



Søren Kierkegaard

SYGDOMMEN TIL DØDEN

En christelig psykologisk Udvikling til
Opbyggelse og Opvækkelse

*Af Anti-Climacus.
Udgivet af S. Kierkegaard*



København
C.A. Reitzel
1849

Сёрен Кьеркегор

БОЛЕЗНЬ К СМЕРТИ

Изложение христианской психологии
ради наставления и пробуждения

Написано Анти-Климакусом.

Издано С. Кьеркегором

*Перевод с датского, вступительная статья
и примечания Натальи Исаевой и Сергея Исаева*



«Академический проект»
Москва, 2019

УДК 1/14
ББК 87.7
К97

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН), А.В. Смирнов (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН, председатель совета), П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН), В.В. Мифонов (чл.-корр. РАН)

Кьеркегор С.

К97 Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. — 4-е изд. — М.: Академический проект, 2019. — 157 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-2325-3

Выдающийся датский философ и богослов Сёрен Кьеркегор (Søren Kierkegaard) (1813–1855) считается предтечей экзистенциализма; кроме того, его идеи оказали непосредственное влияние на «диалектическую теологию» Карла Барта, на философскую антропологию, персонализм и другие течения, где акцент переносится на личное присвоение истины. Произведение «Болезнь к смерти» («Sygdommen til Døden») было опубликовано Кьеркегором в июле 1849 г.

В основу тематического зачина, давшего название всей книге, положена евангельская притча о воскрешении Лазаря. Чудо о Лазаре несет в себе прозрачную метафорическую нагрузку: бездыханность, безжизненность мертвеца символизируют здесь оцепенение воли человека, скованной отчаянием, когда надежда потеряна и все тонет во мраке безразличия, циничной опустошенности. Спасение из этого состояния внутреннего саморазрушения, тлена и гибели возможно лишь с приходом Христа, который должен всякий раз заново отваливать могильный камень со склепа, где томится каждая человеческая душа. Вот почему Кьеркегор не устает повторять, что отчаяние — это грех, но отчаяние пред Богом — уже надежда на исцеление, противоположность же греху — это не добродетельное поведение, но вера. Только проведя человека через все стадии его земного существования, — вплоть до порога самой смерти, — отчаяние раскрывает свою истинную природу преобразующей, вселенской силы.

Издание адресовано преподавателям и учащимся, богословам, философам и культурологам; оно будет интересно историкам европейской культуры и религиозной мысли, а также более широкому кругу читателей — любителей и истинных ценителей философской эссеистики.

УДК 1/14
ББК 87.7

© Исаева Н.В., Исаев С.А., перевод, примеч., 1993

© Исаева Н.В., Исаев С.А., статья, 2011

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2019

ISBN 978-5-8291-2325-3

Смерть как чертог или смерть как порог: путешествие с верным проводником

Выдающийся датский философ и богослов Сёрен Обье Кьеркегор (Søren Aabye Kierkegaard, 1813–1855) — всего-то 42 года отпущенной жизни, всего-то лет пятнадцать публичного литературного творчества... А между тем он был из тех редких мыслителей, кому удалось проложить поистине новые пути в метафизике, осмыслить (или иначе повернуть) необычные для классической философии проблемы. Наконец, ему хватило дерзости радикально сменить даже сам язык профессионального философствования.

Уже в начале XX в. Кьеркегор оказался востребован и экзистенциализмом, и персонализмом, и немецкой «диалектической теологией». Само понятие «экзистенции», «наличного существования» («Existents», «Tilværelse») было введено в философский оборот именно Кьеркегором. Это он первым стал говорить об особых, крайних точках эмоциональной жизни, — равно как и о том, что именно раскрывается нам в моменты страха, тревоги, мучительного надрыва. Он первым явственно поставил проблему выбора как конституирующего элемента человеческой личности. Он был в числе тех мыслителей (наряду, скажем, с Шопенгауэром, а затем и Ницше), кто осуществил великий слом — перенес центр метафизического интереса с неких абстрактных «систем» или натурфилософских спекуляций ближе к «смысложизненным» вопросам. В конечном счете стало ясно, что даже та видимая бессистемность, за которую его упрекали все, кому не лень, — беспрестанные игры с псевдонимами и намеренная литературная «избыточность», — это отнюдь не поверхностный «оживляж» философа-беллетриста, но абсолютно необходимая смена стиля, трансформация,

через которую непременно должен пройти всякий, кто посмеет заглянуть внутрь человеческого духа. Оказалось — и об этом прекрасно напишет поздний Хайдеггер, что ускользающее Бытие, как хитрый зверь, бежит точных дефиниций и определений и может быть уловлено лишь силками метафор и уподоблений, специальными приемами «говoreния около».

И кто только не клялся потом именем Кьеркегора! Понятно, насколько он был важен для всех экзистенциалистов — прежде всего Хайдеггера¹, Ясперса², Сартра, Габриэля Марселя, Камю... Понятно, когда величайший протестантский богослов XX в., создатель «диалектической теологии» швейцарец Карл Барт пишет свое самое значительное произведение — «Послание к римлянам» — под прямым воздействием датского философа³. Понятно, когда к Кьеркегору обращаются персонали-

¹ У Хайдеггера в «Бытии и времени» мы находим всего лишь три примечания, где он прямо отсылает читателя к Кьеркегору (Martin Heidegger, «Sein und Zeit», 1927), однако на деле долг тут неоплатно высок, и большую часть основополагающих понятий экзистенциализма можно с легкостью найти у датского философа. И «Dasein» как «наличное бытие», и «заброшенность-в-мир», и маркирующая роль «страха», «тревоги» («Angst»), и ощущение человеком своей смертности, вносящее глубинные деформации в рефлекслирующее сознание, — введением всей этой проблематики Хайдеггер, безусловно, обязан Кьеркегору. Наконец, поздний Хайдеггер, с его интересом к онтологическому измерению художественного творчества, к языку как непосредственному каналу связи с Бытием, к поэтическим, «квази-этимологическим» прозрениям, во многом стоит на идеях и литературной практике Кьеркегора.

² Ясперс, который, как известно, пришел в философию через психологию и психиатрию, очень много говорит как раз о «пограничных состояниях» («Grenzsituationen»), однако для него, верующего протестанта, важна именно связь «экзистенции» («Existenz») с «трансценденцией» («Transzendenz»), — прежде всего как связь «виновного», «греховного» человеческого сознания с Богом. Это ясно видно уже в самой первой книге, где заложены основы экзистенциалистской философии, — «Психология мировоззрений» (Karl Jaspers, «Psychologie der Weltanschauungen», 1919).

³ Именно Барт, вслед за Кьеркегором, говорит о «кризисе» (κρίσις), то есть своеобразной «щели», вертикальной трещине, благодаря которой Бог вторгается в человеческую историю — равно как и в сознание каждого отдельного индивида (Karl Barth, «Der Römerbrief», 1921). Это «линия судьбы», она же — «линия смерти», создающая для человека эсхатологическое ожидание Божьего суда и тем самым наполняющая смыслом каждое мгновение его земного существования.

сты — скажем, Эмманюэль Мунье или же Лев Шестов. Но ведь он оказался по-своему нужен и Мартину Буберу, и Эмманюэлю Левинасу, и Мигелю де Унамуну; странным образом, через голову Фрейда и уже в русле французского постструктурализма, к Кьеркегору переброшена ниточка Жаком Лаканом и Жилем Делёзом! Да что там, он оказался вдруг интересен даже знаменитому социологу Франкфуртской школы, психологу искусства Теодору Адорно, сподобившемуся когда-то написать целую книгу о его эстетике¹ (по правде говоря, так в ней и не разобравшись толком). Кьеркегор остается пугающе живым — то бишь активно раздражающим, настырным, влезающим без спросу в самые живые точки роста философии и богословия. Кьеркегор незримо присутствует — даже если имя его и не упоминается прямо — в творчестве многих крупнейших западных писателей XX в. — достаточно вспомнить хотя бы Райнера-Марию Рильке, Франца Кафку, Макса Фриша, Луи-Фердинанда Селина, Милоша Кундеру, Маргерит Дюрас (из литераторов самого последнего времени можно вспомнить хотя бы британского прозаика Дэвида Лоджа, чьи переложения и даже пародийные перепевы Кьеркегора — особенно в романе «Терапия» — не мешали ему с глубоким почтением относиться к великому датчанину).

Между тем внешняя жизнь Сёрена Кьеркегора была не так уж богата событиями. Младший, седьмой ребенок в доме удачливого копенгагенского негоцианта. Правда, судьба и тут вмешалась, бросив странную тень, окрашенную фантазией и надрывной болью, на его отношения с отцом. Тот стыдился своего вынужденного брака с забеременевшей от него служанкой (Ане Лунд жила в доме еще при жизни первой жены Михаэля Кьеркегора), в дурную минуту похулил Бога и до самой смерти был уверен, что тем самым навлек на всю семью страшное проклятие. Мрачный, нелюдимый человек, домашний тиран — отец, однако же, на всю жизнь остался для Сёрена величественной фигурой, достойной поклонения и восхищения. Более того, сын был уверен, что и своими приступами меланхолии, и буйным, безудержным воображением он обязан именно Михаэлю. Как бы то ни

¹ *Theodor W. Adorno. Kierkegaard — Konstruktion des Ästhetischen. Siebeck, 1933.*

было, братья и сестры умирали рано — как бы в полном соответствии с родовым проклятием (Сёрен пережил только его старший брат Петер Христиан, в почтенном возрасте даже ставший епископом). Было это ощущение жизни, зависшей на тоненьком волоске, — жизни, которую нужно торопиться и уметь прожить...

После окончания классической гимназии в 1830 г. Сёрен поступает на теологический факультет Копенгагенского университета; он почти превратится в «вечного студента», задержавшись там на целых десять лет. Первая датированная запись в дневниках Кьеркегора относится к 1834 г., их общий объем (более семи тысяч страниц) просто поражает, а ведь к этому нужно прибавить еще и довольно обширную корреспонденцию... Напрасным было бы искать в этих заметках каких-то интимных откровений (правда, часть листов в дневниковых тетрадях была позднее вырвана и уничтожена самим автором), это скорее наброски, черновики, внутренняя фабрика его философского и литературного творчества. Десять лет университетской жизни включили в себя важнейшие вехи юности: кратковременное увлечение системой Гегеля и поездка в Берлин, в семинар к Фридриху Шеллингу, страстная любовь к театру и очарованность немецким романтизмом, оставшееся на всю жизнь преклонение перед Платоном и Сократом... Жизнь начинает лихорадочно спрессовываться, как бы торопясь случиться: в 1837 г., собираясь посвататься к Болетте Рёрдам, Кьеркегор неожиданно встречает пятнадцатилетнюю школьницу Регину Ольсен (Regine Olsen), в которую страстно влюбляется. История их помолвки, а потом неожиданного разрыва, спровоцированного самим женихом, в дальнейшем составит сюжетную канву знаменитого «Дневника соблазнителя», который вошел в состав первого крупного философского трактата Кьеркегора — «Или-или» («Enten-eller», 1843). 1838 год приносит с собой смерть отца, потерю любимого наставника — поэта и философа Поуля Мартина Мёллера (Poul Martin Møller); наконец, судя по дневниковым записям, в том же году он переживает и некий особый религиозный опыт, своего рода «откровение», сопровождавшееся ощущением мучительной, почти непереносимой радости, по сравнению с которой все прочие сиюминутные удовольствия остаются бледной тенью, невнятным пустяком. И как оборотная

сторона этого опыта приходит страсть к писательству, философствованию, которое становится настоящей потребностью, личным, субъективным приключением, захватившим собою всю жизнь.

В 1840 г. Кьеркегор защищает наконец свою магистерскую диссертацию «О понятии иронии, с постоянной оглядкой на Сократа» («Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates» (она была опубликована годом позже, в 1841 г.¹). Кьеркегор рано понял, что новое содержание его философствования непременно требует себе и новой формы выражения. Тексты, которые пишутся от лица многочисленных «псевдонимов», головокружительная смена стиля, когда философская работа предстает в беллетризованной, легкомысленной оболочке... Псевдонимичные авторы спорят между собой, высмеивают друг друга, даже пишут друг на друга рецензии... Вообще, поразительна та огромная роль, которую «косвенное сообщение» играет в «экзистенциальной диалектике» Кьеркегора; оно действует там как мощное средство реализации истины, — средство, употребляемое вовсе не для украшения поэтического текста, но прежде всего ради правильной формы «говoreния» о Боге. А все дело в том, что подход Кьеркегора к истинам христианского вероучения на удивление сходен с отношением многих мистиков (от Мейстера Экхарта до, скажем, византийских исихастов или даже кашмирских шиваитов) к религиозной истине: эту реальность невозможно знать, в ней можно только быть. «Здесь истина не отличается от пути, но как раз и есть сам путь...» — «Заключительное ненаучное послесловие к „Философским крохам“» («Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler», 1846). Именно поэтому вхождение в такую истину требует от адепта (или же от поэта-творца) особых способов «косвенного» приближения к ней. Установка на амбивалент-

¹ Правда, самой первой из опубликованных книжек Кьеркегора, о которой он позднее предпочитал не вспоминать, была пародия на роман знаменитого датского сказочника Ханса Христиана Андерсена «Всего лишь скрипач»; она называлась «Из бумаг еще живущего» (1838) и довольно сильно задела Андерсена. Писатели более или менее примирились гораздо позже — когда Кьеркегор отправил Андерсену исправленное второе издание книги, — но, однако же, так и не стали встречаться.

ность, двоящуюся зыбкость сообщения вызвана страстным желанием Кьеркегора принудить даже усталого, скучающего и изверившегося слушателя сделать шаг к личному выбору, к личному присвоению христианских истин. В том же «Послесловии» говорится о том, что это единственный способ сохранить за читателем его свободу, единственный способ говорить на ходу, привлекая внимание идущего спутника, — и при этом не останавливаться самому. Ну а потом, как напоминает нам Экхарт, когда крепость уже взята, можно просто отбросить лестницу, по которой карабкался осаждавший ее воин...¹

Писательство — как высшая и тайная страсть; писательство — почти как странный каприз или порок, который нужно скрывать. Кьеркегор издавал книги на свои деньги (успешно раскупалось разве что «Или — или», да и то ввиду ярких эротических пассажей Иоханнеса-соблазнителя). Он подгадывал так, чтобы в один день выходило сразу несколько вещей, подписанных разными именами. Скажем, ровно 16 октября 1843 г. из печати выходят «Страх и трепет» («Frygt og Bæven») под псевдонимом Иоханнес де Силенцио, три «Возвышающих речи» («Opbyggelige Taler») под собственным именем и «Повторение» («Gjentagelsen») под именем Константина Констанция. Вообще, обычной его авторской практикой было находить псевдонимы для философских произведений, но подписывать собственным именем «Возвышающие речи» (то есть, по сути, серии проповедей, выходивших на протяжении всей его жизни). Дальше приходит черед самых зрелых работ Кьеркегора — «Понятия страха» («Begrebet Angest», 1844, вымышленный автор — Вигилий Хауфниенсий), «Стадий на жизненном пути» («Stadier paa Livets Vei», 1845, Хиларий Бокбиндер), упоминавшегося уже «Заключительного ненаучного послесловия»

¹ Meister Eckhart: «En muoz gelichesame die leiter abewerfen, sô er an ir ufgestigen» («Нужно сбросить лестницу, как только по ней взобрался»); ср. также сходный пассаж из «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна. Так, в индуистской традиции пракрити (prakrti), то есть «природа» (вся чувственная природа, не только телесная, но и «душевная», эмоциональная, то бишь весь психофизический комплекс), сама создает инструменты и средства, чтобы дух мог от нее отвернуться.

(1846). Он разрабатывает здесь диалектику трех стадий человеческого существования — «эстетической», «этической» и «религиозной». Три эти сферы вовсе не связаны плавной эволюцией, они не выстраиваются постепенно, но скорее мучительно сопрягаются друг с другом, так что переход всякий раз требует от человека напряжения абсолютной страсти, отчаянного «прыжка веры».

С конца 1846 г., ответив на разгромную рецензию своего бывшего приятеля Петера Мёллера (однофамильца его любимого профессора), Кьеркегор ввязывается в многолетнюю бесплодную полемику с бульварным сатирическим журналом «Корсар». Мёллер сам не так уж хотел раскрывать свое сотрудничество с оппозиционным и скандальным листком, но в конце концов был вынужден признаться и покинуть Данию. В конечном счете это стоило ему академической карьеры. Шумную свару продолжил Меир Арон Гольдшмидт, главный редактор «Корсара», имевший репутацию безжалостного насмешника; история очень быстро переросла в настоящую травлю Кьеркегора. Этот бывший элегантный денди и завязанный театрал теперь стал объектом карикатур, шуточек и анекдотов всего города.

Словно этого ему было мало, Кьеркегор затевает еще одну неравную битву. На этот раз мишенью (и могущественным противником) становится официальная датская лютеранская церковь. Кьеркегор, действительно ощущавший себя «свидетелем истины», призывал богословов опираться на изначальное поучение Лютера — «*sola fide!*» (спасение достижимо «только верой»), то есть отказаться от ориентации на социальные, политические, государственные цели. Он проводит различие между «наличным, существующим христианством» (Christenhed) и самой сущностью христианского учения (Christendom), — «истинным христианством», делающим каждого верующего «современным» Христу, — то есть личностью, которая непосредственно, творчески участвует в построении собственного спасения. Столкновение с официальной церковью впервые явно обозначилось с 1847 г., когда начинается существенное охлаждение отношений между Кьеркегором и епископом Якобом Мюнстером

(между прочим, другом и душеприказчиком Михаэля Кьеркегора). Кьеркегор пишет несколько небольших трактатов, посвященных чисто богословским вопросам, а в 1850 г. публикует «Упражнения в христианстве» («Indøvelse i Christendom»)¹. Зять Мюнстера — пастор Й. Паули — передал Кьеркегору, что Мюнстер рассматривает его книги как «нечестивую игру с благочестием»; лишь в дальнейшем биографам стало известно, что именно Мюнстер помешал священнической карьере Кьеркегора, чего тот так страстно желал для себя в конце жизни. После смерти Мюнстера в начале 1854 г. и назначения на его место Ханса Лассена Мартенсена Кьеркегор переходит в открытое наступление. Помимо множества газетных статей, он начинает публиковать серию отдельных памфлетов под названием «Мгновение» («Øieblikket»); последний, десятый номер вышел уже после смерти Кьеркегора.

2 октября 1855 г. Сёрен Кьеркегор потерял сознание на улице и был доставлен в городскую больницу. Он умер там примерно через месяц, 11 ноября 1855 г., отказавшись от последнего причастия. К этому времени из-за финансового кризиса и неудачных спекуляций он был практически полностью разорен. Пасторская карьера была закрыта, а должность приват-доцента всегда вызывала у Кьеркегора одни лишь насмешки: останься он в живых, прежняя жизнь свободного литератора и философа была бы уже невозможна...

* * *

Произведение «Болезнь к смерти» («Sygdommen til Døden») было опубликовано Кьеркегором в июле 1849 г. Первое упоминание о нем встречается в дневниках датского философа еще в 1847 г. (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

¹ Говорят, что когда Кьеркегор в 1850 г. явился к Мюнстеру, чтобы лично подарить тому только что вышедший из печати экземпляр, он заявил: «Я надеялся, что прежде, чем эта книга выйдет, кого-то из нас двоих уже не будет в живых».

«Болезни к смерти» пришлось на 1848 г., 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»). Имя, выбранное им в качестве псевдонима к «Послесловию» (этим же именем подписаны «Философские крохи» и оно же стоит под незаконченной работой, задуманной как полемический трактат против Декарта, — «De omnibus dubitandum est» («Во всем сомневающийся») — это Иоханнес Климакус (Iohannes Climacus); так звали некоего греческого монаха, опубликовавшего трактат «Лестница в небо». Вообще, из всех Кьеркегоровых псевдонимов, из всех воображаемых авторов, именно Иоханнес Климакус стоит ближе всего к самой персоне своего создателя. Его страсть, его подход, его отношение к христианству (а автор «Заключительного ненаучного послесловия» прямо признается, что сам он — вовсе не христианин, что он ходит кругами вокруг этого центра, осторожно ступает по самому краю «Религиозности А», так и не решившись пока на прыжок веры) — все это очень напоминает Кьеркегора, — каким он был в 28–30 лет, то есть до своего обращения в 1838 г. Показательно, что позднее для своих чисто религиозных произведений и проповедей Кьеркегор наряду с собственным именем будет использовать и этот псевдоним, во многом стоящий в центре его творчества, называя себя Анти-Климакус. 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. Авторство Анти-Климакуса указано для трактатов «Болезнь к смер-

ти» (1849) и «Практика в христианстве» (1850). Первое, что приходит в голову читателю, — это естественное соображение, будто взгляды Климакуса и Анти-Климакуса диаметрально противоположны. На самом деле все тут несколько сложнее: приставка «анти» отсылает скорее к более архаичной форме «ante», то есть указывает на то, что было «до», «прежде» («прежде» по высоте и значимости). В дневниковой записи Кьеркегор объясняет: «У Иоханнеса Климакуса и Анти-Климакуса много общего; различие же состоит в том, что если Иоханнес Климакус ставит себя столь низко, что даже утверждает, будто он не христианин, относительно Анти-Климакуса сразу же замечаешь, что он-то считает себя христианином в исключительно высокой степени... Я поставил бы себя самого выше, чем Иоханнес Климакус, но ниже, чем Анти-Климакус» (Рар., X А 517).

Сам Кьеркегор, говоря о «Болезни к смерти», полагал, что книга вышла слишком «диалектической», чтобы можно было воспользоваться «приемами риторики... добиваясь трогательного и мощного воздействия». Однако, по единодушному свидетельству позднейших исследователей, это произведение отличает гармонический сплав и умело поддерживаемое равновесие между психологической аналитикой сознания и традиционными теологическими сюжетами. В основу тематического зачина, давшего название всей книге, положена евангельская притча о воскрешении Лазаря. История эта содержится в главе 11 Евангелия от Иоанна; там повествуется о том, как Иисус воскресил брата Марфы и Марии, сказав вначале: «...эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий» (11.4), а затем, уже после погребения Лазаря, добавив: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек» (11.25–26). Само чудо воскресения понимается прежде всего буквально — как обетование, данное всякому человеку Христом, как наглядное доказательство вечной жизни, спасающее случайно усомнившегося от бездны отчаяния. Вместе с тем чудо о Лазаре несет в себе и определенную метафорическую нагрузку: бездыханность, безжизненность мертвеца символизируют здесь

оцепенение воли человека, скованной отчаянием, когда надежда потеряна и все тонет во мраке безразличия, циничной опустошенности, того, что средневековые схоласты называли смертным грехом *acedia* (ακηδία), то есть апатичной лени, уныния, безнадежной меланхолии. Спасение из этого состояния внутреннего саморазрушения, тлена и гибели возможно лишь с приходом Христа, который должен всякий раз заново отваливать могильный камень со склепа, где томится каждая человеческая душа. Вот почему Кьеркегор не устает повторять, что отчаяние — это грех, но отчаяние пред Богом — уже надежда на исцеление, противоположность же греху — это не добродетельное поведение, но вера. К этому стоит лишь добавить, что в 1850 г. 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».

Для Кьеркегора центральное звено христианской *этики* — это догмат о первородном грехе (*Arvesynd*). Более ранний психологический очерк Кьеркегора «Понятие страха», к примеру, целиком посвящен проблеме первородного греха (*Arvesynd*, букв.: «наследственного греха»), лежащего в основе страха (*Angest*). Не будем забывать, что Кьеркегор был тут первым, — первым философом, первым психологом, первым теологом, — разграничившим «страх-боязнь» (*Frygt*), то есть страх, которому мы можем найти, подобрать конкретную причину, и некий мучительный, сосущий человека изнутри страх-головокружение (*Angest*), лишенный рациональных объяснений. Истинный страх: страх перед черным провалом. Атеист и экзистенциалист Сартр, говоря о «тошноте» (*la nausée*) существования, определял ее как страх перед «ничто», страх перед «не-бытием» (*non-être*), то внутреннее содрогание конечного духа, когда он заглядывает в бездну абсолютного конца. Всплывающий из мутных, черных глубин человеческой натуры

страх смерти, страх полного уничтожения, в какой-то момент безотчетно охватывающий всякую живую тварь, что мыслит и дышит¹.

Правда, в этом смысле и верующий не имеет иммунитета перед приступом страха, — никто еще никому не выдавал гарантий на спасение, на вечную жизнь: «чаю воскресения мертвых», но уж никак не могу быть до конца уверен... А Кьеркегор очень ясно показал, что, скажем, верующим христианином страх-*Angest* переживается еще мучительнее, еще острее, чем атеистом: при реальной надежде на вечную жизнь мы страшимся не менее реальной вечной гибели, — просто ставки здесь еще больше повышаются и градус страсти резко возгоняется...

Для Кьеркегора возможность иных отношений с Господом укоренена, с одной стороны, в Лютеровом тезисе о примате веры и свободы, а с другой — в знаменитом догмате западной христианской теологии, согласно которому Святой дух исходит *filioque* — «и от Сына». Тут сразу задана формула связи с Богом, предполагающая не только идею «отцовства», покровительства и оберегания, но и возможность равноправных с Ним отношений, то есть отношений свободы. Отсюда — и любовь, строящаяся не на парадигме отеческой любви (охраны, бережности, жалости), не по вектору этики «старший — младший», «сильный — слабый», «взрослый — невзрослый», но по образцу любви эротической, свободной, — по образцу любви двух равных партнеров. Однажды мы отпали (вместе со всей природой) от Отца, собственными усилиями к нему вернуться не можем, это так; но восстанавливать возможность этой связи

¹ К слову сказать, один из самых ярких (и пугающих) примеров переживания этого экзистенциального страха, прямо завязанный именно на библейскую историю первородного греха, на отношение к предку, к мифологизированной фигуре Отца, — это анимационный фильм «Потец» (1991, режиссер Александр Федулов). Он основан на одноименной поэме обэриута Александра Введенского (1936–1937, впервые опубликована в 1989 г.); в этом тексте сыновья трижды допытываются у лежащего на смертном ложе родителя о сокровенном смысле чувственной, телесной физиологии («Обнародуй нам, отец, что такое есть потец!»). В конечном счете они с ужасом уверяются, что таинственное слово означает холодный пот, выступающий на лбу умершего, причем непременно — умершего Отца.

приходит все-таки не Отец, а Сын, — и восстанавливает Он ее уже на иных основаниях, на ином, Новом Завете. Возвращение к Богу становится возможным не из страха Божия, не потому, что он так силен и мощен, а мы ошиблись и промахнулись («преступили»). Возвращение теперь определяется как свободный поворот, как свободная любовь и свободный выбор.

Стало быть, даже не имея к тому конкретной причины (в христианской терминологии — «еще не согрешив»), всякий человек непременно сталкивается с томительным беспокойством, безотчетным страхом, мучительной тревогой, не находящей себе повода и объекта во внешнем мире. По мысли Кьеркегора, причиной, точнее, истоком страха может быть лишь первое искушение, в которое впал Адам, — ведь это и есть тот самый грех, что открыл дорогу смерти. По сути, позднейшее фрейдистское сопряжение и противопоставление Эроса и Танатоса — любви как эротического влечения и смерти — уходит своими корнями в библейскую историю о потере невинности, первородном грехе и неизбежной гибели (гибели, которая снимается только искупительной жертвой Христа). Однако, с точки зрения Кьеркегора — и в отличие от всевозможных натуралистических трактовок, — именно падение Адама, этот вселенский, сакральный акт, впервые делает чувственное начало в человеке греховным.

Страшна холодная, чистая свобода, — но страшна и телесность, которая, едва появившись на свет, уже начинает болеть гриппом, кровоточить, сморкаться и умирать. И в любви есть эта женская (женственная) сторона. Не просто: я люблю, а потому преодолеваю брезгливость и принимаю телесность, не просто: я люблю, и потому прощаю несовершенство и грязь, но: я люблю, потому что любимый мой слаб, и смешон, и ущербен. Я люблю тело, оттого что ему больно, оттого что оно тленно и разлагается, расползается уже в тот самый момент, когда я касаюсь его кончиками пальцев. Смерть, также несущая в себе женственное начало, особенно ярко представлена в одной из последних повестей французской писательницы и драматурга Маргерит Дюрас (Marguerite Duras), — в повести, специально написанной как привет и поклон Кьеркегору. В «Смертельной болезни» («*Maladie de la mort*», 1982) как раз и идет речь

о попытке вернуться к любви, о взыскании абсолютного смысла через преодоление (и пугающее, поэтапное прохождение) искушения телесностью. Как говорит сама Дюрас, «тело — оно совсем без защиты; оно постоянно призывает, притягивает к себе удушение, изнасилование, постыдное обращение с собою, оскорбления, крики ненависти — словом, все те полные и смертельные страсти, что как бы срываются с цепи».

Для Бога нет времени, Он-то сам пребывает в вечности, то есть одновременно видит все, что случилось, случилось и еще случится. Значит, он видит и меня, мое бедное тело, уже лежащее в гробу, уже существующее как похищенная смертью падаль, уже текущее, растворяющееся в природу, уже страшное. Каждый раз, когда Он смотрит на меня в данную минуту, для него я одновременно существую и там, в той самой страшной, отвратительной картинке, она тоже просвечивает сквозь меня, сквозь прелесть, прельщение, эротическую оболочку телесности, которую я так люблю в себе и к которой так привязан. Господь видит это — и все же способен продолжать любить меня.

Значит, и понятие «первородного греха» несет в себе зерно бесконечной возможности самоуничтожения человека перед Богом. Умаление до бесконечно-малой величины, телесно, не понарошку, соприкасающейся с полным физическим (и возможным онтологическим) уничтожением и распадом... Но именно эта неустраняемая негативность человеческого бытия одновременно становится и подлинной онтологической предпосылкой спасения. И потому истинная христианская этика, перебрасывающая мостик к метафизике, становится для Кьеркегора «моральной диалектикой»: осознание собственной греховности и есть единственно возможная отправная точка на пути человека к Господу. В этом смысле основной тезис «Болезни к смерти» звучит так: противоположностью греху является не добродетель, но вера. Этика так или иначе занимает в мире подчиненное положение, она «зависает», временно отменяется в сфере истинно религиозного. Только Бог в конечном счете остается источником и критерием блага, а потому Кьеркегоровая диалектика видит в вере высшую степень духовности.

Тут явственно проявляется преемственность экзистенциалистской интерпретации нравственного выбо-

ра с концепцией свободы воли у Мартина Лютера. Для Кьеркегора этот сквозняк свободы означает мучительно переживаемые страх, стыд и отчаяние, ибо лишь они могут служить залогом и строительным материалом для абсолютной любви. Вспомним, уже в «Понятии страха» единственно нравственным и подлинно христианским признается именно трагическое самоосознание и самоопределение человека. Итогом стало определение всего человеческого существования как неизбежного отчаяния — осознанного или, значительно чаще, скрытого. Однако своеобразие Кьеркегорового подхода к традиционной в христианстве теме «временности», или «конечности», жизни состоит в том, что отчаяние одновременно встает перед нами как единственная возможность прорыва к Богу.

Отчаяние лишь оборотная сторона догмата о первородном грехе, содержанием которого становится вменяемый нам императив религиозной веры. Тотальность отчаяния — это лишь неизбежное следствие тотальной греховности самой природы человека («никто не свободен от отчаяния»). Кьеркегор подробно рассматривает различные жизненные позиции, отличные человеческие характеры, повсюду находя особые признаки отчаяния и свою меру его проявления. Он начинает свой анализ, исходя из двух основных видов отчаяния: осознанного и неосознанного.

Человек, лишенный рефлексии самоосознания, безразличный к вопросу о смысле собственного существования, остается этически неразвитым, «естественным». Будучи наиболее распространенным, массовым типом, он являет собой пример отчаяния сокрытого, а потому весьма далекого от возможности спасения. Ведь до тех пор, пока «эстетик»¹, — как еще называет его Кьерке-

¹ «Эстетик» здесь — тот, кто находится на первой ступени духовного развития — «эстетической»; ее понимание у Кьеркегора связано не только с греческой огласовкой термина «чувственный», но и с его выраженным интересом к идеям немецкого романтизма с его преобладающей, гипертрофированной значимостью искусства. Эстетизм как способ существования — это попытка человека организовать свою жизнь, основываясь целиком на собственных силах, причем «возможное» здесь приобретает абсолютное значение, а вопрос о его реализации оказывается несущественным. Иллюзорность эстетизма обуслов-

гор, — не придет к осознанию своего положения в мире как отчаянного, не появится и надежда на спасение; между тем время идет, и шансы обрести свое истинное «я» уменьшаются...

Иное дело, когда отчаяние осознается, — что само по себе уже оценивается Кьеркегором как «попытка выйти к духовности». Но и здесь не так-то все просто, поскольку возможны разные уровни подобного осознания. Прежде всего речь идет об «отчаянии-слабости», которое еще не выводит индивида из сферы эстетического существования в этическую сферу. Такому человеку скорее свойственно желание избавиться от собственного «я», — другими словами, страстное желание обрести вместо него некое иное «я». Корень духовной и нравственной слабости эстетического существования Кьеркегор видит в этом осознанном отказе индивида принять себя таким, каким он является в действительности. Его куда больше устраивают другие, фантомные «я», обладающие, с его точки зрения, каким-нибудь преимуществом: красотой, умом, силой, удачливостью, талантом... Такой человек в своем воображении подменяет свое действительное «я» другим, и некоторое время ему удается худо-бедно просуществовать так. «В ожидании счастливого случая и надеясь на перемены, — пишет Кьеркегор, — он совершает, так сказать, лишь краткие визиты к своему „я“, желая удостовериться, не начались ли уже долгожданные изменения».

Ясно, что с нравственной точки зрения этот экзистенциальный и поведенческий тип еще безнадежнее, чем «естественный». Как в зеркале, это отражается и в религиозной позиции: отчаянное желание не быть самим собой неминуемо приводит к ситуации, когда спастись уже, собственно, нечего, — человеческое «я», по словам Кьеркегора, тут попросту «рассыпается в песок отдельных моментов». Разрозненные «вспышки» эстетически значимого существования лишены последовательности и единства, они ничем не скреплены друг с

лена тем, что «я», коим, как ему кажется, обладает индивид в сфере эстетического существования, есть «просто возможность».

другом, случайны и оторваны от реальной действительности (та превращается, по существу, в буддийский экран для иллюзорных проекций сознания). Все сводится здесь к толкотне фантомных «я», к несостоявшимся возможностям и миражам воображения, а потому — независимо от заявленных и прочувствованных намерений отдельного индивида, — впереди его ждет лишь омертвевшая безличность, лишенная и подлинного стержня, и подлинных чувств. Тот, кто начинал мощным порывом художнического, креативного, фантазийного выброса, неминуемо соскальзывает к «скорбному бесчувствию», к нарастающей импотенции сердца и иссушению чувств, к довольно плоскому и тривиальному аморализму.

Качественно новую и более высокую ступень развития индивида представляет собой «отчаяние-вызов», или «мужественное отчаяние». Здесь мы вступаем в сферу этического существования, которая для Кьеркегора определяется прежде всего нравственным желанием быть (точнее: стать) самим собой. Иначе говоря, здесь — в противоположность эстетическому существованию — высшую ценность составляет как раз «непрерывность» нашего «я». Тем, что не дает этическому «я» рассыпаться на отдельные, разрозненные моменты, является моральная ответственность. Здесь «я» уже не то, что случается с индивидом в силу тех или иных жизненных обстоятельств, но результат его свободного выбора и потому — по праву принадлежащая ему реальность. Такое «я» требует постоянных усилий, оно строится как ласточкино гнездо, каждую минуту заново скрепляясь, как слюной (или кровью сердца) склеиваясь серьезностью выбора. Потому, например, и прошлое, принадлежащее конкретному индивиду, никогда не становится для него «прошедшим»: будущий выбор бросает на него свою тень, делая этот прежний опыт неизменно, сегодняшне актуальным. Моральная ответственность, взятая мною на себя, склеивает мою внутреннюю сущность в одну конкретную определенность, которая никогда не станет для меня чем-то внешним. Вот эта внутренняя, живая и развивающаяся целокупность теперь и именуется личностью.

И все же настигающее «этика» на гребне его существования «отчаяние-вызов» определяется автором «Болезни к смерти» как «самое насыщенное и сгущенное из всех [видов отчаяния]». Для Кьеркегора «этик» в этой своей высшей точке попросту чересчур самонадеян: он посмел возомнить, будто его собственных — человеческих — сил достаточно для воплощения нравственности. По сути, речь идет об одном из семи признаваемых христианством смертных грехов — гордыне: полагаясь лишь на себя, на свои способности и честолюбивое упорство в создании собственного «я», человек «не хочет ничего знать о вечности». Или, как еще говорит Кьеркегор, «мужественное отчаяние» этика преувеличивает значение временного, преходящего, — всего этого земного хозяйства, с которым, как человеку кажется, он может справиться и сам, не затрудняя эти проблемы Богом.

На деле, здесь надобен еще один шаг, — тот шаг, когда срываешься с края обрыва в безвоздушное пространство вечности. Во вспышке короткого замыкания, пробивающего насквозь все составные элементы человеческого бытия, сама чувственная природа как бы возгоняется, сублимируется. Речь идет уже не о психологическом состоянии, не о некой — пусть и мощной — эмоции; отчаяние преобразуется здесь в своего рода онтологическую страсть наподобие *evérueia* исихастов и *имяславцев* или же *ṣakti* кашмирских шиваитов.

Необходимо подлинное «умаление», «уничтожение» вроде бы уже выстроившейся личности, ее отрицание, — что в конечном счете только и будет засчитано как «возвышение до Бога». Вспомним, что еще в раннем трактате Кьеркегора, во втором томе его «Или-или», после взаимного противопоставления жизненных позиций «эстетика» и «этика», мы находим и некий странный текст, именуемый «Ультиматумом». Предельное отчаяние, требующее всей страсти абсурда, всего крайнего напряжения человеческого сердца, чтобы в последнем усилии добровольно признать, что «перед Богом мы всегда неправы». Здесь и открывается дверца в иную онтологическую реальность, здесь весь состав личности — от природной чувственности до этической ответ-

ственности — прокаливается, прожигается насквозь пламенем Духа, который один лишь дарует нам вечность и бессмертие...

Только проведя человека через все стадии его земного существования — вплоть до порога самой смерти, — отчаяние раскрывает свою истинную природу преобразующей, вселенской силы. Так перед человеком ложится надежно выправленная подорожная отчаяния, скрепленная поручительством абсолютной свободы. Да и само оно встает как единственный и верный проводник в мир духа. Такая ясная задача: в бесконечном усилии любви, отчаиваясь и почти теряя надежду, — суметь подлинно умалиться, стать прямо-таки исчезающе-малой частицей пред лицом Господа. Но при этом ни на секунду не усомниться, что даже в этом единственном, бесконечно малом иероглифе Он-то непременно тебя «узнает»¹.

* * *

P.S. В Копенгагене на кладбищенском памятнике Кьеркегору высечена надпись из церковного гимна Адольфа Брорсона: «Det er en liden tid» («[Осталось] еще короткое время»). От себя, отдельно, могу лишь добавить, что на могильном камне убитого Сергея, с которым мы когда-то начинали переводить «Страх и трепет», я выбила как раз те слова из эпитафии храброго фехтовальщика, что приведены в «Заключительном ненаучном послесловии»: «vi sees igjen» («увидимся снова»), — они стоят там как обещание, как обращение ко всем тем, кто его любил, равно как и к тем, кто был ему хорошо знаком и оказался причастен к его смерти. — Н. И.

Перевод «Болезни к смерти» сделан по изданию: *Søren Kierkegaard. Sygdommen til Døden.* — Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S., København, 1988.

¹ См. притчу о «неразумных девах», не сохранивших масло в светильниках, — о невестах, которые в урочный час были попросту «не узнаны» своим Женихом (Матф., 25.12).

Дневниковые записи и черновики Кьеркегора переводились по следующей публикации (это второе издание, с двумя дополнительными томами, подготовленное Нильсом Тульstrupом (Niels Thulstrup), с общепринятой разметкой фрагментов): Søren Kierkegaards Papirer. I–XIII. København, Gyldendalske Boghandel, København, 1968–1970.

Наталья Исаева, Сергей Исаев

Господи! Дай нам ослепнуть для вещей,
которые не научают добродетели,
и ясные глаза для 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 тра-

ур. 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 (*naturliche 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 I. 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^[1]*. 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)^[2] 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.

* Здесь и далее цифры в квадратных скобках служат отсылкой к примечаниям переводчиков, помещенным в конце текста.

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 настоящего 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^[3]. 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 из 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 II. Возможность (Mulighed) и действительность (Virkelighed) отчаяния^[4]

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 преимуществом. 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 равня-

ется 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^[5] утверждают, что реальное — это уничтоженное возможное, однако они не совсем правы, поскольку реальное — это удовлетворенное возможное, действующее возможное. Здесь же, напротив, реальное означает 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 и следа отчаяния, и отчаиваться было бы просто одной из естественных черт, внутренне присущих человеческой природе, — страданием, вроде болезней, 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 *подцепляет* 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 III. 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 конечно, 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 преобразается 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. Вовсе 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^[6] — 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 своего 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 его радость — радость, впрочем, не менее отчаявшуюся, — которое теперь более всего для него невыносимо. Приглядевшись внимательнее, мы обнаруживаем, что для него невыносимо 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. Поэтому поверхностным будет считать, что отчаявшийся (несомненно, потому, что его никогда не видели и он никогда не видел 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 ему, 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 удается».

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 присмотреть-

ся 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, самым 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, переводит 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 знаешь, 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 предсуществование. 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 приносится и в его диалектику.

Отчаяние не просто наделено иной диалектикой по сравнению с болезнью, о 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 применительно 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? Никогда 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 осознавать 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 важно! 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, равным 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, пе-

сочные 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^[7] отчаяния

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 *κατὰ δύναμιν* («реально», «в своей мощи» [*зреч.*])^{*} 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,

^{*} Здесь и далее в круглых скобках переводчиками приведены толкования некоторых иностранных слов и выражений.

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 что старик Фихте был прав^[8], 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, Я 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 себя растрачивает, — 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, никакая другая потеря — ноги, состояния, женщины и тому подобного — не замечаются столь мало.

2. Отчаяние конечного, или недостаток бесконечно-го (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)^[9].

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 и впрямь 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 раскаешься 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, ἀπειρον-πρᾶς^[10], 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 *κατὰ δύναμιν* («реально», «в своей мощи» [*греч.*]); затем, для того чтобы становиться, оно проецирует себя на экран воображения, и именно это раскрывает ему бесконечность возможного. Я *κατὰ δύναμιν* 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 самым 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 образуется.

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. 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, ибо на деле здесь нет никакой 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 реальность, как это хорошо выражено в обычном языке, где можно услышать, что кому-то недостает чувства реальности. Однако если хорошенько присмотреться, окажется, что здесь недо-

стает необходимости. Ибо, даже если это не понравится философам^[11], 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 со-

бьется 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 (*Gieblík*)^[12]. 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 невыносимый ужас, — и как раз это, это его ждет! В глазах людей его гибель неминуема... и отчаянно отчаяние его души борется за право отчаиваться, борется, если можно так сказать, за досуг и призвание отчаиваться, за довольство всего его суще-

ства оттого, что оно установилось в отчаянии, вплоть до того, что более всего он проклинает теперь того, кто пытается ему в этом помешать. По восхитительным словам поэта из поэтов, в «Ричарде II»:

Будь проклят ты, кузен! Ты преградил
Мне сладкий путь к отчаянью.

(Акт III. Сцена 2)^[13].

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 сознает, что гибель его вполне предрешена.

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 уберегает 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 — поз-

воля 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 спасен 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^[14].

Личность — это синтез возможного и необходимости. Ее длительность зависит, стало быть, как и дыхание (*re-spiratio* [букв.: «новый, повторный вдох» (*лат.*)]), от перемены вздоха. 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 необходи-

мости. Вследствие этого культ фаталиста — это в лучшем случае междометие, восклицание, а по сути своей — немота, немое повиновение, неспособность молиться. Молиться — значит дышать, а возможное для Я все равно что кислород для легких. 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, сдержать 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 II. 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 придираяться к истине. *Veritas est index sui et falsi*^[15]. Обыкновенно 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^[16]; 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 абсолютом, 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 позволишь 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 знает своего состояния, разве он от этого меньше отчаивается? Если отчаяние его заключено в заблуждении, то неосознавание 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^[17]), 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 неосознавание 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 разрушены. 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 неосознавание 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 чихотке: именно когда отчаявшийся чувствует себя лучше и верит в то, что ему лучше, а здоровье 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 Kirkelærere*)^[18], 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^[19]. А это ведь главный грех духа, ускользание от жизни, восстание против Бога. Язычники не понимают Я таким, каким его опре-

деляет 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 расцвеченное 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, коренящимся 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 уси-

лия, 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, стремясь быть собой самим, мое Я погружается через собственную прозрачность в ту силу, которая его полагает (см. «Болезнь к смерти», кн. I, гл. I).

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, ког-

да желают быть собою. Таким образом, их противопоставление всего лишь относительно. Нет отчаяния, совершенно лишенного 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 — мужественна¹.

¹ Психологический выход в действительность зачастую помогает обнаружить, что нечто, установленное логикой и потому непременно должствующее быть подтвержденным, на деле подтверждается также и тем, что встречается в действительности. Можно отметить, что наша классификация объемлет 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, обратно, 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 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 некой метаморфозы: когда бесконечная добродетельность преобразуется в самоотдачу женщины. Однако такая природенная 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,

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 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 лишённые 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 ὄντων) (букв.: «материальный, природный мир» [*греч.*]), и такой человек содержит в себе лишь ложное подобие вечности. Таким образом, его Я в качестве составляющей части прочего вполне

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 ввергается 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. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

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* («чрезмерность» [лат.]), приводящее в движение рефлексию, ввергает его в отчаяние.

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; противоречия 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 появляется 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 воскресеньям 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 узнать себя? Рассказывают, что некий крестьянин, придя в город босым, заработал там столько денег, что смог купить себе чулки и башмаки, да вдобавок еще и напиться. 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 отдавили 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 ко-

нечном 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 удастся 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, все 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, а желание быть духом — это 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 увь! 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!^[20] Они уходят туда и быстро забывают о времени, которое — увь! — 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 это 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 взглянуть 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 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 «fuiimus»^[21], 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 неосознавание 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 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» [*лат.*]); 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*) («в прошлом» [*лат.*]), 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 человеком в возрасте или юнцом, в основе своей отчаяние здесь одно и то же, человек так и не приходит к трансформации того, что имеется 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* («целиком», «полностью» [*лат.*]), 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^[22]

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 отчаяния¹. Однако отчаявшийся, которого мы описывали, и не подозревает о том, что в целом происходит за его спиной; полагая, что отчаивается во временных вещах, он беспрерывно 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 покроет собою целокупность всего временного, то есть придавая значение этой всеобщ-

¹ 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... 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. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

ности 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 осознавая 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 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 раз то, в чем 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 еще одно продвижение вперед. Само возрастание

напряженности в некотором смысле сближает это отчаяние со спасением. Ибо сама его глубина уберегает 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.

Это 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 презирует 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 необходимости 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 „истинной, естественностью, искренностью, простодушием без границ“ и которая почти настолько же истинна, насколько 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 порою, как потребность дышать или, в иные времена, спать. То, что он наделен этой жизненной 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

такowymi, 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... А 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 на протяжении многих часов, *horis successivis* (букв.: «на протяжении многих часов», «длительное время» [*лат.*]), 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, побег 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. А если ему скажут: «Вот странное осложнение, странная путаница; ведь всякое

зло в основе 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 бури и ищущих для этого мощных средств, хотя и отличных от тех, к которым прибегал Ричард III, спасающийся от проклятий собственной матери^[23]. 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* («по закону чисел» [лат.]), 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 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 проделывает 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 собою, 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 (1.1), 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 преворачивается,

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 истине, 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 вкуче 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 и даже не «в начале»^[24]; 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 образом 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 глядит, ибо в ней заключена серьезность. Но отчаявшийся всё продолжает глядеть 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 кончает 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 он произвола Я.

Стало быть, отчаявшийся человек только и делает, что строит замки в Испании и воюет с мельницами. Сколько шума всегда о добродетелях такого постановщика опытов! Эти добродетели на мгновение очаровывают, подобно восточному стиху: такое владение собою, каменная твердость, вся эта атараксия^[25] 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 называли 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 приговоренным 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^[26] (неважно, существует ли оно на самом деле или же страсть убеждает его в этом) вонзилось слишком глубоко, чтобы его можно было удалить с помощью абстракции¹, в вечности он желал бы видеть

¹ 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. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

его своим. Оно становится для него поводом для возмущения, или, скорее, она 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 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, отказать 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^[27], 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 всю страстью бросается в это мучение, которое в кон-

це 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 всё, 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 столь 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 самым 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 воображать, будто избавит его от несчастья.

Такого рода отчаяние не встречается повсеместно, герои подобного 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 и в жизни. Какой же внешний образ его сопровождает? По правде говоря, нет никакого специального образа, 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, а 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, сатанински 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 самым 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, была бы 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^[28], — 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 отношение с Богом, его единственная небесная радость, не прекращается; 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 воспекает 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, понятие 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 от-

чаянии 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 I. Градации в осознании Я (качественное определение: перед Богом)

Первая часть этого произведения беспрерывно 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^[29] 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, несмотря 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»^[30]. 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, — безупречно, если я могу так выразиться, — часто вытаскивать и выручать его в жизни, — это сама легкость его пелагианства^[31], 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^[32] должно часто отбрасывать человека в грех, когда сам способ 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 такое определение, хотя оно 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), но, 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^[33], 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 воображимые 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 вовсе не является добродетель. Это было бы скорее языческим взглядом на вещи, который довольствовался бы чисто человеческой мерой, не признавая, 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 противоположность греха — не добродетель, но вера.

Дополнение. Определение греха предполагает возможность возмущения; общие замечания о возмущении^[34]

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 всякой 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, он суетливо расточает 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»^[35], 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 осмелился 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* («нечто, что явно чересчур», «нечто чрезмерное» [лат.]), 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 всё; 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 возмутился бы; такое необычное положение он, пожалуй, счел бы личным оскорблением. А может быть, он простодушно признался бы: «Это всё вещи чересчур высокие для меня, их не стоит вбивать себе в голову; по правде сказать, всё 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 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 приуготовил 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 оставляю». 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 ничего 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* («нечто чрезмерное» [*лат.*]); 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 неве-

рующим 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 II. Сократическое определение греха

Грешить — значит не знать (букв.: «неведение», *дат.*: Uvidenhed). 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 сократическое 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, лишенное 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 впоследствии? 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.

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 таковым 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 в исследование того истока, откуда, собственно, 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* («что и требовалось доказать» [лат.]). 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 происходит из доктрины 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 абст-

рактно 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, чтобы они это понимали? разве это правда? На что старый ироник и моралист отвечает: не верь этому, друг мой; они не понимают, иначе сама их жизнь выржала 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* («тем самым» [*лат.*]) 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 эпохами, 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^[36], 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 восхитительной 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, презируемого, осмеиваемого и, как говорит Писание, оплевываемого...^[37] и видеть, как тот же человек весьма настойчиво стремится в те пределы мира, где хорошо живет, 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: он так доволен, так небесно счастлив, так сияет — да просто потому, что на столе у него всего вдоволь, — видеть: он столь потрясен, что готов благодарить Бога за это, 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 не представляет себе этого; если он утверждает это — значит, он заблуждается; если он повторяет это, клянясь всеми чертами, — 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 внутри воли 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 иглоку. 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*^[38], 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 принять и вынудить всех остальных 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* («как можно быстрее» [лат.]), этот переход вовсе не — будем говорить по-немецки ввиду отсутствия соответствующего философского жаргона, — *geschwind wie der Wind* («исчез, как ветер» [нем.]). 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 этом сухом 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 (букв.: «промежуток», *лат.*: *Interim*), тем самым 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 узно (вот почему в чистой спекуляции переход от мышления к бы-

тию 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 не-правое, что он, осознав правое, творит не-правое, — эллинизму не хватало мужества, он избегал этого, говоря: когда некто творит не-правое, 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 понимают 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 пониманием. Если не делают правого, объяснял он, это происходит в силу непонимания; однако христианство поднимается немного дальше и говорит: это происходит в силу отказа понять, приистекающего, в свою очередь, от отказа же-

лать 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 от-

кровение Божье разъяснило нам его природу, ясно, что грех — это отчаяние перед Богом, когда не желают быть собою или же когда желают быть собою.

Глава III. 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 падшего 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^[39] 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, рацио-

нализму и бог вещь 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 для нашего 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* («с точки зрения вечности», «вечным образом» [лат.]) и так далее — последующее не существует, поскольку все *есть*, и перехода нет. *Полагать* нечто в таком абстрактном опосредовании тем самым означает то же, что *аннулировать*. Однако рассматривать таким образом действительное — поистине 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* [«незавершенный», «несовершенный» (лат.)]) 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 положить-ся 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 из 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? 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 изощряются 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^[40], 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 отчаяния, мы непрерывно 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 непонят-

ным для разума. Наши теологи, которые пытаются с помощью болтовни выбраться из этих двух парадоксов, притупляют их острие, чтобы сделать все более легким: они пытаются подорвать мощь 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 показать 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 наставлен 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 являет-

ся. Напротив, мы показали, что огромное большинство людей пребывает в отчаянии, однако степень его низка. Правда, высшая степень не создает тут никакой особой заслуги. 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^[41], — 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 вовсе бесполезной, — так что даже 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* («вполне естественно», то есть здесь: «без околичностей, без уверток» [*лат.*]), средство зарабатывать на жизнь. Здесь призвание сводится к церковному приходу; говорят о том, чтобы получить этот приход (Kald^[42] 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 злословия 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. 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, пасущих 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 не известно, что он способен беспрерывно, день за днем, с утра до вечера и с вечера до утра, говорить о своей любви! Но кто из вас поверил бы, что ему пришло в голову говорить, как все обычные люди! что он не отвернулся бы с отвращением, если бы ему пришлось доказывать 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 нужда в трех пунктах, чтобы они могли вновь обрести хоть немного престижа, — или же, что также похоже, но еще немного смешнее, — когда в трех пунктах доказывают, что молитва есть блаженство, превосходящее всякое понимание. О дорогой, бесценный Анти-Климакус! говорить, что нечто, превосходящее понимание, доказывается тремя основаниями, каковые, если они хоть чего-то стоят, не должны ведь превосходить 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 доказательно защищать свою любовь, признавая тем самым, что эта любовь для него — не абсолют, высший абсолют! Как поверить в то, что он думает об этой любви попеременно с враждебными возражениями и что отсюда и рождается его доказательная защита; иначе говоря, как поверить, что он способен или готов признать, что он вовсе не влюблен, признать, что он не таков? Попробуйте предложите ему держаться этого языка, — понятно, что он примет вас за сумасшедшего, а если, помимо того что он влюблен, он также хоть немного психолог, будьте уверены, что он заподозрит автора предложения в том, что тот никогда не знал любви, или же в том, что тот хочет, чтобы влюбленный невольно 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^[43].

Книга V. Продолжение греха (Syndens Fortsættelse)

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 прерыв 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 осознавал, 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, для него 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 собственность, 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 бесилия, 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 оттого, 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, не упорствовать во грехе — сатанинское^[44], то есть христианин вынужден понимать грех несколько иначе. Видеть лишь прерывное (букв.: «прыгающий, прерывистый взгляд», *дат.*: desultorisk Betragtning), 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 в 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: «Дела, начатые грехом, лишь через грех обретают силу и мощь» («Sündentsprossene Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke»)^[45]. 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 озна-

чает 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* [«порыв», «толчок» (*лат.*)]). Восхитительный механизм, который был обязан именно последовательности всей подвижностью своих стальных шестеренок, 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 I. 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 сознает, 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 не прав, говоря, что нет худшего несчастья, чем дьявол, который отчаивается^[46], 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 удержать-ся, 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:

«Отныне нет более ничего серьезного в жизни:
Всё — пустяшный вздор, мертвы слава и милость».
Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben;
Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade^[47].

Мастерство этих стихов заключено в двойном ударе последних слов (*Ruhm und Gnade*) (нем.: «слава» — *Ruhm*, «милость» — *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 милости, он уже потерял свое Я; будучи неспособным поддерживать 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 отращения 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 падет 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 обстоятельствах. 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 протекает 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 пе-

чаль 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 самотождественность для него столь мучительно! Чем больше поднимается человек, тем больше он страдает, когда грешит, и тем больше риска пропустить поворот: этот 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 богобоязненным, 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 II. Грех отчаяния относительно¹ 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 вызова, когда человек отказывается быть тем, что он есть, грешником, и кичится этим, чтобы отсюда переходить к возобновлению грехов. Обыкновенно 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, огромному дару, 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 пригод-

¹ Отметьте различие между: «отчаиваться в» и «отчаиваться относительно чего-либо». См. часть I. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

на: 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* («рядом» [лат.]), он должен быть *eminus* (букв.: «на почтительном расстоянии» [лат.]), 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 семейным с Богом, только находясь от него дальше всего, ибо такая семейность может родиться только благодаря удаленности; рядом с Богом нельзя быть семейным, а если человек все же таков — это знак того, что он пребывает еще далеко. Таково бессилие человека перед лицом Бога! Семейность с великими мира сего рискованна тем, что вы можете оказаться отброшены далеко от них; с Богом же вообще нельзя быть семейным, 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 здоровые 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 *verbumt* (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!^[48] Ну а если вообще умолчать о христианстве^[49], 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 клят-

ва именем Божиим, которая совершенно не соответствовала нравам язычников, но считается вполне уместной на устах христианина! И в то время как язычники с неким ужасом, боязнью 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^[50]. 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 грехе¹.

¹ 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

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!

(хотя это исследование 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. —

Примеч. С. Кьеркегора.

Но никогда ни одна доктрина и не защищалась столь тщательно против худшего из богохульств после того, как Бог сделался человеком, — против 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^[51], 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 обожают. А затем! Затем приходит философия, чтобы перекроить 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 общество всех людей, их совокупность прилагает его к Богу. И тогда мы получаем то, что обычно называют доктриной богочеловека, отождествляя человека с Богом (букв.: «то же самое», *лат.*: *idem per idem*). 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 отвращении, 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 обща-

ются 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 это не так, кто мог бы позволить 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 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 *немощность* (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 с *concessis* («об уступках» [*лат.*]), 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 индивиде, 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 индивида¹. Оно могло сколько

¹ 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

удовно наставлять нас о богочеловеке, 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 во-

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 нагроулили 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 объяснен 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 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. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

обще. Ибо Бог не выводится из понятия посредством его сужения, он «понимает» (то есть по-нимает, объемлет: *comprehendit*^[52]) 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* [«удерживает» (*лат.*)] их, мешая им раствориться, и благодаря самому этому удерживанию различие лишь вспыхивает ярче, как это всегда бывает, когда сопоставляют два цвета *opposita juxta se posita magis illucescunt*^[53]. Грех — это единственный предикат человека, не применимый к Богу, ни *via negationis* («путем отрицания» [*лат.*]), ни *via eminentie* («путем усиления» [*лат.*]). 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^[54], могло сообщить человеку божественность, один-единственный момент — прощение грехов — все же вечно разделял бы человека и Бога.

Именно здесь доходит до высшей точки (букв.: «концентрация», «сгущение», *дат.*: *Concentration*) возмущение, которое порождалось таким же догматом, настаивавшим 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^[55]; 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 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, залить 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 индивидуально¹, — 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

¹ Из-за этого Бог есть «Судья», поскольку он не обращает внимания на толпу и знает только индивидов. — *Примеч. С. Кьеркегора.*

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 Божию. 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 количество, 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 поступков. 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^[56].

Глава III. Грех — отрицать христианство *modo ponendo*^[57] 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 (*kjæmpes eviterende*, здесь: «уклоняясь», «отступая» [*дат.*]) 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* («уходя», «отступая» [*лат.*]). 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^[58].

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 превращается в такую химеру, 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 смущения, 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 не 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»^[59], все же не в состоянии помешать. Посмотрите, он говорит нам: «Блаженны те, которые не возмущаются против меня»^[60]. 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 впадет 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 хромы 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^[61].

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. Повсюду¹, 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 бесконечная пропасть. Ибо мы находим в вере риск возмущения в качестве ее диалектической энергии (или: средства)².

¹ 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?^[62] 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 испытывав 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? — *Примеч. С. Кьеркегора.*

² 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?^[63] — *Примеч. С. Кьеркегора.*

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* («в духе», «в сознании» [*лат.*]).

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.

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 слыхав при этом ни слова о таком императиве. Однако задним числом притворяться, 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», хри-

стианство 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 ^[64], 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^[65] 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^[66], 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 (Troie), как это надлежит делать христианству.

Напротив, именно это противопоставление составило основу всего этого произведения; начиная с первой части (кн. I, гл. I), 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^[67].

Примечания

[1] Букв.: «Дух есть Я» (*дам.*: 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.: *Logstrup K.E. Kierkegaards und Heideggers Existentzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Frankfurt a/M., 1950; *Sløk J. 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» (*дам.*: Tænkerne). Здесь явная отсылка к Иоханнесу Климакусу, под чьим псевдонимом вышли «Философские крохи». См. об этом также: *Философские крохи*. Гл. 6.

[6] Букв.: «отчаиваться из-за чего-то» — *дам.*: 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] Букв.: «неограниченное» — «граница» (*греч.*); категория платоновской философии.

[11] Подразумевается прежде всего Гегель.

[12] «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; пребы-

вая в явленном, человеческом мире, «мгновение» обеспечивает человеку канал сообщения, или окно в вечность, в мир божественного Провидения.

[13] *Шекспир*. Ричард II. Акт III. Сцена 2. Кьеркегор использовал немецкий перевод Шекспира, выполненный Ф. Шлегелем. Русский текст дается по изданию: *Шекспир* В. Полн. собр. соч.: В 8 т. (Перевод М. Лозинского). М., 1958. Т. 3. С. 466.

[14] Подразумевается фригийский царь Мидас (см.: *Овидий*. *Метаморфозы*. XI).

[15] «Истина указывает на самое себя и на ложь» (лат.). Цитата из «Этики» Спинозы (пр. 2, схолия 43).

[16] См.: *Диоген Лаэртский*. II.5.31.

[17] Кьеркегорово произведение «Понятие страха» вышло под псевдонимом Вигилий Хауфниенсий.

[18] «Отцы церкви» — прежде всего, конечно, Августин (см.: *Августин*. О граде Божием. XIX.25).

[19] Подразумевается позиция стоицизма.

[20] «А вокруг простираются прекрасные зеленые луга!» (нем.). — *Гёте*. Фауст. Часть I. Стих 1479.

[21] Букв.: «мы были» (лат.) с подразумеваемым значением: «нас больше нет». — *Вергилий*. Энеида. II. 325.

[22] «Во внешнем» — дат.: *over det Jordiske*, но «относительно вечного» — дат.: *om det Evige*. «В себе самом» — дат.: *over Sig selv*.

[23] См.: *Шекспир*. Ричард III. Акт IV. Сцена 4.

[24] См.: Бытие, 1.1: «В начале сотворил Бог небо и землю».

[25] Букв.: «бесстрашие», «спокойствие»; категория стоической философии.

[26] Букв.: «заноза во плоти» — дат.: *Pæl 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.

[27] Ср.: Понятие страха. Глава IV. § 2: «Страх перед добром (демоническое)».

[28] Считается, что здесь Кьеркегор в какой-то мере подразумевает самого себя. См. об этом в *Дневниках*: *Papirer*. VIII. В 158.

[29] 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. § 7 и сл.

[30] См.: Посл. к ефесянам, 2.12: «...и были безбожники в мире».

[31] Пелагианство, как известно, отрицало концепцию первородного греха. См. также примеч. к книге «Понятие страха».

[32] Здесь комментаторы обычно усматривают намек Кьеркегора на собственное чересчур суровое воспитание в детстве, равно как и на серьезные разногласия с отцом.

[33] См.: Матф., 12.24: «Фарисеи же, услышав *сие*, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как *силою* вельзевула, князя бесовского».

[34] «Возмущение» — дат.: Forargelse, букв.: «досада».

[35] 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“».

[36] Подразумевается сюжет комедии датского литератора первой половины XIX в. Й. Хольберга «Политикан» (*Holberg J. Den politiske Kandestøber*). Акт IV. Сцена 2.

[37] См.: Лука, 18.32: «Ибо предадут Его язычникам и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его...»

[38] «Мыслью, следовательно, существую» (*лат.*) — основной методологический постулат философии Рене Декарта.

[39] 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 christelichen Dogmatik. 1827*).

[40] См.: Псалтырь. 111.10 и др.

[41] См.: Иоанн, 3.16: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

[42] «Призвание» — *дат.*: Kald, означает одновременно и «церковный приход», равно как и вообще «вакансию» на службе.

[43] См. также Дневник Кьеркегора (*Papirer. VIII. B 166*).

[44] 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)».

[45] *Шекспир*. Макбет. Акт III. Сцена 2. Кьеркегор цитирует перевод Ф. Шлегеля.

«Все, начатое дурно, крепнет злом»

(перевод М. Лозинского)

[46] См.: *Гёте*. Фауст. Часть I. Стих 3116.

[47] *Шекспир*. Макбет. Акт II. Сцена 3. У Кьеркегора, цитирующего немецкий перевод Шлегеля, ошибочно указана сцена 2.

«Ничто не важно в этом смертном мире;

Все — вздор; скончались благодать и величье»

(перевод М. Лозинского)

[48] Christenhed (*дат.*) (соответствующий немецкий термин — Christenheit), то есть историческое христианство, христианство как общественное явление, каким оно предстает в мире.

[49] Christendom (*дат.*) (немецкий термин — Christentum), или христианство в идеале, каким оно должно быть.

[50] См.: Матф., 9,2–3: «И видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо! прощаются тебе грехи твои. При сем некоторые из книжников сказали сами в себе: Он богохульствует».

[51] См.: *Аристотель*. Политика. III.2.

[52] Датское соответствие латинскому термину: han begriber — «постигает»; здесь, однако же, он идет скорее как синоним omfatter — «обнимает собою».

[53] «Противоположные явления при помещении их друг подле друга ясно выступают» (*лат.*).

[54] *Дат.*: ved en omvendt Art Accomodation, букв.: «после обратного рода уподобления».

[55] См.: *Платон*. Апология Сократа. 27 б.

[56] Между тем, как неоднократно подчеркивает Кьеркегор, важна и осмысленна именно оппозиция «Synd – Tro» («грех – вера»), а не «Synd – Dyd» («грех – добродетель»).

[57] «В позитивной форме» (*лат.*).

[58] Forargethed (*дат.*), то есть уже не просто «досада», но «активная злость», «яростное возмущение».

[59] «Любовь», «страсть» — *дат.*: Kjerlighed, в нынешней датской орфографии: Kærlighed.

[60] См.: Матф., 11,6: «...и блажен, кто не соблазнится о Мне».

[61] 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*».

[62] См.: Матф., 26,31: «Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: „поражу пастыря, и рассеются овцы стада“».

[63] См.: Лука, 18,8: «Но Сын Человеческий пришед найдет ли веру на земле?»

[64] Подразумевается немецкий поэт Генрих Гейне, в особенности его стихотворение «Возвращение на родину» из «Книги песен».

[65] *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.

[66] См.: Матф., 12,24.

[67] «Вера» — *дат.*: Troe. В этой связи Кьеркегор в своем Дневнике (Papirer. X. В 16) вспоминает знаменитую формулу веры, зафиксированную Тертуллианом: «Верую, ибо абсурдно».

Оглавление

Смерть как чертог или смерть как порог: путешествие с верным проводником (<i>Н. Исаева, С. Исаев</i>)....	5
Предисловие	25
Введение	27

Часть I

СМЕРТЕЛЬНАЯ БОЛЕЗНЬ И ОТЧАЯНИЕ (FORTVIVELSE)

Книга I. О том, что отчаяние — это смертельная болезнь	29
Глава I	
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	29
Глава II	
Возможность (Mulighed) и действительность (Virkelighed) отчаяния	31
Глава III	
Отчаяние — это смертельная болезнь	34
Книга II. Всеобщность (Almindelighed) отчаяния	39
Книга III. Проявления отчаяния	46
Глава I	
Отчаяние, рассмотренное не под углом зрения сознания, но только соответственно составляющим синтеза Я	46
Глава II	
Отчаяние, рассмотренное в категориях сознания	59

Часть II

ОТЧАЯНИЕ И ГРЕХ

Книга IV. Отчаяние — это грех	94
Глава I	
Градации в осознании Я (качественное определение: перед Богом)	96
Дополнение. Определение греха предполагает возможность возмущения; общие замечания о возмущении	100
Глава II	
Сократическое определение греха	105

Глава III	
О том, что грех есть не отрицание, но нечто положительное...	114
Дополнение к книге IV. Не является ли тогда грех исключением (Sjeldenhed)? (мораль).....	118
Книга V. Продолжение греха (Syndens Fortsættelse)	123
Глава I	
Грех отчаяния в собственном грехе	127
Глава II	
Грех отчаяния относительно возобновления грехов (Forladelse om Syndernes) (возмущение).....	132
Глава III	
Грех — отрицать христианство modo ponendo и объявлять его неправдой	144
Примечания	152

Научное издание

Кьеркегор Сёрен

Болезнь к смерти

Группа допечатной подготовки изданий:

Ефимова Н.В.

Исакова Т.В.

Коновалова Т.Ю.

Крылов К.А.

Пияева М.В.

Подписано в печать 05.12.2018. Формат 84 × 108 / 32.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 8,40. Тираж 500 экз. Заказ № .

Издательство «Академический проект»,

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

143200, Московская область, г. Можайск, ул. Мира, 93;

тел.: (49638)20-685, (495)745-84-28; факс: (49638)21-682;

www.oaompk.ru, www.oaompk.pf, e-mail: oaompk@oaompk.ru

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.

Книги издательства «Академический проект»

Кьеркегор С.

Понятие страха

(217 с.)

Выдающийся датский мыслитель Сёрен Кьеркегор (Søren Kierkegaard) (1813–1855) может бесспорно считаться предтечей экзистенциалистского философствования; кроме того, его идеи оказали непосредственное влияние на «диалектическую теологию» Карла Барта, на философскую антропологию, персонализм и другие течения, где акцент переносится на личное присвоение некой истины, на напряженное, личностное переживание и конструирование смыслов. Трактат «Понятие страха» («Begrebet Angest») опубликован Кьеркегором в 1844 г. под псевдонимом Вигилий Хауфниенсий. Этот психологический очерк целиком посвящен проблеме первородного греха (Arvesynd, букв.: «наследственного греха»), лежащего в основе страха (Angest). Кьеркегор был первым философом, разграничившим «страх-боязнь» (Frygt), то есть страх, которому мы можем найти конкретную причину, и мучительный, сосущий человека изнутри страх-головокружение (Angest), — страх перед Ничто, лишенный рациональных объяснений. Несмотря на кажущуюся псевдонаучную форму, сам Кьеркегор относил «Понятие страха» к числу своих «легкомысленных сочинений». Пожалуй, здесь впервые в новейшей теологической литературе подробно рассмотрена проблема чувственности, эротики и сексуальности с позиции христианской догматики.