

## Понять нельзя помиловать: о парадоксальности этики у Кьеркегора и Витгенштейна<sup>1</sup>

*Винкельман А.М., НИУ ВШЭ*  
[winkelmanhanna@gmail.com](mailto:winkelmanhanna@gmail.com)

**Аннотация:** В статье рассматривается проблема невыразимости этики у Л. Витгенштейна и С. Кьеркегора. Оба философа указывают на парадоксальную ситуацию при попытке выразить этическое в языке. С одной стороны, этический дискурс кажется возможным и даже необходимым. В действительности же, подлинно этическое никогда не может быть выражено. Онтология раннего Витгенштейна, представленная им в «Логико-философском трактате», устанавливает запрет на высказывание этического. Язык, согласно Витгенштейну, может описывать только факты мира, об этике же говорить нельзя. Кьеркегор, в свою очередь, так же указывает на невозможность выражения подлинной ценности (для него – религиозной веры, как, например, у Авраама из «Страх и трепет»). Она может быть понята только как парадокс. Анализ идей этих двух мыслителей должен ответить на главный вопрос статьи: возможно ли подлинное понимание одного философа (или же просто человека) другим или нет? Автор показывает, что, в согласии с Кьеркегором и Витгенштейном, мы вынуждены дать отрицательный ответ. В рамках языка возможно только уяснение содержания основных идей и концепций, однако понимание всегда остаётся недостижимым, т.к. оно обеспечивается трансцендентальной структурой (как у Витгенштейна) или парадоксальностью веры (как у Кьеркегора).

**Ключевые слова:** этика, Витгенштейн, Кьеркегор, парадокс, проблема понимания, Страх и трепет, Логико-философский Трактат

---

*Schweig, Herz! kein Schrei!  
Denn alles geht vorbei!*

*(Clemens Brentano)*

Сравнительный анализ философских концепций – дело, вне всякого сомнения, плодотворное, оно никогда себя не исчерпает. О том, какую реальную ценность и пользу приносят подобного рода занятия можно долго и бурно спорить, что не уменьшит ни число сравнительных анализов, ни их противников.

---

<sup>1</sup> Настоящая работа не состоялась бы без прочтения мною замечательной статьи «Данько С. В. 15. Отменил ли Витгенштейн философию? (Лабиринт ненаписанной части Логико-философского трактата) // Vox. Философский журнал. 2013. № 15 С. 1-38», в которой, во-первых, совершенно блестяще изложены идеи Логико-философского трактата Л. Витгенштейна, во-вторых, она заставляет задуматься, что, как мне кажется, является главным признаком по-настоящему философского сочинения.

Настоящая работа призвана ответить на вопрос – способна ли философия транслировать и удерживать ценность, доступную для понимания? Иными словами, действительно ли можно объяснить *любому* человеку, что «Ад – это другие», или, что «Всё действительное – разумно, а всё разумное – действительно»? На самом ли деле можно сделать концепцию одного философа *понятной* другому философу?

В первом приближении эти вопросы выглядят наивными и не требуют хоть сколько-нибудь развёрнутого ответа. Конечно, философия способна транслировать ценность. Как бы иначе происходила коммуникация? Мы же понимаем, например, и категорический императив и его критику Гегелем, более того, сами имеем *pro et contra*.

Однако при внимательном рассмотрении проблемы станет ясно, что тут есть две взаимоисключающих опции. Первая – признать, что философия может и должна построить универсальную систему, которая сделает *весь мир понятным для всех*. Согласно второй опции, никакой универсальной системы быть не может, есть только *моё собственное* понимание мира, принципиально недоступное для других<sup>2</sup>. Конечно, эта трудность была очевидна и тем, чьи работы будут задействованы в нашей попытке приблизиться к разрешению настоящей проблемы. Так, если бы Кьеркегор *не понимал* гегелевских идей, ему просто *не с чем* было бы не согласиться.

Первый шаг к хоть сколько-нибудь ясному ответу будет состоять в выяснении того, что вообще значит «объяснить философскую концепцию». Как философия обосновывает саму возможность «транслировать» ценность? Ответ мы попытаемся дать при помощи работы, которая, на первый взгляд, имеет к этим дискуссиям весьма косвенное отношение. Автор «Логико-философского трактата» (1921) Л. Витгенштейн вовсе не собирался говорить о ценностях, наоборот, призывал своего читателя об этом *молчать* [Витгенштейн, 1994, с.73]. Тем не менее, именно эта работа, как нам кажется, способна дать самый ясный из всех возможных ответ.

«Логико-философский трактат» заслуженно считается одним из самых загадочных текстов в философии XX века. С одной стороны, программа «Трактата» антиметафизична, с другой, сам «Трактат» оказывается не свободным от метафизических афоризмов.

Посмотрим сначала на формальное устройство онтологии Витгенштейна. Первый афоризм «Трактата» гласит: «Мир есть всё то, что имеет место. Мир – целокупность фактов, а не вещей. Мир определён фактами и тем, что это *всё* факты. Мир распадается (*zerfällt*) на факты. Нечто может происходить или не происходить, а всё остальное останется тем же самым» [Витгенштейн, 1994, с.5]. Существенно здесь то, что факты случайны. Нет никакой необходимости в том, что тот или иной факт имеет место. С необходимостью существует только загадочное логическое пространство, которое и есть то, что «остаётся тем же самым». Нигде в «Трактате» Витгенштейн не даёт ясного определения тому, *что* такое логическое пространство<sup>3</sup>. Известно только то, что оно задаётся логическими законами (тавтологиями) и является как бы *логическим каркасом мира*. По сути, это что-то вроде инженерной

<sup>2</sup> В первом случае ярким примером будет Г. Гегель, во втором – С. Кьеркегор.

<sup>3</sup> Витгенштейн пишет: «Логика *предваряет* (*Die Logik ist vor jeder Erfahrung* – дословно, «логика есть *до* всякого опыта – А.В.) всякий опыт, свидетельствующий, что нечто *таково*. Она предпослана Как, а не Что». [Витгенштейн, 1994, с. 54].

миллиметровки, которая определяет логические возможности того, что может произойти. Например, логически возможно, что в моём холодильнике лежит яблоко. Это факт, установить истинность или ложность которого очень просто – нужно открыть холодильник и посмотреть, есть там яблоко или нет (подробно этот пример будет разобран чуть ниже). Более того, логически возможно, что дверь моего шкафа ведёт в Нарнию. Проверить мы можем это тем же самым способом – выяснится, к сожалению, что этот факт не имеет места.

В самом общем виде, можно сказать, что онтологию Витгенштейна обеспечивает языковой изоморфизм. Знание фактов становится возможным благодаря тому, что язык и мир сообразны друг другу. Похожим образом устроена, например, кантовская философия<sup>4</sup>: Кант исходит из того, что познание возможно, т.к. наш познавательный аппарат *адекватен* миру, который мы познаём. Однако если для Канта познавательный аппарат состоит из априорных форм пространства и времени, категорий, схем и т.д., то для Витгенштейна определяющей является языковая структура, которая оформляет мир *для нас*.

Теорию языка, которую строит Витгенштейн в «Трактате», называют «образной». «Мы строим для себя картины (образы) фактов», пишет он в афоризме 2.1. Работает это, в самом общем виде, так: картина – представление определённой ситуации в рамках логического пространства. Эта картина является моделью действительности, а её элементы соответствуют объектам, из которых состоит факт. Например, у нас есть предложение «В холодильнике лежит яблоко». Между элементами этого предложения «холодильник» и «яблоко» есть определённое отношение, а именно – яблоко *лежит* в холодильнике. Истина или ложна картина, т.е. есть ли в *действительности* «яблоко», «холодильник» и указанное между ними отношение можно проверить с помощью сопоставления картины с действительностью [Витгенштейн, 1994, с. 10]. Из совокупности многих «истинных картин» образуется то, что Витгенштейн обозначает как «картина мира» (*ein Bild der Welt*). Отсюда видно, что наш язык имеет свою внутреннюю логику, которая адекватна логическому пространству. То, что мы можем выразить в языке, теоретически может быть обнаружено в реальности и наоборот.

Разумеется, у этой онтологии есть множество тонкостей и подводных камней, однако, их анализ не является нашей главной задачей. Самое существенное сейчас – показать, что Витгенштейн исходит из того, что наш язык способен выражать факты, т.е. описывать мир. Однако несмотря на то, что язык открывает нам широчайшее поле логических возможностей, имеет место одно очень важное для нас ограничение.

«Границы моего языка – пишет Витгенштейн – означают границы моего мира» [Витгенштейн, 1994, с.56]. «Я есть мой мир» [Там же.]. «Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира» [Там же.]. Эта часть трактата чаще всего порождает разногласия. Речь тут идёт о субъекте, которого в онтологии раннего Витгенштейна, строго говоря, нет: «Не существует мыслящего, представляющего субъекта» [Там же.].

---

<sup>4</sup> Подробно об этом см.: *Leinfellner W. Is Wittgenstein a Trancendental Philosopher? (Wittgenstein and Kant) // T.38, Fasc. 1, Actas do Colóquio Luso-Austriaco Sobre Ludwig Wittgenstein (Jan. - Mar., 1982). P. 13-27.*

Всё, что мы можем сказать о себе как о субъекте, если бы *захотели сказать*, так это то, что у нас есть тело, которое в определённой степени подчиняется нашей воле [Там же.]. Однако, как пишет Витгенштейн в том же афоризме, «в некотором важном смысле субъекта нет». Кто же тогда является носителем языка? Куда, наконец, исчезает этический субъект как важнейшая философская категория?

Посмотрим внимательнее на то, что предлагает Витгенштейн в отношении вопроса о субъекте. Субъект, вынесенный на границу мира, становится чем-то вроде кантовской *точкой синтеза*, только вместо трансцендентального аппарата «Критики чистого разума» Витгенштейн наделяет эту точку языковой структурой, которая оформляет мир для нас, Итак, подобно кантовским категориям, язык делает мир вообще возможным для субъекта, с другой стороны, он же и ограничивает наше познание. Всё, что мы можем мыслить, мы можем мыслить только в языке [См.: Витгенштейн, 1994, с.10,18]. Напомним, что язык описывает факты, т.е. то, что происходит или не происходит в мире. Но где *в мире* мы можем найти субъект? Действительно, его там нет. Описывая свою комнату, я перечислю добрую сотню фактов, подобно Декарту, опишу свой камин и домашний халат, но даже близко не подберусь к собственно субъекту. И дело тут будет вовсе не в моей невнимательности, а в том, что *субъекта в мире действительно нет!*

В этой связи важно понимать, что «выведение» Витгенштейном субъекта на «границу мира» имеет два аспекта. Во-первых, это чисто формальное требование. Субъекта в мире нет и быть не может, поскольку, если бы он там был, то стал бы *случаен*, как и все прочие факты<sup>5</sup>. Кроме того, таким образом решается проблема солипсизма. Витгенштейн неожиданно объявляет, что солипсизм, столь порицаемый со времён Беркли, «*ist ganz richtig!*». Если субъект не является *частью мира*, тогда ««Я» солипсиста сжимается до непротяжённой точки, остаётся же соотнесённая с ним реальность» [Витгенштейн, 1994, с.57]. Во-вторых, и это самое существенное для нас, только при соблюдении такого формального требования становится возможной практическая философия. «Если есть некая ценность, действительно обладающая ценностью, она должна находиться вне всего происходящего и так-бытия (So-Seins). Так как всё происходящее случайно» [Витгенштейн, 1994, с.70]. Тут мы снова видим проходящее через весь Трактат противопоставление «факта» и «ценности». «Ясно, что этика не может быть высказана. Этика трансцендентальна. Этика и эстетика – одно» [Там же].

Таким образом, трансценденталиями у Витгенштейна оказываются *логика, этика, эстетика*. На уровне логики мир дан нам *структурно* (по аналогии с кантовскими категориями). В этом смысле мир нам *понятен* постольку, поскольку мы являемся носителями языка. Однако если у Канта мы можем заварить себе с утра кофе и «без этики», то у Витгенштейна это совершенно невозможно. Трансценденталия *этического* является условием понимания мира наравне с логикой.

---

<sup>5</sup> Такой тезис неизбежно встретит возражение: ну и что с того, что субъект *случаен*? Ясно же, что «Я» могу быть, а могу не быть. Нет ли тут незаконного скачка от логической проблематики к экзистенциальной? Получается, что нет. В понимании этого хода нам опять поможет первая критика Канта. По сути, это «вынесенное на границу» - *точка синтеза*. Если она не будет «константной», тогда мы просто не сможем говорить об *опыте*, о мире.

Это хорошо видно через противопоставление Витгенштейном «мира счастливого» и «мира несчастного» [Витгенштейн, 1994, с.71]. Подробное разъяснение того, что представляет из себя первый кажется излишним. Ясно, что это тот модус *моего отношения* к миру, в котором мне понятен мир, который «я принимаю». Сложнее со вторым. В «мире несчастного» «сбоит» этическая трансценденталия<sup>6</sup>. Мир больше не дан мне во всей своей полноте, он «убывает как целое» (als Ganzen abnehmen) [Там же]. Иллюстрацию этому легко встретить в нашем обыденном опыте. Так, в состоянии «несчастья» мы действительно не воспринимаем мир «целиком», он *уменьшается для нас как целое и сводится к одному болезненному переживанию*. Именно поэтому столь бледны и неубедительны все дискурсивные аргументы в момент утешения «несчастного». Он просто не может их понять, ему *ничем* их понимать, т.к. словно бы в его языке осталось только *одно слово, которое он понимает*.

Теперь, более или менее уяснив существенные для нас положения «Трактата», можно вернуться к исходным вопросам. Получается, что философия, по Витгенштейну, не способна в полной мере транслировать видение мира, в силу того, что трансценденталии логики и этики «сшиты» друг с другом. Всё, что мы можем выразить в языке – это факты. Так, то, что Авраам везёт своего сына на гору Мориа, заносит нож, всё это факты [Кьеркегор, 2014]. Убил он своего сына или нет – тоже не более, чем факт. Никакой *этики* в смысле Витгенштейна тут нет. В дневниках он пишет, что «Камень, тело животного, моё тело – все они стоят на одной и той же ступени. Вот почему то, что происходит, происходит ли это от камня или от моего тела, не является ни хорошим, ни дурным» [Витгенштейн, 2009, с.335]. В этой связи широко известно и такое утверждение Витгенштейна: «...[е]сли бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире» [Там же].

Такая позиция кажется нам совершенно контринтуитивной. Однако присмотримся внимательно к самой обыденной практике. С тем, что язык – условие нашего взаимопонимания спорить бессмысленно. С другой стороны, наше *понимание мира* и взаимопонимание несводимо к языку. В противном случае, оно могло бы быть стопроцентным и целиком зависело бы от уровня владения языком. Впрочем, на том уровне, где для нас не проблематизируется абсолютная ценность, язык как система коммуникации работает исправно: мы прекрасно понимаем друг друга. «Не переходи дорогу на красный цвет, это опасно для жизни», «не открывай дверь незнакомым людям», «уступай место в общественном транспорте» и т.д. Мы так же хорошо понимаем и этические системы различных философов: как стоиков, так и Канта. Действительно, для того, чтобы уяснить максимум «не лги», не требуется специального образования или воспитания. На уровне *логики* нам совершенно ясно, как это работает и почему: я ведь действительно не могу *желать*, чтобы ложь стала всеобщим законом, ибо возведённая во всеобщий закон ложь лишит меня всякой надежды на успех моего вранья, поскольку я вру *в порядке исключения*.

---

<sup>6</sup> В качестве уточнения, отметим, что на наш взгляд можно говорить о том, что «этика» как трансценденталия у Витгенштейна, если переводить её на кантовский язык, объединяла бы в себе три идеи: мира как целого, души и Бога. В таком случае станет более понятным противопоставление «мира счастливого» и «мира несчастного». (см. далее в тексте)

Действительная проблема начинается там, где *сталкиваются* ценности этических трансценденталий. Это довольно простое соображение: этика, в рамках решения Витгенштейна, по сути, является мета-этикой. В отличие от нормативных этических теорий, она сообщает нам не то, *какая именно ценность* должна быть, но то, что *ценность должна быть*, без неё мир непонятен. «Золотое правило этики», к примеру, носит совершенно иной характер. Оно устанавливает вполне *определённые* ценности, однако, согласно Витгенштейну, если ценность задаётся извне, то это тут же лишает её статуса ценности.

Казалось бы, такая формулировка избавляет нас от множества этических споров и проблем, поскольку теперь мы сами можем «приписать» себе ценность и не волноваться о том, совпадает она с «общепринятыми» нормами или нет. На деле же всё происходит ровно наоборот. Этических рефлексий у человека только прибавится (яркая иллюстрация – биография самого Витгенштейна)<sup>7</sup>. За примерами далеко ходить не нужно. Вам говорят: «Изменять – плохо». Далее, приводят ряд самых разных и очень здравых аргументов, апеллируя то к вашему разуму, то к ущемлённым чувствам другого человека и т.д. Вы же, однако, будучи погруженным в состоянии любви, не можете воспринять эти аргументы. Конечно, вам понятно это так же, как понятно содержание «Феноменологии духа» или «Писем об эстетическом воспитании». Можно даже без труда проследить логику этих аргументов и согласиться с тем, что именно так *было бы правильно поступить*. Однако если не лукавить самим себе, ясно, что *понимание* о котором пишет Витгенштейн тут невозможно. Согласование происходит только на уровне *языка*, но на уровне ценности его нет.

Итак, мы проделали большую часть работы ответив, как минимум, на первый вопрос. Получается, что философия способна посредством языка транслировать содержательную сторону какой-либо идеи (научной, философской, даже этическую норму), однако, понимания в смысле *совпадения*<sup>8</sup> тут быть не может. Можно было бы на этом остановиться (ведь отсюда следует отрицательный ответ на второй вопрос), но нам хотелось бы показать ещё несколько немаловажных граней этой проблемы.

Для этого мы обратимся к датскому философу Сёрену Кьеркегору (1813-1855). В отличие от Витгенштейна, Кьеркегора мало занимали логические проблемы<sup>9</sup>. В центре его внимания, как правило, оказывалась этика и эстетика. Важно также сказать, что его биография<sup>10</sup> представляет собой сложнейший и мучительно выстраданный путь, без ознакомления с которым едва ли можно проникнуться собственно философскими

<sup>7</sup> См.: Кантерян Э. Людвиг Витгенштейн. М., 2016.

<sup>8</sup> Имеется в виду, что мы с необходимостью «совпадаем» с содержанием « $2+2=4$ », «Выключайте электрические приборы» и т.д., отлично понимая что происходит или произойдёт, но нет никакой необходимости в «совпадении», если речь идёт о попытке передачи *этического*. Так, если ценность состоит в том, чтобы «любить любой ценой», все попытки отговорить от «неправильного» по мнению этической системы или большинства поступка будут пустой тратой времени.

<sup>9</sup> О правомерности сопоставления двух этих мыслителей см.: Rudd A. Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition // The Oxford Handbook of Kierkegaard (eds.) John Lippitt and George Pattison. Oxford University Press, 2014. P. 476-495.

<sup>10</sup> Одна из, на наш взгляд, самых выдающихся русскоязычных работ о Кьеркегоре, его биографии и философии – Гайденок П. Трагедия эстетизма. Опыт мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М., 1970.

идеями мыслителя. Почти все его работы автобиографичны, хотя большую часть из них он публиковал под разнообразными псевдонимами. В связи с интересующей нас проблемой особое место в его творчестве занимает «Страх и трепет» [Кьеркегор, 2014]. Там он ведёт открытую полемику с Г. Гегелем. Индивид стоит выше всеобщего, говорит Кьеркегор, а вовсе не является «навозом для истории». Центральный сюжет «Страх и трепета» – интерпретация библейской истории об Аврааме. Авраам – и это главный тезис Кьеркегора – пример подлинной человеческой жизни. Однако же в терминах этики мы не можем определить его поступок как моральный, поскольку ни одна этическая система не одобряет убийство собственного сына. Получается, что как только мы пытаемся «подвести» поступок под этическую норму, нас встречает непреодолимая трудность – то, что сделал Авраам несомненно *плохо*, но также несомненно и то, что в своей вере он поднимается над нормативностью этического, тем самым демонстрируя неразрешимый парадокс.

«Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего...» [Кьеркегор, 2014, с.68], пишет Кьеркегор, указывая на вышеуказанную неразрешимую трудность в прочтении библейского текста. Авраам ведь, с одной стороны, совершает убийство, с другой, не готовность ли отдать Богу самое ценное, что у тебя есть – высшее проявление веры? Более того, оказывается, что первое и второе неразделимы. Только первое и второе *одновременно* делают Авраама *рыцарем веры*. Последний у Кьеркегора противопоставляется трагическому герою, который «ещё остаётся внутри этического» [Кьеркегор, 2014, с.72]. Иными словами, трагический герой – лишь видимость подлинной этической жизни, поскольку в рамках всеобщего возможно выражение и определение поступков посредством языка. Рыцарь веры же *перешагивает* всеобщее, или, в терминах Кьеркегора, *не может быть опосредован во всеобщем* [См.: Кьеркегор, 2014, с. 73]. «...[к]ак только Авраам захочет выразить себя во всеобщем, он должен сказать, что его ситуация есть искушение, ибо у него нет никакого более высокого выражения всеобщего, которое возвышалось бы над всеобщем (речь как раз идёт о той мета-этической позиции, о которой говорит Витгенштейн – А.В.), через которое он перешагивает.

Впрочем, это и логически хорошо видно: убить сына – не значит уподобиться Аврааму, а отдать Богу своего сына – не тождественно убийству<sup>11</sup>. В конце работы он пишет: «Либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к Абсолюту, либо Авраам погиб» [Кьеркегор, 2014, с.137]. В своём основании нас тут встречает уже знакомая проблема: этическое несводимо к фактическому. По фактам мы наблюдаем убийство, но убийца по модусу своего расположения к миру – настоящий рыцарь веры. Авраама, поэтому, можно понять только так, как понимают парадокс. «Я со своей стороны вполне способен понять Авраама, однако я одновременно отдаю себе отчёт в том, что у меня

---

<sup>11</sup> «Если вера отбрасывается прочь просто благодаря тому, что становится бессмыслицей и пустяком, остаётся всего лишь голый факт: Авраам стремился убить Исаака, - а его легко повторить всякому, у кого нет веры, которая одна только и способна сделать это трудным [...] ибо только посредством веры можно обрести сходство с Авраамом, а не посредством убийства» [Кьеркегор, 2014, с.41].

нет достаточно мужества, чтобы действовать как Авраам» [Там же], пишет Кьеркегор. Про других же он пишет: «Но Авраама никто не мог понять» [Там же].

Действительно ли Кьеркегор понял Авраама? Если да, то это отменяет его же собственную работу. С одной стороны, он верно указывает на различие этического и фактического. Например, в «Эпилоге» [Кьеркегор, 2014, с.139] он пишет, что каждое новое поколение начинает *верить* «с нуля». Нельзя оставить потомкам «руководство по вере» или как-то иначе дискурсивно описать то, что требуется сделать, чтобы поверить (в отличие от нормативной этики, где это возможно и даже необходимо). С наукой же принципиально иная ситуация. Кеплер оставил вполне осязаемые труды, которые позволяют рассчитывать движение планет по орбите, и они актуальны как в его время, так и в наше.

Так что же делать человеку, который пытается понять Авраама? Подлинной этической жизни (в терминах Витгенштейна) или вере (в терминах Кьеркегора) научить нельзя. Что остаётся? Для обоих философов ответ – молчать. Кьеркегор, много пишет о *молчании*. «Отсюда – молчание Авраама, невозможность объяснить другим то, что с ним происходит, – ведь будь это объяснимо и понятно, он тотчас же оказался бы под властью человеческого, а не божественного суда» [Кьеркегор, 2014, с.15], а человеческий суд, руководимый этическими нормами, вынесет, конечно, Аврааму самый суровый приговор.

Вернёмся к цитате: «Как только я начинаю говорить, я выражаю всеобщее, если же я этого не сделаю, меня никто не способен понять. Поэтому, как только Авраам захочет выразить себя во всеобщем, *он должен сказать, что его ситуация есть искушение* [курсив мой – А.В.], ибо у него нет никакого более высокого выражения всеобщего, которое возвышалось бы над всеобщим, через которое оно перешагивает» [Кьеркегор, 2014, с.74]. Так, по Кьеркегору, получается, что та этика о которой мы могли бы говорить (нормативная), конечно, применима к области фактов. В частности, ситуация Авраама «подпадает» под понятие *искушения*. В этом смысле ясно, в чём состояла проблема для Авраама. Однако мы так же вместе с Кьеркегором понимаем, что ситуация далеко *не исчерпывается* искушением. Подробно он пишет об этом в разделе «Проблема III»: «Единичный индивид, будучи непосредственно определённым чувственно и душевно, есть сокрытое. Его этическая задача состоит в том, чтобы выбраться из своей сокрытости, в том, чтобы стать явленным во всеобщем» [Кьеркегор, 2014, с.97]. Получается, что ситуация Авраама безвыходная. Высказываясь, он попадает в ловушку фактичности: всем всё понятно, однако он теряет *то, что* делает его рыцарем веры. Если же всю дорогу до горы он так и будет молчать, его поступок *не будет понятен*, и он окажется лишь убийцей: «Авраам молчит, но он *не может* говорить [...] я даже говоря не могу сделать себя понятным...[э]то как раз случай Авраама. Он может сказать что угодно, однако одного он сказать не может, и даже если б он мог это сказать, не может сказать так, чтобы другой его понял<sup>12</sup>; а потому он и не

<sup>12</sup> Интересно, что подобную аргументацию приводит И. Кант в своей критике церковной исповеди. Согласно Канту, исповедь делает бессмысленной, с одной стороны, момент (в терминологии Кьеркегора) опосредования, с другой, принципиальной невыразимости *моего* греха для другого. Так, мы можем сознаться священнику в содеянном, однако наше подлинное переживание останется невысказанным. За этим несколько метафизическим аргументом стоит



говорит. Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее. Авраам может произносить прекраснейшие слова [...] о том, как он любит Исаака. Однако, это не то, что занимает его мысли, там заложено нечто более глубокое – то, что он принесёт его в жертву, поскольку это испытание. Последнего никто не может понять, и поэтому каждый может неправильно понять и первое» [Кьеркегор, 2014, с.130]. «Тот кто поставлен в это положение является эмигрантом из сферы всеобщего» [Там же, с.132].

Собственно это то, о чём пишет Витгенштейн. Так, трудность *этической* жизни состоит не в том, что нам после грехопадения тяжело не поддаваться искушениям, или же, что у нас недостаточно воли, чтобы совершать добрые дела. Проблема намного серьезнее: всё дело в *невыразимом* парадоксе. На уровне *этического* мы должны выразить себя *в мире*, сделать свой поступок *понятным*. Однако часто этого не происходит, т.к. на уровне факта поступок не может получить даже статус «легального», будучи при этом *подлинно этическим на невыразимом уровне*. «Истинный рыцарь веры всегда пребывает в абсолютной изоляции» [Там же, с.95], пишет Кьеркегор. Любая попытка выражения уводит нас с *узкой тропинки парадокса* и делает из рыцаря веры трагического героя.

Строго говоря, нельзя обвинить Кьеркегора в том, что он оставил своего читателя совсем уж без решения проблемы. «Страх и Трепет» пронизан побочными сюжетными линиями, одна из которых, как нам кажется, содержит подсказку к разрешению парадокса, хоть решение это, скорее, пессимистично. Первое, что в утешение скажет нам Кьеркегор: этические проблемы касаются далеко не всех. «Масса людей живёт погруженной в земные печали и радости, но они суть те, кто останется сидеть в зале, они уже не принимают участия в танцах» [Там же, с.52]. Однако тем, кого всё же мучают рефлексии, автор «Страха и Трепета» рассказывает историю о влюблённом юноше<sup>13</sup>. «Некий юноша влюбляется в принцессу, всё содержание его жизни заключено в этой любви, и, однако же, это отношение такого рода, что оно никак не может быть реализовано, не может быть переведено из идеального в реальность» [Там же]. Несчастный юноша страдает, но через некоторое время собирается с силами и пробует осуществить *движение*, т.е. «любовь к принцессе станет для него выражением вечной любви [...] примет религиозный характер, разъяснится в любви к вечной сущности, которая хоть и откажет ему в осуществлении, всё же вновь примирит его в том вечном сознании её значимости [...] которое не сможет отнять уже никакая действительность» [Кьеркегор, 2014, с.52]. Но Кьеркегор резонно замечает: лишь глупцы и молодёжь думают, что всё возможно. Будь на месте влюблённого рыцаря веры, подобный по силе духа Аврааму, он смог бы через то, что Кьеркегор называет

---

общая как для Канта, так и для Кьеркегора и Витгенштейна идея – если бы можно было избавиться от греха (или этической рефлексией) просто *выразив* её священнику, то ценность нашей этической жизни была бы равна нулю. Получалось бы, что любые наши душевные терзания можно легко отбросить как неугодные и неприятные, что, очевидно, не так. См.: *Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.*

<sup>13</sup> В сноске автор делает важную оговорку, что речь, вообще-то, может идти о любой ценности (что вновь, как нам кажется, свидетельствует о правомерности сопоставления Витгенштейна и Кьеркегора), но он выбирает в качестве примера любовь, поскольку «этот интерес гораздо легче понять» [Кьеркегор, 2014, с.53].

*отречением*, «перевести» своё уникальное состояние, заполняющее всё его существо в *модус отношения к миру (вере)*.

Однако Кьеркегор не объясняет тут главного: как совершить этот переход? Ясно, что мы находимся в ситуации, когда для собственного спасения нужно отречься от любви (в другой ситуации – от другой ценности), «и всё же остаться тем же самым» [Там же, с.55]. По мысли философа, это *движение самоотречения* – первый и последний шаг, который нужно совершить на пути к вере, а там уже нас ждёт «мир и покой» [Там же, с.57]. Проблема в том, что совершить это движение крайне сложно, даже сам Кьеркегор признаётся, что не в силах это сделать. «Но смотрите, вот это движение я как раз и не могу осуществить [...] Как только я собираюсь начать его, всё обращается вспять, и я опять соскальзываю обратно к боли самоотречения» [Там же, с.62]. То, что для Авраама было легко и естественно, для трагического героя (влюблённого юноши или, как можно предположить исходя из текста, самого Кьеркегора) становится самым трудным. Речь о том, чтобы *обрести радость* в том, от чего отрёкся. Получая назад Исаака, Авраам не видит в нём символ всех своих душевных страданий или своей скорби. Рыцарь веры же, обретя вновь Исаака, «пришёл бы в замешательство» [Кьеркегор, 2014, с.46].

Итак, чтобы стать рыцарем веры, влюблённый юноша должен отказаться от своей любви, не рассчитывая обрести её вновь, однако же, если он обретёт её, возрадоваться так, что не видеть в ней ни капли своих былых страданий. Любовь к девушке должна как бы «расфокусироваться» и стать модусом отношения *ко всему миру*. Юноше следует «разделить» девушку (представляющую для него ценность) и саму ценность любви. Только тогда возможна будет диалектика бесконечного самоотречения. Любовь появляется у юноши постольку, поскольку есть девушка, однако, если мыслить как рыцарь веры, то за этим должен последовать другой этап – переход к абстрактной любви, где уже нет различий, но которая предстаёт как любовь к миру. Кьеркегор так пишет о бесконечном самоотречении: «Нить её прядётся среди слёз, ткань отбеливается слезами, рубашка шьётся в слезах, но она и защищает лучше, чем сталь и железо [...] Тайна жизни заключена в том, что каждый должен сам сшить себе такую рубашку<sup>14</sup>» [Кьеркегор, 2014, 57]. Но возможно ли это?

Нет. Юноша никогда не сможет стать рыцарем веры как Авраам, ведь последний проделал совершенно *непонятное нам*. Понять, как мы постарались показать в ходе настоящей работы, можно либо то, что выражено в языке, либо парадоксальность того, что мы понимаем (только так, согласно Кьеркегору, мы можем понять Авраама). Авраам отрёкся, поставив себя в *абсолютное отношение к Абсолюту*, т.е. он не был опосредован ничем, это было без-условное (Unbedingt) отречение. Юноша же не столь силен духом. Все его попытки «отречься» будут опосредованы тем *за что или из-за чего* он отрывается. Так, он всегда будет уповать на силу абсурда, в соответствии с которой он и получит то, от чего отрёкся: «Не отрываются любя».

---

<sup>14</sup> Как отмечает переводчик «Страх и трепет» Н. Исаева, Кьеркегор тут ссылается на сказку «Эрци-пряха». Как нам кажется, не будет ошибкой привести в пример более известную версию: Г.Х.Андерсон – Дикае лебеди.

---

## Литература

- Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. М., 2009.
- Витгенштейн Л. Лекция об этике. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916. М., 2009.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Витгенштейн Л. Философские работы в 2 частях. Ч.1. М., 1994.
- Гайденко П. Трагедия эстетизма. Опыт мирозерцания Сёрена Киркегора. М., 1970.
- Исаева Н. Авраамов нож, ли Рождение веры. Кьеркегор С. Страх и трепет. / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М., 2014. С. 5-17.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
- Кантерян Э. Людвиг Витгенштейн. М., 2016.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М., 2014.
- Leinfellner W. Is Wittgenstein a Trancendental Philosopher? (Wittgenstein and Kant) // Т. 38, Fasc. 1, Actas do Colóquio Luso-Austriaco Sobre Ludwig Wittgenstein (Jan. - Mar., 1982). P. 13-27.
- Rudd A. Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition // The Oxford Handbook of Kierkegaard (eds.) John Lippitt and George Pattison. Oxford University Press, 2014. pp. 476-495.

## References

- Wittgenstein L. Dnevniky [Diaries] 1914-1916. M., 2009.
- Wittgenstein L. Logiko-filosofskii traktat. [*Logisch-Philosophische Abhandlung*] Ch.1. M., 1994.
- Gaidenko P. Tragediya estetizma. Opyt mirosozertsaniya Serena Kirkegora. [Tragedy of aestheticism. Worldview of S. Kierkegaard] M., 1970.
- Isaeva N. Avraamov nozh, li Rozhdenie very. K'erkegor S. Strakh i trepet. / Per. s dat. N.V. Isaevoi. M., 2014. S. 5-17.
- Kant I. Religiya v predelakh tol'ko razuma [Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft] Kant I. Traktaty i pis'ma. [Tractates and Letters] M., 1980.
- Kanteryan E. Lyudvig Vitgenshtein. [Ludwig Wittgenstein] M., 2016.
- Kierkegaard S. Strakh i trepet. [Fear and Trembling] Per. s dat. N.V. Isaevoi. M., 2014. [In Russian]
- Leinfellner W. Is Wittgenstein a Trancendental Philosopher? (Wittgenstein and Kant) // Т. 38, Fasc. 1, Actas do Colóquio Luso-Austriaco Sobre Ludwig Wittgenstein (Jan. - Mar., 1982). P. 13-27.
- Rudd A. Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition // The Oxford Handbook of Kierkegaard (eds.) John Lippitt and George Pattison. Oxford University Press, 2014. pp. 476-495.