Страх - это возможность свободы,

только такой страх абсолютно

воспитывает силой веры, посколь-

ку он пожирает все конечное и

обнаруживает его обманчивость.

Серен Кьеркегор

Датский философ Серен Кьеркегор опубликовал основные

свои работы в 40-х годах 19-го столетия. Это было время,

когда рацоналистическая философия окончательно утвердила

свои позиции в западно-европейской мысли. Именно к этому

времени выходят основные работы Гегеля, философия которого

была наиболее популярна в эти годы. Рационализм "пустил

свои корни" в науку, культуру, этику, быт и даже в религию,

перекроив по своему догматы христианства. Поэтому, ирраци-

онализм Кьеркегора, хотя и произвел резонанс в философии

того времени, но, все же, остался "невостребованным".

Философия Кьеркегора по новому началась осмысливаться

только в 20-м веке. Идеи датского философа повлияли на

творчество Мартина Хайдеггера, Карла Ясперса, Льва Шестова,

Жан Поль Сартра, Альбера Камю и многих других философов

экзистенциалистской направленности. Кьеркегора по праву

можно назвать "предтечей экзистенциализма". Именно Кьер-

кегором были заложены основные категории экзистенциализма:

страх, отчаяние, вина, абсурд и др.

В своих работах Кьеркегор ведет полемику с Декартом,

Кантом, Лейбницем и, конечно, Гегелем. При чтении его

произведений чувствуется восхищение античной философией и,

прежде всего, Сократом. Но главным источником вдохновения

Кьеркегора остаются Слово Божье и протестантская догматика.

В отличие от философов-рационалистов, датский философ

и не пытается строить метафизические "картины мира", не

создает никаких философских систем. В предисловии к своему

первому крупному произведению "Страх и трепет" Кьеркегор

иронично (а ирония - одна из характерных особенностей его

произведений) пишет: "Создатель данного произведения никоим

образом не является философом, он не понял настоящей фило-

софской системы, он не знает, есть ли тут какая-нибудь сис-

тема и завершена ли она; для его слабой головы уже дос-

таточно одной самой этой мысли, а такую несчастную голову

должен в наше время иметь всякий, поскольку у всякого есть

эти несчастные мысли". Именно таким "несчастным мыслям"

посвящено творчество Серена Кьеркегора.

В своих работах Кьеркегор по-своему развивает "старую

и достойную внимания философскую терминологию : тезис,

антитезис, синтез". Человек есть синтез бесконечного и ко-

нечного, временного и вечного, свободы и необходимости.

Синтез - это отношение двух членов. Это отношение полагает

дух. А отношение, которое относится к самому себе это есть

Я. Вследствие синтеза этих противоположностей Я любого че-

ловека всегда пребывает в страхе и отчаянии. И чем выше са-

мосознание индивида, тем глубже эти страх и отчаяние. То-

лько через качественный прыжок к Богу (впоследствии экзис-

тенциалисты, в частности Камю (см. "Миф о Сизифе"), назвали

это "экзистенциалистским прыжком") страх и отчаяние могут

быть опосредованы (хотя, в строгом смысле слова, гегельян-

ский термин "опосредование" здесь не совсем применим).

Только через веру в Бога, а именно, в Христа, человек может

быть спасен. "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 велико-

го до незначительного, если бы за всем была сокрыта без-

донная пустота, которую ничем нельзя насытить чем была бы

тогда жизнь, если не отчаянием?" Именно, этой мыслью прони-

заны все сочинения Кьеркегора.

Все идеи Кьеркегора не идут в разрез с протестантской

догматикой, однако, человек есть свобода и, поэтому, он сам

должен найти путь к Богу и только "в качестве единичного

индивида стоит в абсолютном отношении к абсолюту" ,т.е. к

Богу.

Суть метода Кьеркегора можно выразить формулой, данной

Теренцием - "Если познано одно, познано все". Это является

единственной возможностью не упустить из виду индивида, в

котором, как во всяком существующем субъекте, воплощен дух.

Конечно, это относится не к мелким конкретным отличиям

одного индивида от другого, но к познанию сущности челове-

ческой личности, и через это - к познанию всего мира и мес-

та человека в этом мире.

Кьеркегор стремился снять "шоры категорического импе-

ратива", так как выработанные нравственные кодексы претен-

довали на всеобщность. Субъективный мыслитель Кьеркегор

считал, что человек - это свобода, поэтому он в себе самом

несет свой суд и определяет свою судьбу.

Поэтому, в своих работах Кьеркегор критикует объек-

тивный идеализм Гегеля и всю рационалистическую традицию

запада. Он подвергает критике гегелевский принцип примире-

ния противоположностей. Основной принцип кьеркегоровской

субъективности это - Entweder - Oder ("или - или"), пос-

кольку человек сам должен сделать свой "выбор". "Мое "или -

или" обозначает главным образом не выбор между добром и

злом, но акт выбора, благодаря которому выбираются или

отвергаются добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом

выборе между добром и злом, а в доброй воле, в желании выб-

рать, чем само собой закладывается основание добру и злу".

В гегелевской же философии уничтожается сама возможность

выбора и у человека "отбирается" его главное достояние -

его свобода.

Чем выше самосознанние человека, тем он чаще обраща-

ется к своему Я, тем он чаще ищет закон своих действий в

себе самом, и, наоборот, чем менее развит человек, тем ме-

нее он осознает свое Я и тем более он должен искать закон

своих действий в других. В зависимости от осознания челове-

ком своего Я Кьеркегор пытается определить типы людей.

Прежде всего Кьеркегор выделяет эстетический тип лю-

дей, отличительной чертой которых является "не сознательное

умственное или душевное развитие человеческой личности, а

непосредственность". Самый высший идеал такого человека

это - красота физическая. В принципе, это относится ко всей

древнегреческой культуре, культуре в высшей степени эсте-

тичной. Однако, в христианстве это грех, и чем выше раз-

витие человека, тем выше он ставит красоту духовную.

Обреченность эстетического типа личности Кьеркегор

рассматривает на примере судьбы римского императора Нерона.

(Подобное рассмотрение находим в пьесе Камю "Калигула").

Нерон, погрязший в наслаждениях и пресытившийся ими

остался незрел. Ему недоступно ничего выше непос-

редственного и физических наслаждений. Его сознанию неведо-

ма вечность, он пребывает только в конечном. Поэтому, он

требует все больше и больше развлечений, но, понимая свою

конечность, он все глубже и глубже погружается в отчаяние.

Прорвись он к вечности, он бы понял всю эфемерность конеч-

ного и непосредственного и "исцелился" бы от отчаяния.

Кьеркегора возмущала попытка Гегеля примирить знание и

веру. Ибо вера - это парадокс, и этот парадокс не может

быть опосредован, как обычная непосредственность, ведь вера

не является непосредственностью, как считал Кьеркегор, в

отличие от Гегеля. И это находится в полном соответствии с

формулой веры, изложенной Тертуллианом:"Верую, ибо абсур-

дно". В этом парадоксе "единичный индивид в качестве еди-

ничного стоит в абсолютном отношении к абсолюту". В вере

человек стоит выше всеобщего, именно из-за того, что вера

не может быть опосредована через всеобщее. Именно, здесь Я

индивида выступает в своей наибольшей мощи.

Этим проблемам проблемам посвящена одна из самыз, я бы

сказал, поэтичных книг Кьеркегора "Страх и трепет".

В предисловии к этому произведению Кьеркегор обруши-

вается с критикой на спекулятивную философию, на тех, "спе-

кулятивных регистраторов", которые, начиная со школьной

скамьи, подвергают сомнению все, до чего человеческая мысль

шла мерной поступью тысячелетиями. Они начинают свое "поз-

нание" с веры, и "в мгновение ока" оставляют ее позади и

идут дальше (современные же sсientists и вовсе не сом-

неваются в вере - они просто "не нуждаются в этой гипоте-

зе"). Конечно же, в своем сомнении они ссылаютсся на

известные авторитеты, например, на Декарта, хотя сам Декарт

признавал, что "его метод значим лишь для его самого и

отчасти берет свое начало в его собственных предшествующих

затруднениях с теорией познания". И, кроие того, сам Кар-

тезий никогда не сомневался в том, что касается веры: "Но

мы должны помнить то, что было сказано прежде: нам над-

лежить верить этому естественному свету лишь постольку,

поскольку ничего противоположного этому не было открыто са-

мим Богом"( Декарт.Принципы философии.). То, чего достигали

в древности достойнейшие люди - с этого в наши дни запросто

начинает каждый. "И когда почтенный старей, убеленный седи-

нами, приближался к концу своей жизни, оказывалось, что он

выинрал прекрасную битву и обрел веру, так как сердце его

достаточно молодо, чтобы не забыть тот страх и содрогание,

приличествующие юноше, которые мужчина умеет побеждать, но

которые ни один человек не может полностью, - ну разве что

ему удалось кавк можно раньше пойти дальше".

Сюжетная линия этого произведения посвящена вет-

хозаветной повести об Аврааме. "Бог искушал Авраама ... 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 тебе ска-

жу." (см. Бытие 22.1-2).

В этой истории сокрыт глубокий парадокс веры и Кьер-

кегор пытается показать те "нужду и страх", которые прес-

ледовали Авраама, и которые должны присутствовать в душе

любого истинно верующего человека. Ведь эта история дейс-

твительно представляет собой абсурд. Через веру свою Авраам

получил обещание, что в семени его будет благословен всякий

человеческий род. Однако Авраам и Сарра старились, а обеща-

ние Божье не было исполнено. Авраам все же не переставал

верить. Но вот, когда Авраам был уже совсем стар обещание

исполнилось и он, благодаря вере, "хоть и совсем седой, был

достаточно молод, чтобы стать отцом".

И теперь в один миг все должно быть потеряно. "Семь-

десят лет ожидания, затем - краткая радость исполнения ве-

ры". Теперь сам Бог требует принести Исаака в жертву. "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 безутошность седовласого мужа, кто же тот, что

требует, чтобы он сам поступил так!" Но Авраам все же ве-

рил, и верил в противоречие, в абсурд.У него нет раци-

онального объяснения тому, зачем нужно принести Исаака в

жертву\* Авраам может сказать лишь одно: "Бог подвергает ме-

ня испытанию." Этическим выражением действия Авраама было

стремление убить своего сына, религиозным же - принести его

в жертву.

И сейчас, если бы кто вздумал идти по пути Авраама ,

то в лучшем случае, оказался бы в сумашедшем доме, а тот

священник, который "не ощущал никакого особенного жара и

рвения во время проповеди об Аврааме сам будет в изумлении

от справедливого гнева, с которым он накинется на беднягу".

Кьеркегор пытается проследить движения души Авраама,

чтобы , хотя бы, немного приблизится к его деянию. "Пос-

ледняя стадия, которую он теряет из виду, - это бесконечное

самоотречение". Однако после этого Авраам делает движение

веры, в котором он силой абсурда получает Авраама обратно

(В этом отношении многие исследователи творчества Кьер-

кегора приводят в пример связь Кьеркегора со своей воз-

любленной - Региной Ольсен. В Дневниках Кьеркегора содер-

жится запись: "Если бы у меня была вера, я бы остался с Ре-

гиной."). Авраам продолжает верить и "верит он на эту

жизнь". Он верит, что либо Бог все же не потребует от Иса-

ака, либо "даст ему нового Исаака, вновь вернет к жизни

принесенного в жертву".

Таким образом Кьеркегор определяет Авраама как рыцаря

веры. Рыцарь веры проделывает движение бесконечного само-

отречения, посредством которого он выражает свое желание

духовно и, тем самым, достигает бесконечности.Однако, с по-

мощью веры, а именно, веры силой абсурда рыцарь веры полу-

чает конечное. По сути дела, посредством веры происходит

примирение конечности человека с отчаянием перед лицом бес-

конечности. "Он испытал боль отказа от всего самого любимо-

го, что бывает только учеловека в этом мире, и все же ко-

нечное для него так же хорошо на вкус, как и для того, кто

не знает ничего более высокого..."

Кьеркегор считает, что в наше время трудно, или же

вовсе невозможно встретить рыцаря веры, так как в наше вре-

мя никто не останавливается на вере, но идет дальше.

"Однако знай я, где живет подобный рыцарь веры, я отправил-

ся бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает ме-

ня...В тот самый момент, когда он попадается мне на глаза,

я тотчас отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса

восклицаю: "Боже мой, неужели это тот человек, неужели юто

действительно он ? Он выглядит совсем как сборщик нало-

гов."...Я подхожу к нему поближе, подмечаю малейшее его

движение: не обнаружится ли хоть небольшое, оборванное

сообщение переданное по зеркальному телеграфу из бес-

конечности, - взгляд, выражение лица, жест, улыбка, выда-

ющие бесконечное по его несообразности с конечным. Ничего

нет!...Он полностью целен и тверд...он полностью принад-

лежит миру, ни один мещанин не может принадлежать миру пол-

нее, чем он."

В противоположность рыцарю веры, которого никто не

способен понять в этом мире, Кьеркегор определяет трагичес-

кого героя - рыцаря самоотресения, человека, который отре-

кается от всего в мире конечного ради некоторой идеи, выра-

жаемой во всеобщем. Он сосредотачивает все свое наличное

существование в этой бесконечной идее. Но трагический герой

при этом теряет конечное. Для того, чтобы получить назад

конечное необходим качественный прыжок - движение веры. Но

этого как раз трагический герой совершить не может - все

его силы были потрачены на движение бесконечного само-

отречения; движение веры способен совершить лишь рыцарь ве-

ры.

Кьеркегор сравнивает рыцаря веры и трагического героя

с танцором, совершающим сложный прыжок. Масса людей живет,

погруженной в радости и печали земной жизни - они суть зри-

тели, сидящие в зале. Трагический герой суть танцор. Он со-

вершает прыжок вверх, какое-то времы пребывает в полете, но

потом все же падает вниз. Однако ему необходимо время для

того, чтобы принять надлежащее положение. В противополож-

ность трагическому герою рыцарю веры не требуется этого

промедления. Он "превращает прыжок всей жизни в сво-

еобразную походку".

Для описания трагического героя Кьеркегор приводит

следующий пример. Некий юноша влюбляется в "прекрасную

принцессу", и вся его жизнь заключена в этой любви, однако

его любовь по какой-то причине не может быть реализована.

Когда он понимает, что не сможет добиться любви принцессы,

тогда он сосредотачивает весь смысл своей жизни в этом

одном единственном желании. Эта любовь станет для него "вы-

ражением вечной любви, примет религиозный характер, разъяс-

нится 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

отнять у него никакая действительность". В мире конечного

есть многое, что невозможно, однако в мире духа все воз-

можно. Рыцарь самоотречения делает невозмодное возможным,

посредством того, что он переволит свое желание в мир духа.

После движения самоотречения рыцарю самоотресения уже

не нужно знать, что делает принцесса, его это уже не может

потрясти. "Одни лишь низкие натуры ищут закон своих дейс-

твий в другом человеке, предпосылки своих действий вне са-

мих себя."

Рыцарь веры также проделывает движение бесконечного

самоотречения, но после этого он осуществляет еще одно уди-

вительное движение - движение веры. Он говорит: "Я все же

верю, что получу ее, именно силой абсурда, силой того, что

для Бога все возможно." И он не сможет совершить движение

веры, если он не признал до этого невозможность осущес-

твления своего желания. "А потому вера - это не какое-то

эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как

раз потому, что ей предшествует самоотресение, она не может

быть непосредственным движением скрдца, но только парадок-

сом наличного существования."

Авраам воистину является таким рыцарем веры. В "Страхе

и трепете" Кьеркегор приводит множество примеров бес-

конечного самоотречения. Но все они являются прекрасными

примерами трагического героя. Однако только Авраам является

рыцарем веры. Кьеркегор преклоняется перед величием траги-

ческого героя. Он говорит, что способен понять трагического

героя, но понять Авраама можно только так, как можно понять

парадокс.

Здесь Кьеркегор ставит некоторые проблемы, связанные с

движением веры. Однако он не разъясняет их, так как они

стоят внутри парадокса.

Первая проблема состоит в том - "существует ли теле-

ологическое устранение этического".

Этическое есть нечто всеобщее, а всеобщее - это то,

что применимо к каждому. Этическое замкнуто в самом себе,

не имеет ничего помимо себя, что могло составить его цель,

но является целью для всего, что находится вне его. Этичес-

кой задачей каждого единичного индивида является выражение

себя во всеобщем. "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 искуше-

ния, из которого может выбраться, лишь с раскаянием, отда-

вая себя как единичного всеолбщему." Но, если этическое -

это высшее, что существует для человека в наличном сущес-

твовании, тогда возможность отказа (телеологического устра-

нения) от этического была бы противоречием, так как, устра-

няя эту высшую цель, ее тем самым разрушают, тогда как,

в обычном смысле слова, когда нечто устраняется то оно не

разрушается, но сохраняется в более высшем.

Однако6 в истории с Авраамом как раз содержится такой

парадокс. Высшим выражением этического для Авраама было лю-

бить сына. Поэтому, либо существует телеологическое устра-

нение этического, либо Авраам погиб.

Кьеркегор считает, что "вера как раз и есть тот пара-

докс , что единичный индивид стоит выше всеощего". Отсюда

следует, что вера - это такой парадокс, в котором единичный

индивид стоит в абсолютном отношении к абсолюту. И в проти-

воположность Гегелю, эта позиция не может быть опос-

редована; вера "была и во всей вечности остается парадоксом

непостижимым для мышления. И если Авраам попробует помыс-

лить или опосредовать свое деняние, то он попадет в состо-

яние искушения, и если он все же принесет Авраама в жертву,

то согрешит и должен будет в раскаянии вернуться ко все-

общему.

Здесь Кьеркегор приводит множество примеров трагичес-

кого героя, почерпнутых из Библии, древнереческой и евро-

пейской поэзии. Трагитческий герой тем иотличается от рыца-

ря веры, что он остается внутри этического и приносит себя

в жертву всеобщему. Если бы, например, Авраам в самый пос-

ледний миг вонзил кинжал себе в грудь, если бы он принес в

жертву себя, то он был бы всего лишь трагическим героем.

Авраам приносит Исаака в жертву не ради великой идеи,

спасающей народ или государство, не для того, чтобы умирот-

ворить разгневанного Бога, ведь тогда бы Бог потребовал от

Авраама принести самого себя в жертву. Авраам делает это

"ради себя самого. Он делает это ради Господа, поскольку

Бог требует доказательства его веры, и делает это ради себя

самого, чтобы суметь представить токое доказательство."

Когда человек приносит себя в жертву ради какой-то ве-

ликой идеи, выраженной во всеобщем, чуствует поддержку лю-

дей, поддержку этого всеобщего. Ему не надо заботиться о

том будет ли оправдано его деяние перед лицом всеобщего -

он ведь делает это ради всеобщего. Но с рыцарем веры все

обстоит по иному. "Кнему приближаешься с священным ужасом,

подобно тому как племя Израилево подходило к горе Синай.

Что, если одинокий человек, взобравшийся на гору Мориа этот

человек не лунатик, который уверенно ступает по зем-

ле..."Авраам должен постоянно находится в напряжении, в

страхе, ведь никто не может сказать будет ли он оправдан в

своем деянии? Это Авраам должен решить только сам, только

наедине с самим собой и своим Богом. Сартр в своей статье

"Экзистенциализм - это гуманизм" пишет, что человек, полу-

чивший откровение от Бога, все же сам решает, как ему пос-

тупать, так как он есть свобода и, следовательно сам

ответственнен за свой выбор; поэтому в своем существовании

человек находится в отчаянии, но об этом будет говориться

позднее.

Вторая проблема, которую ставит Кьеркегор в "Страхе и

трепете" может быть сформулирована следующим образом: "Су-

ществует ли абсолютный долг перед Богом?" Здесь мы также

стоим перед парадоксом.

Этическое - это всеобщее, и в качестве такового бо-

жественное. Поэтому, любой долг, в конце-концов, есть долг

перед Богом. Долг любить ближнего - это также долг перед

Богом. Однако, здесь человек вступает в отношение не с Бо-

гом, а с этим ближним. И если кто-то говорит, что его долг

- любить Бога, то он говорит некую тавтологию.

Поэтому задачей индивида будет являться выражение себя

во всеобщем и, внешнее выше, чем внутренне, которое при-

сутствует в человеке. Все это соответствует гегелевской фи-

лософии. Когда индивид пытается остаться во внутреннем,

когда он уклоняется от того, чтобы выразить себя во внеш-

нем, он прегрешает и находится в состоянии искушения.

Однако, "вера есть такой парадокс: внутренне выше, чем

внешнее". Следовательно, все вышесказанное неприменимо к

движению веры, ибо вера - это парадокс, и совершается та-

кое движение силой абсурда. Обычно считают, что человек

определяет свое отношение к абсолюту через свое отношение

ко всеобщему, тогда получается, что Бог является чем-то

производным. Напротив, в вере человек определяет свое отно-

шение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, следо-

вательно, человек стоит выше всеобщего. Здесь может пока-

заться, что этическое может быть уничтожено, однако это не

так. Просто в вере этическое принимает несколько иное выра-

жение, более глубокое выражение.

Этот парадокс, как считает Кьеркегор, не может быть

опосредован. Ка только единичный индивид пытается выразить

свой абсолютный долг во всеобщем он признает, что находится

в состоянии искушения; и "если он противостоит этому иску-

шению, он не может осуществить этот так называемый абсолют-

ный долг; но если он не противостоит ему он погрешает..."

Таким образом, абсолютный долг перед Богом не может

сознаваться во всеобщем. Каждый верующий может только один

-на-один общаться с Богом. И если бы Авраам попытался со-

измерить свой долг перед лицом всеобщего, то он бы был в

состоянии искушения, и не смог принести Исаака в жертву, а

если бы и смог, то Авраам - убийца, а не отец веры.

Отсюда, также следует, что рыцарь веры не может быть

никем понят. Он может быть понят только для самого себя (но

толко так, как можно понять парадокс) и для того абсолюта,

которому он поклоняется. Даже один рыцарь веры не способен

понять другого рыцаря веры. К Богу каждый должен идти своим

собственным путем (на мой взгляд это положение нисколько не

разрушает догматы веры, ибо тогда вера превратилась бы в

"исчезающую абстракцмю"). Весь трагизм, как я уже упоминал

выше, состоит, именно, в том, что никто неможет сказать ему

прав он или нет. Но Авраам не может ни мгновения сом-

неваться в своей правоте, так как тогда бы он попал в сос-

тояние искушения. Но чисто с человеческой точки зрения -

это выше любого понимания.

Абсолютный долг требует того, что запрещает этика,

однако он "не может привести рыцаря веры к тому, чтобы

отречься от любви". Ведь, если бы Авраам стал меньше любить

своего сын, то это была бы никакая не жертва, но -

убийство.

Из всего вышесказанного следует, что неправильным по-

ниманием является то, что быть единичным индивидом это неч-

то приятное и простое. Напротив, рыцарь веры понимает, что

быть во всеобщем и всецело принадлежать всеобщему - это

воистину наслаждение. "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."

Кьеркегор критикует всевозможные "новоиспеченные" сек-

тантские движения. Сектанты не понимают, что к Богу идут в

полном одиночестве, они не способны осознать нужду и страх,

которые постоянно пребывают в человеке на пути к вере. Вера

для них - это всего-навсего еще одно выражение этического,

еще одна сторона всеобщего. В соей вере они просто хотят

убежать от тягот жизни. Поэтому и у сектантов - это нечто

веселое и беззаботное (стоит только вспомнить в наше время

американских сектантов и их многочисленных российских пос-

ледователей, например, "Московская Церковь Христа", и сразу

станет ясно о чем идет речь). "Дюжина сектантов берет друг

друга под руки, им ничего неизвестно об одиноких искуше-

ниях, которых ожидает рыцарь веры и от которых он не осме-

ливается бежать...Сектанты оглушают друг друга восклицани-

ями и криками, они удерживают страх на расстоянии своими

воплями, и вот такая-то шумная компания собирается штур-

мовать небо, полагая, будто идет тем же путем, что и рыцарь

веры, который в своем вселенском одиночестве никогда даже

на слышит человеческого голоса, но идет один со своей ужас-

ной ответственностью."

Истинный рыцарь знает, что все великое одинаково дос-

тупно всем. Все люди равны перед Богом. Только от самого

индивида зависит - прийдет ли он к вере, никакие советы,

никая помощь не поможет ему в этом, так как выбор человека

зависит только от него самого, и ответственность за выбор

полностью возлагается на самого человека. Рыцарь веры ни-

когда не прибегает к состраданию. Человек "создан по образу

Божььему", поэтому рыцарь никого не намерен унижить состра-

данием. "Истинный рыцарь веры - это свидетель, и никогда -

учитель, - в этом и заключена глубокая человечность, кото-

рая значительно больше, чем то пошлое сочувствие к челове-

ческим радостям и страданиям, которое на деле является не

чем иным как тщеславием. Тот, кто стремится быть только

свидетелем, признает тем самым, что не один человек, даже

самый незначительный, не нуждается в сочувствии другого че-

ловека и не должен быть унижен этим сочувствием, чтобы дру-

гой мог на этом возвыситься."

Из парадокса веры вытекает еще одна проблема - "было

ли этически ответственным со стороны Авраама скрывать свой

замысел от Сары, Елизара и Исаака?"

Этическое является всеобщем, и как таковое есть нечто

явленное. Непосредственно определенный единичный индивид

является сокрытым. Однако с возрастанием этического в чело-

веке он все больше и больше должен становиться явленным.

Поэтому, задача индивида состоит в том, чтобы избавляться

от сокрытости. Если единичный индивид пытается оставаться в

сокрытости он погрешает, и оказывается в состоянии искуше-

ния, и может выйти из этого состояния, лишь открываясь.

Здесь мы снова оказываемся перед парадоксом, Описанным

выше, если не существует такой сокрытости, в которой еди-

ничный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего,

то поведение Авраама нельзя считать ответственным, так как

он не принимал в учет этических соображений.

Кьеркегор рассматривает отношение к сокрытости эстети-

ки и этики не примере древнегреческих трагедий, ветхозавет-

ных сказаний и средневековой европейской поэзии. Я не буду

подробно останавливаться на рассмотрении этого вопроса,

скажу только, что сокрытость в эстетике и этике качественно

иная, нежели в вере. Эстетика оправдывает сокрытость, если

эта сокрытость могла спасти ближнего. Этика является слиш-

ком идеальной, поэтому она постоянно требует открытости и

явленности; она никогда не оправдает сокрытости.

Однако в вере все обстоит иначе. Эстетика не может оп-

равдать Авраама, так как его молчание вызвано не желанием

спасти Исаака. Наоборот, его задачей является принести Иса-

ака в жертву. Этика не может оправдать Авраама, так как в

своем молчании он как единичный индивид стоит выше всеобще-

го. Успокоение трагического героя состоит в том, что его

деяние явлено перед всеобщим, поэтому, во всеобщем он может

найти утешение. Однако Авраам не может говорить, не может

ни с кем поделиться своей "ужасной ответственностью одино-

чества".

Авраам не может говорить, так как он - "эмигрант из

сферы всеобщего". Он совершает свое деяние только перед Бо-

гом, и только для Бога. Поэтому, если бы он и захотел ко-

му-нибудь объяснить свое деяние, если бы он говорил он был

бы уже не отец веры, так как тогда он пытался бы оправдать-

ся перед всеобщим, следовательно попал бы в состояние иску-

шения. "Авраам...говорит на божественном языке."

И все же от Авраама осталось одно слово. Исаак задает

Аврааму вопрос: "Где же агнец всесожжения?" На это Авраам

отвечает: "Бог усмотрит себе агнца для всесожжения, сын

мой" (Бытие 22.8). В этом ответе заключена, по сути дела,

ирония. Ведь Авраам говорит, и вместе с тем он ничего не

говорит. Если бы Авраам ответил, что не знает, то он сказал

бы неправду, так как он знает, что Бог требует принести в

жертву именно Исаака. Но если бы он ответил: "Бог требует

тебя принести в жертву, сын мой", то он должен был бы ска-

зать это уже давно. Но тогда Авраам уже не верил, что смо-

жет силой веры вернуть Исаака обратно, что Бог, все же, не

потребует принести Исаака в жертву. И Авраам всю дорогу до

горы Мориа верил, что Бог не потребует своей жертвы, верил

силой абсурда. Поэтому, в словах Авраама мы слышим только

абсурд, парадокс.

Таким образом Авраам не мог говорить и не мог никому

объяснить своего деяния.

Кьеркегор, в соответсвии с протестантской догматкой,

отрицает необходимость аскезы. В вере чувственные наслажде-

ния являются уже чем-то безразличным. И все-таки существует

сокрытость, оправдываемая этикой - это уход в монастырь.

Стать монахом - величайшее движение самоотречения, считает

Кьеркегор. В этом движении человек постигает всю тоску оди-

ночества. А в одиночестве человек пристально вглядывается в

свою душу, и вытаскмвает на поверхность не только хорошие,

но и самые темные влечения. В этом состоит великий страх и

ужас существования в одиночестве. Однако, как считает Кьер-

кегор, уход в монастырь - это, все же, только движение са-

моотречения. Истинное движение - движение веры, монаху нуж-

но еще осуществить силой абсурда.

В своем творчестве Кьеркегор пытается дать психологи-

ческое объяснение страха, присутствующего в каждом челове-

ке, с точки зрения христианства. Этому посвящена одна из

книг Кьеркегора - "Понятие страха". Эта книга была написана

через год после публикации "Страха и трепета". "Понятие

страха" по форме "несколько дидактичной", однако, как иро-

нично заметил сам Кьеркегор, это "самое легкомысленное" его

произведение.

Это произведение посвящено проблеме первородного гре-

ха, лежащего в основе страха. Через грех Адама грех вошел в

мир, а через грех каждого человека страх входит в сознание

каждого индивида. Но страх также является состоянием, пред-

шествующем всякому греху. Самый первый грех, грех Адама,

открыл, вместе со страхом, дорогу смерти. Пониманию того,

как грех вошел в первого человека, и как он продолжает вхо-

дить в каждого последующего человека, посвящено "Понятие

страха".

В рассмотрении понятия страха и греха Кьеркегор сразу

же усматривает некоторые трудности. Дело в том, что понятие

страха принадлежит психологии, а "понятие греха, по сути,

не принадлежит никакой науке". Это рассмотрение "ориентиру-

ется на догматику, вместе с тем принадлежит сфере психоло-

гии", так как понятие греха ближе всего находится к догма-

тике.

Тождественно ли понятие первородного греха понятию

первого греха в последующем человеке? Если тождественно,

то объяснив грех Адама, можно таким образом объяснить как

грех "поселяется" в душе каждого человека и, следовательно,

как возникает страх.

Кьеркогор считает, что "человек является индивидом, и,

как таковой, он в одно и тоже время является самим собой и

целым родом таким образом, что целый род участвует в инди-

виде, а индивид - в целом роде". Поэтому, если бы первый

грех Адама был отличен от первого греха любого последующего

индивида, то Адам оказался бы выделен из рода и тогда он бы

не участвовал в истории рода. А если бы это было так, то

грех Адама не был бы значим для последующего индивида, т.е.

грех каждого человека не полагался бы через первородный

грех, а это является пелагианством, т.е., что человек рож-

дается от природы безгрешным. Следовательно, Адам был самим

собой и в то же время - родом. И то, что "разъясняет Адама,

разъясняет также и род, и наоборот".

Грех входит в человека через первый грех. Здесь Кьер-

кегор критикует гегелевское "переход количества в качест-

во". Грех полагается через качественный прыжок, а не через

количественное возрастание греховности в человеке. "Это

прямо-таки логическая и этическая ересь, когда пытаются

сделать вид, будто греховность в человеке определена коли-

чественно до тех пор, пока она в конце концов посредством

самозарождения не породит первого греха в человеке."

Состояние, которое присутствует в человеке до грехопа-

дения - это невинность. Невинность - это неведение. Кьерке-

гор противопоставляет христианское понятие невинности геге-

левской трактовке понятия невинности, как непосредственно-

го. Гегель считал, что невинность - это непосредственность,

и следовательно - ничто. Поэтому, оно должно быть снято.

Однако, даже неэтично утверждать, что невинность должна

быть снята. Но невинность снимается только через вину, и

как только человек полагает для себя невинность, только он

начинает мыслить эту невинность, тогда он становится гре-

ховным. И невинность снимается.

В невинности человек еще неопределен как дух, но опре-

делен душевно. "Дух в людях грезит." Так как невинность -

это неведение, то в невинности отсутствуют понятия добра и

зла. "В этом состоянии царствуют мир и покой; однако в то

же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако

же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ни-

чего с чем можно было бы бороться." И это - Ничто. Это Нич-

то порождает страх. Однако этот страх не является чем-то,

он отличен от боязни, которая страшиться чего-то конкретно-

го. Здесь объектом страха является Ничто. Этот страх есть

"действительность свободы", которая отражает возможность

для возможности. И однако здесь нет объекта для этой воз-

можности. Дух боится самой возможности возможности, по сути

дела, объекта для этой возможности нет, это - Ничто.

Животные и бездуховные люди не подвержены этому стра-

ху, потому что они но определены духовно. И чем более духо-

вен человек, тем более подвержен он страху.

Кьеркегор рассматривает понятие страха с психологичес-

кой точки зрения. Страх - это симпатическая антипатия и ан-

типатическая симпатия. С одной стороны человек боится воз-

можности, которая заложена в страхе, но с другой строны он

как раз и стремится реализовать эту возможность, поскольку

она является запретной. В этом заложена двусмысленность

страха. Через страх человек становится виновным, и одновре-

менно он является невинным, так как стах - это сила, кото-

рую он не любил, которая чужда для него. "Так, кто через

страх становится насковзь виновным, все же является невин-

ным, ибо он же сам стал таким, но стах, чуждая сила, под-

толкнула его к этому, сила, которую он не любил, нет, сила,

которую он страшился; и все же он виновен, ибо он погрузил-

ся в страх, который он все же любил, хотя и боялся".

За словами запрета следует наказание. И это наказание

- смерть. Вместе с грехом человек стал смертен. "Только

плодов дерева, которые среди рая, сказал Бог, не ешьте их и

не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть" (Бытие, 3.3).

Адам, будучи невинным, конечно же, не знает, что значит

умереть. Однако он чувствует, что это нечто ужасное, и поэ-

тому, он пребывает в страхе - страхе перед Ничто.

Человек - это синтез телесного и душевного. Дух пола-

гает этот синтез. На крайней точке этого синтеза находится

чувственное. В невинности также полагается чувственность,

однако, здесь чувственность не является греховностью. Чувс-

твенность становится греховностью только когда полагается

грех.

Кьеркегор считает, что грех входит в каждого последую-

щего индивида точно также, как и в предыдущего. Грех после-

дующего индивида отличен от греха Адама только количествен-

но. Каждый последующий индивид определен более чувственно,

чем предыдущий. Это, конечно, относится не к какому-нибудь

отдельно взятому человеку, а к роду в целом. Кьеркегор раз-

деляет два понятия: объективный страх и субъективный страх.

Объективный страх - это страх, присутствующий в роде,

а субъективный страх - это страх, присутствующий в каждом

субъекте. В каждом последующем роду полагается больше чувс-

твенности, чем в предыдущем. Поэтому, страх в последующем

индивиде более рефлективен, чем в предыдущум. Следователь-

но, в каждом последующем индивиде увеличивается некая пред-

расположенность к греху. Но при переходе от рода к роду

страх, заложенный в роду, количественно увеличивается и

Ничто страха постепенно переходит в некое Нечто. Однако, в

строгом смысле слова, это Нечто не является грехом - это,

опять-таки, Ничто, просто Ничто страха "превращается здесь

в переплетение предчувствий, которые, отражаясь друг в дру-

ге, все ближе и ближе подходят к индивиду, хотя, опять-та-

ки, будучи рассмотренными по существу, в страхе они снова

обозначают Ничто, надо лишь заметить, что это не такое Нич-

то, к которому индивид не имеет никакого отношения, но Нич-

то, поддерживающее живой союз с неведением невинности."