



Click

<https://vk.com/intelligenceperson>

Сёрен Кьеркегор

СТРАХ И ТРЕПЕТ

Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио

Перевод Н.В.Исаевой и С.А.Исаева

В кн.: С.Кьеркегор. Страх и трепет. М.: "Республика", 1993

Предисловие

**ОБЩИЙ СМЫСЛ
ПОХВАЛЬНАЯ РЕЧЬ АВРААМУ**

Проблемы

ВСТУПЛЕНИЕ ОТ ЧИСТОГО СЕРДЦА

Проблема I

**СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ
УСТРАНЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО?**

Проблема II

**СУЩЕСТВУЕТ ЛИ АБСОЛЮТНЫЙ ДОЛГ
ПЕРЕД БОГОМ?**

Проблема III

**БЫЛО ЛИ ЭТИЧЕСКИ ОТВЕТСТВЕННЫМ
СО СТОРОНЫ АВРААМА
СКРЫВАТЬ СВОЙ ЗАМЫСЕЛ ОТ САРРЫ,
ЕЛИЗАРА И ИСААКА?**

Эпилог

Примечания

Предисловие

Не только в мире действия, но также и в мире идей наше время представляет собой настоящую распродажу. Все, что угодно, можно приобрести тут за свою цену, так что возникает вопрос, останется ли вообще в конце концов кто-нибудь, кому еще захочется быть покупателем. Всякий спекулятивный регистратор, добросовестно отмечающий величественную поступь новой философии, всякий приват-доцент, репетитор, студент, всякий, кто только прикоснулся к философии или оказался в самом ее центре, отнюдь не останавливается на том, чтобы во всем сомневаться, но идет дальше. Может показаться, что неуместно и несвоевременно спрашивать себя, куда именно они рассчитывают добраться, однако во всяком случае будет, по крайней мере, вежливо и любезно предположить, что они действительно усомнились во всем, поскольку иначе было бы странно говорить о каком-то движении дальше. Предполагается, что такой предварительный шаг они предприняли все и, очевидно, это далось им столь малыми усилиями, что они даже не сочли нужным проронить хоть словечко о том, как это происходило; ибо даже тот, кто в страхе и тревоге попытался бы отыскать хоть какое-нибудь разъяснение, не сумел бы его найти, не сумел бы найти никакого путеводного знака, никакого подробного предписания о том, как следует подходить к такой огромной задаче. "Но ведь Картезий все же сделал это?" Картезий, этот почтенный, замечательный, красноречивый мыслитель, чьи произведения никто не может читать, не оказавшись тронут ими до глубины души, – уж он-то делал то, что говорил, и говорил, что делал. О, это такая редкость в наше время! Но и сам Картезий, как он достаточно часто повторял, никогда не сомневался в том, что касалось веры. (*"Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur... Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime darum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam"*. См. *Principia philosophiae*. Р. 1, §28 et §76.) [2] Он не закричал: "Пожар!", – и долгом всех стало сомневаться, ведь Картезий был тихим, одиноким мыслителем, а не крикливым ночным сторожем; он определенно признавал, что его метод значим лишь для него самого и отчасти берет свое начало в его собственных предшествующих затруднениях с теорией познания. (*"Ne quis igitur putet, me hie traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam; illam*

enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. inventitus), quo decurso mos est in eruditorum numerum coepetari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mini profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem". См. Dissertatio de methodo. P. 2 et 3.) [3] То, что древние греки, которые кое-что понимали в философии, считали задачей всей жизни, поскольку способность сомневаться нельзя обрести за считанные дни и недели, то, чего старый испытанный боец добивался, сумев во всех перипетиях сохранить равновесие сомнения, бесстрашно отрицая непреложность данных чувств и сведений разума, чем он дорожил, невзирая на страхи самолюбия или нашептывания сочувствия, – с этого в наши дни запросто начинается каждый.

В наше время никто не остается с верой, но каждый *идет дальше*. Вопрос о том, куда именно он продвигается, покажется, возможно, чересчур дерзким, но с моей стороны будет конечно же знаком житейской опытности и образованности, если я предположу, что, во всяком случае, у каждого эта вера есть, иначе трудно было бы говорить о продвижении дальше. В прежние времена все обстояло по-иному, так как вера составляла задачу всей жизни, ибо люди полагали, что способность верить не может быть обретена за считанные дни и недели. И когда почтенный старец, убеленный сединами, приближался к концу своей жизни, оказывалось, что он выиграл прекрасную битву и обрел веру [4], так как сердце его еще достаточно молодо, чтобы не забыть тот страх и содрогание, приличествующие юноше, которые мужчина умеет побеждать, но которые ни один человек никогда не перерастает полностью, – ну разве что ему удалось как можно раньше пойти дальше. То, чего достигали тогда достойнейшие люди, – с этого в наши дни запросто начинается каждый, чтобы затем пойти дальше.

Создатель данного произведения никоим образом не является философом, он не понял настоящей философской системы, он не знает, есть ли тут какая-нибудь система и завершена ли она; для его слабой головы уже достаточно самой этой мысли, а такую несчастную голову должен в наше время иметь всякий, поскольку у всякого есть эти несчастные мысли. И если бы даже мы были способны заключить все содержание веры в форму понятия, отсюда бы еще не следовало, что мы постигли веру, постигли, как мы входим в веру или как вера входит в нас. Создатель этого произведения никоим образом не является философом, он является *poetice et eleganter** – неким свободным творцом, который не создает никакой системы и *не обещает* никакой системы, не подписывается ни под одной системой и не предписывает ничего никакой системе. Он пишет, поскольку для него это роскошь, – тем более притягательная и очевидная, чем меньше тех, кто

покупает и читает им написанное. Он с легкостью предвидит свою судьбу в это время, когда люди расстаются со страстью, чтобы служить знанию, когда писатель, стремящийся найти себе читателя, должен заботиться о том, чтобы все написанное можно было легко пролистать во время послеобеденного отдыха, а сам он представлял перед всеми подобно тому вежливому помощнику садовника из газетного объявления, который, держа в руках шляпу и прекрасные рекомендации с последнего места службы, предлагает себя вниманию почтеннейшей публики. Он заранее предвидит свою судьбу – быть совершенно забытым, он догадывается о самом ужасном – о том, что прилежная критика будет еще много раз переделывать его на школьный лад; он сокрушается и о том, что еще ужаснее, – о том, что некий усердный регистратор, ценитель разнообразных параграфов (который ради спасения научного знания будет готов проделать с другими произведениями то же, что Троп, "ради спасения хорошего вкуса", великодушно проделал с "Уничтожением человеческого рода" [5]), внесет его во все эти разделы и сделает это так же решительно, как тот человек, который, желая сослужить службу науке о знаках препинания, так поделил свою речь, подсчитывая в ней слова, что на каждые пятьдесят приходилась одна точка, а на каждые тридцать пять – точка с запятой. Я впадаю в состояние глубочайшего преклонения перед каждым систематическим разметчиком; нет, это не система, это не имеет ни малейшего сходства с системой. Я желаю всего наилучшего системе и всем датчанам, интересующимся такими всеобщими предприятиями [6], ибо этому никогда не стать настоящей башней [7]. Я желаю вам всем и каждому в отдельности счастья и благополучия.

С уважением, *Иоханнес де Силенцио*

* – "[говоря] поэтически и изящно" (лат.). – Здесь и далее подстрочные примечания переводчика, в отличие от авторских, отмечены знаком тире после звездочки. Цифры служат ссылкой к комментариям переводчиков, помещенным в конце текста.

ОБЩИЙ СМЫСЛ ⁸

Жил некогда человек, который еще ребенком услышал эту красивую повесть о том, как Бог испытывал [9] Авраама, и о том, как тот выдержал испытание, сохранил свою веру и во второй раз, вопреки всем ожиданиям, обрел сына. Став старше, он прочел эту повесть с еще большим изумлением, ибо сама жизнь разделила то, что в благочестивой простоте ребенка было еще соединено воедино. И чем старше он становился, тем чаще его мысли обращались к этой повести, его воодушевление становилось все сильнее и сильнее, и вместе с тем он все меньше и меньше был способен ее понять. Наконец он отбросил все остальное; в душе его

оставалось лишь одно желание: увидеть Авраама – и лишь одна страсть: стать свидетелем этих событий. Его желание заключалось не в том, чтобы созерцать ту прекрасную местность на Востоке, не в том, чтобы увидеть земное величие благословенной страны или ту богобоязненную супружескую пару, чью старость благословил Господь, не тот достойный почитания образ старого патриарха, не кроткую юность Богом посланного Исаака, – ему было бы все равно, случись это все в бесплодной пустыне. Стремление его состояло в том, чтобы следовать за ними в трехдневной поездке, когда Авраам ехал, с печалью глядя перед собой, и Исаак был подле него. Его желанием было находиться рядом в тот час, когда Авраам поднял глаза и увидел вдали гору Мориа, в тот час, когда он отпустил ослон и один взошел на гору с Исааком; ибо то, что им двигало, было не искусственным трепетом фантазии, но содроганием мысли.

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

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

I

"И Господь испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе" [10].

Было раннее утро. Авраам встал вовремя, велел оседлать ослон и вместе с Исааком покинул свой шатер; Сарра же глядела на них из окна, до самой долины, пока их не стало больше видно [11]. Они молча ехали три дня, и наутро четвертого дня Авраам все так же не проронил ни слова, но поднял глаза и увидел вдали гору Мориа. Он отослал слуг и, взяв Исаака за руку, один взошел с ним на гору. Но Авраам сказал самому себе: "Мне не хотелось бы скрывать от Исаака, куда приведет его этот путь". Он остановился, возложил руку с благословением на голову Исаака, и тот склонился, чтобы принять это благословение. И лик Авраама был исполнен отеческой любви, взгляд его был мягок, слова звучали нежно. Но Исаак не смог понять его, душа его не сумела возвыситься; он обхватил руками колени Авраама, в отчаянии бросился к его ногам, прося пощадить его молодую жизнь, полное надежд будущее, он вспоминал радости Авраамова дома, напоминавшего ему о его печали и одиночестве. Тут Авраам поднял мальчика, взял его за руку и пошел дальше, и слова Авраама были исполнены участия и мило-

сердия. Но Исаак не смог понять его. Авраам поднялся на гору Мориа, но Исаак не понимал его. Тогда Авраам отвернулся от Исаака на мгновение, но когда Исаак снова увидел лицо Авраама, оно изменилось, взгляд его был неистов, вид – ужасен. Он схватил Исаака за грудь, швырнул его на землю и сказал: "Глупый юнец, ты что, веришь, что я твой отец? Я – идолопоклонник. Ты что, веришь, что это Божье повеление? Нет! Это мое желание". Тогда задрожал Исаак и вскричал в своем страхе: "Господи на небеси, смилуйся надо мной, Бог Авраамов, смилуйся надо мной; если нет у меня отца на земле, будь моим отцом!" Но Авраам тихо сказал про себя: "Господи на небеси, благодарю Тебя; лучше, чтобы он верил, что я – чудовище, нежели потерял бы веру в Тебя".

* * *

Когда нужно отлучать ребенка от груди, мать чернит свою грудь; было бы грехом, если бы грудь выглядела привлекательно, а ребенку нельзя было бы ее трогать. Так что ребенок верит, что это грудь изменилась, а мать осталась все такой же, взгляд ее все так же ласков и нежен. Счастлив тот, кому не требуется более ужасных средств, чтобы отлучить ребенка от груди!

II

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

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

* * *

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

III

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

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

* * *

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

IV

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

Потом они снова повернули домой, и Сарра выбежала им навстречу, но Исаак потерял свою веру. Во всем мире об этом не было сказано ни слова [12], и Исаак никогда не рассказывал людям о том, что он увидел, а Авраам и не подозревал, что он вообще что-то видел.

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

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

ПОХВАЛЬНАЯ РЕЧЬ АВРААМУ

Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основе всего лежала лишь некая дикая сила – сила, что, сплетаясь в темных страстях, порождает все, от великого до незначительного, если бы за всем была сокрыта бездонная пустота, которую ничем нельзя насытить, чем была бы тогда жизнь, если не отчаянием? Если бы все было так, если бы не было священных уз, соединяющих человечество воедино, если бы одно поколение вырастало вслед за другим, подобно новым листьям в лесу [13], если бы одно поколение следовало за другим, подобно песням птиц в чаще, если бы человеческий род проходил по свету, не оставляя следа, как корабль, скользящий по воде, или как ветер, мчащийся по пустыне, подобно бездумному и бесплодному капризу, если бы вечное забвение всегда жадно подстерегало свою добычу и никакая сила не способна была бы вырвать эту добычу из его когтей, как безутешна и пуста оказалась бы тогда жизнь! Но потому это и не так, и, подобно тому как Господь сотворил мужчину и женщину, он создал героя, а с ним – поэта или писателя. Последний не может делать того, что первый, он способен лишь восхищаться героем, любить его, радоваться ему. Однако он так же счастлив, и не менее, чем тот, первый, ибо герой – это как бы его собственная лучшая сущность, в которую он влюблен; при этом он радуется, что это все же не он сам, и его любовь может поистине быть восхищением. Сам он – гений воспоминания, он не может ничего сделать, не восхитившись тем, что сделано; он ничего не считает своим, но он ревнует к тому, что ему доверено. Он следует выбору своего сердца, однако стоит ему найти искомое, как он снова начинает бродить возле всех ворот со своими песнями и речами, чтобы все могли восхищаться героем так же, как он, чтобы все могли гордиться героем, как он. Это и есть его достояние, его скромное достижение, в этом и состоит его верная

служба в доме героя. Если он остается верен своей любви, если дни и ночи напролет он сражается с тяжестью забвения, которое пытается лишить его своего героя, значит, его служение достигло совершенства и он оказался соединенным с героем, который столь же верно отвечает ему взаимной любовью, ибо поэт – это как бы лучшая сущность героя, и пусть она бессильна, подобно всякому воспоминанию, но она и разъясняет все, как это делает воспоминание. Потому не будет забыт никто из тех, кто был велик; и как бы долго это ни длилось, даже если тучи непонимания унесут героя прочь [14], его почитатель все же приходит к нему, и чем больше пройдет времени, тем вернее он будет оставаться при нем.

О нет! Никто не будет забыт из тех, кто был велик в этом мире; но каждый был велик здесь своим особым образом, и каждый – относительно величины того, что он любил. Ибо тот, кто любил самого себя, стал велик через себя, и тот, кто любил других людей, стал велик через свою преданность, но тот, кто любил Бога, стал самым великим из всех. Все они останутся в памяти, но каждый будет велик относительно своего *ожидания* (*Forventning*). Один стал велик через ожидание возможного, другой – через ожидание вечного, но тот, кто ожидал невозможного, стал самым великим из всех. Все они останутся в памяти, но каждый будет велик относительно величины, с которой он *боролся*. Ибо тот, кто боролся с миром, стал велик оттого, что победил мир, а тот, кто боролся с самим собой, стал еще более велик, победив самого себя, однако тот, кто боролся с Богом, стал самым великим из всех. Так они и сражались на этой земле: был тот, кто победил всех своей силой, а был и тот, кто победил Бога своим бессилием. Был тот, кто полагался на самого себя и завоевал все, и был тот, кто, будучи уверен в своей силе, пожертвовал всем; но тот, кто полагался на Бога, был самым великим из всех. Был тот, кто оказался велик в своей силе, был и тот, кто оказался велик в своей мудрости, и тот, кто оказался велик в надежде, и тот, кто оказался велик в любви; но самым великим из всех оказался Авраам: он был велик мощью, чья сила лежала в бессилии, велик в мудрости, чья тайна заключалась в глупости [15], велик в той надежде, что выглядела как безумие, велик в той любви, что является ненавистью к себе самому.

Через веру свою Авраам вышел из земли праотцев и стал чужаком на земле обетованной [16]. Он оставил позади одно и взял с собою другое; он оставил позади свой земной рассудок и взял с собою свою веру; в противном случае он вообще не отправился бы в путь, решив, что это бессмысленно. Через веру свою он оказался чужаком на земле обетованной; там ничего не напоминало ему о самом дорогом, но все там своей новизной побуждало душу к печальному томлению. И все же он был избранником Божиим, на него Господь взглянул благосклонно! Да, если бы он был отверженным, исторгнутым из Божьей благодати, ему легче было

бы понять это; теперь же все выглядело как бы насмешкой над ним и его верой. Был некогда в мире человек, что жил в изгнании, далеко от земли праотцев, которую любил [17]. Он не забыт, не забыты и его жалобные песнопения, где в печали своей он ищет и находит потерянное. После Авраама же не осталось никаких жалобных песнопений. Человеку свойственно жаловаться, свойственно рыдать вместе с тем, кто рыдает, однако более велик тот, кто верит, и более блажен тот, кто созерцает верующего.

Через свою веру Авраам получил обещание, что в его семени будет благословен всякий человеческий род [18] на земле. Время шло, возможность этого все так же была открыта, и Авраам верил; время шло, это стало невероятным, Авраам верил. Был некогда в мире человек, что так же держался своего ожидания. Время шло, день заканчивался, но он был не настолько милосерден, чтобы позабыть о своем ожидании; а потому и сам он не будет забыт. Потом он опечалился, и печаль не обманула его, подобно тому как это сделала жизнь, она дала ему все, что смогла, и в сладости этой печали ему удалось обладать своим обманчивым ожиданием. Человеку свойственно печалиться, свойственно разделять печаль вместе с тем, кто охвачен ею, однако более велик тот, кто верит, и более блажен тот, кто созерцает верующего. После Авраама же не осталось никаких печальных песнопений. Он не считал дни в тоске, по мере того как проходило время, он не бросал с подозрением взгляды на Сарру, боясь, что та стареет; он не останавливал движение солнца [19], чтобы Сарра не старилась вместе со всеми его ожиданиями, он не пел для Сарры втайне свои печальные жалобы. Авраам состарился, Сарра стала предметом насмешек на этой земле, и все же он был избранником Божиим и наследовал обет, по которому в его семени был благословен всякий человеческий род на земле. И разве не было тут лучше не быть избранником Божиим? Да и что это значит вообще – быть избранником Божиим? Значит ли это, что в молодости юношеское желание подавляется, чтобы с тем большей определенностью оказаться исполненным в старости? Но Авраам верил и твердо держался своего обетования. Если бы Авраам поколебался, он тем самым отказался бы от него. Он сказал бы Богу: "Возможно, все-таки нет Твоей воли на то, чтобы это произошло; тогда я откажусь от своего желания, а оно у меня было только одно, оно было единственным моим блаженством. Душа моя пряма, я не таю в себе обиды на то, что Ты отказал мне в этом". Он ничего не забыл бы, он воодушевил бы многих своим примером, однако он не стал бы отцом веры; ибо велик тот, кто отказывается от своего желания, но еще более велик тот, кто держится за него, после того как отказался; велик тот, кто держится за вечное, но еще более велик тот, кто держится за временное, после того как отказался от него. Но затем время исполнилось. Если бы Авраам не верил, Сарра наверняка умерла бы от горя, и Авраам, оглушенный тоской, не понял бы этого исполнения, но улыбнулся бы

над ним, как над мечтой юности. Но Авраам верил, и потому был он юным, ибо тот, кто всегда надеется на лучшее, становится старым, обманутым жизнью, а тот, кто всегда готов к худшему, становится старым до времени; но тот, кто верит, сохраняет вечную юность. Потому восхвалим же эту повесть! Ибо Сарра, хоть и в преклонных годах, была достаточно молода, чтобы желать радостей материнства, а Авраам, хоть и совсем седой, был достаточно молод, чтобы желать стать отцом. Наружно чудо состоит в том, что все случилось по их ожиданию, в более же глубоко понимании чудо веры состоит в том, что Авраам и Сарра были достаточно молоды, чтобы желать такого и сберечь в этой вере свое желание, а через него – и свою юность. Он принял исполнение обетования, он принял его, веруя, и это случилось по ожиданию и по вере; ибо Моисей, хоть и ударил жезлом по скале [20], все же не верил.

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

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

Итак, все было потеряно, все было еще ужаснее, чем если бы ничего вообще не случилось! Чудесным образом Он сделал невозможное возможным, а теперь пожелал, чтобы все это снова оказалось разрушенным. Значит, все это было глупостью, но Авраам не посмеялся над нею, как посмеялась Сарра, когда получила обетование [21]. Все было потеряно! Семьдесят лет верного ожидания [22], затем – краткая радость исполнения веры. Но кто же тот, кто вырывает посох из рук старца, кто же тот, что требует, чтобы старец сам переломил его! Кто же тот, что обрекает на безутешность седовласого мужа, кто же тот, что требует, чтобы он сам поступил так! Или нет тут никакого сочувствия к почтенному старцу, никакого сочувствия к невинному ребенку! И все же Авраам был избранником Божиим, и сам Господь подверг его этому испытанию. Теперь уже точно все было потеряно! Великолепное воспоминание о человеческом роде, обетование о семени Авраамовом [23] – все это оказалось просто случайностью, мимолетной мыслью Господней, которую самому же Аврааму предстояло теперь разрушить. Это великолепное сокровище, что возрастом было равно вере Авраамова сердца, мно-

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

И все же Авраам верил, и верил он на эту жизнь. Да, будь его вера рассчитана лишь на нечто будущее, ему, конечно, было бы легче отбросить все прочее, чтобы поскорее покинуть этот мир, коему он не принадлежал. Однако вера Авраамова не была такой (если такая вера вообще существует, ибо это собственно не вера, но самая отдаленная возможность веры, которая лишь догадывается о своем предмете, ощущая его на крайнем горизонте своего поля зрения, но остается все так же отделенной от него зияющей пропастью, в которой ведет свою игру отчаяние). Но Авраам верил как раз на эту жизнь, он верил, что состарится на этой земле, почитаемый своим народом, благословенный в своем роде, незабвенный в Исааке – любимейшем в его жизни, тем, кого он окружал любовью, так что лишь слабым выражением такой любви были бы слова, что он осуществлял свой отцовский долг любить сына; сказано же было в заповедях: "сын, которого ты любишь". У Иакова было двенадцать сыновей, и он любил одного [24], у Авраама же был только один – тот, которого он любил.

Однако Авраам верил и не сомневался, он верил в противоречие. Если бы Авраам усомнился, он сделал бы нечто иное, нечто великое и великолепное; ибо как мог Авраам совершить хоть что-то, что не было бы великим и великолепным! Он поехал бы на гору Мориа, нарубил бы там хвороста, разжег бы огонь, занес нож, и воззвал бы он к Богу: "Не пренебреги этой жертвой, это не лучшее, что у меня есть, я это знаю; ибо что значит старик в сравнении с ребенком обетования, однако это лучшее, что я могу отдать. Пусть Исаак никогда не узнает об этом,

чтобы он мог утешиться в своей юности". И он вонзил бы нож в собственную грудь. Им восхищались бы в мире, его имя никогда не было бы забыто; однако одно дело, когда тобой восхищаются, а совсем другое, когда ты становишься путеводной звездой, которая спасает тех, кто охвачен страхом.

Но Авраам верил. Он не просил ради себя, чтобы по возможности тронуть Господа; лишь тогда, когда справедливое возмездие пало на Содом и Гоморру, Авраам вознес и свои молитвы [25].

Мы читаем в священном Писании: "И Господь испытывал Авраама, и сказал: Авраам, Авраам, где ты? И Авраам ответил: здесь я" [26]. О ты, к кому обращены мои речи, было ли такое с тобой? Когда ты видел надвигающуюся издали тяжкую судьбу, разве ты не говорил горам: спрячьте меня, а холмам: укройте меня? [27] Или же, если ты был сильнее, разве ноги твои все-таки не влачили медленно по земле, разве они не пытались как бы воротиться назад к прежним следам? А когда тебя призвали, скажи, ответил ты или не ответил, или, может, ты едва слышно отозвался шепотом? Но не так отвечал Авраам: он говорил весело, смело, с полным доверием, он ответил: "Здесь я". Мы читаем дальше: "И Авраам встал рано утром" [28]. Он спешил, как на праздник, и уже рано утром был в условленном месте, на горе Мория. Он ничего не сказал Сарре, ничего не сказал Елизару, – да и кто сумел бы понять его, и разве это испытание по самой своей сути не накладывало на него обета молчания? "Он нарубил дров, он связал Исаака, он разжег огонь, он занес нож" [29]. О, мой слушатель! Были многие отцы, которые полагали, что потерять своего ребенка – значит, потерять самое дорогое на свете, полагали, что это значило утратить всякую надежду на будущее; но ни один ребенок не был при этом сыном обетования, каким Исаак был для Авраама. Были многие отцы, которые потеряли свое дитя, однако при этом сам Господь, неизменная и непостижимая воля Всемогущего, Его рука забрала ребенка. Не так было с Авраамом. Для него было припасено куда более тяжелое испытание; и судьба Исаака была вместе с ножом вложена в руку Авраама. И он стоял там, старец, с единственной своей надеждой! Однако он не усомнился, он не озирался в страхе направо и налево, он не бросал вызов небесам в своих молитвах. Он знал, что сам Господь Всемогущий испытывал его, он знал, что это была самая тяжелая жертва, которую от него можно было потребовать; но он знал также, что ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь, – и он занес нож.

Кто дал силу руке Авраама, кто держал его правую руку занесенной над головой и не давал ей бессильно опуститься вниз! Всякий, кто увидел бы это, тотчас же упал бы без чувств. Кто укрепил душу Авраама, так что глаза его не слишком затуманились горем, иначе он не смог бы увидеть ни Исаака, ни овна! Тот, кто

увидел бы это, тотчас же ослеп бы. И все же, как ни редко встречаются те, кто одновременно слеп и бессилен, еще реже можно найти такого, кто сумел бы достойно рассказать, что там произошло. Мы же все знаем – это было всего лишь испытание (Prøvelse).

Если бы Авраам, стоявший на горе Мориа, усомнился, если бы он беспомощно озирался вокруг, если бы, прежде чем поднять нож, он случайно заметил овна и Господь дозволил бы принести его в жертву вместо Исаака, тогда он уехал бы домой, все было бы как прежде, у него была бы Сарра, он сохранил бы Исаака, и все же насколько бы все переменилось! Ибо его возвращение домой было бы бегством, его спасение – делом случая, его наградой стало бы бесчестие, а его будущее, возможно, оказалось бы проклятием. Тогда он свидетельствовал бы не о своей вере или о милосердии Божьем, но только о том, как ужасно было ехать к горе Мориа. И тогда Авраам не был бы забыт, как не была бы забыта и эта гора. Но в этом случае ее упоминали бы не как гору Арарат, куда пристал ковчег Ноя [30], но как нечто ужасное, ибо именно здесь усомнился бы Авраам.

Почтенный отец Авраам! Когда ты отправился домой с горы Мориа, тебе не нужно было похвальных речей, чтобы утешать тебя в потере; ибо поистине ты обрел все и сохранил Исаака. И разве это было не так? Господь более уже не отнимал его у тебя, ты счастливо сидел с ним за трапезой в своем шатре, там ты и остался на веки вечные. Почтенный отец Авраам! Тысячи лет прошли с тех дней, но тебе ни к чему запоздалый почитатель, призванный вырвать память о тебе из-под власти забвения; ибо ныне всякий язык восхваляет тебя, и ты продолжаешь вознаграждать любого, преклоняющегося перед тобой, более великолепно, чем кто бы то ни было. Ты делаешь его благословенным в лоне твоём на все последующие времена, ты завладеваешь его взглядом и его сердцем здесь и сейчас на веки вечные благодаря чуду своего поступка. Почтенный отец Авраам! Второй отец всего человеческого рода! Ты, первым увидевший и засвидетельствовавший ту огромную страсть, которая пренебрегает ужасной битвой с разъяренными стихиями и силами творения ради того, чтобы вместо этого бороться с Богом, ты, первым познавший эту высшую страсть, священное, чистое и кроткое выражение божественного безумия [31], коим столь восхищались язычники, прости того, кто стремится восхвалять тебя, если он делает это неправильно. Он говорит сдержанно, видя, что таково твое сердечное желание; он говорит кратко, как и приличествует случаю; но он никогда не забудет, что тебе понадобилось сто лет, чтобы обрести сына своей старости, вопреки всем возможным ожиданиям, и что тебе пришлось поднять нож, прежде чем ты смог сохранить Исаака; он никогда не за-

будет, что за все сто тридцать лет ты не ушел никуда дальше веры [32].

ПРОБЛЕМЫ

ВСТУПЛЕНИЕ ОТ ЧИСТОГО СЕРДЦА

Старая пословица, относящаяся к внешнему и видимому миру, гласит: "Кто не работает, тот не ест хлеба" [33]. Как ни странно, но пословица эта никак не приложима как раз к данному миру, с которым она наиболее естественно связана, ибо внешний мир подвержен закону несовершенства: здесь вновь и вновь повторяется то же самое: свой хлеб обретает тот, кто не работает, а тому, кто спит, он гораздо доступнее, чем тому, кто трудится. Во внешнем мире все принадлежит тому, у кого оно уже есть, внешний мир подчиняется закону всеобщего безразличия, а гений кольца повинуется тому, кто это кольцо носит – будь то Нуреддин или Аладдин [34]; тот же, у кого скопились мирские сокровища, владеет ими независимо от способа, каким они ему доставались. В мире же духа все по-иному. Здесь царствует вечно божественный порядок, здесь дождь не проливается равно на праведных и неправедных, здесь солнце не светит одинаково на добрых и злых; и только тот, кто трудится, получает здесь свой хлеб, и только тот, кто познал тревогу, находит покой, и только тот, кто спускается в подземный мир, спасает возлюбленную, и только тот, кто поднимает нож, обретает Исаака. Тот же, кто не трудится, не получает хлеба, может лишь заблуждаться, подобно Орфею, которому боги показали воздушный мираж вместо возлюбленной [35]; они обманули его, потому что он был робок сердцем, а не храбр, обманули, потому что он был кифаредом, а не настоящим мужчиной. И тут для тебя мало толку, даже если отцом твоим был сам Авраам [36], а за спиной – семнадцать столетий благородных предков; о том, кто не желает работать, здесь сказано то, что говорилось о девственнице Израиля: "Она рождает ветер" [37]; а тот, кто желает работать, порождает собственного отца.

Существует знание, которое стремится ввести в мир духа все тот же закон безразличия, соответственно которому воздыхает весь внешний мир. Такое знание предполагает, что довольно постигнуть нечто великое и всеобъемлющее, и никакого другого УСИЛИЯ более не нужно. Но зато такое знание и не обретает хлеба, оно погибает от голода, тогда как вокруг него все обращается в золото. Так что же ему известно? В Греции всех времен были тысячи людей, к которым присоединились затем бесчисленные последователи, – тысячи людей, знавших обо всех триумфах Мильтиада, но был лишь один, потерявший из-за них сон [38]. Прошли уже бесчисленные поколения тех, кто слово в слово знал повесть об Ав-

рааме, но скольких из них эта повесть лишила сна? Однако повесть об Аврааме имеет ту замечательную особенность, что она всегда останется одинаково великолепной, независимо от скудости или недостаточности нашего понимания; но даже само это понимание приходит лишь в том случае, если мы готовы трудиться и нести свою долю тяжести [39]. Трудиться же никому не хочется, хотя все и были бы не прочь понять повесть. Люди говорят к вящей чести Авраамовой, но все же – как именно они говорят? Как правило, для всего этого находят обыденное выражение: "Величие состояло в том, что он настолько любил Бога, что готов был пожертвовать для него самым лучшим". Это совершенно верно, но "лучшее" – весьма неопределенное выражение. В процессе мышления и речи можно с легкостью отождествлять Исаака с "лучшим", и тот, кто так размышляет, вполне может покуривать свою трубку во время размышления, тогда как слушатель может при этом с полным правом лениво вытягивать ноги. И если тот богатый юноша, который встретил на дороге Христа, продал все свои имущество и раздал деньги бедным [40], то мы будем восхвалять его, как хвалим все великое, но не сумеем понять даже его, не приложив некоторых усилий; а ведь он никак не сумел бы стать Авраамом, даже пожертвуй он самым лучшим. Что при этом выпадает из повести об Аврааме – это страх [41], ибо по отношению к деньгам у меня нет никаких этических обязательств, тогда как по отношению к сыну у отца существуют самые высокие и самые святые обязательства. И все же страх – это нечто весьма опасное для слабых, потому о страхе обычно забывают, даже если хотят рассказывать об Аврааме. Об этом рассказывают, но в процессе самого изложения слова "Исаак" и "лучшее" взаимозаменяются, и тогда все идет прекрасно. И если тут вдруг окажется, что кто-то из слушателей страдает от бессонницы, недалеко и до самого опасного, глубокого, трагического и комического недоразумения. Такой слушатель отправляется домой, собираясь сравняться с Авраамом; ибо сын – это конечно же лучшее, что у него есть. Если рассказчик вдруг прослышит об этом, он может пойти к такому человеку, собрать все свое духовное достоинство и воскликнуть: "Ужасный человек, выродок рода человеческого, какой это дьявол тебя обуял, что ты хочешь убить собственного сына!" И священник, который не ощущал никакого особенного жара и рвения во время проповеди об Аврааме, сам будет в изумлении от справедливого гнева, с каким он накинется на этого беднягу; он будет доволен собою, ибо никогда еще ему не доводилось говорить с таким огнем и такой едкостью; он скажет потом самому себе и своей жене: "Я настоящий оратор, мне не хватает разве что подходящего случая, а когда я в воскресенье рассказывал об Аврааме, меня это просто как-то не увлекало". И если у такого оратора еще остается некая доля здравого рассудка, который можно утратить, я думаю, он потеряет и эту толику разума, коль скоро грешник ответит ему холодно и с достоинством: "Это ведь как раз то, о чем вы сами проповедовали в воскресенье". Как может нечто подобное прийти в голову священнику, а ведь все так и

произошло, и ошибка состояла только в том, что он сам не знал, что говорил. И отчего только нет поэтов, которые могли бы решиться на то, чтобы использовать подобные ситуации вместо той глупости и ерунды, что заполняет собой комедии и романы! Комическое и трагическое соприкасаются тут друг с другом в абсолютной бесконечности. Проповедь священника сама по себе и для себя вполне могла быть смешной, но по своему воздействию она стала просто бесконечно смешной; и все же это было вполне естественно. Но предположим, что грешник действительно без всякого протеста принял упреки священника, и этот ревностный духовный деятель ушел домой довольным, радуясь сознанию того, что он способен воздействовать не только с кафедры, но и своей непреодолимой мощью властителя душ, когда по воскресеньям он вдохновляет общину, а по понедельникам, подобно ангелу с огненным мечом, предстает перед теми, кто своими поступками пытается опровергнуть старое присловье, согласно которому в мире никогда ничего не происходит по пасторским проповедям.*

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

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

Но что же разъясняет для нас противоречие, подобное тому, в которое попал проповедник? Возникает ли подобное противоречие оттого, что Авраам считается великим человеком, а значит, и все, что он делал, было великим, и что поэтому, когда то же самое делает кто-то другой, это – грех, грех, вопиющий к небесам? В этом случае мне вообще не хочется быть причастным к такому бездумному восхвалению. Если вера не может превратить в святое деяние стремление убить собственного сына, тогда пусть и на Авраама падет тот же приговор, что и на любого другого человека. И если у кого-нибудь, скажем, недостает мужества, чтобы продумать эту мысль до конца, сказав, что Авраам был убийцей, то, может, лучше попробовать обрести это мужество, нежели попусту тратить время на незаслуженные хвалебные речи. Этическим выражением действия Авраама было стремление убить своего сына, религиозным же – стремление принести его в жертву; однако в этом противоречии заложен тот самый страх, который вполне способен лишить человека сна; и все же Авраам не был бы тем, кто он есть, без такого страха. А может быть, Авраам вообще не сделал того, что здесь рассказы-

вают, может быть, сообразно основаниям прежних временных отношений это было чем-то совершенно иным, ну что ж, тогда давайте забудем его; ибо не стоит и труда вспоминать о *том* прошлом, которое не способно стать настоящим. Или, может, тот оратор позабыл о чем-то, что соответствует этическому забвению того обстоятельства, что Исаак был сыном? Если вера отбрасывается прочь просто благодаря тому, что становится бессмыслицей и пустяком, остается всего лишь голый факт: Авраам стремился убить Исаака, – а его легко повторить всякому, у кого нет веры, – то есть нет той веры, которая одна только и способна сделать это трудным.

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

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

Стало быть, об Аврааме вполне можно говорить; ибо величие никак не может повредить, коль скоро его постигают в этом его величии; оно подобно обою-

доострому мечу, который убивает и спасает. Если бы жребий говорить об этом пал на меня, я начал бы с того, что указал, каким благочестивым и богобоязненным мужем, достойным того, чтобы называться Божиим избранником, был Авраам. Только такой человек может подвергаться подобному испытанию; но кто действительно таков? Затем я показал бы, насколько Авраам любил Исаака. Для этой цели я попросил бы всех добрых духов быть со мною рядом, чтобы мое повествование стало столь же страстным, какой бывает отеческая любовь. Надеюсь, что сумел бы описать ее таким образом, что ни один отец во всех наших царствах и землях не осмелился бы утверждать, будто он тоже любит сына так. А ведь если он не любит сына, как Авраам, тогда всякая мысль о том, чтобы принести в жертву Исаака, будет искушением. Обо всем этом уже можно было бы говорить на протяжении нескольких воскресений, так что не стоит чересчур забегать вперед. И если бы все было рассказано верно, последствия оказались бы таковы, что часть отцов вообще не стремилась бы услышать больше, но пока что радовалась тому, что им посчастливилось любить так, как любил Авраам. И если бы затем один из них, услышав о величии, но также и об ужасе Авраамова деяния, осмелился вступить на тот же путь, я поспешил бы оседлать коня и поехать с ним. И при каждой остановке, пока мы не добрались до горы Мориа, я объяснял бы ему, что можно еще повернуть назад, раскаяться в том недоразумении, из-за которого его призывали подвергнуться искушению таким образом; я объяснял бы ему, что он может признаться в недостатке мужества; так что, если Бог пожелает иметь Исаака, ему придется взять его самому. По моему убеждению, подобный человек не гибнет, он может получить благословение наряду со всеми остальными, только не в то же самое время. И разве даже в самые времена веры о таком человеке не судили бы точно так же? Я знал одного человека, который однажды мог бы спасти мою жизнь, окажись он только великодушен. Он сказал просто: "Я прекрасно вижу, что я мог бы сделать, но я не смею, я боюсь, что позднее мне не достанет сил, и я обо всем этом пожалею". Он не оказался широк душою, но кто из-за этого перестал бы его любить?

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

с легкостью добирается самый простой и заурядный человек”.

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

Мне неизвестно, чем восхищаются в этом мире в качестве великого и благородного, душа моя ощущает родство с этим, и во всей своей скромности она убеждена в том, что, когда герой боролся, речь шла и обо мне; в мгновение созерцания я восклицаю сам для себя: *jam tua res agitur* [42]. Я могу *мысленно войти* в героя, но только не в Авраама; стоит мне достигнуть этой высоты, как я падаю вниз, поскольку то, что мне здесь предлагается, – это парадокс. Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера – это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это – ничто. Мне неизвестны нужды и опасности жизни, я не боюсь их и мужественно иду им навстречу. Мне хорошо знакомо ужасное, моя память для меня – верная супруга, а моя фантазия – в отличие от меня самого – прилежная девица, что целый день напролет сидит за работой и умеет так красиво рассказывать мне об этом по вечерам, что мне порой самому хочется взглянуть на все это, несмотря на то что она далеко не всегда рисует передо мной пейзажи, цветы или пасторали. Я глядел ей

прямо в глаза, я не бежал от нее в страхе, но мне прекрасно известно, что, хотя я и мужественно иду ей навстречу, мое мужество – это отнюдь не мужество веры или что-то, что было бы сравнимо с верой. Я не могу довести до конца движение веры, я не способен закрыть глаза и с полным доверием броситься в абсурд (*det Absurde*), для меня это невозможно, однако я и не восхваляю себя за это. Я убежден, что Бог – это любовь; эта мысль имеет для меня изначальную лирическую достоверность. Когда она реально присутствует для меня, я несказанно счастлив, когда отсутствует, я томлюсь по ней более страстно, чем возлюбленный – по предмету своих желаний; однако я не верю, этого мужества у меня недостает. Божья же любовь для меня, как в прямом, так и в переносном смысле, всегда есть нечто совершенно несоизмеримое со всякой наличной действительностью. Я не настолько труслив, чтобы стонать и сокрушаться об этом, но также и не настолько лукав, чтобы оспаривать то, что вера есть нечто гораздо более высокое. Я вполне могу продолжать жить на свой манер, я рад и доволен, что радость моя – отнюдь не радость веры и потому – в сравнении с нею – несчастна. Я не обременяю Бога своими маленькими заботами, отдельные детали меня не волнуют, я гляжу только на свою любовь и поддерживаю ее девственное пламя чистым и ясным; вера же убеждена в том, что Господь заботится и о самом малом. Я вполне доволен в этой жизни и браком левой руки, вера же настолько кротка, что требует правой; а что это поистине кротость – этого я не отрицаю и не буду никогда отрицать.

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

радость, и вместе с тем: Бог есть любовь, и для меня это останется так"" ибо в этой временности Бог и я не можем разговаривать друг с другом, у нас нет общего языка. Возможно, в наши дни тот или иной человек окажется настолько глуп, настолько завистлив к величию, что он захочет убедить себя и меня, будто, поступив таким образом, я совершил бы нечто еще более великое, чем то, что совершил Авраам; ведь мое ужасное самоотречение было бы намного идеальнее и поэтичнее, чем Авраамова узость. И однако же в этом заключалась бы огромная ложь; ибо мое ужасное самоотречение было бы лишь суррогатом веры. Я не мог бы при этом осуществить больше, чем бесконечное движение, которое направлено к тому, чтобы найти самого себя и снова успокоиться в самом себе. И это значило бы, что я не любил Исаака так, как его любил Авраам. То, что я был полон решимости осуществить движение до конца, могло, с человеческой точки зрения, доказывать мое мужество; но то, что я любил его от всей души, было некоторым предварительным условием, без которого все превращалось в преступление; и все же я не любил бы его так, как Авраам, ибо тогда я замешкался бы сам в последнюю минуту, хотя это и не значило бы, что я по этой причине слишком поздно явился бы на гору Мориа. Более того, мое поведение разрушило бы всю историю; ведь если бы я снова получил Исаака, я пришел бы в замешательство. То, что для Авраама было самым легким, для меня оказалось бы тяжелее всего – вновь обрести радость в Исааке! Ибо тот, кто со всей бесконечностью своей души, *proprio motu et propriis auspiciis* [43], осуществил бесконечное движение и более не может ничего сделать, обретает Исаака только в печали.

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

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

На этой вершине стоит Авраам. Последняя стадия, которую он теряет из виду, – это бесконечное самоотречение [44]. Он поистине идет дальше и приходит к вере; ибо все эти карикатуры на веру, жалобная, тепловатая вялость, полагающая, что нет никакой необходимости, что не стоит печалиться до времени; эта жалкая надежда, говорящая: как знать, что произойдет, это все-таки возможно, – все эти карикатуры принадлежат ничтожности жизни, и они уже были бесконечно презираемы бесконечным самоотречением.

Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать, – разве что прийти в изумление. Если мы полагаем, что, обдумывая исход этой истории, мы можем сдвинуться в направлении веры, мы обманываем себя и пытаемся обмануть Бога относительно первого движения веры; при этом жиз-

ненную мудрость пытаются извлечь из парадокса. Возможно, с этим кому-нибудь и посчастливится, ведь наше время не остается с верой, не задерживается на ее чуде, превращающем воду в вино [45], оно идет дальше, оно превращает вино в воду.

А разве не лучше было бы остаться с верой, разве не тревожно, что каждый хочет пойти дальше? Когда в наше время – а об этом сообщают на самые разные лады – человек не желает оставаться с любовью, куда же он при этом направляется? К земной сообразительности, к мелкой расчетливости, к ничтожеству и низости, ко всему, что делает сомнительным божественное происхождение человека. Разве не лучше было бы остаться с верой, а тому, кто уже там находится, разве не лучше было бы следить за тем, чтобы не упасть? [46] Ибо движение веры должно постоянно осуществляться силой абсурда, причем так, заметьте, чтобы человек не терял при этом конечного, но целиком и полностью обретал его. Что касается меня, то я вполне способен описать движение веры, но не могу его осуществить. Когда человек хочет научиться проделывать все движения плавания, он может повиснуть на специальном поясе, подвешенном к потолку, при этом он вполне способен описать все эти движения, но сам не плавает; вот так и я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного. Благо тому, кто способен осуществить эти движения, он проделывает нечто чудесное, и я никогда не устану им восхищаться; будь то сам Авраам или слуга в Авраамовом доме, будь то профессор философии или бедная служанка, – все это мне абсолютно безразлично, я смотрю только на эти движения. Но уж на них я действительно смотрю и не даю провести себя ни себе самому, ни любому другому человеку. Легко узнать рыцарей бесконечного самоотречения, поступь их легка, весела. Напротив, те, кто носит в себе драгоценность веры, вполне могут разочаровывать, ибо их внешний вид обладает поразительным сходством с тем, что глубоко презираемо как бесконечной покорностью, так и верой, – сходством с филистерским мещанством.

Должен сразу же признаться, что в моей собственной практике я не нашел надежных примеров, хотя я не взялся бы на этом основании отрицать, что, скажем, каждый второй являет собой подобный пример. Однако же в течение многих лет я напрасно пытался выследить хотя бы одного. Люди обыкновенно путешествуют по свету, чтобы увидеть горы и реки, новые звезды, ярких птиц, странных рыб, забавные человеческие типы; они впадают при этом в животное оцепенение, пристально всматриваясь в наличное существование, и полагают, что дей-

ствительно нечто увидели. Ничто из этого меня не занимает. Однако знай я, где живет подобный рыцарь веры [47], я отправился бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает меня. Я не терял бы его из виду ни на мгновение, я проводил бы каждую минуту, следя за тем, как он раскрывает себя в своих движениях; я считал бы себя обеспеченным на всю жизнь и разделил бы свое время на то, чтобы смотреть на него и упражняться самому, я посвятил бы все свое время тому, чтобы им восхищаться. Как уже сказано, я пока еще не нашел такого человека, однако я вполне могу представить себе его. Вот он. Знакомство произошло, меня ему представили. В тот самый момент, когда он попадает на глаза, я тотчас же отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса восклицаю: "Боже мой, неужели это тот человек, неужели действительно он? Он выглядит совсем как сборщик налогов". Между тем это и в самом деле он. Я подхожу к нему поближе, подмечаю малейшее его движение: не обнаружится ли хоть небольшое, оборванное сообщение, переданное по зеркальному телеграфу из бесконечности, – взгляд, выражение лица, жест, печаль, улыбка, выдающие бесконечное по его несообразности с конечным. Ничего нет! Я осматриваю его с головы до ног: нет ли тут какого-нибудь разрыва, сквозь который выглядывает бесконечное? Ничего нет! Он полностью целен и тверд. А его опора? Она мощна, она полностью принадлежит конечному, ни один приодевшийся горожанин, что вечером в воскресенье вышел прогуляться к Фресбергу, не ступает по земле основательнее, чем он; он полностью принадлежит миру, ни один мещанин не может принадлежать миру полнее, чем он. Ничего нельзя обнаружить здесь от той чуждой и благородной сущности, что отличает рыцаря бесконечности. Он радуется всему, во всем принимает участие, и всякий раз, когда видишь его участником этих единичных событий, он делает это с усердием, отличающим земного человека, душа которого тесно связана со всем этим. Он занимается своим делом. И когда видишь его за работой, можно подумать, что он – тот писака, душа которого полностью поглощена итальянской бухгалтерией, настолько он точен в мелочах. Он берет выходной по воскресеньям. Он идет в церковь. Никакой небесный взгляд, ни один знак несоизмеримости не выдает его; и если его не знаешь, совершенно невозможно выделить его из общей массы; ибо его мощное, нормальное пение псалмов в лучшем случае доказывает, что у него хорошие легкие. После обеда он идет в лес. Он радуется всему, что видит: толпам людей, новым омнибусам, Сунду. Встретив его на Страндвайене, вы решите, что это лавочник, который вырвался на волю, настолько он радуется; ибо он никакой не поэт, и я напрасно пытался бы вырвать у него тайну поэтической несоизмеримости. Ближе к вечеру он отправляется домой, походка его неутомима, как походка почтальона. По дороге он думает о том, что жена наверняка приготовила для него какое-то специальное горячее блюдо, которое ждет его по возвращении домой, например жареную баранью голову с овощами. Если он встретит по пути родственную душу, он способен пройти с та-

ким человеком до самого Ёстерпорта, беседуя об этом блюде со страстью, приличествующей ресторатору. Кстати, у него нет, пожалуй, и четырех шиллингов, и все же он абсолютно уверен, что жена приготовила ему такой деликатес. И если она действительно это сделала, то, как он станет есть, будет поводом для зависти людей благородных и поводом для воодушевления людей простых – ведь аппетит у него лучше, чем у Исайи. Если же жена не приготовила такого блюда, он – как ни странно – остается совершенно таким же. По дороге он проходит мимо строительной площадки и встречает там другого человека. Какое-то мгновение они беседуют вместе, он быстро помогает поднять некое сооружение, для этого у него все уже было подготовлено заранее. Случайный встречный покидает его с мыслью: да, это точно был настоящий капиталист, тогда как мой замечательный рыцарь думает: да, если б дело дошло до этого, я легко мог бы с этим справиться. Он спокойно сидит у раскрытого окна и смотрит на площадь, у которой живет, и все, что происходит там перед его глазами, – будь то крыса, поскользнувшаяся на деревянных мостках, играющие дети – все занимает его, наполняя покоем в этом наличном существовании (Tilvaerlse), как будто он какая-нибудь шестнадцатилетняя девушка. И все же он никакой не гений; ибо я напрасно пытался заметить в нем несоизмеримость гения. В вечерние часы он курит свою трубку; когда видишь его таким, можно было бы поклясться, что это торговец сыром из дома напротив, который отдыхает тут в полумраке. Он смотрит на все сквозь пальцы с такой беззаботностью, как будто он всего лишь легкомысленный бездельник, и, однако же, он покупает каждое мгновение [48]своей жизни по самой дорогой цене, "дорожа временем, потому что дни лукавы" [49], ибо он не совершает даже самого малого иначе как силой абсурда. И все же, все же, я способен прийти от этого в бешенство если не по какой-то другой причине, то хотя бы из зависти, – и все же этот человек осуществил движение бесконечности и продолжает осуществлять его в каждое следующее мгновение. Он опустошает глубокую печаль наличного существования, переливая ее в свое бесконечное самоотречение, ему ведомо блаженство бесконечного, он испытал боль отказа от всего, отказа от самого любимого, что бывает только у человека в этом мире; и все же конечное для него так же хорошо на вкус, как и для того, кто не знает ничего более высокого, ибо его продолжающееся пребывание в конечном не являет никакого следа вымученной, полной страха дрессуры, и все же он обладает той надежной уверенностью, которая помогает ему радоваться конечному, как если бы оно было самым надежным из всего. И все же, все же, весь земной вид, который он являет собой, есть новое творение силой абсурда. Он постоянно осуществляет движение бесконечности, однако он делает его с такой точностью и уверенностью, что он постоянно же получает отсюда конечное, и ни одной секунды никто не может заподозрить ничего иного. Труднейшая задача для танцора состоит в том, чтобы оказаться после прыжка в определенном положении, причем так, чтобы ему ни на секунду

раньше не приходилось специально принимать это положение, но так, чтобы такое положение уже содержалось заранее внутри прыжка. Возможно, это не удастся ни одному танцору, но рыцарь это делает. Масса людей живет погруженной в земные печали и радости, но они суть те, кто остается сидеть в зале, они уже не принимают участия в танце. Рыцари бесконечности суть танцоры, и у них есть полет. Они совершают движение вверх и снова падают вниз, но даже само по себе такое занятие – это не какое-то несчастное времяпрепровождение, и даже глядеть на них при этом очень приятно. Однако всякий раз, когда они падают, они не могут тотчас же принять надлежащее положение, они какое-то мгновение медлят, и это промедление доказывает, что они все же чужие в этом мире. Такое промедление может быть более или менее очевидным, в зависимости от того, насколько они владеют своим искусством, но даже искуснейшие из рыцарей не способны вполне скрыть такое колебание. Тут уж совсем не нужно видеть их в воздухе, достаточно поглядеть на них в то мгновение, когда они только касаются земли или же минуту назад ее коснулись; этого довольно, чтобы их распознать. Однако падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках, – на это способны только такие рыцари; в этом и состоит единственное чудо.

Но это чудо легко может и обмануть; поэтому я опишу все движения в одном определенном случае, который поможет осветить такое отношение к действительности; ибо вокруг этого вращается все остальное. Некий юноша влюбляется в принцессу, все содержание его жизни заключено в этой любви, и, однако же, это отношение таково, что оно никак не может быть реализовано, оно никак не может быть переведено из идеальности в реальность.* Рабы ничтожности, лягушки в болоте жизни конечно же закричат: подобная любовь – это глупость, а богатая вдова винокура была бы такой же хорошей и надежной партией. Ну и пусть себе они спокойно квакают в болоте. Это никак не подходит рыцарю бесконечного самоотречения (*Ridderen of den uendelige Resignation*); он не отказывается от своей любви ни за какие блага на свете. Он ведь не какой-нибудь фатоватый щеголь. Прежде всего он стремится удостовериться, что она действительно составляет содержание его жизни, и душа его слишком естественна и слишком горда, чтобы расточать попусту даже малейшие детали этой опьяняющей любви. Он не трусит, он не боится того, что она сможет проникнуть в самые тайные, самые сокровенные его мысли, сможет бесчисленными кольцами обвиться вокруг каждой частицы его сознания; если любовь окажется несчастной, он уже никогда не сможет вырваться из ее объятий. Он ощущает блаженное наслаждение, позволяя любви пронизывать каждый свой нерв, и, однако же, его душа торжественна, как душа того, кто опустошил чашу с ядом и чувствует теперь, как этот

ядовитый сок проникает в каждую каплю его крови, ибо это мгновение есть жизнь и смерть. Впитав в себя, таким образом, всю эту любовь и углубившись в нее, он чувствует в себе достаточно мужества, чтобы все испытать и на все отважиться. Он рассматривает отношения своей жизни, он собирает вместе быстрые мысли, которые, подобно обученным почтовым голубям, повинуются каждому его знаку, он взмахивает над ними своим жезлом, и они разлетаются во всех направлениях. Но теперь, когда все они возвращаются назад как вестники печали, объясняя ему, что все это невозможно, он затихает, благодарит их всех, остается один и тогда уже совершает это движение. Если то, что я здесь говорю, имеет некий смысл, все это оказывается верным, лишь бы только движение происходило нормально.** Тогда рыцарь в первый раз обретет силы для того, чтобы сосредоточить все содержание своей жизни и смысла действительности в единственном желании. Если же человеку недостает такого сосредоточения, такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому ему никогда не удастся осуществить такое движение; в жизни своей он будет действовать осмотрительно, подобно тем банкирам, которые вкладывают свой капитал в различные ценные бумаги, с тем чтобы выиграть в одном месте, если придется потерять в другом; короче, он никакой не рыцарь. Затем рыцарь обретет силы, чтобы сосредоточить весь итог мыслительной операции в одном акте сознания. Если ему недостает такой замкнутости и отъединенности, значит, душа его с самого начала многообразно расщеплена, и потому он никогда не найдет времени для осуществления этого движения; и он будет постоянно спешить по своим мелким жизненным делам, так никогда и не вступив в вечность; ибо в то самое мгновение, когда он ближе всего к ней, он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад. В следующее мгновение, подумает он, это будет возможным, и это вполне верно; однако, вследствие подобных размышлений, он так никогда и не приходит к тому, чтобы сделать это движение, напротив, с их помощью он все глубже и глубже погружается в трясину.

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

** Это требует страсти. Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок в этом наличном существовании – прыжок, который объясняет движение, между тем как опосредование является химерой; у Гегеля это опосредование призвано объяснять все, и одновременно это то единствен-

ное, что он никогда не пытался объяснить. Даже для того, чтобы провести известное сократовское разграничение между тем, что понимают, и тем, что не понимают, необходима страсть; и уж естественно, еще больше страсти нужно, чтобы осуществить собственно сократическое движение – движение неведения. Но то, чего не хватает нашему времени, – это не рефлексия, но страсть. Потому наше время в некотором смысле чересчур живуче, чтобы умереть, ибо умирание – это один из самых удивительных прыжков, и небольшое стихотворение одного поэта всегда очень нравилось мне, поскольку автор, пожелав себе в пяти или шести предшествующих строчках всякие прекрасные и простые вещи в этой жизни, заканчивает затем следующими словами: "Ein seliger Sprung in die Ewigkeit" [50].

Рыцарь осуществляет движение, но какое? Забывает ли он о целом? Ведь в этом также есть некий род сосредоточения, О, нет! Ибо рыцарь не противоречит себе самому, а тут определенно есть противоречие: забывать о содержании всей своей жизни и все же оставаться тем же самым. Он не ощущает никакого стремления стать кем-то другим, он не усматривает в этом никакого величия. Одни лишь низшие натуры забывают о самих себе и становятся чем-то новым. Так, бабочка совершенно забывает о том, что была гусеницей; возможно, она способна настолько полно забыть о том, что была бабочкой, что благодаря этому может стать рыбой. Более глубокие натуры никогда не забывают о самих себе и никогда не становятся чем-то иным, чем они есть. Так что рыцарь будет помнить обо всем; однако такое воспоминание есть как раз боль, а между тем в своем бесконечном самоотречении он примирился с наличным существованием. Любовь к той принцессе станет для него выражением вечной любви, примет религиозный характер, разъяснится в любви к вечной сущности, которая, хотя и откажет ему в осуществлении, все же вновь примирит его в том вечном сознании ее значимости в форме вечности, которого не сможет уже отнять у него никакая действительность. Глупцы и молодые люди болтают о том, что для человека все возможно. Между тем это большая ошибка. С точки зрения духа возможно все, но в мире конечного имеется многое, что невозможно. Однако рыцарь делает это невозможное возможным благодаря тому, что он выражает это духовно, но он выражает это духовно благодаря тому, что он от него отказывается. Желание, которое должно было вывести его в действительность, но разбилось о невозможность, теперь оказывается обращенным вовнутрь, – а потому оно не бывает потеряно и не бывает забыто. Порой самое темное движение желания в нем пробуждает воспоминание, порой же воспоминание пробуждается само собою; ибо он слишком горд и не желает, чтобы содержание всей его жизни оказалось всего лишь делом мимолетной минуты. Он сохраняет эту любовь юной, и она вместе с ним прибавляет в годах и в красоте. И напротив, для этого роста ему не нужно подходящего случая со стороны конечного. Начиная с того самого мгновения, когда он сделал это движение, принцесса для него потеряна. Теперь ему больше не нужны эти эротические нервны потрясения, скажем, когда он видит свою возлюбленную и

так далее, ему не нужно теперь в конечном смысле слова постоянно прощаться с нею, поскольку он помнит ее в вечном смысле слова, и он прекрасно знает, что те любящие, которые при расставании так стремятся увидеть друг друга еще раз, последний раз, совершенно правы, что так стремятся к этому, и совершенно правы, полагая, что это будет в последний раз; ибо они-то как раз и забывают друг друга быстрее всего. Он постиг глубокую тайну: даже в своей любви к другому человеку важно быть достаточным для себя самого. Он больше не захвачен конечным интересом к тому, что делает принцесса, – это как раз и доказывает, что он осуществил свое движение бесконечно. Здесь как раз представляется случай определить, было ли движение отдельного индивида истинным или ложным. Скажем, был некогда человек, который также полагал, будто он осуществил это движение, но смотрите: время прошло, принцесса сделала что-то другое, например вышла замуж за принца [51], и душа его утратила гибкость самоотречения. Тем самым он только доказал, что он по-настоящему не осуществил этого движения; ибо тот, кто бесконечно отрекся, самодостаточен. Рыцарь не снимает своего самоотречения, он сохраняет свою любовь столь же юной, какой она была в самое первое мгновение, он никогда не позволит ей ускользнуть именно потому, что он осуществил это движение бесконечно. И то, что делает принцесса, никак не может его потрясти; одни только низшие натуры ищут закон своих действий в другом человеке, предпосылки своих действий – вне самих себя. Если же, напротив, принцесса является для него родственной душой, тут возможны прекрасные следствия. Она сама вступит тогда в этот рыцарский орден, куда не принимают посредством простой баллотировки; членом этого ордена может быть всякий, кому достанет мужества самому вступить в него, – это орден, который доказывает свое бессмертие хотя бы тем, что не делает никакого различия между мужчиной и женщиной. Она также сохранит свою любовь юной и свежей, она также превозможет свою муку, даже если ей и не придется, как поют в песенке, "каждую ночь лежать рядом со своим господином" [52]. Эти двое будут затем во всей вечности предназначены друг другу в такой четкой и ритмичной *harmonia praestabilita*,* что, приди некое мгновение – мгновение, которое, впрочем, вовсе не занимает их в конечном мире, ибо в этом мире они старятся, – приди, стало быть, такое мгновение, дающее им возможность найти своей любви ее выражение во времени, они были бы в состоянии начать как раз там, где они начали бы, будь они изначально соединены друг с другом. Тот, кто понимает это, – будь то мужчина или женщина, – никогда не может обмануться; ибо лишь низшие натуры полагают, что обмануты. Ни одна девушка, которая не слишком горда, не умеет любить по-настоящему; если же она и в самом деле слишком горда, то хитрость и ловкость всего мира все же не способны будут ее обмануть.

* – "предустановленная гармония" (лат.).

В бесконечном самоотречении заложены мир и покой; всякий человек, желающий этого и не унижающий себя презрением к себе самому (а это еще ужаснее, чем быть слишком гордым), может воспитать себя настолько, чтобы сделать это движение, которое в самой своей боли примирило бы его с наличным существованием. Бесконечное самоотречение – это та рубашка, о которой говорилось в старой народной сказке [53]. Нить ее прядется среди слез, ткань отбеливается слезами, рубашка шьется в слезах, но она и защищает лучше, чем сталь и железо. Несовершенство этой народной сказки состоит в том, что она допускает, будто некто третий может готовить ткань. Тайна жизни заключена в том, что каждый должен сам шить себе такую рубашку, и замечательно то, что мужчина способен шить ее так же хорошо, как и женщина. В бесконечном самоотречении заложены мир и покой, и утешение в боли – правда, только если движение осуществлено правильно. Между тем мне нетрудно было бы написать целую книгу, пожелай я рассмотреть разнообразные недоразумения, извращенные позы, ленивые и вялые движения, на которые я сам натыкался в своей небольшой практике. Люди слишком мало верят в дух, а речь идет именно о духе, когда кто-нибудь пытается совершить такое движение, речь идет о том, что оно не является неким односторонним итогом *dīra necessitas* [54]; и чем больше это движение разделено, тем более сомнительным выглядит то, что оно осуществлено нормально. Настаивать на том, что холодная, бесплодная необходимость все равно непременно должна присутствовать здесь, равносильно тому, чтобы утверждать, будто никто не может испытать смерти вплоть до действительного момента умирания, – а уж это представляется мне грубым материализмом. И все же в наше время люди мало заботятся о том, чтобы совершить чистое движение. Предположим, что некто, обучающийся танцам, сказал бы: "На протяжении сотен лет одно поколение за другим училось этим движениям, пора бы уж мне как-то воспользоваться этим и сразу начать танцевать французский танец". Все, конечно, немного посмеялись бы над ним; однако в мире духа нечто подобное считается в высшей степени уместным. Что же тогда значит воспитание? Я всегда полагал, что это некий курс, который проходит отдельный индивид, чтобы нагнать самого себя; и тому, кто не желает проходить такой курс, мало поможет даже то, что он родился в самый просвещенный век.

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

Пусть же теперь внутри этого обсуждаемого здесь случая вступит рыцарь веры (Troens Ridder). Он делает абсолютно то же самое, что и тот, другой рыцарь, он в бесконечном отказе отдает ту любовь, которая составляет содержание всей его жизни, он примирен в боли; однако здесь происходит чудо, он осуществляет еще одно движение, самое удивительное из всех, ибо он говорит: "Я все же верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что для Бога все возможно". Абсурд отнюдь не относится к тем различиям, которые лежат внутри сферы, принадлежащей рассудку. Он вовсе не тождествен неправдоподобному, неожиданному, нечаянному. В то самое мгновение, когда рыцарь отрекается, он, с человеческой точки зрения, убеждается в невозможности желанного, и это выступает итогом рассудочных размышлений, и ему хватает энергии, чтобы это помыслить. В бесконечном же смысле это, напротив, возможно, и возможно именно благодаря тому, что он отказался; однако такое обладание является одновременно и отказом, хотя это обладание и не выступает абсурдным для рассудка; ибо рассудок сохраняет всю правоту в том, что для мира конечного, где он царит, это было и остается невозможным. Сознание этого столь же ясно присутствует для рыцаря веры; единственное, что может спасти его, – это абсурд; все это он постигает с помощью веры. Стало быть, он признает невозможность, и в то же самое мгновение он верит абсурду; ибо, пожелай он вообразить, будто имеет веру, не признав вместе с тем со всей страстью своей души и своего сердца невозможности, он будет обманывать самого себя, и свидетельство его не будет основательным, ибо он не дошел даже до бесконечного самоотречения.

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

в глаза невозможности.

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

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

сущности. Посредством самоотречения я не отказываюсь от чего-то, напротив, посредством самоотречения я получаю все, как раз в том смысле, в каком сказано, что имеющий веру хотя бы с горчичное зерно может двигать горами [55]. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отказаться от всего временного ради обретения вечности, однако уж ее-то я обретаю и во всей вечности более не могу отказаться от нее, так как это было бы противоречием в себе самом; однако парадоксальное и скромное мужество необходимо для того, чтобы постичь всю временность силой абсурда, и такое мужество – это мужество веры. Посредством веры Авраам не отказался от Исаака, он обрел Исаака посредством веры. Тот богатый юноша мог отдать все силой самоотречения, однако когда он уже проделал это, рыцарь веры мог бы сказать ему: "Силой абсурда ты получишь все обратно, каждую монетку, можешь в это поверить". И подобные речи никоим образом не могли быть безразличны этому некогда богатому юноше; ведь если он раздал все свое добро только потому, что оно ему надоело, значит, с его самоотречением дела обстояли неважно.

Временность, конечность – вот вокруг чего все и вращается. Я могу через собственную силу отречься от всего, найдя затем мир и покой в своей боли, я могу примириться со всем, даже если этот ужасный демон ужаснее, чем череп с костями, который пугает людей, даже если само безумие будет держать у меня перед глазами шутовской колпак, и я пойму по выражению его лица, что колпак этот будет надет на меня, – все равно, даже в этом случае, я могу спасти свою душу, если для меня важнее, чем мое земное счастье, будет сознание, что любовь моя к Богу побеждает во мне. Человек способен даже в это последнее мгновение сосредоточить всю свою душу в одном-единственном взгляде, обращенном к небесам, откуда приходит к нам всякое благо, и взгляд этот будет понятен и ему самому, и тому, кого он ищет там; из него будет ясно, что он остался верен своей любви. А тогда он может спокойно напяливать на себя шутовской колпак. Тот, чья душа не обладает этой романтикой, на деле уже продал эту душу, независимо от того, получил он за нее царство или всего лишь пару жалких сребреников. Однако через собственную силу я не могу получить ни малейшей доли из того, что принадлежит конечному; ибо я постоянно нуждаюсь в этой моей силе, чтобы от всего отречься. Через собственную свою силу я могу отказаться от принцессы, и я не стану жаловаться, но найду мир и покой в моей боли, однако я не могу вновь обрести ее через свою собственную силу, ибо я как раз нуждаюсь в этой силе, чтобы отречься от нее. Однако через веру, говорит этот удивительный рыцарь, через веру ты снова получишь ее силой абсурда [56].

Но глядите, вот это движение я как раз и не могу осуществить. Как только я собираюсь начать его, все обращается вспять, и я опять соскальзываю обратно к

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

В самом деле, если действительно каждый в моем поколении, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, постигшим ужас жизни, понявшим, что подразумевал Дауб [57], когда говорил, что солдату, ночью, в непогоду, стоящему на карауле у склада с порохом с заряженным ружьем в руке, могут приходить в голову странные мысли; если и в самом деле каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, имеющим достаточно душевных сил, чтобы понять мысль о том, что желание их сердца невозможно, понять и вместе с тем дать себе довольно времени побыть наедине с этой мыслью; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который примирится в боли и через боль; если каждый, кто не захотел остановиться на вере, является человеком, который после этого (а если он не сделал все необходимое предшествующее, ему не стоит и беспокоиться о прочем, коль скоро речь идет о вере) делает нечто чудесное, постигнет все наличное существование силой абсурда, – тогда то, что я пишу, по сути, есть не что иное, как в высшей степени похвальная речь во славу этого современника, речь, написанная самым ничтожным из людей

этого поколения, человеком, сумевшим осуществить только движение самоотречения. Но почему бы тогда и не остановиться на вере, почему мы время от времени слышим о людях, стыдящихся признаться, что у них есть вера? Вот этого я не могу понять. Если бы мне самому когда-либо удалось осуществить такое движение, я после этого ездил бы уж только в упряжке четверкой.

Действительно ли все это так, действительно ли все обывательское мещанство, с которым я сталкиваюсь в жизни и которое я не осуждаю ни словом, ни делом, действительно ли оно не то, чем кажется, является ли оно на деле чудом? Во всяком случае, так можно подумать; ибо тот герой веры имел поразительное сходство со всем этим; ибо тот герой веры также не был ни ироником, ни юмористом, но чем-то гораздо более высоким. В наше время много говорят об иронии и юморе [58], в особенности те люди, которым никогда не удавалось ими воспользоваться, но которые, несмотря на это, умеют все разъяснить. Мне не совсем чужды эти две страсти, я знаю о них несколько больше, чем то, что можно обнаружить в немецких и датских комедиях. А потому мне известно, что эти две страсти по сути своей отличны от страсти веры. Ирония и юмор также рефлектируют о себе самих, а потому принадлежат сфере бесконечного самоотречения, гибкость их состоит в том, что индивид несоизмерим [59] с действительностью.

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

Иногда повесть об Аврааме понимают иным образом. Люди восхваляют милость Божью, вернувшую ему Исаака, считая, что все было лишь испытанием (Prøvelse). "Испытание", ну что ж, это слово может значить и много и мало, однако при этом все очень быстро оказывается позади, так же быстро, как это сказано. При этом взбираешься на крылатого коня, через минуту уже оказываешься на горе Мориа и в ту же самую минуту уже видишь овна; при этом как-то забывают,

что Авраам-то ехал на осле, который движется вперед медленно, что это было трехдневное путешествие и что ему еще понадобилось время, чтобы собрать дрова, связать Исаака и наточить нож.

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

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

Значит ли это, что вообще нельзя говорить об Аврааме? Думаю, что говорить все же надо. И если бы мне пришлось говорить о нем, я прежде всего описал бы болезненную тоску его испытания. С этой целью я, как губка, впитал бы в себя весь страх, всю нужду и муку отцовских мучений, чтобы суметь показать, что страдал Авраам, в то время как при всем том он верил. Я напомнил бы слушате-

лям, что путешествие длилось три дня и большую часть четвертого и что даже эти три с половиной дня должны были длиться бесконечно дольше, чем та пара тысячелетий, которая отделяет меня от Авраама. Затем я напомнил бы о том, что, по моему мнению, каждый человек может еще изменить свое решение, прежде чем приступит к чему-то подобному, что в любое мгновение он еще может повернуть назад. Я не вижу никакой опасности в том, что человек это сделает, я не опасаюсь также, что благодаря моим словам в людях проснется непреодолимое желание подвергнуться такому же испытанию, как Авраам. Но вот когда вначале пытаются создать дешевое народное издание Авраама, а затем к тому же запрещают людям делать нечто подобное, – это поистине кажется мне достойным смеха.

Но теперь я намереваюсь извлечь из повести об Аврааме ее диалектическое содержание в форме определенных проблем, чтобы увидеть, каким ужасным парадоксом является вера, парадоксом, который способен превратить убийство в священное и богоугодное деяние, парадоксом, который вновь возвращает Исаака Аврааму, парадоксом, который неподвластен никакому мышлению, ибо вера начинается как раз там, где прекращается мышление.

Проблема I

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ УСТРАНЕНИЕ ⁶⁰ ЭТИЧЕСКОГО?

Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее – это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, что могло бы составить его *тéλος**, но является *тéλος*'ом для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *тéλος* во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим. Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим. Но всякий раз, когда единичный индивид, войдя во всеобщее, ощущает стремление утвердиться в качестве единичного, он оказывается в состоянии искушения [61], из которого может выбраться, лишь с раскаянием отдавая себя как единичного всеобщему. Но

если это высшее, что можно сказать о человеке и его наличном существовании, то сфера деятельности этического была бы та же, что у вечного блаженства человека, блаженства, которое во всей вечности и в каждое мгновение является для человека его *τέλος*'ом, тогда и возможность отказа (то есть телеологического устранения) от этического становилась бы противоречием, поскольку, устраняя такую цель, ее тем самым разрушают, тогда как в соответствии с обычным значением слова, когда нечто устраняется, оно отнюдь не разрушается, но как раз сохраняется в высшем, то есть в *τέλος*'е.

* – "цель" (*греч.*).

Если все обстоит таким образом, значит, Гегель [62] прав, когда он определяет человека в его доброте и совести только как единичного индивида, он прав, рассматривая такое определение в качестве "моральной формы зла" (в особенности в его "Философии права"), которая должна быть снята в телеологии нравственной жизни, так что единичный индивид, остающийся на этой стадии, пребывает либо в грехе, либо в состоянии искушения. Напротив, Гегель совершенно не прав в том, что он говорит о вере [63], не прав хотя бы потому, что не протестует громко и явно против славы и чести, выпадающих на долю Авраама как отца веры, тогда как он на самом деле должен быть исторгнут и осужден как убийца [64].

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

Нередко приходится слышать людей, которые предпочитают, углубляться не в такие штудии, но просто в цветистые фразы, они говорят, что над христианским миром сияет свет, тогда как над язычеством царит тьма. Подобные речи всегда кажутся мне несколько странными, поскольку и сейчас каждый основательный мыслитель, каждый серьезный художник будет искать обновления в вечной юности греческой философии. Подобные высказывания можно объяснить только тем, что эти люди не знают, что нужно сказать, но только, что нечто

должно быть сказано. Вполне нормально, когда говорят, что у язычества не было веры, но если при этом действительно что-то хотят сказать, необходимо немного яснее представлять себе, что понимают под словом "вера", – иначе человек опять-таки впадает в цветистые фразы. Легко объяснить все наличное существование, включая веру, не имея ни малейшего представления о том, что такое вера; и человек, дающий подобное разъяснение, считает отнюдь не хуже всех, когда он надеется на восхищение таким разъяснением; ведь как говорил Буало: "Un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire" [65]. Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту. Подобная позиция не может быть опосредована, – поскольку всякое опосредование [66] происходит лишь силой всеобщего, она была и во всей вечности остается парадоксом, непостижимым для мышления. И все же вера есть такой парадокс (это последствия, которые, как мне бы очень хотелось, читатель будет постоянно удерживать *in mente*,* поскольку для меня было бы слишком сложно всякий раз напоминать об этом), или же: вера никогда не существовала в этом мире именно потому, что она всегда там была; или же: Авраам погиб.

* – "в сознании" (лат.).

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

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

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

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

Когда некое предприятие, о котором заботится целый народ, вдруг оказывается остановленным, когда подобный план опрокидывается немилостью неба, когда Божий гнев насылает такую тишь, которая смеется над всеми усилиями людей, когда прорицатель делает свое тяжкое дело и сообщает, что Бог требует себе в жертву юную девушку, отец призван героически принести эту жертву [67]. С приличествующим случаю величием духа он должен скрывать свою боль, даже если ему и хотелось бы стать "маленьким человеком, которому можно плакать" [68], а не царем, который должен поступать по-царски. И пусть боль входит в его одинокую грудь, пусть среди всего народа у него есть лишь трое доверенных друзей [69], все равно очень скоро весь народ станет свидетелем его боли, свидетелем и его деяния, поскольку он принесет ее, свою дочь, юную прекрасную девушку, в жертву ради блага всех. О, что за грудь у этой девушки! Что за щечки, что за светлые волосы (стих 687)! И дочь тронет его своими слезами, и отец отвернет свое лицо; но герой занесет нож. И когда весть об этом достигнет родного дома, прекрасные девушки Греции зарумянятся от воодушевления, а если дочь эта была невестой, ее суженый не разгневается, но будет гордиться тем, что причастен к

деянию отца, ибо девушка была даже теснее связана с ним, чем с отцом.

И если мы возьмем того мужественного судью, который спас Израиль в час нужды, на одном дыхании связав Господа и самого себя одним обещанием, то он героически преобразит ликование юной девушки, радость любимой дочери в страдание, и весь Израиль будет вместе с нею сострадать ее девственной юности; но каждый свободный муж поймет Иеффая [70], каждая сердечная женщина будет им восхищаться, и каждая девица Израиля пожелает поступать так, как его дочь; ибо что толку было бы для Иеффая победить благодаря своему обещанию, если бы он его не сдержал, и разве не была бы тогда победа вновь отнята у его народа?

Когда сын забывает о своем долге, когда государство доверяет отцу меч правосудия, когда законы требуют наказания виновному от руки отца, отец должен героически забыть, что виновный – это его собственный сын, он должен с высшим мужеством сокрыть свою боль, однако вместе с тем во всем его народе, включая и этого сына, не будет ни одного, кто не восхищался бы отцом, и всякий раз, когда будут толковаться римские законы, будут вспоминать и о том, что многие толковали их ученым образом, но ничье толкование не было великолепнее, чем то, которое дал Брут [71].

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

Когда в решающее мгновение Агамемнон, Иеффай, Брут героически преодолевают свою боль от потери всего самого любимого и чисто внешним образом совершают этот поступок, во всем мире не может найтись ни одной благородной души, которая не пролила бы слезы, сочувствуя их боли, и не выказывала бы восхищение их поступком. Но если бы в это решающее мгновение эти трое мужей прибавили бы к мужеству, с которым они переносили боль, всего несколько слов: "Этого не случится", – кто понял бы их тогда? И если бы они добавили еще в качестве разъяснения: "Мы верим в это силой абсурда", – кто понял бы их лучше? Ибо кто не понял бы с легкостью, что это действительно абсурдно,

но кто понял бы, что в нечто такое можно верить?

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

С Авраамом дело обстоит совершенно иначе. Благодаря своему действию он перешагивает через все этическое, и вне его он обретает более высокий тѐλος, в отношении к которому он и устраняет этическое. Хотел бы я знать, каким образом можно привести действие Авраама в отношение ко всеобщему; можно ли найти какое-либо другое соприкосновение между тем, что делает Авраам, и всеобщим, помимо того что Авраам переступил через это всеобщее? Поступок Авраама – это не что-то спасающее народ или идею государства; Авраам делает это не для того, чтобы умиротворить разгневанных богов. Если бы речь вообще могла идти о Божьем гневѣ, гнев этот был бы обращен именно против Авраама, но все действие Авраама никак не связано со всеобщим, это его собственное, частное предприятие. Потому, если трагический герой велик через свою нравственную добродетель [72], Авраам велик через свою, чисто личную добродетель. И в Авраамовой жизни нет никакого более высокого выражения этических требований, чем тó, что отец должен любить сына. Об этическом в значении нравственной жизни вообще не может идти и речи. В той мере, в какой всеобщее вообще присутствовало здесь, оно было сокрыто именно в Исааке, как бы спрятано в его чреслах, и это всеобщее должно было кричать устами Исаака: "Не делай этого, ты все погубишь!"

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

Здесь возникает необходимость появления новой категории для понимания

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

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

А потому, хотя Авраам и вызывает мое восхищение, он также ужасает меня. Он, человек, который отрицает себя и жертвует собой ради долга, отдает конечное, чтобы ухватить бесконечное, – и здесь он достаточно обеспечен; трагический герой отдает надежное ради еще более надежного, и глаза наблюдателя уверенно покоятся на нем. Но тот, кто отдает всеобщее, чтобы ухватить нечто еще более высокое, которое уже не является всеобщим, что делает он? Возможно ли, чтобы это было чем-то иным, а не искушением? И если даже это возможно, но этот вот единичный индивид попросту ошибся, какое спасение будет его ждать? Он проходит через все болезненное страдание трагического героя, он разрушает всю свою радость в этом мире, он отказывается ото всего, и, возможно, в это же самое мгновение он лишает себя той возвышенной радости, которая была столь дорога ему, что он отдал бы за нее любую цену. *Ego* наблюдатель совсем не может понять, и глаза наблюдателя не покоятся на нем с уверенностью. Возможно, то, что собирается сделать верующий, вообще неосуществимо, оно ведь немислимо. А если это можно осуществить, но единичный индивид неправильно понял божество, какое спасение будет его ждать? Трагическому герою нужны были слезы, и он требовал слез; да, где были те завистливые глаза, оказавшиеся настолько бесплодными, что они не могли плакать с Агамемноном, но вместе с тем где тот, чья душа настолько смущена, что он вознамерится плакать над Агамемноном? Трагический герой осуществляет свое деяние в одно определенное мгновение, однако с течением времени ему приходится делать нечто не менее значительное: он посещает тех, чья душа охвачена печалью, чья грудь не в силах дышать свободно из-за подавленных тяжких вздохов, чьи мысли постоянно нависают над ними грузом будущих слез. Он предстает перед ними, он снимает заклятие печали, он ослабляет туго затянутую смирительную рубашку, он дает пролиться слезам, между тем как страждущий забывает о собственных муках в его страдании. Над Авраамом же нельзя рыдать. К нему приближаешься с *horror religiosus*,* подобно тому как племя Израилево подходило к горе Синай. Что, если одинокий человек,

взобравшийся на гору Мориа, чья вершина вздымается в небо над равнинами Аули, что, если этот человек – не лунатик, который уверенно ступает по земле, в то время как другой, стоящий у подножия горы и дрожащий от страха при виде его, от ужаса и почтения не осмеливается его позвать, что, если он сам заплутался, что, если он сам обманул себя! Спасибо и еще раз спасибо тому человеку, который предлагает верное выражение несчастному, коего одолели жизненные печали и кто остался нагим после их ударов, спасибо тому, кто протягивает этому несчастному листок со словами, пригодными, чтобы прикрыть ими наготу. Спасибо тебе, о великий Шекспир, тебе, кто может высказать все, все, точно так, как оно есть на самом деле, – и все же, отчего ты так никогда и не высказал этой муки? Может, ты сохранил ее для себя, подобно той возлюбленной, чье имя до сих пор невозможно вынести, если назвать его перед всем миром? [73] Ибо поэт покупает власть слова, способного высказать все тяжкие тайны других людей, за счет той маленькой тайны, которую он не может высказать сам; а ведь поэт – это не апостол, он изгоняет дьявола только силой самого этого дьявола [74].

* – "священный ужас" (лат.).

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

Но как же единичный индивид может убедиться в том, что он оправдан в этом? Определенно, нет ничего легче, чем свести все наличное существование к идее государства или к идее сообщества. Если это сделать, можно легко найти опосредование; ибо тогда вовсе не нужно приходить к парадоксу, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, что я мог бы замечательно выразить тезисом Пифагора о том, что нечетные числа со-

вершеннее четных. И если случайно доведется услышать в наше время некий ответ, связанный с этим парадоксом, он будет звучать так: "Об этом надо судить по исходу". Герой, ставший *οκάνδαλον** своего времени вследствие своего осознания, что он является парадоксом, не поддающимся разумному осмыслению, уверенно восклицает, обращаясь к своим современникам: "Будущее покажет, что я был прав". В наше время такое восклицание услышишь редко, ибо, если недостатком этого времени является то, что оно не рождает героев, в нем есть и та хорошая сторона, что оно вместе с тем создает и меньше карикатур. И стоит нам сейчас услышать слова: "Об этом надо судить по исходу", как тотчас же становится ясно, с кем мы имеем честь говорить. Те, что говорят таким образом, весьма многочисленный народец, я дам им общее имя "доценты". Они живут в своих мыслях, они покойны в своем существовании, у них есть *надежное* положение и *четкие* перспективы в хорошо организованном государстве, сотни, пожалуй, даже тысячи лет отделяют их от всех потрясений наличного существования, они не опасаются, что нечто подобное может повториться; да и что скажут на это полиция и газеты? Дело всей их жизни – судить великих людей, и именно судить их по результатам. Подобное обхождение с великими выдает в них примечательное смешение высокомерия и ничтожества; высокомерия – ибо они считают себя призванными выносить суждение, ничтожества – ибо нельзя обнаружить даже самой отдаленной связи между их жизнью и жизнью великих. Всякий, у кого есть хотя бы частица *erectioris ingenii,*** не может целиком превратиться в такого холодного и влажного моллюска и, приближаясь к великим, не может совершенно упустить из виду, что с самого творения мира было принято считать, что результат приходит позже всего, а тот, кто поистине хочет чему-то научиться у великих, должен как раз обращать внимание на начало. Если бы тот, кто собирается действовать, хотел бы судить о себе по исходу (*Udfaldet*), он никогда не добрался бы до начала. И пусть даже исход прельщает весь мир, герою это не поможет: ибо он узнает исход только после того, как все уже кончилось, и отнюдь не благодаря ему он становится героем, но он становится героем благодаря тому, что он начал.

* Здесь – "возмущение" (*греч.*).

** – "более высокий образ мыслей" (*лат.*).

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

Однако мы всегда любопытствуем по отношению к исходу, подобно тому как

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

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

фраз, потом разрушается самими же людьми.

Кто же еще был так велик в этом мире, как не та благословенная женщина, мать Божья, дева Мария? И что же о ней говорят? То, что она была благословенна среди женщин, само по себе еще не делает ее великой; и если бы не странное обстоятельство, что слушатели способны мыслить столь же бесчеловечно, как и рассказчики, то, пожалуй, каждая юная девушка могла бы спросить: "Отчего же меня тоже не благословили?" И даже если бы я не мог сказать ничего другого, я все-таки не отклонил бы совершенно подобный вопрос, как пустую глупость; ибо в том, что касается благосклонного покровительства, все люди – с абстрактной точки зрения – имеют равные права. При этом выпадают только нужда, страх, парадокс. Мысли мои столь же чисты, как и мысли любого другого человека, и конечно же мысли того, кто способен об этом подумать, будут оставаться чистыми; если же нет, следует ждать чего-то поистине ужасного, ибо тот, кого когда-либо посетили подобные образы, не так-то просто сумеет снова от них отделаться, а погрешит он против них, и они сумеют страшно отомстить за себя с тем своим тихим гневом, который гораздо страшнее, чем пронзительные голоса десятка суровых рецензентов. Конечно же Мария родила ребенка чудесным образом, однако все-таки это произошло с нею по примеру "обыкновенного у женщин" [75], а для всех женщин это время страха, нужды и парадокса. И конечно же ангел был прислуживающим духом, но он ведь не был духом услужливым и он не мог обойти других юных дев Израиля, говоря им: "Не презирайте Марию, с ней происходит нечто чрезвычайное". Нет, ангел явился только к Марии, и никто не смог понять ее. И какая другая женщина понесла больший урон, чем Мария? Разве здесь также не применима известная поговорка: кого Бог благословляет, того он на одном и том же дыхании и проклинает? Таково духовное постижение Марии, а сама она никоим образом не является, – меня поистине возмущает, что приходится так о ней говорить, но еще больше меня возмущает, когда о ней так говорят другие исключительно по собственной бездумности и безответственности, – повторяю, она никоим образом не является некой дамой, восседающей там в роскоши и играющей с божественным младенцем. И если, несмотря на все это, она говорит: "Се, Раба Господня" [76], значит, она действительно велика, и я думаю, не так уж трудно объяснить, почему она стала матерью Божьей. Ей не нужно никакого мирского восхищения, точно так же как Аврааму не нужны ваши слезы, ибо она не была героиней, да и он не был героем, и, однако же, оба они стали более великими, чем любые герои, не благодаря тому, что они были ограждены от нужды и муки и парадокса, но как раз благодаря всем этим мукам.

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

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

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

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

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

* Лессинг в одном из своих произведений высказал нечто подобное с чисто эстетической точки зрения. В этом пассаже он стремится показать, что скорбь также можно выразить остроумно. С этой целью он вспоминает реплику несчастного английского короля Эдуарда II, прозвучав-

шую в весьма своеобразной ситуации. В качестве противоположного примера он приводит затем пассаж из Дидро – историю некой крестьянки и одну из ее реплик. Затем он продолжает: Auch das war Witz, und noch dazu Witz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvermeidlich. Und folglich auch muß man die Entschuldigung der Betrübniß nicht darin suchen, daß die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlerzogene, verständige und auch sonst witzige Person sei; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: sondern darin, daß wahrscheinlich in jeder Mensch ohne Unverscheid in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben. – См.: Сämtliche Werke. B.30, S.223 [77].

Проблема II

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ АБСОЛЮТНЫЙ ДОЛГ ПЕРЕД БОГОМ?

Этическое – это всеобщее и, в качестве такового, опять-таки, божественное. Потому правильно будет сказать, что всякий долг в основе своей есть долг перед Богом; однако, если человеку нечего больше сказать, он сразу же говорит: "У меня, собственно, нет никакого долга перед Богом". Долг становится долгом, когда человек отсылает его к Богу, однако в долге, как таковом, я еще не вступаю в отношение с Богом. Скажем, есть долг любить ближнего. Он является долгом, поскольку его отсылают к Богу, однако в этом долге я вступаю в отношение не с Богом, но с ближним, которого я люблю. Если я скажу в связи с этим, что мой долг – любить Бога, я, по существу, произнесу лишь некую тавтологию, поскольку "Бог" берется здесь в совершенно абстрактном смысле – как божественное, то есть всеобщее, то есть долг. Все наличное существование человеческого рода в этом случае закругляется в совершенную сферу в себе самом, а этическое одновременно является здесь и границей сферы и ее наполнением. Бог же становится невидимой, исчезающей точкой, бессильной мыслью; его мощь содержится лишь в этическом, которое заполняет собой все наличное существование. И если кому-нибудь вдруг придет в голову любить Бога в некотором ином смысле, отличном от упомянутого здесь, это будет значить, что он эксцентричен, что он любит фантом, каковой, обладай он только достаточной силой, чтобы говорить, сказал бы ему: "Я не требую твоей любви, оставайся только там, где тебе выпало быть". И если бы кому-нибудь вдруг пришло в голову любить Бога иначе, эта любовь стала бы подозрительной – совершенно как та любовь, когда некто любит кафров, вместо того чтобы любить своего ближнего, как говорит Руссо[78].

Если все изложенное здесь верно, если в человеческой жизни нет ничего несоизмеримого, а всякая несоизмеримость, появляющаяся в ней, происходит

лишь вследствие какого-то случая, из которого, коль скоро наличное существование рассматривается в свете некой идеи, ничего не следует, значит, Гегель прав; но если он в чем-то не прав, так это в том, что говорит о вере и допускает, чтобы Авраама рассматривали как отца веры; ибо тем самым он выносит суждение как об Аврааме, так и о вере. В гегелевской философии [79] das Äußere* (die Entäußerung)** выше, чем das Innere.*** Это чаще всего разъясняют с помощью примера. Ребенок – это das Innere, мужчина – das Äußere; именно поэтому ребенок определяется в качестве через внешнее, тогда как мужчина, das Äußere, определяется как раз через внутреннее. Напротив, вера есть такой парадокс: внутреннее выше, чем внешнее, или, чтобы снова обратиться к выражению, которое использовалось в предыдущем изложении: нечетное число выше, чем четное.

* – "внешнее" (нем.).

** – "внешнее проявление" (нем.).

*** – "внутреннее" (нем.).

С точки зрения этического взгляда на жизнь задача единичного индивида состоит в том, чтобы избавиться от определения внутреннего и выразить его во внешнем. И каждый раз, когда единичный индивид уклоняется от этого, каждый раз, когда он хочет удержаться внутри такого определения внутреннего как чувство, настроение и тому подобное, или же хочет снова проскользнуть внутрь такого определения, он совершает прегрешение и пребывает в состоянии искушения. Парадокс веры состоит в том, что существует такое внутреннее, которое совершенно несоизмеримо с внешним, такое внутреннее, которое хотя и не является тождественным первому внутреннему, но представляет собой некое новое внутреннее. Об этом не следует забывать. Новая философия позволила себе, без долгих околичностей, поставить на место "веры" непосредственное [80]. Если это принимается таким образом, тогда смешно отрицать, что вера пребывала во все времена. Таким образом, вера попадает в довольно пеструю компанию, она оказывается там вместе с чувствами, настроениями, идиосинкразиями, *vapeurs** и тому подобным. И тогда оказывается, что философия действительно права, что не желает останавливаться на этом. Однако на самом деле нет ничего, что могло бы оправдать философию в таком употреблении терминов. Вере предшествует движение бесконечности, и только после этого, *unerwartet***, сюда силой абсурда вступает вера. Это я вполне способен понять, даже не претендуя на то, что сам имею веру. Если вера никак не отличается от того, за что ее пытается выдать философия, то уже Сократ пошел дальше, намного дальше; вместо этого все обстоит совсем наоборот: он просто еще не дошел до нее. В интеллектуальном отношении он осуществил движение бесконечности. Его "неведение" есть, по существу, бесконечное самоотречение. Эта задача действительно соизмерима с человеческими силами, пусть даже в наше время ею и пренебрегают; и только когда та-

кая задача уже осуществлена, только когда единичный индивид исчерпал себя в бесконечном, только тогда наступает момент, в который внезапно может появиться вера.

* – "меланхолия", "дурное настроение" (франц.).

** – "неожиданно" (нем.).

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

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

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

чувствам, стоявшим в вопиющем противоречии с его собственными действиями.

* – "реально" (лат.).

В повести об Аврааме мы находим как раз такой парадокс. Его отношение к Исааку с этической точки зрения состоит в том, что отец должен любить сына. Это этическое отношение оказывается сведенным к чему-то относительному, в противоположность абсолютному отношению к Богу. А на вопрос: "Зачем?" – у Авраама нет никакого ответа, кроме того, что это было испытанием, искушением, что, как отмечено выше, представляет собой единство того, что это происходило как по воле Божьей, так и по его собственной воле. Эти два определения соответствуют друг другу также и в обычном речевом употреблении. Скажем, когда мы видим, что некий человек делает что-то, не соответствующее всеобщему, мы говорим: "Он едва ли делает это ради Бога", подразумевая при этом, что он делает это ради себя самого. Парадокс веры потерял то, что лежит посередине, то есть всеобщее. С одной стороны, вера является выражением высшего эгоизма (это ужасное, совершаемое им, он делает ради самого себя), с другой же Стороны, она является выражением наиболее абсолютной преданности (когда это делается ради Бога). Вера никак не может быть опосредована и введена внутрь всеобщего, поскольку в этом случае она оказалась бы снятой. Вера есть такой парадокс, и единичный индивид вообще не способен сделать себя понятным для кого-либо другого. Иногда дело представляют так, будто единичный индивид может сделать себя понятным для другого единичного индивида, находящегося в том же положении. Подобное воззрение было бы немыслимым, если бы только в наше время люди не пытались столь многообразными способами хитростью пробраться к величию. Один рыцарь веры вообще никак не может помочь другому. Либо единичный индивид сам станет рыцарем веры благодаря тому, что примет на себя парадокс, либо он никогда не станет им. Партнерство в этих областях совершенно немыслимо. И всякое более точное разъяснение того, что следует понимать под историей с Исааком, единичный индивид может лишь сам дать себе. И даже если можно было бы, говоря вообще, дать такое более четкое разъяснение того, что следует понимать под историей с Исааком (каковое, впрочем, будет представлять собой лишь смехотворное внутреннее противоречие, заключенное в том, что единичный индивид, находящийся как раз вне всеобщего, будет подведен под некие всеобщие определения, в то время как он как раз призван действовать именно как единичный индивид, находящийся вне всеобщего), единичного индивида никогда не смогут убедить в его справедливости другие, он может убедиться в этом лишь сам, в качестве единичного индивида. Так что, найдись даже человек, достаточно трусливый и низкий, чтобы пожелать стать рыцарем веры под чужую ответственность, ему это все равно не удалось бы; ибо только единич-

ный индивид становится таким рыцарем в качестве единичного, – в этом и состоит величие, которое я вполне способен понять, хотя сам не могу в это войти, поскольку мне недостает мужества; но в этом и состоит весь ужас – что я способен понять еще лучше.

Как известно, Лука (14. 26) предлагает замечательное учение об абсолютном долге перед Богом: "Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником". Это суровые речи, и кто может их вынести? Поэтому-то их и услышать можно лишь весьма редко. Однако такое умолчание – это просто бегство, которое ничему не помогает. Студент теологии между тем узнает, что эти слова взяты из Нового завета, а в том или ином вспомогательном экзегетическом руководстве он обнаруживает разъяснение, что $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\upsilon$ в этом и в некоторых других пассажах означает $\pi\epsilon\rho\ \mu\epsilon\iota\omega\sigma\iota\upsilon$: *minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio* [81].

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

И если теперь этому благочестивому и образованному экзегетику, полагающему, что благодаря подобной фальсификации он может потихоньку протасовать христианство в мир, посчастливится убедить какого-нибудь человека в том, что с точки зрения грамматики, лингвистики и кат' $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\acute{\alpha}\nu$ * в этом и состоял смысл данного места, можно надеяться, что ему посчастливится в то же самое мгновение убедить также этого человека в том, что христианство – одна из самых жалких вещей на свете. Ведь учение, которое в одном из самых сильных своих лирических излияний – там, где сознание собственной вечной значимости нарастает в нем наиболее сильно, – не может предложить ничего, кроме звонких слов, ничего не означающих, но определяющих, лишь, что человек должен быть менее доброжелательным, менее внимательным и более безразличным, – учение, которое в то самое мгновение, когда оно уже делает вид, будто произнесет нечто пугающее, в конце концов растекается в пустой болтовне, вместо того чтобы пугать, – *такое* учение конечно же не стоит труда, затраченного на то, чтобы к нему подняться.

* – "по аналогии" (греч.).

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

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

Но почему все-таки нужно их ненавидеть? Я не стану здесь вспоминать о человеческом различии между любовью и ненавистью, не потому, что я уж настолько против него, – ведь в конце концов, это все-таки различие страсти, – но потому, что оно эгоистично и совсем сюда не относится. Если же, напротив, я буду рассматривать эту задачу как парадокс, я тотчас же пойму ее, то есть я пойму ее так, как можно понять парадокс. Абсолютный долг может привести к тому, что запрещает этика, но он никоим образом не может привести рыцаря веры к тому, чтобы отказаться от любви. Это показано Авраамом. В то самое мгновение, когда он собирается принести Исаака в жертву, этическое выражение для его поступка таково: он ненавидит Исаака. Но если он действительно ненавидит Исаа-

ка, он может оставаться совершенно спокойным – Господь не потребует от него этого; ибо Каин и Авраам отнюдь не тождественны. Он должен любить Исаака всей душой; и когда Бог потребует его, он должен, насколько это возможно, любить Исаака еще сильнее, и только тогда он может *принести его в жертву*; ибо именно эта любовь к Исааку есть то, что, будучи парадоксальной противоположностью его любви к Богу, превращает его поступок в жертву. Но в этом и состоят нужда и страх в парадоксе, что он, говоря по-человечески, никоим образом не может сделать так, чтобы его поняли. Только в то мгновение, когда его поступок стоит в абсолютном противоречии с его чувствами, только тогда он предлагает Исаака как жертву, однако реальность его деяния есть то, благодаря чему оно принадлежит всеобщему, – а там он был и остается убийцей.

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

Вообще-то люди воздерживаются от приведения таких пассажей, как этот, прежде упомянутый, раздел из Луки. Обычно боятся освободить людей, боятся, что произойдет самое худшее, если только людям понравится вести себя как единичные индивиды. Более того, считается, что существовать в качестве единичного индивида – это самое простое и что именно поэтому приходится вынуждать людей становиться чем-то всеобщим. Я не могу разделить ни этого страха, ни этого мнения, причем по одной и той же причине. Тот, кто узнал, что самое страшное из всего – это существование в качестве единичного индивида, не должен бояться признать, что в этом есть величие, но он должен сказать об этом таким образом, чтобы его слова не оказались ловушкой для заблудшего, они скорее должны помогать ему входить во всеобщее, даже если эти слова уделяют величию совсем немного места. Тот, кто не осмеливается назвать подобные пассажи, не осмеливается также назвать Авраама; а мнение, согласно которому довольно

приятно существовать в качестве единичного индивида, косвенно содержит в себе и весьма сомнительное признание в отношении себя самого, то есть того, кто придерживается такого мнения; ибо тот, кто действительно внимателен к себе самому и действительно заботится о своей душе, уверен в том, что человек, который под собственную ответственность одиноко живет на свете, живет на деле более сурово и замкнуто, чем девица в своей башне девичества. Разумеется, вполне верно, что существуют такие люди, которые нуждаются в принуждении, поскольку, будучи предоставлены самим себе, они погрязнут в эгоистичных наслаждениях, подобно необузданным животным; однако человек должен как раз доказать, что он не из их числа, а это можно сделать только благодаря своему умению говорить в страхе и трепете; говорить же следует из почтения перед величием – об этом не следует забывать из страха перед уроном, которого вполне можно избежать, если говорить так, чтобы становилось ясно: вот это величие, которое мы узнаем по его ужасам, без этих ужасов никто и не знает о величии.

Давайте теперь немного подробнее рассмотрим нужду и страх в парадоксе веры. Трагический герой отрекается в отношении себя самого для того, чтобы выразить всеобщее; рыцарь же веры отрекается в отношении всеобщего, чтобы стать единичным индивидом. Как уже было сказано, все зависит от того, каким образом человек расположен внутренне. Тот, кто полагает, будто быть единичным индивидом очень приятно, может быть совершенно уверен: он никакой не рыцарь веры; ибо вольные птицы и странствующие гении никак не являются людьми веры. Напротив, такой рыцарь знает, насколько великолепно принадлежать всеобщему. Он знает, насколько красиво и благоприятно быть единичным индивидом, который сам перевел себя внутрь всеобщего, который, так сказать, готовит чистое, изящное и, насколько это возможно, свободное от ошибок издание себя самого – издание, доступное для чтения всех; он знает, насколько это освежает, когда ты наконец становишься понятным себе самому во всеобщем, так что он сам понимает это, и каждый единичный индивид, понимающий его, опять-таки понимает в нем всеобщее, и тогда они радуются уже вдвоем надежности этого всеобщего. Он знает, насколько прекрасно родиться в качестве единичного индивида, родина которого – во всеобщем, во всеобщем – его дружественное прибежище, которое принимает его с распростертыми объятиями, как только ему хочется немного задержаться в нем. Однако он знает также, что еще выше вьется одинокая тропа, узкая и крутая; он знает, насколько ужасно быть рожденным вовне, одиноко выходить из всеобщего, не встретив рядом ни одного путника. Ему очень хорошо известно, где он находится и как он относится к другим людям. С человеческой точки зрения он безумен и не может сделаться понятным ни для кого. И даже эти слова о безумии будут, пожалуй, слишком мягким выражением. Если его не рассматривать таким образом, он оказывается лицемер-

ром, и чем выше уводит его тропа, тем более ужасным лицемером он становится.

Рыцарь веры знает, насколько воодушевляет, когда сам отдаешь себя всеобщему, он знает, что на это требуется мужество, но он знает и то, что в этом заключена надежность – именно потому, что это происходит ради всеобщего; он знает, насколько великолепно, когда тебя понимают все благородные умы, причем так, что даже созерцающий это сам облагораживается через такое созерцание. Все это ему ведомо, и он чувствует себя как бы связанным, он почти желает, чтобы это и было той задачей, которую перед ним поставили. Авраам наверняка время от времени мог желать, чтобы задачей его было любить Исаака, как это надлежит и приличествует отцу, – это было бы понятно для всех и незабвенно во все времена; он, наверное, мог пожелать, чтобы задачей было принести Исаака в жертву всеобщему, с тем чтобы воодушевить отцов на славные дела, и он должен был почти ужаснуться при мысли о том, что подобные желания являются для него всего лишь искушениями, а значит, и обходиться с ними надо как с искушениями; ибо он знает, что идет одиноким путем и что он ничего не предлагает всеобщему, но просто сам подвергается испытанию и искушению. Или Авраам все-таки предложил что-то всеобщему? Позвольте мне говорить об этом человечно, весьма человечно! Ему понадобилось семьдесят лет, чтобы обрести сына своей старости. То, что другие получали достаточно быстро и чему они долго радовались, – на это ему понадобилось семьдесят лет, и зачем? Для того чтобы подвергнуться испытанию и искушению. Ну разве это не безумие! Но Авраам верил, и только Сарра заколебалась и заставила его взять наложницей Агарь; но за это Аврааму пришлось прогнать эту рабыню. Он получает Исаака и снова должен подвергнуться испытанию. Он знал, что великолепно выражать всеобщее, великолепно жить с Исааком. Но задача состоит не в этом. Он знал, что царственным деянием было бы принести такого сына в жертву всеобщему, он сам обрел бы в этом покой, и все вокруг нашли бы покой в прославлении такого поступка, подобно тому как гласная успокаивается в соответствующих согласных [82]; однако задача состоит не в этом, он должен подвергнуться испытанию. Тот римский военачальник, который прославился под именем Кунктатора [83], заставил врага остановиться, применяя тактику проволочек, – чего стоят все проволочки Авраама в сравнении с этими, – но ведь он и не спасал государство. Такого содержания ста тридцати лет жизни. Кто способен выдержать это? И если бы речь зашла о нем, разве современники, окружающие его, не сказали бы: "С этим Авраамом вечно какая-нибудь неразбериха; он наконец получил сына – а на это потребовалось довольно много времени, – и вот он уже хочет принести его в жертву, – ну разве он не безумен? И хоть бы он мог объяснить, зачем он это делает, так нет же, он все твердит о каком-то испытании". А больше Авраам ничего и не может объяснить, ибо жизнь его – некая книга, захваченная Богом, книга, которой никогда

не стать *publici juris*.*

* – "общее достояние" (лат.).

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

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

Прежде, до всего прочего, у рыцаря веры была страсть сосредоточить все этическое в одном-единственном моменте; он нарушает ее, чтобы дать самому себе уверение в том, что он действительно любит Исаака от всей души.* Если он не может этого сделать, значит, он находится в состоянии искушения. Затем у него появляется страсть во мгновение ока обрести такую уверенность, причем так, чтобы она была столь же полно значима, как и в первое мгновение. Если он не может этого сделать, он не трогается с места, ибо тогда он должен постоянно начинать сначала. Трагический герой также сосредоточивает этическое, через которое он уже телеологически перешагнул, в одном-единственном моменте, однако он находит тут опору во всеобщем. Верующий же имеет исключительно себя самого, в этом и состоит весь ужас. Большинство людей живет внутри этических обязательств таким образом, что для каждого дня находится своя забота, но они также никогда и не достигают такого страстного сосредоточения, такого энергичного сознания. Трагическому герою в достижении этого в определенном смысле приходит на помощь само всеобщее, рыцарь же веры во всем одинок. Трагический герой и действует соответствующим образом, находя себе успокоение во всеобщем, рыцарь же веры постоянно находится в напряжении. Агамемнон отказывается от Ифигении, найдя благодаря этому покой во всеобщем, он выходит

из этой точки, чтобы принести ее в жертву. Если бы Агамемнон не сделал этого движения, если бы в решающее мгновение вместо страстной сосредоточенности его душа затерялась бы в обычной болтовне о том, что у него еще много дочерей, рассуждая о том, что, "vielleicht",** случится нечто "das Außerordentliche",*** он, конечно, не был бы никаким героем, но, скорее, подходящим пациентом для больницы. Авраам также обладает сосредоточенностью героя, хотя для него она гораздо тяжелее, поскольку у него нет вообще никакой опоры во всеобщем, однако он делает еще одно движение, благодаря которому он вновь собирает свою душу воедино вокруг чуда. Если бы Авраам не сделал этого, он был бы всего лишь Агамемноном, да и то при условии, что удастся объяснить, как он мог взять на себя ответственность принести Исаака в жертву, если для всеобщего в том не было никакой пользы.

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

** – "возможно" (нем.)

*** – "необычное" (нем.).

Разобраться в том, пребывает ли данный единичный индивид в состоянии искушения или же он является рыцарем веры, способен только сам этот единичный индивид. Тем не менее возможно, исходя из парадокса, сконструировать некоторые отличительные признаки, понятные даже для того, кто не находится внутри парадокса. Истинный рыцарь веры всегда пребывает в абсолютной изоляции, неистинный же рыцарь принадлежит секте. Последнее представляет собой попытку соскочить с узкой тропинки парадокса и по дешевке стать трагическим героем. Трагический герой выражает всеобщее и приносит себя в жертву ради него. Вместо этого Мастер Якель [84], принадлежащий к секте, заводит свой собственный частный театр – несколько хороших друзей и знакомых, которые

представляют всеобщее примерно с таким же успехом, с каким понятия из "Золотой табакерки" [85] представляют правосудие. Напротив, рыцарь веры сам есть парадокс, он есть единичный индивид, абсолютно лишь единичный индивид, лишенный всяких связей и подробностей. В этом и состоит ужасное, которого не способен вынести жалкий сектант. И вместо того чтобы научиться чему-нибудь из этого, он не способен осуществить нечто великое и сам готов в этом признаться, – это я, естественно, могу лишь одобрить, поскольку сам делаю то же самое; порой же бедняге кажется, что он был бы способен на это, объединившись с какими-нибудь другими несчастными. Однако это никак не получится; в мире духа не терпят никакого надувательства. Дюжина сектантов берет друг друга под руки, им ничего не известно об одиноких искушениях, которых ожидает рыцарь веры и от которых он не осмеливается бежать – именно потому, что еще ужаснее было бы, если бы он самонадеянно рвался вперед. Сектанты оглушают друг друга восклицаниями и криками, они удерживают страх на расстоянии своими воплями, и вот такая-то шумная компания собирается штурмовать небо, полагая, будто идет тем же путем, что и рыцарь веры, который в своем вселенском одиночестве никогда даже не слышит человеческого голоса, но идет один со своей ужасной ответственностью.

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

нием; он знает, что все поистине великое одинаково доступно всем.

Стало быть, либо существует абсолютный долг перед Богом, и если таковой действительно есть, он и представляет собой вышеуказанный парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего и единичный индивид стоит в абсолютном отношении ко всеобщему, либо же веры никогда не было, именно постольку, поскольку она была всегда; или же Авраам погиб, или же место из 14-й главы Евангелия от Луки должно разъясняться так, как это сделал тот экзегетик с хорошим вкусом; причем так же следует разъяснять все соответствующие и все подобные пассажи [86].

Проблема III

БЫЛО ЛИ ЭТИЧЕСКИ ОТВЕТСТВЕННЫМ СО СТОРОНЫ АВРААМА СКРЫВАТЬ СВОЙ ЗАМЫСЕЛ ОТ САРРЫ, ЕЛИЗАРА И ИСААКА?

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

Здесь мы снова оказываемся в той же точке. Если не существует сокрытости, имеющей свою основу в том, что единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, значит, поведение Авраама не может быть ответственным; ведь он совершенно не принимал в расчет этические соображения. Напротив, если такая сокрытость существует, мы оказываемся перед лицом парадокса, который не может быть опосредован, так как он основан именно на том, что единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, а ведь всеобщее – это и есть опосредование. Гегелевская философия не допускает никакой оправданной сокрытости, никакой оправданной несоизмеримости. Потому она вполне последовательна в самой себе, когда требует явленности [87], однако она становится неясной, когда рассматривает Авраама как отца веры и пытается говорить о вере. Ибо вера – это не первая непосредственность, но непосредственность позднейшая. Первая непосредственность – это эстетическое [88], и здесь гегелевская философия вполне может быть права, но вера – это отнюдь не нечто эстетиче-

ское, или, иными словами: веры никогда не было, поскольку она всегда была тут.

Лучше всего было бы рассмотреть все с чисто эстетической точки зрения, начав с этой целью эстетическое исследование, и я хотел бы попросить читателя пока что вступить в него, тогда как я, внося свою долю, соответственно приспособлю свое изложение. Категория, которую мне хотелось бы рассмотреть подробнее, – это "интересное" [89]. Эта категория в наше время (именно потому, что мы живем *in discrimine rerum**) получила особенно большое значение, ибо она является, по сути, категорией поворотного пункта. Но поэтому еще не следует, как это порой случается, после того как ты сам был влюблен в нее *pro virili***, затем обливать ее презрением только оттого, что она тебя покинула; не следует, правда, и быть слишком жадным до нее, ибо совершенно ясно, что стать интересным или вести интересную жизнь – это не задача для искусной сноровки, но роковая привилегия, которую, как и всякую привилегию в мире духа, можно купить лишь ценой глубокой боли. Так, Сократ был интереснейшим из людей, которые когда-либо жили, его жизнь была интереснейшей из всех, которые кто-либо прожил, но такое существование было дано ему божеством, и поскольку он сам должен был заслужить его, Сократу были неизвестны мучение и боль. Принимать такое существование за нечто тщеславное и суетное не пристало никому из тех, кто серьезно размышляет о жизни, а между тем в наше время не редкость встретиться с примерами подобных попыток. Впрочем, интересное – это пограничная категория, она разделяет эстетику и этику. Поэтому данное исследование должно будет постоянно вторгаться в сферу этики, хотя, чтобы претендовать на какое-то значение, проблема должна рассматриваться с эстетическим внутренним чувством и страстностью [90]. В наше время этика редко берется за что-нибудь подобное. Причина этого в том, что в системе нет места чему-либо подобному. Впрочем, это можно было бы сделать и в монографиях. Кроме того, если не хочется излагать это настолько пространно, можно представить все и короче, достигая при этом той же цели, если, конечно, имеешь в своей власти подходящий предикат; ведь один-два предиката могли бы раскрыть целый мир. И не найдется ли тогда в системе совсем никакого места для подобных словечек?

* – "в поворотной точке [обычного хода] вещей" (лат.).

** – "по мере сил" (лат.).

Аристотель говорит в своей бессмертной "Поэтике": *δύο μὲν οὖν τοῦ μῦθοῦ μέρη περὶ ταύτ' ἐστὶ, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις* (См. гл. 11). [91] Естественно, меня занимает тут второй момент: *ἀναγνώρισις*, узнавание. Повсюду, где речь идет об узнавании, *eo ipso** говорится о предшествующем сокрытии. Точно так же как узнавание является раскрытием, развязкой, сокрытость – это напряжение в драме жизни. То, что Аристотель говорит выше в той же самой главе о различ-

ной ценности трагедии, в связи с тем как сталкиваются между собой *περίπτεια*** и *ἀναγνώρισις*, или то, что он говорит о "единственном" или "двойном" узнавании [92], я не могу подробно разбирать здесь, хотя внутреннее чувство и тихая глубина аристотелевской работы особенно привлекательны для того, кто уже довольно давно устал от поверхностного всезнания создателей обзрений. Здесь уместно будет более общее замечание. В греческой трагедии сокрытость (а как следствие этого – и узнавание) представляет собой эпический пережиток, чье основание заложено в роке – в роке, куда уходит драматическое действие и откуда оно берет свое темное, загадочное начало. Вот почему воздействие, которое оказывает греческая трагедия, имеет сходство с тем впечатлением, которое производит мраморная статуя, не обладающая силой зрения. Греческая трагедия слепа. Потому нужна определенная степень абстракции, чтобы она могла произвести на вас впечатление. Сын убивает отца и только потом узнает, что это его отец [93]. Сестра собирается принести в жертву своего брата, но в решающее мгновение она узнает об этом [94]. Такая трагедия меньше занимает наше *рефлектирующее* время. Новейшая драма отказалась от судьбы, она драматически эмансипировалась, она видит, она заглядывает внутрь себя самой и принимает судьбу внутрь своего драматического сознания. Сокрытость и явленность становятся там свободным действием героя, за которое он сам несет ответственность.

* – "тем самым" (лат.).

** – "поворот" (греч.).

В новейшей драме узнавание и сокрытость также составляют существенный элемент. На то, чтобы приводить здесь примеры этого, потребовалось бы слишком много места. Я достаточно вежлив и любезен, чтобы предположить, что в наши дни, которые отличаются эстетическим сладострастием, каждый столь возбужден и плодовит, что концепции зачинаются так же легко, как это происходило с куропатками, которым, по словам Аристотеля [95], довольно было услышать крик своего петушка или шум его крыльев над головой, чтобы понести; так что я предполагаю, что каждый, едва услышав слово "сокрытость", легко сможет вытряхнуть из своего рукава с дюжину романов и комедий. Потому я могу быть краток и предложить лишь самые общие наблюдения. Если тот, кто играет в прятки и тем самым привносит в пьесу драматическую закваску, скрывает какую-нибудь ерунду, мы получаем комедию; если же, напротив, он стоит в каком-то отношении к идее, он способен приблизиться к тому, чтобы стать трагическим героем. Вот лишь один пример комического: мужчина красится и носит парик. Тот же самый человек хочет иметь успех у прекрасного пола, он чувствует уверенность в победе благодаря гриму и парик, которые делают его неотразимым. Он пленяет девушку и ощущает себя на вершине счастья. Вот теперь-то и наступает решающий момент; может ли он признаться в этом, не потеряет ли он всю

свою силу очарования, если окажется, что он совершенно обыкновенный, даже лысый мужчина, не потеряет ли он из-за этого свою возлюбленную? Сокрытость – это его свободное действие, за которое его призывает к ответственности даже эстетика. Такая наука не приятельствует с лысыми лицемерами, она отдает их во власть нашего смеха. Этого должно быть довольно, чтобы указать намеком, что я имею в виду: комическое не может составлять предмет интереса данного исследования.

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

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

Однако этике ничего не известно ни о случайности, ни о чувствительности, у нее нет и мимолетного представления о времени. Тем самым дело приобретает иной вид. С этикой невозможно спорить, поскольку она использует чистые кате-

гории. Она не опирается на опыт, который является, пожалуй, самым смешным из всего, и она столь далека от того, чтобы делать человека мудрым, что она скорее уж сводит его с ума, коль скоро он не знает ничего более высокого, чем знает она. Этике ничего не известно о случайности, а значит, дело не доходит до объяснений; она не играет с мыслями о достоинстве, она возлагает ужасную ответственность на слабые плечи героя, она клеймит как нечто предосудительное его желание поиграть в Провидение в собственных действиях, однако она осуждает его также за стремление проделать то же самое со своими страданиями. Она призывает довериться действительности и иметь довольно мужества, чтобы бороться со всеми утеснениями этой действительности, вместо того чтобы бороться с этими бескровными страданиями, которые человек взял на себя под свою собственную ответственность; она предостерегает от того, чтобы доверяться хитрым расчетам рассудка, которые вероломнее античных оракулов. Она предостерегает от всякого неуместного великодушия; пусть действительность сама привнесет это, тогда и будет подходящее время, чтобы выказать мужество, тогда и сама этика предложит всякое возможное содействие. Между тем, если бы в этих двоих ощущалось нечто более глубокое, если бы можно было различить там серьезность, некую задачу, будь там серьезное стремление начать, из них наверняка что-то могло бы получиться; но этика никак не может помочь им, она оскорблена; они ведь хранили все в тайне от нее, в тайне, которую они завели под собственную ответственность.

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

Порой, однако же, и сама эстетика требует открытости. Когда герой, остающийся пленником эстетической иллюзии, верит, будто может спасти другого человека благодаря своему молчанию, эстетика требует этого молчания и вознаграждает его. И напротив, когда герой своим поступком вторгается в жизнь другого человека, она требует открытости. Теперь я остановлюсь на трагическом герое. Мне хотелось бы сейчас рассмотреть Еврипидову "Ифигению в Авлиде". Агамемнон должен принести Ифигению в жертву. Эстетика в той мере требует от Агамемнона молчания, в какой герою недостойно искать утешения у какого-либо другого человека, точно так же как из жалости к женщинам он должен возможно больше скрывать это от них. С другой стороны, герой, как раз для того, чтобы быть героем, должен быть также испытан в ужасном искушении, уготованном ему слезами Клитемнестры и Ифигении. И что же делает эстетика? У нее есть выход: она держит наготове старого слугу, который открывает все Клитемнестре [96]. Теперь все идет своим чередом.

Между тем у этики нет под рукой никакой случайности и никакого старого слуги. Эстетическая идея противоречит самой себе, как только она должна быть воплощена в реальности. Поэтому этика требует явленности. Трагический герой демонстрирует свое этическое мужество как раз тем, что он, не будучи в плену у эстетических иллюзий, сам вынужден рассказать Ифигении о ее участии. Если он это сделает, этот трагический герой становится любимым сыном этики, сыном, на котором почиет ее благословение. Если же он промолчит, это может быть так оттого, что он надеется тем самым сделать это более легким для других, или же это может происходить оттого, что он надеется тем самым сделать это более легким для себя самого. Но он знает, что уж от этого-то он свободен. Если он промолчит, значит, он в качестве единичного индивида принимает ответственность на себя, поскольку он не берет в расчет аргумент, приходящий извне. В качестве трагического героя он не может этого сделать; ведь этика любит его как раз за то, что он постоянно выражает всеобщее. Его героическое деяние требует мужества, но в это мужество также входит и то обстоятельство, что он не избегает никакого аргумента. Совершенно ясно, что слезы являются ужасным *argumentum ad hominem* [97], и существуют многие люди, которых уже ничто не волнует, но которых все же трогают слезы. В пьесе у Ифигении есть позволение рыдать, в действительности же ей нужно было, как дочери Иеффая, дать два месяца на то, чтобы плакать, причем не в одиночестве, но у ног отца, чтобы прибегнуть ко всему своему искусству, "которое все – одни только слезы", и, подобно оливковой ветви [98], обвиться вокруг его коленей (стих 1224).

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

Несмотря на всю суровость, с которой этика требует явленности, невозможно отрицать, что таинственность и молчание, собственно, и приобщают человека к величию, именно потому, что они суть определения внутреннего. Когда Амур покидает Психею [99], он говорит ей: "Ты родишь ребенка, который будет божественным, если ты сохранишь молчание, или человеческим, если ты выдашь тайну". Трагический герой, любимец этики, целиком является человеком; я тоже способен его понять, и все, им предпринимаемое, разыгрывается в открытую. Если я пойду дальше, я буду постоянно наталкиваться на парадокс, на божественное и демоническое, ибо молчание есть и то, и другое. Молчание – это чары демона, и чем больше умалчивают о чем-то, тем ужаснее становится демон; однако молчание есть также взаимопонимание божества с единичным индивидом.

Прежде чем я снова перейду к повести об Аврааме, мне хотелось бы представить вам пару поэтических индивидуальностей. Благодаря силе диалектики я бу-

ду держать их на вершине и, взмахивая над ними хлыстом отчаяния, я помешаю им стоять на месте, так, чтобы в своем страхе они по возможности выдали нам ту или другую деталь.*

* Эти движения и позы также могут стать предметом эстетического рассмотрения, но вопрос о том, насколько таким предметом могут стать вера и вся жизнь веры, я оставляю здесь открытым. Я лишь хочу – поскольку мне всегда доставляет удовольствие благодарить тех, кому я чем-то обязан, – поблагодарить Лессинга [100] за несколько существенных намеков о христианской драме, которые можно найти в "Гамбургской драматургии". Однако он обратил свой взгляд на чисто божественную сторону этой жизни (на достигнутую им победу), а потому и впал в отчаяние; возможно, будь он внимательнее к чисто человеческой стороне (*theologia viatorum* [101]), он рассудил бы иначе. То, что он говорит, несомненно, весьма кратко, временами даже уклончиво, однако я всегда очень рад, когда мне представляется случай процитировать Лессинга, я всегда охотно это делаю. Лессинг был не просто одним из самых всеобъемлющих умов, рожденных Германией; он обладал не просто весьма редкой четкостью в своих сведениях, благодаря чему можно целиком положиться на него и его свидетельства, не боясь заблудиться в оборванных цитатах, в ни к чему не обязывающих, наполовину разобранных фразах, выдернутых из ненадежных компендиев, не боясь потерять ориентировку в глупейшей рекламе новинок, которые намного лучше были изложены древними; в довершение всего ему свойствен один в высшей степени необычный дар: разъяснять то, что он понял сам. И на этом он обычно останавливался, тогда как в наше время человек, как правило, идет дальше и объясняет больше, чем он сам понял.

Аристотель рассказывает в своей "Политике" [102] историю о политических беспорядках в Дельфах, которые имели своей причиной супружество. *Жених, которому авгуры предсказали несчастье, с неизбежностью вытекающее из будущей женитьбы, внезапно меняет свои планы в то решающее мгновение, когда он собирался уже вести невесту, короче, он отказывается от свадьбы.* Больше мне ничего не нужно.* В Дельфах это конечно же не могло пройти без слез; если поэт собирается взять этот сюжет, он может вполне рассчитывать на сочувствие. Разве не ужасно, что любовь, которая так часто ускользает и в жизни, теперь оказывается лишенной и небесной поддержки? И разве не посрамляется тут старое присловье, согласно которому браки заключаются на небесах? Обычно именно утеснения и трудности конечного, как злые духи, пытаются разлучить любящих, однако на стороне любви – небо, и потому этот священный альянс побеждает всех врагов. Здесь же само небо разделяет то, что небо и соединило. Кто бы мог подумать о чем-то подобном? Уж во всяком случае не молодая невеста. Лишь мгновение назад она сидела в своей комнате во всей красе, и прелестные девушки заботливо украшали ее, так что они могли отвечать за это перед всем миром, так что они не только радовались этому, но даже испытывали зависть: да, они радовались тому, что не могут завидовать еще больше, ибо невесте просто невозможно быть еще прекраснее. Она сидела одна в своей комнате и преображалась от одной красоты к другой; ибо все, на что способно женское искусство,

было использовано здесь, чтобы достойно украсить достойную. Не хватало же лишь одного, о чем не подумали те юные девы: не хватало покрывала – тонкого и легкого и, однако же, еще более скрывающего все, чем то покрывало, в которое ее завернули юные девы; не хватало подвенечного наряда, о котором не знает ни одна юная дева, с которым ни одна не может помочь, – даже сама невеста не сумела бы его надеть. Это была некая невидимая, дружественная сила, которая находила удовольствие в том, чтобы наряжать невесту, эта сила обернула ее покрывалом, так что даже сама она об этом не знала; ведь она видела только, как жених проходил мимо, направляясь к храму. Она видела, как за ним закрылась дверь, и она становилась все спокойнее и спокойнее, ибо она знала, что теперь он принадлежит ей более, чем прежде. Дверь храма открылась, он вышел, но она невинно опустила глаза долу, поэтому она не видела, что лицо его было смущено; но он-то видел, что небеса явно позавидовали прелести невесты и его счастью. Дверь храма отворилась, юные девы увидели, что жених выходит, но они не видели, что лицо его смущено; ведь они были заняты тем, что выводили невесту. Тогда она ступила вперед во всей своей девственной скромности и все же как госпожа, окруженная свитой юных дев, которые склонились перед нею, как юные девы всегда склоняются перед невестой. Так она стояла во главе прекрасной свиты и ждала – это длилось лишь мгновение, ведь храм был совсем рядом, – и жених пришел, но он прошел мимо ее двери.

* Согласно Аристотелю, история катастрофы была такова: для того чтобы отомстить, семья невесты тайно приносит храмовый сосуд, помещая его среди прочей домашней утвари, и жениху выносят приговор как храмовому грабителю. Однако это даже неважно, поскольку вопрос не о том, хитра или глупа эта семья, когда она пытается отомстить; семья обретает всего лишь идеальную значимость, в той мере, в какой она втянута во внутреннюю диалектику героя. Впрочем, тут есть достаточно этого чувства обреченности: желая избежать опасности, молодой человек как раз попадает во власть к ней оттого, что не женится на девушке, и, кроме того, жизнь его приходит в соприкосновение с божественным двойственным образом: во-первых, через предсказание авгура, а во-вторых, когда он оказывается осужден как храмовый грабитель.

Здесь я прерываю свой рассказ; я ведь не поэт, я только практикую диалектику. Во-первых, важно отметить, что в решающее мгновение, когда герой получает разъяснение, он чист и безупречен, он отнюдь не легкомысленно связал себя с возлюбленной. Во-вторых, перед ним, или, скорее, против него, выступает божественное речение, а значит, он не руководствуется собственной смекалкой, как это бывает с некоторыми слабыми и жалкими любовниками. Наконец, само собой разумеется, что это речение делает его столь же несчастным, как и его невесту, он даже более несчастен, ведь в конечном счете он сам создает повод ко всему. Правда, авгуры предрекли несчастье лишь *ему*, однако вопрос состоит в том, не задумано ли это несчастье таким образом, что оно коснется их супружеского счастья, если вообще его коснется. Что ему теперь делать? 1. Следует ли ему про-

молчать, вступить в брак и думать: "Может, несчастье придет не сразу, во всяком случае, я всегда был верен своей любви и не боялся сделать себя несчастным; однако мне все же нужно промолчать, иначе даже это краткое мгновение будет потеряно понапрасну". Все это кажется основательным, на деле же таковым не является; ибо в таком случае он наносит оскорбление девушке. Своим молчанием он некоторым образом сделал девушку виновной, ведь если б она об этом знала, она никогда не дала бы своего согласия на такой союз. И потому в час нужды ему придется нести на себе не только несчастье, но и ответственность за то, что он промолчал, придется выносить и ее справедливый гнев за это. 2. Следует ли ему промолчать и отказаться от брака? В таком случае ему придется прибегнуть к мистификации, вследствие чего он сам уничтожит себя в своем отношении к ней. Эстетика, возможно, оправдала бы это. Тогда катастрофа могла бы происходить подобно той, что случилась в действительности, разве что в последнее мгновение дело дошло бы до объяснений, которые, однако же, слишком запоздали бы, поскольку с эстетической точки зрения необходимость состояла в том, чтобы дать ему умереть; разве что некая наука оказалась бы в состоянии отвести неблагоприятное прорицание. Иначе говоря, такое поведение, каким бы великодушным оно ни было, все же включает в себя оскорбление девушки и ее любви. 3. Следует ли ему говорить? Естественно, не нужно забывать о том, что наш герой немного чересчур поэтичен, чтобы отказ от своей любви приравнивался для него лишь к огорчению от неудачной торговой спекуляции. Но если он будет говорить, все целое станет несчастной любовной историей в стиле "Акселя и Вальборг".* [103] Они станут парой, которую разлучает само небо. И все же в данном случае такая разлука должна быть помыслена иначе, поскольку она вместе с тем проистекает из свободного деяния индивидов. Весьма трудный аспект диалектики в этом случае состоит в том, что несчастье должно постигнуть лишь его. Потому эти двое не имеют, подобно Акселю и Вальборг, общего выражения своих страданий, между тем как небо разлучает Акселя и Вальборг подобным образом, поскольку они были слишком близки друг другу. Будь здесь тот же случай, можно было бы придумать какой-то выход. Так как небо все же не использует некую видимую силу, чтобы их разлучить, но предоставляет все им самим, можно предположить, что они могли решить соединиться, вопреки небесам, вместе с их несчастьем.

* Впрочем, из этой точки можно отправиться и в другом направлении диалектического движения. Небеса предсказывают ему несчастье, связанное с браком, но он мог бы отказаться от брака, не отказываясь от девушки, живя с нею в романтическом союзе, который для любящих был бы более чем удовлетворителен. Но тут содержалось бы все же оскорбление девушки, поскольку в своей любви к ней он не выражал бы всеобщее; между тем задачей как поэта, так и этика должна быть защита брака. Вообще, поэзия, будь она внимательнее к религиозному и ко внутреннему чувству индивидуальности, получала бы для разработки гораздо более значительные задачи, чем те, которыми она занимается сейчас. Снова и снова в поэзии звучит все та

же история: мужчина связан с девушкой, которую он некогда любил, или, может быть, вообще никогда не любил по-настоящему, поскольку теперь он встретил другую девушку, которая является его идеалом. Мужчина часто заблуждается в жизни, улица была правильной, но дом не тот, потому что как раз напротив, во втором этаже, живет его идеал, и это, как считают, составляет задачу для поэзии. Любящий ошибся, он видел любимую при свете свечей и ему показалось, что у нее темные волосы, но поглядите, при ближайшем рассмотрении оказалось, что они светлые, но вот сестра, вот она-то уж идеал! И это как раз считают задачей поэзии. По моему мнению, каждый подобный мужчина – настоящий болван, который невыносим и в жизни и которого нужно во мгновение ока изгонять свистом, как только он пытается придать себе важности в поэзии. Только столкновение страсти со страстью создает поэтическую коллизию, а не эти бессмысленные поиски отдельных мелочей внутри одной и той же страсти. Скажем, девушка в средние века, влюбившись, была совершенно уверена, что всякая земная любовь является грехом, и потому выбирала любовь небесную, – в этом заложена поэтическая коллизия, и сама девушка поэтична; ибо ее жизнь пребывает в идее.

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

* – "в данном случае" (лат.).

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

индивиду, как и самому герою, – здесь не существует некоего таинственного письма, которое может быть прочитано лишь героем. Потому, если он хочет говорить, он отлично может сделать это, так как он может добиться, чтобы его поняли; а если он хочет молчать, это происходит, поскольку в качестве единичного индивида он стремится быть выше всеобщего, стремится многообразно обмануть себя сам разными фантастическими представлениями о том, как он вскоре забудет об этой тревоге. Напротив, если бы воля небес была сообщена ему не через авгуров, если бы она была доведена до его сведения совершенно приватно, так, чтобы с ним установились совершенно частные отношения, мы оказались бы перед парадоксом, если нечто такое вообще существует (ибо мои соображения здесь имеют характер дилеммы), ибо тогда он не мог бы говорить, как бы ему этого ни хотелось. Тогда он не наслаждался бы своим молчанием, но испытывал боль, однако такая боль как раз и давала бы ему уверенность в том, что он прав. Тогда его молчание имело бы причиной не то, что в качестве единичного индивида он хотел бы поставить себя в абсолютное отношение ко *всеобщему*, но в том, что он в качестве единичного индивида был поставлен в абсолютное отношение к *абсолютному*. Насколько я могу себе представить, он мог бы найти покой даже в этом, между тем как требования этики постоянно тревожили и беспокоили бы его великодушное молчание. Хотелось бы только, чтобы эстетика хоть раз попыталась начать с той точки, где она закончила много лет назад, то есть с иллюзорного великодушия. Как только она сделает это, она станет работать рука об руку с религией, ибо это единственная сила, способная освободить эстетику от ее сражений с этикой. Королева Елизавета приносит в жертву государству свою любовь к Эссексу, подписав ему смертный приговор [104]. Это было героическим деянием, даже если к нему примешивалась и некоторая личная обида оттого, что он не послал ей кольца. Как известно, он на самом деле сделал это, но кольцо было задержано по злобе некой придворной дамы. Говорят, *pi fallor*,** что Елизавете затем сообщили об этом, и она десять дней сидела, положив в рот палец и кусая его, не говоря ни слова, а потом она умерла. Это было бы настоящей задачей для поэта, который способен раскрывать рот в крике, иначе эта тема в лучшем случае пригодна для балетмейстера, с каковым в наше время поэт довольно часто склонен себя смешивать.

* – "совершенно частное дело" (лат.).

** – "если я не ошибаюсь" (лат.).

Теперь мне хотелось бы проследить несколько сюжетов в направлении демонического. Здесь мне понадобится легенда об "Агнете и морском чудище" [105]. Морское чудище – это соблазнитель, он подымается из своего укрытия в глубине, в необузданном, страстном желании он хватает и переламинает невинный цветок, который во всей своей прелести растет на берегу, задумчиво склоняя

свою головку перед ревом океана. До сих пор это все соответствует и замыслу поэта. Но давайте теперь внесем некоторые изменения. Морское чудище действительно было соблазнителем. Он позвал Агнету, своими льстивыми речами он вырвал у нее самое сокровенное, она нашла в морском чудище то, что искала, на что она так пристально глядела, всматриваясь в самые глубины моря. Агнета готова последовать за ним. Он берет ее за руку, она обнимает его, она доверчиво и от всей души отдается сильнейшему; он уже стоит с ней у края моря, он склоняется над морем, чтобы нырнуть туда со своей добычей, – и тут Агнета еще раз глядит на него, не в страхе, не с сомнением, не гордясь своим счастьем, не опьяненная страстной любовью; нет, абсолютно доверчиво и абсолютно смиренно, как тот крохотный цветок, каким она себя считала, она безоговорочно доверяет ему этим взглядом себя и свою участь. И поглядите! Море больше не ревет, его неистовый шум приглушен, страсть природы, составляющая силу морского чудища, покидает его, на море устанавливается штиль, – и еще раз Агнета глядит на него так. И тут он оказывается сломленным, он не может противостоять силе невинности, его собственная стихия обманула его, он не может соблазнить Агнету. Он возвращает ее домой, он объясняет ей, что просто хотел показать, как прекрасно море, когда оно спокойно, и Агнета верит ему. Затем он идет обратно, и море снова бушует, но отчаяние морского чудища бушует еще необузданнее. Он может соблазнить Агнету, он может соблазнить сотню Агнет, он может обольстить любую девушку, однако Агнета победила, и он потерял ее. Она может принадлежать ему только как добыча; ибо по-настоящему он не может принадлежать никакой девушке; ведь в конце концов он всего лишь морское чудище. Я позволил себе внести небольшие изменения* в его характер, но по существу я несколько изменил и Агнету; ибо по легенде Агнета не так уж лишена вины, и вообще полной чепухой, баловством, да и оскорблением женскому полу было бы представлять себе соблазнение, в котором девушка совсем, совсем, совсем не виновата. Агнета в этой легенде – тут я немного осовременю свои выражения – это женщина, которая жаждет интересного, а всякая такая женщина может всегда быть уверена в том, что где-то поблизости ее ожидает морское чудище; ведь и сами эти чудища обнаруживают их сразу же, а затем бросаются, как акулы, на свою добычу. Потому очень глупо полагать – а может, это всего лишь слух, который распускают сами морские чудища, – будто так называемое воспитание защищает девушку от соблазнения. Нет, обычная жизнь более справедлива, она больше уравнивает все; от соблазнения есть только одно средство, и это – невинность.

* С этой легендой можно обойтись и иначе. Водяной не хочет соблазнять Агнету, даже если прежде он и соблазнял многих. Он больше не водяной, или, если хотите, он – бедный водяной, который уже долго сидел там на дне моря и горевал. Однако он знает – и об этом говорится в легенде [106], – что может быть спасен любовью невинной девушки. Однако у него нечистая совесть по отношению к девушкам, и он не осмеливается приближаться к ним. Затем он видит

Агнету. Он уже много раз, спрятавшись в камышах, следил, как она идет вдоль берега. Ее красота, ее спокойное самообладание сами собой приковали его к ней; однако все в его душе – одна только тоска, в нем нет какого-то необузданного, страстного желания. И когда теперь водяной вплетает свои вздохи в шелест камышей, она прислушивается к нему, а потом останавливается и погружается в мечты, она очаровательнее любой женщины, и вместе с тем она прекрасна как ангел спасения, который вселил уверенность в сердце водяного. Водяной собирает все свое мужество, он приближается к Агнете, он завоевывает ее любовь, он надеется на освобождение. Однако Агнета не была какой-то там тихоней, ей хотелось морской бури, и печальный вздох на море нравился ей только потому, что он еще сильнее отзывался в буре, бушевавшей в ее душе. Она хочет бежать прочь, прочь, она хочет необузданно броситься в бесконечное вместе с водяным, которого любит, и потому она дразнит водяного. Она презрела его смирение, и теперь в нем пробуждается гордость. И море бушует, и волны пенятся, и водяной обнимает Агнету, бросаясь с нею на самое дно. Никогда еще он не был таким необузданным, никогда еще он не давал так волю своим желаниям; ибо через эту девушку он надеялся достигнуть спасения. Агнета ему быстро надоела, но тело ее так никогда и не нашли; она ведь стала русалкой, которая обольщает мужчин своими песнями.

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

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

Если он поддастся этому демоническому, он, возможно, сделает еще одну попытку спасти Агнету, насколько вообще в некотором смысле можно спасти кого-нибудь, прибегая к помощи зла. Он знает, что Агнета его любит. Если он сумеет вырвать у Агнеты эту любовь, она будет некоторым образом спасена. Но как это сделать? Рассчитывать на то, что чистосердечное признание способно вызвать к ней отвращение, – для этого он слишком умен. Тогда, возможно, он попробует

пробудить в ней все темные страсти, унижить ее, издеваться над нею, высмеять ее любовь, возможно более задеть ее гордость. Он сам не будет уклоняться ни от каких мучений; ибо в этом и состоит глубокое противоречие внутри демонического, и в определенном смысле в демоническом заложено бесконечно больше добра, чем в обычном пошлом человеке. Чем более эгоистична Агнета, тем легче ее обмануть (ибо только очень неопытные люди полагают, будто легко обмануть невинность; существование весьма глубоко, и только хитрецам легче всего обманывать хитрецов); но тем ужаснее будут страдания нашего морского чудища. Чем хитрее закручен его обман, тем менее будет склонна Агнета стыдливо скрывать от него свои страдания; она будет использовать любые средства, которые тоже ведь станут оказывать какое-то воздействие, то есть любые средства не для того, чтобы избавиться от него, но чтобы его мучить.

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

* Порой эстетика рассматривает нечто подобное со своей обычной угодливостью. Морское чудище будет спасено благодаря Агнете, и все заканчивается счастливым браком. Счастливым браком! Действительно, очень удобно. Напротив, если бы речь на брачном пиру держала этика, думаю, все происходило бы совсем иначе. Эстетика набрасывает на морское чудище плащ любви, и потому все забыто. Она также достаточно беззаботна, чтобы полагать, будто во время свадьбы все происходит, как на аукционе, где все продается при условии, что это происходит

под удары молоточка. Она заботится только о том, чтобы любящие получили друг друга, остальное ее не волнует. Ей стоило бы просто подумать о том, что происходит потом; но на это у нее нет времени, она уже целиком захвачена тем, чтобы свести вместе новую любовную пару. Эстетика – самая неверная из всех наук. Каждый, кто ее истинно любил, в определенном смысле становится несчастным; тот же, кто ее никогда не любил, был и остается *rescus* (лат.: "болван", "глупец", букв.: "вол").

Чудище морское стоит на диалектической вершине. Если же он спасается от демонического в раскаянии, для него возможны два пути. Он может удерживаться позади, оставаться в сокрытости, но не зависеть от своей искусности. Тогда он не вступает в качестве единичного индивида в абсолютное отношение с демоническим, но обретает покой в противоположном парадоксе, согласно которому божество спасет Агнету. (В средние века движение наверняка было бы сделано таким образом, и по тем понятиям морское чудище конечно же должно было уйти в монастырь [107].) Или же оно может быть спасено через Агнету. Это не следует понимать таким образом, будто благодаря любви Агнеты водяной будет спасен от того, чтобы быть соблазнителем в будущем (это эстетическая попытка спасения, которая всегда обходит стороной главное – то есть непрерывность в жизни морского чудища); ибо в этом отношении он уже спасен; он будет спасен в той мере, в какой он станет открытым. Тогда он женится на Агнете. При этом он все равно должен прибегнуть к парадоксу. Ибо когда единичный индивид по своей собственной вине выходит за пределы всеобщего, он может вернуться туда только силой того, что он в качестве единичного индивида вступает в абсолютное отношение с абсолютным. Здесь я сделаю еще одно замечание, посредством которого мне удастся сказать больше, чем было сказано где-либо в предшествующем изложении* [108]. Грех – это не первая непосредственность, грех – это позднейшая непосредственность. В грехе единичный индивид уже в терминах демонического парадокса стоит выше всеобщего, поскольку это явно противоречие со стороны всеобщего – самому требовать самое себя от того, кто лишен *conditio sine qua non* **. Если бы философия среди прочих дел подумала также и о том, чтобы человеку нравилось действовать в соответствии с ее учением, из этого получилась бы любопытная комедия. Этика, игнорирующая грех, – это совершенно бесполезная наука, однако стоит ей сделать грех значимым, как она *eo ipso* выходит за собственные пределы. Философия учит, что непосредственное должно быть снято [109]. Это, разумеется, истинно; однако что неверно, так это то, что грех сразу же является непосредственным, точно так же как неверно и то, что вера сразу же является непосредственным.

* В предшествующем рассмотрении я усердно избегал всех упоминаний вопроса о грехе и его реальности. Все было направлено на Авраама, а к нему я могу приблизиться сейчас благодаря непосредственным категориям, во всяком случае, насколько я вообще способен его понять. Но как только появляется грех, этика разрушается, она подорвана раскаянием; ибо раскаяние есть

высочайшее этическое выражение, но как раз в качестве такового оно является и глубочайшим этическим внутренним противоречием.

** – "необходимое условие" (лат.).

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

Поэтому я могу понять движения морского чудища, тогда как Авраама я понять не способен; ведь тот приходит к парадоксу как раз для того, чтобы реализовать всеобщее. Если он останется сокрытым и предастся всем мукам раскаяния, он станет демоном и, как таковой, окажется уничтоженным. Если же он останется сокрытым, но не будет лелеять замысловатых надежд на то, что сумеет в борьбе освободить Агнету ценой того, что сам он перестрадает все муки раскаяния, тогда он конечно же обретет мир, но будет потерян для света. Если же он станет открытым, позволит себе спастись благодаря Агнете, тогда он просто самый великий человек, какого я только могу себе представить; ибо только эстетика легкомысленно верит, что восхваляет силу любви благодаря тому, что она делает погибшего человека любимым невинной девушкой, вследствие чего он спасается; на это способна только эстетика, которая не видит предметы ясно и полагает, будто девушка является героиней, между тем герой – это морское чудище. Морское чудище не может принадлежать Агнете до того, как, сделав бесконечное движение раскаяния, оно не сделает еще одно движение – движение силой абсурда. Собственными силами оно может сделать только движение раскаяния, но на это нужны абсолютно все его силы, а потому оно никак не может снова собственными силами воротиться назад и постигнуть действительность. Если же у человека недостает страсти, чтобы совершить то или другое движение, если человек живет кое-как, немного раскаивается и думает, что все остальное устроится само собой, значит, он раз и навсегда отказался от того, чтобы жить в идее, а значит, ему и чрезвычайно легко теперь достичь высшего и помочь другим в этом, иначе говоря, ввести себя и других в заблуждение, представив дело так, будто в мире духа все происходит, как в той карточной игре, где все надувают друг друга. Так что можно развлекаться, размышляя, как это все-таки удивительно, что в такое время, когда каждый может достигнуть высшего, столь распространилось сомнение в бессмертии души; ибо тот, кто всерьез сделал хотя бы движение бесконечности, едва ли может считаться усомнившимся. Заключение страсти – единственно надежные, то есть единственно убеждающие. К счастью, наличное существование в этом случае оказывается более доброжелательным, более верным, чем полагают

мудрецы, ибо оно не исключает ни одного человека, даже самого незначительного, оно не обманывает никого, ибо в мире духа одурачен бывает только тот, кто сам считает себя дураком. По всеобщему мнению, и насколько я могу позволить себе судить, это также и мое мнение, уход в монастырь – отнюдь не самое высокое; однако отсюда никоим образом не следует, что, по моему мнению, в наше время, когда никто не уходит в монастырь, что каждый из нас более велик, чем те глубокие и серьезные души, что находили покой в монастыре. Сколькие в наше время имеют достаточно страсти, чтобы подумать об этом и затем честно вынести приговор себе самому. Только идея о том, чтобы так брать время на свою совесть, чтобы дать совести время в своей бессонной неустанности испытать каждую одинокую мысль, так что, если человек не делает этого движения каждое мгновение силой всего, что только наиболее свято и благородно в нем, он постоянно обнаруживает в себе темные влечения, которые, впрочем, таятся в каждом,* – влечения, которые выманивают наружу если не что-то другое, то по крайней мере страх, между тем человек, когда он живет в сообществе, с другими, так легко забывает, так легко выпутывается из сложной ситуации и такими многочисленными способами удерживается на ногах и ищет возможности начать сначала, – одна только эта идея, постигаемая с надлежащим уважением, я думаю, сама по себе могла бы направить многих единичных индивидов в наше время – индивидов, которые думают, что уже достигли высшего. Однако об этом люди мало заботятся в наше время, которое считает, что уже достигло высшего, тогда как ни одно время еще не попадало настолько с сферу действия комического. И непонятно, почему еще не случилось так, что само это время посредством *generatio aequivoca*** еще не породило собственного героя, демона, который беспощадно ставит весь этот ужасный спектакль, делающий наше время предметом насмешек и вместе с тем заставляющий его забывать, что оно смеется над самим собой. И чего еще заслуживает наше существование, как не того, чтобы над ним посмеяться, если человек сплошь и рядом уже к двадцатому году жизни достигает самого высшего. И однако же, какое более высокое движение было изобретено нашим временем с того часа, когда люди перестали уходить в монастырь? Разве это не жалкая жизненная мудрость, хитрость и трусость сидит тут во главе стола, лживо внушая людям, будто они уже достигли высшего, и лукаво удерживая их от того, чтобы они попытались сделать хотя бы самое незначительное? Тот, кто совершил движение, уйдя в монастырь, имеет перед собой лишь одно движение, которое нужно сделать, – движение абсурда. Но сколь многие понимают в наше время, что такое абсурд; сколь многие живут в наше время так, будто они ото всего отказались или все получили, столь многие по крайней мере достаточно честны, чтобы знать, на что они способны и на что не способны? И разве не правда, что, если такие еще существуют, их можно найти скорее среди менее образованных, а частью – среди женщин? Подобно тому как нечто демоническое всегда са-

мо проявляет себя, вовсе себя не понимая, наше время в каком-то ясновидении само проявляет свои пороки; ибо оно все снова и снова требует комического. Если это действительно то, что нужно этому времени, может быть, этому времени понадобится и новая пьеса, в которой смеются над тем, что некто умирает от любви: и разве это не было бы скорее спасительным для нашего времени, если бы нечто такое действительно произошло среди нас, если бы это время оказалось свидетелем подобного случая, для того чтобы оно могло наконец обрести мужество верить в могущество духа, мужество перестать трусливо подавлять лучшее в себе и завистливо расправляться с лучшим в других, делая это посредством смеха. Неужели время действительно нуждается в смехотворном *Erscheinung**** увлеченного человека, чтобы было над чем посмеяться? Не нуждается ли оно скорее в том, чтобы подобная вдохновенная фигура напомнила ему о том, что теперь забыто?

* В наше серьезное время в это не верят, и все же довольно примечательно, что даже в язычестве, которое по самой своей сущности было более легкомысленным и менее рефлектирующим, два настоящих представителя греческого воззрения на наличное существование, то есть принципа γῶθι σαυτόν (*греч.*: "познай самого себя"), каждый по-своему указывали, что при всяком самоуглублении человек прежде всего обнаруживает в своей душе предрасположенность ко злу. Мне, вероятно, незачем говорить, что я имею в виду Пифагора и Сократа [110].

** – "самопроизвольное зарождение" (*лат.*).

*** – "явление", "проявление" (*нем.*).

Если нам требуется теперь набросок в сходном стиле, но еще более трогательный, поскольку страсть раскаяния в нем еще не приведена в движение, можно использовать здесь повесть из Книги Товита. Юный Товия желает взять в жены Сарру, дочь Рагуила и Едны. Но с этой девушкой связаны печальные события. Она была обручена с семью мужами, и все они умерли в доме невесты, в том, что касается моего наброска, в рассказе есть недостаток; ибо его комическое воздействие почти неизбежно, стоит лишь подумать о семи неудачных попытках девушки выйти замуж, хотя она была всякий раз так близка к удаче, совсем как студент, который семь раз провалился на экзаменах. В Книге Товита акцент сделан на другом, и потому большое число тут полно значимости, составляя в некотором смысле даже трагический фактор в этой истории; ибо тем больше тут благородство юного Товии – частью, поскольку он единственный сын своих родителей (6.15), частью же, поскольку ужасное и отталкивающее проступает так еще больше. Так что это должно остаться в стороне. Значит, Сарра – это девушка, которая никогда прежде не любила, которая все еще скрывает в себе блаженство юной девы, ее огромную выигрышную долю в наличном существовании, ее "Vollmachtbrief zum Glücke" [111], – способность любить мужчину от всего сердца. И все же она несчастнее всех, поскольку знает, что злой демон, любящий ее, убьет

жениха в брачную ночь. Я читал о многих видах печали, но я сомневаюсь, что где-либо можно найти столь же глубокую печаль, как та, что была заложена в жизни этой девушки. Ведь когда несчастье приходит извне, в этом есть некоторое утешение. Если наличное существование не принесло человеку того, что могло бы сделать его счастливым, есть некоторое утешение в том, что он все же мог обрести это счастье. Однако бездонная печаль, которую не может рассеять время, которую не может исцелить время, состоит в том, чтобы знать, что сделай жизнь даже все от нее зависящее – это все равно ничему не поможет! Греческий автор скрывает в своей грубой наивности так бесконечно много, когда он пишет: πάντως γὰρ οὐδέτις Ερωῖα ἐφύγεν ἢ φεύζεται, μέχρι ἂν κάλλος ἢ καὶ οὐραλμοὶ βλεπωσιν (см. Longi *Pastoralia*) [112]. Многие девушки были несчастны в любви, но они *становились* несчастными; Сарра же уже *была* несчастной прежде, чем ею стала. Трудно, когда не находишь того, кому можно было бы отдаться, но *несказанно* труднее быть неспособной отдаться. Юная девушка отдается, и потом о ней говорят: "Теперь она уже не свободна", но Сарра никогда не была свободной, и, однако же, она никогда не отдавалась. Нелегко, когда девушка отдается, а ее обманывают, но Сарра была обманута прежде, чем она отдалась. Какой мир печали заложен в том, что следует за этим, когда Товия наконец решает взять ее в жены? Какие свадебные обряды, какие приготовления! Ни одна девушка не была так обманута, как Сарра; ибо она была обманута в самом блаженном из всего, в абсолютном богатстве, которым владеет даже самая бедная девушка; ее обманом лишили надежной, безграничной, несвязанной, лишенной уз самоотдачи преданности; ведь вначале требовалось воскурение, когда сердце и печень рыбы нужно было положить на раскаленные угли. А как должна была прощаться с дочерью мать, ведь та, сама лишенная обманом всего, должна была подобным же образом, обманом лишить свою мать самого прекрасного. Вы только почитайте эту повесть [113]. Една приготовила комнату и ввела туда Сарру, и она плакала, и приняла взаимно слезы дочери своей. И она сказала ей: "Успокойся, дочь: Господь неба и земли даст тебе радость вместо печали твоей. Успокойся, дочь моя!" А теперь о времени самой свадьбы можно прочесть, если слезы не слишком мешают: "Когда они остались в комнате вдвоем, Товия встал с постели и сказал: встань, сестра, и помолимся, чтобы Господь помиловал нас!" (8.4).

Если эту повесть прочтет поэт, если он пожелает использовать ее, ставлю сто против одного, что он поместит все ударение на юном Товии. Этот героизм, когда он осмеливается подвергнуть свою жизнь такой явной опасности, о которой повесть напоминает нам еще раз, ибо Рагуил говорит наутро после свадьбы Едне: "Пошли одну из служанок посмотреть, жив ли он; если нет – похороним его, и никто не будет знать" (8.13), – этот героизм был бы хорошей темой для поэта. Но я позволю себе предложить другую. Конечно, Товия поступил благородно, ре-

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

Если б только Сарра была мужчиной, демоническое оказалось бы совсем близко. Гордая, благородная натура может вынести все, она не способна вынести лишь одного – сострадания. Здесь заложена некоторая обида, которая может быть нанесена ей лишь некой высшей силой, ибо сама по себе она никогда не может стать предметом сострадания. Если она согрешила, она может вынести наказание, не отчаиваясь, но вот это – без всякой вины быть избранной еще в материнском лоне как жертва сострадания, как сладкий запах для его обоняния, – вот этого она не может вынести. Сострадание имеет свою любопытную диалектику: в одно мгновение оно требует вины, в следующее же мгновение оно не желает ее иметь; потому быть predetermined к состраданию будет тем ужаснее, чем более несчастье индивида лежит в направлении духовного. Но у Сарры не было никакой вины, она брошена на растерзание всем страданиям, и к тому же ей еще приходится мучиться от сострадания людей; ведь даже я, а я восхищаюсь ею даже больше, чем Товия ее любил, даже я не могу назвать ее имени, не прибавив: "Бедная девушка". Предположим, что место Сарры займет мужчина, предположим, что ему известно, что стоит ему полюбить девушку, как тотчас же явится адский дух, который убьет возлюбленную на брачной постели; конечно, при этом будет вполне возможно, что он изберет демоническое, он замкнется в себе, говоря так, как обычно говорят в одиночестве демонические натуры: "Нет уж, спасибо, я не большой любитель церемоний и суеты, я вообще не требую радостей любви, я вполне могу быть Синею бородой, который находит удовольствие в том, чтобы видеть, как девушки умирают в брачную ночь". Вообще люди слишком мало знают о демоническом, хотя как раз в наше время эта область имеет справедливые притязания на то, чтобы ее наконец открыли, и хотя наблю-

датель, если он хотя бы немного представляет себе, как установить контакт с демоном, может, пусть и от случая к случаю, использовать для этого почти каждого человека. В этом отношении Шекспир всегда был и остается героем. Возьмем этого ужасного демона, самую демоническую фигуру из всех, изображенных Шекспиром, причем фигуру, изображенную беспримерно, возьмем Глостера (конец "Ричарда III"), – что же сделало его демоном? Очевидно, то, что он не смог вынести сострадания, которое обрушивалось на него с самого детства. Его монолог из первого акта "Ричарда III" стоит больше, чем целые системы морали, которые не имеют ни малейшего представления ни об ужасах существования, ни об их разъяснении.

Ich, roh geprägt, und aller Reize bar,
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,
Geschändet von der tückischen Natur,
Enstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt
In diese Welt des Atmens, halb haum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,
Daß Hunde bellen, hik' ich wo vorbei [114].

Такие натуры, как Глостер, не могут быть спасены благодаря тому, что их пытаются опосредованно ввести в идею сообщества. Этика считает их просто глупцами, точно так же как она выразила бы свое презрение Карре, сказав ей: "Почему бы тебе не выразить всеобщее и не выйти замуж?" Подобные натуры с самого начала пребывают внутри парадокса или же спасаются в божественном. Люди во все времена радовались тому, что ведьмы, кобольды, тролли и прочие являются уродами, и нельзя отрицать, что у всякого человека есть склонность, увидев урод, тотчас же связывать с этим и представление о моральном извращении. Что за ужасная несправедливость! Отношение должно быть прямо противоположным: это наличное существование исказило их черты, подобно тому как мачеха порой позволяет калечить своих пасынков. Изначально быть поставленным за пределы всеобщего – будь то самой природой или же историческими обстоятельствами – это начало демонического, за которое на самом индивиде нет еще никакой вины. Так что "Еврей" Кэмберленда [115] также демон, несмотря на все добро, которое он творит. Демоническое может также проявляться в презрении к людям, в презрении, которое, следует отметить, еще не приводит демоническую личность к тому, чтобы самой действовать недостойно; напротив, сила его в том, что подобный человек знает: он лучше всех тех, которые выносят ему приговор. Во всем, что касается этого, первыми должны поднимать тревогу поэты. Бог их знает, что за произведения читают ныне живущие молодые версификато-

ры! Их занятие явно состоит в том, чтобы заучивать стихи наизусть. Бог знает, в чем состоит их назначение в жизни! В данное мгновение я не знаю, приносят ли они какую-то иную пользу помимо того, что служат поучительным доказательством бессмертия души, в той мере, в какой о них можно в утешение сказать себе то, что Баггесен [116] сказал о городском поэте Кильдевалле: "Ну если он бессмертен, то, значит, мы все бессмертны". И то, что было сказано здесь о Сарре, скорее в духе поэтического произведения, а потому с некоторыми неизбежно фантастическими предпосылками, сохраняет свое полное значение, когда из чисто психологического интереса мы попробуем проникнуть в смысл одной старой поговорки: *Nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia* [117]. Ибо такое безумие – это страдание гения в этом существовании, это выражение, если я могу так сказать, божественной ревности, тогда как сама гениальность – это выражение божественного предпочтения. Таким образом, гений с самого начала дезориентирован относительно всеобщего и поставлен в отношение с парадоксом: либо, отчаиваясь от своих ограничений, которые, в его глазах, превращают все его всемогущество в бессилие, он ищет себе демонического утешения и потому не хочет признаться в существовании этих границ ни перед Богом, ни перед человеком, либо он становится религиозным в любви к божественному. Здесь заложены психологические задачи, которым, по моему мнению, можно было бы с радостью отдать целую жизнь, а между тем так редко можно услышать об этом хоть слово. Можно было бы задуматься, в каком отношении стоит душевная болезнь к гениальности, можно ли вывести одну из другой; в каком смысле и насколько гений является господином своей душевной болезни, ибо само собой разумеется, что он до определенной степени является господином над нею, ведь в противном случае он действительно стал бы сумасшедшим. Но для таких наблюдений нужна высокая искусность и любовь, ведь очень трудно наблюдать нечто, превосходящее твой собственный уровень. И если мы попытались бы со вниманием ко всему этому прочесть кого-то из самых гениальных авторов, возможно, мы смогли бы, пусть изредка, пусть с большим трудом, что-то обнаружить.

Мне хотелось бы рассмотреть еще один случай, когда единичный индивид спасает всеобщее сокрытостью и молчанием. Для этого я могу использовать легенду о *Фаусте*. Фауст – сомневающийся,* апостол духа, который идет путем плоти. Таково мнение поэта, и хотя снова и снова повторяют, что у каждого времени есть свой Фауст, поэты упрямо следуют друг за другом по той же разгоряченной дорожке. Давайте внесем небольшое изменение. Фауст – это сомневающийся кат' 'ἐξοχήν, однако он по природе своей сочувствует людям. Даже в гётевском истолковании Фауста мне не хватает более глубокого психологического проникновения в тайные беседы, которые сомнение ведет с самим собой. В наше

время, когда, пожалуй, все пережили сомнение, еще ни один поэт не сделал и шага в этом направлении. Думаю, что вполне мог бы предложить им королевские облигации, чтобы писать на них, чтобы они могли записать там все то, что они пережили в этой связи, – они едва ли напишут больше того, что способно уместиться на полях.

* Если не хочется брать сомневающегося, можно выбрать что-нибудь подобное, например ироника, чей острый взгляд с самого начала обнаруживает смехотворность наличного существования, который благодаря тайному соглашению с силами жизни убедился в том, что нужно пациенту. Он знает, что в нем есть власть над смехом, и, пожелай он только обратиться к ней, он уверен в своей победе, даже более того, в своем счастье. Он знает, что могут раздаться несколько голосов тех, кто против него, но он знает также, что сам он – сильнее, он знает, что на мгновение можно заставить людей казаться серьезными, но он знает также, что в глубине души они мечтают о том, чтобы посмеяться вместе с ним; он знает, что на мгновение можно заставить женщину раскрыть перед собой веер, когда она говорит с ним, но он знает, что за этим веером она смеется, он знает, что веер отнюдь не абсолютно непрозрачен, он знает, что на нем можно написать что-нибудь невидимыми буквами, он знает: когда женщина легонько ударяет его веером, это происходит оттого, что она его поняла; он безошибочно знает, как смех прокрадывается внутрь человека и сокрыто пребывает в нем, и, раз поселившись в его душе, сидит в засаде и ждет. Давайте представим себе такого Аристофана, такого Вольтера, но с некоторыми изменениями: предположим, что он по природе сочувствует всем, он любит наличное существование, он любит людей и знает, что если свободное молодое поколение еще может выиграть от сурового приговора смеха, то в среднем возрасте многие люди могут просто погибнуть от него. Потому он молчит и, насколько это возможно, даже сам забывает о смехе. Но осмеливается ли он молчать? Возможно, многие вообще не поймут, в чем состоит трудность, о которой я говорю. Они конечно же посчитают, что молчание будет достойным восхищения великодушием. Это совершенно не то, что я имею в виду, ибо я полагаю, что абсолютно каждый из подобных ироников, коль скоро у него недостает великодушия промолчать, является предателем по отношению к налично существующему. Стало быть, я требую от него такого великодушия; но если великодушие у него есть, может ли он тогда молчать? Этика – опасная наука, и вполне возможно, что Аристофан был движим чисто этическими соображениями, когда он решил исправлять смехом заплутавшееся время. Эстетическое великодушие тут помочь не может; ибо за счет эстетики человек никогда не отважится на нечто подобное. Если он будет молчать, значит, он должен войти внутрь парадокса. Можно предложить еще один набросок: скажем, некий человек владеет тайной, разъясняющей жизнь героя, причем разъяснение это весьма неудобно и прискорбно; и однако же, все современники совершенно уверены в своем герое, даже не подозревая ни о чем подобном.

Только если развернуть Фауста, обратив его взор внутрь самого себя, только тогда сомнение можно будет выразить поэтически, только тогда он в самом деле обнаружит в действительности одни лишь страдания. Тогда он будет знать, что именно дух поддерживает наличное существование, однако ему известно также, что уверенность и радость, в которых живут люди, не опираются на мощь духа, но могут быть легко объяснимы в качестве неотрефлексированного блаженства. Будучи сомневающимся, будучи *единственным* сомневающимся, он выше всего

этого, и если некто, представ перед ним, пытается обмануть Фауста утверждением, будто уже давно оставил все сомнения позади, Фауст легко видит его насквозь, ибо тот, кто сделал некое движение в мире духа, а стало быть, сделал движение бесконечное, тотчас же получит из сферы духа ответ: ведет ли подобные речи человек, испытавший это, или Мюнхгаузен. То, что Тамерлан умел делать с помощью своих гуннов, Фауст умеет делать своим сомнением: безумно напугать людей, заставить само их существование, подобно земле, дрожать под их ногами, заставить людей бросаться во все стороны и вызывать повсюду громкие крики страха. Но когда он все это делает, он все же никакой не Тамерлан, ибо он в некотором смысле уполномочен на это и наделен авторитетом мысли. Но по натуре своей Фауст сочувствует людям, он любит все налично существующее, душа его не ведает зависти, он понимает, что не сможет остановить лавину, которую сам же и вызвал, он не жаждет никакой геростратовской славы, он молчит, он скрывает сомнение в своей душе более тщательно, чем девушка скрывает плод греховной любви, который она носит под сердцем, он старается, насколько это возможно, идти в ногу с другими людьми, но вот то, что происходит внутри него, он сжигает в себе самом, превращая себя самого в жертву всеобщему.

Порой можно услышать, как люди жалуются, когда чья-нибудь эксцентричная голова приводит в движение водоворот сомнения; они говорят тогда: "Ах, если бы он только промолчал". Эту идею и реализует Фауст. Тот, кто имеет некоторое представление о том, что это такое, когда человек живет духом, знает также, что представляет собой голод сомнения, и он знает, что сомневающийся алчет как повседневного хлеба жизни, так и пропитания духа. Хотя все мучения, которым подвергается Фауст, могут быть хорошим аргументом в пользу того, что он охвачен отнюдь не гордостью, мне все же хотелось бы здесь обратиться к небольшому средству предосторожности, которое представляется мне несложным; ибо подобно тому как Грегориус Римини [118] был назван *tortor infantium*,* поскольку он допускал проклятие младенцев, так и я могу попробовать назвать себя *tortor heroum*,** поскольку я очень изобретателен, когда приходится это делать, в попытке героев. Фауст видит Маргариту – не после того, как он выбрал страстную любовь, ибо мой Фауст вообще не выбирает страстную любовь, – он видит Маргариту не в адском зеркале Мефистофеля [119], но во всей ее очаровательной невинности, и так как его душа сохранила в себе любовь к людям, он вполне может в нее влюбиться. Но он ведь – сомневающийся, его сомнение разрушило действительность; ибо мой Фауст настолько идеален, что он не относится к тем, кто подвергает все научному сомнению и в каждом семестре час напролет сомневается на кафедре, хотя в остальном поступает совершенно иначе, даже если это и происходит без поддержки духа и никак уж не силой духа. Он – сомневающийся, а сомневающийся алчет как повседневного хлеба жизни, так и пропитания духа. И все же он

остается верным своему решению, он молчит, он не говорит ни одному человеку о своем сомнении, он не говорит и Маргарите о своей любви.

* – "гроза младенцев" (лат.).

** – "гроза героев" (лат.).

Само собой разумеется, что Фауст – слишком идеальная фигура, чтобы довольствоваться пустыми разговорами; если бы он заговорил, это положило бы начало всеобщей дискуссии, или же все осталось бы без последствий, – могло быть то, и могло быть это. (Здесь, как это с легкостью увидит любой поэт, в нашем изложении смутно забрезжил комический элемент, – можно поставить Фауста в ироническое отношение к тем низко-комическим болванам, которые в наше время просто бегают за сомнением, предъявляют наружное доказательство того, что они сомневались, например справку от доктора, или же клянутся, что сомневались во всем, или попросту пытаются доказать это тем, что во время путешествия им довелось столкнуться с неким сомневающимся, – в ироническое отношение к тем рассыльным и скороходам в мире духа, которые в величайшей поспешности получают у одного человека небольшой намек относительно сомнения, у другого же – намек относительно веры и теперь пытаются наилучшим образом "wirtschaften",* – все в зависимости от того, желает ли общество "тонкого песку или грубого песку" [120].) Фауст – это слишком идеальная фигура, чтобы надевать шлепанцы. Тот, у кого нет бесконечной страсти, не идеален, а тот, у кого есть бесконечная страсть, уже давно спас свою душу от такой ерунды. Он молчит, чтобы принести в жертву себя самого, или же он говорит, ясно сознавая, что все только запутает.

* – "заниматься делами" (нем.).

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

ветственности.

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

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

Даже Новый завет признает подобное молчание. В Новом завете есть некоторые места, которые прямо-таки восхваляют иронию, но вот только она используется для того, чтобы скрыть лучшее. Между тем такое движение в той же мере является движением иронии, как и каждое другое, которое имеет свою основу в том, что субъективность выше действительности. Об этом в наше время никто ничего не желает знать, люди вообще ничего не желают знать об иронии, кроме того, что сказал Гегель, который, как ни странно, не так уж много понимал в ней и испытывал к ней определенную неприязнь – неприязнь, которую наше время имеет все основания сохранять, поскольку оно просто вынуждено беречь себя от иронии. Как сказано в Нагорной проповеди: "А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми..." [121] Это место также служит свидетельством того, что субъективность несоизмерима с действительностью, даже того, что она имеет позволение на обман. Ах, если бы только те люди, которые в наше время носятся вокруг с пустыми речами об общине [122], почитали Новый завет, может, тогда им пришли бы в голову иные мысли.

Но Авраам, как действовал он? Ибо я вовсе не забыл, а может, и читателю доставит удовольствие припомнить, что я пустился во все предыдущее исследование, чтобы зацепиться как раз за это, не потому, что благодаря этому Авраам может стать понятнее, но чтобы его непонятность стала еще прерывистее (и диалектичнее) [123], ибо, как уже было сказано, я не могу понять Авраама, я способен лишь восхищаться им. Я упоминал уже, что ни одна из описанных стадий не содержит аналогии с Авраамом; они излагались для того, чтобы, будучи показанными внутри их собственной сферы, в мгновение неуверенности они могли указывать границы неизвестной земли. В той мере, в какой может идти речь об аналогии, следовало бы говорить о парадоксе греха, однако она опять-таки лежит

в иной сфере, не может объяснить Авраама и сама намного легче поддается объяснению, чем Авраам.

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

Эстетика позволяет, даже требует от единичного индивида молчания, если благодаря такому молчанию он может спасти другого. Это уже достаточно доказывает, что Авраам не находился внутри сферы эстетики. Его молчание происходит вовсе не для того, чтобы спасти Исаака, да и вообще вся его задача: ради самого себя и ради Бога принести Исаака в жертву – с точки зрения эстетики возмутительна; ибо эстетика способна понять меня, когда я приношу в жертву себя самого, но не тогда, когда я ради самого себя приношу в жертву другого. Эстетический герой был нем. Между тем этика осуждала его, поскольку он был нем силой его случайного бытия в виде единичного индивида. Его человеческое предварительное знание было тем, что предопределяло его к молчанию. Этого этика допустить не может, ведь всякое подобное человеческое знание есть всего лишь иллюзия, а этика требует бесконечного движения, она требует явленности. Эстетический же герой может говорить, но не желает.

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

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

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

Авраам молчит, но он *не может* говорить, в этом и состоят нужда и страх. Ибо когда я, даже говоря, не могу сделать себя понятным, значит, я не говорю, пусть даже я непрерывно продолжаю говорить дни и ночи напролет. Это как

раз случай Авраама. Он может сказать что угодно, однако одного он сказать не может, и даже если б он мог это сказать, не может сказать так, чтобы другой его понял; а потому он и не говорит. Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее. Авраам может произносить прекраснейшие слова, которые только может вынести речь, о том, как он любит Исаака. Однако это не то, что занимает его мысли, там заложено нечто более глубокое – то, что он принесет его в жертву, поскольку это испытание. Последнее никто не способен понять, и потому каждый может неправильно понять и первое. Эта нужда неведома трагическому герою. Во-первых, у него есть то утешение, "что он отдал должное каждому аргументу против, что он дал возможность каждому восстать против себя: Клитемнестре, Ифигении, Ахиллу, хору, каждому живому существу, каждому голосу человеческого сердца, каждой хитрой, каждой страшной, каждой обвиняющей, каждой сочувственной мысли. Он может быть уверен в том, что все, что только может быть сказано против него, было сказано безжалостно, немилосердно, и бороться со всем миром – утешение, бороться же с самим собой – мука; ему не нужно бояться, что он чего-то не заметил, что позднее ему, возможно, придется вскричать, как королю Эдварду IV при вести об убийстве Кларенса:

Wer bat für ihn? Wer kniet! in meinem Grimm
Zu Füßen mir und bat mich überlegen?
Wer sprach von Bruderpflicht? Wer sprach von Liebe? [124]

Трагическому герою ничего не известно об ужасной ответственности одиночества. Помимо того, у него есть утешение – он может рыдать и жаловаться вместе с Клитемнестрой и Ифигенией, а слезы и крики дают облегчение, тогда как невысказанные стоны мучают. Агамемнон может быстро собрать свою душу воедино в уверенности, что он будет действовать, и потом у него еще есть время на то, чтобы утешать и придавать мужества. Этого никак не может Авраам. Когда сердце его тронуто, когда слова его несли бы блаженное утешение всему миру, он не осмеливается утешать, ведь разве Сарра, разве Елизар, разве Исаак не сказали бы ему: "Зачем ты хочешь это сделать, ведь ты можешь еще воздержаться?" И если бы в своей нужде он захотел бы дать волю своим чувствам, если бы он захотел обнять своих любимых, перед тем как сделать последний шаг, возможно, последствия были бы ужасными, и Сарра, и Елизар, и Исаак возмутились бы им и сочли бы его лицемером. Он не может говорить, он не говорит ни на одном человеческом языке. И если бы он даже понимал все языки земли, если бы даже любимые его поняли, он все же не может говорить: он говорит на божественном языке, он "говорит на незнакомом языке" [125].

Я вполне могу понять эту нужду, я могу восхищаться Авраамом, я не боюсь, что благодаря этой повести у кого-то появится искушение легкомысленно стать единичным индивидом, но я признаюсь также, что у меня нет для этого мужества и что я с радостью отказался бы от всяких видов на то, чтобы пойти дальше, если бы мне только было возможно, пусть и с опозданием, дойти до этой точки. Авраам может прекратить все в любое мгновение, он может раскаяться во всем как в некоем искушении, и тогда он сможет говорить, тогда все смогут его понять, но тогда он не будет больше Авраамом.

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

Стало быть, Авраам не говорил, от него сохранилось лишь одно слово, единственный ответ Исааку, который вполне доказывает, что он не говорил и прежде. Исаак задает Аврааму вопрос о том, где агнец для всесожжения. Авраам сказал: "Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой" [126].

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

Предметом моих размышлений часто было то, насколько трагический герой,

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

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

Здесь в качестве примера можно использовать Сократа. Он был интеллектуальным трагическим героем. Ему сообщают его смертный приговор. В это самое мгновение он умирает, ибо тот, кто не понимает, что вся сила духа требуется на то, чтобы умереть, и что герой всегда умирает прежде, чем он умирает, тот не особенно далеко продвинется в своем рассмотрении жизни. От Сократа как героя требуется теперь, чтобы он оставался спокойным в себе самом, но от него как ин-

теллектуального трагического героя требуется, чтобы он в это последнее мгновение имел достаточно силы духа для осуществления самого себя. Стало быть, он не может, подобно обычному трагическому герою, сосредоточиться на том, чтобы столкнуться со смертью, нет, он должен сделать это движение настолько быстро, чтобы в то же самое мгновение в своем сознании выйти за пределы этой борьбы и утвердить себя. Потому, если бы Сократ промолчал в этом кризисе смерти, он ослабил бы воздействие своей жизни, он пробудил бы в окружающих подозрение, что гибкость иронии в нем – это не какая-то мировая сила, но всего лишь игра, чью растяжимость ему пришлось использовать самому в решающее мгновение, причем в противоположном измерении, для того чтобы суметь патетически помочь себе держаться прямо.*

* Какая из реплик Сократа должна рассматриваться в качестве решающей? Тут мнения могут разделиться, ибо Сократ был многообразно поэтически возвышен Платоном. Я предлагаю следующее: ему сообщают о смертном приговоре, и в то же самое мгновение он умирает, и в то же самое мгновение он превосходит смерть и осуществляет себя самого в знаменитом ответе, что его удивляет то, что он был осужден большинством всего лишь в три голоса [127]. Ни над какой бессмысленной базарной болтовней, ни над каким глупейшим замечанием идиота он не мог бы посмеяться ироничнее, чем над этим смертным приговором, который приговаривал его самого к переходу от жизни в смерть.

То, на что я указал здесь в кратких словах, в общем-то не может иметь отношение к Аврааму в том смысле, что, как считают, с помощью аналогии удастся отыскать какое-нибудь подходящее слово и для Авраама, чтобы на этом покончить: но это имеет к нему отношение в том смысле, что ощущается необходимость того, чтобы Авраам в последнее мгновение осуществил самого себя, – не молча поднял нож, но сказал бы некое слово, поскольку в качестве отца веры он имеет абсолютное значение в том, что связано с духом. О том, что он должен был сказать, я не могу заранее составить себе никакого представления; после того как он это сказал, я, конечно, могу это понять, и в определенном смысле понять из сказанного также и самого Авраама, хотя и не приближаясь через это к нему больше, чем в предшествующем изложении. Если бы от Сократа не сохранилось никакой последней реплики, я мог бы мысленно поставить себя на его место и представить себе подобные слова, ну а если бы мне это не удалось, это сумел бы сделать поэт; но Авраама не постигнет ни один поэт.

Прежде чем я перейду к тому, чтобы подробнее рассматривать последнее слово Авраама, я должен обратить внимание на трудности, связанные с тем, что Авраам вообще может прийти к тому, чтобы что-то сказать. Нужда и страх в парадоксе заключались, как уже было показано выше, как раз в молчании; Авраам не может говорить.* Поскольку внутренне противоречивым будет требовать, чтобы он говорил, если при этом не желают снова вытащить его из парадокса, – так

что в решающее мгновение он устранял бы такой парадокс, а значит, и переставал бы поэтому быть Авраамом, и все предшествующее оказалось бы уничтоженным. Если бы в решающее мгновение Авраам сказал Исааку: "Это ты, это касается тебя", – это было бы всего лишь слабостью. Ибо если бы он вообще мог говорить, ему следовало бы заговорить уже давно, и тогда слабость заключалась бы в том, что у него не было духовной зрелости и сосредоточенности, чтобы заранее обдумать всю болезненную тоску, – значит, он отодвинул часть этой боли в сторону, чтобы действительная боль оказалась намного большей, чем воображаемая. Кроме того, благодаря подобным речам он выпал бы из парадокса, и если бы он действительно пожелал говорить с Исааком, ему пришлось бы преобразовать свое состояние в состояние искушения; ведь иначе он все-таки не мог бы ничего сказать, а будь это так, значит, он даже не трагический герой.

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

Однако последнее слово Авраама все же сохранилось, и, насколько я способен понять парадокс, я способен понять также присутствие Авраама в этом слове. Прежде всего, он ничего не говорит, и в этой форме он говорит то, что должен сказать. Его ответ Исааку имеет ироническую форму, поскольку это ведь всегда ирония, когда я нечто говорю и все же ничего не говорю. Исаак спрашивает Авраама, поскольку ему кажется, что Авраам должен знать. Если бы только Авраам ответил: "Я ничего не знаю", он сказал бы неправду. Он не может сказать нечто, ибо то, что он знает, он не может сказать. А потому он отвечает: "Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой". Здесь видно это двойное движение в душе Авраама, как оно было описано в предшествующем изложении. Если бы Авраам просто отрекся в том, что касается Исаака, и не сделал ничего больше, он сказал бы неправду; он ведь знает, что Бог требует принести Исаака в жертву, и он знает, что сам он, в это же самое мгновение, готов принести его в жертву. Стало быть, в то самое мгновение, после того как он сделал это движение, он осуществляет и следующее – движение веры силой абсурда. И тут он не говорит никакой неправды; ибо силой абсурда все же возможно, что Бог сделает нечто совершенно иное. Так что он не говорит никакой неправды, но он и вообще ничего не говорит, ибо он "говорит на неизвестном языке". Это станет очевидным лишь позднее, если мы подумаем о том, что ведь сам Авраам должен был принести Исаака в жертву. Если бы задача была другой, если бы Господь повелел Аврааму привезти Исаака на гору Мориа, он мог бы сам поразить Исаака своей молнией и взять его как жертву, тогда Авраам в некотором простейшем смысле слова оказался бы прав, что говорил так загадочно, как он это сделал; ведь он и сам никак

не мог знать, что произойдет. Но в соответствии с тем, как эта задача была поставлена перед Авраамом, он должен был действовать сам, а стало быть, в решающее мгновение он должен был знать, что он сам сделает, а значит, он должен был знать, что Исаак должен быть принесен в жертву. Если бы он не знал этого с полной определенностью, значит, он не сделал бы бесконечного движения самоотречения, значит, хотя в его словах и нет никакой неправды, он все же далек от того, чтобы быть Авраамом, он незначительнее трагического героя, да, он просто нерешительный человек, который не может решиться ни на одно, ни на другое и по этой причине всегда вынужден говорить загадками. Но подобный человек, подверженный колебаниям, – это просто пародия на рыцаря веры.

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

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

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

Эпилог

Когда однажды в Голландии цены на овощи несколько упали, купцы затопили несколько партий груза в море, чтобы цена снова поднялась. Это был простительный, возможно, необходимый обман. Нуждаемся ли мы в чем-то подобном в мире духа? Неужели мы в такой степени убеждены, что достигли высшего, что больше не остается ничего иного, кроме как благочестиво убеждать самих се-

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

Однако высшая страсть в человеке – это вера, и ни одно поколение не начинает здесь с какой-то другой точки по сравнению с предыдущим, каждое поколение начинает заново, следующее поколение не идет дальше предыдущего, но остается верным этой своей задаче и не уклоняется от нее. Что это утомительно, – ну, это естественно что-то, чего не может сказать поколение, ибо у поколения есть задача, и его никак не касается то, что предыдущее поколение имело ту же самую задачу, – разве что отдельное поколение или отдельные люди в этом поколении вознамерились занять место, которое приличествует лишь духу – духу, который правит миром и достаточно терпелив, чтобы не утомиться. Если же поколение начинает с чего-либо подобного, значит, оно извращено, и что удивительного тогда, если все наличное существование кажется ему извращенным; ведь явно не было другого человека, который бы находил существование более извращенным, чем тот портной, который, согласно сказке, живым попал на небо и уже оттуда разглядывал мир [128]. Пока поколение заботится лишь о своей задаче, которая является для него высшим, оно не может утомиться; ибо этой задачи всегда хватит на целую человеческую жизнь. Когда дети в свободный день уже к

двенадцати часам переиграли во все игры и теперь нетерпеливо говорят: "Неужели нет никого, кто знал бы новую игру?", разве это доказывает, что эти дети более развиты и продвинуты, чем дети того же самого или предыдущего поколения, которые сумели растянуть известные им игры на целый день? Не доказывает ли это скорее, что у этих детей недостает того, что мне хотелось бы назвать очаровательной серьезностью, которая принадлежит игре?

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

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

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

Примечания

Трактат "Страх и трепет" ("Frygt og Baeven") вышел из печати 16 октября 1843 года; в тот же день в книжных магазинах Копенгагена появились еще две книги Кьеркегора – "Повторение" и "Поучительные беседы". Первые два произведения были подписаны псевдонимами: книга "Страх и трепет" была подписана Иоханнесом де Силенцио, "Повторение" – Константином Констанцием. Само имя Иоханнес де Силенцио взято Кьеркегором из сказки братьев Гримм "Верный слуга". Персонаж сказки Иоганн Молчаливый, вопреки своему прозвищу, отнюдь не молчит – он предупреждает своего хозяина, молодого короля, о трех грозящих тому опасностях, зная, что, сделав это, он тотчас же превратится в камень. Позднее королевская чета жертвует жизнью двух своих сыновей, для того чтобы вернуть Иоганна к жизни, и, само собой разумеется, верный Иоганн после своего спасения воскрешает погибших мальчиков. И тема верного служения, и тема жертвы, и тема молчания – все они по-своему преломляются в "Страхе и трепете". Героем книги является ветхозаветный Авраам, от которого Бог потребовал принести в жертву любимого сына, основным же предметом исследования – рождение религиозной веры. Авраам как "отец веры" в трактовке Кьеркегора отличается от других героев духа отнюдь не тем, что он подвигнут на полное самоотречение (это, по мнению датского теолога, есть лишь предварительный этап на пути к истинной вере – этап, на который способен и "рыцарь самоотречения", готовый пожертвовать всем ради бесконечности Абсолюта), а тем, что одновременно он сохраняет полную уверенность в обретении Исаака "силой абсурда" в этой жизни. Авраам как "рыцарь веры" абсолютно убежден, что не только он сам стоит в бесконечном отношении к Богу, но и Бог в свою очередь проявляет абсолютный интерес и заботу по отношению к его конечной жизни и конечной любви.

В композиционном плане трактат Кьеркегора распадается как бы на две части, когда первая представляет собой "лирическое" настраивание читателя, его вхождение в эмоционально-психологическое поле притяжения библейской истории, тогда как вторая предлагает "диалектическое" исследование основных категорий, соотношения этического и религиозного, проблемы "телеологического устранения" этики и так далее. В результате же такого диалектического рассмотрения на вершине оказывается последний, темный, абсурдный "парадокс" веры, не поддающийся словесному выражению, чуждающийся рациональных толкований, – парадокс, связующий Бога и человека вечным, глубоко внутренним и субъективным отношением. Внимательному читателю следует также помнить о том, что "страх", вынесенный в заголовок трактата, – это, собственно, не беспредметный "страх-тревога" ("Angest") "Понятия страха", нет, здесь речь идет скорее о "боязни" (соответствующий датский термин – Frygt). Переводчикам пришлось

остановиться на слове "страх", поскольку само название книги взято из новозаветного стиха, уже имеющего четкое русское соответствие: "Итак, возлюбленные мои, как вы всегда были послушны, не только в присутствии моем, но гораздо более ныне во время отсутствия моего, со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по *Своему* благоволению" (Посл. к Филиппийцам, 2.12-13).

1. Нем.: "То, что Тарквиний Гордый сказал в своем саду посредством маковых головок, понял сын, но не посланец". – См.: *Hamann J.G. Werke*. В. III. S.190. Когда Тарквиний Гордый, один из первых римских царей (ок. 534-510 гг. до н.э.), начал войну с Габи, его сын тайно бежал туда, сославшись на ссору с отцом. Жители Габи избрали его своим военачальником. Тарквиний принял посланника сына и, гуляя с ним в саду, начал молча сшибать самые высокие головки мака у него на глазах. После встречи с посланником сын Тарквиния казнил или отправил в изгнание всех влиятельных граждан своей новой родины, и Габи очень скоро сдалась Тарквинию.

Гаманн Иоганн Георг (1730-1788) – немецкий философ, теолог и литературный критик.

2. Лат.: "Но мы должны помнить то, что было сказано прежде: нам надлежит верить этому естественному свету лишь постольку, поскольку ничего противоположного этому не было открыто самим Богом... И прежде всего прочего мы должны запечатлеть в нашей памяти в качестве общего правила: то, что было открыто нам Богом, должно считаться наиболее достоверным из всего; потому нам следует давать веру только этому божественному авторитету, а не нашему собственному суждению, – пусть даже свет разума, кажущийся ясным и очевидным, по-видимому, подсказывает нам нечто иное". – *Декарт*. Принципы философии. Часть первая. §28 и §76.

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

4. См. Второе посл. к Тимофею, 4.7: "Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил".

5. Троп – персонаж из водевиля датского литератора и критика Иоханна Людвиг Хайберга "Рецензент и животное" (Recensenten og Dyret. 1826), студент-юрист, который приносит переплетчику свою трагедию "Уничтожение человеческого рода" и просит разделить ее на две равные части, говоря: "Если такое разделение, предпринятое ради спасения хорошего вкуса, к тому же и обойдется столь же дешево, почему бы к нему не прибегнуть?"

6. Дат.: Omnibus; игра слов и шутка Кьеркегора. Дело в том, что в 1840 году, за три года до появления "Страх и трепет", в Копенгагене появились первые городские омнибусы.

7. Видимо, отсылка Кьеркегора к Еванг. от Луки, 14.28-30: "Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он" что нужно для совершения ее, дабы, когда положит основание и не сможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить?"

8. Дат.: Stemning, букв.: "настраивание", "приведение в соответствующее расположение духа", "настройка музыкального инструмента".

9. Дат.: "fristede", "искушал" (так же как и в русском каноническом переводе Библии). Вообще, в датском языке есть два слова для понятия "искушение": "Fristeise" означает искушение в смысле "испытание", "духовная проверка" или "экзамен", тогда как "Anfaegtelse" подразумевает нечто, уводящее индивида в сторону или обманом заманивающее его к ложному решению.

10. Бытие, 22.1-2: "И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе".

11. В своем Дневнике ("Бумаги", в том числе и дневники Кьеркегора, то есть произведения, изданные посмертно // Papirer. Ung. of P. A. Heiberg, Victor Kuhr, Einer Torsting. 20 Bde. København, 1909-1948) Кьеркегор пишет о "совершенном примере романтики в Ветхом завете, в Книге Юдифь, 10.10: "И вышла Юдифь и служанка ее с нею; а мужи городские смотрели вслед за нею, пока она сходила с горы, пока проходила долиной и пока не скрылась от их глаз" (см.: Papirer. III. A 197).

12. Выражение "Об этом не было сказано ни слова" встречается в Дневнике Кьеркегора в связи с некой тайной, конфиденциальным разговором, который произошел у него с отцом еще в ранней юности; считается, что отец раскрыл ему причину мрачной тоски, преследовавшей его все последние годы жизни (см.: Papirer. VIII. 1 A 17).

13. Неявная отсылка к Гомеру – Илиада. VI. 146.

14. См.: Гомер. Илиада. III. 381. В этой главе говорится о том, как бог спасает героя, унося его прочь в облаке.

15. См.: Первое посл. к Коринфянам, 3.18-19: "...если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом..."

16. См.: Посл. к Евреям, 11.9: "Верою обитал он на земле обетованной, как на чужой..."

17. Видимо, подразумевается Иеремия, хотя датские издатели обыкновенно упоминают также римского поэта Овидия (43 г. до н.э. – ок. 18 н.э.) с его "Tristia ex Ponto" ("Письма с Понта"), написанными в изгнании.

18. См.: Посл. к Галатам, 3.8: "И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: "В тебе благословятся все народы", а также 3.16: "Но Аврааму даны были обетования и семени его". См. также: Бытие, 12.3.

19. См. Книгу Иисуса Навина, 10.12-13, где говорится о том, как Иисус остановил солнце над Гаваоном.

20. См.: Исход, 17.6: "Вот, Я стану пред тобою там на скале в Хориве; и ты ударишь в скалу, и пойдет из нее вода, и будет пить народ. И сделал так Моисей в глазах старейшин Израильских".

21. См.: Бытие, 18.12-13: "Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар. И сказал Господь Аврааму: отчего это рассмеялась Сарра, сказав: "Неужели я действительно могу родить, когда я состарилась?" Правда, выше говорилось и о сходной реакции Авраама (Бытие, 17.17): "И пал Авраам на лице свое, и рассмеялся, и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?"

22. Судя по сообщению Ветхого завета (Бытие, 21.5 и др.), Аврааму было сто лет, когда родился Исаак.

23. См.: Бытие, 12.2-3: "И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные".

24. См.: Бытие, 37.3: "Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его".

25. См.: Бытие, 18.22-23 и далее: "И обратились мужи оттуда, и пошли в Содом; Авраам же еще стоял пред лицом Господа. И подошел Авраам, и сказал: неужели Ты погубишь праведного с нечестивым (и с праведником будет то же, что с нечестивым)?"

26. Неточная цитата. См.: Бытие, 22.1.

27. См.: Лука, 23.30: "Тогда начнут говорить горам: "падите на нас!" и холмам: "покройте нас!"

28. Неточная цитата. См.: Бытие, 22.3.

29. Хотя слова и стоят в кавычках, это свободное переложение. См.: Бытие,

22.3 и 22.9.

30. См.: Бытие, 8.4: "И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских".

31. "Божественное безумие". – См.: *Платон*. Федр. 244 и 256 В, где говорится о "безумии" (μανία), или о "божественном вдохновении". Ср.: *Кьеркегор*. Papirer. IV. А 108-109.

32. Весь этот раздел представляет собою скрытую полемику Кьеркегора с Гегелем и некоторыми датскими гегельянами (в частности, с Х.-Л. Мартенсенем (1808-1884), которые претендовали на то, что, опираясь на Декартов принцип философского сомнения, им удалось "пойти дальше веры" (см.: *Martensen H.L.* Maanedsskrift for Literatur. XVI. 1836).

33. См.: Второе посл. к Фессалоникийцам, 3.10: "Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь".

34. В пьесе датского драматурга Еленшлегера (Öhlenschlaeger) "Аладдин", впервые поставленной в Копенгагене в 1839 году, Аладдин и Нуреддин символизируют соответственно свет и тьму. См. также Дневники Кьеркегора: Papirer. II. А. 451.

35. Кьеркегор опирается здесь на платоновскую версию знаменитой легенды. См.: *Платон*. Пир. 179а.

36. См.: Матф., 3.9: "И не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам»" ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму".

37. См.: Исаия, 26.18: "Были беременны, мучились, – и рождали как бы ветер; спасения не доставили земле..."

38. См.: *Плутарх*. Фемистокл. 3.3.

39. См.: Матф., 11.28: "Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас".

40. См.: Матф., 19.16-22.

41. Вот тут как раз впервые в тексте произведения вводится понятие страха (Angest), экзистенциального страха, – не боязни чего-то определенного, но страха как неизбежной тревоги, лежащей в основе человеческого существования и коренящейся в первородном грехе. См. об этом: *Кьеркегор*. Понятие страха.

42. *Лат.*: "Теперь речь идет о твоём собственном деле" (*Гораций*. Письма. 1.18.84). Гораций пишет о том, что, если дом твоего соседа внезапно загорелся, это тотчас же касается и тебя самого.

43. *Лат.*: "по собственному почину и на собственную ответственность".

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

45. См.: Иоанн, 2.1-11: знаменитое чудо в Кане Галилейской, когда Иисус на брачном пиру превратил воду в вино.

46. См.: Первое посл. к Коринфянам, 10.12: "Посему, кто думает, что он

стоит, берегись, чтобы не упасть".

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

48. "Øieblik" (*дат.*) – "мгновение"; это слово уже несколько раз попадалось в настоящем тексте, но, пожалуй, только здесь оно впервые употребляется Кьеркегором в особом для него, специфическом смысле – не как отрезок времени, но как "атом вечности", позволяющий человеку уже в этом земном существовании ощутить прикосновение бесконечности и вечного блаженства.

49. См.: Посл. к Ефесянам, 5.15-16: "Итак смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые, дорожа временем, потому что дни лукавы".

50. Нем.: "Блаженный прыжок в вечность".

51. Комментаторы обыкновенно полагают, что тут Кьеркегор подразумевает свое собственное отношение к известию о помолвке Регины Ольсен. Считается, что примерно в это же время он переписывает заново окончание своей книги "Повторение" (Gjentagelsen. 1843), вышедшей под псевдонимом Константин Констанций, косвенно одобряя там это решение Регины.

52. Слова из датской народной песни.

53. Сказка, на которую ссылается здесь Кьеркегор, – "Эрци-пряха" из сборника венгерских сказок в немецком переводе. Издание, которым пользовался Кьеркегор, вышло в 1837 году (см.: Magyarische Sagen, hrsgg. von Johann Grafen Maylath). См. об этом также Дневники Кьеркегора: Papirer. II. A 449.

54. Лат.: "суровая необходимость". Крылатое выражение взято из "Од" Горация (III. 24.6), где говорится о "суровой необходимости судьбы".

55. См.: Матф. 17.20: "Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди отсюда туда", и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас".

56. В Дневниках Кьеркегора содержится запись от 17 мая 1843 года: "Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной". Papirer. IV. A 107.

57. Дауб Карл (Karl Daub) – известный немецкий теолог начала XIX века, на работы которого ссылается Кьеркегор. Об упоминании Кьеркегором Дауба сообщает немецкий философ Карл Розенкранц (Rosenkranz K. Erinnerungen an Karl Daub. 1837). См. также Дневники Кьеркегора: Papirer. IV. A 92.

58. "Ирония" ("ironi") и "юмор" ("humor") относятся к числу ключевых категорий, употребляемых Кьеркегором. Еще в своей магистерской диссертации "О понятии иронии. С постоянной оглядкой на Сократа" ("От Begrebet Ironi"), вышедшей отдельной книгой в 1841 году, Кьеркегор выдвинул концепцию романтической иронии, весьма близкую аналогичным теоретическим построениям

немецких романтиков. В дальнейшем эти две основные формы комического рассматривались им как адекватное выражение "двойной рефлексии сообщения", то есть косвенной формы коммуникации, жизненно необходимой для экзистенциального усвоения высших, христианских истин. Как пишет Кьеркегор в "Заключительном ненаучном послесловии к "Философским крохам" ("Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift"), вышедшем под псевдонимом Иоханнес Климакус в 1846 году: "...именно перед... острием комического исчезают препятствия для экзистенциального сообщения". В том же произведении говорится: "Для существующего в двойной рефлексии все обстоит именно так: сколько пафоса – ровно столько же и комического; они обеспечивают существование друг друга: пафос, не защищенный комизмом, – это иллюзия, комизм же, не защищенный пафосом, незрел". Наконец, судя по некоторым высказываниям Кьеркегора (хотя, конечно, эти соображения могут оставаться и на совести кого-нибудь из псевдонимов), ирония служит своего рода промежуточным звеном между эстетической и этической стадиями существования, тогда как юмор выступает в качестве ступеньки между этической и религиозной стадиями.

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

60. *Suspension* (дат.) – букв.: "зависание", "прекращение действия".

61. *Anfaegtelse* (дат.) – "искушение" как духовное испытание, стоящее перед индивидом. См. прим. 9.

62. "Этическая жизнь" – заглавие третьей части гегелевской "Философии права" ("Rechtsphilosophie"); "Добро и совесть" – название одного из разделов второй части этого произведения. Здесь Кьеркегор показывает, каким образом этическое вступает в противоречие с религиозным. Для самого Гегеля здесь отнюдь не было ясности, он скорее был склонен видеть в религиозном естественное продолжение этического, нравственного в человеке.

63. См.: Гегель. Феноменология духа. VI. В.

64. Любопытно, что в юношеских работах Гегеля, опубликованных только в 1906 году (*Hegel. Theologische Jugendschriften. Tübingen, 1906*), Авраам описывается именно как преступник и убийца, о чем Кьеркегор, разумеется, никак не мог знать.

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

66. *Mediation* (дат.): сам термин "опосредование" встречается тут во второй раз, однако Кьеркегор впервые дает его в связи с некоторой цельной концепцией, вероятно полагая это уместным при рассмотрении ряда гегелевских идей.

В целом "опосредование" в гегелевском учении означает разрешение противоречий между концепциями или понятиями путем включения их в концептуальные построения более высокого порядка; скажем, противоречие между "общественным благом" и "личной свободой" разрешимо (то есть "опосредуется") благодаря пониманию того, что свобода в конечном счете опирается на это благо. В этом смысле и следует понимать утверждение, что "опосредование", "медиация" всегда происходит силой всеобщего, иначе говоря, силой более широкого понятия. В произведениях Кьеркегора наиболее ярким персонажем, отстаивавшим величие и значимость опосредования, был, пожалуй, судья Виллиам из второй части книги "Или – или" ("Enten – eller"), опубликованной в 1843 году под псевдонимом Виктора Эремита.

67. Подразумевается сюжет "Ифигении в Авлиде" Эврипида.

68. "Ифигения в Авлиде", стих 448, где Агамемнон говорит о том, что счастлив тот, кто рожден низко, ибо ему позволено плакать.

69. Это Менелай, Кадыхас и Улисс (см. там же. Стих 107).

70. См.: Книга Судей Израилевых, 11.30-40: "И дал Иеффай обет Господу и сказал: если Ты предашь Аммонитян в руки мои, то, по возвращении моем с миром от Аммонитян, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всесожжение. И пришел Иеффай к Аммонитянам – сразиться с ними, и предал их Господь в руки его... И пришел Иеффай в Массифу в дом свой, и вот, дочь его выходит навстречу ему с тимпанами и ликами: она была у него только одна, и не было у него еще ни сына, ни дочери. Когда он увидел ее, разодрал одежду свою и сказал: ах, дочь моя! ты сразила меня; и ты в числе разрушителей покоя моего! Я отверз *о тебе* уста мои пред Господом, и не могу отречься. Она сказала ему: отец мой! ты отверз уста твои пред Господом, – и делай со мною то, что произнесли уста твои, когда Господь совершил чрез тебя отмщение врагам твоим Аммонитянам. И сказала отцу своему: сделай мне только вот что: отпусти меня на два месяца; я пойду, взойду на горы и оплачу девство мое с подругами моими... По прошествии двух месяцев она возвратилась к отцу своему, и он совершил над нею обет свой..."

71. Будучи первым консулом в Риме, Брут (85-42 до н.э.) предал казни двух своих сыновей за то, что они пытались восстановить власть Тарквиниев.

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

73. Подразумевается конечно же посвящение шекспировских "Сонетов"; имя этой возлюбленной (или даже возлюбленного) до сих пор вызывает споры.

74. См.: Марк, 3.22: "А книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет *в Себе* вельзевула и что изгоняет бесов силою бесовского князя".

75. См.: Бытие, 18.11.

76. См.: Лука, 1.38: "Тогда Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему. И отошел от Нее Ангел".

77. Нем.: "Это также было остроумием, причем остроумием крестьянки; но сами обстоятельства сделали его неизбежным. И, следовательно, не следует искать оправданий остроумным выражениям боли и печали в том, что лицо, высказывающее их, является благородным, воспитанным, разумным, да к тому же еще и остроумным человеком; *ибо страсти делают всех людей снова равными*; но причины следует искать в том, что, по всей вероятности, каждый человек в таких же обстоятельствах сказал бы то же самое. Мысль крестьянки была той, которая могла бы и должна была бы прийти в голову и королеве: точно так же как сказанное тогда королем мог бы сказать и крестьянин, – и, без сомнения, непременно сказал бы". Слова Лессинга взяты из издания, которое имел сам Кьеркегор: Lessings sämtliche Schriften. Berlin und Stettin, 1825-1828. Курсив, внесенный в цитату, принадлежит Кьеркегору.

78. Происхождение отсылки не установлено; вообще неизвестно, принадлежит ли мысль Руссо.

79. Далее в тексте идет пересказ некоторых положений гегелевского учения, взятых из "Логики" (Книга II. Раздел 2. Глава 3); аналогичные идеи содержатся в "Энциклопедии философских наук", 1, §140. Для Гегеля ребенок вначале представляет собою чисто внутреннее, он определяется "волей родителей, требованиями наставников и всем миром разума, который его окружает". Взрослый же человек определяется внутренним в том смысле, что "каков он внешне... таков и внутренне".

80. В Дневниках (Papirer. I. A 237) Кьеркегор ссылается на немецкого теолога и философа Ф. Шлейермахера (1768-1834) и "гегельянских догматиков", рассматривавших веру как своего рода "жизненную энергию" или "атмосферу", которая "вдыхается в духовном понимании". Правда, даже в шлейермахеровской "теологии чувства" вера – это не совсем уж нечто непосредственное, но все же достаточно близка к нему. Те же идеи высказывались и в "Догматике" Филиппа Конрада Мархейнеке (Philipp Konrad Marheineke).

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

82. Здесь Кьеркегор спутал истинное отношение; на самом деле в иврите слабые согласные ("и" и "в") "успокаиваются", то есть ослабляются, как бы входя в звучание предшествующих гласных. См. об этом Дневники Кьеркегора (Papirer.

П. А 404 и 406), где он ссылается на "Грамматику иврита" И. Линдберга (1828).

83. *Квинт Фобий Максим*, получивший прозвище Кунктатор ("медлительный", "оттягивающий развязку") за свою осторожность в войнах, был назначен диктатором в Риме во время войны с Ганнибалом (217 г. до н.э.), пять раз был консулом (233-209 гг. до н.э.).

84. Один из главных персонажей немецкого кукольного театра.

85. Комедия датского драматурга Христиана Олуфсена (Christian Olufsen), 1793 год; подразумевается акт 2, сцена 10.

86. Аналогичные места: Второзаконие, 13.6-10: "Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: "пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои"... то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его глаз твой, не жалея его и не прикрывая его; но убей его; твоя рука прежде *всех* должна быть на нем, чтоб убить его, а потом руки всего народа..."; Второзаконие, 33.9: "Который говорит об отце своем и матери своей: "я на них не смотрю", и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает..."; Матф., 10.35-37: "Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня"; Матф., 19.29: "И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную". Кроме того, в Дневниках Кьеркегора (Papirer. IV. В 96.6) в этой связи сделана также отсылка к Первому посл. к Коринфянам, 7.11, однако смыслового соответствия здесь нет; скорее уж можно говорить о некоторой перекличке с Первым посл. к Коринфянам, 7.32-33.

87. См.: Гегель. Энциклопедия. §384.

88. В своей "Логике" Гегель отождествляет веру с непосредственным знанием, но также и с "вдохновением, сердечными откровениями, истинами, укорененными в человеке природой... а также со здравым смыслом". По его мнению, для всех этих видов знания "ведущим принципом является непосредственное, или очевидность, с которой они предстают перед сознанием" (см.: Логика. §63).

89. Выше уже говорилось о том, что в некоторых работах Кьеркегора ирония стоит между эстетической и этической стадиями, а юмор – между этической и религиозной стадиями. Теперь та же роль промежуточного звена между эстетикой и этикой отводится понятию "интересное" ("det Interessante"). Ирония для Кьеркегора – это способ восприятия, при котором человек осознает окружающий мир как конечный, а значит, до определенной степени дистанцируется от него; когда же нечто воспринимают как "интересное", это значит, что отдельные конечные вещи или явления внутри этого мира могут приобретать для человека

особую значимость, представляя целое в некотором отношении или под определенным углом зрения.

90. "Med aesthetisk Inderlighed og Concupiscentis" (*дат.*) – букв.: "с эстетическим внутренним [содержанием] и сладострастием".

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

92. Пример двойного узнавания: когда Орест пытается похитить статую Артемиды, его хватают и собираются принести в жертву этой богине: в этот момент он узнает среди жриц Артемиды свою сестру Ифигению, которую считал мертвой, а сам оказывается узнаваемой ею.

93. Сюжет трагедии Софокла "Эдип-царь".

94. Сюжет трагедии Эврипида "Ифигения в Тавриде", уже обыгранный выше (см. примеч. 92).

95. См.: *Аристотель*. Естественная история. V. 4.7. Ссылку на то же место из Аристотеля можно найти в Дневниках Кьеркегора (*Papirer*. IV. A 36).

96. См.: *Эврипид*. Ифигения в Авлиде. Стих 861 и далее.

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

98. Оливковая ветвь в Древней Греции была, кроме всего прочего, символом мольбы.

99. См.: *Апулей*. Амур и Психея.

100. См.: *Лессинг* Г.Э. Гамбургская драматургия. Т. 1. Разделы 1 и 2.

101. "Теология странников" (*лат.*) – в противоположность "теологии блаженных" ("theologia beatorum"), то есть традиционной догматической теологии. Кьеркегор опирается здесь на работу немецкого теолога Бретшнайдера "Учебник догматики" (*Bretschneider C.G. Handbuch der Dogmatik*. 1838. Bd. I.)

102. См.: *Аристотель*. Политика. VIII. 3.3 (фрагмент 1303B и далее).

103. Трагедия Адама Ёленшлегера (Adam Oehlenschläger) 1810 г.; герои ее не могли пожениться из-за близкого, кровного родства.

104. См.: *Лессинг* Г.Э. Гамбургская драматургия. Том 1. Раздел 22.

105. Легенда существует в виде народной песни. Сюжет ее был использован датским литератором Йенсом Баггесеном (Jens Baggesen) в поэме "Агнета из Хольмегора", а затем Гансом Христианом Андерсеном в драматической поэме "Агнета и морское чудище", поставленной в Королевском Датском театре в 1843 году (данная постановка закончилась провалом). Собственно говоря, Havmanden на датском означает попросту "водяной", но в русском языке это слово приобрело некие насмешливые и несерьезные коннотации; поскольку у Кьеркегора подразумевается конечно же романтический и даже трагический герой, пришлось описательно именовать его "чудищем морским". В датском слове "море" присутствует, а "чудище" – нет, но переводчики понадеялись на память читателя о рус-

ской сказке "Аленький цветочек".

106. В сказке "Агнета и морское чудище" этого мотива нет, он появляется в известной сказке "Красавица и чудовище".

107. Кьеркегор много раз (особенно в "Заключительном ненаучном послесловии") говорил о том, что монашеское движение средних веков было ошибочным, "абстрактным" способом отношения к "абсолютной цели".

108. Отсутствие необходимого условия для достижения высшего блага – это как раз и есть ситуация, которую Кьеркегор отождествляет с первородным грехом. (Подробнее о понятии первородного греха см. в его работе "Понятие страха".) Пока человек пребывает в этом состоянии, главной его заботой должно быть установление отношений с этой высшей реальностью, – а это всегда задача сугубо индивидуальная, а не всеобщая.

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

110. См. также "Философские крохи" ("Philosophiske Smuler") – произведение, написанное Кьеркегором в 1844 году и вышедшее под псевдонимом Иоханнес Климакус (гл. III). Там же дана отсылка на диалог Платона "Федр" (фрагм. 230a).

111. Нем.: "Полномочия на счастье". – Шиллер Ф. Отречение (Resignation). 3-я строфа.

112. Греч.: "Ибо поистине никому еще не удалось избежать Эроса, и никто его не избегнет, пока существует красота и глаза, которые могут ее видеть". – Лонг. Дафнис и Хлоя. §4. (См. также: Papirer. IV. A 30.)

113. См. Книгу Товита. 7.18 – 20.

114. Шекспир У. Ричард III. Акт I. Сцена 1. Кьеркегор цитирует пьесу в немецком переводе. Русский текст дается по изданию: Шекспир У. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1957. Т. 1. Пер. Анны Радловой.

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

115. Стихотворная пьеса Ричарда Кэмберленда (R. Cumberland) "Еврей" на протяжении 40 лет шла в Королевском театре в Копенгагене в начале XIX века. Ее главный герой, еврей Шева, которого все считали скрягой и ростовщиком, на деле оказывался всеобщим благодетелем.

116. Баггесен Йене (Jens Baggesen), датский поэт, автор поэмы "Кладбище в Собрадисе". См. также прим. 105.

117. Лат.: "Никогда еще не было великого гения без какого-нибудь безу-

мия" – слова Аристотеля в передаче Сенеки. См.: *Сенека*. О спокойствии души (De tranquillitate animi). Диал. IX.17.10. Об этом есть упоминание и в Дневниках Кьеркегора (Papirer. I. A 148).

118. *Римини Григорий*, монах-августинец, профессор философии Парижского университета (ум. в 1358 г.), получил прозвище "гроза младенцев", поскольку, по его мнению, некрещенные младенцы попадают в ад (а не в лимб или чистилище, как обычно полагали католики).

119. См.: *Гёте*. Фауст. Т.1. Стих 2074 и далее (сцена "кухни ведьм").

120. См. драму датского литератора Иоханна Людвиг Хольберга (Johan Ludvig Holberg) "Эразм Монтанский". Акт I. Сцена 3. Один из персонажей, дьячок, обсуждая, стоит ли торговаться о цене земли, которую бросают на могилу, говорит: "Я всегда могу сказать крестьянину – тебе нужно мелкого песку или просто земли?"

121. См.: Матф., 6.17-18.

122. Считается, что саркастические слова Кьеркегора, направленные против восхваления христианской общины, обращены против идей популистского религиозного движения под водительством Николая Фредерика Северина Грундтвиг (Grundtvig) (1783-1872). Согласно Грундтвигу, христианство должно опираться на "живое слово Господне", звучащее во время исповеди, а не на текст Библии, который открыт для рациональной критики.

123. Несколько неясное место. В датском тексте стоит "desultorisk", то есть "прерывисто", "разбросанно", но и – "с разных точек зрения". Поэтому переводчики остановились на двойном варианте: прерывисто (и диалектично).

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

125. См.: Первое посл. к Коринфянам, 14.23: "Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить *незнакомыми* языками..."

126. См.: Бытие, 22.8.

127. См.: *Платон*. Апология. 36 А.

128. См.: Сказка братьев Гримм "Портной на небе". Правда, судя по тексту сказки, портной все-таки глядел сверху на землю уже после своей смерти.