

РЕФЕРАТ ПО КИРКЕГОРУ

Карл Ясперс

Раскрытие (Offenbarwerden)

Самые глубокие размышления на этот счет* были произведены Киркегором. Ниже дается их реферативное изложение. При этом осуществляется попытка свести воедино его положения из различных работ, выстроить их и дополнить, отбросив в первую очередь все то, что кажется иррелевантным для цели настоящей работы (напр., все «христианское»). Однако же большая часть его положений приводится слово в слово. Кто хочет узнать Киркегора, будет читать его самого, здесь же Киркегор реферруется не ради него самого, но ради обозначенной проблемы (становления самости. — *Прим. пер.*), а посему вполне возможно, что над ним при этом совершается известное насилие.

Что такое самость? «Самость означает как раз то противоречие, что всеобщее полагается как единичное»¹. Человек не экзистирует, если он не экзистирует как «единичный». Он не может раствориться во всеобщем, не теряя экзистенции; однако он не является самостью просто в той мере, в какой он является единичным. Становление самости означает, что всеобщее становится в единичном и ни один из двух моментов не отодвигается в сторону.

Однако же как становление самость не является природным процессом, который просто разворачивается наподобие последовательности возрастов жизни. Центральным в самости является то, что *здесь нечто относится к самому себе*; в этом отношении к самому себе заключен процесс становления: «Человек — это синтез бесконечности и конечности, временного и вечного, свободы и необходимости, короче — синтез. Синтез — это отношение между двумя составляющими. При таком рассмотрении человек еще не является само-

* Раздел, включающий в себя Referat Kierkegaards, посвящен изложению трех взглядов на становление самости. Ясперс ведет речь о становлении самости, описанном 1) как самопожертвование самости, 2) как последовательность ступеней сознания, 3) как становление открытым, или раскрытие. В качестве примера последней трактовки и рассматривается учение Киркегора. — *Прим. пер.*

стью»². Для того чтобы он стал самостью, существо, образованное этим синтезом, должно осознавать самого себя. Отношение, как говорит Киркегор, должно относиться к самому себе, тогда это самость. Поскольку человек — это синтез, его экзистенция, его самость перестает быть, если он утрачивает одну из сторон синтеза. Действительный человек — это синтез, который должен пронизываться процессом становления самости. Поэтому: «Становление самости означает становиться конкретным. Становиться же конкретным — это не значит становиться конечным или бесконечным, так как то, что должно стать конкретным, и есть синтез... Самость в каждое мгновение своего бытия пребывает в становлении, потому что самость *kata dunamin* в действительности не дана (*ist nicht wirklich da*), но есть лишь нечто, что должно возникнуть»³.

Самосознание, согласно самому этому выражению, является *сознанием*. Оно становится в *рефлексии*. «Чем больше сознания, тем больше самости»⁴. Последняя становится в опыте собственной воли, которая зависит от медиума рефлексии. «Чем больше воли, тем больше самости. Человек, у которого нет воли, не является самостью; чем большей же волей он обладает, тем больше у него также и самосознания»⁵. Самосознание — это не созерцание, но действие, процесс, который Киркегор называет *внутренностью*⁶. Он начинается посредством рефлексии с «акта отделения, в котором самость становится внимательной к самой себе в ее сущностном отличии от всего окружающего, от внешнего мира и его влияния»⁷. В ходе этого процесса, «посредством бесконечной абстракции от всего этого», в саморефлексии достигается «осознание самости», и эта самость выступает локомотивом (*das Vorwaertstreibende*) всего процесса, посредством которого она бесконечно перенимает свою действительную самость с ее трудностями и достоинствами»⁸.

У самости постоянно есть нечто, по отношению к чему она является самостью. Со становлением самости всякий раз связано конкретное самосознание, последнее, однако, находится в становлении и не застывает до тех пор, пока «самость» в подлинном смысле живет. «Ребенок, который до сих пор имел в качестве масштаба только родителей, становится самостью, получая как человек в качестве масштаба государство; однако какой акцент падает на самость, если она в качестве масштаба обретает Бога! Масштаб для самости формируется всегда следующим образом: она то, по отношению к чему она есть самость... Чем больше представление о Боге, тем больше самость; чем меньше самость, тем меньше представление о Боге»⁹.

Процесс становления-самости сопряжен всегда с живым самосознанием, «которое обладает такой конкретностью, что ни один писатель, ни самый плодовитый, ни тот, который обладает наибольшей изобразительной силой, никогда не был в состоянии описать одно-единственное такое самосознание, в то время как каждый отдельный человек обладает им»¹⁰. Здесь человек не созерцает, здесь приходит черед его действию. Здесь он единственный, никем

кроме него самого не контролируемый внешне, чье вслушивание является деянием; то, что он отмечает, определяет его поступки вовнутрь и вовне. Здесь обнаруживается глубочайшая противоположность сил становления-самости: человек может или хотеть «становиться открытым», хотеть становиться прозрачным и ясным, или же он может противиться раскрытию, *упуская себя, предавая себя сокрытию и забвению*. Эти силы, присутствующие в каждом человеке, находятся в борьбе друг с другом. Раскрытие никогда не завершено; до тех пор, пока человек экзистует, он живет в процессе раскрытия или замыкается в окончательную непрозрачность.

Раскрытие — это процесс, который проходит в единичном и одновременно в коммуникации. Раскрываться, ставить себя под вопрос, целиком обнаруживать, как человек есть и как он становится, — это возможно для человека и в уединении, перед самим собой, и, коммуницируя, в любви. «Открытие, откровенность, абсолютная правдивость во всем — таков жизненный принцип любви... Открытость имеет, естественно, смысл только там, где человек подвергается искушению нечто умолчать. Нужно мужество, чтобы отдавать себя целиком, как ты есть, нужно мужество, чтобы не уклоняться от маленького унижения, не позволять себе успокоиться там, где посредством умолчания это вполне можно было бы сделать»¹¹. Такая открытость вовне, с подобным действием и обратным воздействием, подвигающая процесс становления самости, имеет место только в любви. Неумная открытость, выбалтывание — это одно лишь внешнее поведение без процесса внутренней, которому такая открытость даже мешает, ибо она на его место ставит голое отражение в другом. «Очевидное откровенничание» является сугубо внешним и как таковое ни в чем не нуждается»¹². Процесс раскрытия характеризуется поэтому не какой угодно открытостью где бы то ни было и перед кем бы то ни было, но именно *закрытостью вовне*: «Чем определнее... развита *совесть* в человеке, тем дальше он распространяет, даже если он и замкнут от всего мира»¹³. Ирония Сократа была «как раз закрытостью, которая начиналась с того, что замыкалась по отношению к людям, замыкалась сама с собой, чтобы простирались в божественном»¹⁴. «Никогда индивидуальность не простирается в более прекрасном и благородном смысле, чем тогда, когда она *замкнута в материнской утробе великой идеи*»¹⁵.

Закрытость — не та, которая лишь относительна в своей направленности вовне, но абсолютная, направленная вовнутрь, закрытость, которая скрывается от самой себя, затемняется, загораживается, — является силой, противоположной процессу раскрытия. Киркегор называет раскрытие свободой, а замыкание — несвободой. Эта абсолютная закрытость не замыкается с чем-то еще (подобно живущему в материнском лоне идеи), но в ней замыкается сам человек; «самое глубокомысленное в существовании в том и заключается, что несвобода сама как раз и делает себя пленницей. Свобода постоянно коммуницирует; несвобода становится все более и более замкнутой и не желает коммуникации»¹⁶.

Оба рода закрытости, называемые одним и тем же именем, настолько существенно различны, что они просто-напросто имеют противоположное значение. Смешивать их — значит не иметь ясной относительно центральных сил духа. Сильнейшее развитие этих противоположных сил начинается уже у ребенка. Киркегор делает здесь педагогическое замечание: «Бесконечно важно, чтобы ребенок воспитывался благодаря представлению о *возвышенной закрытости* и оставался бережливым от *превратно понятой* закрытости. В отношении всех внешних вещей легко судить о том, когда ребенку можно позволить двигаться одному, — не так в отношении к духовному... Искусство здесь состоит в том, чтобы постоянно быть рядом (gegenwaertig) и все же не быть рядом, с тем чтобы ребенок действительно мог сам развиваться и все же чтобы всегда имелось ясное представление о его развитии. Искусство — в том, чтобы в наивысшей степени, в максимально возможном масштабе предоставить ребенка самому себе и эту видимую вседозволенность организовать таким образом, чтобы одновременно незаметно быть в курсе всех дел... Отец или воспитатель, который делает все для доверенного ему ребенка, однако не прерывает его закрытости, берет на себя величайшую ответственность»¹⁷.

Процесс раскрытия идентичен становлению самости, т. е. тому парадоксальному становлению, в котором единичный становится одновременно абсолютно единичным и всеобщим. Идея совершенной прозрачности и раскрываемости — которая в мире конечного остается всегда лишь идеей, — будучи осуществленной, изжила бы процесс становления самости от становления. Однако в мире конечного борьба между раскрытием и самозамыканием непрестанно продолжается. В этой борьбе то выходит на передний план раскрытие, то кажется, что окончательно воцаряется замыкание. Формы, которые лежат на пути этого процесса, не являются ни абсолютно открытыми, ни абсолютно закрытыми, но находятся между этими пограничными понятиями. Далее будут последовательно представлены соответствующие типы, как они были конституированы у Киркегора.

Состояние, предшествующее описанной ситуации явной борьбы между раскрытием и самозамыканием, Киркегор называет *непосредственностью*: «В жизни человека наступает мгновение, когда непосредственность словно созревает и дух требует более высокой формы, в которой он может постичь самого себя как дух. В качестве непосредственного духа человек *вытнут в земную жизнь в целом* и теперь дух хочет себя как бы *собрать из этой рассеянности*; личность хочет стать *прозрачной для самой себя*, хочет осознать свое вечное право. Если этого не происходит, если такое *движение задерживается* и оттесняется, тогда дает о себе знать меланхолия. Можно многое делать для того, чтобы этот застой в духовной жизни не осознавался; можно работать, можно применять другие средства... меланхолия этим не устраняется. Это нечто необъяснимое в меланхолиях... Если спросить меланхолика, что делает его таким меланхо-

личным, то он ответит: этого я не знаю... Его ответ, впрочем, совершенно верен, потому что *как только он понимает себя в своей меланхолии, она устраняется*, тогда как печаль познанием ее перво-причины не устраняется... Меланхолия — это грех, суть которого — в нежелании глубокого внутреннего бытия... Меланхолия... охватывает, как правило, лишь самые одаренные натуры... В человеке всегда будет оставаться немного меланхолии; на то есть своя более глубокая причина... меланхолия делает невозможным для человека стать всецело прозрачным для самого себя. Если душа не знает *никакой меланхолии*, это имеет свое основание в том, что *она не предчувствует более никакой метаморфозы*»¹⁸.

В этом месте просматривается все то сущностное, что свойственно такому процессу, бесконечно многообразному в своем проявлении. Имеется две силы: желание стать прозрачным и нежелание осознать; в меланхолии происходит трансформация застопоренной силы желания-стать-открытым¹⁹; эта меланхолия является несвободой, чем-то необъяснимым, мнимо данным; однако она устраняется, когда человек сам себя понимает в меланхолии, т. е. когда его пронизывает процесс раскрытия; поскольку же человек всегда неким образом остается непрозрачным себе, всегда остается и меланхолия; если она совсем исчезает, это знак того, что жизнь духа прекращается.

Многоликость образов, в которых процесс борьбы принимает как будто бы относительно продолжительные формы, бесконечна; «так как продуктивная сила духовной жизни не отстает от продуктивной силы природной жизни, духовные состояния в своем разнообразии бесчисленны как цветы»²⁰. Многочисленны *пути отвлечения и затемнения*: «соображения удобства»; «любопытство, которое ничем большим, кроме как любовью, не становится»; «бесконечный самообман»; «бабья слабость, которая успокаивается и обнадеживается, полагаясь на других»; «ханжеское игнорирование»; «тупая деловитость»²¹. Или человек «пытается — возможно, посредством развлечения или иным образом, например посредством работы и деловитости как средств рассеяния, — сохранить для себя неясность относительно своего состояния, однако же, снова таким образом, что для него не становится вполне ясным, что он это делает потому, что то, что он делает, делается им лишь для того, чтобы создать неясность»²².

Путь раскрытия — это внутренность; последняя, по Киркегору, — это понимание вечности. «Отрицание вечности может выражаться различным образом: как наمشка, как прозаическое упование во всепоятности, как деловитость, как вдохновение временности»²³ и т. д.

Многообразны также и *сферы трансформации*. От телесных явлений, которые обычно рассматриваются с медицинской точки зрения, до форм самосознания здесь имеется целый ряд «несвобод», в которых может застопориться душа. Подобно тому как в меланхолии, которой нельзя найти объяснение, вовне, в толгой дан-

ности самого этого состояния проявляется то, что процесс раскрытия претерпевает задержку, так и в «перенапряженной чувствительности, возбудимости, неврастении, истерии, ипохондрии и т. д.»²⁴, а также в прочно удерживаемой ортодоксии, в дрессуре набожности, в заикливании на «объективной» истине находит себе проявление то же самое. Человек всегда чувствует страх, когда эти прочно зафиксированные позиции должны быть пронзены, открыты, поняты; он противится прояснению, потому что он завяз в ограниченной самости, которую он принимает за существенную самость вместо становления-самости. Эти явления могли возникнуть как связывающие его, как не проникаемые для него образы только в той трансформации, когда он отклонился от процесса раскрытия, который постоянно стоит под вопросом, напр.:

«Какие только усилия не предпринимаются в наше время, чтобы привести новое доказательство в пользу бессмертия души; и что довольно примечательно, в то время, пока это происходит, определенность на сей счет идет на убыль. Мысль о бессмертии несет в себе некую власть, ее последствия не оставляют в покое, ее принятие несет с собой ответственность, которая, как может, так преобразовала бы всю жизнь, что люди этого боются. Поэтому они помогают себе и успокаивают свою душу тем, что напрягают свои мысли, чтобы привести новое доказательство... Каждая индивидуальность такого рода, которая умеет приводить доказательства в пользу бессмертия души, не будучи все-таки сама соответствующим образом направленной, будет постоянно испытывать страх перед каждым феноменом, который затрагивает ее настолько, что навязчиво направляется понимание того, что это должно означать, что человек бессмертен. Это будет ее беспокоить, это будет причинять ей дискомфорт, если совершенно простой человек будет совершенно просто говорить о бессмертии»²⁵.

«Приверженец самой строгой ортодоксии... знает все, что необходимо знать; он преклоняется перед священным; истина для него — это воплощение церемоний... он все это знает подобно тому, кто может доказать математическое положение, если используются буквы А В С, но не может, если вводят D E F. Поэтому ему становится страшно, как только он слышит нечто, что не является буквально тем же самым»²⁶.

«Так, набожный человек знает, что религиозное — это нечто абсолютно соизмеримое, что оно не является чем-то таким, чему нужны подобающие случаи и мгновения, но что его, напротив, можно иметь у себя каждое мгновение. Если же он должен делать его соизмеримым, он не свободен; человек видит, как он очень осторожно просчитывает для себя каждый шаг, видит, как, несмотря на это, все его шаги оказываются извращенным и со своими устремленными в небеса взглядами и сложенными руками он оказывается не ко времени. Поэтому подобная индивидуальность испытывает страх перед тем, что не обладает такой дрессурой и, таким образом, для своего укрепления она должна хвататься за столь же масштабные убеждения, как и то, что мир ненавидит набожных людей»²⁷.

Киркегор развизает для «отсутствия внутренности» (которая у него идентична становлению-самости, раскрытию) специальную схему. Внутренность отсутствует не механически, но посредством поступков, в силу попустительства индивидуума; здесь всегда, как говорит Киркегор, включаются активность и пассивность, и в соответствии с тем, кто из них получает первенство, всякий раз имеется пара феноменов, в которых при таком отсутствии внутренности заstopоривается индивидуум. Так, *неверие* и *суеверие* соответствуют друг другу, обоем не хватает внутренности. «По сути они идентичны. И то, и другое — страх перед верой... Суеверие неверующе по отношению к самому себе, неверие суеверно по отношению к самому себе... Ощущение удобства, трусливость, свойственные суеверию, предпочитают оставаться в нем, нежели отказаться от него; упрямство, гордыня, высокомерие, свойственные неверию, находят более смелым оставаться в нем, нежели отказаться от него. Самая рафинированная форма подобной самореклексии состоит всегда в том, что человек становится сам себе интересен, желая выйти из этого состояния и все же оставаясь в нем в любезничающем с самим собой самодовольстве»²⁸. — Или другая пара: *гордыня* и *трусливость*, которые также идентичны. «Гордыня — это глубокая трусливость; ибо она достаточно труслива, чтобы не желать понимать, что такое воистину гордое... В жизни уже бывали случаи, когда некая очень гордая индивидуальность была достаточно трусливой, чтобы никогда ни на что не отваживаться, достаточно трусливой, чтобы хотеть быть как можно незаметнее, для того как раз, чтобы ее гордыня не была затронута»²⁹. В другом месте, когда он описывает, что происходит при отсутствии становления-прозрачным-для-себя, Киркегор говорит об «одурающем зелье, смешивающем упрямство, уныние, трусливость и гордыню»³⁰.

Все формы, в которых пресечено становление-самости и раскрытие, Киркегор называет «отчаянием». При дальнейшем рассмотрении он описывает с точки зрения природы сознания или прозрачности специфические способы, какими самость от всеобщего обращается к конечному. При этом человек, *отчаяваясь, или не хочет быть самим собой, или же, напротив, отчаяваясь, строгости ради хочет быть самим собой*, как он есть, а не как он становится. Эти формы Киркегор описывает примерно нижеследующим образом³¹.

A. Отчаяваясь, не желать быть самим собой.

1. Отчаяние по поводу всего земного или чего-то земного.

Здесь нет никакого бесконечного сознания о самости... Отчаяние — одно голое страдание, подверженность внешнему давлению, оно никоим образом не приходит как действие изнутри... То, в чем такой человек (чь существование определяется как непосредственность) видит свою жизнь, отнимается у него «ударом судьбы»... Он называет себя отчаявшимся, он рассматривает себя как умершего,

как тень самого себя. Если же внезапно все изменяется, все внешнее, и желание исполняется, то к нему снова возвращается жизнь... Но это единственный способ, каким непосредственность умеет бороться, единственное, что она знает: отчаяваться и делаться бессильным. Она... лежит совсем тихо, словно мертвая, это своего рода фокус — «лежать, прикинувшись мертвым»... Если приходит помощь извне, снова начинается новая жизнь... Если никакой помощи не приходит, в человека все равно возвращается жизнь, однако: «он никогда снова не станет самим собой», — так говорит он... В мгновение отчаяния нет для него более заветного желания, чем быть другим или стать другим... Поскольку непосредственный человек сам себя не знает, он узнаёт сам себя вполне досконально только по мундиру, он по внешней стороне заключает, что обладает самостью.

Если в непосредственности отчасти и содержится рефлексия, то человек хотя и не хочет больше становиться никем другим, однако же действует подобно человеку, покидающему свое жилище, чтобы снаружи наблюдать за ним в ожидании, пока не минуют все напасти. Пока трудности остаются, он не смеет, как это очень метко сказано, вернуться к самому себе; но со временем все, пожалуй, проходит, может быть, изменяется, моральные перспективы, пожалуй, забываются. Поэтому по ходу дела он, так сказать, иногда приходит навестить самого себя, чтобы посмотреть, не наступило ли изменение. И коль скоро оно наступило, он снова заселяется в дом, снова «становится самим собой», как он говорит, однако же это приводит лишь к тому, что он возвращается к тому, на чем он и остановился.

Здесь человек, словно пригибаясь, уводит себя от процесса внутренности. Если же трудности куда-то не уходят, то он помогает себе иным образом. От направления вовнутрь... чтобы вистину стать самостью, он *совершенно отворачивается*. Весь вопрос о самости в глубоком смысле превращается в своего рода глухую дверь на задворках души, дверь, за которой ничего нет. Он принимает на себя то, что он на своем языке называет самостью, т. е. то, что ему может быть дано согласно его конституции, талантам и т. д., однако же только по направлению вовне, как говорится, в действительную, деятельную жизнь. С толикой рефлексии, которую он в себе заключает, он обходится очень осмотрительно... Мало-помалу ему удаётся предать ее забвению; с течением лет он находит ее почти смешной. Ныне он состоит в счастливом браке, деятельный и предприимчивый человек, отец и бюргер. Дома прислуга называет его «он сам». Он стал умудренным жизнью, приладилась ко времени и к своей судьбе.

В жизни таких людей существует, пожалуй, мгновение, когда они все же прокладывают направление вовнутрь. Они доходят примерно до первых трудностей и затем отклоняются. Тогда они забывают свое лучшее время, как если бы оно было ребячеством. Такое отчаяние — самое наиболеенейшее. Поэтому, согласно всеобщей точке зрения, отчаяние — это нечто, что свойственно юности, но не

сложившемуся человеку. Однако если полагать, что с верой и мудростью дело обстоит настолько удобно, что они, действительно, вот так без всяких разговоров приходят с годами, то здесь будет упускаться из вида, что человек — это дух, а не просто род животного. Напротив, дело, скорее, обстоит таким образом, что человек в том, что касается духовного, с годами не приходит вот так запросто к чему-либо. С годами он теряет, возможно, немного страсти, чувства и фантазии, немного внутренности, которой обладал, и без всяких околочностей приходит к такой тривиальности, как знать толк в жизни. Если человек действительно с годами развивается, он становится зрелым в сущностном сознании своей самости, и тогда он, возможно, отчаивается в более высокой форме.

2. Отчаяние в вечном, или относительно самого себя.

Если предующее было отчаянием слабости, то данное отчаяние является отчаянием по поводу слабости. Отчаивающийся сам осознает, что принимать земное так близко к сердцу — это слабость. Однако вместо того, чтобы отклониться теперь от отчаяния в сторону веры и в своей слабости смириться перед Богом, он углубляется в отчаяние и отчаивается по поводу своей слабости. И это отчаяние также подпадает под ту форму, когда человек, отчаиваясь, не желает быть самим собой. Самость не хочет признать саму себя. Она не хочет, отчаиваясь, забыть эту слабость, она в известной мере сама себя ненавидит, она не хочет, веруя, смириться со своей слабостью, чтобы таким образом снова саму себя обрести, нет, она, так сказать, ничего не хочет о себе ни слышать, ни знать. Та глухая дверь, о которой шла речь выше и за которой ничего не было, здесь — настоящая, но, конечно же, тщательно запертая дверь, и за ней как будто бы сидит самость и сама за собой присматривает, заполняя время тем, что она не хочет быть самой собой, но оставаясь при этом все-таки достаточно самостью, для того чтобы любить саму себя. Это называют замкнутостью. Он — ученый господин, муж, отец, дельный служащий, исключительно благорасположенный к своей жене, сама заботливость для детей. И христианин? Ну да, хотя он предпочитает избегать разговоров на сей счет. В церковь он ходит редко, потому что ему представляется, что пасторы в большинстве своем как будто, собственно, и не знают, о чем говорят. За исключением одного-единственного пастора, которого он, однако, не любит слушать, потому что боится, что это его могло бы далеко завести. Зато он нередко испытывает нужду в одиночестве, которое является для него жизненной потребностью. Замкнувшись, отчаявшийся живет теперь в этом одиночестве, в часах, которые даже если и не прожиты для вечности, то все-таки имеют нечто общее с вечным; он занят отношением своей самости к самой себе; однако он, собственно, не идет дальше. Когда потребность в одиночестве удовлетворена, он словно начинает выходить в свет, даже если идет домой и проводит время с женой и детьми. То, что делает его таким благорасположенным супругом и таким заботливым от-

цом, — это, помимо его естественного добродушия и его ощущения счастья, еще и признание в своей слабости, которое он сделал сам себе в своем замкнутом внутреннем мире. Если бы это было возможно для кого-то — стать сообщником своей замкнутости, сообщником, который сказал бы: «Это ведь гордыня, ты ведь собственно возгордился своей самостью», — то он едва ли, наверно, признался бы в этом кому-либо другому. Затем, оказавшись наедине с самим собой, он бы, пожалуй, добавил, что в этом что-то есть... Такое отчаяние в мире довольно редко.

Замкнутый человек такого рода марширует на месте. Если эта закрытость сохраняется, то возникает опасность самоубийства, подступающая к нему ближе всего. Если же он говорит с кем-то, открываεται хотя бы одному-единственному человеку, то, по всей вероятности, его напряжение настолько спало, что из замкнутости не воследует самоубийство. Однако же может случиться так, что, открывшись другому, он будет как раз отчаяваться по этому поводу, что ему будет казаться, что было бы все же бесконечно лучше, если бы он сохранял молчание. Можно помыслить себе тирана, который ощущает влечение к тому, чтобы говорить с кем-то о своих терзаниях, и так постепенно пускает в расход огромное количество людей; стать его поверенным означает верную смерть: как только тиран выговаривается, его слушатель должен быть немедленно умерщвлен.

В. Отчаяние, отчаяваясь, хотеть быть самим собой, упрямство.

Сперва пришло отчаяние по поводу земного, затем — отчаяние относительно самого себя, отчаяние в вечном. Потом приходит упрямство. Благодаря вечному самости имела бы мужество потерять саму себя, чтобы обрести саму себя; здесь же она не хочет начинать с того, чтобы отказываться от самой себя, но хочет утверждать саму себя. Здесь отчаяние осознает себя как действие, оно приходит не извне как страдание под давлением внешнего мира, но приходит прямо от самости. Благодаря осознанию своей бесконечности самость, отчаяваясь относительно самой себя, хочет всем заправлять или создавать саму себя, человек хочет сделать из самости самость, которой он хочет быть. Его конкретной самости свойственны необходимые моменты и границы, она является чем-то вполне определенным, с такими-то свойствами, моментами организации и т. д., в такой-то конкретности отношений. Однако вследствие бесконечной формы самости человек прежде всего предпринимает усилие преобразовать это целое, для того чтобы получить на выходе такую самость, какую он хочет. Он не хочет облекать в свою самость, не хочет видеть в данной ему самости свою задачу, он хочет благодаря бесконечной форме, каковой она является, сам конструировать ее. Он постоянно относится к себе лишь экспериментирующим образом. Он не знает никакой власти над собой, поэтому в основе своей ему не хватает серьезности, и он может только симулировать видимость серьезно-

сти, когда сам уделяет наивысшее внимание своим экспериментам. Совершенно непрозрачно оно каждое мгновение может начать сначала. Самости столь мало удается все больше и больше становится самой собой, что она лишь все яснее и яснее обнаруживается как гипотетическая самость. Этот абсолютный господин — король без владений. Отчаявшаяся самость непрерывно строит лишь воздушные замки и фехтует лишь в воздух. Она очаровывает на одно мгновение; такое самообладание, такая непоколебимость, такая атараксия и т. д. граничат почти с чем-то небывалым. Самость, отчаяваясь, хочет наслаждаться в полной мере тем удовольствием, что она делает себя самой собой, сама себя развивает, что она самостоятельна в своем бытии, — она хочет, чтобы это поэтическое, мастерское сооружение, как она его для себя поняла, делало ей честь. И все же по сути остается загадкой, что она понимает под самой собой. — Подобная экспериментирующая самость натакивается, возможно, на ту или иную трудность, на некий принципиальный вред. Самость чувствует себя, словно прикованный к скале Прометей. Здесь она, следовательно, страдающая самость. Этот отчаявшийся, который, отчаяваясь, хочет быть самим собой, не хочет теперь, чтобы этот вред был упразднен. Он убедил себя в том, что эта заноза так глубоко врезалась в плоть, что он не может от этого абстрагироваться, поэтому он хочет ее словно бы навеки перенять. Он получает от нее повод злиться на все существование в целом и теперь из упрямства хочет быть самим собой, с ней быть самим собой. И если уж на то пошло, он охотнее желает быть самим собой со всеми адскими муками, чем искать помощи. У страдающего, правда, есть один или более способов, какими он желал бы себе помощи. Если ему помогают таким образом, тогда да, он охотно дает себе помочь... Но если необходимо в помощи принимает самый серьезный оборот, особенно в помощи от кого-то более высокого или наивысшего, когда речь идет о таком смиреннии, что нужно словно бы обратиться в ничто в руке помощника, для которого все возможно, тогда он предпочитает затяжное и мучительное страдание.

Демоническое

Человек, который в полном сознании строптивости ради хочет быть самим собой, становится «демоническим». Совершенное демоническое прозрачно для самого себя постольку, поскольку оно есть дух, однако в этой прозрачности оно, строптивясь, упорно держится своей случайной самости. «Черт — это лишь дух и в этой связи абсолютное сознание и прозрачность; в нем нет никакой неясности, мрачности... поэтому его отчаяние — это абсолютнейшая строптивость»³². В этой пограничной конструкции Киркегор показывает силу, которая, выходя за рамки противоположности раскрытия и сокрытия, является волей к конечной, случайной самости. Сперва казалось, что раскрытие как таковое — это одновременно становле-

ние-самости, а становление-самости как таковое — становление всеобщим в образе абсолютно единичного. Теперь Киркегор конструирует образ, который становится совершенно прозрачен и все-таки, строптивясь, упорно держится невсеобщей самости. Эта воля в прозрачности и является для него демоническим. Следовательно, ни та сила, которая стремится к раскрытию, ни та, которая стремится к сокрытому, не являются как таковые демоническими, но *обеими* может завладеть демоническая воля.

Демоническое у Киркегора не вполне однозначно. Иногда оно имеет у него то же значение, что и в предыдущем абзаце этого изложения; часто это воля, которую он называет волей ко злу. В изложении мыслей Киркегора мы исходим прежде всего из широкого понятия демонического, чтобы затем вернуться к более узкому, которое, собственно, и составляет содержание вопроса.

Если тех, «кто в подлинном смысле действует (и кто, однако же, испытывает лишь то, что позволено каждому человеку; что он действует), хотят отличить с помощью некоего особого замечания, то в качестве ведущего понятия вполне можно использовать демоническое... Демонична каждая индивидуальность, которая единственно посредством самой себя, без опосредующего определения (отсюда и замкнутость по отношению к другим) состоит в отношении к идее. Если идеей является Бог, то индивидуальность религиозна, если идеей является зло, то она демонична в более узком смысле»³³. «Демоническое имеет те же свойства, что и божественное, а именно то, что единичный может вступить в абсолютное отношение к нему»³⁴. Согласно Киркегору, и религиозный человек, и демонический выходят из сферы всеобщего, однако религиозный вступает как единичный в абсолютное отношение к Богу, демонический же — к самому себе. Только в той мере, в какой поступки человека лежат в области открытого, я могу его понять. «Если же я иду дальше, то я постоянно натываюсь на парадокс, на божественное и демоническое, потому что оба суть молчание. Молчание — это коварство демона, и чем больше замалчивается, тем страшнее демон, но молчание — это и свидетельство божественности в единичном»³⁵. И демонический, и религиозный человек стоят вне всеобщего. Тот, кто в силу конституции и ситуации снаружи поставлен вне всеобщего, тот предрасположен стать или религиозным, или демоническим. Киркегор показывает это на примере шекспировского Ричарда III, который, будучи от природы телесно обезображен, поставлен вне сферы всеобщего, не может выносить сострадания: «Такие натуры самым коренным образом пребывают в парадоксе, и они ни в коей мере не являются менее совершенными, чем все другие люди, разве что они или гибнут в демоническом парадоксе, или находят избавление в парадоксе божественном... Исходно, в силу природных или исторических отношений, быть поставленным вне всеобщего — это начало демонического»³⁶.

Таким образом, демонический человек, по Киркегору, обладает «идеальностью»³⁷, он не пребывает в царстве бездуховности («в

известном смысле в демоническом человеке заложено намного больше хорошего, чем в тривиальном человеке»³⁸). Демонический человек существует. В наше время сплошной спекуляции, при которой за созерцанием забывают самого себя, «человек, который просто существует с такой же энергией, как средний греческий философ, считается демоническим»³⁹.

Мы должны теперь посмотреть, как Киркегор изображает строптивую волю к собственной случайной самости, называемую им демонической. В самой чистой форме Киркегор находит ее в последнем образе отчаянного-желания-быть-самим-собой, к которому мы и обратимся.

«Чем больше сознания в таком человеке, тем больше потенцирует себя отчаяние и превращается в демоническое. Самость, которая, отчаявшись, хочет быть самой собой, терзается в некоей муке, которую невозможно отнять или отделить от этой конкретной самости. Именно на эту муку и направляет соответствующий человек всю свою страсть, которая в итоге превращается в демоническое неистовство. Теперь он не желает никакой помощи. Когда-то он охотно пожертвовал бы всем, чтобы избавиться от этой муки. Тогда его заставили жалеть, теперь это позади, теперь он хочет неистовствовать против всего, хочет быть тем, с кем весь мир, существование обошлись несправедливо... Он хочет быть самим собой, он начал с бесконечного абстрагирования от самости, а теперь он в итоге стал настолько конкретным, что было бы невозможным стать вечным (как мне кажется, это иное выражение у Киркегора для становления-всеобщим) на этом пути, и все же он, отчаявшись, хочет быть самим собой... Такой род отчаяния редко увидишь в мире... В таком отчаянии человек никогда не хочет быть самим собой в стоическом самолюбовании и самообожествлении, не хочет быть самим собой так, как стоики, конечно же, живо, однако же в известном смысле согласно своему совершенству, нет, он хочет быть самим собой в ненависти к существованию, самим собой сообразно своей жалкой ничтожности... Возмущаясь против всего существования, человек рассчитывает иметь доказательство против него, против его доброты. Отчаявшийся рассчитывает сам быть таким доказательством и он хочет им быть... чтобы с этой мукой протестовать против всего существования»⁴⁰.

«От такого демонического человека, в котором отпечатывается весь ужас его положения, получают поэтому в общем следующую реплику: «Таков я есть, оставьте меня в покое». Или же он может сказать, говоря об определенном моменте времени в своей прошлой жизни: «Тогда я еще мог бы быть спасен», — самая ужасная реплика, какую только можно себе помыслить»⁴¹.

Демоническая воля почти никогда не выставляется при прозрачности. Она может сохраняться только во мраке. Таким образом, это сила, которая больше всего противится прозрачности и усиливает все силы закрытости. Демоническое чаще всего в состоянии господствовать над человеком, только удерживая себя сокрытым от него, оставляя его в неясности относительно себя; так что человек в

порыве к самозамыканию имеет позади себя демоническую волю, которая для открытого господства слишком бессильна. Возникающие в этой связи образы обнаруживают колебание открытости и закрытости:

«Закрытость может желать откровения, только оно должно быть осуществлено снаружи, иными словами, откровение должно с ней случиться... Она может хотеть откровения, до известной степени, но хотела бы придержать маленький остаточек, чтобы потом позволить закрытости начать сначала (такое может иметь место в случае с подчиненными духами, которые ничего en gros сделать не могут). Она может хотеть откровения, но инкогнито. (Это самое казуистическое противоречие в закрытости. Между тем соответствующие примеры можно найти в экзистенции поэтов.) Откровение может уже победить, однако в то же мгновение закрытость отворачивается на последнее усилие — и довольно ловко превращает откровение в мистификацию, и теперь уже она одерживает победу»⁴². — «Истина имеет место для отдельного индивидуума только постольку, поскольку он сам, действуя, ее производит. Если истина неким иным образом присутствует для индивидуума и он препятствует ей в этом, то мы имеем феномен демонического... Вопрос в том, хочет ли человек в глубочайшем смысле познать истину, хочет ли он дать ей пронзить все его существо, принять все ее последствия, и не резервирует ли он для себя в случае нужды некое укрытие, нет ли у него для такого следствия поделуа Иуды»⁴³.

Для сокрытия служит *диалектическое*. Киркегор говорит о том, как юноша скрывает себя с «демонической виртуозностью рефлексии»⁴⁴. Однако: «...конечно же, не диалектическое делает человека демоническим, но то, что он в диалектическом остается»⁴⁵.

Эти промежуточные формы при всей закрытости вместе с тем *не могут выдержать молчания*⁴⁶. «Откровение может выговариваться в словах, тогда несчастье заканчивается тем, что человек навязывает каждому свою тайну. Откровение может оповещать о себе в минах, взгляде, потому что есть взгляды, в которых человек непроизвольно открывает сокрытое»⁴⁷.

Слабая демоническая воля постоянно тревожится из-за того мрака, который при ее слабости только и позволяет ей продержаться, потому что в случае прозрачности она бы сгинула, она избегает любого прикосновения, которое несет ей эту опасность. «Демоническое действует подобно пьянице, который постоянно, день за днем, поддерживает опьянение из страха перед перерывом... Перед тем, кто превосходит его в добре, демонический человек может... просить, со слезами просить для себя, чтобы тот не говорил с ним, чтобы тот, как он выражается, не делал его слабым. Именно потому, что демонический человек последователен в себе... он и должен утратить тотальность»⁴⁸.

По Киркегору, конкретную сторону самости человек может или свободно принять и пронзить свободой, или упрямо утверждать в несвободе. Последнее «ужасающе» выступает, если это конкретное

является чем-то жутким, в чем человек не отваживается признать себя:

«То, что замкнутый скрывает в своей замкнутости, может быть столь ужасным, что он не смеет это высказать, даже перед самим собой, потому что, высказывая, он как будто совершает новый грех... Дело доходит до такой закрытости прежде всего в том случае, если индивидуум не владеет самим собой, когда совершал нечто ужасное. Так, человек в состоянии опьянения мог сделать нечто, о чем позднее вспоминает лишь очень смутно... То же самое может случиться с человеком, который пережил однажды духовное потрясение и сохранил некое воспоминание о своем тогдашнем состоянии. Является ли феномен демоническим, об этом решает теперь как раз позиция индивидуума по отношению к откровению: хочет ли он пронзить этот факт свободой, принять его в свободе. Коль скоро он этого не хочет, феномен является демоническим»⁴⁹.

Человеческая экзистенция, если она несвободна и пребывает в неясности относительно своей самости, воспринимает свои способности только как силы для воздействия, а свою самость — как нечто необъяснимое, тогда как свободная экзистенция настойчиво продвигается к внутреннему пониманию своей самости⁵⁰.

Подлинным знаком демонического человека, который привязался к своей случайной самости как к чему-то абсолютному, является то, что для него ничто больше не может быть *серьезно*⁵¹. Киркегор опирается на слова Макбета (сказанные им после убийства короля): «Отныне для меня нет ничего серьезного в жизни». Предпосылкой «серьезного» является то, что человек экзистирует во всемобщем, целом, вечном. «Серьезность в этом смысле означает само личность». «Поэтому нет никакой иной надежной мерки для того, на что годится индивидуум в глубочайшем смысле, кроме как осознание человеком того, что делает для него жизнь серьезной... Даже если кто-то преисполнился серьезности относительно чего-то другого, чего-то великого и вызывающего много шума, однако не стал серьезным касательно самого себя, — он, несмотря на всю свою серьезность, является вертопрахом... Если кто-либо действительно хочет изучать демоническое, то ему нужно лишь смотреть за тем, как постигается вечное в индивидуальности... Люди отрицают вечное в человеке, трактуют вечное исключительно абстрактно, фантастически втягивают вечное во время, понимают вечное метафизически...» Во всех этих случаях «вечность не хотят мыслить серьезно, ее страшатся, и страх находит сотни уверток. Но это и есть демоническое».

Примечания

¹ V, 74. Цитируется издание сочинений Киркегора, вышедшее у Дидерихса.

² VIII, 10.

³ VIII, 26 ff.

⁴ VIII, 26.

⁵ VIII, 26.

- 6 V, 142.
7 VIII, 52.
8 VIII, 53.
9 VIII, 76 ff.
10 V, 142.
11 II, 88/89.
12 V, 126.
13 V, 133.
14 V, 133 ff.
15 V, 123.
16 V, 123.
17 V, 125 ff.
18 II, 159/160.
19 Поэтому Киркегор называет такую меланхолию «истерией духа». Кто хочет найти здесь некое родство с Фрейдом, должен иметь в виду, что при всей аналогии в понятии трансформации оттесненные силы у Фрейда являются, если можно так выразиться, самыми низшими (сексуальными), у Киркегора — самыми высшими (желание личности стать прозрачной для себя).
20 V, 126 ff.
21 V, 137.
22 VIII, 46.
23 V, 151.
24 V, 136.
25 V, 138 ff.
26 V, 139.
27 V, 140.
28 V, 143 ff.
29 V, 144 ff.
30 II, 105.
31 VIII, 47—72.
32 VIII, 39.
33 IV, 206 ff.
34 III, 90.
35 III, 81.
36 III, 98.
37 IV, 90.
38 III, 89.
39 VI, 328.
40 VIII, 70—72.
41 V, 136.
42 V, 126 ff.
43 V, 137 ff.
44 IV, 104.
45 IV, 403.
46 V, 124.
47 V, 128.
48 VIII, 105.
49 V, 128.
50 VIII, 43.
51 V, 145—153.

Перевод Т. Щитцовой выполнен по:
Jaspers Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919.
S. 370—381 (Referat Kierkegaards).