

С. Кьеркегор

УТРАТА СВОБОДЫ В СФЕРЕ ДУХА<sup>1,\*</sup>

а) *Общие замечания.* Это весьма распространенная форма демонического, и встречается она в самых разных обликах. Демоническое, конечно же, делает таковым не то или иное содержание мыслей, но отношение свободы к имеющемуся знанию<sup>i</sup> или к содержанию, которое оказывается возможно помыслить, — отношение, в силу которого демоническое может проявляться как удобная способность мыслить иначе; как любопытство, которое не вырастает ни во что большее, чем любопытство; как скользкий самообман; как женственная изнеженность, вверяющая себя другим; как высокомерное игнори-

рование; как бестолковая хлопотливость, и т.д.

Для мысли содержание свободы есть истина, и истина делает человека свободным<sup>2</sup>. Но именно поэтому истина это дело свободы, так что свобода постоянно дает место истине. Разумеется, я не имею здесь в виду остроумие новейшей философии, которая знает, что необходимость мысли есть одновременно ее свобода, и которая поэтому, говоря о свободе мысли, говорит лишь об имманентном движении вечной мысли. Ведь такое остроумие способно лишь нарушить и затруднить коммуникацию между людьми. Напротив, то, о чем веду речь я, это нечто совершенно бесхитростное и простое: я утверждаю, что истина присутствует лишь для единичного человека — в силу того, что он сам, поступая, дает ей место. Если истина присутствует для индивида каким-либо иным образом, и это препятствует тому, чтобы она присутствовала для него так, как мы сказали, то мы имеем дело с феноменом демонического. Истина никогда не имела недостатка в громогласных глашатаях, но весь вопрос в том, желает ли человек в глубочайшем смыс-

<sup>1</sup> Kierkegaard S. Begrebet Angest. Caput IV. § 2. II. Friheden tabt pneumatisk [http://sks.dk/BA/txt.xml]. (Здесь и далее арабскими цифрами обозначены примечания переводчика.)

\* Перевод с датского выполнен А.В. Лызовым (ред.).

<sup>i</sup> В Новом Завете (Иак 3:15) встречается выражение σοφία δαίμονιων (мудрость бесовская — прим. перев.). Непосредственно в этом месте понятие это не раскрывается. Но исходя из Иак 2:19: καὶ τὰ δαίμονια πιστεύουσιν, καὶ θρῐσοσι (и бесы веруют, и трепещут — прим. перев.), — в этой бесовской мудрости как раз можно видеть отношение несвободы к имеющемуся знанию. (Здесь и далее римскими цифрами обозначены примечания С. Кьеркегора.)

<sup>2</sup> Ср.: Ин 8:32.

ле познать ее, желает ли, чтобы истина пронизала все его существо, готов ли принять все следствия этого, не прибегая на случай трудностей лазейку для себя и поцелуй Иуды для следствий.

В последнее время немало говорилось об истине; в наши дни здесь приходится отстаивать значимость уверенности и внутреннего, говоря о внутреннем не в абстрактном смысле, как Фихте, а совершенно конкретно.

Именно уверенностью и внутренним, которые обретаются и пребывают лишь в поступке, определяется, демоничен ли индивид. Если удерживать смысл понятий, все встает на свои места, и становится ясно, что, к примеру, в случае своеволия, неверия, насмешек над верой недостает не содержания, как обыкновенно полагают, а уверенности — точно так же, как и в случае суеверия, подобострастия, ханжества. Негативные феномены сопряжены именно с недостатком уверенности, поскольку их сущностью является страх перед содержанием.

Я не хочу вести здесь пространные речи обо всех временах, но тот, кто видит нынешнее поколение людей, едва ли станет отрицать в нем диспропорцию, с которой связан присущий ему страх и беспокойство: в то время как сфера «истины» растет в объеме, охвате, отчасти в абстрактной ясности, уверенность постоянно убывает. Какие только сверхъестественные метафизические и логиче-

ские усилия не предпринимаются в наше время с тем, чтобы привести новое, исчерпывающее, абсолютно правильно скомбинированное из всех до сих пор имеющихся доказательств доказательство бессмертия души, и весьма примечательно, что с этим сопряжено убывание уверенности. Мысль о бессмертии сама по себе исполнена силы, ее следствия действительны, ее принятие рождает в человеке ответственность, побуждающую его, быть может, в корне изменить свою жизнь, — а это страшно. И тогда он избавляет свою душу от этого страха, напрягая мысль и силясь привести очередное доказательство. Чем является такое доказательство, если не добрым делом в чисто католическом смысле?! Всякий, кто подобным образом владеет доказательством бессмертия души, не исповедуя личной убежденности в ее бессмертии, будет неизменно страшиться любого явления, затрагивающего его так, что при этом он вынужден будет хоть сколько-нибудь понять, что значит для человека быть бессмертным. Так, он будет чувствовать беспокойство и дискомфорт, слыша, как крайне простой человек совсем просто говорит о бессмертии. Но внутреннего, личного отношения может не доставать и в противоположном этому случае. Демоничным может быть и приверженец самой строгой ортодоксии. Он знает все в точности, он преклоняет колена перед священным, для него истина это совокупность обрядов, он говорит о предстоянии перед

Престолом Божиим и точно знает, сколько при этом следует положить поклонов, он знает все как тот, кто может доказать математическую теорему, если в ней стоят буквы А, В, С, но не может этого сделать, если поставить буквы D, E, F. Поэтому он страшится, слыша что-то такое, что не воспроизводит тот же самый порядок. Как же он напоминает современного спекулятивного мыслителя, который нашел новое доказательство бессмертия души, и вот оказывается в смертельной опасности, не может вести доказательство, поскольку не захватил с собой свои тетради! Обоим недостает одного и того же — уверенности. И суеверие, и неверие это формы несвободы. При суеверии объективность признается силой, которая, подобно голове медузы, превращает в камень субъективность, и несвобода не желает, чтобы эти чары были сняты. Высочайшим выражением неверия, кажущимся предельно свободным, является насмешка. Но насмешке недостает как раз уверенности, почему и приходится насмехаться. И если бы удалось заглянуть в самое существо насмешки, разве не стал бы явным заключенный в ней страх — страх, в котором тот, кто демоничен, кричит: «τι εμοι και σοι»<sup>3</sup>. В этой связи примечательно, что мало

кто, пожалуй, с таким тщеславием и остротой воспринимает мгновения успеха, как насмешник.

С каким производственным рвением трудятся, как жертвуют временем, силами, бумагой спекулятивные мыслители нашего времени ради того, чтобы получить окончательное доказательство бытия Божия. Но в той же мере, в какой постепенно совершенствуется доказательство, в той же мере, как можно видеть, убывает уверенность. Мысль о бытии Божиим, если она полагается как таковая для свободы индивида, обладает вездесущностью, которая, даже если человек и не желает творить зло, несет в себе нечто стесняющее для высокомерной индивидуальности. И поистине необходима внутренняя глубина, чтобы жить в прекрасном и глубоком согласии с этой мыслью; и жить так гораздо большее искусство, чем быть хорошим супругом. Какой же дискомфорт чувствует спекулятивный мыслитель, слыша совсем простую и незатейливую речь о том, что Бог есть! Доказательством бытия Божия человек может занимать себя лишь время от времени, применяя свою образованность и трудясь на ниве метафизики, но мысль о Боге будет неотступно заявлять о себе во всякое время. Чего же именно недостает спекулятивному мыслителю? Внутреннего. Но внутреннего может не хватать и в противоположном этому случае. Так называемые святоши часто бывают для мира предметом насмешек. Сами они объясняют это

<sup>3</sup> Греч.; здесь: «что тебе до меня». Имеется в виду Мф 8:28, место, где гергесинские бесноватые, встречая пришедшего к ним Господа, кричат: «что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? Пришел Ты сюда прежде времени мучить нас».

тем, что мир зол. Между тем, это не вполне верно. Когда такой «святой» несвободен по отношению к своему благочестию, то есть, когда ему недостает внутреннего, то он чисто эстетически выглядит комично. Поэтому мир имеет право смеяться над ним. Когда кривоногий человек выступает как танцор, не будучи в силах сделать ни единого па, он смешон. Так смешон и религиозный человек, когда он словно бы считает сам себе, подобно тому, кто, не умея танцевать, осведомлен о танце настолько, что способен отсчитывать такт, вот только попасть в этот такт ему никак не удастся. Святоша осведомлен о том, что религиозное абсолютно соизмеримо с жизнью, что религиозное это не что-то такое, что принадлежит определенным мгновениям и обстоятельствам, но что человек, напротив, может всегда иметь к нему доступ. Но в том, как он пытается сделать его соизмеримым с жизнью, он несвободен, и можно видеть, как он тихонько считает сам себе, и все же ступает не в такт и становится нелеп со своими очами, возведенными к небесам, со своими молитвенно сложенными руками, и т.п. Поэтому такой «святой» настолько страшится всякого, кто не выдрессирован так же, как он, что ему приходится для укрепления своих позиций прибегать к этим замечательным размышлениям о том, что мир ненавидит благочестивого.

Уверенность и внутреннее можно, пожалуй, отнести к субъективности, но только понимая ее не в чи-

сто абстрактном смысле. Вообще, на беду для новейшего знания все обернулось столь замечательно гладко. Ведь абстрактной субъективности точно так же недостает уверенности и внутреннего, как и абстрактной объективности. Но если говорить об этом *in abstracto*, то это не заметно, и тогда скорее приходится говорить о том, что абстрактной субъективности недостает содержания. Если же говорить об этом *in concreto*, то сразу же становится ясно, что индивидуальности, которая желает превратить себя в абстракцию, недостает именно внутреннего, равно как и индивидуальности, которая превращает себя в не более чем совершителя обрядов.

б) *Схема, согласно которой внутреннее исключается или отсутствует.* Отсутствие внутреннего всегда имеет основание в рефлексии, поскольку всякая форма такого отсутствия есть двойная форма. Тому, кто привык чисто абстрактно говорить о конstellациях духа, пожалуй, менее свойственно самому сознавать их. И он обычно полагает непосредственность, в противовес ей — рефлексия (внутреннее), а затем синтез (т.е. субстанциальность, субъективность, идентичность и то, в чем обычно усматривают эту идентичность: разум, идею, дух). Но в сфере действительности все обстоит иначе. Здесь непосредственность это одновременно непосредственность внутреннего. Отсутствие внутреннего поэтому впервые полагается в рефлексии.

Всякая форма отсутствия внутреннего это или форма активной пассивности, или форма пассивной активности, и то, какой из этих вариантов имеет место, определяется саморефлексией. При этом форма отсутствия внутреннего пробегает ряд вариаций по мере того, как внутреннее реализуется все конкретнее и конкретнее. Как говорится, понимать и понимать это две большие разницы, и здесь это тоже верно. Внутреннее — это понимание, но in concreto дело идет о том, как следует понимать это понимание. Понимать беседу — это одно, понимать предмет разговора — это другое; понимать то, что ты сам говоришь, это одно, понимать самого себя в сказанном, — это другое. Чем конкретнее содержание сознания, тем конкретнее становится понимание, и если с сознанием не соотносится отвечающее ему понимание, то мы имеем феномен несвободы, желающей затвориться от свободы. Так, если взять достаточно конкретное религиозное сознание, которое в силу своей конкретности содержит и исторический момент, то ему должно отвечать определенного рода понимание. Если такое понимание отсутствует, то могут иметь место две подобные одна другой формы демонического. Когда косный ортодокс употребляет все свое усердие и ученость для того, чтобы доказать, что каждое слово Нового Завета написано соответствующим апостолом, то внутреннее постепенно исчезает, и он в конце концов приходит к по-

ниманию чего-то совсем другого, нежели то, что он хотел изначально понять. Когда вольнодумец употребляет все свое остроумие, чтобы показать, что Новый Завет был написан в другом столетии, то он боится именно внутреннего, почему он и стремится поставить Новый Завет в один ряд с прочими книгами<sup>ii</sup>.

<sup>ii</sup> Впрочем, в религиозной сфере демоническое может иметь обманчивое сходство с искушением. Отличить одно от другого никогда нельзя in abstracto. Так, благочестивый верующий христианин может впасть в страх перед тем, чтобы идти к Причастию. Это искушение; и то, что это — искушение, обнаруживает себя в том, как он относится к этому страху. Демоническая натура, напротив, может пойти так далеко, ее религиозное сознание может стать столь конкретным, что внутреннее, которого она боится и от которого ищет улизнуть, будет чисто личным пониманием понимания сакрального. Понимание сакрального такой человек разделяет лишь до определенного момента, за которым он порывает с ним, желая относиться к сакральному с позиции безличного знания, желая каким-то образом стать более чем эмпирической, исторически определенной, конечной индивидуальностью. Тот, кто находится в религиозном искушении, как раз ищет чисто личного понимания, тогда как искушение пытается воспрепятствовать ему в этом, тогда как демоническое ищет от этого личного понимания улизнуть согласно более сильной воле в нем (воле несвободы), тогда как более слабая воля в нем желает этого понимания. Эту мысль о двух волях следует зафиксировать; ведь иначе будешь походя мыслить демоническое столь абстрактно, что в реальности невозможно будет встретить ничего подобного: мыслить его так, будто его строению присуща лишь воля несвободы и будто свободная воля не присутствует в нем постоянно, пусть и как более слабая, во внутреннем противоречии

Конкретное содержание, которое может иметь сознание, это сознание о самом себе, о самом индивиде; не чистое самосознание, но самосознание, которое столь конкретно, что никакой писатель, даже тот, чей язык предельно богат, даже самый великий мастер изображения, никогда не смог бы описать даже и одного такого самосознания, тогда как таковым является самосознание всякого отдельного человека. Это самосознание не есть созерцание, и тот, кто полагал бы его таковым, не понял бы самого себя: ведь ему постоянно приходилось бы видеть, что он при этом пребывает в становлении, и потому не может быть чем-то завершенным для созерцания. Это самосознание есть поэтому поступание, и это поступание есть опять же внутреннее, и всякий раз, когда отсутствует внутреннее, отвечающее этому сознанию, мы имеет форму демонического, поскольку за отсутствием внутреннего стоит страх перед его приобретением.

Если бы отсутствие внутреннего возникало механически, говорить об этом не составляло бы труда. Но

---

с волей несвободы. — Интересующийся материалами, касающимися религиозного искушения, может найти их в изобилии в «Мистике» Герреса. Должен, правда, признаться, что мне никогда не хватало мужества прочесть всю эту книгу от начала до конца, так как она проникнута страхом. Но насколько я при этом могу судить, Геррес не всегда чувствует разницу между демоническим и искушением, и поэтому подходить к его книге следует с предусмотрительностью.

это, как мы видим, вовсе не так, напротив, в каждом явлении демонического присутствует активность, даже если она проявляется посредством пассивности. Феномены, для которых исходной является активность, больше бросаются в глаза, поэтому их сразу принимают в рассмотрение, забывая о том, что через эту активность, опять же, проявляет себя пассивность, и при этом, говоря о демоническом, никогда не рассматривают феномены, противоположные им.

Я рассмотрю теперь несколько примеров, на которых покажу, что моя схема верна.

*Неверие — суеверие.* Они целиком и полностью отвечают друг другу, им обоим недостает внутреннего, только неверие пассивно посредством активности, а суеверие активно посредством пассивности; первое есть, если угодно, скорее мужская, а второе — скорее женская форма, и содержание обеих этих форм есть саморефлексия. Сущностно они абсолютно идентичны друг другу. Как неверие, так и суеверие это страх перед верой; но неверие берет начало в активности несвободы, а суеверие берет начало в пассивности несвободы. Обыкновенно в суеверии замечают только пассивность, и потому оно кажется менее важным или более извинительным, в зависимости от того, применяют ли к нему эстетически-этические или этические категории. В суеверии подкупает как раз слабость, но ведь при этом в нем должно постоянно присутствовать столько активности,



чтобы оно могло поддерживать свою пассивность. Суеверие само по себе проникнуто неверием, неверие само по себе суеверно. Содержание обоих есть саморефлексия. Суеверие в силу желания удобно устроиться, трусости, малодушия находит, что лучше пребывать в саморефлексии, чем от нее отказаться; неверие в силу упрямства, высокомерия, гордости находит, что лучше пребывать в саморефлексии, чем от нее отказаться. Наиболее рафинированной формой такой саморефлексии всегда является форма, когда человек делает себя самому себе интересным с помощью желания выбраться из этого состояния, и в то же время самодовольно в этом состоянии остается.

*Лицемерие — досада.* Они отвечают друг другу. Лицемерие берет начало в активности, а досада — в пассивности. Обыкновенно о досаде судят мягче, но если индивид пребывает в ней, то здесь должно присутствовать ровно столько активности, чтобы индивид сохранял страдание досады, не отделяясь от нее. Досада сопряжена с рецептивностью (ведь дерево и камень не досадают), и эта рецептивность высвобождается при прекращении досады. Досада же, в силу присущей ей пассивности, предпочитает капризно посиживать, позволяя последствиям досады приносить ей проценты и проценты с процентов. Итак, лицемерие — это досада на самого себя, а досада — это лицемерие перед самим собой. В обоих случаях индивиду недостает

внутреннего, и он не осмеливается быть самим собой. Поэтому всякое лицемерие оканчивается лицемерием перед самим собой, и лицемер тогда досадует сам на себя или становится самому себе досаден. А всякая досада, если она не прекращается, становится лицемерием перед другими, поскольку досадающий посредством фундаментальной активности, благодаря которой он пребывает в досаде, так трансформирует рецептивность, что ему приходится лицемерить перед другими. В жизни случается видеть, как раздосадованный индивид, в конце концов, употребляет свою досаду как фиговый лист для того, что может нуждаться при этом в лицемерном облачении.

*Гордость — трусость.* Гордость берет начало в активности, трусость — в пассивности, в остальном они идентичны; ведь в трусости ровно столько активности, чтобы поддерживать страх перед добром. Гордость — это, в сущности, трусость; ведь гордый труслив настолько, что не желает понять, чем на самом деле является гордый, и как только это понимание навязывает ему себя, он пугается, растворяется, как кусок сахара, и лопаются, как мыльный пузырь. Трусость — это, в сущности, гордость, ведь, хотя трус настолько боязлив, что не хочет и знать требований неверно понятой гордости, но как раз тем, что он так сжимается от страха, он показывает присущую ему гордость, которая действует в его нежелании терпеть никаких поражений. Трус, таким об-

разом, горд, и гордость его выражается негативно в том, что он никогда не терпит никаких поражений. В жизни случается видеть, как очень гордый индивид оказывается достаточно труслив для того, чтобы никогда не отваживаться на некоторые вещи, достаточно труслив для того, чтобы оставаться, насколько возможно, малым и незаметным, лишь бы только спасти свою гордость. Если бы некто пожелал сравнить активно-гордого и пассивно-гордого индивида, то как раз в то мгновение, когда последний потерпел бы поражение, он смог бы убедиться, сколь в сущности гордым был трус<sup>iii</sup>.

<sup>iii</sup> Декарт в своей работе «Страсти души» замечает, что всякой страсти отвечает другая страсть, лишь в отношении удивления это не так. В деталях его рассуждение довольно слабо, меня лишь заинтересовало то, что он сделал исключение для удивления, ведь именно оно, согласно и Платону, и Аристотелю, являет собой страсть философии, ту страсть, в которой всякая философия берет начало. Удивлению, впрочем, отвечает зависть; а новая философия, к тому же, стала бы, пожалуй, говорить о сомнении как о страсти философии. Но как раз коренная ошибка новой философии в том и состоит, что она желает начать с негативного, вместо того, чтобы начинать с позитивного, какое всегда является первым — совершенно в том же смысле, в каком в выражении *omnis affirmatio est negatio* (всякое утверждение есть отрицание — *прим. перев.*) первым является *affirmatio* (утверждение — *прим. перев.*). Вопрос о том, является ли первым позитивное или негативное, — это вопрос чрезвычайной важности, и единственным из новых философов, высказавшимся в пользу позитивного, является, собственно, Гербарт.

в) *Что такое уверенность и внутреннее?* Дать им определение после всего сказанного, конечно, трудно. И все же я скажу: это серьезность. Это слово, пожалуй, понятно всякому, но в то же время весьма примечательно, что мало найдется слов, которые реже становятся предметом размышления, чем это слово. Когда Макбет убивает короля, он восклицает:

Von jetzt giebt es nichts Ernstes  
mehr im Leben:  
Alles ist Tand, gestorben Ruhm  
und Gnade!  
Der Lebenswein ist ausgeschenkt.<sup>4</sup>

Макбет, правда, был убийца, и потому в его устах эти слова, будучи истинными, страшно потрясают, но всякий индивид, утративший внутреннее, тоже может сказать: вино жизни расточено, — и, соответственно, точно так же сказать: теперь нет больше ничего серьезного в жизни, все мишура, — ведь внутреннее это как раз *источник воды, текущей в жизнь вечную*<sup>5</sup>, и из этого источника как раз проистекает серьезность. Когда Проповедник говорит, что все есть суета сует<sup>6</sup>, то он, несомненно, имеет серьезность *in mente*<sup>7</sup>. Когда же, напротив, после того, как серьезность утрачена, говорится, что все есть суета сует, тогда здесь имеет

<sup>4</sup> Кьеркегор цитирует немецкий перевод Шекспира: Отныне нет больше ничего серьезного в жизни, // Все мишура, умерли слава и милость! // Вино жизни расточено.

<sup>5</sup> Ин 4:14.

<sup>6</sup> Еккл 1:2, 12:8.

<sup>7</sup> В уме (лат.).



место лишь активно-пассивное выражение (угрюмого упрямства) или пассивно-активное выражение (легкомыслия и остроумия), тогда можно смеяться или плакать, но серьезность утрачена.

Мне, в меру моей эрудиции, неизвестно ни одного определения серьезности, и я буду рад, если таковых действительно нет, — рад не потому, что мне нравится современное текущее и смутное мышление, упразднившее все определения, но потому, что по отношению к экзистенциальным понятиям верным тактом всегда является воздерживаться от определений, — ведь то, что по сути должно пониматься иначе, то, что ты сам понял иначе и полюбил совершенно иным образом, невозможно пожелать облечь в форму понятия, в которой оно так легко становится чем-то другим, чем-то чуждым тебе. Тот, кто действительно любит, едва ли найдет радость или удовлетворение в возне с определением того, что есть на самом деле любовь, и едва ли сочтет, что такое занятие способно его развить. Тот, кто живет с каждодневной и все же столь праздничной мыслью о том, что Бог присутствует здесь, едва ли пожелает наспех получить определение Бога, ведь он тем самым все испортит или для него все будет потеряно. Так и с серьезностью: это настолько серьезная вещь, что определять ее будет легкомыслием. И говорю я это не оттого, что мысль моя не строга, и не оттого, что я опасюсь недоверия какого-нибудь очень умного спеку-

лятивного мыслителя, который мог бы заподозрить меня в том, что я на самом деле не знаю того, о чем говорю: ведь спекулятивный мыслитель упрям в развитии понятий точно так же, как математик в стремлении все доказать, и потому он так же, как и математик, говорит обо всем ином: ну и что это доказывает? — а в моих размышлениях доказательством того, что я говорю, служит то, что я всерьез знаю сам предмет моей речи; и это доказательство намного сильнее любого развития понятий.

Я, таким образом, не склонен давать определение серьезности или говорить о ней на языке абстракций, и все же я выскажу ряд ориентирующих замечаний. В «Психологии» Розенкранца<sup>iv</sup> есть определение на-

<sup>iv</sup> Мне доставляет удовольствие предполагать, что мой читатель всегда прочел уже столько же, сколько я сам. Это предположение ведет к большой экономии как для читающего, так и для пишущего. Я полагаю поэтому, что мой читатель знает этот труд, но если это не так, я посоветую ему познакомиться с ним; ведь это действительно достойная работа, и если бы писатель, который вообще-то отличается здоровым восприятием человеческой жизни и человеческим интересом к ней, сумел бы отказаться от мечтательно-суеверного отношения к пустым схемам, он избежал бы того, чтобы порой быть смешным. В том, что он говорит в §§, сами рассуждения, как правило, весьма хороши; единственное, что порой невозможно понять, это высокопарящая схема и то, как ей отвечают конкретные рассуждения. (В качестве примера приведу схему на с. 209–211: Самость — и самость. 1. Смерть. 2. Противоположность господства и рабства.)

строения (*Gemyt*)<sup>8</sup>. Он говорит на с. 322, что «настроение есть единство чувства и самосознания». В дальнейших рассуждениях он превосходно объясняет, что «чувство смыкается с самосознанием, и наоборот, что содержание самосознания субъекта чувствуемо им как *его* собственное. Только это единство и можно назвать настроением. Ведь если недостает ясности познания, знания чувства, то присутствует лишь напор природного духа, тургор непосредственного. Если же недостает чувства, то существует лишь абстрактное понятие, которое не достигает самой сердцевины духовного бытия человека (*Daseins*), которое не становится единым с самостью духа (*Selbst des Geistes*)». (Ср. с. 320 и 321). Если теперь задним числом припомнить его определение чувства как непосредственного единства в духе одушевленности и сознания (с. 242), и затем вспомнить определение одушевленности как воспринимаемого единства с непосредственным природным устройством, то, соединив все это вместе, мы получим представление о конкретной личности.

Серьезность и настроение отвечают друг другу; серьезность — это более высокое и глубочайшее выра-

<sup>8</sup> «*Gemyt*» можно было бы перевести и как «нрав». Важно понять, что речь идет не о настроении как об изменчивом психическом состоянии, но об исходной настроенности человеческого существа — настроенности, определенным образом, по выражению М. Хайдеггера, «размыкающей» бытие-в-мире как целое.

жение существа настроения. Настроение — это констелляция непосредственного, тогда как серьезность — это приобретенная изначальность настроения, изначальность, хранимая в ответственности свободы, изначальность, утверждаемая в наслаждении блаженства. Изначальность настроения в ее историческом развитии обнаруживает именно вечное в серьезности, почему серьезность никогда не может войти в привычку. Розенкранц рассматривает привычку только в феноменологии, не уделяя ей внимания в пневматологии; но и в последней уместно говорить о привычке, ведь она появляется, как только из повторения уходит вечное. Если изначальность в серьезности непрерывно приобретается и сохраняется, тогда имеет место порядок наследования и повторение, но как только из повторения уходит изначальность, мы начинаем иметь дело с привычкой. Серьезный человек серьезен именно той изначальностью, с которой он возвращается в повторение. Говорят, что живое и глубокое чувство питает эту изначальность, но ведь в глубине своей чувство это огонь, который может остыть, стоит только серьезности перестать поддерживать его, и, с другой стороны, глубина чувства меняется в зависимости от состояния, то есть чувство один раз бывает глубже, чем другой. Я воспользуюсь примером, чтобы показать это насколько возможно конкретно. Священник должен каждое воскресенье читать в церкви по-

ложенные молитвы, или он должен каждое воскресенье крестить детей. Пускай он будет вдохновенен и т.д., будет горячо и с трепетом молиться, будет волновать и т.д., но один раз это будет в большей, другой — в меньшей мере. Лишь серьезность способна регулярно каждое воскресенье с той же изначальностью возвращаться к тому же самому<sup>v</sup>.

Только возвращаясь к тому же самому с той же серьезностью, может серьезность быть сама собой; в противном случае она обращается в педантизм. В этом смысле серьезность есть собственно личность, и лишь серьезная личность — поистине личность, и лишь серьезная личность способна делать нечто серьезно, ведь для того, чтобы делать нечто серьезно, нужно, прежде всего, знать, что собственно является настоящим предметом серьезности.

В жизни нередко говорят о серьезности; один серьезно относится к государственному долгу, другой к категориям, третий к театральной постановке и т.д. И все это дает повод для иронии, которая весьма здесь уместна; ведь всякий, кто в неподходящем месте становится серьезен, *eo ipso* оказывается смешон, даже если имеющая столь же смешное обличье

современность будет в высшей степени серьезна в своем мнении о нем. Нет поэтому более надежного способа испытать, на что годится в самом своем существе индивид, нежели выведать у него благодаря его собственной разговорчивости или же выманить у него тайну: что стало для него серьезным в жизни; ведь можно, пожалуй, родиться с определенным настроением, но с серьезностью не рождаются. Выражение «что стало для него серьезным в жизни», конечно, нужно понимать здесь в сущностном смысле, как вопрос о том, что для индивида стало в глубочайшем смысле основным, с чем связана его серьезность; ведь после того, как для тебя стал серьезен подлинный предмет серьезности, ты вполне можешь с серьезностью печься о многих вещах, но весь вопрос в том, стал ли прежде для тебя серьезен подлинный предмет серьезности. Этим предметом располагает всякий человек, ведь это *он сам*; и тот, для кого этот предмет не стал чем-то серьезным, но серьезным стало что-то иное, что-то большее и шумное, тот, несмотря на всю свою серьезность, лишь ломает комедию; и даже если он будет постоянно пытаться пускать иронии пыль в глаза, все же *volente deo*<sup>9</sup> он будет оказываться смешон; ведь ирония ревнует о серьезности. Тот же, кто, напротив, стал серьезен в верном месте, тот будет как раз доказывать здоровье своего духа тем, что будет способен отно-

<sup>v</sup> Именно в этом смысле Константин Констанций говорит (в «Повторении»), что «повторение есть серьезность присутствия», и что, напротив, быть королевским берейтором — это не нечто жизненно серьезное, даже если таковой берейтор, садясь на лошадь, всякий раз делает это со всей возможной серьезностью.

<sup>9</sup> По воле Божией (лат.).

ситься ко всему прочему как с сентиментальностью, так и шутливо, даже если порой могут бежать мурашки по спине при виде того, как он в своей серьезности дурачится над тем, что заботит его страшно серьезно. Но по отношению к подлинно серьезному он не станет терпеть никаких шуток; если же он забудет такое отношение к тому, что подлинно серьезно, тогда с ним может случиться то, что произошло с Альбертом Великим, когда он в своей спекуляции самоуверенно упорствовал против Бога<sup>vi</sup>: он

<sup>vi</sup> Ср.: Марбах. История философии Средних веков. Т. 2. С. 302. Примечание: «Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus» («Альберт внезапно из осла превратился в философа и из философа в осла». — прим. перев.). Еще более определенный рассказ сохранился о другом схоласте, Симоне из Турне, который полагал, что Бог должен быть благодарен ему за то, что он доказал Его триединство; ведь если бы он пожелал, то «...profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare» («...если бы я пожелал говорить злонамеренно и держаться враждебно, то я определенно был бы в состоянии с помощью еще более сильных аргументов обессилить его (доказательство триединства Божества) и опровергнуть его, при этом его разрушив»). В благодарность за это добрый человек превратился в идиота, которому пришлось потратить два года только на то, чтобы изучить буквы. Ср.: Теннеман. История философии. Т. 8, 1. Примечание: «На самом ли деле сказал он это, или же он был автором (что ему также приписывали) знаменитого в Средние века богохульства о трех великих обманщиках, но ему, конечно, недоставало серьезности не в занятиях диалектикой и не в спекуляции: в этом он был весьма и весьма серьезен, — но в понима-

внезапно сделался глуп; тогда с ним должно случиться то, что произошло с Беллерофонтом, который спокойно ездил на Пегасе, служа идее, но свалился вниз, пожелав недолжным образом воспользоваться Пегасом: приехать на нем на свидание с земной женщиной.

Внутреннее и уверенность — это серьезность. Эти слова кажутся невыразительными; вот если бы я сказал, что внутреннее и уверенность — это субъективность, чистая субъективность, объемлющая субъективность, — а я ведь уже говорил нечто подобное, — то это определенно сделало бы многих серьезными. Между тем, я могу и иначе выразить мысль о том, что внутреннее — это серьезность. Как только начинает недоставать внутреннего, дух угасает. Внутреннее есть поэтому вечное или присутствие вечного в человеке.

Если некто теперь пожелает понастоящему изучить демоническое, то ему нужно будет просто рассмотреть, как индивид воспринимает вечное, и он сразу же поймет, как обстоит с ним дело. В этом отношении новейшее время предоставляет широкое поле для наблюдений. О вечном в наше время говорят весьма часто, его отвергают и принимают, и

нии самого себя». Аналогий этой истории имеется предостаточно, и в наше время спекуляция присвоила себе такой авторитет, что чуть ли не попыталась сделать Самого Бога неуверенным в Себе Самом, словно монарха, который в страхе сидит и ждет, сделает ли народное собрание его монархию абсолютной или лишь ограниченной.

как первое, так и второе (если рассмотреть, каким образом это делается) показывает, что внутреннего недостает. Ведь тому, кто не понимает вечное правильно, совершенно конкретно<sup>vii</sup>, тому недостает внутреннего и серьезности.

Я не хочу быть многословным, но все же выделю здесь несколько пунктов.

а) Вечное в человеке отрицают. В то же мгновение вино жизни расточено, и всякий индивид, отрицающий вечное, демоничен. Как только полагается вечное, настоящее оказывается не тем, чего хочет человек. Это вызывает страх, и человек тем самым может пребывать в страхе перед добром. При этом можно сколько угодно упорствовать в отрицании вечного, но все равно не удастся изъять у вечного всю свою жизнь целиком. И даже если такой человек в определенной мере и в определенном смысле будет признавать вечное, то он будет бояться признать его в другом смысле и в большей мере; но сколько бы он ни отрицал его, ему никогда не удастся совершенно разделаться с ним. Люди в наше время сильнее всего боятся вечного, даже если они и признают его абстрактно и лестно о нем выражаются. Так же, как некоторые правительства живут теперь в страхе перед мятежными умами, так и многие люди сегодня живут в страхе перед мятежным умом, ко-

торый, однако, есть истинный мир и покой, — перед вечностью. И вот, теперь люди берут на щит мгновение, и так же, как дорога в ад вымощена благими намерениями, так и вечность лучше всего уничтожается с помощью сплошных мгновений. Но зачем люди так страшно торопятся? Ведь если нет никакой вечности, мгновение длится ровно столько же, как и когда она есть. Но страх перед вечностью превращает мгновение в абстракцию. — Такое отрицание вечного может, кстати сказать, проявляться прямо и косвенно весьма различным образом: как насмешка, как прозаическое упоение здравым смыслом, как занятость, как энтузиазм в отношении временного, и т.д.

б) Вечное понимают совершенно абстрактно. Вечное — это словно бы граница, окаймляющая временное как дымчатые горы на горизонте; и тот, кто крепко обосновался во временном, не выходит к этой границе. Единственный, кто блюдет ее, — это солдат-пограничник, стоящий вне времени.

в) Вечное втягивается внутрь времени как пространство фантазии. Схваченное подобным образом, оно оказывает пленительное воздействие; невозможно становится понять, сон это или явь; вечность глядит грустно, задумчиво и мечтательно, мгновениями мерцая плутовски, словно луч лунного света, трепещущий в ночном лесу или темной зале. Мысль о вечности становится предметом фантазии, и настроение при этом всегда таково:

<sup>vii</sup> В этом смысле, несомненно, верны слова Константина Констанция о том, что вечное — это истинное повторение.

сплю ли я, или это вечность спит и видит сны обо мне?

Или же вечное понимают как чистое и беспримесное пространство фантазии, лишенное этой кокетливой двойственности. Такое понимание нашло отчетливое выражение в положении о том, что искусство это антиципация вечной жизни; ведь поэзия и искусство являются примирением<sup>10</sup> лишь в сфере фантазии, и они ведают чувственностью интуиции, но отнюдь не внутренним, присущим серьезности. И вот вечность тщательно выписывают мишурной позолотой фантазии и тоскуют по ней. Или же смотрят на вечность апокалиптически, выступая в роли Данте, тогда как сам Данте, сколь бы он ни был занят образами фантазии, не пытался отставить действие этического акта суда.

г) Вечность понимают метафизически. Человек так долго говорит Я – Я, что сам становится смешнейшим из всего: чистым я, вечным самосознанием. Человек так долго говорит о бессмертии, что сам становится — не бессмертным, но бессмертием. И несмотря на это, он вдруг обнаруживает, что не сумел включить бессмертие в систему, и начинает размышлять о том, чтобы отвести ему место в приложении. Поуль Меллер верно высказался в отношении подобного рода смехотворных вещей, сказав, что бессмер-

тие должно присутствовать везде. Но если это так, то временное становится не тем, чего человек желает. Или же вечность метафизически понимают таким образом, что временное комически складывается в ней. Временное, увиденное чисто эстетически-метафизически, комично, ведь в этом заключено противоречие, а комическое всегда заключается в противоречии. И вот, если вечность понимают чисто метафизически, и тем не менее на каких-либо основаниях желают заключить временное внутри нее, то ведь довольно комично выглядит то, что вечный дух сохраняет воспоминания о том, как он не раз был в финансовом затруднении и т.д. Но все подобные хлопоты в поддержку вечности пусты и напрасны; ведь никто не становится бессмертным и убежденным в своем бессмертии чисто метафизически. Но если человек становится таковым не метафизически, а совсем иначе, тогда комическое ничуть не преследует его. Хотя христианство и учит, что человеку придется дать отчет за каждое сказанное им праздное слово<sup>11</sup>, и мы просто понимаем это в смысле тотального воспоминания, несомненные симптомы которого порой можно видеть уже в этой жизни; хотя для христианского учения невозможно найти более остро высвечивающий его контраст, чем контраст с греческим мифом о том, что бессмертные души сперва

<sup>10</sup> Или: искуплением (датск. Forsoning). Это слово имеет здесь религиозный смысл, речь идет о примирении человека с Богом.

<sup>11</sup> Мф 13:36.



пьют из Леты воду забвения; отсюда, однако, ничуть не следует, что воспоминание, о котором говорится, должно оказаться комично прямым или косвенным образом: прямым в силу того, что человек будет помнить смешные вещи, косвенным в силу того, что чепуха должна будет иметь существенные последствия. Именно в силу того, что отчет и суд это нечто существенное, это существенное будет действовать как Лета в отношении всего несущественного, и в то же время многое из того, что человек не считал существенным, очевидно, обнаружит свою существенность. В житейской лжи, случайностях, хитросплетениях душа не присутствовала сущностно, и потому все это исчезнет, но только не для той души, что сущностно присутствовала в этом, но для нее это едва ли будет иметь комическое значение. Если

основательно поразмыслить над комическим, тщательно изучить его и прийти к строгому пониманию этой категории, то легко можно будет увидеть, что комическое принадлежит именно временному, ведь ему присуще противоречие. Метафизически и эстетически невозможно остановить комическое и воспрепятствовать ему, в конце концов, охватить все временное, что и случается у того, кто развился настолько, чтобы употреблять комическое, но не созрел для того, чтобы различать *inter et inter*<sup>12</sup>. В вечности, напротив, всякое противоречие упразднено, временное пронизано вечным и хранимо в нем; но в этом нет ни следа комического.

Но люди не желают мыслить вечность серьезно, но страшатся ее, и страх придумывает сотни отговорок. Однако здесь перед нами как раз демонию.

<sup>12</sup> Между одним и другим (лат.).