

ПАРАДОКСАЛНОСТЪТЪ ГРЕХА В КОНЦЕПЦИИ С.КЪРКЕГОРА

В.Ю. Даренский

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии Луганского государственного университета внутренних дел (Украина)

darenskiy@yahoo.com

Анотация

Виталий Юриевич Даренский. Парадоксалността на греха в концепцията на С. Киркегор. В тази статия концепцията за грех на С. киркегор е представена като предмет на философската рефлексия. Феноменът на греха в качеството му на философска и антропологическа категория се анализира тук и в качеството му на източник на екзистенциален опит за съвременния човек. Изследва се специфика на шесте типа парадокси на греха в интерпретацията им от датския мислител. Първият, онтологическият парадокс се състои в това, че грехът в метафизическия смисъл на тази дума се явява отсъствие на човешкото; той едновременно поставя човека «пред лицето на Бога». Вторият, гносеологическият парадокс се състои в това, че грехът се свежда до човешката воля и превъзхожда човешкото съзнание, но същевременно се явява и отсъствие на знания за човешката природа. Третият, екзистенциалният парадокс се състои в това, че грехът прави човека самия себе си и едновременно – не като самия себе си. Четвъртият, антропологическият парадокс се състои в това, че отчаянието от греха е и позитивно, и негативно едновременно. Петият, психологическият парадокс се състои в това, че грехът прави човека нещастен и едновременно показва пътя към преодоляване на нещастията. Шестият, етическият парадокс се състои в това, че грехът се свежда до отсъствие на осъзнаване на спасението на човечеството во Христе, но заедно с това понятието «грех» е неприменоваемо към хора, което не знаят за това спасение. Специално внимание в статията е отделено на «вътрешния механизъм» на осъзнаване на първородния грех като феномен на «анамнезиса».

Ключови думи: Киркегор, парадокс, грех, смисъл, екзистенция, опит

Анотация

Виталий Юрьевич Даренский. Парадоксалность греха в концепции С.Кьеркегора. В данной статье концепция греха С.Кьеркегора представлена как предмет философской рефлексии. Феномен греха в качестве философской и антропологической категории анализируется здесь и в качестве источника экзистенциального опыта для современного человека. Исследуется специфика шести типов парадоксов греха в интерпретации их датским мыслителем. Первый, онтологический парадокс, состоит в том, что грех в метафизическом смысле этого слова является и отсутствием человеческого; он одновременно ставит человека «перед лицом Бога». Второй, гносеологический парадокс, состоит в том, что грех заключается в человеческой воле и превосходит человеческое сознание, но одновременно он является отсутствием знания о человеческой природе. Третий, экзистенциальный парадокс, состоит в том, что грех делает человека самим собой и одновременно не самим собой. Четвертый, антропологический парадокс, состоит в том, что отчаяние от греха является и позитивным и негативным одновременно. Пятый, психологический парадокс, состоит в том, что грех делает человека несчастным и одновременно показывает путь к преодолению несчастья. Шестой, этический парадокс, состоит в том, что грех состоит в отсутствии осознания спасения человечества во Христе, но вместе с тем понятие «грех» неприменимо к

людям, которые не знают об этом спасении. Специальное внимание в статье уделено «внутреннему механизму» осознания первородного греха как феномену «анамнезиса».

Ключевые слова: Кьеркегор, парадокс, грех, смысл, экзистенция, опыт

Abstract

Vitaliy Darenskiy. Paradoxality of sin in Kierkegaard's conception. The article is devoted to the investigation of Kierkegaard's conception of sin as a subject of philosophical reflection. The phenomenon of sin as philosophical and anthropological category is analyzed here as a source of existential experience for contemporary man. The specific features of six types of paradoxes of sin according to Kierkegaard's conception was analyzed here. The first type is an ontological paradox: sin in its metaphysical meaning is the absence of human being, but indeed sin is a human dimension "in face of God". The second type is a gnoseological paradox: sin is present in human will and overcome our consciousness, but indeed sin is the absence of awareness of human nature. The third type is an existential paradox: sin makes the human themselves and indeed not themselves. The forth type is an anthropologic paradox: our despair of sin is positive and negative in the same time. The fifth type is a psychological paradox: sin makes us unhappy, but indeed this type of misfortune opens the way to salvation. The sixth type is an ethical paradox: sin is the absence of awareness of human salvation by Christ, but indeed the term of "sin" actually is irrelevant to persons, which are not aware of this event. Special attention in article devotes to "inner mechanism" of human awareness about primordial sin as a phenomenon of "anamnesis" (Ἀνάμνησις).

Keywords: Kierkegaard, paradox, sin, sense, existential, experience

Анотація

Віталій Юрійович Даренський. Парадоксальність гріха в концепції С. К'єркегора. У даній статті концепція гріха С. К'єркегора представлена як предмет філософської рефлексії. Феномен гріха як філософської і антропологічної категорії аналізується тут і як джерело екзистенціального досвіду для сучасної людини. Досліджується специфіка шести типів парадоксів гріха у їх інтерпретації данським мислителем. Перший, онтологічний парадокс, полягає в тому, що гріх у метафізичному сенсі цього слова є і відсутністю людського; він водночас ставить людину «перед обличчям Бога». Другий, гносеологічний парадокс, полягає в тому, що гріх пов'язаний з людською волею і перевершує людську свідомість, але водночас він є відсутністю знання про людську природу. Третій, екзистенційний парадокс, полягає в тому, що гріх робить людину собою і навпаки. Четвертий, антропологічний парадокс, полягає в тому, що відчай від гріха є і позитивним, і негативним водночас. П'ятий, психологічний парадокс, полягає в тому, що гріх робить людину нещасною і водночас указує шлях до подолання нещастя. Шостий, етичний парадокс, полягає у тому, що гріх полягає у відсутності усвідомлення порятунку людства у Христі, але разом з тим поняття «гріх» незастосовне до людей, які не знають про це спасіння. Спеціальна увага в статті приділена «внутрішньому механізму» усвідомлення первородного гріха як феномену «анамнезису».

Ключові слова: К'єркегор, парадокс, гріх, сенс, екзистенція, досвід

Противоположное понятие греху есть не добродетель, а вера: все, что приходит не от веры, есть грех (Рим. XIV, 23). И это принадлежит к решительнейшим определениям христианства. (С. Кьеркегор)

Актуальность исследования. Понятие «греха», будучи одной из фундаментальных категорий религиозного сознания, и особенно христианского, вместе с тем не стало столь

же фундаментальной категорией в европейской философской традиции. Видимо, причиной этого и было то, что здесь «грех» обычно трактовался как простой эквивалент совокупности понятий, обозначающих моральное зло. Однако антропологический аспект этого понятия, данный в библейском Откровении, и связанный с пониманием человека как существа, по своему выбору утратившего свою изначальную природу, данную ему в райском способе бытия, в философском ключе почти никогда всерьез не рассматривался, за исключением разве что некоторых авторов периода схоластики. Во всяком случае, для философии Нового времени именно С. Кьеркегор стал, по сути, первооткрывателем «греха» именно как специфически философской проблемы и специфически философской категории.

Задачей данной статьи является анализ именно тех смысловых компонентов кьеркегоровой концепции греха, которые делают это понятие общезначимой философско-антропологической категорией.

Изложение основного материала. Насколько философское сознание Нового времени стало чуждым восприятию библейского смысла понятия «грех», например, ярко описал Л. Шестов в письме М. Буберу: «Мне кажется, если не ошибаюсь, что вы... могли бы сказать: "Я не могу связать определенной мысли с библейским змеем". Действительно, нам, наследникам эллинской культуры, почти невозможно рассуждать иначе... Грехопадение означает, что все мы во власти "змея". Киргегард чувствует лучше, чем кто-либо другой, эту ужасную зависимость: отсюда его непобедимая "серьезность"... Чем старше я становлюсь, тем больше я чувствую, что в библейском сказании нам открывается чрезвычайно важная и глубокая истина. Но власть змея над нами столь велика, что мы не в состоянии воспринять эту истину» [Цит. по: 6, 243]. Как видим, Л. Шестов здесь особо акцентирует внимание на вышеуказанной нами заслуге С. Кьеркегора в философской интерпретации смысла феномена и понятия «грех».

Интерпретация библейского смысла греха у С. Кьеркегора ценна своей парадоксальностью, благодаря которой вскрывается философско-антропологическая глубина этой категории. В книге «Болезнь к смерти», в которой дано его наиболее концептуализированное размышление о грехе, он пишет о *позитивности* понимания греха следующим образом: «будем держаться просто христианского принципа, что грех есть нечто положительное, держаться этого не как умственного принципа, но как парадокса, в который надобно верить... возможна лишь одна точка зрения, чтобы осветить положительную природу греха... грех подразумевает Я, поднятое к бесконечной мощи идеей Бога... Именно это выражено в тезисе, что грех – это нечто положительное; его позитивность состоит как раз в том, чтобы быть *перед Богом*... Это определение греха содержит также... парадокс, который вновь обнаруживается как законное следствие из доктрины искупления. Сначала христианство столь твердо установило положительную природу греха... но потом это же самое христианство берется за то, чтобы снять это положительное способом, не менее непонятным для разума» [2, 322-323]. Этот парадокс греха можно определить как парадокс *онтологический*, поскольку в нем фиксируется логическая амбивалентность греховного состояния человека: оно одновременно и указывает на его высшее призвание – предстояние перед своим Творцом, т. е. его абсолютное измерение; но при этом сам грех указывает на самоотрицание этой абсолютности, на причастность человека смерти и Ничто. Эта парадоксальность «удваивается» еще и позитивным «снятием» греха в искуплении его Спасителем – ибо здесь человек и бесконечно ценен, и бесконечно не способен к избавлению от греха одновременно.

С. Кьеркегор настаивает на непонятности христианского учения о грехе. Действительно, существует и парадокс *гносеологический*: с одной стороны, «для христианина

грех... пребывает в воле, а не в сознании: и подобное извращение воли превосходит сознание индивида»; а с другой – «это вполне христианская истина, когда утверждают, что грех – это неведение, но именно неведение собственной природы. Потому определение греха... должно быть дополнено так: после того как откровение Божье разъяснило нам его природу, ясно, что грех – это отчаяние перед Богом, когда не желают быть собою или же когда желают быть собою» [4, 320]. Изначально существует гносеологическое измерение первоуродного греха, в котором изначально пребывает человек. Как пишет современный исследователь, «на это постоянно ссылается Кьеркегор, что отстраненность человека от истины – не случайность и не временный недостаток. Наоборот, человек сам в силу своей природы несет ответственность за такое положение вещей. Это один из его «грехов»: он не только «вне Истины», но и настроен по отношению к ней «воинственно». Отсюда следуют два вывода. Во-первых, поскольку человек не обладает истиной, он может получить ее только извне. Во-вторых, человек должен внутренне измениться, чтобы быть в состоянии признать ее, иначе его собственные грехи и добровольная слепота помешают ему увидеть истину» [1, 110]. Именно на этом пути и решается парадокс: грех и в воле, и не в воле; в сознании, и «вне» его.

Это, в свою очередь, определяет суть следующего, *экзистенциального* парадокса греха, который С. Кьеркегор определяет так: «Христианство подчиняет все греху... "Когда, будучи наставленным откровением Божиим о том, что такое грех, пребывая перед Богом в отчаянии, человек не желает быть собою или же желает быть собою", он является грешником... и понятно, что не часто можно видеть человека, столь продвинутого, столь прозрачно-ясного для самого себя, что он мог бы применить к себе эту формулировку. Однако что же отсюда следует? Этот момент заслуживает внимания, ибо здесь мы оказываемся рядом с диалектическим поворотом. Из того, что человек отчаивается лишь умеренно, еще не следует на самом деле, что он вовсе таковым не является. Напротив, мы показали, что огромное большинство людей пребывает в отчаянии, однако степень его низка. Однако никакая заслуга тут не связана с высшей степенью... высшая степень отчаяния более удаляет от спасения, чем степень низшая. И то же самое происходит с грехом» [2, 324].

Особый *антропологический* смысл греха здесь сформулирован в словах: «Когда, будучи наставленным откровением Божиим о том, что такое грех, пребывая перед Богом в отчаянии, человек не желает быть собою или же желает быть собою». Пребывая перед лицом Абсолюта, человек приходит в отчаяние от своего несоответствия такому призванию, он «не желает быть собою», стремясь к этому соответствию; и «желает быть собою» – либо устремляясь к своей подлинной высшей природе от того состояния греховной природы, в котором он находится; либо же прямо наоборот, полагая свое греховное состояние своей подлинной «природой», отворачивается от Бога и еще больше укореняясь во грехе. Здесь опять обнаруживается своеобразный «сдвоенный парадокс», определяющий значение экзистенциала «отчаяния». Этот парадокс, в свою очередь, определяет у С. Кьеркегора внутреннюю динамику (диалектику) духовных состояний и устремлений человека: «Можно заметить, что отчаяние во грехе, которое никогда не перестает быть диалектическим, понимается здесь как движение по направлению к вере... отчаяние является также начальным элементом веры. Напротив, когда отчаяние во грехе поворачивается спиной к вере, к Богу, – это еще один новый грех. В духовной жизни все – диалектика. Таким образом, возмущение в качестве возможного способа отмены греха – это, конечно же, элемент веры; однако если оно поворачивается спиной к вере, оно – грех» [2, 337].

Эта диалектика, однако, весьма трагична и тяжело переживаема, создавая *психологический* парадокс греха. В эссе С. Кьеркегора «Несчастнейший» он описан так: «Но что

я говорю: несчастнейший, мне следовало бы сказать – счастливейший; ведь это же такой дар счастья, какого никто не может дать себе. Видишь, язык немеет и мысли путаются: кто счастливейший, кроме несчастнейшего, и кто – несчастнейший, как не счастливейший, и что такое жизнь, как не безумье, и вера, как не сумасшествие, и надежда – как не отсрочка удара на плахе, и любовь – как не укус для раны?» [3, 28]. Этот аспект греха, упраздняющий стереотипы «розового христианства» (К. Леонтьев), составляет особый психологический «фон» текстов С. Кьеркегора, во многом определяя силу их воздействия на читателей. Это была сознательная стратегия. Как пишет П. Гардинер, «если угрожающий... тон некоторых его “напоминаний”, звучащие в них утверждения о всеобщей греховности и необходимости страдания обескураживали некоторых читателей, то это была именно та реакция, которую он предвидел. Вряд ли... он недооценивал способность христианской веры причинять боль» [1, 175].

Однако «люди» (то, что М. Хайдеггер потом назовет «das Man») изобрели некий «устойчивый иммунитет» к осознанию собственной греховности (что является одним из проявлений онтологичности первородного греха). Отсюда возникает и *этический* парадокс греха, который С. Кьеркегор определил так: «как можно обнаружить существенное осознание греха (а именно этого хочет христианство) в жизни, столь погрязшей в посредственности, в болтливом обезьянничанье... Вопрос между тем не совсем лишен смысла, ибо диалектика греха просто настигает его другим способом. Как же возможно, чтобы жизнь человека была, в конце концов, столь не-духовной, что кажется даже бесполезной, что и христианство становится к ней неприменимым, подобно, скажем, домкрату, с которым не могут обращаться (а христианство подымает так же, как и домкрат), когда вместо твердой земли нет ничего, кроме болот и трясин?... большая часть людей настолько лишена духовности, что в строгом христианском смысле нельзя вообще считать их жизнь грехом» [2, 324; 327].

Такая парадоксалистская диалектика С. Кьеркегора в данном случае не отрицает, что все люди, согласно библейскому Откровению, живут под властью первородного греха. Речь идет о том, что искупление этого греха Спасителем для многих остается как бы не существующим, поскольку они живут лишь «естественной» жизнью, то есть не участвуют в этом Искуплении своим осознанием своей первородной греховности и сознательной борьбой со своей греховностью фактической. Тем самым, этический парадокс греха здесь явным образом вытекает из парадокса гносеологического, парадокса, о котором было сказано ранее.

«Метод» парадоксалистской диалектики С. Кьеркегора определяется принципом его соответствия своему особому предмету. С. Кьеркегор писал: «этот наилучший изобретатель парадоксов, каким является христианство, остается настолько парадоксальным, насколько это возможно; работая, так сказать, против самого себя, оно столь прочно полагает положительную природу греха, что затем кажется совершенно невозможным ее устранить, после чего то же христианство благодаря доктрине искупления вновь устраняет эту природу столь решительно, что она как бы поглощается морем» [2, 324]. Для того, чтобы если не «понять» в тривиальном смысле этого слова, но хотя бы адекватно помыслить то, о чем здесь сказано, и требуется именно такой метод. При этом, как справедливо утверждает Л. Шестов, «мышление в “Абсурде” не только сохраняется, но получает неслыханное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение, Гегелю и спекулятивной философии совсем незнакомое: и в этом отличительная черта экзистенциальной философии» [6, 71].

Известно, что «Кьеркегор, отрекаясь от гегелевского устранения противоречий, вводит свои центральные понятия: скачок, парадокс и экзистенция» [4, 75]. И в этом отношении методология его философствования, действительно, представляла собой

прямую и сознательную противоположность «методу» Гегеля. Это весьма ярко отразилось и в различии их подходов к пониманию сущности греха и пути его преодоления. Как пишет П. Гардинер, «христианское учение о грехопадении и последующем искуплении людских грехов Христом можно было истолковать таким образом, что они становились созвучны учению Гегеля о том, как дух преодолевает внутренние противоречия, в конечном итоге возвращаясь к себе и достигая полного совершенства» [1, 51]. Очевидно, что Гегель не выходит за рамки обыденного «моралистического» понимания сущности греха и борьбы с ним. Напротив, как ярко пишет Л. Шестов, «у Киркегарда нет общего языка с обыденностью, – надо полагать, что, в свой черед, у обыденности нет общего языка с Киркегардом... Это объясняет нам его слова о том, что противоположное понятие греху есть не добродетель, а вера. Добродетель – мы уже слышали от него, держится собственными силами человека... Но освобождается ли человек таким способом от греха? Все, что не от веры, вспоминает он загадочные слова апостола, – есть грех... Тут для Киркегарда и обнажился смысл библейского повествования о грехопадении. Сократовская добродетель не спасает человека от греха» [6, 76-77]. То есть, все то, что достигается всего лишь «своими силами», то есть без Бого-человеческого отношения, именно поэтому и есть грех – именно как плод гордыни и тщеславия, какими бы внешними «добрыми делами» он не сопровождался. Можно сказать, что грех *показывает* человеку его пребывание в неизбывном *отношении* к Богу путем своеобразной *via negativa*. В качестве частных случаев *via negativa* можно рассматривать и отдельные грехи: например, даже неверие является «негативным» знанием того, *чем* должна быть вера, которой нет.

Современный исследователь Дж. Батлер обобщает концепцию греха у С. Кьеркегора достаточно тривиальным образом: «это демоническое Я должно также проникнуться презрением к себе ради обретения помощи от Бога. Это Я в своем демоническом отчаянии должно выбирать между самофабрикацией и самоненавистью» [7, 390]. Позитивной стороной этого акта, преображающего человека, становится, соответственно, открытость Другому, как об этом пишет Й. Зизиулас: «порабощенный природой “ветхий человек” и его самость умирают в акте крещения и тогда страх перед Другим в евхаристическом и аскетическом этосе меняется на приятие Другого как Другого» [8, 87-88]. Вместе с тем, очевидно, что парадоксальные структуры экзистенциального переживания греха и та типология парадоксов, которая здесь обнаруживается, обладают универсальной эвристичностью для понимания человеческой экзистенции.

Кроме того, нам представляется весьма важным дальнейшее осмысление того способа, которым познается грех в человеческой природе, в частности, что представляет собой сама возможность обретения знания о первородном грехе – не в качестве истории в Св. Писании, но в качестве факта личного опыта. Ведь это какой-то совершенно специфический процесс – некое воспоминание не в обычном смысле – неких эмпирических событий, – но как некое обретение Памяти в абсолютном смысле слова, первопамяти о своей подлинной сущности. Первичное, «естественное» состояние сознания можно обозначить парадоксальным по своему смыслу термином «за-бытие» (ведь то, что где-то «за» бытием, само уже бытием не является, но вместе с тем оно неким сокрытым образом все равно есть и как-то неизбежно являет себя). Как пишет Л.В. Стародубцева, «процесс обретения потерянного и потери обретенного знания – “ноэзис”, смысл которого в попеременном облачении-совлечении покрывала... поднятии-опускании занавеса сознания» [5, 55]. Особенно ярко этот закон действует в сфере религиозного опыта, связанного с особой категорией *тайны*: «тайна в буквальном смысле “за-бывается”... Истина находится в за-бывании, – в бывании “за” некою преградой рассудка... “за” пленой сознаваемого. За-бытая истина укутана в темное покрывало.

Она прячется за накидки и занавесы. Совлечь покров, заглянуть за завесу означает припомнить забытое знание» [там же]. Этому процессу хорошо соответствует известный термин платоновской философии *анамнесис* (от др.-греч. Ἀνάμνησις – «припоминание»), обозначающий особое состояние человеческой души, припоминающей в здешнем мире виденное ею в мире вечности. Объекты припоминания – сверхчувственные идеи – образцы того, что в чувственном мире выступает только в виде подобию. Концепция познания и обучения как припоминания развита Платоном в «Меноне» (81b-86b) и «Федоне» (72e-76e), привлекается в «Федре» (250a). В философии Нового времени следует отметить явную преемственность с анамнесисом Платона понятия «Erinnerung» Гегеля (т.е. «воспоминания» и «погружения внутрь» как ухода от внешней объективации духа к его внутренней динамике).

Выводы. Последнее обстоятельство весьма показательно. Оно свидетельствует о том, что «путь Гегеля» и «путь Кьеркегора» можно рассматривать как две взаимно дополняющие друг друга альтернативы. Выбор между ними – «дело вкуса», а точнее – следствие различия экзистенциальных складов личности. И в осмыслении сущности греха для кого-то более приемлемы обычные моральные толкования, а кому-то жаждет погрузиться в опыт живых экзистенциальных парадоксов, в особую захваченность Страхом, Отчаянием и Искушением.

Литература

1. *Гардинер П.* Кьеркегор. – М.: Астрель; АСТ, 2008. – 192 с.
2. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350.
3. *Кьеркегор С.* Несчастнейший. – М.: Изд. ББИ св. ап. Андрея, 2005. – 376 с.
4. *Мортенсен Ф.Х.* До Кьеркегора было «слово» // Мир Кьеркегора: Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 75-82.
5. *Стародубцева Л.В.* Завеса и покров: опыт эпистемологической интерпретации // Софія. Культурологічний журнал. – 2005. – № 2-3. – С. 47-56.
6. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.
7. *Butler J.* Kierkegaard's speculative despair // Routledge History of Philosophy. Vol. VI. The Age of German Idealism / Ed. by R.Kearney. – L. and N.Y.: Routledge, 1993. – P. 363-395.
8. *Zizioulas John D.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. T&T Clark (Edinburgh), 2006. – 316 p.

© **Виталий Юрьевич Даренский**