

Куценко В.В., аспирант,
Киевский национальный
университет
им. Тараса Шевченко,
Украина

Участник конференции
Национального первенства
по научной аналитике

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ С. КЬЕРКЕГОРА

В статье рассматривается проблема времени, а точнее время в философии С. Кьеркегора, концепция которого дает возможность объединить традицию проблематизации времени в истории философии вокруг определенных понятий и вопросов. Здесь показано, что философское наследие датского философа занимает переходную позицию между религиозным темпоральным дискурсом предыдущих философских эпох и экзистенциальным дискурсом времени последующих эпох, что дает возможность определить значимость философа для методологии понимания времени.

Ключевые слова: философия, история философии, смысл, смысловое время, время, временность, вечность, миг, человек.

The article deals with the problem of time, namely with time in the philosophy of S. Kierkegaard, whose conception makes it possible to combine the tradition of problematizing time in the history of philosophy around certain concepts and issues. The philosophical heritage of the Danish philosopher here is shown to be the transition between the religious temporal discourse of the previous philosophical epochs and the existential time discourse of the subsequent epochs, which makes it possible to determine the significance of the philosopher to understand the methodology of time.

Keywords: philosophy, history of philosophy, sense, time, meaningful time, temporality, eternity, instant, human.

Всякое философское вопрошание всегда должно сначала очертить границы собственного понимания философии. Философия – это, прежде всего, озабоченность человека собой, «охота на смысл», который всегда избегает встречи с человеком, если он к этому должным образом не подготовлен. И всякий смысл, в конце концов, призван прояснить что-то касательно нашего главного жизненного смысла, смысла жизни, смерти, и собственно времени, которое натянутой ниткой соединяет два кардинальных момента – рождения и смерти. Вопрос смысла жизни, который никогда не перестанет напоминать о своей актуальности, открывает нам регион не менее актуального, особого, уникального понимания времени – человеческого времени, возможного благодаря человеческому взгляду на мир, и существующего исключительно для человека и его самопонимания. Что есть «Я», как не растянутый во времени поиск себя?! Аутентичность всякого «Я» определяется мерой осознания, переживания времени как предела, меры, которая ограничивает, формирует, транслирует или же разрывает бытийный смысл нашего существования.

Время понимается исключительно через человека, и человек определяется исключительно благодаря времени. Близость концептов «время» и «чело-

век» кардинальным образом актуализируется в философии Серена Кьеркегора, философскую позицию которого можно кратко выразить в такой формуле: «Истина – это субъективность» [4]. Фактически, жест С. Кьеркегора заключается в субъективации философии, насыщении ее смыслами и вопросами человека и его жизни, а также в позиционировании времени как субъективного времени. Но субъективность в данном случае предполагает не субъекта в значении классической немецкой философии, то есть такого, который полагает реальность из своих познавательных способностей («трансцендентальный субъект» И. Канта, «мировой дух» Г.В.Ф. Гегеля), а субъекта как вопрошающего, страдающего, ищущего, переживающего человека. Главной характеристикой человека по Кьеркегору является его парадоксальность: в нем удивительным образом совмещаются тело и дух, конечное и бесконечное, время и вечность. Человек прежде всего смертный, его время ограничено, что и создает напряжение, побуждает искать свое предназначение, то есть осмысливать свой собственный смысл.

Датский философ создает топологию времени, своеобразным образом формируя экзистенциальный горизонт понимания времени. Время в такой философии оказывается консти-

тутивным элементом, ведь через него мы восходим к вопросам становления человека, его самоопределения. Для Кьеркегора время открывает «миг», когда человек получает свое бытие во всей полноте, и дальше решает, что делать с собой, как жить. Человек никогда не есть чем-то устойчивым, он формирует себя собственными усилиями, поэтому он является абсолютным коррелятом временности. Его бытие постоянно пребывает во временности, движении, определяя изменение его жизненных смыслов. Отсюда новое понимание роли и значения человеческой индивидуальности, соотношения человека и мира – для Кьеркегора индивидуальная трагедия становится мировым коллапсом, ведь мир – это всегда *мой* мир, на который я реагирую, опираясь на собственные смыслы, оценки и переживания. Не стоит приписывать философу онтологических проектов времени, потому что его взгляды поданы в виде такой себе «экзистенциальной правды», где бессильными оказываются традиционные понятия, а потому и время тут схватывается на интуитивном, первичном уровне. Тем не менее, значимость Кьеркегора для философии времени нельзя переоценить – его философский проект человека создает особую смысловую конфигурацию, которая важна именно с историко-философ-

кой точки зрения, отвечая на главный вопрос: «каким методом можно понять время?».

Философское вопрошание времени удивительным образом указывает на тесную связь философии и истории философии, потому что вопрос времени больше всех других вопросов определяется традицией его концептуализации. Время всегда было проблемой для философии, и не перестает ею быть. Практически каждый философ размышлял на тему времени. Сказанное Аристотелем и Платоном, Августином навеки актуально с точки зрения теоретизации времени. В двадцатом столетии понятие времени оказывается центральным вопросом наряду с проблемами гендера, языка, телесности, техники. И популярность тут носит не столько характер моды, значимости, которая обрела яркие краски, а скорее это дань эпохе, в которой время – это кардинальный, решающий элемент. Время нынче ускользает, ускоряется, сопротивляется четкой фиксации, вместе с чем ускользает смысл нашей жизни. Сама же реальность сегодня оказывается скомпрометированной новым информационным обществом, где основную роль играют время, деньги и информация, и в зависимости от их пропорции определяется счастье человека. Наряду с глобализацией, виртуальным пространством коммуникации, происходит социальная атомизация. Время симулируется, смешивается, преодолевается, теряет свой главный смысл, и никакой *time management* не способен заполнить эту невыразимую утрату времени, как осмысленного с точки зрения жизни человека, как смыслового времени. Человек, таким образом, остается сам на сам в поиске времени, что и представляет собой источник актуальности философии Кьеркегора.

В различных произведениях Кьеркегора проявляются разные грани его понимания времени. Так, одной из граней является экзистенциальная диалектика аутентичности, где вырисовываются три стадии, или сферы экзистенции: эстетическая, этическая и религиозная. Эти три стадии – это пути становления субъективности, которая стремится стать «тем, что она

есть», то есть осуществить осмысленный, свободный выбор в пользу себя. Тут главным вопросом является: «что есть настоящее бытие?» [7; 23]. Этот поиск имеет свои особые связи с временностью, хотя истинное восприятие времени коррелирует именно с религиозной стадией, потому что свобода и выбор в полном смысле возможны именно там. Эстетик живет чувственными наслаждениями, где ценится неповторимость каждого мига («*carpediem, carpehoram*» [1; 143]), но он лишен внутренней свободы, ведь зависит от страстей, а также от внешнего мнения, реакции других на свои поступки. Так, человек, который не удовлетворён таким положением вещей, часто впадает в отчаяние, которое является экзистенциальным чувством, потому что в отчаянии человек меняет свой модус существования, переходит на этическую стадию. Этик является заданием для самого себя, поскольку рефлексивирует над собой, так что в своей деятельности он старается следовать универсальным ценностям, обязанностям. «Отчаяние-слабость» (эстетическое состояние) сменяется «отчаянием-вызовом», когда этик мужественно пытается найти себя (а в эстетике желание сменить свое «Я» на другое «Я»), а также отвечать за свои действия. Но здесь время вообще исчезает, поскольку действуют абстрактные вневременные принципы, так что сам человек деперсонализируется [7; 39], становится «личностным нулем», точкой на плоскости этики. Как утверждает Я. Голлоб, истинный выбор по Кьеркегору – это не «или-или», то есть эстетик или этик, а выбор в пользу религиозной аутентичности или против нее [7; 25]. Таким образом, человек должен найти свое потерянное религиозное «Я», которое является абсолютной парадоксальностью, синтезом времени и вечности, свободы и необходимости, и пропитано напряжением существования. Философ призывает не экстерниоризировать субъективное становление, ведь именно в глубине, контрастности «внутреннего» заключается существование, которое проявляется не как преемственность, наследование себя, а скачкообразно, внезапно. Таким образом, первое по-

нимание «мига» предполагает переход от одной стадии к другой.

На религиозной стадии действуют законы парадокса, абсурда, и именно здесь человек имеет шанс найти себя, сталкиваясь тет-а-тет со своим бессилием, которое разум так искусно прячет от человека. История Авраама является экспозицией такого абсурда и отчаяния, как реакции человека на этот абсурд, которые способна преодолеть только вера, которая сама есть «абсолютный парадокс». Именно на религиозной стадии проявляется смысловое время, как время предельного, фатального, и вместе с тем, парадоксального. Тут «миг» оказывается «актом вечности», временем, куда врывается вечность, на что человек должен реагировать своими решениями и поступками. Тут кульминация выбора, свободы, и собственно, самой идентичности, поскольку сам Бог вступает в диалог с человеком. Авраам, этот рыцарь веры, принимает волю Бога, собирается принести в жертву Исаака, чем преодолевает этику, а также всякий здравый смысл. Окраска этого времени абсолютно личностная, и главный телос здесь – не выражение всеобщего, а утверждение себя в качестве «единичного». Это время, которое замирает, приостанавливается и становится важным само для себя, хотя и здесь «миг» – это дар, а не собственное достижение человека.

Совсем другой «миг» имеем в произведении «Понятие страха», где человеческая свобода действует самовольно, создает этот экзистенциальный миг. Здесь «миг» не есть «атомом вечности», то есть временным отрезком, куда врывается вечность, а представлен именно как «синтез времени и вечности», поскольку здесь человек соизмерим Богу, его свобода соответствует свободе Творца. Это уже время, которое приближается к онтологии, ведь полагание времени в нашем обыденном понимании (то есть как коррелята продолжительности, минования, исчезновения) происходит именно в этот «миг». То есть можно даже предположить, что этот «миг» лежит вне времени и вечности, поскольку только после него наступает такое различие. Это кульминация времени, поскольку здесь человек предстал как смертное,

временное существо, хотя именно таким образом человек выразил себя, сказал «свое слово» в бытии. Бог «Словом» создал мир, а человек «мигом» свершил себя, определил свою судьбу. Речь идет уже не о конкретном индивиде, а о первом человеке, который еще не имел истории, поэтому родовое в нем невозможно – он есть субъектом в полном смысле. Это уже антропологический проект, а не только психологическая интерпретация категории «страха».

В момент грехопадения Адам, как первый человек, перешел из невинности в состояние вины, возложив греховность, сексуальность, смертность, разграничение добра и зла, самосознание. И если исследовать этот «миг» в его протяженности, как переходное состояние, в котором дух ищет самопознания, то тут необходимой становится категория «страха». Страх – это экзистенциал, который присущий всем людям и определяет отношение человека к действительности и ко времени. Страх – это головокружение свободы, отношение человека с самим собой, которое является экзистенциальным наполнением «мига». Это состояние (синоним ужаса), в котором человек преисполнен незнанием касательно себя и своих возможностей, он находится в отношении с «ничто», как абсолютного коррелята свободы. И этот страх есть перспективой, которая открывает свободу как «бесконечную способность мочь» [5; 146]. Важно также, что через «миг» мы получаем новую темпоральную категорию, сущность которой, в отличие от других темпоральных определений, можно уловить, поскольку она происходит именно из экзистенциального понимания человека. Это категория «временности» или «смертности». Временность возникает именно благодаря «моментальному синтезу», где время разделяет вечность, а вечность пронизывает время, и все это осуществляется в протяженности, которая получила название «временности» [5; 184]. Это время нашей жизни, как временного пребывания в мире. Здесь сходятся страх, время, будущее, вечность, возможность, и формируют определенную установку человека, смысл, который становится

доминирующим – время, как то, что заканчивается для индивида, и нет разницы в том, что есть время, а что есть вечность, ведь вопрос стоит иначе и довольно остро: «Сколько есть времени для моей жизни?».

Категории «временности» не знала античная традиция, хотя именно там были заложены базовые концептуальные разграничения времени и вечности, а также понимание связи времени и души, которые не покидали философию на протяжении всей ее истории. Платон называет время «движущимся прообразом вечности», тем самым навсегда формируя специфическую зависимость времени от вечности, ведь время возникло с вечностью, и с ней и погибнет. Аристотель формирует темпоральный дискурс посредством определения времени как «меры движения», указывая на особое значение категории «теперь», которая разделяет время на временные отрезки, а также на то, что именно посредством души можно говорить о времени. Проблемой остается реальность этих временных модусов, и соответственно, реальность самого времени. Важно, что душа там – это природно-космическоначало, а не индивидуализированная душа, какой она является в средневековье. А. Августин, унаследовав античный способ вопрошания времени, благодаря христианской традиции, психологизирует время, называя его «растяжением души», а также подтверждает фундаментальную несоизмеримость времени и вечности. Далее, можно назвать И. Канта, который указывает на то, что время имеет значение для субъекта исключительно как априорная форма сознания, то есть как элемент познания человеком действительности. Важно заметить в этом течении философии наращивание человеческого, жизненного фактора понимания времени. Хайдеггер, который онтологизировал время, вновь внес его в проблематику бытия, унаследовав экзистенциальный пафос темпоральной концепции С. Кьеркегора. Но человекомерность его философии, и, соответственно, антропологичность времени затмили важный момент – связь времени и вечности. Хайдеггер ломает традиционное понимание бытия как статичного, идеаль-

ного, неподверженного изменениям принципа, и переписывает его в терминах временности, то есть динамики экзистенцирующего человека, заброшенного в мир, и обреченного на смерть, как радикальную возможность, самую важную из всех возможностей.

Именно в философии Кьеркегора, как протоэкзистенциалиста и в то же время религиозного мыслителя, удерживаются два важных пласта понимания времени – религиозный и экзистенциальный. И фактически, преобладание экзистенциального фактора знаменует перекос в сторону связи времени и временности в истории философии. И это доказывает не больше не меньше, а только то, что решающим способом понимания времени является человеческое существование, для которого вопрос времени – не теоретический концепт, который нужно прояснить ввиду прогресса знания, а вопрос жизни и смерти, смысла и выбора, окрашенный той особой первостепенностью, которой может позавидовать большинство философских понятий.

Литература:

1. Быховский Б.Э. Мыслители-прошлое: Кьеркегор. – М.: Мысль, 1972. – 236 с.
2. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
3. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Несчастнейший. Сборник сочинений. / Серия «Религиозные мыслители». – 3-е изд. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 103-235.
4. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» [Электр. ресурс]. / Пер. Н. Исаевой и С. Исаева // Вестник Европы. – 2005. – № 16. – Режим доступа: [http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_\(Isaev\).html](http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_(Isaev).html).
5. Кьеркегор С. Понятие страха / Серен Кьеркегор. Страх и трепет. / Пер. с дат. С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 115-251.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор. Страх и трепет. / Пер. с дат. С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 15-115.
7. Golomb J. In search of authenticity: From Kierkegaard to Camus. – London, New York, 1995. – 172 p.