

УДК 1(091)(489)
DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140

Наталья Валерьевна Чекер,
кандидат философских наук, доцент,
Луганский национальный аграрный университет
(91008, Украина, г. Луганск, городок ЛНАУ),
e-mail: tamir73@mail.ru

Сёрен Кьеркегор: легкомысленная поспешность как смерть культуры

В статье рассматриваются философские взгляды С. Кьеркегора в их связи с современной посткультурной реальностью. Методологической базой исследования явились герменевтический метод, методы сравнительного анализа и обобщения. Автор отмечает особенности рецепции работ С. Кьеркегора русскими мыслителями-экзистенциалистами Серебряного века Л. Шестовым и Н. А. Бердяевым. Цель работы – показать, что реализуемый датским философом и теологом экзистенциальный поиск не есть демоническое противостояние культуре, но представляет собой стремление выброшенной из «уютного» культурного контекста индивидуальности выстроить ответственные отношения с Богом и миром. Выявлено, что истолкование С. Кьеркегором веры как парадокса задаёт особую парадигму религиозного выбора, пути веры. В статье рассмотрены концепты «единичности», «легкомысленной поспешности» как смыслообразующие для понимания датским философом кризиса культуры. Автор показывает, что посткультурная реальность провоцирует выбор «эстетического» жизненного сценария. Современный человек при любых попытках «личностного строительства» оказывается «один на один» с миром и Богом, не имея изначального опыта глубокой включённости в какую бы то ни было общность. И поэтому С. Кьеркегор, с его темами «отчаяния», «индивидуального выбора», «единичности», «личностной ответственности» удивительно современен. Труды С. Кьеркегора – напоминание о возвращении к серьёзному экзистенциальному философствованию, к действенным попыткам преодоления легкомысленной поспешности как нравственной задаче.

Ключевые слова: единичность, индивидуальный выбор, посткультурная реальность, легкомысленная поспешность, парадокс веры, жизненный сценарий, экзистенциальный поиск

Введение. «Мыслитель, которого нельзя уловить», – так характеризует Сёрена Кьеркегора Д. А. Лунгина [6]. Рассматривая историю рецепции идей датского философа, она выделяет несколько периодов, отличающихся парадигмальными установками перепрочтения и анализа его печатных работ и рукописного наследия [7, с. 113–118]. Представляя современные интерпретации, Д. А. Лунгина пишет: «Во второй половине XX в. обобщённое представление о Керкегоре как о предтече экзистенциализма и религиозного модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в том числе и такие, которые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации Керкегора через призму «истории идей» [7, с. 117]. Характеризуя интерес современной читающей публики (философской и не-философской) к С. Кьеркегору, исследователь констатирует: «Он снова отодвинут на обочину философии, специалисты сообщают о нём мало нового, он стандартно подаётся в

учебной литературе и не будоражит студентов, вызывает ровное отношение читателей, и на его волну сложно настроиться» [6]. Вторит ей и С. С. Хоружий, в своих видеобеседах о датском мыслителе обращая внимание на то, что как бы мы ни относились к С. Кьеркегору, безусловным остаётся тот факт, что он не только не вписываем в прокрустово ложе экзистенциализма или иррациональной философии (или любой системы с чётким ярлычком-обозначением), но и никак не попадает в русло философского «мейнстрима», какие бы изгибы это русло не совершало до сегодняшнего дня¹.

И всё-таки философия Кьеркегора продолжает оставаться актуальной. Поставленные им вопросы приобретают ещё более насущную значимость в современной ситуации разрушения религиозных, этических, идеологических метанарративов, кризиса культуры; в ситуации, которая ставит человека перед альтернативой: либо отказ от личностного самоопределения и «растворение» в поле

¹ Хоружий С. С. О Сёрене Кьеркегоре. Ч. 1, 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=-H-kiRhmZlQ> (дата обращения: 10.12.2016).

маскультурных симулякров, либо предельно индивидуализированный, ответственный выбор личного жизненного сценария.

Методология. В данной статье принята попытка, используя методы сравнительного анализа и обобщения, герменевтический метод, выявить основные смысловые конструкты философии С. Кьеркегора в их связи с современной посткультурной реальностью. Нами также отмечены особенности рецепции работ С. Кьеркегора русскими мыслителями-экзистенциалистами Серебряного века. Цель работы – показать, что реализуемый датским философом и теологом экзистенциальный поиск не есть демоническое противостояние культуре, но представляет собой стремление выброшенной из «уютного» культурного контекста индивидуальности выстроить ответственные отношения с Богом и миром.

Дискуссия и результаты. Одно из студенческих сочинений, посвящённых анализу работы С. Кьеркегора «Страх и трепет» начиналось примерно так: «Эта книга носит совершенно неясный характер! Автор книги выставляет главного героя, Авраама, вечно находящимся в смятении, не зная, правильно ли он поступил. А кто должен знать? Это книга с сомнительным героем и отсутствующей авторской позицией. Но тогда как можно её анализировать? Как можно соглашаться или не соглашаться с автором, если автор сам признаётся в своей неспособности понять Авраама? Автор, не способный помочь своему читателю понять главного героя своей книги, это – вор, отнимающий наше время».

Рассуждение, конечно, поверхностное, но ставящее очень важный вопрос: о чём эта книга, «Страх и трепет», и шире – о чём вообще философствует С. Кьеркегор? Безусловно, мы можем разобрать текст данного произведения (и другие работы датского мыслителя) структурно, выявить многообразие сюжетных линий. Можем говорить о центральной проблематике текста: о вере, абсолютных отношениях единичного человека и Бога, о противоречиях, характеризующих, по С. Кьеркегору, религиозную стадию человеческого существования. Мы можем выявить сложнейшую диалектику философских понятий: «единичного» и «всеобщего», «абстрактного» и «конкретного», «явленного» и «сокрытого», «этического», «героического», «демонического» и т. п. Можем обратить внимание на постоянный диалог С. Кьеркегора с гегелевской концепцией, с современными ему датскими гегельянцами, с рациональной

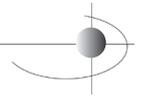
теологией. Вариант такого анализа работы «Страх и трепет» представлен нами в статье «Сёрен Кьеркегор: вера за гранью этики» [10]. И всё-таки, действительно ли философия Кьеркегора значима для современной посткультурной реальности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, остановимся на созвучии философских идей С. Кьеркегора русскому религиозному экзистенциализму Серебряного века, представленному в работах Н. А. Бердяева и Л. Шестова, что позволит выявить некоторые устойчивые стереотипы в восприятии философского наследия С. Кьеркегора.

Отметим, что, хотя оба русских философа знакомятся с работами С. Кьеркегора достаточно поздно, находясь в эмиграции, имея собственный сложившийся «стиль» философствования, собственное, выстраданное философское кредо, тем не менее, «встреча» с Кьеркегором переживается обоими как некое «узнавание» ранее «потерянного» близкого друга. Так, в феврале 1929 года Л. Шестов, сообщая о своём неослабевающем интересе к работам датского мыслителя, в шутку замечает: «Иногда кажется, что он читал “Апофеоз беспочвенности” или я читал его книги» [Цит. по: 11, с. 240].

И Н. А. Бердяев, и Л. Шестов видят в С. Кьеркегоре экзистенциального мыслителя. Но если для Н. А. Бердяева С. Кьеркегор экзистенциален в своём философском поиске потому, что весь этот поиск есть путь веры, верующего познания, проникающего в тайны бытия, реализующего творческое «до-страивание» сущего, то для Л. Шестова парадоксализм С. Кьеркегора – свидетельство некой экзистенциальной недостаточности, поражённости грехом, а грех, по сути, есть приверженность к мыслительному реконструированию реальности. Как замечает Л. Шестов о С. Кьеркегоре, «вся воля, какая только бывает у человека – и злая, и добрая, – с бесконечно страстным напряжением искала веры, но вера не приходила, и дальше покорности он не пошёл» [11, с. 67].

Иначе говоря, для Н. А. Бердяева истинно экзистенциальная философия – выражение напряжённого субъективного творческого религиозного действия в мире, направленного на богочеловеческое его преображение, и это невозможно без реализации себя как смыслопорождающего существа, и такие мыслители как Паскаль, С. Кьеркегор предельно экзистенциальны. Л. Шестов же видит в С. Кьеркегоре «экзистенциалиста-неудачника», не сумевшего выйти за пределы сокра-



тической иронии, сократического сомнения и неверия.

Выражая эту мысль словами Н. А. Бердяева, мы можем отметить, что мышление С. Кьеркегора не объективировано, но имманентно бытию. Как пишет Н. А. Бердяев, «в объективации нет «приобщения»» [3, с. 257]. Но мышление возможно и как «приобщение», как разомкнутость к бытию, и в этом Н. А. Бердяев солидаризируется с С. Кьеркегором, тогда как Л. Шестов видит трагедию датского мыслителя в его попытках единения познания и веры. Для Л. Шестова познание и вера – две никогда не сходящиеся противоположности.

В книге «Страх и трепет» есть очень интересное рассуждение о том, что нельзя судить о ком-то или о чём-то «по результатам». С. Кьеркегор иронично высказывается о «доцентах», пытающихся «судить великих людей», о «высокомерии и ничтожестве» судей [5, с. 58–59]. Как правило, это рассуждение рассматривается как своеобразный выпад свободного экзистенциального мыслителя против недалёких представителей академической среды. На наш взгляд, возможно иное, методологическое прочтение, заключающееся в том, что С. Кьеркегор пытается предложить «новый органон» философствования, и подобно Ф. Бэкону, начинает с деконструкции «идолов». Один из таких «идолов» – привычка выносить суждение о действии или событии по исходу. Это общая исследовательская склонность, а вовсе не специфическая черта, скажем, академической философии или же отдельных, посредственных философов. Просто, в случае с «доцентами» всё выглядит предельно комично. На самом деле, С. Кьеркегор говорит о различии между внешним видением (наружностью) и внутренним смыслом. Внешне мы наблюдаем результаты, исходы – и они символизируют нечто скрытое, внутреннее. Но быть символом – это не то же самое, что быть знаком, маркером. Или иначе, вера всегда плодоносна, но нельзя судить о вере по внешним признакам. С. Кьеркегор проигрывает этот тезис в различных вариациях.

Каковы наружные признаки «рыцаря веры»? Великие дела? Счастливая жизнь? Светлый взор и благородство облика? По С. Кьеркегору, это не так: «Те, кто носит в себе драгоценность веры, вполне могут разочаровывать, ибо их внешний вид обладает поразительным сходством с тем, что глубоко презираемо как бесконечной покорностью, так и верой, – сходством с филистёрским мещанством» [5, с. 34]. Вера делает невозмож-

ное возможным. Но глупо полагать, что навык сдвигать горы усилием мысли – это маркер, позволяющий выявить истинно верующего человека.

Л. Шестов попадает в ту же «оценочную матрицу» (судит по исходу), утверждая, что С. Кьеркегор уходит от Сократа к частному мыслителю Иову, чтобы вернуть себе Регину Ольсен, и причина отстранения этического С. Кьеркегором в том, что этическое не обеспечивает желанного результата – обладания Региной Ольсен, и вся суть философствования гениального датчанина – в отстаивании своих прав на Регину Ольсен [11, с. 179]. Он приводит в качестве доказательства правомерности такого толкования дневниковую запись С. Кьеркегора: «Если бы у меня была вера, Регина осталась бы моей» [цит. по: 11, с. 66].

Интересно, что в статье «Лев Шестов и Кьеркегор» Н. А. Бердяев, критикуя шестовскую интерпретацию С. Кьеркегора, остаётся в рамках того же типа рассуждений. Он пишет, что «Бог не есть исполнение человеческих желаний», и что, возможно, обладание Региной, счастливая семейная жизнь – это вовсе не те желания, которые угодны Богу [2, с. 595]. Но С. Кьеркегор и не утверждает, что Бог есть автомат, исполняющий желания человека, а вера – это та «монетка», которую нужно уметь засунуть в щёлку автомата, дабы получить результат!

Верно, что согласно С. Кьеркегору, вера – это всегда напряжённая личная заинтересованность. И важнейшая личная заинтересованность – это любовь, полнота осуществлённости любви. Но когда мы пытаемся не идти путём веры, а рассуждать о вере, мы совершаем фатальную ошибку – меняем порядок следования на обратный – и разрушаем внутренний смысл события. Нельзя понять Авраама, сосредоточившись на кульминационном факте «второго обретения» им Исаака, нельзя понять историю Иова, начав с благополучного конца, и прагматично утверждая, что все предшествующие действия и события есть инструменты, обеспечивающие такие исходы. Но, по сути, Л. Шестов предлагает именно такую интерпретацию, утверждая: рациональное познание не обеспечивает подобных результатов и, следовательно, оно инструментально непригодно.

С. Кьеркегор говорит о «чуде веры». Заключается оно в том, чтобы сберечь желание, вопреки объективной невозможности его осуществления, и таким образом, сберечь юность. «Авраам верил, и потому был он

юным, ибо тот, кто всегда надеется на лучшее, становится старым, обманутым жизнью, а тот, кто всегда готов к худшему, становится старым до времени; но тот, кто верит, сохраняет вечную юность» [5, с. 18].

Парадокс веры как раз в том, что желание переживается одновременно как невозможное и возможное. Мы разрушаем парадокс, если оставляем только один полюс переживания, а вместе с разрушением парадокса – разрушаем чудо. Когда желание (лично значимое) осознаётся исключительно как невозможное – это трагедия, это отчаяние. Но и иной, лютеранский вариант (к которому призывает и Л. Шестов), когда утрачивается переживание «невозможности», не есть обретение веры, но, скорее потеря себя в Божественном Абсолюте. Для С. Кьеркегора «вера – это парадокс, согласно которому единственный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [5, с. 52]. Здесь важно не только то, что человек оказывается «один на один» с Богом, но и то, что единственный индивид не растворяется в абсолют. И то, что в самом желании запечатлено отношение с абсолютом – т. е. это не может быть любое, вздорное желание. Значимо не только то, что Авраам «повторно» обрёл желанного сына, а Иов – утраченных волов и детей. Они услышали Бога и приняли волю Божью, и именно это, парадоксальным образом, позволило им обрести юность и сохранить желание.

Как было отмечено в начале статьи, С. Кьеркегор не сводим к определённому философскому направлению, в том числе к экзистенциализму (не важно – религиозному или атеистическому, русскому или западноевропейскому). Тем не менее, экзистенциальность его философствования, т. е. обращённость к конкретному, единичному человеческому существованию бесспорна.

Подобно тому, как Сократ начинает и заканчивает своё философствование тезисом: «Я знаю, что я ничего не знаю», С. Кьеркегор представляет своё философствование как открытый диалог с читателем, бесконечный диалог. И подобно тому, как Платон в своих диалогах выводит на сцену Сократа и различных персонажей, С. Кьеркегор от произведения к произведению меняет псевдонимы и сценарные рамки текстов.

Достичь незнания, споткнуться о непонимание в «духовном делании», на пути человека к самому себе – это важно. И может быть, в рамках современной информационной культуры такое нравственное смирение и

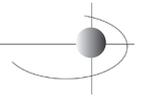
духовное трезвение намного сложнее осуществимо, чем ранее.

Если коротко попытаться сформулировать, о чём философствует Сёрен Кьеркегор, «за что» и «против чего» он выступает, то, прежде всего, мы натолкнёмся на понятия человеческой «единичности» и «легкомысленности». Единичный индивид в своей единичной конкретности, утверждает С. Кьеркегор, важнее всеобщего и коллективного. Но единственный индивид – это вовсе не наивный эгоист. Потому что наивные эгоисты, разумные эгоисты, экономические «человеки» – это всё типы и, в этом смысле, – носители всеобщности (пусть негативной, пусть абстрактной, но всеобщности). В психологии есть понятия «конформизм» и «нонконформизм». Конформист положительно зависим от общего (группы, коллектива), а нонконформист – хоть и бунтарь – но зависим от общего в той же мере, отрицательно зависим. Единичный индивид не является ни конформистом, ни нонконформистом. Провозгласить себя единственным и неповторимым, ни на кого и ни на что не обращать внимания – это не путь, позволяющий достичь единичности, но путь в никуда. И для датского философа и теолога моральные нормы как выражение всеобщего – это есть нечто высшее, но не самое высшее. Единичное ещё выше.

Верно, конечно, что С. Кьеркегор (в своих поздних публицистических работах) борется с датской церковью; верно, что он полемизирует с Гегелем – и это спор о соотношении единичного и всеобщего. Но то, против чего направлена его критика главным образом – это легкомысленная поспешность как стиль жизни, стиль мышления. Именно такая легкомысленная поспешность – важная характеристика современности.

Мы можем говорить о низком уровне духовности в рамках массового общества, общества потребления, и пытаться этот уровень повысить коллективными и индивидуальными походами в театр, в художественную галерею или даже в церковь – но это мало что даст. С легкомысленной поспешностью можно наслаждаться (или возмущаться) классической музыкой или живописью, например.

Согласно С. Кьеркегору, то, что характеризует эстетическую стадию – это склонность к легкомысленной поспешности. На этой стадии человек может жить скучно, а может жить очень насыщенной и интересной жизнью – любить, творить и даже совершить подвиг. Эстетик ищет наслаждения. Но что такое наслаждение? «Есть упоение в бою», а есть до-



вольство обыденностью. Есть наслаждение как что-то доброе и прекрасное, а есть извращённое наслаждение. Эстетическая стадия, говоря словами Ф. Ницше, находится как бы «по ту сторону добра и зла».

П. П. Гайдено, характеризуя выделенные С. Кьеркегором «стадии жизненного пути», обращает внимание на то, что важно не последовательное трёхступенчатое движение (от стадии к стадии), а смена жизненной позиции – с непосредственной на опосредованную, отягощённую морально-философской рефлексией, различением добра и зла (выбором между божественным и демоническим) [4]. Для С. Кьеркегора действительно очень важно подчеркнуть (в противовес современным ему датским гегельянцам), что, например, вера не есть непосредственное чувство. Но отрицает ли С. Кьеркегор непосредственность как нечто безусловно низшее по отношению к нравственному долгу? Об этом можно спорить. С. Кьеркегор не Кант и не кантианец. Нам представляется, что проблема эстетической стадии не в непосредственности и не в принципе наслаждения как таковых – потому что и то, и другое содержит в себе возможность перехода на этическую стадию. Иначе говоря, если непосредственность и заинтересованность в наслаждениях просто «убрать» или подавить усилием воли, это приведёт к апатии, или к демоническому долженствованию (по типу эйхмановского банального зла, проанализированного Ханной Арендт [1]), к экзистенциальному тупику.

Но чувственная непосредственность и погоня за наслаждениями может порождать легкомысленную поспешность как жизненный стиль – и это главная опасность. Легкомысленная поспешность разрушает культуру в её основаниях, разрушает не для того, чтобы построить нечто лучшее и большее. Может показаться, что С. Кьеркегор, не будучи традиционалистом или ортодоксом, и, полагая единичность выше всеобщности, «противокультурен», но так же, как и в случае с Ф. Ницше (хотя оба мыслителя во многом различны), это не так. Культура и в своих материальных, и в своих духовных аспектах – результат человеческого творческого труда, удач и разочарований, напряжённого поиска себя. Высокомерие и легкомыслие по отношению к культуре для датского мыслителя совершенно неприемлемы. Возможна критика традиции, в том числе религиозной, но критика ответственная. Возможна критика и даже насмешки над философскими построениями и теологическим теоретизированием – но,

только, если то, что я противопоставляю критикуемым культурным продуктам, не есть легкомысленная поспешность «моего мнения».

В работе «Так говорил Заратустра» ницшевский Заратустра говорит: «Бог умер». Разве не кощунственно так говорить? И да, и нет. То, на что обращает внимание Ф. Ницше – нигилизм как болезнь современной культуры. Бог умер, потому что легкомысленная поспешность современности убила его. Конечно, С. Кьеркегор далёк от идеи сверхчеловека и от критики христианства в его глубинных основах, но проблематика культурного обмеления и опошления в духовной ситуации современности – важная для него, так же, как и для Ф. Ницше, тема. Как пишет Д. А. Лунгина, «...Кьеркегор бежал от смерти Бога в писательство. И вполне отдавал себе отчёт, что литература и искусство стали новыми богами эпохи. Способен ли художник оставить Бога свободным от человеческих проектов – вопрос, который преследовал его всю жизнь и который по сей день кипит в каждой фразе писателя» [7, с. 9].

Легкомысленная поспешность, с которой многоинформированный, гордый своей включённостью в современную массовую культуру человек утверждает «своё мнение» – это форма интеллектуальной и духовной пошлости. Этическая строгость, равно как и строгость логическая, и строгость выверенной религиозной традиции оберегает человека от греха легкомыслия. Но, тогда разве, противопоставляя этически всеобщему (как устойчивому фундаменту) нечто загадочно единичное (преступающее этическую всеобщность, и с точки зрения этики – преступное), С. Кьеркегор не подрывает культуру, открывая путь бескультурию и безверию?

Безусловно, путь к Единичности – это огромный риск. Духовное делание – это всегда очень рискованное предприятие (и чем выше ставки – тем риск выше). Но, во-первых, в ситуации, когда культурные (религиозные) основания уже расшатаны, человек вынужден на что-то решаться – альтернатива такой решительности есть потеря себя. Во-вторых, С. Кьеркегор, вероятно, именно поэтому выделяет три стадии жизненного пути человека как, всё-таки, последовательные (даже если эта последовательность, в исключительных случаях, может характеризоваться весьма запутанной траекторией). Не пройдя этической стадии, точнее даже, не пережив этического трагизма существования, не настроив свою волю на трудный подвиг морального совершенствования, ответственной социальности,

уважительного постижения идеалов всеобщности, – человек слишком рискует, пытаясь сразу вступить в абсолютные отношения с Абсолютом – такие попытки чреваты лёгкой победой демонического начала в человеческом духе.

Другой вопрос – способен ли вообще человек к некой форме общения с Богом, за пределами религиозно выверенной, строгой традиции подвижничества, ограниченной определённым (мистически выработанным, закреплённым в своде правил и практик) канонем? Не будет ли такое общение всегда лишь обольщением, неизбежно демонизирующим человека? Православная, святоотеческая традиция, например, налагает безусловный запрет на подобные попытки. Но не будем забывать двух вещей. Первое – С. Кьеркегор – лютеранин и оказаться в другом, православном, мировосприятии для него невозможно. И второе – религиозную стадию (на которой, согласно датскому мыслителю, человек вступает в абсолютные отношения с Богом), С. Кьеркегор, если так можно выразиться, тщательно оберегает от массового внимания, от легкомысленной поспешности как в её отрицании (критике, осмеянии, возможности пойти «дальше»), так и в примеривании одежд «рыцаря веры» современным человеком на себя. Богообщение – это горизонт, и ни в коем случае не обыденная практика скучающего обывателя, охотника за острыми ощущениями, или какого-нибудь одурманенного сектанта. Культура, в широком смысле, – это и есть осознаваемые горизонты.

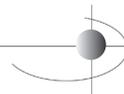
Характеризуя шестой, последний сценарий пути С. Кьеркегора к вере, представленный в работе «Упражнение в христианстве», С. С. Хоружий отмечает, что этот «путь к вере, исполнение житнетворческого задания приобретает черты практики себя, специальной духовной дисциплины – иными словами, приближается к парадигме духовной практики. ...Христоцентризм Кьеркегора поразительно усиливается – но очередной парадокс и конфликт в том, что в это же время усиливаются и его антицерковные тенденции, которые на принципиальном уровне отрицают всякую межчеловеческую общность в вере, а на уровне эмпирическом всё резче отрицают все церковные институты» [9].

Отметим ещё один важный момент. Современность характеризуется как посткультура. В нормативном смысле посткультура – это конгломерат возможностей, с неопределённой приоритетностью выбора. Иначе говоря, индивид оказывается в агрессивно-фрагментарной среде, не задающей ориентиров для личностной самоидентификации. Такая среда провоцирует «эстетический» жизненный сценарий. Тогда как культура с устойчивым традиционным каркасом, наоборот, задавала приоритеты «этического» выбора. Поэтому современный человек, при любых попытках «личностного строительства» оказывается «один на один» с миром и Богом, не вследствие отстранения чего-то нормативно общего, а просто не имея изначального опыта глубокой включённости в какую бы то ни было общность. И поэтому С. Кьеркегор, с его темами «отчаяния», «индивидуального выбора», «единичности», «личностной ответственности» удивительно современен.

Выводы. В одной из статей В. Н. Порус отмечает, обращаясь к кьеркегоровскому тексту: «Кажется, философы сегодня больше опасаются, что их примут за клоунов, чем того, что рухнет мир. И как раз поэтому их роль в современном мире – участие в массовках» [8, с. 373]. Труды С. Кьеркегора – напоминание о возвращении к серьёзному экзистенциальному философствованию, к действенным попыткам преодоления легкомысленной поспешности как нравственной задаче. Эти попытки могут быть разнообразными и бесконечными, удачными и неудачными, но отказ от них – это предательство себя, а религиозно говоря – грех человека перед Богом.

Список литературы

1. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. 424 с.
2. Бердяев Н. А. Лев Шестов и Кьеркегор // Диалектика божественного и человеческого / сост. и вступ. ст. В. Н. Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 620 с.
3. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения // Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 381с.
4. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Кьеркегора. М.: Республика, 1997. 208 с.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио // Страх и трепет: пер. с дат. Изд. 2-е, доп. и испр. М.: Культурная революция, 2010. 488 с.



6. Лунгина Д. А. Можно ли понять мыслителя, которого нельзя уловить? [Электронный ресурс] // Гефтер. 2013. 29 апр. Режим доступа: <http://www.gefter.ru/archive/8534> (дата обращения: 03.11.2016).
7. Лунгина Д. А. Сёрен Керкегор и история христианства в XIX веке. М.: Издатель Воробьев А. В., 2015. 128 с.
8. Порус В. Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // У края культуры (философские очерки). М.: Канон+: Реабилитация, 2008. 464 с.
9. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. Философия Кьеркегора как антропология размыкания // Вопр. филос. 2010. № 6. С. 152–167.
10. Чекер Н. В. Сёрен Кьеркегор: вера за гранью этики // Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке: материалы VII Междунар. науч. конф. / под общ. ред. Н. Д. Субботиной, О. А. Борисенко (текст на англ. яз.). Чита: ЗабГУ, 2016. С. 245–259.
11. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне) / вступ. ст. Ч. Мишо; подгот. текста и прим. А. В. Ахутина. М.: Прогресс-Гнозис, 1992. XVI. 304 с.

Статья поступила в редакцию 16.11.2016; принята к публикации 19.01.2017

Библиографическое описание статьи

Чекер Н. В. Сёрен Кьеркегор: легкомысленная поспешность как смерть культуры // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 133–140. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140.

Natalia V. Cheker,

*Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Lugansk National Agrarian University
(gorodok LNAU, Lugansk, 91008, Ukraine),
e-mail: tamir73@mail.ru*

Søren Kierkegaard: Thoughtless Haste as Culture Death

The article deals with S. Kierkegaard's views in their connection with modern post-cultural reality. Methodology includes comparative analysis, hermeneutic method and generalization. The author notes the reception features of Kierkegaard's works by the Russian existentialists – L. Shestov and N. Berdyaev. The purpose of this research is to show that the Danish philosopher's existential search is not in demonic opposition to culture, but represents the aspiration of an individual, thrown out from a "cozy" cultural context, to build up the responsible relationship with God and the world. The article reveals that Kierkegaard's interpretation of faith as paradox sets a special paradigm of the religious choice, way of faith and considers the concepts of "singularity", "thoughtless haste" as crucial for the cultural crisis understanding by the Danish philosopher. The author shows that the post-cultural reality provokes the "aesthetic" life-scenario choice. In any attempts of "self-construction" modern man appears "in private" with the world and God, without having initial experience of a deep inclusiveness in any community. Therefore, Kierkegaard with his philosophy of "despair", "individual choice", "singularity", "personal responsibility" is surprisingly modern. His works remind us of the need for serious existential philosophizing and attempts of overcoming thoughtless haste as a moral task.

Keywords: singularity, individual choice, post-cultural reality, thoughtless haste, paradox of faith, life-scenario, existential search

References

1. Arendt Kh. Banal'nost' zla. Eikhman v Ierusalime. M.: Evropa, 2008. 424 s.
2. Berdyaev N. A. Lev Shestov i Kirkegor // Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo / sost. i vstup. st. V. N. Kalyuzhnogo. M.: AST; Khar'kov: Folio, 2005. 620 s.
3. Berdyaev N. A. Ya i mir ob'ektov: opyt filosofii odinochestva i obshcheniya // Dukh i real'nost': osnovy bogochelovecheskoi dukhovnosti. Ya i mir ob'ektov: opyt filosofii odinochestva i obshcheniya. M.: AST: Khranitel', 2007. 381s.
4. Gaidenko P. P. Tragediya estetizma. O mirosozertsanii Serena Kirkegora. M.: Respublika, 1997. 208 s.
5. K'erkegor S. Strakh i trepet. Dialekticheskaya lirika Iokhannesa de Silentsio // Strakh i trepet: per. s dat. Izd. 2-e, dop. i ispr. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2010. 488 s.
6. Lungina D. A. Mozhno li ponyat' myslitelya, kotorogo nel'zya ulovit'? [Elektronnyi resurs] // Gefter. 2013. 29 apr. Rezhim dostupa: <http://www.gefter.ru/archive/8534> (data obrashcheniya: 03.11.2016).
7. Lungina D. A. Seren Kerkegor i istoriya khristianstva v XIX veke. M.: Izdatel' Vorob'ev A. V., 2015. 128 s.
8. Porus V. N. K voprosu o mezhdistsiplinarnosti filosofii nauki // U kraya kul'tury (filosofskie ocherki). M.: Kanon+: Reabilitatsiya, 2008. 464 s.

9. Khoruzhii S. S. Neotmenimyi antropokontur. Filosofiya K'erkegora kak antropologiya razmykaniya // Vopr. filos. 2010. № 6. S. 152–167.

10. Cheker N. V. Seren K'erkegor: vera za gran'yu etiki // Problema sootnosheniya estestvennogo i sotsial'nogo v obshchestve i cheloveke: materialy VII Mezhdunar. nauch. konf. / pod obshch. red. N. D. Subbotinoi, O. A. Borisenko (tekst na angl. yaz.). Chita: ZabGU, 2016. S. 245–259.

11. Shestov L. Kirgegard i ekzistentsial'naya filosofiya. (Glas vopiyushchego v pustyne) / vstup. st. Ch. Milosha; podgot. teksta i prim. A. V. Akhutina. M.: Progress-Gnozis, 1992. XVI. 304 s.

Received: November 16, 2016; accepted for publication January 19, 2017

Reference to the article

Cheker N V. Søren Kierkegaard: Thoughtless Haste as Culture Death // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 133–140. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140.