

ФУНКЦИЯ ВЕРЫ В ДАЗАЙН-АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

А.В. ЛЫЗЛОВ*,
МГУ имени М.В. Ломоносова, факультет психологии,
Москва, Россия,
a_lyzlov@mail.ru

Статья кратко знакомит читателя с историей дазайн-анализа как направления психотерапии и посвящена сопоставлению двух принципиально отличающихся линий дазайн-анализа — 1) исходной для данного направления линии М. Босса и 2) более поздней линии А. Хольцхей-Кунц. Цель статьи — показать, что в основе расхождения этих двух линий лежит фактор веры, понимаемой в соответствии с философией С. Кьеркегора — автора, принципиально важного для мысли М. Хайдеггера и для понимания основоположений дазайн-анализа как психотерапевтического направления, в разработке которого М. Хайдеггер принимал непосредственное участие. Обе сравниваемые линии систематически изложены в статье, что дает читателю, еще не знакомому с дазайн-анализом, возможность первичного ознакомления с ними.

Ключевые слова: дазайн-анализ, бытие, мир, забота, конечность, свобода, благоговение, онтологическая импликация, тягота бытия, депрессия, уклонение, агирование, вера, Кьеркегор, Хайдеггер, Бинсвангер, Босс, Хольцхей-Кунц.

Для цитаты:

Лызлов А.В. Функция веры в дазайн-аналитической психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 100—114. doi:10.17759/cpp2016240506

* Лызлов Алексей Васильевич, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии психологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: a_lyzlov@mail.ru

Дазайн-анализ — направление психотерапии, пока еще не слишком известное в отечественном психологическом сообществе. Может казаться, что оно и вовсе отсутствует у нас. Если кто и слышал о нем, то скорее философы, разбирающиеся в философии М. Хайдеггера; если же редкий психолог встречал упоминание о дазайн-анализе или даже читал что-то из того небольшого, что можно найти об этом по-русски, то воспринимал это в лучшем случае отвлеченно-«теоретически». Однако несколько лет назад ситуация начала меняться. Стали выходить переводы фундаментальных для данного направления работ. В 2012 г. вышел перевод «Цолликоновских семинаров» М. Хайдеггера [Хайдеггер 2012] — выездных семинаров, которые философ на протяжении многих лет вел в Цолликоне (Швейцария) по приглашению крупного швейцарского психиатра М. Босса и которые дали импульс для развития дазайн-анализа как направления психотерапии. В 2016 г. на русском языке вышла книга одного из ведущих современных представителей дазайн-анализа Алисы Хольцхей-Кунц, которая на данный момент занимает пост президента Общества герменевтической антропологии и Дазайн-анализа (GaD) и является со-руководителем дазайн-аналитического семинара (DaS) в Цюрихе — образовательного центра, осуществляющего обучение дазайн-анализу. Стали проходить международные школы по современному дазайн-анализу, ориентированные на русскоязычную аудиторию. В Институте гуманистической и экзистенциальной психологии (Бирштонас, Литва) в 2016 г. была открыта обучающая программа по дазайн-анализу, ориентированная опять же на русскоязычных практикующих психологов и психотерапевтов.

Все эти факты говорят о том, что отечественное дазайн-аналитическое сообщество переживает сегодня период активного становления. Будучи одним из участников данного процесса, я хотел бы акцентировать внимание на различии двух линий дазайн-анализа: 1) линии Медарда Босса, опирающегося прежде всего на хайдеггеровскую мысль позднего периода творчества мыслителя (периода дружбы М. Босса с философом), и 2) линии Алисы Хольцхей-Кунц, которая в своем варианте дазайн-анализа ориентирована прежде на мысль раннего Хайдеггера, а точнее на «Бытие и время» (1927), прочитанное ею определенным образом. Это различие, на мой взгляд, связано с фактором веры, если понимать ее в соответствии с тем, как вера раскрывается Сёренем Кьеркегором — автором, принципиально важным для становления хайдеггеровской мысли. Обращение к трудам С. Кьеркегора позволит нам также наметить возможность разработки и особой христиански-ориентированной линии в дазайн-анализе, не отменяющей, но дополняющей другие линии данного направления психотерапии.

Справедливости ради надо отметить, что сам термин «дазайн-анализ» впервые появляется в работах другого крупного швейцарского психиа-

тра — Л. фон Бинсвангера. Еще до знакомства с философией Хайдеггера Бинсвангер активно интересовался философией, ища в трудах философов методологическую и концептуальную основу для понимания психических нарушений. Он обращался к представителям двух во многом альтернативных направлений своего времени — к философии жизни (прежде всего, в лице В. Дильтея), с одной стороны, и к неокантианству, с другой. Однако гибкий и стремящийся удержать всю полноту смысловых оттенков язык Дильтея казался ему слишком аморфным и текучим, а язык и мысль неокантианцев — слишком сухими и отвлеченно-безжизненными. Ни то ни другое направление философии не годились для того, чтобы строго и в то же время полно и жизненно раскрыть основания и условия возможности возникновения у человека разного рода нарушений психики, изучаемых психиатрией. И вот, когда в 1927 г. выходит «Бытие и время» М. Хайдеггера, Л. фон Бинсвангер, прочитав книгу, чувствует, что нашел в ней то, что прежде ему не удавалось найти у философов. С убеждением, что философия Хайдеггера может стать основой для строго научной разработки общей психиатрии, он приступает к делу.

Определяющей для Бинсвангера в реализации его замысла становится мысль Хайдеггера о бытии-в-мире как едином целом, первичном по отношению ко всем возможным попыткам обособления «безмирного» субъекта, с одной стороны, и «бессубъектного» мира, с другой. Для характеристики индивидуального человеческого существования как бытия-в-мире Бинсвангер прибегает к заимствованному у Хайдеггера понятию «наброска мира». Согласно Бинсвангеру, набросок мира — это общая схема, сообразно которой данный конкретный человек воспринимает встречаемое в мире. Психиатр, по мысли Бинсвангера, должен идти от наблюдаемых симптомов болезни к реконструкции наброска мира, на почве которого стало возможным данное нарушение психики.

Однако, стремясь использовать философию Хайдеггера для разработки основ научной психиатрии, Бинсвангер не создает собственно психотерапевтического подхода, основанного на хайдеггеровской философии. Фактически он остается в рамках классического медицинского подхода, нормативно задавая представление о здоровье и ориентируясь в терапии на реализацию этого представления, в качестве отклонения от которого мыслится болезнь. В качестве нормы он утверждает структуру *Dasein*, как она раскрывается Хайдеггером в «Бытии и времени», определенным образом конкретизируя эту структуру для целей описания психиатрических феноменов, а также на место *заботы* как *бытия Dasein* подставляя *любовь* [Binswanger 1942] (и обнаруживая при этом существенное непонимание хайдеггеровской проблематики заботы).

Задача врача, по Бинсвангеру, состоит в том, чтобы, используя имеющиеся в его распоряжении терапевтические средства, привести или при-

близить пациента к норме, проектом которой врач всегда уже владеет заранее. Специфика дазайн-аналитического подхода, как он мыслится Бинсвангером, состоит лишь в том, как выглядит сам проект нормы; однако общая логика развиваемого им подхода соответствует логике естественно-научно-ориентированной медицины. Бинсвангер проходит мимо той линии мысли в «Бытии и времени», с развитием которой будет связана постановка «вопроса о технике» в поздних работах Хайдеггера и критика естественно-научного мышления в медицине и психологии, которую Хайдеггер будет развивать в «Цолликоновских семинарах».

В свете сказанного, понятной становится позиция М. Босса, который, рассматривая историю становления дазайн-аналитической терапии, отводит Л. фон Бинсвангеру роль предтечи, но не основателя данного подхода. Настоящий период своего становления дазайн-анализ как терапевтическая практика переживает в 50—60-е гг. XX в. Его развитие связано с дружбой и многолетним сотрудничеством Медарда Босса и Мартина Хайдеггера. В течение многих лет М. Хайдеггер вел по приглашению М. Босса семинар в Цолликоне в Швейцарии, где Босс руководил психиатрической клиникой, также консультировал Босса в написании им дазайн-аналитических работ.

Основополагающим для боссовского дазайн-анализа становится совершенно не замеченное Бинсвангером при чтении «Бытия и времени» понятие *открытости*, разрабатывавшееся Хайдеггером и в поздний период его творчества. Открытость понимается Хайдеггером вовсе не как пассивное вняtie, но как такое «поэтическое» обращение к сущему, которое, возделывая его, дает ему раскрыть себя из себя самого. Для того чтобы сделать это более понятным, можно, к примеру, вспомнить приводимый Хайдеггером в работе «Что зовется мышлением» отрывок из стихотворения Ф. Гёльдерлина:

«Но нужен удар остря скале

И борозды земле,

А то были б они без насельника, без приюта.

Сущностная принадлежность, — говорит далее Хайдеггер, — существует между скалой и острием, между бороздами и землей *внутри* сущностной области, которая открывается обитанием земли» [Хайдеггер 2006, с. 175]. Человек, возделывая землю, не только доставляет себе пропитание, но и раскрывает землю в ее плодородности. Без земледельца почва не раскрывает себя в полной мере; ее раскрытие оказывается «привативным» в том понимании понятия «привация», которое Хайдеггер раскрывает в ходе семинаров в Цолликоне. «Привация, — объясняет там Хайдеггер, — это такая недостаточность, для которой свойственна сущностная принадлежность тому, чего недостает» (ср.: [Хайдеггер 2012, с. 86]). Земля зарастает сорняками, которые тоже дают своего рода «плоды», семена, которые вку-

шают живые существа, населяющие эту землю. Но лишь возделываемая человеком земля полно являет собой то, что она *есть*: раскрывает себя как родящая плоды, как кормилица в своей силе и красоте.

Пример с землей здесь — пример того, что человек в заботе как себе быть при вещах способен служить раскрытию всякой вещи как она есть из себя самой. Но для того, чтобы служить раскрытию тех вещей, при которых он обретается, человек как раз и должен сам быть *открыт* к тому, что *есть*, — открыт как к тому, чему он творчески дает раскрыться. У позднего Хайдеггера, а вслед за ним и у Босса в его терапии, есть мысль о том, что для человека уход от такой открытости одновременно является и уходом от бытия самим собой, от полноты своего бытия. В характерном для новоевропейского человека варианте это выражается в том, что человек начинает эксплуатировать сущее, затребовать его на собственные проекты так, что делает его не более чем средством, ресурсом — *поставом*, т.е. чем-то, что поставляется машине технического производства. Но и сам человек становится обслуживающей технику «производственной силой», «ресурсом», рассматриваемым и рассматривающим самого себя в качестве таковых в третьем лице. Для самого человека такой способ существования оказывается привативным. Внутри этого способа существования, конечно, что-то будет считаться нормальным, что-то патологическим, но для боссовского дазайн-анализа такая «нормальность» именно в силу ее привативного характера по отношению к бытию человека не является по-настоящему нормальной. Отсюда понятен большой акцент Босса на понятиях открытости/закрытости, а не на понятиях нормы/патологии.

В соответствии со сказанным выше, задачей дазайн-аналитической терапии, по Боссу, является приведение человека к большей открытости в том смысле, о котором мы только что выше говорили. Нередко в такой работе приходится сталкиваться с желанием человека *владеть* ситуацией и чувствовать себя хозяином положения — желанием, которое может быть связано со страхом потери контроля и которое ведет к закрытости как приватии искомой открытости. При этом открытость — не нечто такое, чего можно достичь раз и навсегда, она должна всякое мгновение свободно обретаться.

Индивидуальное своеобразие человека Босс описывает как своеобразие составляющих «конституцию» человека врожденных возможностей быть открытым встречающемуся [Boss 1971]. «Люди отличаются друг от друга тем, что они по-разному затрагиваются вещами» [Хольцхей-Кунц 2016, с. 59]. Такому пониманию индивидуальности отвечает и имеющееся у Босса понимание нормы как полного и свободного осуществления человеком *своих* возможностей внимать и отвечать. Нарушения могут состоять либо в «неисполнении своих возможностей», либо в том,

чтобы «несвободно подчиниться [verfallen] своим возможностям, вместо того, чтобы их “свободно” исполнять» [Там же, с. 61].

При таком понимании индивидуальности открытость не может мыслиться как отношение к сущему, благодаря которому сущее раскрывалось бы неким единственным образом, словно реализую заложенную в нем программу. Напротив, сущее при открытом и творческом обращении к нему раскрывается *из себя самого*, но одновременно *сообразно индивидуальности человека*. Это подобно тому, как два художника могут дать раскрыться, к примеру, красоте одного и того же пейзажа, изобразив его совершенно по-разному. Открытость предполагает прежде всего первичность обращения человека к сущему, которая неразрывно связана со свободой, *свободным исполнением* своих возможностей.

С темой свободного исполнения своих возможностей в боссовском варианте дазайн-анализа неразрывно связана и тема конечности человека, как она раскрывается Хайдеггером. В «Цолликоновских семинарах» Хайдеггер говорит о том, что «человек *конечен*, потому что он имеет отношение к бытию, потому что не сам он есть бытие, а потому что он пользуется бытием. И это не недостаток, а как раз определение его сущности. “*Конечный*” должно при этом пониматься в значении греческого *πέρας* = граница, то есть то, что завершает вещь в том, что она есть, ограничивает ее в ее сущности и таким образом позволяет вещи выступить вперед» [Хайдеггер 2012, с. 258].

Так понимаемая конечность подразумевает конкретность и незаместимость *места* всякого человека в со-бытии с другими, но также (на что Хайдеггер обращает особое внимание) раскрывается и как «опыт присутствия сущего в трех модусах — бывшего, настоящего и будущего» [Там же, с. 254]. Человек не привязан к голой последовательности сейчас, всякое «сейчас» человеческой жизни раскрывается в обрамляющих и завершающих его границах бывшего и будущего.

Свободное исполнение своих возможностей имеет место, когда человек «берет на себя» свое прошлое и открыто простирается в будущее — так, что переход от одного момента «сейчас» к следующему происходит в свободном поступании, ответственном открытости сущего, при котором человек сейчас *есть*. Этот переход совершается, так сказать, «от первого лица». В другом ракурсе то же самое может быть раскрыто именно как предельно личное, неотчужденное присутствие человека в той реальной ситуации, которой он *сейчас* принадлежит. Разумеется, человек при этом обусловлен ситуацией и обусловлен своим прошлым — но это обусловленность *творческая*, при которой в свободном ответственности приводятся в движение смысл того и другого и характер указанной обусловленности, а вовсе не обусловленности в смысле «каузальности», мыслимой в естественно-научном ключе.

Напротив, при несвободном исполнении своих возможностей и отказе от их исполнения, как они понимаются в дазайн-анализе М. Босса, жизненный процесс может характеризоваться наличием псевдокаузальных связей между прошлым, настоящим и будущим в тех аспектах, где произошел отказ от свободы. Из прошлого следует настоящее и будущее так, словно жизнь человека является природным, естественным процессом, по отношению к которому он выступает лишь как наблюдатель и «заложник» происходящего. Что же касается открыто-личного ответственного тому, что *есть*, оно бывает утрачено в силу погруженности в анонимно-публичное истолкование мира (*das Man*), а также унифицирующего взгляда, при котором новая ситуация подводится под ту или иную категорию ситуаций, подпадающих действию определенных норм и правил. Граница (*πέρας*), в которую введено *Dasein* как принадлежащее и ответствующее ситуации «сейчас» в ее конкретности, при этом как бы размывается.

Согласно подходу М. Босса, несвобода и закрытость, о которых мы сейчас говорим, являются исходной ситуацией каждого из нас; обретение же открытости и свободы — задачей свободного и освобождающего делания. Психолог может помочь человеку в том, чтобы он нашел для себя путь такого делания, может быть спутником и собеседником человека на каком-то этапе этого пути. Как спутник он может помогать человеку осознать те точки, в которых тот теряет свободу и открытость, но он не может *за другого* совершить свободный прыжок [Boss 1971, S. 391] к открытости и свободе.

Перейдем теперь к изложению подхода, который предлагает Алиса Хольцхей-Кунц. Этот подход связан с определенной стратегией интерпретации работ Хайдеггера — и прежде всего «Бытия и времени», — делающей возможным наладить мосты между философией Хайдеггера и психоанализом. Эта стратегия — открывающая новые перспективы и одновременно спорная — состоит в том, чтобы, определенным образом трактуя мысль Хайдеггера о «падении» *Dasein*, выделить в «падении» структуру желания. Тогда становится возможным соотнесение проблематики желания в психоаналитической и дазайн-аналитической перспективе.

Критикуя «нормативное» понимание падения как «ущербного» поведения, А. Хольцхей-Кунц указывает на то, что в «Бытии и времени» падение характеризуется как неизбежно присущее *Dasein* «отшатывание» от самого себя, являющееся одновременно втягиванием в «вихрение» *das Man*. *Dasein* — как пишет об этом Хайдеггер — всегда уже каким-то образом понимает в своем бытии. Это понимание в своем бытии является отличием, специфически присущим именно *Dasein*, но оно же, пишет А. Хольцхей-Кунц, «создает человеку и трудности. Ибо знание о своем

бытии — это в то же время и тягота. Этот “тягостный характер” собственного бытия мотивирует падение как первичное “отворачивание” от собственного бытия. Мотив падения — “освобождение от тяготы” [Хольцхей-Кунц 2016, с. 133].

Так понятое падение имеет, согласно автору, «структуру желания». Человек желает освободиться от тяготы собственного бытия. Стремясь дать своего рода оправдание такого желания, А. Хольцхей-Кунц напоминает, что собственное бытие человек, согласно «Бытию и времени», открывает в таком «основорасположении», как тревога (Angst). По ее мысли, в тревоге как основорасположении Dasein открывает свою выставленность в мир как «тревожную неприютность [Unheimlichkeit]». В мире Dasein обретается «бездомным»; оно «брошено» в него без всякого смысла и находит себя конечным, ничтожным и уязвимым. Таково бытие Dasein, от которого оно бежит в «повседневность», в какой господствует das Man — анонимно-публичное истолкование мира. В бегстве и «отворачивании» Dasein от собственного бытия проявляется *желание* обретения дома — желание, которое (как и желание в понимании Фрейда) никогда не реализуется целиком и полностью, поскольку Dasein всегда каким-то образом понимает в своем бытии, в котором оно бездомно, даже отворачиваясь от этого понимания. Самообман, к которому прибегает Dasein в желании обрести собственный дом, никогда не может достичь полного успеха: от себя не уйти.

По отношению к «Бытию и времени» такая трактовка является проблематичной. В ней совершенно не принимается во внимание то, что Хайдеггер не только говорит о раскрытии собственного бытия в *бытии к смерти* и основорасположении тревоги (Angst), но и связывает с таковым раскрытием тему совести как зова заботы. Конкретность совести отвечает в «Бытии и времени» именно «собственности» («подлинности») как модусу Dasein, и здесь мы не можем не признать вслед за Хайдеггером того, что «с трезвым ужасом (Angst) [Heidegger 1977], ставящим перед одинокой способностью быть, сходится прочная радость от этой возможности» [Хайдеггер 1997, с. 310]. Не-укрытость (Unheimlichkeit) Dasein раскрывается здесь как делающая возможной «волю-иметь-совесть», которая, «определенная как бытие к смерти... не означает никакой бегущей от мира отрешенности, но вводит без иллюзии в решимость “поступка”» [Там же].

При этом вызывает вопрос и мысль о том, что тягостность собственного бытия «мотивирует» падение. Выстраиваемая здесь логическая последовательность (собственное бытие тягостно, *поэтому* Dasein бежит от него в публичную истолкованность мира) представляется психологизацией хайдеггеровской мысли, переворачивающей ее с ног на голову. Ведь Хайдеггер, напротив, говорит о том, что для Dasein, как *всегда уже*

обретающегося в падении и *всегда уже* ушедшего от самого себя, опыт раскрытия собственного бытия сопряжен с тяготой. Другими словами, *в падении* собственное бытие воспринимается и раскрывается как нечто тяжкое, а вовсе не наоборот.

Мы видим, таким образом, сомнительность проводимой А. Хольцхей-Кунц мысли о том, что «бытие в Angst — это нежизнеспособное состояние» и что «индивид изначально зависим от той защиты от оголенного переживания собственного бытия, которую обеспечивает ему участие в публичном истолковании мира» [Хольцхей-Кунц 2016, с. 136], если рассматривать ее как истолкование «Бытия и времени». Но одновременно нужно признать и то, что именно эта мысль делает возможным проводимое А. Хольцхей-Кунц согласование дазайн-анализа и психоанализа и служит ей основой для разворачивания собственного психотерапевтического подхода.

Полученное ею понимание желания как желания обретения дома, удовлетворение которого всегда оказывается *иллюзорным*, поскольку бытийно Dasein бездомно, — А. Хольцхей-Кунц соотносит с фрейдовской трактовкой желания как тоски по дому, всегда уже утраченному. Сопоставление Фрейда и Хайдеггера приводит ее к установлению соответствий между влечением к смерти у Фрейда и бытием к смерти у Хайдеггера и к ряду других параллелей, дающих возможность онтологически укоренить психоанализ.

Изложенная выше трактовка «Бытия и времени» служит А. Хольцхей-Кунц основой для разворачивания вполне определенного понимания душевного страдания. По ее мысли, душевное страдание является по сути страданием из-за собственного бытия, возникающим в силу особой чуткости человека к тому или иному аспекту своей бытийной ситуации. Всякое конкретное событие нашей жизни несет в себе некоторую «онтологическую импликацию» и способно приоткрыть для человека тяготу его бытия: разбившаяся чашка — хрупкость всего, что человек имеет, и самого его существования; головная боль — подверженность болезням и конечность жизни и т.д. Обычно человек, будучи погружен в присущую повседневности публичную истолкованность мира, избегает осознания такого рода «онтологических импликаций». Ему удастся или вовсе не принимать их во внимание, занимаясь своими повседневными делами, или отделаться от прямой встречи с тяготой *своего собственного* бытия благодаря содержащимся в культуре обобщенным «религиозно»-метафизическим трактовкам человеческой ситуации: уйти, например, от прямого осознания конечности *своей* жизни, воспользовавшись тем или иным учением о бессмертии души; от осознания хрупкости всего, что имеешь, и возможности все потерять, прибегнув к какому-либо учению о разумности и благодати миропорядка, и т.п.

Если же вдруг человек оказывается неспособен защититься от прямого осознания тяготы своего бытия, возникает душевное страдание. Это страдание сродни страданию философа, открывающего тяготу бытия. Однако, как пишет об этом А. Хольцхей-Кунц, если философ приходит к этому на пути искания истины и не пытается поэтому отрицать найденное или противиться ему, то человек, не реализующий здесь философский интерес, но становящийся «философом поневоле», отвечает на событие, в котором для него приоткрывается тягота его бытия, «двойственным нет»: «нет» самому событию в его онтической данности и одновременно «нет» его онтологическим (бытийным) предпосылкам. По мысли А. Хольцхей-Кунц, существуют три формы такого «двойственного нет»: 1) развивающееся в *зависимость* стремление заглушить не только онтическую, но и экзистенциальную боль или тревогу с помощью различных внешних средств; 2) *депрессивное* «уклонение от принятия на себя собственной жизни в таких ничтожных условиях», в пределе ведущее к суициду; и 3) невротическое *агирование* как стремление онтическими средствами опровергнуть онтологическую неизбежность, симулируя изменение того, что невозможно изменить.

При таком понимании душевного страдания как «страдания от собственного бытия» терапия, согласно А. Хольцхей-Кунц, должна состоять в помощи человеку в том, чтобы перестать упорствовать против собственной бытийной ситуации как не поддающейся изменению и, признав эту ситуацию как она есть, научиться жить в повседневном забвении ее.

* * *

Сравнивая подход М. Босса и подход А. Хольцхей-Кунц в качестве двух линий дазайн-аналитической психотерапии, трудно не испытать удивление. Оба подхода позиционируют себя и признаются профессиональным сообществом принадлежащими полю дазайн-анализа, оба ищут концептуальной опоры в философии М. Хайдеггера. Однако основная задача терапии понимается в этих двух направлениях чуть ли не противоположным образом, что неразрывно связано с их коренным различием в понимании *бытия*.

По М. Боссу, следует искать вместе с клиентом открытости и свободного ответственности тому, что *есть*, неразрывно связанных с доверительно-*благоговейным* отношением к бытию (*благоговение* здесь — слово самого М. Босса).

По А. Хольцхей-Кунц, нужно помочь человеку принять *тяготу бытия* как неизбежность с тем, чтобы, оставив обреченное на безрезультатность сопротивление бытийным условиям человеческого существова-

ния, вновь вернуться в мир повседневности и почувствовать в нем себя дома. То же, что этот дом стоит на песке, что всему — и тебе — придет конец, что всякое ничего не значащее твое решение и действие может иметь фатальные последствия и т.п. — все это следует признать как факт, а затем от этого отвернуться, чтобы, пока еще не все кончено, радоваться теплу очага.

На наш взгляд, общий ракурс, в котором могут быть увидены и сопоставлены два этих подхода, дает философия мыслителя, чрезвычайно важного для М. Хайдеггера, — так, что у Хайдеггера мы находим рецепцию многих важнейших линий его мысли и отлитых им философских понятий, — С. Кьеркегора. Обращаясь к С. Кьеркегору, мы легко можем соотнести ту открытость, о которой вслед за М. Хайдеггером говорит М. Босс, с тем, как датский мыслитель понимает в различных своих работах, что значит «быть самим собой» (*at være sig selv*). Темы: открытого присутствия в настоящем, сопряженного с первичным (т.е. от первого лица) творческим простираем в будущее и таким взятием на себя бывшего, которое лишает это бывшее власти над тобой; преодоления обезличенно-регулярного отношения («привычки») к тому, что есть, а также всякого «отстояния» (*Afstand*) от действительности, уводящего от ответственности тому, в чем ты обретаешься в данное «мгновение»; преодоления страха перед негарантированностью чего бы то ни было в человеческой жизни — звучат в различных произведениях С. Кьеркегора, где философ размышляет о бытии самим собой. Напротив, позиция, на которой стоит А. Хольцхей-Кунц, в свете философии С. Кьеркегора легко опознается как та форма отчаяния, при которой человек, столкнувшись с тем, что его тяготит и пугает в его собственном бытии, бежит от этого в житейскую деловитость.

Это можно было бы продемонстрировать более подробно. Однако здесь нас интересует другое: то, что по Кьеркегору отличает ситуацию отчаивающегося от ситуации избавляющегося от отчаяния и избирающего быть самим собой (что возможно лишь тогда, когда ты всякое мгновение становишься самим собой). Согласно Кьеркегору, это *вера*.

Конечно, для Кьеркегора как христианского мыслителя вера в ее наиболее чистом и высоком проявлении — это вера *Богу* как Тому, кого я лично знаю так, что верю Ему даже тогда, когда Он повелевает мне нечто, что не способны понять и вместить ни мой ум, ни мое сердце и что может по-человечески казаться мне даже чем-то чудовищным. Такова вера Авраама [Кьеркегор 2010]. Такая вера предполагает *открытость* в сфере личных отношений — открытость другой личности (личности другого человека и Бога) как «*другому* “ты”» [Kierkegaard 2011], которая существенным образом отличается от отношения к другому как к такому же человеку, как я, «*другому* “я”», по выражению Кьеркегора. Для психо-

лога здесь открывается поле работы с закрытостью по отношению к другому — работы, которую в этой статье мы можем лишь обозначить. На наш взгляд, это одна из точек роста для дазайн-аналитической психотерапии, возникающая при обращении к С. Кьеркегору. Здесь же можно видеть и возможность христианской дазайн-аналитической психотерапии, способной иметь дело с разными формами закрытости по отношению к Богу.

Однако М. Босс не говорит о вере Богу как христианин и, вслед за Хайдеггером, дистанцируется от языка богословия. Тем самым он избегает и той опасности, которой стремился избежать Хайдеггер: опасности отвлеченно-умозрительного «богословствования», когда родившиеся в духовном опыте богословские понятия отчуждаются от своего истока и начинают использоваться как всеобъясняющие конструкции, с помощью которых все становится, *как кажется*, понятным. Такое псевдобогословствование, к сожалению, является чем-то обыденным. Но при этом, когда Босс и Хайдеггер говорят об открытости, они делают это так, что становится очевидной необходимость *веры* для того, чтобы открыться.

По мысли Босса, движение к открытости тому, что *есть*, возможно только как «прыжок» — «прыжок всего мышления, чувствования и восприятия» [Boss 1971, p. 391f]. И использование кьеркегоровского понятия «прыжок» здесь далеко не случайно. Прыжок, и по Боссу, и по Кьеркегору, — нечто, разрывающее непрерывность знания; если область знания устроена так, что новое пытаются *опознать* и включить в общую область знакомого, то в «прыжке» человек, отрываясь от почвы знакомого, «прыгает» к тому неизведанному, о котором *верит*, что оно стоит того, чтобы к нему прыгать. Но это неизведанное одновременно и самое простое и близкое: те вещи, которые нас окружают, в их *бытии*. Мы не можем *доказательно знать*, что бытие не сыграет с нами злую шутку, не окажется к нам враждебно или безразлично, но, *знакомясь* с ним, мы его *узнаем* так, что верим ему. И даже если не раскрывать далее эту веру так, как она может быть раскрыта в христианском ключе: говоря о Божием присутствии в мире, о Его промысле, энергии, о творении и даре, — все же здесь приходится говорить о *вере*. И эта вера, побуждая человека к прыжку, ведет его — посредством прыжка — к такому раскрытию того, что *есть*, которое без нее невозможно и которое дает понять и увидеть все сущее в новом свете. При таком видении становится по-новому понятно и сущее, и та форма закрытости, из которой совершался прыжок.

Если же мы *не верим* бытию и не открываемся ему, совершая «прыжок веры», это в корне меняет наш взгляд на него. Фактически, этот взгляд будет сообразен тому способу бытия-в-мире и, соответственно, способу закрытости, который характерен для исторически-социальной общности, которой мы принадлежим. На языке Хайдеггера можно ска-

зять, что тогда мы будем руководствоваться тем анонимным истолкованием бытия, которое принадлежит *das Man*. Мы видим это в подходе А. Хольцхей-Кунц, в котором воспроизводится характерный для современного западного европейца страх перед рядом предельных условий человеческой жизни: невозможностью иметь окончательных гарантий относительно чего-либо *в будущем* и возможностью утраты всего, что ты имеешь; возможностью того, что любое самое незначительное твое решение будет иметь фатальные последствия; постоянной возможностью умереть и неизбежностью смерти. Этот страх в его вполне конкретном историческом формате берется А. Хольцхей-Кунц как константа. Психотерапии остается тогда только работа со вторичными проявлениями этого страха, имеющими характер сопротивления неизбежному и потому сопряженными со страданием, неразрешимым на этом пути; и единственным выходом оказывается отказ от такого сопротивления и отворачивание от бытия как предмета страха.

Мы видим, таким образом, что *вера* бытию или ее отсутствие существенным образом определяют смысл и формат терапевтической работы в дазайн-аналитической психотерапии, а также что разворачивание христиански-ориентированной дазайн-аналитической психотерапии путем введения в терапию проблем в области *веры* Богу, как эта область присутствует в жизни верующего христианина, способно быть органичным возможным развитием боссовской линии дазайн-анализа. Подробное раскрытие феноменологии веры, как она дана в работах С. Кьеркегора, может стать задачей последующих публикаций.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (проект № 16-06-00995а «Психология форм религиозного сознания современного человека: структура, динамика, функции»).

ЛИТЕРАТУРА

- Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и терпет. М.: Культурная революция, 2010. С. 5—120.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 320 с.
- Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
- Хольцхей-Кунц А. Страдание из-за собственного бытия. Дазайн-анализ и задача герменевтики психопатологических феноменов. Вильнюс: Логвинов, 2016. 312 с.
- Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich: Max Niehans Verlag, 1942. 726 S.

Boss M. Grundriß der Medizin — Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Bern: H. Huber, 1971. 600 p.

Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1977. 586 p.

Kierkegaard S. Kjerlighedens Gjerninger // Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde © 2014 Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København. [Электронный ресурс] URL: <http://sks.dk/KG/txt.xml> (дата обращения: 07.01.2017).

FUNCTION OF FAITH IN THE DASEINSANALYTICAL PSYCHOTHERAPY

A.V. LYZLOV*,
Lomonosov Moscow State University, Department of Psychology,
Moscow, Russia,
a_lyzlov@mail.ru

The article briefly presents the history of daseinsanalysis as a direction of psychotherapy. Two fundamentally different approaches within the framework of daseinsanalysis are compared: 1) the initial for daseinsanalytical psychotherapy approach by M. Boss, and 2) the later approach by A. Holzhey-Kunz. The aim of the article is to demonstrate that the basis of differences between these two approaches lies in the factor of faith, understood in accordance with the philosophy of Kierkegaard, a very important author for the thought of Heidegger and for understanding of daseinsanalytical psychotherapy. Two a/n approaches are systematically set out so that a reader can make the acquaintance of them.

Keywords: daseinsanalysis, being, world, care, terminality, freedom, awe, ontological implication, the burden of being, depression, avoidance, line of response, the faith, Kierkegaard, Heidegger, Binswanger, Boss, Holzhey-Kunz.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 16-06-00995a “Psychology of Forms of the Religious Consciousness of Modern Human: Structure, Dynamics, Functions”).

For citation:

Lyzlov A.V. Function of Faith in the daseinsanalytical Psychotherapy. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 100—114. doi:10.17759/cpp2016240506 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Lyzlov Aleksey Vasilievich*, PhD (Psychology), Associate Professor of Chair of General Psychology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, e-mail: a_lyzlov@mail.ru

REFERENCES

- K'erkegor S.* Strakh i trepet [Fear and Trembling] // K'erkegor S. Strakh i terpet. Moscow: Publ. Kul'turnaya revolyutsiya, 2010. P. 5—120. (In Russ.)
- Khol'tskhei-Kunis A.* Stradanie iz-za sobstvennogo bytiya. Dazain-analiz i zadacha germenevtiki psikhopatologicheskikh fenomenov. [Suffering due to one's own existence: Daseins-analysis and the task of a hermeneutics of psychopathological phenomena]. Vil'nyus: Publ. Logvinov, 2016. 312 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Bytie i vremya. [Being and Time]. M.: Publ. Ad Marginem, 1997. 452 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Tsollikonovskie seminary. [Zollikon Seminars]. Vil'nyus: Publ. EGU, 2012. 406 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Chto zovetsya myshleniem. [What is called thinking?]. M.: Publ. Izdatel'skii dom "Territoriya budushchego", 2006. 320 p. (In Russ.)
- Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Max Niehans Verlag, Zürich, 1942. 726 p.
- Boss M.* Grundriß der Medizin — Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Bern, H. Huber, 1971. 600 p.
- Kierkegaard S.* Kjerlighedens Gjerninger // Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde © 2014 Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København. URL: <http://sks.dk/KG/txt.xml> (Accessed: 07.01.2017).
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1977. 586 p.