

СТУДЕНЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 130.3

doi: 10.18101/1994-0866-2017-2-157-169

УЧЕНИК КЬЕРКЕГОРА: ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО

© *Кравцов Артемий Андреевич*

студент, Санкт-Петербургский государственный университет

Россия, 192236, г. Санкт-Петербург, ул. Софийская, 51

E-mail: t_e_m_a@inbox.ru

В статье прослеживается возникновение и преобразование моральной установки «рыцаря самоотречения» в нравственную установку «рыцаря веры», предпринята попытка определить значение понятий абсурда и этической всеобщности. Предметом исследования становится исключительность того случая, в который попал Авраам: нравственное повеление, сообщенное Аврааму, было в стороне от «всеобщей» этики лишь из-за того, что Бог непосредственно сообщил свою волю Аврааму. В качестве дополнения разбирается отличие философского устранения этического от «обыденного», приводится доказательство того, что последнее отличается крайней безосновательностью. Вопросы этики рассматриваются взаимосвязанно с вопросами онтологии, в силу чего представленная интерпретация этического учения Кьеркегора учитывает аспекты, которые часто остаются без внимания: зависимость этической установки от состояния экзистенции и возобновляемость абсолютного долга во времени. Общезначимость определяет нравственный закон как для рыцаря самоотречения, так и для рыцаря веры, различна лишь причина, по которой каждый из них выбирает следование этому закону. В обоих случаях ее стоит искать в преданности своему духу — той черте, которая отличает обывателя от рыцаря.

Ключевые слова: нравственный долг, абсолютный долг, воля, этика, экзистенциализм, онтология, религия, самоотречение, вера, учение.

Тезис об устранении этического развит и доказан в ранней работе Кьеркегора «Страх и трепет». Устранение этического — главнейший пункт учения Кьеркегора, в котором сходится и связывается воедино обширный материал, посвященный сути этической и религиозной стадий, сути и обстоятельствам «перехода» из эстетической стадии в этическую, а из этической в религиозную. Поэтому разбираться в «устранении этического» надо обстоятельно, в контексте взятого целиком учения Кьеркегора. В статье попытаемся обозначить вехи этической мысли Кьеркегора и ее ключевые повороты, которые непросто обнаружить, но нельзя, на наш взгляд, обойти стороной.

Нередко дается ошибочная трактовка понятия устранения этического. К примеру, Кьеркегора можно перепутать с Ницше; встречаются следующие интерпретации: *«Если нравственный закон общезначим, то это, по Кьеркегору, доказательство его безнравственности»*. В статье постараемся обос-

новать обратное: что общезначимый этический закон нравственен всегда и для всех (даже для рыцаря веры), и что не общезначимость этического является причиной «устранения этики», а вмешательство абсолютного долга в полагание этического. Чтобы это доказать, придется кратко повторить ключевые положения, связанные с моральной сферой «рыцаря самоотречения»; но затем, отталкиваясь от сделанных выводов, мы сможем перейти к понятию «абсолютного долга» и постараемся доказать выдвинутые выше тезисы, наиболее аутентично передав нравственный образ «рыцаря веры».

Рыцарь самоотречения есть единичное, которое имеет *тѐлос* во всеобщем. Он введен в идеальный мир потому, что то движение, которое он делал, — это превращение реального в идеальное. Влюбленный человек не встретил взаимности в реальной любви, и его интерес, сосредоточенный на реальности действительности, «в одном акте сознания» переместился, сохраняя сосредоточенность, во всеобщий идеальный мир вечных форм. Став замкнутым на своей единичности, «самоотреченным» и «отъединенным», герой не перестал полагать всеобщее и определяться через него, а напротив, именно от всеобщего он приобрел вечность в качестве единичного.

Рыцари интересны Кьеркегору, потому что центр их бытия перемещен на духовную сторону. Для рыцаря самоотречения ни одно желание «*не бывает потеряно и не бывает забыто*» [9, с. 54], они все вечно юны; но для него потеряно конечное и случайное в том смысле, что к нему на фундаментальном, онтологическом уровне потерян интерес. «Я» обретает постоянство и устойчивость в вечных формах.

Этическое в понимании Кьеркегора является выражением состояния экзистенции. Это состояние определено тем, что реальное этическое положение человека в мире стало важным в идеальной сфере. Отсюда характер этики самоотречения: она основывается на «чистых категориях», она абстрагирована от эмпиричности и, как отдельно отмечает Кьеркегор [9, с. 101], она не учит мудрости. Мудрость этики в том, чтобы уходить от произвола, сохранять чистоту души в вечных и надежных формах добродетели. Рыцарь самоотречения познал эту мудрость, когда сделал полагающее движение, поэтому он и стал «этичен». Этика деспотична, она подчиняет своим правилам всю сферу деятельности человека, поскольку в морали рыцарь самоотречения находит для своих действий *тѐлос* (цель). Пребывание в этике становится насущной задачей «я», выход из морали становится для «я» не только предательством внешнего и чуждого, а преступлением против себя самого, ведь вечность единичного духа, согласно этической мудрости, не в частном, а в вечности всеобщих форм сознания.

«Всеобщее» Кьеркегора отсылает к его универсальной понятности. Всеобщее суть то, которое может быть понятно всеми, и его можно без потерь передать через язык. Всеобщее также суть то, которое в силу своей понятности открыто всем — никто не лишен возможности определить себя через всеобщее.

Для рыцаря самоотречения существенно важен тот выбор, который он делает в пользу всеобщего, то есть выбор нравственности перед безнравственностью. Этот выбор выражается в поступке, лучше сказать, в моральном

акте, в нравственном решении. Принятие этого решения происходит в один момент, в котором душа индивида заново сосредотачивается в едином направлении, желании выбрать нравственное. Напряжение рыцаря самоотречения при принятии решения слабо, сравнительно с тем напряжением, которое переживает в момент принятия решения рыцарь веры: во-первых, сосредоточение ради этического не требует больших усилий, поскольку рыцарь самоотречения экзистенциально принадлежит этическому, во-вторых, из-за этой принадлежности его моральная обязанность полностью совпадает с его желанием. Рыцарю веры же, забегая вперед, приходится в каждое мгновение (а не единожды) сосредотачивать все свои силы для прыжка (а не для решения), благодаря которому оправдано поступать аморально, надеясь на абсурд. Наконец, парадокс веры не может устранить всеобщего и вечного, поэтому если рыцарю веры приходится нарушать этическое обязательство, он идет на нарушение собственного желания поступать этически.

Образ трагического героя — образ рыцаря самоотречения, дошедшего до крайности в исполнении этического обязательства. *«Трагический герой отрекается в отношении себя самого, чтобы выразить всеобщее»* [9, с. 90].

Зачем Кьеркегору было нужно тематизировать «вечную природу духа» именно в случае с рыцарем самоотречения? — Без открытия вечности духа в бытие рыцаря самоотречения, во-первых, пробралось бы сомнение и непостоянство в морали, из-за которых устранилась бы четкая граница между этической и эстетической стадией: этик был бы таким же беспокойным, бездомным, мятежным, как эстетик. Но, главное, этик бы не занял того места в порядке духа, которое должен кто-то занимать, — здесь, как в таблице Менделеева, элемент еще не открыт, но уже определен. Так, мы можем вычислить, какими свойствами должна обладать стадия, располагающаяся на переходе между эстетикой и верой.

Необходимым параметром переходной стадии должно быть осуществление через «вечную природу духа». И если бы это было бы не так, если бы этик не утвердился бы как идеальный единичный в идеальном всеобщем, он, как следствие, не развил бы навык уместать всего себя в одно целое, как должен уметь всякий идеальный единичный — без этого навыка нельзя представить, как возможно непосредственное отношение единичного с Абсолютом. Кроме названного важно знание, которое усваивает рыцарь самоотречения, находясь в своем состоянии. Экзистенциальная убежденность в вечности — это философское знание: *«То, что я обретаю посредством отречения, есть мое вечное сознание, а это по существу — чисто философское движение»* [9, с. 60]. Поскольку нет достоверного чувства вечности внутри нас, у Кьеркегора речь идет об умозрительном постижении вечной сущности вне нас, а это подразумевает, в свою очередь, что правильное исполнение движения самоотречения невозможно без философской мысли о Боге или божественном. Уверенность в вечной природе духа характерна для людей большой религиозной культуры, поэтому мы не ошибемся, если скажем, что «рыцарь самоотречения» — представитель философской веры в вечность, и он готовит себя к тому, чтобы однажды соединить внезапный

порыв к Чему-то громадному со знанием того, Кто это должен быть и как должно Его понимать. Без этого крохотного элемента *знания* вечности не только себя, но и Бога веры не случится, поэтому «вера» должна созреть на «самоотречении». Подтверждает нашу догадку то основание, на котором Кьеркегор отрицает возможность состояния веры у язычника — недостаток экзистенциального знания о духе и Боге. По его словам, «язычник не осознает себя перед Богом как дух» [7, с. 63], хотя может быть близок к Нему.

Тем не менее Кьеркегор не является большим неприятелем религиозности без «рыцарства»; рыцарство для него — образец величайшего экзистенциального достижения. Мы находим следующее описание религиозности без рыцарства: «Она убеждена в этом во всей силе своей детской наивности и невинности, но даже такое убеждение облагораживает ее существо, сообщая ей самой сверхъестественное величие» [9, с. 59]. Но в вопросе устранения этического мы заняты лишь тем, кто может находиться в абсолютном отношении. Философская вера в Бога — не есть отношение к Богу, не есть подлинная вера. По словам Кьеркегора, трагический герой «обращается к Нему только в третьем лице», когда как рыцарь веры говорит с Богом один на один — этот разговор определяет его экзистенцию и от этого разговора рыцарь получает абсолютные указания, трактует их и превращает в свои правила. Это возможно благодаря тому, что рыцарь веры рефлексиирует о Боге, а не о себе. Если бы индивид «любил Бога в рефлексии о себе самом», он был бы рыцарем самоотречения.

Не будем дольше задерживаться на этике одного лишь рыцаря самоотречения и перейдем к интересующему нас рыцарю веры.

Рыцарь веры снимает характерное для рыцаря самоотречения напряжение между бытием и долженствованием, переносясь на уровень, где есть напряжение между миром и Богом, соответственно, этикой и абсолютным долгом. Он снимает свою волю, подчиняясь Богу, но в каждое мгновение он принимает ответственное решение снять свою волю и подчиниться — он ответственен, притом ответственен в критической степени, потому что знает, что от выбора между Богом и миром зависит его собственное бытие. Удерживается парадокс между постоянно снимаемой волей и постоянно проявляемой в высшей степени волей.

Рыцарь Кьеркегора — существо, которое набралось решимости стать тем, кем нельзя быть без строгости подчинения тому, в чем оно определено. Рыцарь самоотречения решается быть определенным через всеобщее и поэтому должен (для себя) поступать морально, поскольку имеет цель во всеобщем; рыцарь веры решается быть определен через абсолютное отношение, в котором он состоит с Абсолютной личностью как единичная личность — а всеобщее здесь выпадает, так как ему не находится онтологического места в абсолютном отношении веры. Поэтому моральное всеобщее телеологически замещается абсолютным моральным. Абсолютный долг возникает, когда из значимости абсолютного отношения единичный полагает свое моральное правило в долге перед Абсолютом. Если читатель собирался спросить, «значимости...» для кого? для себя или для мира?, то правильный ответ — ни для одного, ни для другого. В абсолютном отношении постига-

ется абсолютная значимость — безусловная значимость, между тем как субъект-объектное разделение (на котором покоится логика приведенного вопроса) представляет собой одно из необходимых последствий нашего единичного существования в отстраненности от чего-либо. Но абсолютное отношение возвращает индивиду все; после этого для него нет ничего отстраненного.

Самое лучшее движение Кьеркегор описал таким, что оно у него нуждается в постоянном обновлении, то есть совершается каждое мгновение. Причина в том, что в его основе лежит парадокс (парадокс при том заключается не в одной коллизии между снимаемой и одновременно проявляемой волей, но в количественной бесконечности таких коллизий). У состояния веры нет причины, нет устойчивого источника, поэтому когда оно направлено не поддерживается, оно исчезает сразу, в тот же момент. Состояние веры необходимо обновлять, «повторять» все время. Самоотречение повторять не нужно, поскольку оно покоится на вечности экзистенции, на внутренней природе духа, самоотречение — это пассивное состояние. Но вера — это выход вне себя, к «другому» в лице Бога. Вера требует усилия самовозобновления — если бы человек не был готов каждый момент совершать труд над своим духом, считает Кьеркегор, у него бы не было веры. Но не он один, а также Бог, в каждое мгновение отвечает согласием на абсолютное отношение с человеком, и это выражается в том, что повторение удастся. Когда человек сам из себя пытается вернуть (повторить) прежде бывшее состояние, это не получается [8, с. 318] — один, отделенный от Бога, он не свободен это сделать.

Мгновение в полном смысле слова нельзя назвать временем, поскольку оно не обладает временной протяженностью, но длится ровно до тех пор, пока экзистенция удерживает напряжение события. Экзистенциализм считает эту организацию времени подлинной, ей дано название «вневременность» мгновения. Прекращение отношения останавливает экзистенциальное мгновение, ему на смену идут другие мгновения уже без веры, но по-прежнему с самоотречением. Возобновление отношения требует возобновления веры в парадокс, что никак не может быть сделано изнутри замкнутого «я», но только в качестве следствия возобновленного отношения — в этот замкнутый логический «круг» экзистенция может вклиниться только посредством «прыжка». Пребывание в вере требует обновления веры в каждое мгновение, а всякое обновление веры — это «прыжок». Рыцарю веры помогает та закономерность мира духа, что тяжелее всего — когда в первый раз. Каждый следующий раз легче. «Бывалому» рыцарю веры удастся без заметного напряжения повторять «прыжок» снова и снова.

Во встрече Абсолюта каждый раз по-новому выявляется парадоксальное соединение природы духа с конечной природой. Находясь внутри последней, человек только внутренней силой парадокса может достигать конечного — все, что мы отныне способны сделать в мире, возможно благодаря особому благословию Бога, чуду. Понимая это, рыцарь веры приобретает знание о том, что этическое как всеобщее относительно перед абсолютным. В событии веры всеобщее раскрывается через Бога как дар единично-

му, а не как идеальная сущность. Этот дар может быть любым, потому что это дар от Абсолюта, для которого все возможно. Рыцарь самоотречения только смотрит в сторону всемогущего Бога, а рыцарь веры обращается к Нему не как к стандартному Другому, а за чудом и спасением, потому что он осознает не только себя, но и Бога и рефлексивует не о себе, а о Боге.

В этих временных рамках существует полагание абсолютного долга. Следовательно, эти рамки очерчивают и экзистенциальный промежуток, в пределах которого случается устранение этического. И видя, насколько коротки эти рамки, приходится признать, что термин «устранение» не так хорошо подходит к описываемому феномену в отличие от того термина, который принято употреблять в английском языке — *suspension*, то есть зависание, приостановка. К тому же, как мы покажем, речь не столь об устранении, как о замещении одного всеобщего другим — и только в истории Исаака имело место реальное устранение всеобщего на три дня, пока не завершилось его испытание.

Авраам доверился тому Богу, воля которого пришла в противоречие с субъективным нравственным идеалом единичного. Моральная обязанность Авраама — не убивать Исаака, не скрывать от Исаака своего искушения убить его, а абсолютная обязанность — убить его. В абсолютной обязанности Авраама есть еще две существенные детали, которые сознает таковыми один Бог — это любовь Авраама к Исааку и вера Авраама в Бога, без которых подобного испытания бы не было. Более того, если бы по какой-то нечаянности Авраам во время своего путешествия до горы Мориа потерял любовь к Исааку или веру в Бога, он бы не справился — описание этой и некоторых других возможных неудач Кьеркегор собирает в загадочной главе «Общий смысл». Но Авраам, согласно истории, остался верен себе — верен самоотречению — и благодаря этому выбрал вовеки юную любовь к Исааку, пусть даже Исаак перестанет существовать в реальном мире; и верен вере — благодаря этому он не потерял надежды на то, что всемогущее Абсолютное, превосходящее в благе все прочее, устроит события так, как должно ради наибольшего блага, и Авраам предпочел Абсолютный долг всеобщему. В таком сложном пересечении экзистенциальных граней Авраам добрался, согласно интерпретации Кьеркегора, до пика экзистенциальной возможности; *télos* его поступка точно оказался в сфере абсолютного, обладающего возможностью даровать блаженство, и этическое устранилось, возобладала самоотверженная вера.

Авраам не мог не воспринять абсолютный долг и не отнестись к нему как подобает рыцарю веры. Аврааму долг озвучил сам Бог. Был ли открыт другим рыцарям веры их абсолютный долг так, как Аврааму, испытывал ли их Бог также как Авраама? Ведь если им их абсолютный долг не оглашен так несомненно, как Аврааму, им приходится сомневаться, не «надоумил ли бес» их переступить через божественную этику Откровения, в которой сказано не убивать. Если бы Аврааму были известны десять заповедей Бога, он бы не решился убить Исаака. Смогли ли они выйти из этического всеобщего? Авраам, насколько известно, единственный, кто по факту столкнулся с требованием переступить через этическое всеобщее по непосредственному

указу Бога. Он переступил, но Бог даже не позволил совершиться последствиям подобного шага.

Рыцарь веры действительно возвышается над этическим, но чем он может руководствоваться в деятельности во всеобщем, как не всеобщим, если Бог не дает персональных указаний? Как рыцарю веры узнать чего хочет Бог? То, что известно о Боге, известно из Откровения — и есть Абсолютное для рыцаря веры: это не то абсолютное указание, которое Бог сообщает непосредственно и персонально, но то, которое человек принимает за божественную волю еще до того, как вступит с Ним в отношение, но которое приобретает характер абсолютности только после встречи.

Конечно, Кьеркегор выбрал ветхозаветный сюжет для своей книги. В ней столкновение этического и божественного создает контраст, противостояние, поэтому, «препарируя» историю Авраама, можно не оговариваться на каждом шагу, не сталкиваться с необходимостью делать поправки там, где мысль и без того извилиста. Кьеркегор стремится показать на примере Авраама истинное соотношение всеобщего и абсолютного.

Ветхозаветный Бог поступает против наших понятий нравственности, а новозаветный Бог глубоко удовлетворяет наше нравственное чувство. Ветхозаветный временами перечеркивает этическое, а новозаветный поглощает этическое. Но этическое устраняется в любом случае.

За становлением экзистенции подразумевается процесс постепенного освобождения от того, что не составляет ее подлинной сущности. Устранение этического онтологически значит, что в основе основ этическое чуждо экзистенции. Но и абсолютное в таком же смысле чуждо экзистенции, потому что его нельзя присвоить — к нему можно постоянно приобщаться, но не больше. Впрочем, ничего выше для экзистенции, чем приобщение к Абсолюту; предназначение экзистенции, согласно Кьеркегору, — в возможном состоянии рыцарской веры. Устранение этического означает, что экзистенция приходит в новое состояние, в котором она утверждает себя в бытии из себя самой, отвергая внешнее определение бытия — она утверждает себя в бытии из свободной веры в Абсолют, отвергая внешнее определение бытия через должное (идеальное) отношение к миру и существам. Однако, как отмечено выше, экзистенция не может «насовсем» утвердиться в бытии через веру и не может полностью отвергнуть от себя всеобщее; что больше, вера и самоотречение в некотором смысле взаимопроникают друг в друга. Этическое и идеальное не перестает существовать, когда вера рождает абсолютный долг и «я» выбирает уже между двумя нравственными обязательствами одновременно. В мгновения абсолютного отношения долг перед Богом раскрывается как абсолютный. Признание абсолютности долга влечет отказ от всех иных долгов, в том числе всеобщих этических, поскольку перед абсолютностью Бога и его воли все остальное, во-первых, относительно, во-вторых, чуждо экзистенции.

Хотя Бог дал Аврааму указание, противоречащее этике, он не позволил свершиться убийству. Если бы Бог дал Аврааму исполнить абсолютный долг, тогда мы не смогли бы найти объяснение действию Бога и сошлись бы только в том ответе, что это было благом, хотя и неясным для нас. Случай с

Авраамом был бы еще большим исключением. И мы все равно не могли бы сомневаться в том, что Бог пребывает в гармонии со всеобщим, в том числе этикой — относительным, для которого Он абсолютен. Потому Авраам не смотрит свысока на этику так, как кьеркегоровский «этик» брезгует «эстетикой». Авраам испытывает сожаление из-за того, что его абсолютный долг не так прост, как было бы просто поступать этически: *«Он знает, насколько великолепно ему (всеобщему) принадлежать»* [9, с. 132].

Но как возвращаться в определенность всеобщим тому, кто уже познал его относительность? Возможно, Кьеркегор ожидал, что рыцарь веры сможет до конца жизни повторять прыжок, но допустим, что это не так. К примеру, Мартин Бубер утверждал, что состояние активности отношения Я-Абсолютное Ты временно сменяется пассивностью веры, когда что-то препятствует произнесению «основного слова». А верой М. Бубер называл только пассивность отношения Я-Абсолютное Ты. У М. Бубера вера в Бога заполняет то время, когда Бог не являет себя непосредственно в отношении с «я». Тогда абсолютное отношение становится точкой, в которой не только устраняется этическое, но также и точкой, от которой начинается становление праведным. Абсолютный долг остается по-прежнему высшим принципом для человека, однако когда абсолютное отношение останавливается, перед единичным возникает задача постигнуть всеобщее заново, учитывая то знание, которое он приобрел в вере. Теперь индивид несет личную ответственность за конструирование своего субъективного этического.

Моральный долг не противоположен религиозному, если Бог не говорит прямо, что он желал бы от нас аморальности, но никому, кроме Авраама, Бог не сообщал этого. Моральный долг для рыцаря веры скорее включен в абсолютный долг. Поэтому «обычный» абсолютный долг рыцаря веры состоит из христианской морали Священного Писания и экзистенциальной крепости, твердости следовать Божьему слову. «Убить Исаака, если того хочет Бог» не может быть моральным правилом, потому что эта максима не всеобща — она не понятна тем, кто не готов ее понять, и она просто бессмысленна для всех, кому Бог не сообщает персонально свою волю. Максима не всеобща потому, что ни один человек — не тот самый Авраам, у которого сын Исаак, когда как Божий замысел был — испытать веру того самого Авраама, имеющего сына Исаака. Максима абсолютного долга достигает той цели, которая для нее замыслена Богом только в том случае, когда она предназначена для единичного. Она не всеобща, значит, потому, что в одной ей сходятся цели двух личностей: единичного и Бога, когда всеобщее этическое есть цель сама в себе. Поэтому даже если бы в наше время нашелся такой же человек по духовному складу и судьбе как Авраам, имел сына, подобного Исааку, которого любил бы так же сильно, как Авраам, то это не значило бы, что он должен, исполняя абсолютный долг (мнимый), принести его в жертву. Абсолютный долг индивидуален.

Моральное всеобщее правило, угодное Богу — это христианская этика. Надо отметить, что ее категорическая часть достаточно лаконична — десять заповедей. В особенных обстоятельствах, неразрешимых десятью заповедями, приходится ориентироваться самостоятельно, сохраняя абсолютную ве-

ру в то, что Бог устроит конечное силой абсурда, сотворит чудо, если только единичный сумеет выразить в своих поступках Его абсолютную волю, если не предаст свою веру. Но в этой деятельности рыцарь веры сильнее всего будет равняться на благо Бога и, таким образом, не покинет области полагаемого вечного и всеобщего в морали.

И рыцарю веры, не получающему абсолютных обязательств, и верующему «пассивно» приходится ориентироваться во всеобщем самостоятельном, для них не абсолютный долг заменяет моральный, а самостоятельная нравственность праведного человека. Интуиция экзистенциализма такова, что верующий в Бога — нравственный и добродетельный человек, но не через исполнение морального долга, а через непринужденность свободного выбора: и любое моральное поступание рыцаря веры из самого себя будет устранением прежнего этического и созданием нового. Для «прежнего» этического добродетель может быть добродетельной без веры и поэтому всеобщей — к такому этическому рыцарю веры не может вернуться, сохранив преданность вере. Праведный же человек верит, и в своей нравственности исходит из пережитого пика веры — временами вновь переживаемого мгновения абсолютного отношения с Богом.

Таким образом, устранение этического совершенно не значит, что Кьеркегор разрешает поступать как хочется и пренебречь моралью. Смысл устранения состоит в том, что нравственность практического разума — это мало нравственности, бывает больше. Бывает нравственность экзистенции. Чтобы показать это, Кьеркегор использовал пример, когда одна моральная система противоречит другой, и в то же время ни одна из них не теряет для человека значимости: Бог испытывает веру Авраама исключительным случаем религиозного долга, состоящего в том, чтобы отказаться от практического долга. Без вмешательства трансцендентного в экзистенцию любая максима расширяется до всеобщности этического. Однако когда «я» встречается с Абсолютным Другим и признает Его, тогда именно от Абсолюта ожидается нравственная высота, которая априори превзойдет в значимости всеобщий этический закон. Именно ориентируясь на Абсолют, рыцарь веры «пересобирает» всеобщее своей нравственности. К тому же, Кьеркегор показывает, что в исполнении Абсолютного долга экзистенция реализует больше свободы и больше нравственности, чем бывает от исполнения этического долга. Если для Канта свобода воли проявлялась в самозаконодательстве, то для Кьеркегора свобода объединяет момент самозаконодательства воли с моментом подчинения абсолютной воле, которая суть отказа от самозаконодательства.

Кьеркегор показывает несовершенство кантовской этики: его рыцарь веры обретает цель вне себя и, следовательно, вне этического — иными словами, порывает с автономией воли. К постановке этой цели, превосходящей этическое в человеке, его толкает желание блаженства: *«блаженство во всей вечности и в каждое мгновение является для человека его телом»* [9, с. 67]. Таким образом, Кьеркегор утверждает то, что в самой природе человеческого духа есть и мотив порвать с внутренней замкнутостью этического (сила, толкающая дух к становлению: согласно Кьеркегору, эта сила —

желание блаженства, хотя даже и не важно, какая это именно сила, когда все следствия зависят только от утверждения, что подобная сила существует) и возможность экзистенции осуществить этот прорыв. В возможности веры полнота бытия больше, чем в возможности этики.

Есть люди, готовые понять «устранение этического» как доказательство того, что этическое объективно преодолено. Мы найдем еще больше людей, которые готовы признать относительность этического, не имея для этого экзистенциальных оснований рыцаря веры. Что по этому поводу думает сам Кьеркегор? Его мысли можно восстановить, если идти от следующего высказывания: *«Существование в качестве единичного в противоположность всеобщему — это форма греха, рассмотренная идеально»* [9, с. 75]. В этом высказывании надо понимать под всеобщим этическое. Не случайно нарушение этического всеобщего Кьеркегор здесь называет грехом. Для Кьеркегора характерно понимание греха как состояния неверия, и приведенная формулировка соотносится с определением неверия, потому что:

1. Всеобщее значит вечное, вечное же не возникает, если экзистенция не полагает в себе вечной сущности, а вечную сущность в своем духе нельзя найти, не допустив хотя бы умозрительно существование Бога.

2. Достаточно осознания Бога как идеи, чтобы впасть в отчаяние от своей греховности или от своего несовершенства. И хотя пребывающий в отчаянии также рассматривается Кьеркегором как пребывающий в грехе, отчаяние считается состоянием, необходимо предшествующим вере, поскольку до встречи с Абсолютом (и во время встречи) человек должен быть ясен сам для себя «в своей вечной значимости». Отчаяние рождает желание быть собой либо не быть собой, а оба эти желания препятствуют раскаянию «перед Богом», без которого не существует прощения греха, оба эти желания несовместимы с абсолютным отношением, так как для такого отношения человек должен преодолеть изолированность «я», а желание «быть собой» в равной степени с желанием «не-быть» исходит из замкнутости интереса «я» на себе самом.

3. Следовательно, тот, кто уходит от всеобщего, определяясь через его отрицание как единичный, уходит прочь и от встречи с Богом: он не только отрицает вечную всеобщность природы духа, но так же и закрывает для себя возможность вступить в отношение с Богом.

От всеобщего (этического) нельзя уйти своими силами. Всеобщее (этическое) устраняется только в отношении к Богу за счет силы Бога (силы абсурда). Тот человек, который готов по своему произволу пренебречь этическим, вероятнее всего, не дошел даже до этического — потому что если он дошел до этического, у него подобного желания не может появиться, а если дошел до веры, то это желание воспринимается им как искушение. Искушение — религиозный термин, и, употребляя его, Кьеркегор не мог подразумевать что-то иное, кроме того, что этическое составляет момент высшей нравственности. Убить Исаака — действительно искушение, и то, что Авраам ему поддался, значило бы, что «Авраам погиб», если бы действие Авраама было произволом. Но оно было исполнением Абсолютного долга перед

Богом. Если такого Долга быть не могло, это значит все то же — что действие Авраама было произволом и, как следствие, «он погиб».

О. Больнов отмечает, что этическое, снятое произвольно, есть «авантюризм», не имеющий отношения к саморазвитию экзистенции: *«Вовлеченность может оставаться подлинной и ответственной лишь когда подпитывается определенной содержательной верой. Если бы последней не было, в действующем жило бы сознание относительности, экзистенциальная этика выводилась бы из пустого, равнодушного духовного авантюризма»* [3, с. 43].

Таким образом, не надо упрощать для себя всю сложность устранения этического — здесь играют очень тонкие грани из жизни экзистенциально верующего человека. А как Аврааму просто было не удержаться, на малую долю уклониться от веры в парадокс, Кьеркегор показывает в самом начале книги, в главе «Общий смысл».

Литература

1. Алейник Л. М. «Качественная диалектика» С. Кьеркегора // Вестник Российского химико-технологического университета им. Д. И. Менделеева: гуманитарные и социально-экономические исследования. 2014. № 1. С. 4–17.
2. Богуш Н. Л. Предэкзистенциальная философия Кьеркегора // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2011. № 2. С. 96–102.
3. Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
4. Бубер М. Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика, 1995. 464 с.
5. Королев К. А. Мировоззренческая ориентация на внутреннее в философии С. Кьеркегора // Булгаковские чтения. 2012. № 6. С. 145–153.
6. Куценко В. В. Экзистенциально-религиозная концепция времени С. Кьеркегора // Military and political sciences in the context of social progress / space and time — coordinate system of human society development. Лондон: Международная академия наук и высшего образования, 2012. С. 100–102.
7. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 157 с.
8. Кьеркегор С. Несчастнейший // Сборник сочинений. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 368 с.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 154 с.
10. Настин И. В. Свобода как экзистенциальная составляющая этики // Современная социальная психология: теоретические подходы и прикладные. 2009. № 4. С. 121–129.
11. Пугацкий М. В. О диалектике С. Кьеркегора // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. 2012. № 10. С. 223–229.

KIERKEGAARD'S DOCTRINE, THE PROBLEM OF MORAL

Artemiy A. Kravtsov

Student, Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy
51 Sofiyskaya St., St-Petersburg 192236, Saint-Petersburg State University,
Russia

E-mail: t_e_m_a@inbox.ru

The article investigates the origin and transformation of the "knight of infinite resignation" moral code into the "knight of faith" moral code. We have made an attempt to determine the meanings of absurdity and ethical universality. Ethical issues are considered along with ontological; thereby a few usually lost aspects have been reviewed, including a dependence of ethical code on conditions of existence, the renewal of an absolute duty. The exceptionality of the situation is that moral command, given to Abraham, was off the "general" ethic only because God directly say His will to Abraham. That is why Abraham's intention quits generality of ethics. We consider the difference between philosophical law and "ordinary", which is confirmed by the fact that the latter is extremely unfounded. Generality defines a moral law for the «knight of faith» as well as for the "knight of infinite resignation" — the only matter that differs is the reason why both of them resolve to follow the law. In both cases, it should be found in devotion to one's spirit or the feature, which distinguishes the layman from the knight.

Keywords: moral duty, absolute duty, will, ethics, existentialism, ontology, religion, infinite resignation, faith, doctrine.