

Бенджамин Килборн

Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я*

Худшая из опасностей – потеря своего Я – может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакая другая потеря – ноги, состояния, женщины и тому подобного – не замечается столь мало.

*Сёрен Кьеркегор. Болезнь к смерти
// Страх и трепет. М., 1993. С. 270.*

Сёрен Кьеркегор, датский философ первой половины XIX в. (он умер в 1855 г.), глубоко исследовал природу Я и индивида, а также природу стыда (для Кьеркегора, «греха»), которые определяют человека. В ходе этого исследования он поднял вопросы об этической ответственности и о границах применения логических систем – вопросы, которых избегали Гегель и Ницше. Еще важнее то, что своей упорной работой над прояснением природы Я Кьеркегор оказал влияние на последующие психологические/философские исследования, например, на Фрейда и Уильяма Джеймса.

Хотя интерпретаторы деятельности Кьеркегора часто писали о том, что он, говоря о грехе, акцентировал внимание на проблеме вины, я предложу иную интерпретацию: в основе кьеркегоровской концепции греха, а также его концепции страха, этой ужасной «болезни к смерти», которая несет угрозу для Я, лежит концепция стыда. Для целей данной статьи дадим следующее определение стыда: стыд вызывает расхождения между тем, кем хочет выглядеть человек в глазах других людей, и

* Перевод выполнен по изданию: *Kilborne B. The Disappearing Who: Kierkegaard, Shame, and the Self // Scenes of Shame. Psychoanalysis, Shame, and Writing. State University of New York Press, 2006. Ch. 2. P. 35-51.* Бенджамин Килборн – доктор философии, антрополог, психоаналитик, член Международной психоаналитической ассоциации (Массачусетс, США).

тем, кем, по его мнению или согласно его представлениям, он является; стыд влечет за собой неспособность соответствовать идеалу (говоря языком психоанализа, глубинный конфликт, вовлекающий в себя Я-идеал). Все эти несоответствия ведут к усилиям, направленным на то, чтобы осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей. И, что еще более важно, всякая попытка осуществления подобного контроля одновременно направлена на регулирование собственных чувств. Поэтому стыд может провоцировать навязчивые попытки осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, и, таким образом, может давать начало контролю над собственными чувствами. Однако попытка контролировать то, кем человек является и как он себя чувствует, через то, как он воспринимается другими, обречена на неудачу. Зависимость от других людей в оценке того, кем ты являешься, часто приводит к большому стыду и к еще большим усилиям по сокрытию страха зависимости от мнения других людей.

В «Феноменологии духа» (1806) Гегель описал саморефлексию как процесс, позволяющий понять, как думающее Я может быть сознательным; он, таким образом, сформулировал связанные с сознанием вопросы, которые позднее были подхвачены Кьеркегором, а еще позднее — экзистенциалистами и феноменологами. Не будучи ни статическим, ни конечным, гегелевский диалектический процесс понимания (и то чувство идентичности, с которым он связан) является динамическим и осуществляется через всегда незавершенные попытки постижения того, кто мы такие¹. Если для Декарта единственно несомненным является само сомнение, то для Гегеля единственным, чего нельзя отрицать, является само отрицание². А для Кьеркегора Я — «это отношение, относящее себя к себе самому... Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» («Болезнь к смерти», с. 255). Другими словами, Я — это процесс отнесения, так же как самосознание для Гегеля — это процесс отрицания.

Хотя взгляды Кьеркегора основываются на взглядах Гегеля, он существенно отошел от определения Гегелем самосознания как зависящего от логически обусловленной диалектики отрицания и отчуждения. Например, в «Понятии страха» Кьеркегор критикует Гегеля за логическую систему, которую автор выдает за дина-

мическую, но которая, по самой своей природе, не может породить изменение или реагировать на возникающие обстоятельства. Так как Я Кьеркегора никогда не может полностью быть собой и должно стать собою (частично, посредством бытия тем, чем оно не является), Я всегда подвержено отчаянию (там же, с. 268).

В данной статье я рассматриваю понятия Я, греха и отчаяния у Кьеркегора, как они разрабатывались в «Болезни к смерти», с целью прояснения переживаний стыда и неясности в отношении собственной идентичности, а также воспользуюсь своей работой в качестве клинициста, чтобы представить современные взгляды относительно динамики стыда, сопоставив их с взглядами Кьеркегора.

Что такое отчаяние?

Будучи продолжением работы, опубликованной пятью годами ранее под заголовком «Понятие страха» (также переводимой как «Понятие тревоги»)³, «Болезнь к смерти» была посвящена рассмотрению тревоги столь интенсивной, что в сравнении с ней меркнут все другие формы страха, которые, поэтому, могут более легко переноситься. Вообще говоря, до XIX в. в философских трудах рассматривались главным образом идеи, а не чувства. В этом отношении «Понятие страха»⁴, «Страх и трепет» и «Болезнь к смерти» проложили новый путь, сделав состояния чувств объектом философского исследования.

Кьеркегор написал «Болезнь к смерти» за первые пять месяцев 1848 года, однако колебался больше года, прежде чем решил опубликовать ее под псевдонимом, — интересный факт, по поводу которого было пролито много чернил. Эта работа была опубликована лишь 13 июля 1849 года. Главный аргумент Кьеркегора в «Болезни к смерти» состоит в том, что отчаяние (смертельная болезнь) — это болезнь духа, а потому болезнь Я, «расстройство Я»⁵. Для Кьеркегора отчаяние имеет три формы: (1) отчаявшийся, не сознающий своего Я; (2) «отчаявшийся, не желающий быть собою»; и (3) «отчаявшийся, желающий быть собою» (с. 255).

При объяснении того, что такое отчаяние, Кьеркегор сравнивает первую разновидность отчаяния с болезнью, которая еще не проявила себя, подобно заражению корью, при котором тело

еще не успело покрыться сыпью. Затем наступает отчаяние, проявляющееся открыто. Когда молодая девушка испытывает отчаяние в связи с утратой любви из-за смерти возлюбленного, его легкомыслия или действий соперницы, она в действительности горюет о том, что не способна утратить свое Я в нем, осознавая, что ее собственное Я находится в смятении. «Это Я — хотя в ином смысле оно уже было столь же отчаявшимся — некогда составляло все ее сокровище, а теперь, когда “другой” мертв, оно представляет собою ужасную пустоту... Отчаяться в себе, отчаявшись в желании избавиться от себя, — такова формула всякого отчаяния» (с. 260-261).

Испытывать стыд, как я отмечал выше, — значит переживать несоответствие между тем Я, каким себя ощущаешь, и тем Я, в котором нуждается индивид, для себя или для других людей («желать избавиться от себя»). Для Кьеркегора, отчаяние из-за собственной идентичности ведет к сокрытию, когда человек не способен переносить разочарование в собственном Я, а также не способен раствориться в другом. «Это Я, которым стремится стать этот отчаявшийся, по сути есть Я, которое таковым не является (ибо стремиться быть таким Я, каким он на самом деле есть, — это сама противоположность отчаянию)» (с. 261).

Для Кьеркегора этот сущностный страх или отчаяние, этот экзистенциальный кризис идентичности есть то, что связывает нас с «творцом», под чем, как я понимаю, он имеет в виду то, что делает нас сознающими и подтверждает переживание наличия в нас «духа». Именно широта и интенсивность этого страха отличает нас от всех других существ, что, по Кьеркегору, требует акта воображения, превышающего мощь человеческого понимания. В этом месте Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу. Однако мы можем признать наш долг перед Кьеркегором за содействие в определении важных психологических движущих сил, не разделяя при этом какой-либо религиозной веры в существование Бога.

Кьеркегор, подобно Декарту и Гегелю, основывается на сократической максиме, что жизнь, не подвергаемая осмыслению, не достойна названия жизни. «Но растрчивает себя понапрасну только сознание, которое столь обольщено радостями и печалью жизни, что оно никогда не приходит как к решающему

приобретению вечности, к сознанию того, что оно есть дух, Я» (с. 266). Однако такое сознание приобретается ценой значительной боли и стыда, так как люди склонны скрывать свое отчаяние, даже от самих себя. Кьеркегор говорит «о горе этого недомогания, худшего из всех, а именно, о его скрытности. Не только желание и успешные усилия, чтобы скрыть эту болезнь от того, кто ею страдает, не только то, что эта болезнь может гнездиться в человеке и никто, равным счетом никто этого не заметит, — нет! Но прежде всего как раз то, что она может так прятаться в человеке, что он и сам об этом не подозревает!» (С. 266.)

Стыд отчаяния

То отчаяние, о котором так подробно говорит Кьеркегор, — одновременно неспособность быть самим собой и страх, что эта неспособность станет видна и узнана. Таким образом, эти чувства отчаяния порождают реакцию стыда. Стыд ведет к отчаянию, а отчаяние — к стыду, в порочном круге.

Отвлекаясь на время от мира Кьеркегора, давайте рассмотрим стыд как (1) проявляющий себя в поведении, (2) ощущаемый субъективно, (3) осознаваемый индивидом при каких-то его поступках, и (4) на который реагирует реальный или воображаемый другой, по чьим реакциям индивид «узнаёт» или не узнаёт о том, что он чувствует. Ведь стыд является в своей основе стыдом из-за собственного Я, ощущаемым во взаимодействии с другим: я стыжусь того, как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами. Но это еще не все. Стыд связан не только с внешними проявлениями (т.е., как я выгляжу перед вами), но также с воображаемыми проявлениями (т.е. как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами). Мы вполне законно можем спросить: насколько хорошо могу я знать о том, как я выгляжу в ваших глазах? Каким, в действительности, я выгляжу в ваших глазах? В какой степени и в каком отношении это подлинное знание обо мне? Как и насколько я могу контролировать свое внешнее поведение? Это возвращает нас к идее, кратко высказанной в начале данной статьи: попытка осуществления контроля над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, связана с попытками контроля над собственными чувствами. Стыд всегда влечет за собой попытки регуляции чувств.

Как отмечает Сартр (для которого ад — это другие люди), стыд позволяет мне понять, что я являюсь тем объектом, на который смотрит и о котором судит другой. То, что я диалектически могу понять о себе, зависит от другого человека⁶. Самопонимание проистекает из стыда и страха, как и понимание других людей. Как пишет Сартр: «Я понимаю [факт наличия другого] посредством тревоги» («Бытие и ничто». М., 2004, с. 297). «Как раз стыд или гордость открывают мне взгляд другого и самого меня на краю этого взгляда» (с. 284).

В отличие от Кьеркегора, который фокусирует свое внимание на индивиде и для которого отчаяние обнаруживает наличие Я, Сартр недвусмысленно связывает знание себя со знанием других людей⁷. В то время как Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу, чтобы гарантировать поиск Я и обосновать поиск самосознания, у Сартра самосознание зависит от существования не Бога, а скорее других людей⁸. Эта совершенно дюркгеймианская идея⁹ (о том, что общество — это Бог, и другие люди требуются для самосознания) довольно резко разделяет Сартра и Кьеркегора, хотя движущие силы их систем сходны: оба имеют дело с состояниями стыда и идентичностью. Для Кьеркегора самосознание и отчаяние зависят от представления о том, что на тебя смотрит Бог. Для Сартра они зависят от того, что ты можешь знать, воображать и чувствовать относительно других людей, которые также смотрят на тебя. По Сартру, стыд имеет три коррелята: мне стыдно за себя перед лицом других людей. Для того чтобы испытывать стыд, я должен чувствовать (и сознавать наличие своих чувств относительно) себя, другого, и себя такого, каким я вижу себя через то, что я представляю (и переживаю) как взгляд другого. Так что, в конце концов, не столь уж большая разница, кто смотрит, Бог или общество. Что имеет значение, так это наличие того, кто на тебя смотрит, и в чьих глазах ты подвергаешься оценке, и перед кем ты никогда не можешь быть целиком самим собой.

Отчаяние и идентичность

Никогда не будучи статическим свойством Я, самосознание может существовать лишь в его признании другими людьми. Однако другие люди никогда не могут знать нас так, как мы

знаем самих себя. И поэтому всегда неполный и диалектический процесс попытки самопознания необходимо порождает стыд вследствие расхождений между точками зрения и версиями о том, кто мы такие¹⁰.

Для Кьеркегора боль от таких несоответствий содействует не только самосознанию, но, что для него является тем же самым, сознанию собственного духа. Однако такое сознание должно, как он считает, включать мощь воображения, поскольку его определение Я охватывает то, чего еще нет (т.е. потенциальность). Так как Я никогда не может быть самим собой, а это является источником непрерывного отчаяния, идентичность зависит от воображения. Следуя Фихте, Кьеркегор замечает: «Все, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нем имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение... Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я» («Болезнь к смерти», с. 268-269).

Расхождения между способами производить впечатление и способами бытия оживляют мир, так как они беспрестанно делают производимые впечатления нестабильными. Кьеркегор берет это гегелевское понятие¹¹ и переопределяет его как порождающее чувство страха и стыда по поводу нестабильности мира производимых впечатлений. «Воображение — это рефлексия, которая создает бесконечное» (с. 268). Воображение (представление о том, как мы выглядим в глазах других людей) может приводить либо к большему (духовному) осознанию, либо к утрате Я. «Именно воображение вообще переносит человека в бесконечное, но делает это, лишь удаляя его от самого себя и препятствуя ему вернуться к самому себе» (с. 269). Поскольку из-за стыда человек приходит в смятение, не зная, как он выглядит в глазах других людей, поскольку он не способен представить такое Я, каким ему хотелось бы выглядеть, стыд может быть, как это и случается, разновидностью неисправной работы воображения.

Для Кьеркегора, так как Я содержит и то, что есть, и то, чего еще нет, стыд и отчаяние ведут к осознанию, а осознание ведет к духовному спасению. Однако такой порядок следова-

ния не наступает сам по себе, поскольку Я должно придерживаться курса между воображаемым Я и осознанием необходимости и внутренних границ. Я может сбиться со своего курса, если ему недостает «силы повиноваться, подчиняться необходимости, заключенной в нашем Я, тому, что можно назвать нашими внутренними границами» (с. 237), или если человек позволяет своему Я «воображаемо отражаться в возможном» (с. 273). Другими словами, Я должно придерживаться курса между слепым прорывом в бесконечное (в этом случае Я утрачивает себя в фантазии) и опорой на других людей (забывая о собственном существовании). В этом последнем случае человек «забывает о себе самом, забывает свое божественное имя, не осмеливается в себя верить и считает слишком дерзким быть собою, а потому полагает, что проще и надежнее походить на других, быть воплощенным обезьянничеством, одним из номеров, поглощенных стадом» (с. 271).

Отчаяние, тщетность и иллюзия

По Кьеркегору, всегда имеются два способа утраты себя. Первый определяется «сферой возможного», а второй является «меланхолическим». В первом случае человеком движет сфера возможного; во втором случае он движим страхом или тоской (с. 274). Оба они в равной мере тщетны. Человек может либо заблудиться в возможном — это все равно что младенцу лепетать нечто бессвязное (там же), тогда все это лишь пустая болтовня и человек утрачивает свое Я. Или же человек утрачивает свое Я в тоске, как если бы все звуки были согласными и он не мог говорить, что, «в конце концов, уводит этого человека от самого себя и приводит его к гибели в такой тоске, то есть в самой этой крайности, где он столь боялся погибнуть» (там же). Детерминист, фаталист суть отчаявшиеся, «подобно царю, который умер от голода, поскольку вокруг него все обратилось в золото» (с. 276).

Бессознательность отчаяния во многом похожа на то бессознательное, о котором говорил Фрейд. «Но дорога истины пролегает через всю эту негативность [уровни отрицания и вытеснения]; здесь сбывается то, что рассказывает легенда о снятии заклятий: нужно проговорить весь текст наоборот, иначе

чары не будут разбиты» (с. 279). Психоаналитический метод Фрейда, который он иногда представляет как научный (чего никогда не делает Кьеркегор), пытается преодолеть чары вытеснения посредством «прокручивания событий в обратном направлении» для восстановления у индивида сущностного чувства идентичности. В последующей переписке, как отмечал Бруно Беттельхейм, не только термин «психоанализ» имел отношение к душе, но сам греческий корень «псوخе» обозначает одновременно дыхание и душу. Кьеркегор недвусмысленно приравнивает молитву к дыханию, что является неявно выраженной ссылкой на смысл этого греческого слова¹².

Акцент Кьеркегора на индивиде также дает ему возможность отводить центральное место в его концепции Я эгоизму, тому, чего избегал Гегель и социальные детерминисты (например, Дюркгейм)¹³. Для Кьеркегора, как и для Фрейда, «природные свойства» человека, такие как человеческие «влечение и склонность», всегда и необходимо являются эгоистическими. И действительно, «как и следовало ожидать, нет ничего другого, за что человек так крепко держится, как за свой эгоизм, — за который он держится всем своим Я» (цит. по Elrod, 91)¹⁴. Кроме того, так как стремление Я стать самим собой является, по своей сути, эгоистическим, то когда Кьеркегор говорит о любви, он занимает позицию, не столь далекую от позиции Фрейда — и Сартра, который в «Бытии и ничто» утверждает, что любить — значит хотеть, чтобы тебя любили. Короче говоря, для Кьеркегора понятие Я подразумевает одновременно потребность в других и эгоизм¹⁵.

Понятия иллюзии и ее функций, которые мы находим у Кьеркегора, коррелятивны понятиям функций сновидения и защиты у Фрейда. Кьеркегор говорит о надежде и желаниях как о мотивах попытки не поддаться отчаянию (так же как Фрейд считает исполнение желаний ключом к интерпретации сновидений). Он также говорит об иллюзиях старости. «Старая женщина, которую возраст должен был бы давно лишить подобных склонностей, очень часто — столь же часто, как и молодая девушка, — купается в самых фантастических иллюзиях, когда в своих воспоминаниях она рисует себе годы своей юности и то, как она была счастлива тогда, как красива.... Это “мы были”,

столь частое на устах стариков, стоит иллюзий юности, обращенных к будущему; и для тех, и для других это либо ложь, либо поэзия» («Болезнь к смерти», с. 291). Этот отрывок представляет особый интерес не только для истории фрейдовской теории соблазнения, но также для истории – внутри рамок психоанализа и клинической работы – трактовки природы памяти и искажения, ведущих прямо к текущим спорам по поводу синдрома ложной памяти и отказу Фрейда от гипотезы соблазнения. Таким образом, и Кьеркегор, и Фрейд делают акцент на воображении. Динамика стыда зависит от воображения и дает начало фантазиям ложной личности – вот инсайт, который создает интересную перспективу в отношении псевдонимов, используемых Кьеркегором при написании его книг¹⁶.

Для Кьеркегора, «благодаря вечности человеческое Я находит в себе храбрость утратить себя, чтобы заново обрести» (с. 298) – понимание, аналогичное психоаналитическому, стремящемуся придать Я храбрость, чтобы побудить его к регрессии (страх утраты себя), в результате которой Я, в конечном счете, «обретет себя». Однако поиск Я всегда сопряжен с опасностью неосуществимости, ибо «по произволу, – как он пишет в «Болезни к смерти», – все это может кануть в ничто»¹⁷ (с. 300). Подобно Я, мысль «становится еще одной вещью, и достигает сомнительного совершенства, будучи способной становиться всем чем угодно» («Понятие страха» // *Кьеркегор С.* Цит. соч., с. 9). Причину такой эфемерности Кьеркегор приписывает «некоторой трудности [basic fault], тому, что христиане назвали бы крестом, то есть некому фундаментальному злу, каким бы оно ни было» («Болезнь к смерти», с. 300). Интересно, что психоаналитик Микаэл Балинт написал книгу, озаглавленную «Базисный дефект».

Головоломка, связанная с чувством стыда из-за базисного дефекта, сопровождаемым потребностью в его раскрытии, вновь появляется, например, в работе Пиранделло. В «Шести персонажах в поисках автора» сам Пиранделло, мнящий себя автором, не может заставить своих персонажей говорить то, что хотел бы от них услышать. Данные персонажи восстают против него; однако, так как они нуждаются в актерах, чтобы выразить себя, а у этих актеров есть собственные пристрастия, данные

персонажи не могут представлять себя адекватным образом. Вся эта ситуация напоминает нижеследующий отрывок, в котором Кьеркегор говорит о дилемме отчаявшегося. «Чтобы представить это в образах, предположим некую опечатку, ускользающую от своего автора, — опечатку, наделенную сознанием, — которая, по сути, вовсе, может быть, и не является таковой, но если охватить взглядом весь текст в целом, некой неизбежной чертой этого целого, — и вот, восстав против своего автора, она с ненавистью запрещала бы ему исправлять себя, но восклицала бы в абсурдном вызове: нет, ты меня не вычеркнешь, я останусь свидетелем против тебя — свидетелем того, что ты всего лишь ничтожный автор» («Болезнь к смерти», с. 304).

Говоря о зависти, Кьеркегор выявляет чувство презрения, которое должно быть понято как признак связанных со стыдом защит. «Зависть — это восхищение, которое притворяется. Тот восхищенный, который чувствует невозможность счастья, состоящего в том, чтобы уступить своему восхищению, берет на себя роль завистника. Теперь он говорит иным языком, в котором то, чем он, в глубине души, восхищается, уже ничего не значит, является всего лишь жалкой глупостью, странностью, экстравагантностью. Восхищение — это счастливая самоотдача, а зависть — несчастное обретение заново своего Я» (с. 312-313).

Все вышеназванные формы «не видения» или иллюзии скрывают боль и конфликт, неотъемлемо присутствующие в самосознании при переживании стыда¹⁸, и поэтому они фундаментальным образом отрицают нечто существенно важное относительно Я. Такое отрицание ведет к подспудному ощущению обмана, незнания того, кем индивид является¹⁹.

Отчаяние, взгляд и регуляция аффекта

Взгляд как желание быть увиденным (и опасение исчезнуть, если меня не увидят) становится источником стыда, если он приводит к утрате контроля за производимым мной впечатлением и моим самоощущением. Если я гляжу на вас, тогда вы становитесь для меня «тем объектом мира, который определяет внутреннее истечение универсума, внутреннее кровоизлия-

ние» (Сартр, с. 280). «Опустошающая дыра» взгляда Другого высасывает то, кем я являюсь для себя, переиначивая меня через восприятие того, кто не является мной²⁰.

Можно реагировать на стыд (или грех) посредством взгляда — или не глядя. Связанные с гланием типы поведения выражают чувства стыда, а также усилия скрыть эти чувства. А фантазии часто порождают типы поведения, связанные с отсутствием взгляда, в качестве магической защиты от разглядывания тебя другими (если человек не смотрит, его нельзя увидеть). Чувства уязвимости, пойманности врасплох, представляются существенно важными для переживания стыда. Однако переживание чувства стыда еще больше усиливается от того, что другие видят наше пристыженное положение и что нас видит некто, кого мы не можем видеть (так что у нас нет никакой возможности пристыдить его в ответ). По Сартру, стыд пробуждается ощущением того, «что я ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, — короче говоря, я рассматриваюсь» (с. 282). В то время как для Кьеркегора имплицитно, если не открыто, такое переживание может быть связано с религиозным благоговением, для Сартра оно является чисто индивидуалистическим, а потому неизбежно унижительным²¹. Одна из незабываемых черт Эдипа — сила его стыда при осознании им того, что он не узрел собственную судьбу и не понимал, что его действия ведут к его гибели. И действительно, он был столь слеп, что непреднамеренно спровоцировал свое собственное отречение от престола. Следует подчеркнуть неподатливость дилеммы стыда, диалектического самосознания, и отрицания и зависимости от других; чем больший стыд испытывает человек, тем в большей степени, *ipso facto*, он зависит от своего представления о том, как он выглядит в глазах других людей, — и от тех людей, которые за ним наблюдают.

Фундаментальной опасностью для жизни, несмотря на все аксессуары успеха и благосостояния, является опасность забыть, не заметить отсутствие собственного Я. «Я, разумеется, не из тех вещей, которым мир придает большое значение, относительно него как раз бывает меньше всего любопытства; рискованно как раз показать, что оно у тебя есть» («Болезнь к смерти», с. 270). Из этого мы можем заключить, что если индивид

чрезмерно стыдится своего Я, он его утрачивает, и что, наоборот, способность переносить собственное Я необходима для обладания им. Другими словами, чрезмерный стыд ведет к утрате Я.

Кьеркегор продолжает: «Худшая из опасностей – потеря своего Я – может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума – никакая другая потеря – ноги, состояния, женщины и тому подобного – не замечается столь мало» (с. 270). Бессознательный стыд из-за собственной слепоты относительно столь важной утраты делает нас в такой мере зависимыми от того, как мы выглядим в глазах других людей (и/или от наших представлений о том, что думают о нас другие люди), что мы можем утрачивать наши собственные Я. Вступая во взаимоотношения с людьми, мы должны желать обнаружить наши Я и верить как в то, что мы способны это сделать, так и в то, что это стоящее дело. Как отмечает Кьеркегор, погибнет или нет человек, охваченный «болезнью к смерти», зависит от того, имеет ли он веру (понятие, смысл которого будут позднее развивать Уильям Джеймс и другие). Вера для Кьеркегора содержит элемент некоей веры в возможность.

Полезно сделать небольшую паузу и рассмотреть, как Кьеркегор критикует Гегеля. Кьеркегор считает, что гегельянцы фактически претендуют на ту роль в человеческой истории, которая отводится лишь Богу. Джеймс Коллинз отмечает, в связи с критикой Кьеркегора: «То, что Джон Дьюи столь часто сурово осуждал как аристотелевскую теорию знания наблюдателя и христианское представление о созерцании, является, в действительности, этой всемирноисторической точкой зрения гегельянцев. Она отсекает индивида от его эмпирических связей, лишает его личной свободы и ответственности, лишает его инициативы под давлением непредвиденных возможных обстоятельств. Таково последствие превращения христианской теории истории в философскую доктрину» (Collins, p. 135–136).

Гегелевская философия наносит удар в самую сердцевину того, что Кьеркегор рассматривает как свободу личной связи человека с Богом. Эта философия «страдает от перспективистской иллюзии рассмотрения истории как свободы необходимости» (ibid., 136), просто потому, что данное движение предо-

пределено и не может быть изменено. «Однако из нашего предшествующего изучения становления становится ясно, что исторический процесс, подобно всякому другому случаю становления, остается непредвидимым и предлагает дополнительную возможность для роста человеческой свободы и деятельности божественного провидения. Таковы соображения, которые лежат за пределами системы» (ibid.). В глазах Кьеркегора, Гегель был неправ, когда в своей реакции на Канта он по существу уравнил мышление и бытие, а Кант был прав в «подчеркивании разрыва между мышлением и бытием, феноменальным объектом и ноуменом» (124).

Коллинз суммирует три аспекта критики Гегеля Кьеркегором, находимые во введении к «Понятию страха»²²: смысл истории никогда не может содержаться в какой-либо философской науке («логическая система возможна; экзистенциальная система невозможна» [121]), существование никогда не может быть описано какой-либо идеалистической диалектикой (174), и этическая ответственность (т.е. изменение) никогда не может быть объяснена в рамках гегелевской (или какой-либо другой логической) системы²³.

Грех, стыд и рассматривание

Ситуация, когда тебя видит кто-то, кого ты не можешь видеть (или когда тебя не видит кто-то, кто может видеть), несет с собой угрозу — и чувство стыда. Такова, конечно, ситуация в райском саду, которая часто «не замечалась». Адам и Ева испытывают стыд не только потому, что об их непослушании узнали, они испытывают стыд, потому что было обнаружено, что они знают.

Когда Кьеркегор приравнивает «веру» (в Бога) к самосознанию (т.е. к наличию Я), он связывает грех с отсутствием Я. Вера в Бога, для Кьеркегора, порождает идеал, образец (т.е. Бога), против которого человек — ничто, и, что столь же важно, «верховное существо», в чьих глазах можно представлять себя. «Грешат, когда перед Богом или же с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым» («Болезнь к смерти», с. 305). Ударение ставится здесь на том, чтобы быть «перед Богом». «Ужасное в грехе — это быть перед Богом» (307).

Для Кьеркегора Бог вовсе не является чем-то внешним. Скорее, идея (и идеал) Бога функционирует как та часть Я, которая порождает чувство стыда, желание спрятаться (как в случае Адама и Евы), потому что ее нормы намного возвышеннее всего, что можно себе вообразить. «Что превращает человеческую ошибку в грех — это осознание, которое было у виновного, — осознание того, что он предстоит перед Богом» (308).

Отчаяние зависит от самосознания. Но Я зависит от меры, которым Я себя измеряет, и в неизмеримо большей степени, когда Бог является стандартом. Чем больше возрастает идея Бога, тем больше возрастает Я; чем больше возрастает Я, тем больше возрастает идея Бога («Болезнь к смерти», с. 335). И снова, сравните это со словами Фрейда: «Там, где было Оно, должно стать Я». Чем больше осознание бессознательного, тем больше Я, и чем больше Я, тем больше осознание бессознательного. Фрейд и психоаналитики также говорят о Я-идеале, идеале-Я, который может порождать стыд. Послушайте, что Кьеркегор в «Или — или» говорит о психологических функциях идеалов: «Познавая себя самого, индивидуум познает свое Я, являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным Я: это Я находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это Я он сам». (С.Кьеркегор. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 304.)

Когда кто-либо сознает, что он чрезвычайно далек от своего идеала, он становится крайне чувствительным к тому, что его будут стыдить другие люди. В этом месте в «Болезни к смерти» Кьеркегор придумывает сказку о самом могущественном в мире императоре: он послал за бедным поденщиком, а тот был столь потрясен, что император вообще знает о его существовании, что испытывал стыд и страх, думая, что император хочет просто подшутить над ним, что весь город будет над этим смеяться, хотя император хотел выдать за него свою дочь.

Но есть нечто еще худшее, чем быть осмеянным всеми: быть осмеянным при отсутствии кого-либо — когда нет никого, кто мог бы видеть ваш стыд из-за того, что вас одурачили. Так как Кьеркегор может вообразить, что Бог видит стыд Адама и Евы,

они защищены от хаоса, распада, в результате которых было бы уничтожено их Я, если бы не было Бога, узнавшего об их стыде. Поэтому, хотя много внимания уделялось тому, сколь болезненно было для Адама и Евы, что их поймали и выгнали из райского сада, не достаточно замечали отсутствие райского сада, из которого могут выгнать, отсутствие Бога (или какого-либо воображаемого существа), который может видеть стыд. Тогда, довольно странным образом, такая вера в Бога, которую предлагает Кьеркегор, в действительности спасает нас от нескончаемого стыда, благодаря присутствию в жизни Бога, в чьих глазах, согласно представлению человека, грех может быть узнан²⁴.

Противоположностью греху является не добродетель, но, скорее, вера. Этот момент проявляется в нижеследующем отрывке из «Понятия страха», где Кьеркегор связывает грех и тревогу с раскаянием, которое стало безумным: «Грех продвигается вперед в своих последствиях, раскаяние следует за ним по пятам, правда, всегда отставая на мгновение. Раскаяние принуждает себя глядеть на ужасное, однако оно, подобно тому безумному королю Лиру... потеряло бразды правления и сохранило лишь силы печалиться. Здесь страх достигает своей вершины. Раскаяние потеряло рассудок, и страх потенцируется в раскаяние. Последствия греха продвигаются вперед, они влекут индивида за собою, подобно тому, как палач тащит за волосы женщину, а та кричит от отчаяния... Грех побеждает. ...Страх в отчаянии бросается в объятия раскаяния... Другими словами, раскаяние стало безумным» (с. 207–208).

Иначе говоря, «страх является возможностью свободы» (139), «это головокружение свободы, которое возникает, когда дух ... заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится.... С психологической точки зрения грехопадение всегда происходит в состоянии бессилия» (160-161). Это грехопадение является отступлением от веры.

Почему Кьеркегор считает полезным рассмотрение грехопадения Адама и первородного греха в философском трактате? Частично потому, что оно представляет для него разновидность неисправной работы воображения, о чем мы говорили выше. «История человеческого рода получала фантастическое нача-

ло, Адам фантастически выделялся из нее, благочестивые чувства и фантазия получали то, чего они жаждали, то есть поучительный пролог; мышление, однако, ничего не получило» (130). Другими словами, весь генезис мифа был неправильно понят. Любое адекватное объяснение должно принимать в расчет Адама как индивида²⁵. Для Кьеркегора нельзя прийти к первородному греху через отрицание невинности, это наблюдение свидетельствует против гегелевской диалектики. Кьеркегор переопределяет первородный грех как неведение (незнание), вновь восстанавливая таким образом сократическую максиму «познай себя» в качестве цели. Делая это, Кьеркегор переопределяет смысл невинности, который, согласно его мнению, не может быть чем-либо иным, кроме как иллюзией. «Невинность — это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать ее себе — и она потеряна, и тогда появляется новая вина — попусту расточать время на желания»²⁶ (140).

Человек есть синтез душевного и телесного. «Однако такой синтез немислим, если эти два начала не соединяются в чем-то третьем. Это третье есть дух. В своей невинности человек не просто животное, поскольку, будь он хоть на одно мгновение своей жизни только животным, он вообще не стал бы никогда человеком. Стало быть, дух присутствует в настоящем, но как нечто непосредственное, как нечто грязное» (145). Это означает, что состояние невинности присутствует в нас лишь потенциально.

«Сексуальное, как таковое, — это еще не греховное», — замечает Кьеркегор, показывая, сколь утонченным является его понятие невинности. «Настоящее неведение относительно него, хотя оно и может реально наличествовать, свойственно только животному, которое поэтому выступает рабом слепого инстинкта и действует в этой слепоте... Невинность — это знание, обозначающее неведение» (167). Неведение, попытка представлять себя невинным как способ «незнания» того, что, в действительности, известно индивиду, часто неожиданно возникает в клинической работе — и, как я упоминал, лежит в основе трагедии Эдипа.

Акцент Кьеркегора на сексуальности, эгоизме и Я помещает его в область того, что теперь называется психологией. При жизни Кьеркегора представление о человеке привлекло значительное внимание («приобрело дурную славу» [Collins, 175]) и обеспечило модель для персонажа Ибсена, доктора Стокмана, в его драме

«Враг народа». То, что воспринимается как чрезмерный индивидуализм, частично вырастает из кьеркегоровского понимания отношения человека к Богу. Его диалектика «Ты и Я» была позднее подхвачена Бубером, Бердяевым и другими персоналистами. Относясь к другому как к «ты», человек реагирует на него наиболее интимным и личным образом (Collins, 199), — эта позиция, особенно в плане акцента Кьеркегора на человеке как обуреваемом страстями, напоминает понятие переноса у Фрейда²⁷.

Отчаяние из-за греха приносит ощущение пустоты, так как в грехе Я сознает, «что ему не на что опереться в своем существовании, даже на образ Я» (143). Кьеркегор цитирует из шекспировского «Макбета» строки, произнесенные Макбетом, когда он убил короля:

... ибо для меня теперь

Все стало прахом в этом бренном мире,

Где больше нет ни щедрости, ни славы.

Акт 2, сцена 3. (*Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1960.)

Такое отсутствие серьезности — «все стало прахом» — передает глубинное чувство дезориентации в сердцевине чувства Я. «Я не могу воспринимать себя, что-либо, чего я хочу, или кого-либо, кого я знаю, серьезно», — заметила одна пациентка, говоря о чувстве стыда. Эта пациентка стыдилась чувства, столь «невсамделишного», стыдилась того, что другие люди, но не она, казались ей «реальными».

И поэтому один слой стыда покрывает другой. Ситуация, когда человек не принимает себя всерьез, может быть представлена как результат греха, вызывающего страх и тревогу. В этом случае упование на Бога может приводить к некоему пониманию, помогающему не свалиться в бездну, по-видимому, нескончаемого стыда.

«Но человек, заблудившийся в самом себе, скоро замечает, что попал в какой-то круговорот, из которого нет выхода ... Однако и это все — ничто в сравнении с положением самого хитреца, потерявшего в конце концов нить и запутавшегося в своем собственном лабиринте. Совесть его пробуждается, и он тщетно призывает на помощь свое остроумие. Как поднятая лисица, мечется он в своей норе, ища одного из бесчисленных выходов, оставленных на всякий случай; вот ему мерещится издалека луч дневного света, он кидается туда и что же? — Это лишь

новый вход! Вместо того чтобы выбраться, он таким образом постоянно возвращается в себя самого» (*С.Кьеркегор. Дневник обольстителя // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 40*).

Другими словами, чувство стыда, когда все становится «невсамделишным», может приводить, в результате, к еще большему стыду из-за того, что ты столь заклеямен позором, столь отличен от других людей, которые «реальны». В этом случае нет ничего, что могло бы помочь собственной ориентации, так как нет Я для ориентации, а также нет других, от кого можно было бы получить ориентацию для себя. В этом случае, вследствие стыда, утрата Я проходит не узнанной. Я было уничтожено без борьбы и без всякого следа того, что здесь когда-то нечто было утрачено.

Это приводит нас, в итоге, к фундаментальному пониманию: «Я содержит в себе собственную меру» («Болезнь к смерти, 334). Без собственной меры Я не может узнать себя²⁸. Для Кьеркегора, Бог функционирует как интернализированный критерий, в соотношении с которым индивид может понимать свое Я, — и, поступая таким образом, избегает состояния дегуманизирующего и не подлежащего отмене страха и стыда, которые приносит с собой не узнанная утрата Я²⁹.

Перевод с английского *В.В. Старовойтова*

Список литературы

- Balint M.* The Basic Fault. L.: Tavistock, 1968.
Collins J. The Mind of Kierkegaard. 1953. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1983.
Connell G. To Be One Thing. Macon (Ga.): Mercer UP, 1985.
Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.Y.: Free Press, 1965.
Elrod J.W. Kierkegaard and Christendom. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1981.
Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. 1807 /Trans. A.V.Miller. Oxford: Oxford UP, 1977.
James W. The Writings of William James / Ed. John J. McDermott. Chicago: U of Chicago P, 1977.
Kierkegaard S. The Sickness unto Death. 1849 / Trans. A.Hannay. L.: Penguin, 1989.
Kierkegaard S. The Concept of Dread. 1844 / Trans. W.Lowrie. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1944.
Kierkegaard S. Either/Or. 1843 /Trans. W.Lowrie. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Kierkegaard S. The Concept of Anxiety / Ed. Trans. R.Thomte. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1980.

Kilborne B. The Vicissitudes of Positivism: The Role of Faith in the Social Science // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 28 (1992). P. 352–70.

Kirmmse B.H. Kierkegaard in Golden Age Denmark. Bloomington: Indiana UP, 1990.

Sartre J.-P. Being and Nothingness / Trans. H.Barnes. N.Y.: Citadel, 1964.

Stendahl B.K. Seren Kierkegaard. Boston: Twayne, 1976.

Wurmser L. The Mask of Shame. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1981.

Примечания

- 1 Как отмечал Вёрмсер в «Маске стыда», стыд связан с диалектическими процессами.
- 2 «Это-то движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т.е. абстрактное... отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя...» (*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 21).
- 3 «The Concept of Anxiety», ред. и пер. R.Thomte (Princeton (N.J.), 1980).
- 4 Уолтер Лоури, переводчик и редактор того издания «Понятия страха», на которое я ссылаюсь, высказал несколько интересных замечаний относительно данной книги. Во-первых, ее стиль отличен от стиля других издававшихся под псевдонимами работ, что проявляется в крайней неровности стиля, сравнительно со всеми другими работами Кьеркегора. Автор понимал сложность этой книги и снабдил ее фривольным Предисловием, в котором рассматривались тривиальные детали маленького мирка Копенгагена. Интересно отметить, что в качестве псевдонима для этой работы он выбрал имя Вигилия Хауфниенсия, или сторожа Копенгагена. Такой псевдоним уместен, поскольку глядение и рассматривание играют столь важную роль в его концепциях страха и отчаяния.
- 5 После Кохута и Я-психологов это понятие расстройтва Я вошло в психоаналитический/психотерапевтический словарь. Однако у Кохута или других Я-психологов нет никаких ссылок на Кьеркегора, хотя в их позициях наличествуют явно религиозные аллюзии.
- 6 «Я нахожусь по другую сторону всякого познания, которое я могу иметь; это — я, которое познает другой», пишет Сартр (284).
- 7 Когда я чувствую, что являюсь объектом вашего взгляда, я испытываю неловкость, так как не знаю себя так, как вы знаете меня. Я не могу понять свой объектный статус в одиночестве. Как пишет Сартр, «другой, к тому же, конституирует меня как объект не для меня, но для себя» (297).

- 8 Стыд, пишет Сартр, «предполагает меня как объект, но также как Я, которое испытывает стыд» (297).
- 9 См. «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма, в которых дается блестящий и в целом глубокий анализ Общества как Бога.
- 10 В некотором смысле, феноменологи в целом пытались проводить анализ переживания Я, который, по определению, бросает вызов картезианской (и гегелевской) логике. Гегель и Сартр пытались определять самосознание как чувство, а не просто как «объективное» знание, однако оба они стремились описывать феномены, не поддающиеся рационализации. Оба они полагали, что истина принадлежит тому, что известно как Я не в изоляции (например, у Канта), а, скорее, во взаимодействии с другими.
- 11 Вот почему, отмечает Гегель, греки размышляли о пустоте как о принципе движения, хотя они не продвинулись столь далеко, чтобы отождествлять негативное с Я. Гегель пишет: «Существующее в сознании неравенство между Я и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, негативное вообще. Его можно считать недостатком того и другого, но оно есть их душа, т.е. то, что приводит их в движение; поэтому некоторые древние [мыслители] считали пустоту движущим [началом], понимая, правда, движущее как негативное, но это последнее не понимали еще как самость. — Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством Я и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действие, и она по существу оказывается субъектом» («Феноменология духа». С. 19).
- 12 Сравните со следующими замечаниями Кьеркегора: «Молиться — значит дышать, а возможное для Я все равно что кислород для легких» («Болезнь к смерти». С. 276).
- 13 В другом месте (*Килборн*, «Превратности позитивизма») я исследовал религиозные истоки социальных наук, показав, в какой степени вера влияла на концепцию «социальной науки» (подобной «христианской науке»). Акцент на единстве (и здоровье) Я, столь ясно видный в трудах Кьеркегора, может частично рассматриваться как реакция на французскую революцию и в контексте движения религиозного возрождения и романтизма.
- 14 Кьеркегор во многом следует здесь Аристотелю. Естественный человек — это такой человек, который «любит себя эгоистически» (Elrod, 91).
- 15 «Существование того, кого Кьеркегор называл естественным человеком, требует существования другого. Естественный человек и социальное существование столь тесно взаимосвязаны, что одно не может существовать без другого» (Elrod, 119).
- 16 «Псевдонимы ищутся для спасения индивида от объективирующей ментальности гегелевской метафизики, посредством использования разнообразных средств, позволяющих читателю обнаружить, что субъективная жизнь не может быть выражена, понята или осуществлена в какой-либо абстрактной системе мысли» (Elrod, XII).

- 17 «Но что [отчаявшийся человек] подразумевает под этим, остается загадкой; ибо в то самое мгновение, когда он думает завершить все сооружение, все это может, по произволу, кануть в ничто» («Болезнь к смерти». С. 300).
- 18 Сравните с Сартром, который полагает, что стыд связан с тем, что человеку кажется одобрением (или неодобрением) со стороны других. Я могу отрицать, что вы видите тот объект, в который, как я опасаясь, вы меня превращаете, ибо верю в то, что таковой является не «мной» (тот человек, которого вы заставляете испытывать стыд, — не я). Или я могу отрицать, что вообще являюсь объектом, и пытаюсь, вместо этого, глядеть на вас и заставлять вас испытывать стыд.
- 19 Стыд, замечает Сартр, это «сознание быть бесповоротно тем, чем я был всегда: “в неопределенности”, то есть в форме “еще-не” или “уже-больше-не”» (310).
- 20 «В какого рода отношении могу я вступить с этим бытием, которым я являюсь и которое мне открывает стыд?» (Сартр, с. 284).
- 21 Сартр определяет стыд как «первоначальное чувство иметь свое бытие вне как включенное в другое бытие и в качестве такового без всякой защиты, освещенное абсолютным светом, исходящим из чистого субъекта... Чистый стыд не является чувством быть таким-то или таким-то заслуживающим порицания объектом, но вообще быть каким-то объектом, то есть признать себя в этом деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого. Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то поступок, но просто потому, что я “опущен” в мир, в среду вещей и что мне нужно опосредование Другого, чтобы быть тем, чем я являюсь. Я стыжусь не только несоответствия между тем, что вам известно обо мне как о своем объекте и что я знаю о себе как о субъекте, но мне также стыдно за то, что я стыжусь таких чувств» (312–313).
- 22 Кьеркегор направляет свою критику на гегелевскую концепцию бытия. Он фокусирует внимание на способах бытия — как бытия Бога, так и живущих индивидов, и критикует гегелевское понятие абстрактной необходимости как движущей силы бытия. Бытие Бога не является абстрактным и диалектическим, не является таковым и бытие индивида. Характеризуя критику Кьеркегором Гегеля, Коллинз замечает: (а) Гегель не понимает, что существование «никогда не может быть постигнуто внутри системы конечной мысли, безотносительно к тому, сколь широки и содержательны ее принципы и метод»; (б) Гегель неправ, метафизически рассматривая базисные понятия бытия и становления вследствие «своей неспособности проводить отличие между этими понятиями в их логическом статусе и как представителями объектов, которые, сами по себе, не являются понятийными»; (в) и, наконец, гегелевская теория всемирной истории «враждебна этической жизни человека как ответственного индивида» (Collins, 119–120).

- 23 «Или — или», как понимает это произведение Стендаль, демонстрирует три различных подхода к возможности изменения: (1) эстетику (которая осуществляет различные воздействия, но не верит в изменение), (2) этику (которая видит изменение в следовании долгу), и (3) религию (которая видит изменение в обращении в веру) (114).
- 24 «Поскольку Я — это не статическая сущность, а отношение, которое соотносит (верно или неверно) себя с собой, а также соотносит (верно или неверно) себя с Богом, грех — это не индивидуальное действие или серии индивидуальных действий или “грехов”, а продолжающееся неверное соотнесение» (Kimmse, 361).
- 25 «Разъяснить грех Адама — значит, поэтому, разъяснить первородный грех, и тут не может помочь никакое разъяснение, которое стремится разъяснить Адама, не разъясняя первородный грех, или стремится разъяснить первородный грех, не разъясняя Адама» («Понятие страха». С. 132).
- 26 «Невинность — это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать ее себе — и она потеряна, и тогда появляется новая вина — попусту расточать время на желания. Невинность — это не какое-то совершенство, при ней нельзя оставаться; ибо для самой себя ее достаточно, но тому, кто ее потерял, тому, кто ее потерял так, как она только и может быть потеряна, а не так, как ему, может быть, хотелось бы ее потерять — то есть через вину, — тому не придет в голову восхвалять свое совершенство за счет невинности» (Там же. С. 140).
- 27 Подчеркивая роль индивида, Кьеркегор следует традиции Августина и Лютера. Кьеркегор использует предложенное томизмом понятие человека как конечного телесно-душевного существа, но перерабатывает это определение, включая в него человека как обладающего страстями (для Кьеркегора воля является главной природной страстью).
- 28 Сравните с высказыванием Сартра: Я не могу «сделаться для себя объектом, так как ни в коем случае я не могу отчуждать сам себя» (С. 297).
- 29 Сравните со словами Уильяма Джеймса в нижеследующем отрывке: «Имеются многочисленные сознания пустоты, ни одно из которых, взятое само по себе, не имеет названия, однако все они отличаются друг от друга. Обычно утверждается, что все они являются отсутствием осознания пустоты, и, поэтому, одним и тем же состоянием. Однако чувства отсутствия полностью отлично от отсутствия чувства. Это интенсивное чувство. Ритм утраченного мира может наличествовать при отсутствии какого-либо облекающего его звука; или же мимолетное ощущение рождающегося гласного или согласного может внезапно возникнуть у нас, не становясь более заметным. Каждому из нас должен быть знаком мучительный эффект пустого ритма какого-то забытого стихотворения, беспрестанно стучащего в нашем мозгу, стремящегося наполниться словами» (43).