

Оригинальная статья

УДК 130.2

<http://doi.org/10.32603/2412-8562-2023-9-3-32-43>

## «Человек, ищущий веру в Бога» С. Кьеркегора как культурно-антропологический тип

**Людмила Александровна Клюкина**

*Петрозаводский государственный университет, Петрозаводск, Россия,  
klyukina-la77@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4843-9357>*

**Введение.** В статье предпринимается попытка представить образ «человека, ищущего веру в Бога» Сёрен Кьеркегора в виде культурно-антропологического типа, самостоятельно выстраивающего опыт самопонимания в измерении своего собственного существования.

**Методология и источники.** В работе используются следующие источники: произведения С. Кьеркегора «Страх и трепет», «Евангелие страданий», «Болезнь к смерти»; работы дореволюционных и современных отечественных авторов Л. И. Шестова, Н. А. Бердяева, Б. Э. Быховского, П. П. Гайденко, С. С. Хоружего, Е. Н. Левичевой, В. А. Подороги, В. Д. Губина, К. В. Зенина, Л. А. Клюкиной; тексты зарубежных ученых У. Хуббена, Т. В. Щитцовой. В ходе исследования и описания опыта становления человека в «движении веры» Кьеркегора использовались идеи оригинального феноменологического подхода М. К. Мамардашвили.

**Результаты и обсуждение.** В статье демонстрируется, что именно поиск веры, а не сама вера, является целью философии Кьеркегора и смыслом его существования, так как только в таком «движении веры» у человека появляется возможность реализовать свое внутреннее во внешнем, т. е. встретиться с самим собой, ищущим Бога. Примером такого воплощения, по Кьеркегору, является образ Христа. Посредством символа Христа человек может осмыслить бессмертие души как метафизическое измерение человека. В контексте феноменологического подхода Мамардашвили автор статьи показывает, что понимание символа Христа как реализации человеком себя во всей полноте своих сил может интерпретироваться как опыт различения в области сознания символов времени и вечности. Сама ситуация понимания различения времени и вечности и необходимости выбора между ними обозначается в статье понятием «динамической вечности», которое эквивалентно понятиям «движение веры», «мгновения» Кьеркегора.

**Заключение.** Автор приходит к выводу, что в ситуации постмодернизма, когда современный человек остро переживает утрату такой фундаментальной ценности, как автономная индивидуальность, а в культуре происходит разрушение личностного начала, что приводит к дегуманизации и дезинтеграции общества, образ «человека, ищущего веру в Бога» С. Кьеркегора может использоваться в качестве ориентира в деле построения индивидуального опыта мышления и обретения целостности личности.

**Ключевые слова:** абсурд, вера, вечность, время, культурно-антропологический тип, Мераб Мамардашвили, Сёрен Кьеркегор

**Для цитирования:** Клюкина Л. А. «Человек, ищущий веру в Бога» С. Кьеркегора как культурно-антропологический тип // ДИСКУРС. 2023. Т. 9, № 3. С. 32–43. DOI: 10.32603/2412-8562-2023-9-3-32-43.

© Клюкина Л. А., 2023

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Søren Kierkegaard's "Man in Search of God" as a Cultural and Anthropological Type

**Lyudmila A. Klyukina**

*Petrozavodsk State University, Petrozavodsk, Russia,  
klyukina-la77@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4843-9357>*

**Introduction.** This article attempts to present Søren Kierkegaard's "man in search of God" as a cultural and anthropological type of a person that shapes their self-cognition independently in the dimension of their existence.

**Methodology and sources.** The following sources are referred to in this article: "Fear and Trembling" and "The Gospel of Sufferings" by Søren Kierkegaard; works of ante-revolutionary and modern Russian authors L.I. Shestov, N.A. Berdyaev, B.E. Bykhovsky, P.P. Gidenko, S.S. Khoruzhy, E.N. Levicheva, V.A. Podoroga, V.D. Gubin, L.A. Klyukina; texts by researchers foreign to Russia, such as U. Hubben, T.V. Schitsova. To research and describe the experience of a person's self-actualization in Kierkegaard's "movement of faith", the ideas of M.K. Mamardashvili's phenomenological approach have been employed.

**Results and discussion.** This article demonstrates that it is not faith but search for faith that is the aim of Kierkegaard's philosophy and meaning of his existence. This is because only in the "movement of faith" is a person able to actualize their inner self in their outer self, or face their own self that searches for God. For Kierkegaard, the example of this is Jesus Christ. With the help of Christ as symbol, a person is capable of comprehending the soul's immortality as the metaphysical dimension of a human being.

In the context of Mamardashvili's phenomenological approach, the author of this articles shows that understanding Christ as the symbol of a person's self-actualization and self-fulfillment can be interpreted as the experience of distinguishing between the symbols of time and infinity in consciousness. This very reality of distinguishing between time and infinity and having to choose between them is referred to in this article as "dynamic infinity", which is equivalent to Kierkegaard's notions of "movement of faith" and "moment".

**Conclusion.** The author concludes that in post-modern world, when a typical person is experiencing acutely the loss of fundamental autonomous individuality while the erosion of personal origin in culture is leading to dehumanization and disintegration of society, Søren Kierkegaard's "man in search of God" can become a reference point for developing an individual thinking and integral personality.

**Keywords:** absurdity, faith, eternity, time, cultural and anthropological type, Merab Mamardashvili, Søren Kierkegaard

**For citation:** Klyukina, L.A. (2023), "Søren Kierkegaard's "Man in Search of God" as a Cultural and Anthropological Type", *DISCOURSE*, vol. 9, no. 3, pp. 32–43. DOI: 10.32603/2412-8562-2023-9-3-32-43 (Russia).

**Введение.** Традиционно философию датского мыслителя Сёрена Кьеркегора характеризуют как иррациональную. Один из первых исследователей его текстов Л. И. Шестов писал, что Кьеркегор искал истину в абсурде [1, с. 390], а не в разуме, так как именно в этом случае человек осознает бесосновность своей свободы. Поэтому датский философ противопоставил свое учение всей классической философии от Платона до Гегеля и назвал его экзистенциальным, утверждая, что истина должна быть непременно воплощена в жизни

ищущего ее человека [1, с. 392]. Примером такого воплощения истины, по его мнению, является «движение веры», постоянное возобновление состояния веры в Бога, когда конечный индивид парадоксальным образом обретает смысл жизни в бесконечном. По Кьеркегору, потеря веры в Бога сопровождается состоянием, называемым им страхом, растерянностью и бессилием перед «Ничто», осознанием собственной конечности. Учение об Angst (страхе) стало популярным в Европе в начале XX в., а сам Кьеркегор, по замечанию Н. А. Бердяева, стал властителем дум того времени [2, с. 487]. Бердяев считал, что потеря веры в Бога привела к потере веры в человека, в его творческую силу. Однако человек не может жить без веры, поэтому он впадает в идолatriю, поклонение технике. Рационализация и технизация жизни привела к доминированию принципов насилия и авторитета, к поглощению личности коллективом, к распространению таких идеологий, как фашизм, коммунизм, национал-социализм, экономический материализм [2, с. 487]. Все это свидетельствовало о духовном кризисе европейской культуры, кризисе самого человека, выход из которого Бердяев видел в развитии философской и религиозной антропологии на основе христианства [2, с. 522].

В конце XX в. философию Кьеркегора исследователи характеризуют эгоцентричной. Так, Б. Э. Быховский процитировал дневниковые записи датского мыслителя, в которых тот признается, что все его творчество есть размышления о себе самом [3, с. 35–36]. Так как в текстах мыслителя нет ни слова о великих исторических событиях того времени, которые сотрясали всю Европу, а присутствует призыв к отрешению от мирской жизни, Быховский делает вывод об асоциальном характере фидеизма Кьеркегора, о безразличном отношении к судьбе угнетенных народных масс [3, с. 199–200]. П. П. Гайденок, напротив, высказывает мысль о пророческом значении взглядов Кьеркегора, в которых отразилась критика современной ему эпохи, осмысленная как распад цельного личностного начала в европейской культуре [4, с. 13]. Гайденок подчеркивает несводимость учения Кьеркегора к какой-то идеологии, поскольку вся его философия состоит из неразрешимых противоречий, не подлежащих ни снятию, ни объяснению природы их происхождения, но открывающих путь к трансцендентному как «вере в абсурд» [4, с. 12].

В современной философской традиции утвердился взгляд на философию Кьеркегора как на антропологическую по своей сути, так как понимание проблемы самоопределения человека у него не исчерпывается отношением человека к Богу, но имеет значение и отношение человека к себе самому, ищущему Бога. Как отмечал С. С. Хоружий, Кьеркегор выстраивал свое антропологическое учение на основе категорий, применяемых к отдельному человеку, который мыслился в его обособленности от всего остального, в его сингулярности [5, с. 155]. По мысли Хоружего, Кьеркегор осуществил первый вариант протестной антропологии [5, с. 154], т. е. отказался отождествлять человека с какой-то универсальной его идеей, как это было принято в классической философии, а стал рассматривать человека как проблему, исходя из его внутренних состояний, описать которые невозможно посредством логических категорий, но лишь путем не прямой коммуникации или в контексте экзистенциальной диалектики.

Т. В. Щитцова смысл философии Кьеркегора видит в особой практике экзистенциальной терапии, т. е. преобразования единичного индивидуума через понимание себя в конкретной исторической эпохе, через преобразование себя в ответственное существо [6, с. 86].

Она утверждает, что Кьеркегор изобрел новый способ философствования для осуществления этой практики. Использование не прямой коммуникации или, по словам Щитцовой, экзистенциальной маевтики позволяет философу развить у самого себя и у читателя его текстов способность становиться самостью, т. е. способность выстраивания личностного самоопределения по отношению к окружающей культурно-исторической обстановке. Непрямая коммуникация датского философа трактуется исследователем опытом экзистенциально-феноменологической редукции, нацеленной на преобразование этического сознания индивида [6, с. 87]. В результате внутреннего преобразования индивида, его освобождения от «духа времени» происходит «экзистенциальная реабилитация современности» (Щитцова) в виде обновления исторической жизни на уровне индивидуального сознания, что всегда является практической работой, описать которую невозможно в рамках социальной теории [6, с. 88].

Опыт самоопределения человека в виде выстраивания его самостоятельного отношения к культурно-исторической ситуации, на который обращает внимание Щитцова, с нашей точки зрения, следует укрупнить и рассмотреть в контексте феноменологического подхода, поскольку опыт самопонимания Кьеркегора осуществляется в измерении сознательной жизни. Однако подход Э. Гуссерля для решения этой задачи не подходит, так как в его феноменологии сохраняется позиция абсолютного наблюдателя. У Кьеркегора истина не конструируется субъектом, а случается в виде события, которое превращается в новую форму понимания опыта единичного человека. М. Хайдеггер, различая понятия «сущее» и «бытие», считал, что индивидуальное существование ориентировано на бытие, а осмысление бытия как целого и есть понимание. Схожие интенции высказывал М. К. Мамардашвили. Его неклассический феноменологический подход больше подходит для исследования текстов Кьеркегора, чем подход Хайдеггера, так как Мамардашвили бытие человека трактует как личное бытие, которому присуща способность выстраивать отношение к бытию. «Личное бытие не есть ни эмпирическое существование, ни чистое трансцендентальное Я, ни субъективность как таковая. По существу это теологическое основание нетеологического универсума, трансцендентное в имманентном» [7, с. 36].

Включающие в себя рефлексии акты сознания, вместе с тем сами не поддающиеся рефлексии, Мамардашвили в соавторстве с А. М. Пятигорским называет состоянием сознания. Авторы акцентируют мысль о том, что состояние сознания не привязано к конкретному содержанию, что для него являются равноценными положительные и отрицательные психологические содержания [8, с. 60]. В акте индивидуального мышления человек доопределяет мир посредством своей интерпретации психологических содержаний, совершая акт индивидуации. Тем самым он переосмысливает и дополняет традицию, а не только сохраняет ее, в результате чего он занимает уникальное место в истории общества, создавая условия для конституирования новых социальных отношений [9, с. 131–133]. В данной статье предпринимается попытка представить и описать «движение веры» Кьеркегора в виде состояния сознания в контексте феноменологического подхода Мамардашвили, в чем проявляется научная новизна работы.

В ситуации постмодернистской культуры опыт экзистенциальной терапии Кьеркегора становится как нельзя более востребованным и актуальным. Слияние человека и техники породило новую реальность и новую антропологию. Замена естественных человеческих

процессов искусственными, сосуществование человеческого сознания с искусственным интеллектом приводит к усилению солипсизма, что препятствует обретению человеком этической самости и реализации ее в реальности. Это оборачивается потерей нравственных ценностей, дезинтеграцией и дегуманизацией общества, деградацией человека. В такой ситуации для построения опыта самоидентификации человека в новых условиях имеет смысл обратиться к реконструкции образа «человека, ищущего веру в Бога» Кьеркегора и представить его в виде культурно-антропологического типа. Поскольку ученый пытался осмыслить свой личный опыт через аналогию с сюжетами мифов, религиозных и литературных текстов, в данной статье предпринимается попытка выявить в текстах философа те образы человека, посредством которых он описывал «движение веры» и выстраивал опыт самопонимания. В этой связи целью статьи было представить образ «человека, ищущего веру в Бога» Сёрена Кьеркегора в виде культурно-антропологического типа, выявить и описать состояния сознания, соответствующие этому типу в контексте феноменологического подхода М. К. Мамардашвили, показать значимость данного типа человека в контексте духовного кризиса современной культуры.

**Методология и источники.** Из текстов С. Кьеркегора [10, 11] были выбраны те, где, с нашей точки зрения, образы «человека, ищущего веру в Бога» показаны наиболее выпукло. Ветхозаветный верующий человек показан в образе Авраама в произведении «Страх и трепет». Новозаветный образ верующего человека дан в образе Христа в книге «Евангелие страданий». Проблемы христианской психологии изложены в «Болезни к смерти». Автор статьи использовал историко-философский подход при исследовании творчества Кьеркегора, в ходе применения которого среди многочисленных трудов были отобраны работы следующих мыслителей: Л. Шестов [1] и Н. А. Бердяев [2] первыми назвали философию Кьеркегора экзистенциальной; Б. Э. Быховский [3] охарактеризовал учение датского философа как эгоцентричное. Диалогичный стиль мышления Кьеркегора и сформулированные им противоречия, составившие основу его учения, были изучены П. П. Гайдено [4], У. Хуббеном [12], В. Д. Губиным, К. В. Зениным [13]. В качестве антропологической философии мыслителя рассмотрели С. С. Хоружий [5], Т. В. Щитцова [6], Е. Н. Левичева [14], В. А. Подорога [15], Л. А. Ключкина [16].

В ходе исследования и описания опыта становления человека в «движении веры» Кьеркегора использовались идеи оригинального феноменологического подхода М. К. Мамардашвили. Философ считал, что свою экзистенцию человек может обнаружить в акте трансценденции, а не с позиции наблюдателя. Трансценденцией он называл выход человека за пределы психологической и культурно-исторической ситуации, в которую он включен [9, с. 99]. Речь идет не о трансцендировании к предметам, но об осознании возможности выбора другого опыта понимания, т. е. об осознании опыта свободы. Достижение такого понимания осуществляется путем феноменологической редукции, вынесением за скобки культурных и психологических представлений [9, с. 99–100]. Пониманием он считал способность человека в ходе рефлексии над каким-то содержанием удерживать в мышлении и позицию, посредством которой он осмысливает это содержание [9, с. 90]. В ходе коммуникации или автокоммуникации содержание состояния сознания доопределяется в конкретной интерпретации и преобразуется в структуру сознания, которая рассматривается содержа-

нием сознания, уже не связанным с субъектом, т. е. феноменом. Если в момент интерпретации это содержание случайно сцепилось в сознательном опыте с каким-то предметом, то в результате такой кристаллизации содержание превратилось в символ. Обращаясь снова и снова к этому символу, человек может воспроизводить у себя соответствующие состояния сознания и встраивать опыт индивидуального существования в социокультурное измерение [9, с. 131–133]. При интерпретации текстов Кьеркегора применялся герменевтический и семиотический подходы.

**Результаты и обсуждение.** Датский религиозный философ XIX в. Сёрен Кьеркегор инициирует новую парадигму человека, в рамках которой предлагает рассматривать человека в его единичности, индивидуальности, сингулярности. Полагая, что человеческое существование есть прежде всего свобода, он ставит вопрос о том, как выстроить стратегию жизни, осозная свободу как нечеловеческую инаковость, экзистенцию. С точки зрения Кьеркегора, экзистенция человека осуществляется в его отношении к Богу, вызывающем в его душе экзистенциальный страх и трепет. Он считал, что только в опыте христианской веры человек может стать чем-то или кем-то большим, чем просто человек: он становится уникальным и неповторимым индивидом, который «в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [11, с. 52]. По его мнению, вера в Бога и любовь к Богу и есть основания человеческого бытия, придающие смысл жизни отдельному индивиду. Под верой и любовью он понимает чистые состояния веры и любви, не связанные со своим объектом, хотя он и подразумевается, но важны именно сами состояния, которые недостижимы. Главное условие понимания этих состояний – это способность быть индивидуальным, неповторимым, экзистирующим человеком [13, с. 49].

Обращаясь к ветхозаветной и новозаветной традициям, философ показывает образы верующего человека, претворившего свою внутреннюю реальность в подлинную. Согласно Кьеркегору, ветхозаветные герои Авраам и Иов постигли смысл жизни путем веры в абсурд. Любовь к Богу безусловна, поэтому праведники были подвергнуты испытанию их веры путем страданий. Авраам и Иов – христиане, потому что ни при каких обстоятельствах не утратили веру в Бога, сумев принять абсурд жизни как свободу, а веру и любовь к Богу – как смысл жизни. Вместе с тем сам мыслитель отмечал, что он не может осуществить опыт Авраама, так как не может понять его. «Я могу *мысленно войти* в героя, но только не в Авраама; стоит мне достигнуть этой высоты, как я падаю вниз, поскольку то, что мне предлагается, – это парадокс. Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера – это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру» [11, с. 29]. Кьеркегор не может осмыслить опыт чистой религиозности Авраама в терминах этики и эстетики. Авраам через преступление переходит к безумию, а затем обретает веру в абсурд и вместе с ней радость и счастье в этой земной жизни. Идя на убийство сына, Авраам переживает состояние самоубийства, убийства себя как личности. Свою уникальность и индивидуальность Авраам осознает в этом мгновении смерти, которое В. А. Подорога называет предельным сжатием экзистенциального времени [15, с. 466]. Понять Авраама, с точки зрения Подороги, можно в терминах дыхательной физиологии. Мгновение смерти, переживаемое Авраамом, он сопоставляет с глубокой задержкой дыхания, не надеясь на то, что оно

может возобновиться [15, с. 466]. Для Кьеркегора эта ситуация является неприемлемой, так как в этом случае невозможно построить коммуникацию с Богом. Поэтому смысл веры он видит в бесконечном движении в конечном [11, с. 33]. Это можно объяснить тем, что, по мысли философа, состояние веры достигается тогда, когда человек, веруя в Бога как в недостижимое на земле совершенство и любя Бога, должен в этом несовершенном мире реализовывать свою любовь и утверждать свою веру таким образом, чтобы эта вера и любовь были истинными и достойными своего предмета, т. е. Бога. Но чтобы поместить бесконечное движение в конечном, нужно обратиться к мысли о Боге, так как «тот, кто любит Бога, веруя, рефлектирует о Боге» [11, с. 32]. Однако для такой процедуры подходит не теоретическая рефлексия, а мысль, которая «требует страсти» [11, с. 38]. Живая, конкретная мысль о Боге должна обязательно воплотиться в этом земном мире.

Примером такого воплощения является образ Христа, описанный Кьеркегором в «Евангелии страданий». Образ Христа «вознесен превыше небес, но который столь человечен, что он может служить примером для человека, и этот Образ именуется высочайшим и на небе, и на земле» [10, с. 49]. Философ утверждал, что смысл жизни верующего заключается в том, чтобы взять свой крест и нести его, следуя за Христом [10, с. 39]. «Следовать за Христом» означает самоотвержение, т. е. отречение от всего временного ради жизни в вечности, отказ от всех привязок к земной жизни [10, с. 43–44]. Подтвердить подлинность самоотвержения может только суд Бога, на котором Бог спросит каждого верующего о том, «какое богатство собрал ты на Небесах; о том, сколь часто ты побеждал свой грех; о том, насколько ты господствовал над собою, или же ты был себе рабом; о том, сколь часто ты владел собою в самоотвержении, или же ты никогда не делал этого; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, готов был на жертву ради хорошего дела, или же ты никогда не был на это готов; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, прощал своего врага – до семи ли раз, или до семидесяти раз; о том, сколь часто ты, отвергаясь себя, терпеливо переносил оскорбления; о том, в чем ты пострадал не ради себя, не ради своих корыстолюбивых намерений, но в чем ты, отвергаясь себя, пострадал ради Бога» [10, с. 45]. Мыслитель считал, что, следуя за Христом, человек способен воплотить в себе высочайшее, и это доступно каждому человеку [10, с. 51]. Путь следования за Христом осуществляется только в измерении вечности.

Впервые различение понятий времени и вечности сформулировал как философскую проблему и предложил ее решение Августин Аврелий. Согласно Августину, время существует как феномен духовной жизни человека, испытывающего нехватку существования и вынужденного осмысливать свою жизнь в понятиях прошлого, настоящего и будущего. Сущностью Бога-Творца он мыслил вечность, так как только Бог есть полнота бытия. «Длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может» [17, с. 215]. С точки зрения Кьеркегора, человеческая природа состоит из временного и вечного: «Временное и вечное – это в духовном смысле величины, вес которых должен быть соизмерен» [10, с. 226]. Вместе с тем у человека есть выбор, в каком соотношении эти две величины будут влиять на него. Человек, по Кьеркегору, «должен быть чем-то третьим или должен обладать чем-то третьим по отношению к этим двум величинам. Это третье – выбор: человек соизмеряет

вес, он взвешивает, он выбирает» [10, с. 226]. Однако, выбирая, человек должен понимать, что эти две величины неравнозначны. Вечность всегда будет иметь перевес как абсолютное перед относительным, как совершенное перед несовершенным. Также невозможно сделать окончательный выбор, в каждом конкретном случае решение придется принимать заново и прилагать новые усилия.

Проблема несоразмерности вечности и времени решалась современниками философа двумя способами. Одни считали, что человек должен выбрать долг и терпеть страдания в несовершенной земной жизни, чтобы обрести спасение после смерти. Другие сомневались в возможности спасения, поэтому видели смысл в получении удовольствия от жизни и старались избегать страданий. Мыслитель считал, что осознающий разницу между временным и вечным не должен думать о воздаянии за страдания после смерти, ведь именно осознание этого различия порождает человечность в человеке и веру в Бога. Российский мыслитель XX в. М. К. Мамардашвили отмечал, что в новоевропейской философии Кьеркегор был первым, кто обратился к антропологической проблематике, к проблеме самоопределения как феномена человеческого бытия. Он отмечает: «После рассуждения о важности напряжения и серьезности выбора Кьеркегор пишет, что главное – это пребывание в различии, удержание различия добра и зла, а не сам выбор. Эта энергия держания различия и есть самая главная вещь в жизни, потому что главная задача – это победить, завоевать самого себя, говорит Кьеркегор» [18, с. 322].

Решая вопрос об оправдании страдания в земной жизни, Кьеркегор цитирует апостола Павла: «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» [19, с. 1264] (2 Кор. 4,17). По его мнению, под «кратковременным легким страданием» апостол Павел имеет в виду на самом деле тяжкое страдание, которое может длиться всю жизнь. Однако это – ничто в сравнении с верой в бессмертие души, рождающейся из любви к Богу, т. е. из любви к настоящему, благородному, возвышенному добру. Вера в бессмертие души, перевешивающая все страдания, и есть тот атом вечности, который может быть снова и снова воспринят как миг, как «проблеск истины» в этом мире. Поэтому требуются усилия, чтобы попадать в такие состояния заново. Страдание ценно не само по себе, испытывая его человек приобретает опыт присутствия в реальности, осознавая свою индивидуальность и неповторимость. В таких состояниях человек приобретает чувство бессмертия души, несмотря на страдания, его жизнь становится осмысленной. Мамардашвили такие состояния сознания осмысливает в понятии «динамической вечности». «Мы хотим прежде всего *жить*, но жить так, чтобы быть принятыми миром и другими людьми именно в том, что мы считаем в себе самым живым, искренним и честным. Вот этот клубок вещей условно можно назвать динамической вечностью, потому что мы, как конечные существа, не можем пребывать внутри этой вечности, не совершая усилия» [18, с. 208].

Понимание вечности как «мига», «мгновения», осуществляющегося в «движении веры», является одним из ключевых понятий философского мышления Кьеркегора и озвучено в его произведении «Страх и трепет». Подлинная реальность, по его мнению, – это внутренний мир человека, его Я. Я у него – это не субстанция, а акт самопонимания, поддерживаемый интенцией сознания, направленной на самого себя. «Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого

отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к самому себе» [11, с. 292]. Чтобы поддерживать интенцию самого себя, необходимо отношение Я к Другому, где Другой является Богом. Так как Бога познать невозможно, то для мыслителя прежде всего важно само напряжение, возникающее с возобновлением отношения к Богу, в котором он обретает себя, свою веру в абсолютность возвышенного. Кьеркегор «ставит целью не встречу с Богом, а с самим собой, ищущим Бога. В каждом своем новом произведении он снова и снова осуществляет “движение веры”, чтобы вновь найти себя как Другого, пережившего силу события и длительность его воздействия. Кьеркегор предлагает радикальную постановку вопроса о человеке. Человек есть то, что он понимает о себе, исходя из его отношения к Богу (ценностям), которое устанавливается через постоянное испытание свободой» [16, с. 33]. Таким образом, пребывание в вечности он мыслит как предельную концентрацию экзистенции, совмещение субъекта и объекта в едином акте сознания, обретение целостности личности. Именно отношение человека к себе, ищущему Бога, оказывается в центре внимания Кьеркегора, и он пытается определить условия этого поиска.

Отношение с Богом мыслитель понимает как «свободное бытие перед лицом Бога» [14, с. 14–15]. «Не выбрав добровольно и сознательно себя как субъекта, имеющего высшее предназначение, невозможно вступить в свободные отношения с Богом» [14, с. 14]. Такой опыт показан философом в образе Иисуса Христа в его «Евангелии страданий». В этом образе воплощается символ чистого страдания, пережить и понять которое человек не в состоянии. Сам символ не вызывает страдания, но настраивает сознание на понимание его смысла. Человек не в силах повторить подвиг Христа, но он может поверить в бессмертие души и понять, что любовь к Богу и абсолютное добро возможны уже в этой жизни, несмотря на то, что она наполнена страданиями. В этом и заключается смысл жизни, когда «человек с чистым сердцем и свободный способен, страдая, лишит мир власти над собой и что он силен превратить бесчестье в честь, поражение в победу» [10, с. 271]. Через любовь к Богу человек обретает основания своего бытия. Страдания, переплавленные в веру и любовь к Богу, превращают тело человека в «метафизическую плоть», в живое сознание, открывающее вечность. Сознание человека приобретает плотность и телесность, такая телесная память, связанная со страданиями, погружает человека в реальность, организует встречу человека с самим собой как высшим судьей, т. е. Богом. Человек, ищущий встречи с Богом, совершает поступки, не совместимые с прагматикой жизни, а соответствующие представлениям о независимых ни от чего любви, добре, истине.

У. Хуббен отмечает, что в понимании верующего человека у Кьеркегора не существует чего-то промежуточного между Христом и Антихристом. Подлинный человек – это всегда человек, следующий за Христом, воплощающий себя в реальности [12, р. 49]. Размышления Кьеркегора о себе, ищущем Бога, можно интерпретировать как размышления человека о себе, каждый раз устанавливающим отношение к ценностям. Собственно, именно само отношение к ценностям, возобновляемое каждый раз в новом усилии, и есть то, что делает ценность ценностью, а человека человеком. Это означает, что у Кьеркегора человек является основанием как собственного бытия, так и ценностей, подобно Богу. Поэтому философ считает первичной человеческую реальность, находящуюся в коррелятивных отношениях с иным, Богом (ценностями), посредством веры.

**Заключение.** В настоящее время антропоцентризм сменяется мировоззрением, связанным с переживанием экзистенциального кризиса. В эпоху Нового времени человек рассматривался как творец своей судьбы, истории и культуры. В ситуации постмодернизма была провозглашена «смерть человека», так как человек перестал быть творческим существом. Субъективность стала производиться анонимными надиндивидуальными структурами, росту которых способствовал научно-технический прогресс. В тотальном информационном пространстве современный человек подвергается явной и скрытой манипуляции. Он остро переживает утрату такой фундаментальной ценности, как автономная индивидуальность. Разрушение личностного начала в культуре приводит к дегуманизации и дезинтеграции общества. В этой ситуации образ «человека, ищущего веру в Бога» С. Кьеркегора может использоваться в качестве ориентира в деле построения индивидуального опыта мышления и обретения целостности личности. В статье образ «человека, ищущего веру в Бога» Кьеркегора представлен в виде культурно-антропологического типа, для которого характерны состояния сознания, переживаемые в символах времени и вечности, порождающие такие личностные качества, как ответственность, совесть, заботу, чувство долга. Именно они способствуют сохранению общества как духовного организма.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шестов Л. Кьеркегард – религиозный философ // Кьеркегор С. Наслаждение и долг / пер. с датс. П. П. Ганзена. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 384–411.
2. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство, 1994.
3. Быховский Б. Э. Кьеркегор. М.: Мысль, 1972.
4. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма: о мирозерцании Сёрена Кьеркегора. М.: Республика, 1997.
5. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 4. Философия Кьеркегора как антропология размыкания // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 152–166.
6. Щитцова Т. В. Экзистенциальная терапия, или Как практикуют философию: к актуальности Кьеркегора в современную эпоху // Логос. 2006. № 6. С. 84–99.
7. Файбышенко В. Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 3 (12). С. 35–40.
8. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999.
9. Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии: опыт физической метафизики. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2019.
10. Кьеркегор С. Евангелие страданий / пер. с датс. А. В. Лызлова. М.: Свято-Владимирское изд-во, 2011.
11. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с датс. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Культурная революция, 2010.
12. Hubben W. Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: four Prophets of our Destiny. NY: Collier Books, 1974.
13. Губин В. Д., Зенин К. В. Проблема человеческой экзистенции в философии С. Кьеркегора // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2014. № 10 (132). С. 46–56.
14. Левичева Е. Н. Религиозная антропология Сёрена Кьеркегора: автореф. дис. ... канд. филос. наук / МГУ. Москва, 2006.

15. Подорога В. А. Авраам как Problemata. Сёрен Кьеркегор и непрямая коммуникация // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с датс. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Культурная революция, 2010. С. 443–488.

16. Ключкина Л. А. С. Кьеркегор и М. Мамардашвили: поворот к человеку // Неклассический XX век. Ч. I. Антропологическая проблематика в творчестве скандинавских и русских философов и писателей / В. В. Дудкин, Л. А. Ключкина, С. В. Васильева, И. А. Спиридонова. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. С. 24–39.

17. Августин Аврелий. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Канон+: Реабилитация, 2000.

18. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001.

19. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1989.

### Информация об авторе.

**Ключкина Людмила Александровна** – доктор философских наук (2011), профессор кафедры философии и культурологии Института истории, политических и социальных наук Петрозаводского государственного университета, пр. Ленина, д. 33, Петрозаводск, 185910, Россия. Автор 4 монографий и около 90 научных статей. Сфера научных интересов: философская антропология, теория и история культуры, отечественная культура.

О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.

Поступила 06.02.2023; принята после рецензирования 05.03.2023; опубликована онлайн 22.06.2023.

## REFERENCES

1. Shestov, L. (1998), "Kierkegaard – religious philosopher", *Kierkegaard S. Enten – Eller*, Transl. by Ganzen, P.P., Feniks, Rostov-na-Donu, RUS, pp. 384–411.

2. Berdyaev, N.A. (1994), *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of creativity, culture and art], vol. 1, Iskustvo, Moscow, RUS.

3. Bykhovskii, B.E. (1972), *K'erkegor* [Kierkegaard], Mysl', Moscow, RUS.

4. Gaidenko, P.P. (1997), *Tragediya estetizma: o mirosozertsanii Serena Kirkegora* [The Tragedy of Aestheticism: On the Worldview of Søren Kierkegaard], Respublika, Moscow, RUS.

5. Khoruzhy, S.S. (2010), "Irreplaceable anthropocontour. 4. Philosophy of Kierkegaard as anthropology of breaking", *Voprosy Filosofii*, no. 6, pp. 152–166.

6. Shchittsova, T.V. (2006), "Existential Therapy, or How Philosophy Is Practiced: Toward Kierkegaard's Actuality in the Modern Age", *Logos*, no. 6, pp. 84–99.

7. Faybyshenko, V.Yu. (2013), "Encountering Phenomenon: Realization and De-realization: On Merab Mamardashvili's phenomenology", *International J. of Cultural Research*, no. 3 (12), pp. 35–40.

8. Mamardashvili, M.K. and Pyatigorskii, A.M. (1999), *Simvol i soznanie. Metafizicheskie razmyshleniya o soznanii, simvolike i yazyke* [Symbol and consciousness. Metaphysical reflections about consciousness, symbolism and language], Shkola "Yazyki russkoi kul'tury", Moscow, RUS.

9. Mamardashvili, M.K. (2019), *Vil'nyusskie lektsii po sotsial'noi filosofii: opyt fizicheskoi metafiziki* [Vilnius lectures on social philosophy: experience of physical metaphysics], Azbuka, Azbuka-Attikus, SPb., RUS.

10. Kierkegaard, S. (2011), *Gospel of Sufferings: Lidelsernes Evangelium*, Transl. by Lyzlov, A.V., Svyato-Vladimirskoe izd-vo, Moscow, RUS.

11. Kierkegaard, S. (2010), *Frygt og bæven*, Transl. by Isaeva, N.V. and Isaev, S.A., Kul'turnaya revolyutsiya, Moscow, RUS.

12. Hubben, W. (1974), *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka: four Prophets of our Destiny*, Collier Books, NY, USA.

13. Gubin, V.D. and Zenin, K.V. (2014), "The problem of human existence in the philosophy of S. Kierkegaard", *RSUH/RGGU Bulletin. Ser. Philosophy. Sociology. Art studies*, no. 10 (132), pp. 46–56.
14. Levicheva, E.N. (2006), "The Religious Anthropology of Søren Kierkegaard", Abstract of Can. Sci. (Philosophy) dissertation, Moscow State Univ., Moscow, RUS.
15. Podoroga, V.A. (2010), "Abraham as Problemata. Søren Kierkegaard and indirect communication", *Kierkegaard S. Frygt og skælven*, Transl. by Isaeva, N.V. and Isaev, S.A., Kul'turnaya revolyutsiya, Moscow, RUS, pp. 443–488.
16. Klyukina, L.A., (2014), "S. Kierkegaard and M. Mamardashvili: turning to a human being", *Neklassicheskii XX vek. Chast' I. Antropologicheskaya problematika v tvorchestve skandi-navskikh i russkikh filosofov i pisatelei* [The Nonclassical XX century. Part I. Anthropological problems in the works of Scandi-navian and Russian philosophers and writers], Dudkin, V.V., Klyukina, L.A., Vasil'eva, S.V. and Spiridonova, I.A., Izd-vo PetrGU, Petrozavodsk, RUS, pp. 24–39.
17. Augustine Aurelius (2000), *Confessio*, Transl. by Sergeenko, M.E., Kanon+: Reabilitatsiya, Moscow, RUS.
18. Mamardashvili, M.K. (2001), *Estetika myshleniya* [Aesthetics of thinking], Mosk. shkola polit. Issled., Moscow, RUS.
19. *Bibliya. Knigi svyashchennogo pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta* [Bible. Holy Scriptures of the Old and New Testaments] (1989), Izdanie Moskovskoi Patriarkhii, Moscow, RUS.

#### **Information about the author.**

**Lyudmila A. Klyukina** – Dr. Sci. (Philosophy, 2011), Professor at the Department of Philosophy and Culturology at the Institute of History, Political and Social Sciences, Petrozavodsk State University, 33 Lenina avn., Petrozavodsk 185910, Russia. The author of 4 monographs and about 90 scientific articles. Area of expertise: philosophical anthropology, theory and history of culture, Russian culture.

*No conflicts of interest related to this publication were reported.  
Received 06.02.2023; adopted after review 05.03.2023; published online 22.06.2023.*