

ПЕРЕВОРОТ ВЕРЫ. ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ САМИМ СОБОЙ ПО КЬЕРКЕГОРУ? ¹

АЛЕКСЕЙ ЛЫЗЛОВ

Кандидат психологических наук, доцент.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, факультет психологии, 125009 Москва, Россия.

E-mail: a_lyzlov@mail.ru

Одной из важнейших задач даэин-аналитической работы является помощь человеку в том, чтобы он научился быть самим собой. Вопрос о том, как возможно найти себя, обрести “самое своё умение быть” – один из основных вопросов в *Бытии и времени* М. Хайдеггера. Однако Хайдеггер работает здесь не на пустом месте. До него этот вопрос ставится С. Кьеркегором – автором, которому М. Хайдеггер обязан очень многим, вплоть до понятия Dasein, прототипом которого служит кьеркегоровское Tilværelse. В данной статье мы рассматриваем то, как понимает С. Кьеркегор, что значит быть самим собой, раскрывая понимание С. Кьеркегором человека как Selv (слово, которое трудно переводимо на русский, в силу чего в статье мы оставляем его без перевода, аргументируя в пользу этого). Понимая в согласии с С. Кьеркегором Selv как “позитивное третье” в том синтезе противоположностей, каковым является человек, мы прослеживаем, как фиксация на одном из членов синтеза в ущерб другому ведёт к уходу от бытия самим собой. При этом рассматриваются такие пары противоположностей, как конечное и бесконечное, временное и вечное. Говоря далее об укоренённости принадлежащего самосознанию самоотношения в отношении к самому себе, осуществляемом в поступании, мы описываем три способа отказа от бытия самим собой (три способа отчаяния), раскрываемых С. Кьеркегором с точки зрения самосознания. Наконец, мы показываем, что, согласно Кьеркегору, не существует последовательного перехода от состояния отчуждённости от подлинного бытия самим собой, – состояния, которое является исходным для каждого человека, – к настоящему бытию собой; что переход от одного к другому предполагает, по выражению С. Кьеркегора, “прыжок”, связанный с обретением веры. Такой “прыжок” ведёт одновременно к изменению отношения к другому. Статья завершается проблематизацией того, возможен ли такой “прыжок”, и если да, то как, в психотерапии.

Ключевые слова: Дух, Selv, конечное, бесконечное, возможное, необходимое, фантазия, негативное, позитивное, вера, прыжок.

¹ Статья выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 16-06-00995а.

© ALEXEY LYZLOV, 2016

FAITH AS OVERTURNING. WHAT IS “TO BE ONESELF” ACCORDING TO KIERKEGAARD?

ALEXEY LYZLOV

PhD in Psychology, Associate Professor.

Lomonosov Moscow State University, Department of Psychology, 125009 Moscow, Russia.

E-mail: a_lyzlov@mail.ru

One of the most important tasks of Dasein-analytical work is the task to help the person to learn to be oneself. The question of how is it possible to find oneself, to find “the most my ability to be” is one of the major issues in Heidegger’s *Being and Time*. However, Heidegger works not in a vacuum. Before him this issue explores S. Kierkegaard. M. Heidegger is obliged to this author very much; even the concept of Dasein has a prototype in Kierkegaard’s *Tilværelse*. In this article we analyze how S. Kierkegaard understands what it means to be oneself, revealing Kierkegaard’s understanding of human being as *Selv* (danish word that is difficult to translate into Russian; in the article we will leave it without translation, arguing in favor of this). Understanding *Selv* in accordance with S. Kierkegaard as “positive third” in a human being as the synthesis of opposites, we trace how a fixation on one term of synthesis in prejudice of the other leads to going away from being oneself. We take such pairs of opposites as the finite and the infinite, the temporal and the eternal. Further we speak on how the self-attitude as belonging to the self-consciousness is rooted in the attitude to oneself, carried out in acting, and describe three ways of giving up being oneself (three ways to despair), that are analyzed by S. Kierkegaard in terms of self-awareness. Finally, we show that, according to S. Kierkegaard, there is no continual transition from the state of alienation from the real being oneself (the state, that is initial for each human being) to the authentic being oneself; and that the transition from one to the other requires, in the Kierkegaard’s terms, a “jump”, associated with the coming to believe. This “jump” at the same time leads to the change of attitude to the other. In conclusion of the paper we set a problem of possibility of such a “jump” in psychotherapy.

Key words: Spirit, *Selv*, finite, infinite, possible, necessary, fantasy, negative, positive, faith, jump.

Не должен ли в мысли и речи произойти такой переворот,
такое чудо из чудес, когда жизнь так изменится для человека,
что видимое, бывшее для него самым надёжным, станет
сомнительным, а духовное, разочаровывавшее его своей далёкостью,
станет самым надёжным, бесконечно надёжнее видимого.

С. Кьеркегор. *Стяжать свою душу в терпении*. 1843.
(*K'erkegor*, 2016, 297)

Одним из важнейших аспектов работы дизайн-аналитика является, на наш взгляд, ориентация этой работы на то, чтобы помочь клиенту прийти к подлинному бытию собой, к тому, что М. Хайдеггер называет “*das eigenste Seinskönnen*” (Heidegger, 1977, 241) – “самым своим умением быть” (Khaidegger, 1997, 181). Несомненно, важной задачей могло бы быть углубление в то, что это

значит для самого Хайдеггера, как разрабатывается им проблематика бытия самим собой в *Бытии и времени* и других работах. Однако важной может быть и работа, при которой рассматривалось бы развитие данной проблематики у авторов, важных для становления хайдеггеровской мысли – тех авторов, без обращения к работам которых понимание мысли Хайдеггера рискует остаться неполным. Одним из таких авторов является Сёрен Кьеркегор². Наша статья будет посвящена тому, что значит по Кьеркегору быть самим собой.

Выражение “быть самим собой” сегодня кажется прочно вошедшим не только в философский дискурс, но и в язык повседневной, “житейской” психологии. При этом человеку, специально не погружённому в проблематику экзистенциальной философии и психологии эти слова кажутся или вполне понятными, или избыточными. Однако трактовка, которая обычно даётся этим словам в обоих случаях, сама на наш взгляд очень показательна.

Те, кому эти слова кажутся понятными, обычно говорят, что быть самим собой – значит осуществлять и выражать в общении с другими именно то, что я в данный момент переживаю. Противоположным такому бытию-собой является стремление казаться иным, чем я есть. В психологии близким к данному пониманию является понятие конгруэнтности, как его трактует К. Роджерс.

Избыточными эти слова могут показаться в двух случаях. Первый из них – случай, когда человек смотрит на себя как на данный конкретный “экземпляр” человека, данного конкретного индивида в “вещном” его понимании. Как данный конкретный человек я могу быть только самим собой и неспособен стать кем-то ещё так же, как данный конкретный стол не может стать каким-то другим столом. При таком понимании быть собой – то же самое, что просто существовать.

Второй случай – случай, когда человек рассматривает себя тоже как данного конкретного индивида, но не в “вещном”, а в “деятельностном” аспекте. Тогда я есть я как тот, кто действует так-то и так-то. Если я даже создаю некую видимость, желая определённым образом казаться другому, создание этой видимости – моя деятельность, это я её создаю, и в этом смысле здесь я тоже не могу не быть самим собой. Выражение “быть собой” оказывается в этом случае также избыточным.

² О хайдеггеровской рецепции Кьеркегора есть, например, статьи В. Маккарти (McCarthy, 2011) и П. Хантингтон (Huntington, 1995), в которых делается попытка общего осмысления этой рецепции.

Каждый из этих трёх вариантов понимания того, что могут означать слова “быть самим собой”, кажется вполне понятным и последовательным. Однако все они принадлежат той исходной для всякого человека ситуации, которую С. Кьеркегор описывает как ситуацию “естественного человека” (naturlige Menneske), а М. Хайдеггер в *Бытии и времени* характеризует с помощью термина “серединность” (Durchschnittlichkeit). И С. Кьеркегор, и М. Хайдеггер раскрывают эту ситуацию как такую, в которой человек не знает по-настоящему самого себя и не может по-настоящему быть самим собой. Понятно, что такое раскрытие исходной для каждого из нас ситуации возможно только в соотнесении её с тем, что признаётся подлинным бытием собой.

В данной статье мы попытаемся показать, как понимает человека С. Кьеркегор, как он описывает исходную для каждого из нас ситуацию и подлинное бытие собой, и какие пути намечает он от одного к другому. На этом пути мы попытаемся способствовать обнаружению того, что может дать развиваемое С. Кьеркегором понимание человека для практики дазайн-анализа.

ЧЕЛОВЕК КАК SELV

“Быть самим собой” по-датски – “at være sig selv”. При этом, в отличие от русского языка, в датском есть существительное “Selv”, соответствующее местоимению “собой” в указанной конструкции. Перевод этого слова в работах Кьеркегора всегда вызывает затруднения. “Самость” вызывает у русскоязычного читателя слишком сильные ассоциации с терминологией К.Г. Юнга; “Я” не годится (хотя именно так переводит С. Исаев) как тесно связанное с немецким идеализмом, с которым Кьеркегор стремится скорее размежеваться – да и если бы он хотел использовать понятие “Я”, он бы так и сделал. Кьеркегоровское Selv представляется близким к понятию ипостаси в восточно-христианском богословии, – понятию, для которого есть и русский перевод: “лицо”, – однако возникает вопрос о том, насколько правомерно переводить термин Кьеркегора словом, взятым из традиции, с которой он не имел возможности познакомиться. Мы поэтому в данной статье предпочитаем оставить это слово без перевода.

В начале первой части *Болезни к смерти* С. Кьеркегор следующим образом указывает на то, что есть Selv:

Человек есть дух, – пишет он, – Но что есть дух? Дух есть Selv. Но что есть Selv? Selv есть отношение, которое относится к самому себе (til sig selv), или то в таком отношении, что это отношение относится к самому себе. Человек есть синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче синтез. Синтез есть отношение между двумя. Человек, рассмотренный так, ещё не есть Selv.

В отношении между двумя само отношение есть третье как негативное единство, и эти два относятся к отношению [между ними], и состоят в отношении к этому отношению; таким отношением является, если мы предполагаем душу, отношение между душой и телом. Напротив, если таковое отношение относится к самому себе, то это отношение есть позитивное третье, каковым и является Selv³. (Kierkegaard, 1849)

В приведённом отрывке важно не только обратить внимание на то, что Selv – отношение, которое относится к самому себе, но и на те члены, синтез которых оно производит: бесконечное и конечное, временное и вечное, свобода и необходимость. Selv как отношение между ними, будучи, как пишет Кьеркегор, “позитивным третьим”, принципиально отличается от того отношения, каковое, – если мы рассуждаем в соответствующих понятиях, – связывает душу и тело. Последнее является лишь “негативным третьим”. В чём состоит это принципиальное отличие?

Отношение души и тела мыслится как имеющее характер постоянной связи между двумя субстантивно понимаемыми единствами. Такая связь в различных метафизических системах может описываться как взаимодействие, параллелизм, единство в духе Спинозы и т.п., но все такие описания указывают нам на исходное предпонимание этой связи как осуществляемой произвольно и единообразно. Общий характер этой связи не меняется “во времени”; время по отношению к ней как бы ничего не решает.

Напротив, когда Кьеркегор говорит об отношении между бесконечным и конечным, временным и вечным, свободой и необходимостью, он берёт такие пары, которые не могут ни логически, ни онтологически предшествовать синтезу между ними (нельзя в этом смысле говорить о них, например, как о “мирах” – мире временного и мире вечного и т.п.), но лишь в этом синтезе взаимно устанавливаются друг по отношению к другу. Сам же этот синтез не является чем-то таким, что, существуя в данное мгновение, само собой переходит в следующее мгновение. Напротив, в каждое следующее мгновение он устанавливается так или иначе.

³ Здесь и далее мы даём свой перевод датского текста.

Такое взаимное установление конечного и бесконечного, временного и вечного, свободы и необходимости во всякое мгновение совершается предельно конкретно, в моей конкретной ситуации. И оно может совершаться либо как взаимновозвратное движение от одного к другому⁴ (и тогда человек сохраняет неразрывно связанные друг с другом свободу и открытость тому, что есть, – сохраняет не как что-то способное само собой перейти в следующее мгновение, но лишь всякое мгновение их обретая), или же как своего рода фиксация на одном из членов пары в ущерб другому.

Варианты такого рода фиксации Кьеркегор рассматривает в *Болезни к смерти* применительно к парам конечное-бесконечное и возможное-необходимое.

Рассматривая пару конечное-бесконечное, Кьеркегор пишет о том, что “Selv есть синтез, где конечное есть ограничивающее, бесконечное – расширяющее” (Kierkegaard, 1849). Фиксация на бесконечном в ущерб конечному ведёт к потере своих границ (о чём Кьеркегор говорит напрямую, характеризуя такое состояние как *det Grændseløse*) и самого себя. Благодаря работе фантазии⁵ – способности, которую Кьеркегор называет медиумом бесконечного – человек открывает неисчерпаемость мира, и, вовлекаясь во взаимосвязи мира посредством чувства, разума, воли, перестаёт рефлексировать себя и своё место в нём. Напротив, фиксация на конечном ведёт к ограниченности не столько даже в смысле того, что человек оказывается как бы вписан в конкретную ситуацию и, как говорит пословица, “не видит дальше своего носа”, сколько в смысле “нехватки изначальности (*Primitivitet*)”, как говорит об этом Кьеркегор. Человек оказывается ограничен истолкованностью мира “другими” (“*de Andre*”), которую он принимает как готовую и в этом смысле конечную; “[...] такой человек забывает себя, забывает, как он, если понимать это в божественном смысле, зовётся, не дерзает верить себе, находит рискованным быть самим собой, и гораздо более простым и надёжным быть как другие, становясь копией, становясь нумерической единицей, [идушей] вместе в толпе” (Kierkegaard, 1849).

⁴ “Selv есть синтез, в котором один член постоянно оказывается другим, противоположным ему”, – пишет в этом отношении Кьеркегор (Kierkegaard, 1849).

⁵ Понятие фантазии как произвольно создающего свои образы воображения использует Кант в своей *Антропологии* (Kant, 1994, 188). Это понятие находит дальнейшую разработку в антропологических и психологических работах ряда авторов, с которыми С. Кьеркегор также был знаком: Ф. Сибберна (Sibbern, 1828), Й. Мюнстера (Munster, 1830), К. Розенкранца (Rosenkranz, 1837).

Перейдём теперь к паре возможное-необходимое. Кьеркегор пишет: “Подобно тому, как конечное является ограничивающим по отношению к бесконечному, необходимое по отношению к возможному является удерживающим. Покуда Selv как синтез конечного и бесконечного положено, есть ката δύναμις⁶, чтобы теперь становиться, оно рефлектирует себя в [работе] фантазии как медиума [бесконечного] и благодаря этому обнаруживает для себя бесконечность возможного. Selv κατὰ δύναμις столь же возможно, сколь и необходимо, ведь оно является самим собой, но должно становиться самим собой. Поскольку оно является самим собой, оно является необходимым, поскольку же оно должно становиться самим собой, оно является возможным” (Kierkegaard, 1849). Быть собой можно только становясь собой; от своей действительности я простираюсь к возможному, которое становится затем моей действительностью, и т.д. Фиксация на возможном ведёт к тому, что человек обнаруживает, что он может одно, другое, третье, что он может бесконечное количество самых разных вещей, но он не реализует ни одну из них, поскольку замороженный множеством открытых для него возможностей он перестаёт сознавать себя как действительного и понимать, что может значить выбор той или иной возможности для него самого в его действительности. Фиксация на необходимом ведёт к тому, что для человека всё становится необходимым или тривиальным; всё становится необходимым для того, кого Кьеркегор называет детерминистом или фаталистом, тривиальным – для того, кого он называет обывателем. Детерминист и фаталист – те, кто отчаялся в способности духа, Selv влиять на действительность; обыватель – тот, кто не знает себя как Selv, не знает работы фантазии и потому не знает и возможного, а знает лишь вероятное, Sandsynlig, т.е. то, что выглядит верным, synes Sand. Обыватель “живёт в исключительно тривиальной совокупности опыта относительно того, как что случается, что бывает, что обычно имеет место” (Kierkegaard, 1849).

Рассматривая Selv как синтез двух членов, мы рассмотрели пока необходимость взаимно возвратного движения от одного члена каждой пары к другому для того, чтобы быть собой. Нужно теперь, наконец, остановиться на самом Selv как “позитивном третьем” в синтезе. Кьеркегор характеризует его именно как “позитивное”, а не “негативное” третье именно в силу того,

⁶ Потенциально.

что Selv относится к самому себе. Здесь важно понять, что речь идёт не о самоотношении, рассматриваемом с точки зрения сознания: отношении к себе, каким я себя сознаю, – но о том отношении к себе, которое осуществляется в моём поступании. Отчасти это можно видеть и в том, о чём говорилось выше. Когда я всякое мгновение так или иначе сопрягаю конечное и бесконечное, возможное и необходимое, дело идёт не об этих сопрягаемых членах синтеза, но *обо мне*, о том, *как мне быть*. Только на почве так осуществляемого отношения к себе вырастает самоотношение, основывающееся на самосознании.

Это не значит, впрочем, что последнее можно оставить без внимания. То, как мне быть, решается в моём конкретном поступании, но при этом отнюдь не безразлично, как я в своём поступании соотношусь с тем, каким я себя сознаю, и с моим отношением к себе как сознаваемым мною. Кьеркегор тоже размечает здесь различные варианты.

Так, я могу быть развёрнут вовне и не иметь самоотношения, основывающегося на самосознании. Я отношусь к различным вещам вокруг меня, но при этом не замечаю и не выделяю себя. Если меня спросить, почему я так-то поступил, я стану рассказывать об обстоятельствах, которые и мыслятся мною как единственная причина моих поступков. Или, напротив, я могу сознавать себя. Тогда, находя в себе нечто такое, что я сознаю в себе как изъян и к чему отношусь как к изъяну, я могу или постоянно кружиться в себе вокруг этого изъяна, сокрывая его от других и не имея смирения открыть его людям и обратиться к Богу, ища помощи (“отчаяние-слабость”); или я могу восстать против того, как я “положен” и против “той силы, которая меня полагает” (т.е. Бога) и попытаться переустроить себя как мне самому угодно (“отчаяние-вызов”). Всё это Кьеркегор рассматривает как разные способы не быть по настоящему самим собой.

Кратко обозначив три этих способа не быть собой (три вида отчаяния), мы протащили контрабандой ту тему, к которой хотим сейчас перейти. Это тема Selv как полагаемого Богом. Кьеркегор пишет: “Такое отношение, которое относится к самому себе, должно или само себя полагать, или быть положено кем-то другим. Если отношение, которое относится к самому себе, полагается кем-то другим, то хотя это отношение, несомненно, есть третье, но это отношение, третье, есть и отношение, которое относится к тому, кто полагает всё это отношение”. Далее Кьеркегор говорит о том, что если бы Selv полагало бы само себя, возможно было бы только отчаяние, когда не

желают быть собой (отчаяние-слабость); однако покуда оно полагается Богом, возможно и отчаяние, когда желают быть собой (отчаяние-вызов). И чуть ниже даёт формулу состояния, когда отчаяние искоренено, т.е. формулу бытия самим собой: “в своем отношении к самому себе и желании быть собой Selv открыто (gjennemsigtigt) той силе, которая его полагает, и коренится в ней” (Kierkegaard, 1849).

Для того чтобы понять здесь мысль Кьеркегора, важно иметь ввиду следующее. 1. Selv полагается не как вещь среди вещей, не как *что*, но как *кто*. Отсюда вытекает невозможность описать Selv в вещных категориях. 2. Selv полагается в его конкретной определённости. Оно не может быть описано как некий абстрактный принцип в его всеобщности – например, как принцип активности. Напротив, человек как Selv именуется Кьеркегором единственным (den Enkelte). 3. Поскольку Selv – не *что*, а *кто*, его “единственность” не может быть описана как единственность данного экземпляра вещи, принадлежащего определённому роду вещей.

Но как тогда понимать эту единственность? Как она обнаруживает себя в нашем опыте? Она обнаруживает себя только изнутри нашего бытия друг с другом, в общении с другим. При этом не во всяком общении мы обращены к другому как “единственному”. Он может быть для нас партнёром, обладающий качествами, важными для нашей совместной деятельности; собеседником, раскрывающим для нас новые грани интересующих нас предметов; притягательным человеком, к которому мы испытываем влечение, – но все эти варианты совместности таковы, что в них другой раскрывается для нас не сообразно себе, но сообразно устроенности чего-то внешнего по отношению к нему: деятельности, предмета разговора, нашего влечения или склонности. При этом решающим понятием для такого общения с другим, когда не происходит раскрытия другого как “единственного”, будет именно склонность (в смысле, отчеканенном Кантом): ведь и совместная деятельность, и предметное общение, в котором мы как бы смотрим мимо другого как Selv, совершаются нами по склонности.

Сама склонность есть проявление человеческой природы; сообразно склонности и другой раскрывается в его природных характеристиках, общих для всех людей. Лишь количественная выраженность этих характеристик может отличать данного человека от других. Однако уже Кант наряду с “царством природы” выделяет “царство свободы”, и раскрывает нравственный поступок как поступок, совершаемый не по склонности, но свободно. Кант

же указывает и на особое отношение к другому, которое становится возможно только в свободном поступании: отношение к другому не как к средству, но только как к цели.

Кьеркегор по-своему развивает линию мысли, намеченную Кантом. Только как свободно обращённый к другому я способен увидеть другого сообразно ему самому – как “единственного” в его свободе, как *Selv*; и только открывая другого как свободного, я способен обратиться к нему как свободный. Причём и сама эта обращённость здесь – вполне определённого рода: это любовь. Поэтому точнее будет сформулировать это так: только если я люблю другого, стоя в свободе, я узнаю его как *Selv*; и только если я люблю его в его свободе, я сам присутствую как *Selv* и, что то же самое, по-настоящему являюсь самим собой.

Именно здесь становится особенно видна близость кьеркегоровского понятия *Selv* с понятием “ипостась”, “лицо” в восточно-христианском богословии и антропологии. Благодаря той любви, о которой говорит Кьеркегор, и которую он осмысливает как исполнение заповеди: “Возлюби ближнего своего как самого себя”, – человек открывает другого лично и как личность, лицо. Но как такая личность, лицо, как личное бытие всякий человек, согласно Кьеркегору, *κατὰ δὴνάμιν* полагается Богом, и если он пребывает собой в становлении собой, он как бы “восходит от силы в силу”, стоя и возрастая в свободе и в личностном отношении к тому, что есть. При этом обретенное на этом пути состояние не переходит само по себе в следующее мгновение, оно либо обновляется и превосходится в поступании, либо утрачивается в нём. В этом отношении Кьеркегор говорит о том, что здоровье духа является не непосредственным, но диалектичным: здоровье здесь всегда сопряжено с открытой возможностью нездоровья, и его обретение и сохранение означает одновременно отказ от реализации этой возможности; напротив, нездоровье точно так же сопряжено с открытой возможностью здоровья.

Так понимаемое становление собой и открытие другого как его самого неразрывно связано для Кьеркегора и с открытием Бога как Его Самого, с осуществлением свободных и личностных отношений с Богом как исполнением заповеди “возлюби Господа Бога твоего всем сердцем, всею душою, всем помышлением твоим”. Только понимая это, мы можем понять, что значит для Кьеркегора быть открытым (*gjennemsigtig*) (Kierkegaard, 1849), что можно в данном случае перевести как “открытый для взгляда”) силе,

которая полагает тебя как *Selv*. Такая открытость это не некоторое состояние, – состояние “прозрачности”, как можно было бы подумать, читая перевод С. Исаева, который переводит *gjennemsigtig* как “прозрачный” (K’erkegor, 2010, 404), – но поступание, подобное тому, пример которому даёт Авраам. Бог обращается к Аврааму, и Авраам отвечает ему: “вот я, Господи”, – тем самым как раз и оказываясь *gjennemsigtig* для Бога.

Здесь мы оказываемся перед тем, для чего едва ли возможно линейное описание. По мысли Кьеркегора, Бог, полагая человека как *Selv*, полагает его как потенциально свободного, но именно осуществляя свободу, стоя в ней, человек раскрывает неслучайность, единственность и необходимость себя. Именно опыт такой необходимости себя, раскрываемой при свободном поступании, и выражает Кьеркегор с помощью богословского языка, говоря о Боге как силе, которая полагает человека как *Selv*.

ПЕРЕВОРОТ ВЕРЫ

Стояние в свободе, о котором мы говорили выше, как стремится показать Кьеркегор, отнюдь не является для человека исходным его состоянием. Напротив, исходным для каждого из нас является состояние “естественного человека” для которого “естественным” является как раз отчаяние, понимаемое Кьеркегором не как сознание себя отчаивающимся, но как противоположность бытия самим собой, и несвобода, проявлением которой является, в частности, то, что любовь “естественного человека” – это всегда любовь, укоренённая не в свободе, но в склонности, сколь бы она ни была порой горяча. В работе *Дела любви* (Kierkegaard, 1847) Кьеркегор называет такую любовь словом *Elskov*, в отличие от любви, коренящейся в свободе, которая именуется им *Kjerlighed*.

Подобно тому, как по Канту невозможен последовательный, непрерывный переход от гетерономии воли к её автономии, по Кьеркегору невозможен последовательный, поступательный переход между состоянием “естественного человека” и настоящим бытием самим собой. Здесь возможен только “прыжок” или радикальный “переворот”, при котором у человека происходит настоящее изменение жизни. Этот переворот Кьеркегор описывает как обретение веры.

“Вера от слышания”, – говорит апостол Павел, и Кьеркегор следует здесь апостолу. Вера способна возникнуть в ответ на слово, которое звучит из “царства” свободы и любви. Таким словом для Кьеркегора является прежде всего слово Писания.

Возьмём один из важных для Кьеркегора примеров. В *Делах любви* он пишет о том, что слова “возлюби ближнего твоего как самого себя” не приходили на ум и на сердце никакого “естественного” человека – прежде всего, потому, что любовь по склонности невозможно заповедовать: она возникает произвольно, – тогда как заповедь как таковая обращена к человеку как свободному. В глазах “естественного человека” эти слова – парадокс: как я могу возлюбить или не возлюбить, если моя любовь возникает произвольно. И он, – если конечно он не проходит мимо этих слов с безразличием, – будет или возмущён ими, или поверит им. Если он им поверит, то обнаружит, что эти слова как бы улавливают его к свободе и бытию самим собой в со-бытии с ближним. Они начинают, казалось бы, с его “естественной” ситуации: ситуации, в которой он любит себя, – но они побуждают его разомкнуть круг своего себялюбия, в результате чего возможным становится то, что Кьеркегор называет удвоением (*Fordoblelse*) (*Kierkegaard, 1847*) когда я как свободный люблю ближнего в его свободе, одновременно оказываясь способен и к подлинной любви к самому себе.

Переворот, каковым является для человека обретение веры, раскрывается Кьеркегором в его работах с разных сторон: и как преодоление отчаяния, и как изменение “векторной” направленности страха (так что страх становится “спасающей силой веры”), и как укоренение в вечном. Применительно к вечному, впрочем, важно понимать, что для Кьеркегора вечное – не нечто мертво-статичное, но нечто изначальное, то, что, как пишет Кьеркегор, “никогда не стареет и никогда не становится привычкой” (*Kierkegaard, 1847*).

Что сказанное в этой статье даёт важного с точки зрения психотерапии? Мы видим, что Кьеркегор даёт чёткую разметку разных способов не быть собой – разметку, которая может быть полезна для понимания того, каким способом тот или иной человек, с которым ведётся терапевтическая работа, теряет себя самого. Но мы также видим, что нет последовательного и непрерывного пути, по которому можно было бы привести человека от не-бытия самим собой к бытию самим собой; что здесь необходим прыжок, который должен совершить он сам. Максимум, что может здесь терапевт – это спровоцировать такой прыжок, привести клиента в точку, где он сам окажется остро поставленным перед выбором – “прыгнуть” или отказаться. Как конкретно может осуществляться такая терапия: вот вопрос, который может здесь быть поставлен. И этим вопросом мы завершаем нашу статью, поскольку ответ на него требует отдельной работы.

REFERENCES

- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.
- Huntington, P.J. (1995). Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion. In M.J. Matušík, & M. Westphal (Eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity* (43-65). Bloomington: Indiana University Press.
- Kant, I. (1994). Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. In Kant I. *Sobranie sochinenii v vos'mi tomakh. Tom 8* [Collected Works in 8 Volumes. Vol. 8] (137-376). Moscow: Choro. (in Russian).
- K'erkegor, S. (2010). Bolezn' k smerti [Sickness Unto Death]. In K'erkegor, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling] (287-404). Moscow: The Cultural Revolution. (in Russian).
- K'erkegor, S. (2016). *Devyat' besed 1843 goda* [Nine Discourses, 1843]. Moscow. (in Russian).
- Kierkegaard, S. (1847). *Kjerlighedens Gjerninger*. Retrived from <http://sks.dk/SD/txt.xml>.
- Kierkegaard, S. (1849). *Sygdom til Døden*. Retrived from <http://sks.dk/KG/txt.xml>.
- McCarthy, V. (2011). Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View. In J. Stewart (Ed.), *Kierkegaard and Existentialism. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Vol. 9) (95-126). Burlington: Ashgate.
- Mynster, J.P. (1830). *Grundrids af den almindelige Psychologie*. Kjøbenhavn: Gyldendal.
- Rosenkranz, K. (1837). *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*. Königsberg: Gebrüder Bornträger.
- Sibbern, F.C. (1828). *Menneskets aandelige Natur og Væsen: et Udkast til en Psychologie*. Kjøbenhavn: Fabritius de Tegnagel.