, что дыхание может возобновиться\*.

\* Возможно ли осмысление литературными средствами человеческого дыхания как события? Ответ можно найти в глубоком анализе Выготским новеллы Бунина «Легкое дыхание». Конечно, здесь идет речь не просто о дыхании, определяемом работой легких и смещением диафрагмы, или о наборе поэтических, давно затасканных метафор («дыхание гор», «дыхание земли», «дыхание моря» и т.п.), а о дыхании как месте самого события, проходя через которое любая фактическая жизненная событийность претерпевает «дыхательные» изменения. В своем анализе новеллы Выготский выстраивает два плана действия, где должно проявиться событие: в первом, нарративном, представлены сюжетно-хронологические знаки трагической истории девушки (соблазнение, неверность, смерть); во втором, назовем его имманентным, неожиданно открывается топология события как «легкого дыхания», именно под ее давлением все события, до этого соединенные между собой причинно-следственными связями, нарушаются, как замечает Выготский, «рассказ прыгает то назад, то вперед, соединяя и сопоставляя самые отдаленные точки повествования, переходя часто от одной точки к другой совершенно неожиданно», «прыжками», вводя различные нарушения нарративной канвы. Но только кривая, которая соединяет все эти точки повествования и руководит ритмом новеллы, ее «физиологией», продолжение на след. странице

Но возвратимся к Аврааму. Сдержанное дыхание, прерванный крик Авраама говорит нам о том ни с чем несравнимым ужасе, который пришлось пережить Аврааму (каким ему и должно быть, раз ты попал в руки «Бога живого»). Собственно, название сочинения в русском переводе могло бы быть и «Страх и ужас»: страх – это общее беспокойство, нерешительность, «атмосфера страха», трепет плотского начала, вызываемый нарастающим ужасом – мгновения близости к Богу?\*

начало на предыдущей странице – кривая легкого дыхания – вот что определяет и по сути создает атмосферу внутреннего мира юной девушки, тот имманентный план событийности, который переживается читателем и открывает ему смысл события. Смерть не завершает события новеллы, т.е. событие легкого дыхания и физический факт смерти героини не совпадают. Легкое дыхание девушки обречено погибнуть, «рассеяться в мире», «облачном небе, в этом холодном весеннем ветре». Я хочу сказать, что не физический факт смерти юной девушки создает у читателя настроение тоски и обреченности, а то, что сама новелла «сделана» как живая модель легкого дыхания. Читатель вступает в событие, которое определяется ритмом легкого дыхания; событием является не то, что произошло с юной девушкой, а сама форма новеллы, повторяющая и множащая физиологические обертоны дыхания. Выготский вводит различие между *прямой линией* и *сложной кривой*, первая указывает на границы реальности в новелле, вторая – на ее композицию, в основе которой движение легкого дыхания. И это различие существенно, поскольку оно отсылает к первоначальному различию, на которое опирается анализ Выготского: «...полезно различать статическую схему конструкции рассказа, как бы его анатомию, от динамической схемы его композиции, как бы ее физиологии». Конечно, подобный физиологический акцент, слишком навязчивый, может вызвать возражения. Однако дело не в подмене смысловых ценностей рассказа его «физиологией», а в том, что *pointe* новеллы, «точка поражения» располагается не в сцене гибели юной гимназистки, а в едва приметных и необязательных фразах о «легком дыхании», которое всегда сопутствует истинной женской красоте. Событие здесь начинается, не совпадая ни с рассказом, ни с его физиологией, – оно в том, как эти два среза человеческого бытия сцепляются друг с другом. Событие – сложная кривая, которая дублирует наш путь чтения, который возможен лишь по правилам легкого дыхания. И пока мы дышим так, как «дышит» рассказ, мы читаем. Когда мы читаем, создается особая атмосфера горечи и утраты, так как дыхание уже есть в мире – до бытия, до девушки и ее смерти, до самого рассказа о ее судьбе – и только поэтому может состояться чтение. Итак, я вижу в легком дыхании мировую кривую, которая имманентна самому действию чтения, ее динамика открывает читателю мир особой длительности, где более не существует некоего «я» персонажа или автора, а особое дыхание, которое никому не принадлежит». (Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1968, С. 192, С. 196–197).

\* Ср.: «Ужас» обращается здесь в бесконечно облагороженную форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу до продолжение на след. странице

### 3. Страх и диалектика возможного

Диалектика **страха** разворачивается Киркегором уже по иным основаниям. Мы имеем дело здесь с религиозным пониманием страха, который «вступил в мир» вместе с грехом. Собственно, любой страх – это *страх перед грехом*. Отсюда его **без-основность** – как главное онтологическое качество. Страх *есть*, и этим все сказано. Однако страх может быть объективным и субъективным. Киркегор даже представляет его полноправным субъектом отношений, чуть ли не обладателем особого характера, что делает из страха некое существо, которое действует по своему усмотрению и всегда достигая успеха: страх «держит на расстоянии», «потенцируется в раскаянии», «забегает вперед», «в отчаянии бросается», «высасывает» и т.п.\* Страх вездесущ и неопределим, он – повсюду, он – изначальное определение человеческого бытия. Страх – это **безосновное начало экзистенции**, чему и соответствует *точка неразличимости*. Принцип изображения в античной мифологии, по мнению Шеллинга, действует «под знаком полной **неразличимости**»\*\*. Вот как это им поясняется:

«... в светлом царстве очерченных и различимых образов Юпитер есть абсолютная точка неразличимости, и в нем абсолютная мощь обручилась с

начало на предыдущей странице последних корней», и далее: «Сохраняется мистическое содрогание, сопровождаемое описанным выше чувством тварности, собственной ничтожности, падшести перед лицом объективно переживаемого Ужаса и Величия». (Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Изд. С.-Петербургского университета, 2007. С. 29–30.) Особо надо выделить значение страха у Лютера (Angst – в переводах библейского слова), глубоко повлиявшего на толкования Киркегора. (См. также попытку всестороннего рассмотрения категории *страха*, Angst, в работе: *Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и грамматики*. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 44–122).

\* См. наст. издание. С. 233–238.

\*\* Здесь формулировка «неразличимости» у Шеллинга сводится к требованию: чтобы «общее всецело было особенным, а особенное в свою очередь всецело было общим, а не только обозначало его. Это требование поэтически выполняется в мифологии. Ведь каждый ее образ должен быть понят как то, что он есть, и лишь благодаря этому он берется как то, что он обозначает. Значение здесь совпадает с самим бытием, оно переходит в предмет, составляет с ним единство. Как только мы заставляем эти существа (мифологические) нечто обозначать, они уже сами по себе перестают быть». (Шеллинг Ф. В. *Философия искусства*. М.: «Мысль», 1966, С. 110–111.)

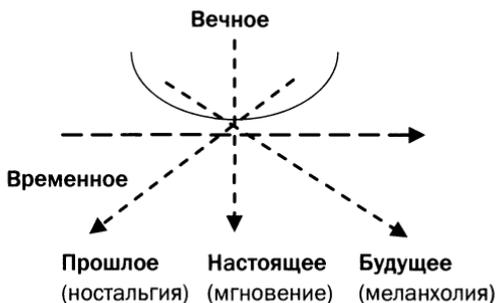
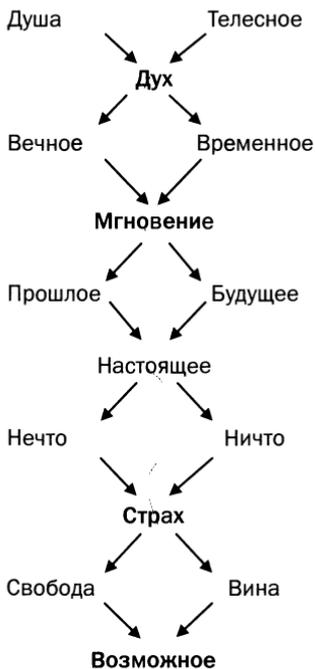
абсолютной мудростью; ибо, когда он впервые сочелся браком с Метидой и ему было предсказано, что она родит от него сына, который, соединяя природу обоих, будет властвовать над всеми богами, он втянул ее в себя и совершенно соединил с собой – очевидный символ абсолютной неразличимости мудрости и силы в вечном существе. Тогда он породил непосредственно из себя самого Минерву, которая в полном вооружении вышла из его вечной головы, – символ абсолютной формы и универсума как образа божественной мудрости, которая возникает сразу в полной законченности вне времени и вечного начала. *Только не в том смысле, что Юпитер и Минерва обозначают эти понятия или хотя бы должны обозначать. Тем самым оказалась бы уничтоженной всякая поэтическая независимость этих образов. Они не обозначают этого – они суть это. Идеи в философии и боги в искусстве – одно и то же, но как одни, так и другие сами по себе суть то, что они суть, как одни, так и другие дают свой аспект одного и того же, ничто не [существует] ради другого или чтобы обозначить это другое. В образе Юпитера устранены все ограничения, за исключением необходимых; ограничения имеются лишь затем, чтобы выявить существенное. Абсолютная мощь именно потому, что она такова, есть и высшее спокойствие...»\**

Если мы примем, подобно Киркегору, на вооружение логику Шеллинга, то страх должен пониматься нами как себе *иное* понятие (несобственное), т.е. как бесосновное. Допустим, что человек определяется в отношении души и тела, где основанием для синтеза будет **дух**. Но это только первый синтез; второй синтез, – это отношение вечного и временного. Оба этих синтеза активно участвуют в формировании личности (как целостности). Но поскольку дух действует в том и другом синтезе, то и обсуждать мы должны эти синтезы с точки зрения их взаимодействия. Пока мы не знаем реального механизма синтеза. Попробуем восстановить его, хотя бы схематично. Временное это есть просто исчезающее, оно – тут и там, то, что представляет собой поток изменений, «бесконечное исчезновение». Всякий раздел на прошлое, настоящее и будущее здесь не подходит. Идет речь лишь о том, что есть некая точка пересечения, где временное получает свое наполнение, и даже имя, и это есть вечное. Временное, т.е. текущее, исчезающее, сталкиваясь с вечным, открывает нам доступ к настоящему, которое становится частью вневременного, т.е. вечного. Это крайне интересно, поскольку вечное себя опознает в настоящем через временное, но как или точнее в

\* Там же. С. 100.

виде чего? Ответ: в виде *мгновения*. Именно мгновение и есть то место во времени, где вечное вступает во временной порядок, образуя настоящее, причем исполнившееся настоящее. По определению Киркегора, мгновение это атом вечности.

Представим это на схемах:



Вечное движется по касательной в отношении временности, поэтому мгновения исполняются: «полнота времени – это мгновение как вечность». Дух проявляется в виде свободы, в каждое мгновение временное может исполниться, т.е. все может случиться, а это значит: «все возможно, все под Богом ходим». А если это так, то страх появляется как страх перед тем, что может случиться, и этот страх ориентирован на возможное, что позволяет представить себе возможное в виде образов страха. Так, Киркегор разом связывает временность со страхом, а страх – с возможным. Страх оказывается не тем, что приходит извне, что ожидают, не *страхом-из-за-чего*, а страхом *внутренним*, субъективным и постоянным, тем страхом, который и есть «страх Божий». Итак, что же мы видим? Между понятиями, противополо-

ставленными друг другу, располагается **точка неразличимости**, сила ее воздействия в том, что она в акте восприятия (мысли) делает неразличимым то, что в другом случае различается. Здесь страх выступает и как одно из понятий, но и как без-основное начало всех концептуальных отношений, как скрытая копула всех тождеств/различий. В манере, свойственной романтическому сознанию, движется эта гирлянда понятий, которые на каждом круге размышлений вводят все новые существенные разделы в целостное понимание страха. Все это и есть подлинные имена страха, и здесь нет и не может быть никаких гегелевских «переходов» и «опосредований». Нет нужды в «третьем», – посреднике как итоге столкновения двух первых. По отношению к предыдущей концептуальной оппозиции следующее понятие, в котором первые два теряют свою различимость, оказывается без-основным, или точкой неразличимости, она – символическое выражение без-основности страха.

## 4. Полет марионетки

Нельзя отрицать присутствие факсимильной подписи Киркегора как автора «Страха и трепета» в издательском договоре, а также статус его самого как юридического лица. Подпись есть, но она ничего не гарантирует, так как существует еще и другая подпись, которая не обладает идентифицирующей силой. И эта вторая подпись устраняет значение первой, обезличивает ее. Киркегор не перестает предостерегать читателя: «...я внеперсонален, или обладаю личностью в третьем лице, суфлере, который порождает поэтического автора», «...я занимаю нейтральную позицию», являюсь «абсолютно иррелевантным»\*. Одна подпись существует вне текста, другая в тексте, первая подпись «Киркегор», вторая – «Иоаннес Силенцио». Чтобы текст состоялся так, как он задуман, имя Киркегора должно быть стерто псевдоименем. Очевидно, что все эти антиперсоналогические характеристики направлены против психобиографического опыта авторства. Даже тогда, когда Киркегор провозглашает себя в последних авторских произведениях «шпионом на высшей службе»\*\*, это самоименование вторит многим другим, первая подпись не восстанавливается. Вторит не только суфлеру, который нашептывает, подсказывает в нужный момент нужный текст драматическим персонажам, оставаясь лишь особым резонатором смысла, вторит и «секретарю», которому следует держать в голове все нити отношений, возникающих в порученном деле, и «автору авторов», несущему, казалось, полную ответственность за точное соблюдение псевдонимной стратегии. Шпионом может быть тот, кто по отношению к целям собственной или какой-либо иной деятельности всегда остается другим, «третьим», так как должен осуществлять свои сыскные, провокативные, надзорные функции в отказе от собственного «я». Благодаря этой специфической отражательной способности он легко проникает в любые, даже враждебные ему среды, устраивает ловушки, плетет нити тайных интриг, понуждает к откровенности, иначе говоря, отовсюду извлекает необходимую ему экзистенциальную информацию. В разное время и разных пунктах социального, духовного и религиозного пространств быть имманентным той среде, куда стремятся проникнуть, – это быть шпионом. Но кто может так шпионить? Только зеркало, оно и есть «шпион духа». Шпион воплощает в себе высшую отражательную способность, он не оставляет после себя следов, подписи, однако прово-

\* *Kierkegaard S. Abschlissende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S. 339–340.*

\*\* *Kierkegaard S. Die Schriften über sich Selbst. Düsseldorf/Köln. 1958, S.90.*

цирует к проявлению все другие следы. Он впутывает свои следы в другие, он постоянно переделывает подпись, изобретая все новые и новые имена. Переделка подписи, не подделка – переделка, которая не прекращается. Всякое новое имя оставляет на себе след предыдущего, имена записываются как образы событий, в росчерке видимо их движение.

Послушаем имена-псевдонимы: Виктор Эремита, Victor Eremita – издатель «Или-или», здесь слышны отзвуки «монастырского уединения»; Константин Констанциус, Constantine Constantius («Повторение»), имя указывает на «постоянство постоянного»; Иоаннес Силенцио, Joannes de Silentio («Страх и трепет»), его функция – в обеспечении трансцендентального характера молчания Авраама, «рыцаря веры»; Вигилиус Хауфниенсис, Vigilius Haufniensis («Понятие страха») – педант-психолог, «сторож Копенгагена», расчет психологических аффектов страха в горизонте теологии греха; отец Тацитурнус, Taciturnus – молчаливый священник, находящийся на стадии, предшествующей обретению веры («Этапы на жизненном пути»); Иоаннес Климакус, Joannes Climacus («Постнаучный постскриптум») олицетворяет попытку достижения максимума в философском понимании христианства. Одни – аналитики, другие – экспериментаторы, изобретатели, одни – герметичные, постоянно молчащие, другие – патетичные, юмористические, исполненные иронии. Псевдонимы надстраиваются друг над другом, делятся, вступают между собой в сложные, так до конца и не выясненные отношения, множатся в случайной последовательности, независимой от воли автора-издателя Серена Киркегора. В автобиографических заметках Киркегор пытается ввести ограничения в псевдонимное поле: с одной стороны, на лестнице, уходящей ввысь царит марионетка-комментатор по имени Иоаннес Климакус; с другой, на лестнице нисходящей – Антиклимакус. Тайный же автор, т.е. сам Серен Киркегор, располагается всегда несколько выше, чем Климакус, и несколько ниже, чем Антиклимакус, т.е. нигде и ни в чем\*.

\* Новый повтор древних шаманистских процедур. «Такие идольчики часто использовались в камланиях по изгнанию духа болезни и во время проводов души покойного в мир мертвых, когда шаман путем различных ухищрений добивался ее «вселения» в такое изображение. Облегчалось заманивание тем, что форма идольчика по тем или иным внешним признакам считалась “подходящей” для соответствующего духа» (Тернер В. Символ и ритуал. С. 53–54). И в другом месте: «Это фигурки, представляющие обобщенное изображение человеческих существ в различных позах... Одни фигурки отражают структурные черты человеческой жизни, особенности культурного ландшафта, принципы социальной организации и социальных групп и категорий, а также доминантные обычаи, регулирующие экономическую, продолжение на след. странице

Почему Киркегор так настаивает на решительном разрыве между собственным именем и псевдонимным существом? На мой взгляд, прежде всего потому, что стремится депсихологизировать экзистенциальное переживание, создать его идеальную форму, из которой должно быть исключено эмпирически-психологическое отношение к переживаемому событию, легко сводящее последнее к причудам биографического автора, истории его болезни, любви или отчаяния. Псевдоним – это имя не для персонажа, имеющего свой прототип в близкой к читателю реальности, имя не реального, но идеально возможного существа. Можно высказать это и иным образом: псевдоним Киркегора представляет собой результат непрерывного замещения реального, авторского «я» идеально возможным Другим, на него переносятся качества экзистенциального события, которые невозможно психологизировать. В противном случае существует опасность исказить подлинную суть события. Псевдоним – не имя собственное какого-либо антропоморфного существа, он означает определенный вид события и поэтому является именем события. Действительно, посмотрим вновь на эти подписи, послушаем имена. Очевидно, что с ними нельзя идентифицировать жизнь киркегоровских персонажей, ибо они не являются биографируемыми существами. В «Этапах на жизненном пути» мы находим признание, которое делает поэтический автор «In vino veritas» Вильям Афхам: «Я есть чистое бытие и к тому же почти менее, чем ничто. Как чистое бытие я повсюду присутствую и при всем этом все-таки остаюсь незамеченным, так как я раз за разом устраниаюсь. Я – как бы линия, над которой нависает угроза исчисления и под которой скрывается результат...»\*. Или в другом тексте, который предлагается читателю за подписью Иоанна Климакуса, поэтический автор сравнивает себя с «бесконечно малым, ненаблюдаемым атомом»\*\*.

начало на предыдущей странице половую и социальную жизнь. Другие представляют такие силы или динамические реалии, как мотивы, желания, стремления и чувства... Грубо говоря, человеческие фигурки представляют социальные и эмоциональные стереотипы...» (Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С.92). Поразительное родство с «камланиями» Киркегора, который изобретает все новые и новые образы марионеток, чтобы высветить ими ускользающий стереотип этического: религиозного или эстетического поведения. Каждая марионетка – мельчайшее зеркало, и в нем отражена точка зрения на мир. Пересечения точек зрения, а эти пересечения не перестают умножаться, дают объемное, почти голографическое представление экзистенциальных идей – идей, обретших «плоть и кровь».

\* Kierkegaard S. Stadien auf den Lebens Weg. Düsseldorf/Köln, 1958. S. 90.

\*\* Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil. S. 336. См. так же отрывок из сочинения, которое приписывается Шеллингу: продолжение на след. странице

Эти повторяющиеся не раз попытки Киркегора нейтрализовать процедуру именованья находят непосредственное выражение в псевдонимах: ими означиваются события, сами же события открываются в том виде движения, которое должен совершать получающий имя, чтобы удержать событие в качестве идеальной экзистенциальной формы. Движения-события разнообразны: эротические, этические, философские, религиозные и т.п. Движение, совершаемое марионеткой-комментатором, является интерпретацией события; создает его атмосферу, ритмическое представление в повествовании. Приписывая ответственность за экзистенциальное событие псевдонимному автору, Киркегор одновременно низводит его самого до полой, идеальной формы, до микрочастицы, тающей, обрывистой линии росчерка, случайного знака движения.

Вероятно, сказанное выше многое объясняет в подобной стратегии, но далеко не все. Псевдоним – это не только ложное имя, накладываемое поверх подлинного, чтобы скрыть его и сделать тайным, как маска скрывает лицо. Если это и маска, то маска мертвая; она – застывший след события, и ее надо каждый раз оживлять, чтобы событие продолжало свершаться. Псевдонимия была бы невозможна без нового понимания смерти. Действительно, разве не об этом говорит запрет Киркегора на произнесение собственного имени: имя не может быть произнесено, поскольку оно принадлежит экзистенциальному переживанию события, где не существует субъекта переживания. Поэтому знак смерти относим к субъекту, вступающему в экзистенциальные измерения события, и смерть не понимается более как «конец всего», но как возможность перехода в иную интенсивность жизни. Киркегор говорит об «идеальности» смерти, о той смерти, которая сопровождает всякое падение или подъем, о смерти как интенсивности

начало на предыдущей странице «Человечество явно образуется наподобие луковички: одна оболочка за другой вплоть до самой маленькой, в которой торчит сам человек, совсем уже крошечный. Так в небесном великом храме, на куполе которого чудесными святыми иероглифами парят миры, человечество строит уменьшенные храмы с поддельными звездами, а в храмах этих еще меньшие капеллы и дарохранильницы, пока не заключит святые тайны en miniature как бы в кольцо, хотя они парят вокруг величаво и мощно превыше лесов и гор и в сверкающем причастии солнца возносятся на небо, чтобы народы пали перед ним ниц. В единой мировой религии, которую тысячами письмен возвестила природа, человечество разгораживает опять-таки уменьшенные народные и племенные религии для евреев, язычников, турок и христиан, а последним и этого мало, и они отгораживаются друг от друга». (*Бонавентура*. Ночные бдения. М.: Наука, 1990. С. 91–92.)

переживания жизни: «...тайная мысль о самоубийстве обладает известной силой, которая способна сделать жизнь более интенсивной. Мышление к смерти уплотняет, концентрирует жизнь»\*. Псевдонимия Киркегора находит свой отзвук в некронимии: существует имя, которое ни при каких обстоятельствах не может быть произнесено, ибо оно еще продолжает принадлежать умершему, делать его живым. Некроним дает возможность его произносить, не оглашая тайны смерти. Тогда некроним есть подлинная сущность псевдонимии, более того, он вводит смерть в саму жизнь, дробя смерть по степеням интенсификации жизни.

Смерть не может стать событием, со-бытием для тех, кого настигает. Также известно, и это показывает язык, что такое высказывание как, например, «я мертв?» невозможно в своей констативной функции, как впрочем и другое, «ты мертв», поскольку, если оно принимает форму вопроса, то тот, кто мертв, не в силах ответить. Точно так же, как никто, кроме «я», не может задать этот вопрос: «ты» есть лишь коммуникативный двойник для выражения меня, моего «я» в качестве «ты». Другими словами, смерть прерывает циркуляцию интимно-личностного общения: тот, кто мертв, уже не «ты», а лишь «он» — тот, кто умер; или «оно» — вот это мертвое тело, труп; или «они» — все те, которые умирают, когда ты остаешься живым. Таким образом, язык запрещает нам использовать предикат смертности на уровне глубинного общения «я» — «ты», где «я» и «ты» находятся в непрерывном движении взаимного перевоплощения. Язык разворачивается как тотальная стратегия не-лица, где форма третьего лица выражает языковую сущность смерти. И поскольку мы пишем, мы втянуты в эту стратегию. Киркегор прекрасно знал об этом, когда пытался осмыслить функцию третьего в коммуникации. Ведь что-то происходит уже в начальном действии письма, когда, записывая фразу, ставят знак субъективности, «я» («я есть тот, кто пишет в данное мгновение эту фразу, чья идентичность очевидна уже в первых знаках»). Но для Киркегора «я» остается пустым знаком субъективности до тех пор, пока это «я» не выработает к себе объективного отношения и тем самым не станет соотносимым со своей собственной смертью. Великий пример Сократа, который в мгновение высшей для себя опасности относится к себе как к третьему лицу, объективно\*\*. Если идти далее за мыслью Киркегора, то мы увидим, что третье лицо выступает для него в качестве условия коммуникативной стратегии. Чтобы сообщение соответствовало экзи-

\* Kierkegaard S. Die Tagebuecher, 1834–1855. S. 463.

\*\* Kierkegaard S. Die Schriften über sich Selbst. S. 148–149.

стенциальному содержанию, которое в нем заключается, оно должно быть очищено от следов того, кто делает сообщение, его имя должно стать псевдонимом, т.е. таким именем, которое является формой самого события, а не формой его субъективного переживания. Возможность биографирования субъективности должна быть заранее устранена. Почему? Потому что экзистенциальное сообщение не может быть передано прямо от «я» к «ты», но должно передаваться так, чтобы гарантом коммуникативного канала выступало третье лицо, т.е. некто, кто ставит под сомнение «я» и «ты», указывая на событие, из которого они могут или не могут проявиться. Имя того, кто сообщает экзистенциальную информацию, должно быть стерто в другом имени; стирая, его спасают, ибо, чтобы стать событием, оно не должно иметь никакой биографируемой или субъективирующей формы референции.

Отметим и другой момент псевдонимии письма. Все эти фигурки-псевдонимы, настолько живые в письме, становятся пустыми и мертвыми, как только внешняя сила, приводящая их в движение, прекращает свое действие: они рождаются и живут лишь в письме Киркегора. Только письмо в его удивительном упорстве накапливать безличное, способное продвигаться все ближе, нарушая дистанцию, к внутреннему переживанию пишущего вплоть до его полного захвата, демонстрирует нам это редкое сочетание живого и мертвого. И так как ткань текста, увлекаемая силой письма, не перестает разрастаться, марионеточные фигурки движутся в направлении, поперечном любому из возможных горизонтов растущего текста: они прочерчивают границы отдельных территорий, охраняют их, становятся поэтическими авторами киркегоровских «книг», «предисловий», «атмо-сфер», «приложений». Марионеточные фигурки как бы кроют текст. Когда мы вспоминаем о киркегоровской циркуляции сфер (эстетической, этической, религиозной) со всеми их субсферами и о том искусстве картографирования, которым владел Киркегор, нам не следует забывать об этих фигурках, которые дают имена движениям сфер, определяют их соположение и навигацию. Назначение их неизменно: служить местом перехода с одного уровня экзистенциального бытия на другой. Как только экзистенциальный пафос отдельной сферы **исчерпан** и дыхание прервано, требуется новое движение письма, новое имя, необходим прыжок. И этот прыжок из одной сферы в другую и есть смерть, помечаемая псевдонимом, но смерть частичная или идеальная, т.е. такое событие смерти, которое позволяет одним мгновениям перейти в иное измерение бытия. Так, жест Авраама является таким прыжком в подлинную суть религиозного движения, в то время как марионетка-комментатор погружается в молчание. Фигурки марионеток появляются в

местах этих переходов-прыжков. Будет законным предположить, что подобные фигурки – своего рода остатки, наименьшие частицы события смерти в экзистенциальном опыте пишущего, они останавливают бесконечный транзит письма, организуют пространство текста и вместе с тем являются кристаллизацией самой сущности письма как стратегии анонимности.

Рассмотрим более обстоятельно движение, совершаемое марионеткой, не пренебрегая его чисто физическими параметрами, столь отчетливо представленными в романтическом театре марионеток. Марионетка не в силах имитировать органические движения, да и не в этом ее задача; ее достоинства в другом: она способна производить движения бесконечно медленные или бесконечно быстрые, такие, которые находятся ниже или выше нормального порога восприятия, движения предельной и минимальной интенсивности. Иначе говоря, марионетка производит только аффектированные типы движений (страх, боль, грусть, радость и т.п.), и мы потому привлекли ее к нашему анализу театра Киркегора, что она способна косвенным образом визуализировать опыт экзистенциальности, который человеческое тело переживает «внутренне», без стороннего взгляда, в «пустынности души». Однако, не следует думать, что марионетка способна производить движения, она – «чистое бытие», меньше, чем ничто; существо бесконечно мельчайшее, всепроникающее, универсально подвижное, обладающее удивительной реактивностью восприятия невидимых сил, избравших ее тело в качестве идеального сценического орудия. Подобный театр – а это театр не только Киркегора (Киркегор не отказал бы в соавторстве Клейсту, Гофману, Лейбницу, Андерсену, Спинозе или Лессингу) – тяготеет к выражению себя исключительно в отчужденных от человеческого видах движения. Если, например, марионеткой передают человеческий жест, то последний предельно машинизируется, отчуждается, становится «о-страненным», если вообще не исполненным безумия; так, органичный язык человеческого тела благодаря марионетке замещается противотелесным языком, и именно в силу того, что марионетка не знает окультуренного, «естественного» жеста, опосредуемого вербальным выбором, который, как известно, опутывает начало любого движения психологией его выполнения. Жесту марионетки не должно сопутствовать ничего от «сознания жеста». Только Бог или марионетка могут выполнить подобный род движения: первый в силу того, что одарен бесконечным сознанием, вторая – в силу того, что не одарена никаким\*. Марионетка не скрывает лица и не имеет его, как не имеет тела в

\* Генрих фон Клейст. Избранное. М., 1977. С. 518.

обыденном смысле, она – устроитель движения. Киркегор скорее согласится выказать жест по отношению к тайному событию его жизни (как он это делает в «Дневнике»), нежели попытается опереться на язык с целью придания общезначимости событиям экзистенциальной сцены. Другими словами, он не пытается уравнивать шансы того, кто переживает событие движения в его невыразимости и тайне, с тем, кто силится проникнуть в его смысл благодаря всеобщим нормам языка. Марионетка как хореографическая форма, благодаря которой постоянно рефлектируется изображение движения, сохраняет тайну движения вдали от языка, но одновременно учит движению как становлению в экзистенции, открывая в читательском опыте план переживания не авторской (имя за псевдонимом), а его собственной тайны. В театре Киркегора царит культ высвобожденного жеста, невербализуемого порыва, это театр пафоса, страсти, театр движения. Движение марионетки – «наименьшей монады», «мельчайшей машины» (Лейбниц) – движение неосознаваемо точное и вместе с тем игровое, не знающее границ и действительного покоя, оно свидетельствует о том, что марионетке не знакома сила сопротивления земли, она, по выражению знатока Г. фон Клейста, *антигравна*\*. Иначе говоря, марионетка – это такое устройство по производству движения, центр тяжести которого размещается «выше», чем у обычного танцовщика. Ее тело – мы и дальше будем употреблять этот термин в физическом смысле – не заполняет никакое пространство и уж тем более не создает его; ей самой не принадлежит ни одна из поз, ни один из жестов или тех блистательных парений-прыжков, которые она в изобилии способна производить. Марионетка обладает телом и в то же время не обладает; марионетка в покое – может ли быть что-либо мертвее этого странного иероглифа? Но вот она в движении, и ее тело исчезает из нашего пространства-времени, марионетка становится своеобразным воплощением неслышанной геометрической искусности и движется по линиям, которыми правит божественная машинерия. Клейст указывает на непростое отношение между марионеткой и тем, кто ею управляет, машинистом: чтобы начать движение, машинист должен мысленно перенестись в центр тяжести марионетки, то есть, другими словами, танцевать вместе с ней\*\*. Но если продолжать рассматривать взаимоотношение машиниста и марионетки с этой позиции, то мы приходим к выводу, что машинист – не автор, а скорее составная часть самой марионетки. Машинист и марионетка вместе образуют единую сценическую машину, производящую движения

\* «...у этих кукол есть то преимущество, что они антигравны». Там же. С. 515.

\*\* Там же. С. 513.

определенного вида. Углубляясь в технические особенности руководства телом марионетки, Клейст определяет решающее условие ее движения: «между движением его (машиниста) пальцев и движениями прикрепленных к ним кукол существует замысловатая зависимость, такая же, к примеру, как между числами и их логарифмами или между асимптотой и гиперболой»\*. Когда Клейст анализирует богатые возможности геометрического рисунка движения марионетки (нет движения, которое она не могла бы исполнить), он указывает на график двух кривых, пересекающихся в одной точке, которые затем, словно пройдя сквозь бесконечность, вдруг выступают перед нами в другой точке пространства, зеркально отраженной от первой. Прыжок совершен, и марионетка вновь неподвижна, но прыжок остается непостижимым и, если хотите, даже невидимым, так как между двумя его фазами – началом и завершением – размещается бесконечное. Не пытайся мыслить поступок Авраама, а создай этот жест-крик-прыжок в своем экзистенциальном пространстве, стань марионеткой в своем театре веры! Киркегор подталкивает нас к выводу: при всяком переходе из одной сферы в другую необходим специфический транспорт, марионеточное существо, его движение-полет депсихологизирует событие. Именно это существо определяет быстроту движения, делает возможным переход-прыжок, ввергая нас в «маленькую смерть», испытывая которую, мы, читающие, овладеваем силой, что увлекла Авраама к Богу. Уместно напомнить о глубоком замечании Адорно: «Авраам как субъект «диалектической лирики» является аллегорическим именем для объективного, можно даже сказать, для физикалистской динамики сфер»\*\*. Другими словами, Авраам как марионетка религиозной «широты» есть просто определенный способ, каким приводится в действие игра сфер, Авраам – это не «человек», а принцип сцепления гетерогенного, несовместимого, по сути дела, – орудие божественной машинерии, которая управляет и им, и марионеткой-комментатором, оставаясь равно непознаваемой для обоих.

Наблюдая за балетной постановкой «Фауста», комментатор «Понятия страха» пытается уяснить себе смысл поэтического воздействия, весь тот ужас, который **исходит** от демонических сил, управляющих движением марионетки по имени Мефистофель: трудно «представить» или «предвосхитить» ожидаемое движение, так как это движение есть прыжок, прыжок из того положения, из которого его совершить невозможно. Там, где пересекается

\* Там же. С. 514.

\*\* Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen. Fr/M, 1962. S. 175.

направление реального сценического прыжка марионетки с психологической убежденностью зрителя в том, что подобный прыжок в данное мгновение не может быть совершен, именно в этом пересечении и «вспыхивает» точка поражения зрительского восприятия, т.е. совершается прыжок Мефистофеля. И ее интенсивность тем выше, чем менее способно воспринимающее сознание предугадать начало прыжка. Прыжок – прорыв, мгновенный переход в состояние, которое не только не следует из предыдущего, но и полностью его исключает. Этот прыжок не может быть видим, он слишком быстр для глаз зрителя (или слишком медленен, **что одно и то же**). Вот почему так ужасает комментатора «Страха и трепета» мгновение прыжка Авраама, который как бы «прорывается из одного совершенно покоящегося в себе положения»\*, т.е., наблюдая за марионеткой, он не знает, в какой момент, с какой быстротой и в каком направлении будет совершено движение: между двумя вероятными точками прыжка (начальной и конечной) существует пауза абсолютной неподвижности, из которой, как это представляется комментатору, не зародиться никакому движению. Поэтому прыжок подобен сполуху, сжигающему память о движении, которое мы привыкли считать принадлежащим нашим телам. Движение-прыжок – не движение, переходящее в прыжок, а именно прыжок как движение. Кьеркегор анализирует два вида прыжка: один – с места, другой – с разбега. Как они совершаются? Для прыжка с разбега необходимо наличие некоего промежуточного, дополнительного пространства: прыжок может состояться в том случае, если процесс движения уже в наличии, но тогда прыжок будет просто ускорением, – шаг переходит в бег или в полет к определенной цели. Прыжок с места – это трудное движение, потому что оно совершается без опоры на вспомогательное пространство, более того, прыгающий, чтобы вернуться на то же место, должен преодолеть собственное тело. На этом физический смысл прыжка с места кажется исчерпанным. Действительно, если ограничиться лишь этими физическими моделями, мы не поймем самого главного: прыжок, который совершает марионетка Авраам, в любом пространстве внешнего, чисто физического наблюдения будет представлять собой паузу между движениями. Это движение в силу его быстроты выпадает из нашего мира, его след – это полная, ужасающая неподвижность актерского тела\*\*. Следовательно, это сверхбыстрое движение является се-

\* Kierkegaard S. Der Begriff Angst. S. 136.

\*\* Поясняющим примером может служить разработка В.Мейерхольдом идеи «неподвижного театра», опирающейся на принципы театра марионеток. «Если нет движения в развитии сюжета, если вся трагедия построена на взаимоотношении продолжение на след. странице

бе имманентным и не нуждается в человеческом теле, чтобы себя демонстрировать или про-являть. Перечитаем сказку Андерсена «Мертвец» и остановимся на одной из последних фраз, произнесенных таинственным покровителем героя: «Помнишь мертвеца, – открывает свою тайну покровитель, – которого ты спас от поругания? Тот мертвец был я!»\*. Требуется бесконечность возврата по линии жизнь-смерть-жизнь, чтобы оказать помощь герою; требуется стать абсолютно мертвым, чтобы изобрести повод для возврата в жизнь, но уже в качестве иного существа, мельчайшего, частичного, но с предельным по интенсивности переживанием существования. Таков и библейский Авраам – рыцарь веры. Если Авраам и является танцором, то это танцор, «обладающий высшей силой». Его задача крайне трудна, если вообще выполнима: совершить прыжок в высшую религиозность, но так, чтобы в момент прыжка остаться именно в «кочующей» точке самого движения, ни там, ни тут, но и там и тут, не зная ни начала, ни конца, ни бесконечного, ни конечного, ни страха, ни трепета, так, чтобы мгновение прыжка длилось вечно; быстрота здесь совпадает с предельным замедлением самого движения в прыжке. Две точки – послушание Богу и любовь к сыну – порождают это движение глубинной веры, само же движение минует их и находится в иной точке, бесконечно дистантной по отношению к ним и одновременно смежной – в переживании веры силами абсурда. Итак, с одной стороны – минимизация жизненного мира, то, что Лейбниц называл «свертыванием», когда говорил о движении смерти, переживание собственной смерти, погружение в мельчайшее, в разносимый ветром прах земли Мориа, в остатки и клочки языка, в немоту, где запрет на всякое я, собственное тело, запрет на человеческую боль и страдание принимает форму закона; с другой стороны – и синхронно с первым – максимизация экзистенциального бытия, нарастающий пафос исполнения невозможного (преданность Богу дарует спасение сына) – чуда как собрания всего конечного в едином бесконечном опыте божественного. Прыжок в таком случае – это импульс энергии, уничтожающий разом точки минимума и максимума.

начало на предыдущей странице Рока и Человека, нужен неподвижный театр и в смысле его неподвижной техники, той, которая рассматривает движение как пластическую музыку, как внешний рисунок внутреннего переживания (движение-иллюстратор), и потому она, эта техника Неподвижного театра, предпочитает скованность жеста и экономию движения жесту общего места». (Мейерхольд В.Э. Часть I. М., 1968. С. 125.).

\* Андерсен Х.-А. Сказки, рассказанные детям. Новые сказки. М., 1983. С. 269.

## 5. Идея философского письма

1843–1855 годы – поразительный по своей продуктивности период в жизни Киркегора: ведутся дневники, издаются десятки «назидательных речей», журнал, псевдонимные сочинения\*. Удивительная энергия письма! Как будто жизненный путь проходит через нескончаемые листы бумаги, и только эти неустанные и упорные пробеги пера еще могут связывать с жизнью. Писание как молитва. Письмо становится не просто чем-то большим, чем сама реальность, – оно производит реальность. Жизнь движется в пространстве письма, это пространство и есть пространство Innerlichkeit. Киркегор сообщает в своем дневнике, что неспособность к «прямой» коммуникации изначально заложена в его природе\*\*. Это признание вполне искренно, ибо за ним скрывается страсть Киркегора к писательству, власть письма над его жизнью: когда я пишу, «тогда я понимаю, что я не есть». Экзистенциальное мышление драматизирует феномен языка и одновременно пытается упразднить его власть над письмом. Киркегора не пугает то, что может потребовать от пишущего язык: во все моменты письма не быть «я», а только тем, кто пишет, быть не лицом, а «третьим», внеличным и внешним, т.е. пережить свободу выражения как свободу вне языка, вне его устойчивых грамматических и синтаксических структур. За эту свободу нужно платить – платить собственным «я» (не я пишу, а что-то пишет мною или, может быть, нечто пишется). Когда я больше не отождествляю себя с неким «я» (идеальным или биографическим), а трансформируюсь в «третье лицо» по отношению к самому себе, в то, что Киркегор называет «позицией объективности», я способен сообщить о том, о чем сообщить в первом лице невозможно\*\*\*. Ведь задача остается все той же: как сообщить то, что не может быть сообщ-

\* В феврале 1843 года Киркегор издает «Или-или», два тома объемом более 800 стр. Восемь месяцев спустя книги «Страх и трепет», «Повторение», а еще через восемь месяцев – «Философские крохи», «Понятие страха». В апреле 1845 года подходит очередь «Этапов на жизненном пути» (525 страниц). В феврале 1846 – «Заключительное ненаучное послесловие» (около 700 страниц). Не говоря уже о дневнике и журнале «Мгновение», объем последнего, кстати, постоянно растет, начиная с 1845 года, когда он составлял примерно 150 страниц; к 1850 году он расширяется до 670 страниц.

\*\* Ср.: «Эта склонность к непрямому сообщению предопределена мне самой природой» (Indirekte Mitteilung war meine Naturbestimmung) (Kierkegaard S. Die Tagebucher, 1834–1855. S. 427).

\*\*\* Ibid. S. 424.

щено, учитывая то, что язык в его общезначимых формах всегда препятствует такому сообщению? Как преобразовать, «искривить» язык, чтобы передать в нем экзистенциальное содержание, как не дать ему заместить движение письма линейностью грамматических построений? Киркегора всегда волновали эти вопросы. Во всяком случае, он полагал, что именно письмо способно создать движение в языке, которое откроет смысл экзистенциального сообщения. Киркегор отдает себе отчет в том, что процесс чтения в силу господствующих языковых и этических норм оказывает негативное воздействие на движение и ритм письма (они вообще могут не распознаваться читателем). Порой текст его толкуют слишком прямо, не замечая ритмической плотности письма, и эта «прямота» во многом объясняется все более укореняющейся привычкой читать глазами, глазо-чтением, чтением в одиночестве и полном молчании, – про-бегом. Принципы маевтического письма, которые пытается разработать для своих текстов Киркегор, не опираются на глазной тип чтения. Стратегия философствования может быть успешной в том случае, если письмо стремится высказать всегда нечто большее, чем это допускается языком и читательским ожиданием (например, открыть доступ читателю к ритмическому переживанию читаемого).

«Что меня особенно занимает, так это архитектонико-диалектическое, то, что некогда усматривалось глазом в пропорциях предложения и что, с другой стороны, для голоса, когда читают вслух, является ритмом. Я постоянно представляю себе читателя, читающего вслух. Это согласуется с тем, что я подчас очень экономно использую запятую. В силу подобных обстоятельств я веду нескончаемый спор с наборщиками, которые, при всей их доброжелательности, всюду расставляют запятые, нарушая ритм фразы. В моем представлении даже наиболее значительные из датских стилистов употребляют точку совершенно неверным образом. Они пытаются завершить полностью собственную речь в одном звучном, маленьком пункте – точке, но из этого следует, что логическое отнюдь не выражает род надлежащих ответов, так как предложения, логически друг с другом упорядочиваясь, должны координироваться таким образом, чтобы вопреки всему каждое из них завершалось точкой. Прежде всего я должен повторить, что вижу своего читателя, читающим вслух и упражняющимся в этом чтении...»<sup>\*</sup>.

Экзистирующую субъективность можно представить себе в виде резонирующей камеры, – приюта многих и многих голосов, слышимых раздельно,

\* Ibid., S. 262.

причем настолько близко, насколько это возможно. Это особенно заметно по «Страху и трепету», где молчание Авраама – это напряженное вслушивание в голос Бога. Читатель по мере чтения приобретает тонкий религиозный слух. Напомним, что коммуникативная структура книги оперирует различными типами чувственности: если эстетическая форма склонна обольщаться всем зрительным, «видимым», то в этической рефлексии она подвергается «отклонению» и «подвешиванию» (*Suspension*). Зрительность библейской истории парадоксализуется: она не постижима с одного определенного угла зрения или одной неизменной дистанции. Пространство крика-жеста Авраама не может быть видимо, оно полностью исчезает как предмет смотрения и внешнего наблюдения, ибо в нем резонирует один голос – голос Бога, проходящий через *содрогаемое* тело Авраама. Однако для читателя этот голос неслышим, т.е. он не обращен непосредственно к нему, и тем не менее он «слышим» в телесном ритме письма. Итак, не глаз, а ухо, не зрение, всматривание, а слушание, вслушивание – вот что представляет собой основной орган чувственности, чувственности *идеальной*.

«Чтобы выразить отношение к моей писательской деятельности, я мог бы воспользоваться выражением Иоанна Крестителя: «Я есть голос...» И если я есть голос, то скорее обладаю им как слушатель, чем как обычный оратор, я являюсь слушателем себя самого»\*.

«То, к чему я прибегаю, так это Голос, пронзительный, как взгляд Линкея, повергающий в ужас, как вздох гигантов, столь же долгий, как звук природы, модулируемый во всем объеме от смиренно-святого шепота до огнем извергающейся энергии или рева. Вот к чему я прибегаю, чтобы обрести воздух для полета, чтобы то, что укрыто в моих чувствах и что необходимо высказать, было высказано, и чтобы с равной силой подвергнуть разрушению как чувство ненависти, так и чувство симпатии»\*\*.

Голос **есть ритм**. Вспомним о том, что Киркегор в своих дневниках и других работах называет архимедовой точкой опоры. Эта точка находится вне пространства и времени, она не имеет каких-либо определенных текстовых параметров, ибо всегда за текстом. Во всяком случае, Киркегор устанавливает свои правила пунктуации, использование **точки как знака ритма**, не соответствующее логико-грамматическим процедурам. Место-

\* Ibid., S. 433.

\*\* Ibid., S. 104.

расположение этой точки не может быть зафиксировано вне голоса, читающего текст. Киркегор подсказывает нам, когда в своих последних книгах вводит еще один псевдоним: Inter/Inter («между... между»), дублирующий название его прежней работы «Или-или». Но прислушаемся: **INTERPUNKTION, INTER-PUNKT, INTER...** Пунктуация устанавливает грамматически и синтаксически регулируемые расстояния между завершёнными предложениями. Голос обнаруживает свою силу в движении письма, проходит ритмической волной по тексту, переставляя знаки препинания, которые больше не указывают подобно буйам на прямой путь к истине. Схваченный читателем ритм и будет тем восприятием события, смысл которого он стремится постичь. Вот где рождается *широта* киркегоровской просодии, когда почти каждый псевдоним-марионетка имеет только ему присущий и легко отличимый акустическо-ритмический рисунок, свой пункт. Одни рассказывают истории, попивая вино или раскуривая трубку, другие, напротив, аскетичны, крайне сдержаны в выражении своих мыслей и чувств, третьи страдают излишней гедонистичностью и болтливостью. Марионетка – акустический фантом письма, она занимает место в виртуальной точке, «между» (**inter**), она – и в тексте и вне его. Не обладая ни возможностью выбора, ни собственным телом, ни сознанием, она движется в автоматическом режиме, вторя голосу. Подобно тому, как обычная игла проигрывателя воспроизводит звучание, «царапая» поверхность пластинки, так и марионетка оказывается чем-то подобным; она – место соединения голоса и письма; как только появляется голос, она тут же начинает движение и письмо. Произносить, слушать и записывать – это одна и та же операция. Марионетка есть острое; действительно, на это указывает ряд терминов, поддерживающих значение этой функции: *punctum, pointe, Punkt*. Острое, быть острым, – это царапать, оставлять след, быть подвижной, колеблющейся, скользящей точкой, которая всегда вне своего места.

Общие правила виртуального пунктирования не перестают действовать. Фундаментальные понятия и категории не выстраиваются в иерархии по степени их значимости, они сопологаются благодаря произволу воображения. Если одно из понятий утверждается в качестве грамматического субъекта, то другое, вступающее с ним в парную связку, не получает значения предиката, оно также субъективно и не подлежит предикативному управлению. «Это есть то, как то есть это... и не иначе!». Каждое из так называемых киркегоровских понятий не «вводится» в предшествующую логику рассуждения, чтобы дополнить ее новой аргументацией, а затем остаться на своем месте, подкрепляя дальнейшее развитие мысли. Понятия для

Киркегора есть способ повторения того, что уже было сказано, и поэтому они различаются между собой лишь интенсивностью самого повторения. Здесь нет ничего общего с гегелевским ожиданием «третьего», синтезирующего понятия, – «опосредствования» или «перехода» – которое могло бы освободить мыслящего от внутреннего напряжения. Понятия Киркегора учреждаются *патетически* или свободным *полаганием*. Патетическая связь понятий имеет в текстах Киркегора свой знак: им является копула «ist(sein)». Патос связи двух понятий создается дискурсивно за счет невозможности соединения их содержаний. Киркегор, как, впрочем, и вся немецкая романтическая традиция, активно пользуется тем, что К.Шмитт называл «бес-субстанциальным пунктированием»\*: когда романтик просто завораживает себя такого рода полаганием: «дух есть то-то и то-то», «религия, добродетель, наука, зверь, смысл, остроумие, бедность, трансцендентальное, наивное, ирония – все это *есть* и то и другое. Патетическая импульсация, даже натиск: «Натиск, поскольку каждый предмет нужно отнести к одному определенному пункту, постоянно нарастает в бесчисленных пояснениях посредством «nicht anderes als»; они содержат в себе не какие-то особенные тонированные понятийные ограничения, но являются аподиктическими идентификациями, которые концентрируются в точку»\*\*. Копула – это и есть та точка, в которую свертывается окружность понятия. Что же это за точка? Ответ: это ранее нами упомянутая *точка неразличимости*. Связь между понятиями опирается на «силу письма» (federnden Kraft)\*\*\*, на патетической силе, силе первого «прыжка», сближающего несближаемое в самом пространстве прыжка. Сближение определяется взаимодействием двух без «третьего». Но «прыжок» и есть та удивительная точка, где происходит переключение сверхмедленного в сверхбыстрое; в ней скапливается, а затем перераспределяется в нужном направлении энергия текста. Иначе и быть

\* C. Schmitt. Politische Romantik. München und Leipzig, 1925, S. 110.

\*\* Ibid. S. 111.

\*\*\* В оригинальном датском тексте «сила письма» иногда передается словом *Elasticitet*, близким к слову «эlegantность». Но что это за сила, гибкая и упорная? Киркегор ясно представляет ее образ: «...я обрел совершенный покой, так как спустя некоторое время стал писать, выводя с исключительной заботливостью каждую букву своим медленным пером. В одно мгновение во мне словно пробудилась страсть поэта, именно тогда, когда я слышу голос, который выговаривает мне как учитель юному ученику: держи перо правильно, пиши каждую букву со всей аккуратностью. И когда я готов следовать этому, доверившись голосу, я выписываю каждое слово, каждую строчку настолько хорошо, что не испытываю интереса к тому, какими будут следующие слова и строчки». (*Kierkegaard S. Die Schriften über sich Selbst. S. 68.*)

не может: именно сверхмедленное выступает формой сверхбыстрого. Письмо Киркегора замедляется в утонченной вязи рефлексивных повторов, устраняя ожидаемое завершение смысла в грамматической точке. Аффект прямого воздействия недопустим, зато возрастает интенсивность косвенной, маевтической коммуникации: читатель ожидает наступления аффекта, – ожидание и будет самым аффектом. Устранение прямого воздействия, его «оттягивание» и «задержка», создает аффектированное поле смысла, которое читатель, пока он читает, не в силах покинуть.

Предельная точка аффекта не подчиняется правилам пунктуации, регулирующим грамматически законченное распределение знаков препинания в высказывании. Киркегор понимает, что пластически выраженные образы крика-жеста Авраама ослабляют аффект ожидания. Наиболее мощным по воздействию средством оказывается, как это ни странно, рефлексия, постепенно расшатывающая все попытки читателя понять событие веры только «умом» и тем самым отстраниться, обрести дистанцию по отношению к религиозному действию. Рефлексивные операции не сужают, а напротив, расширяют сферу абсурда, парадоксальности, ужаса, и чем больше они пытаются «объяснить» на этическом языке поведение Авраама, тем интенсивней проявляется нехватка смысла. Все та же невидимая, пунктуационно невыразимая точка, – «точка неразличимости» – где совершается религиозное действие, постоянно заявляет о своем присутствии в тексте «Страха и трепета», но нигде, ни в каком грамматически законном пункте текста не обнаруживает своей силы. Поэтому крик Авраама никогда не смолкает и все время, с первых страниц, слышен нам: вновь и вновь заносится нож, и жертвоприношение длится столько, сколько времени мы читаем этот замечательный текст. Вся нерешительность комментатора-марионетки Иоанна Силенцио, страх, который он начинает испытывать, слишком близко подступая к границе Авраама, дублируются в нерешительности и страхе читателя. Подлинный шок, испытываемый читателем от поступка Авраама, есть результат того, что он не может быть этически освоен. Но именно это открывает читателю путь к самому себе: становится возможным экзистирование вне опоры на нормы всеобщего, и для каждого, кто наперекор силе абсурда способен его достичь, сохраняется шанс религиозного подвига, подобного подвигу Авраама, – наперекор безумию, преступлению или кощунству.



Сёрен Кьеркегор (1813–1855) – выдающийся датский философ, теолог и писатель, предшественник таких значимых для XX века течений, как экзистенциализм и персонализм. Кьеркегор первым подверг критике рационалистическую систему Гегеля, поставив в центр своих философских размышлений не абстрактное понятие человека, а проблему бытия единичной личности. Произведения Кьеркегора, очень разнообразные по форме и стилистике, сочетают в себе яркий парадоксализм, глубокий религиозный настрой (подчас воплощающийся и в резких антиклерикальных выпадах) и тонкий психологизм в понимании нравственных начал человека.

ISBN 978-5-250-06078-3



9 785250 060783