**Анализ концепций смерти в философии С.Кьеркегора и М.Хайдеггера**

Реферат по экзистенциальной философии студентки базового курса "Экзистенциальная психотерапия" Institute of Humanistic and Existential Psychology (Вильнюс) Абросимовой Е.А

**Вступление. Взаимозависимость жизни и смерти**

Мысль о переплетенности жизни и смерти очень стара. Всему на свете приходит конец - это одна из жизненных истин, так же как и то, что мы боимся этого конца и должны жить с сознанием его неизбежности. Стоики говорили, что смерть - самое важное событие жизни и научиться хорошо жить - это значит научиться хорошо умирать. Известны слова Цицерона: "Смысл занятий философией - подготовка к смерти" и Сенеки: "Только перед лицом смерти по-настоящему рождается человек". Психологически смерть и жизнь переходят друг в друга. Нам достаточно и минуты размышлений, чтобы понять, что уже рождаясь, мы находимся в процессе умирания и в начале заложен конец. Практически каждый большой мыслитель думал и писал о смерти; многие приходили к заключению, что смерть - неотъемлимая часть жизни и, постоянно принимая ее в расчет, мы обогащаем жизнь. Как говорит Ирвин Ялом, американский психотерапевт, "физически смерть разрушает человека, но идея смерти спасает его". В своей книге "Экзистенциальная психотерапия" Ирвин Ялом пишет: "В 1926 году Мартин Хайдеггер изучал вопрос о том, от чего идея смерти уберегает человека, и у него состоялся важный инсайт: сознание предстоящей личной смерти побуждает нас к переходу на более высокий модус существования. Хайдеггер считал, что имеются два фундаментальных модуса существования в мире: 1) состояние забвения бытия, 2) состояние сознавания бытия". Забвение бытия означает жизнь в мире вещей, в рутине. Осознавая бытие, человек сосредоточен не на свойствах вещей, а на том, что они есть, что они обладают бытием. Жить во втором модусе - значит постоянно осознавать свое бытие, сознавать ответственность за него. Обычно люди пребывают в первом модусе, в забвении бытия. Хайдеггер называет его "неаутентичным": в нем мы не осознаем себя творцами собственной жизни, "спасемся бегством", "попадаем в ловушку", "унесены в "никтовость"". Какое отношение ко всему этому имеет смерть? Ирвин Ялом отвечает: "Хайдеггер отдавал себе отчет, что просто благодаря раздумьям, стойкости и "скрежету зубовному" не перейти из состояния забвения бытия в более просветленное и беспокойное состояние сознавания бытия. Нужны какие-то неотвратимые и непоправимые обстоятельства, определенный "экстремальный" опыт, который "вытряхивает", "вырывает" человека из повседневного модуса существования в состояние сознавания бытия. В качестве такого опыта (Ясперс имел ввиду то же самое, говоря о "пограничных", или "предельных" состояниях) смерть превосходит все остальное: смерть есть условие, дающее нам возможность жить аутентичной жизнью". Я абсолютно согласна с этой точкой зрения. Когда смерть отрицается, жизнь обедняется, а может быть, даже теряет смысл. Если бы не существовало самой идеи смерти, чего бы достиг человек? Что делал бы он в своей жизни, обреченной на бесконечность? Осознавание смерти толкает нас на совершение действий, на создание ценностей; оно увеличивает наше удовольствие от проживания своей жизни. Это доказывает опыт многих людей, действительно столкнувшихся со смертью. В некоторых величайших литературных произведениях отображено благотворное влияние на человека близкой встречи со смертью. Например Пьер, один из главных героев романа "Война и мир" Л.Н. Толстого, ведет бессмысленную, пустую жизнь вплоть до своего ареста и приговора к смерти. Он видит, как перед ним казнят пятерых людей и готовится к смерти. Но внезапно приговор отменяется. Это опыт преображает Пьера - на оставшихся трехстах страницах он проживает свою жизнь осмысленно и горячо, становится способным найти для себя жизненную задачу и посвятить себя ей.

Ужас смерти является настолько сильным, что на отрицание смерти, на попытки сбежать от нее, расходуется огромная жизненная энергия. Человек всю жизнь, на протяжении всей истории, пытается обессмертить себя: продолжает себя в потомстве, создает произведения искусства, посвящает себя религии… Даже терапевтическая работа, на мой взгляд, это шаг в бессмертие: ведь люди, с которыми связан пациент, его дети передают зароненные терапевтом слово, мысль, действие дальше.

Ирвин Ялом исследует значение понятия "тревога смерти", которую философы называют еще сознаванием "мимолетности бытия" (Ясперс), ужасом "не-бытия" (Кьеркегор), "невозможностью дальнейшей возможности" (Хайдеггер), "онтологической тревогой" (Тиллих). Ялом различает три типа тревоги смерти: страх того, что наступит после смерти; страх самого "события" умирания; страх прекращения бытия. Первым, кто разграничил страх и тревогу (ужас), был Серен Кьеркегор; он противопоставил предметному страху, страху чего-либо, страх ничто: как он сам путано выразился, "ничто, с которым у индивида нет ничего общего". Страх, который нельзя ни понять, ни локализовать, становится еще страшнее; такому страху нельзя противостоять. Бороться с таким страхом, утверждает Ялом, возможно только смещая его от ничто к нечто. Именно это Кьеркегор имел в виду, когда писал, что "ничто, являюшееся объектом ужаса, так или иначе, становится все более чем-то". То же самое говорил Ролло Мэй: "тревога стремится стать страхом". Когда нам удается превратить страх ничто в страх чего-либо, мы можем начать защищаться. Ялом выделяет несколько способов такой защиты: отрицание (персонификация или высмеивание смерти), исключительность (я никогда не умру, умирают другие), конечный спаситель (им может быть не только сверхъестественное существо, но и земной лидер или какое-то высокое дело).

Обратимся теперь к анализу концепций смерти двух философов - Серена Кьеркегора и Мартина Хайдеггера.

**Основная часть. Анализ концепций смерти в философии С.Кьеркегора и М.Хадеггера**

Смерть в представлении С. Кьеркегора тесно связана с духовным миром человека. Не сам ее факт, но осмысление "конца всего" является предметом философии смерти. Вообще подход к смерти как к биологическому факту, т. е. подход научный, "беспристрастный" (по мнению Кьеркегора, попросту тщеславный) не адекватен человеческому запросу, т. к. "беспокойство - это истинное отношение … к нашей личной реальности" 1, 251. Следовательно, необходимо не столько удовлетворить "бесчеловечное любопытство" 1, 251, сколько избавить от естественной тревоги. Такова побудительная причина и одновременно цель рассуждений о смерти.

Смерть, однако, стоит не в одном ряду с теми предметами, которые вызывают обычную озабоченность, это совершенно особенный, по мнению Кьеркегора, феномен. Некоторые события мы определяем для себя, как долженствующее произойти с необходимостью, но осознание их рождает самый разный отклик нашего духа, в то время как осознание смертности порождает отчаяние ("болезнь к смерти"). Метафора болезни дает представление о природе отчаяния: очаг можно подавить, однако семена болезни остаются в теле до нового рецидива. Отчаяние излечимо только чудом (фактически - верой в абсурдное), поскольку эта болезнь такова, что возобновляясь, она перечеркивает весь период здоровья духовного, которое было до настоящего момента. Причем отчаяние - та болезнь, большее внимание к которой и большее понимание механизмов которой только обостряет страдание зараженного. самое подлинное отчаяние настигает индивида, прекрасно знающего как свое "Я", так и природу своего недуга. Болезнь к смерти действует и через эмоции (подавленности, страха, неудовлетворенности), и через интеллект, т. е. на всех ступенях рефлексии человека. В этом отношении заражены все люди, все человечество - а отчаяние является важнейшей характеристикой нашего существования.

Термин "отчаяние", т. о., приобретает у Кьеркегора новые коннотации. Теперь это не столько отказ от надежды, т. е. не столько некий отрицательный итог определенных усилий, сколько состояние, постоянная оценка своих действий как обессмыслившихся. Кьеркегор стоит на позиции христианина и человека европейской культуры. Тот, кто не вылечен от отчаяния панацеей абсурдного (=иррационального) упования на Бога, для него является безусловно отчаявшимся, причем философ отметает при этом самооценку индивида: для него совершенно непоказательно, считает он себя зараженным отчаянием или нет, счастлив он или нет. Одно душевное состояние скрывается внутри "Я" от другого - но речь идет как будто не о бессознательном. "Отчаявшийся" или "неотчаявшийся" незаметно становятся оценочными характеристиками, наподобие "нравственный" - "безнравственный", "спасенный" - "погибший" (в смысле "праведник" - "грешник"). Ситуация усугубляется, когда Кьеркегор пытается проследить процесс "излечения". С одной стороны, отчаяние необходимо осознать, высветить, отрефлексировать, чтобы от него, из самых его глубин закономерно обратиться к вере. С другой - чем яснее болезнь, которая требует лечения, тем острее она переживается, тем недоступнее кажется спасение. Убегая от осознания отчаяния в повседневность, забываясь временными интересами (позже Фромм назовет это "бегством от свободы"), человек борется с отчаянием без радикального вмешательства и проигрывает. Сталкиваясь с ним напрямую, он осознает свое поражение, и может быть спасен только актом веры.

В связи с новизной употребления термина "отчаяние" возникает некоторое недоумение: становится не совсем понятно, какое отношение "болезнь к смерти" имеет непосредственно к смерти, тем более, что Кьеркегор утверждает, что болезнь к смерти к реальной смерти не ведет. Смерть физическая выносится за скобки, посмертное существование определяется тем состоянием духа, в каком пребывает человек на данный момент времени - так можно истолковать датского философа. В свете "болезни", которую он усматривает в человеке, Кьеркегор берет на себя роль диагностика, а не реаниматора и даже не лечащего врача. Победивший отчаяние дух (т. е., фактически, "Я", пришедшее к вере), поддерживает потом свое состояние сам собою, у него сформирован мощный иммунитет как перед разочарованием - отчаянием в вещах временных (которые он, конечно, утратит со смертью или ранее), так и перед отчаянием "в себе относительно вечности" 1, 208, если в своей болезни к смерти он отступил именно столкнувшись с вечностью. Пример индивида, победившего свое отчаяние, мы находим в фигуре Авраама ("Страх и трепет"), безупречного "рыцаря веры", который не отчаивается ни в смысле своего земного существования, когда у него требуют принести в жертву единственного сына, продолжателя рода, ни в естественных и моральных законах, ни в своем Боге. Вера в Бога стоит выше понимания Бога. Естественно, обретя такое состояние духа, человека не будет уже волновать его смерть. Формула, вернее даже заклинание "Для Бога все возможно", излечивает от любых сомнений. При этом философ закрывает глаза на то, что это "возможно" совершенно не обязательно будет соответствовать ожиданиям "Я". "Силой абсурда", говорит он, все устроится так, что отчаяние уступит место радости. Логично (а вовсе не абсурдно) предположить, что действительно такая - выстраданная, смирившая интеллект, добровольно ослепшая вера получит вознаграждение. И так же логично, если уж приходится на что-то полагаться бездоказательно, положиться именно на Бога, а не на "всеобщую абстракцию" 1, 280, однако вера в благополучный исход дела не может безоговорочно спасти от волнения и отчаяния. Да, Авраам не усомнился. Усомнился ли Иов? К. Юнг, точно так же, как Кьеркегор, определяет Бога как "чистую возможность", но рассматривает случай с другим праведником, который подвергся такому же жестокому, неожиданному и необъяснимому испытанию ("Ответ Иову"). Иов так же упрямо надеется на благость Божью, но выходит из поединка с другими, нежели Авраам, результатами: он познал противоречивость Бога, он проник в Его суть глубже, чем это сделал Сам Яхве, он превзошел Его в справедливости - и хитрости, ибо слабый человек, чтобы выжить, вынужден был сомневаться, заниматься самопознанием и познанием своего Творца-противника, и милосердного, и ревниво-жестокого, использующего человека для знакомства с самим собою, в одно и то же время. Кьеркегор ошибочно предполагал, что разум совершенно отрекается от своих прав, когда человек начинает верить вопреки вероятностным прогнозам. Разум разгадывает скрытые возможности (в то время как дух их только жаждет), но в этой интуитивной (не абсурдной) игре он может ошибаться - и в результате называть благом то, что ему было дано вместо ожидаемого (де-факто). Вера не стабильна; Бог активен, Бог совершает действия, которые нуждаются в человеческой оценке и переоценке; вера поэтому не всегда развивается "вглубь". Вера Авраама сменилась бы отчаянием, если бы на горе Мориа пролилась кровь Исаака, а Господь потом дал бы ему другого первенца (как это произошло в истории Иова). Другой разговор, что Бог, в своем всеведении, не посылает душе испытания больше, чем она способна вынести (во всяком случае, Он должен быть в этом заинтересован). Вера верующего (например, того же Кьеркегора) согласится с аргументами философа, но отчаяние он определяет как осознанный акт, т. е. человек подлинно отчаивается, лишь добросовестно (без ужаса) рассуждая о незавидном положении своего "Я". Если он затем примется рассуждать о вере, т. е. о неявных шансах на спасение, на которые он раньше не обращал внимания, он так же точно может усомниться и заочно отчаяться в Боге (хотя бы зная и "примерив" на себя историю ни в чем не повинного Иова).

Кьеркегор свидетельствует о Боге как верующий и как теолог, предлагает, как ему кажется, единственный и универсальный путь. Философия его была бы лишена всякой оригинальности, если бы этим он и ограничился. Но стоит присмотреться к тому, что не устраивает философа в другом образе жизни, отличном от христианского. Человек "непосредственный" (лишенный способности осознавать свою внутреннюю жизнь, жизнь духа), или язычник, или неоязычник (мнимый христианин) далеки от выхода из состояния отчаяния не в силу лживости своих богов или абстракций. Кьеркегор, оказывается, видит несостоятельность язычества и пр. в том, что они не взыскуют человека в его духовности. А отчаяние, как раз, есть "духовное ничто". Истинной "формулой" всякого отчаяния Кьеркегор в конечном итоге называет отчаяние "относительно вечного и в себе самом", и никто, кроме христианского Бога, не заинтересован в том, чтобы вернуть человеку его "Я".

Поворот снова кажется неожиданным. По Кьеркегору, мы имеем некий факт (смерть), и чутье подсказывает нам, что этот факт коснется нас непосредственно. Раз неизбежного не миновать, необходимо успокоить свои сомнение и отчаяние, которое сильно в силу того, что оно способно лишить смысла и прошлое, и настоящее, и будущее. Дух успокаивается верой - в то время, когда разум отчетливо видит, что верить алогично, абсурдно. но, как выясняется, абсурд не более чем кажимость, т. к. существует и не является тайной некоторое предназначение человеческого "Я": "По сути, наша изначальная структура всегда организована как некое Я, задача которого - становление самого себя; и, будучи таковым, Я никогда не лишено углов; отсюда, однако же следует лишь то, что эти углы следует укреплять, а не смягчать" 1,271. Далее: "Я" диалектично. С одной стороны, оно причастно вечности и возможности (эти дары оно получило от Бога как его подобие), с другой стороны, "Я есть четкая определенность, а стало быть, необходимость" /1, 273 и "Я" смертно. Все, что способствует убавлению вечности и нарушает равновесие необходимости и возможности, склоняет человека к отчаянию. "Я" - это как бы тонкий, точно выверенный духовный механизм, чувствительный к любому сбою, который работает хорошо только под присмотром создавшего его мастера. "Язычник не осознает себя перед Богом как дух" 1, 281, поэтому он, по мнению Кьеркегора, просто не обратится за этим к своему богу (т. е. и не поймет своего отчаяния, и не понадеется на излечение). Язычество, правда, "обращено" к духовности 1, 281, но не более того. Любой язычник суть отчаявшийся, и чем меньше он испытывает отчаяние, тем дальше он от избавления. Получается, т. о., что ни один язычник никогда не был до конца собою, его "Я" не раскрылось окончательно, до тех глубин, на которых нет отчаяния.

Натяжка, на мой взгляд, в рассуждениях явная. Если настоящая цель человека - становление "Я", то условие, что жизнь устроена "для Бога" - чисто формальное, или лучше сказать - историческое, не имеющее прямого отношения к организации бытия. Если индивиду и нужна насущно какая-то вера, то именно вера в те ценности, которые образуют "Я", а не в Бога. "Я" избрало их без другого основания, кроме своей воли; возможно, сама свобода воли получена от Бога (как возможна версия Кьеркегора, по которой отчаяние является прямым следствием первородного греха), но этот факт второстепенен. Зевс ли сделал "Я" таковым, какое оно есть, или Иегова, "Я" должно испытывать равную сыновью благодарность к своему творцу. Но корни отчаяния не тянутся в такую метафизическую глубину. Кьеркегор смешивает отчаянное положение, в котором. с его точки зрения, оказывается лишенное веры в Бога "Я", и действительное отчаяние, которое охватывает "Я" (и впрямь не всегда осознанно), если это "Я" не может реализоваться. Тому может быть много причин, в т. ч., как справедливо рассматривал философ, и узость восприятия, неразвитость. Однако, на мой взгляд, желать "развиться" такому человеку этически оправдано только тогда, когда общий уровень культуры, в которой он пребывает, выше его уровня, иначе это будет духовной экспансией и насилием. Кьеркегор, кажется не отдает себе отчета, что большинство проблем, освещаемых им, не прояснено, а привнесено христианством. В частности, предстояние во грехе перед богом такого масштаба, каким обладает христианский Бог, порождает действительно бесконечное отчаяние, настолько велик этот контраст. Неверно, что "Я" язычника не причастно вечности: в языческую эпоху предки Кьеркегора наверняка надеялись обрести вечную славу или быть вечными спутниками в свите аса. И пытка отчаянием так же, как у христианина, наступала за счет того, что были эти самые упования, навеянные вечностью, по какой-то причине не осуществлены.

Подводя итог, мы можем теперь развести два тезиса, которые у Кьеркегора представлены как один. Философ говори: "…мы сформулировали состояние Я, когда отчаяние полностью отсутствует: в отношении к самому себе, желая быть собою, Я погружается посредством собственной ясной прозрачности в ту силу, которая его полагает. А эта формула, в свою очередь, … является определением веры" /1, 350. Первый тезис, следовательно, состоит в том, что "Я" самодостаточно, неважно, перед лицом ли временных утрат или перед лицом вечности. Второй тезис гласит, что этому есть трансцендентальная причина. Однако не важно, какая вера подкрепляет веру в ценность нашего "Я". Кьеркегор тонко и проницательно рассматривает различные виды отчаяния: отчаяние, когда не желают быть собою, иначе "отчаяние-слабость", отчаяние, когда. наоборот, хотят быть собой, или "отчаяние-вызов", т. е. хотят быть собой во всей немощи, исключая любой призыв к Богу, любую просьбу о помощи (то, что Камю детально рассмотрел в "Бунтующем человеке"). В самой своей сути, тем не менее, эти различия несущественны. Каждый из видов отчаяния снимается одним способом: сбитое с толку другим (=миром), "Я" возвращается к своим ценностям, находит новую возможность их воплощать. Для осознания себя "Я" постоянно выходит за свои границы, и один некорректный выход, когда присутствующий в сознании мир начинает вступать в конфликт с "Я", порождает отчаяние, а операция нового утверждения своих ценностей (которое сопровождается, конечно, прояснением для себя "Я") снимает напряженность и отчаяние.

Для сравнения рассмотрим другую точку зрения. Мартин Хайдеггер, заимствовавший некоторые представления у Кьеркегора (в частности, понятие "страха"), создал более схематичную и менее соотнесенную с догматами веры концепцию смерти. Интерес хайдеггеровского подхода в том, что здесь смерть является одинаковой реалией с такими феноменами как "решимость", "страх", "зов совести". Так же, как Кьеркегор, в качестве данности Хайдеггер рассматривает переживание эмоций по поводу смерти и так же считает их постоянной составляющей бытия, которая бытие структуирует.

Отношение Хайдеггера к смерти определяется общей сутью его философии. По мнению философа реально существующее (бытие) есть Dasein. Исходная точка философствования Хайдеггера - субъективность наших ощущений. Ключевым моментом в ней является осознание себя, как существующего здесь и сейчас, это и есть Dasein. Все прочее существует только для Dasein, а значит, является, по сути дела, ее состоянием. Реальности, данные нам как существующие в Dasein (а иначе ничто существовать и не может), Хайдеггер называет экзистенциалами. Они характеризуют бытие Dasein.

Главная задача онтологии Хайдеггера, на мой взгляд, "обнаружение структурной целостности" экзистенциальных модусов Dasein, то есть раскрытие и прояснение бытия Dasein не в последовательности его экзистенциалов, а как целостной структуры. И целостность бытия можно раскрыть, "глядя на один исходно единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности". В качестве такого феномена Хайдеггер называет феномен страха (Angst). Феноменологически Хайдеггер описывает "страх" как отличный от боязни. Разница заключается в том, что боязнь - это всегда боязнь чего-то предметно определенного. Страх же приходит из "ниоткуда". Из неопределенного "ниоткуда" онтологически означает из "мира". Страх вообще непредметен, как говорит Хайдеггер, с ним невозможно иметь дело, он неинтенционален. Страх указывает на непрерывную соотнесенность человеческого существования с бытием. Таким образом, страх раскрывает Dasein не как обычное сущее, которое просто "есть", но как особое сущее, всегда относящееся к способу своего бытия, существующее как целостность, самость. Пониманием страха как предельного опыта "возможного" Хайдеггер обязан, в основном, Кьеркегору. Страх, во-первых, раскрывает для Dasein за предметным сущим его исходное онтологическое основание; во-вторых, раскрывает целостность самого Dasein в его одиночестве, показывающем всегда имеющуюся возможность быть целым. Однако феномен страха лишь указывает на бытие Dasein как на целое. Экзистенциально-онтологическую целостность Dasein Хайдеггер выражает как "заботу" (Sorge). Как "забота" Dasein обладает характером "впереди-себя-бытия". "Забота" включает в себя три феноменальных элемента. Во-первых, заботу об окружающих вещах; во-вторых, заботу о других; в-третьих, заботу о своей собственной идентичности. Dasein отлично от вещи не только тем, что оно заботится, но прежде всего тем, что оно и есть "забота".

Способ бытия, который открывает смерть и страх как возможности Хайдеггер называет "забегающим вперед". "Забегание вперед", в возможность или невозможность нашего существования - это "собственный" способ бытия. Это предвосхищающий характер бытия Dasein, раскрывающий его как целое, Хайдеггер называет "решимостью". Решимость определяется как "молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным…" В этом употреблении "решимости" видны два аспекта. С одной стороны, собственный акт волевой решимости как открытости Dasein "зову совести", раскрывающему "виновность" Dasein; с другой - непрерывная открытость Dasein бытию, предвосхищение им своих возможностей как понимание своей открытости бытию. Онтологический характер "решимости" - это прежде всего открытость Dasein по отношению к бытию: "решимость есть отличительный модус разомкнутости Dasein". "Решимость", как указывает Хайдеггер, есть, во-первых, определенная расположенность (настроенность) к страху; во-вторых, определенное понимание, "предвосхищающее" понимание смерти; в-третьих, определенное выражение речи, а именно как в молчании раздающийся "зов совести". "Страх", "предвосхищение смерти" и "зов совести" должны, по мнению Хайдеггера, стать радикальными возможностями Dasein, которые позволили бы Dasein преодолеть его "падшесть" в неопределенность пребывания среди "людей", "несобственность" его повседневного бытия.

Феномен "смерти" тесно связан с феноменом "страха". По сути дела "страх" впервые ставит перед Dasein вопрос о целостности его бытия именно потому, что он ставит само Dasein перед лицом смерти, раскрывая ему "смерть" как его собственную чистую возможность - возможность быть самостью. В этом онтологическом смысле "бытие-к-смерти есть сущностно ужас (Angst)".

До тех пор, пока Dasein существует в повседневной неопределенности среди "людей" (Man), ему не обрести целостности и смысла своего существования. И поскольку в своем повседневном Dasein являет себя в разных экзистенциальных ситуациях, а значит. рассыпает себя как "экзистенциальные фрагменты" 2, 84, постольку обретение целостности для него равнозначно его собственной смерти. "Смерть" в этом экзистенциальном смысле - это конечность, выход за пределы мира сущего или непрерывное присутствие перед лицом смерти. Это постоянное нахождение перед лицом смерти возвращает Dasein в его "собственное" существование, в его "собственную" самость, в бытие целым. Чтобы осознать себя как целостность (нечто единое, существующее во всех этих ситуациях, а не часть каждой ситуации), Dasein должна выйти за пределы ситуации, "забежать вперед" 2, 82. По сути дела, для Dasein это единственный способ осознать себя как целое, то есть как Dasein, а значит, "забегание вперед" - способ бытия Dasein (оно бытийствует, как забегающее вперед). Экзистенционал, осуществляющий это забегание, Хайдеггер назвал "решимостью". Решимость заключается в предвосхищении смерти и проистекающем отсюда страхе и зове совести. Существование в непрерывном предвосхищении собственной смерти - или, как говорит Хайдеггер, "бытие-к-смерти" - это выделение себя из безопасной анонимности повседневного пребывания среди "людей". Своеобразие "смерти" заключается в том, что наше повседневное знание о ней несоотносимо с нашим Dasein. Dasein знает о смерти исходя из наблюдения факта смертей других. Смерть, таким образом, существует не для тех, кто умирает, а для остающихся. Она является состоянием Dasein созерцающего, но не Dasein умирающего, так как его Dasein уже не существует, и если бы даже и существовало его знание, не может стать знанием моей Dasein, поэтому смерть существует для Dasein не как переход и не как конец, но как возможность. Повседневное существование Dasein - это постоянное избегание "смерти" как "факта" существования. Однако даже такое "избегающее" существование отмечено глубоко печатью смерти. Избегание смерти лишает Dasein целостности или самости. Прежде всего, "смерть" - это чистая возможность. Если мы все же знаем о смерти лишь исходя из смерти другого, то это значит, что собственный опыт этой чистой возможности мыслим лишь как "предвосхищение смерти". Таким образом, опыт смерти другого ставит нас перед лицом радикальной возможности всякого сущего и всякого положения вещей в мире. "Смерть" является определяющим фактором существования Dasein именно как предельная возможность быть целым или самостью: "Ближайшим образом надо обозначить бытие к смерти как бытие к возможности, а именно к отличительной возможности самого присутствия (Dasein)… смерть как возможное есть не возможное подручное или наличное, но бытийная возможность присутствия (Dasein)". /3/ Именно об этом говорил Ирвин Ялом, когда писал, что "физически смерть разрушает человека, но идея смерти спасает его". Хайдеггер говорит о том же: сознание предстоящей личной смерти побуждает нас к переходу на более высокий модус существования. Я не подвергаю этот факт сомнению. Однако я думаю, что невозможно жить в непрерывном предвосхищении собственной смерти, это действовало бы разрушающе. Для того, чтобы нормально существовать тревога смерти просто должна быть вытеснена! Точно также, как бытие проявляет, освещает себя, на мой взгляд проявляет себя небытие (смерть). Это происходит достаточно редко, когда всеобъемлющий, ледяной "ужас" охватывает нас. И таких моментов достаточно, чтобы вырвать нас из неаутентичного бытия. Возможно главное, что следует делать в таких ситуациях (когда ужас небытия охватывает нас) - это просто не убежать от ужаса, пройти его до конца, пережить его.

Но так как смерть непременно когда-нибудь наступит, а в качестве возможности Dasein рассматривает ее для себя с того самого момента, как узнало о существовании смерти, то смерть существует для "Я" всегда и существует как некая осуществляющаяся возможность. Это Хайдеггер понимает под "бытием-к-смерти", которым является наше обычное бытие. Факт неизбежности нашей смерти делает бытие в нашем мире конечным, а значит, появляется возможность представить его как конечное, помыслить об этом. Хайдеггер называет такую возможность "охватом присутствия". "Присутствие" - это факт существования Dasein. "Целое присутствие" - факт ее существования от начала до конца. "Охват" - осмысление этого. Существующее Dasein не является целым, так как в него еще актуально не включены те экзистенциальные фрагменты, которые предстоит пережить в будущем. Эти отсутствующие фрагменты есть "недостача". Прошлое существует здесь и сейчас, поэтому целостность не требует целостности во времени, но есть целостность в миге (сумма всех прошлых ситуаций дает "сейчас"). Иными словами, немецкий философ онтологизирует психическую реальность и представляет ее как подлинное бытие.

К решимости обретения "собственного" бытия Dasein призывает "зов совести". "Совесть" здесь - это феномен, раскрывающий собственное существование Dasein, заставляющий нечто понять. "Зов совести" призывает Dasein к выбору самого себя. С помощью "решимости" можно услышать "зов совести". Способность внимать "зову" указывает на его трансцендентную природу: "Зов ведь как раз не бывает, причем никогда, ни запланирован, ни подготовлен, ни намеренно исполнен нами самими. "Оно" зовет, против ожидания и тем более против воли. С другой стороны, зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня" /3/. Анализ феномена "совести" неизбежно соотнесен всегда с феноменом "вины". Причем "вина" понимается Хайдеггером как онтологический феномен: это особая структура существования, выражающая непрерывную соотнесенность Dasein с бытием ("вина" как способ бытия).

Интересна хайдеггеровская концепция временности Dasein. Каждый из экзистенционалов Dasein имеет отношение к "прошедшему" ("ставшему"), настоящему и будущему. Задача онтологии Хайдеггера - восстановить понимание временности в единстве всех модусов ее протекания (будущего, настоящего и прошлого). Время в понимании Хайдеггера является онтологичским смыслом "заботы", формой ее первичного, исходного единства. Хайдеггер вводит свою временную интерпретацию уже при анализе экзистенциальной структуры смерти, и первый шаг аналитики времени Хайдггер делает, именно описывая экзистенциальный характер бытия-к- смерти. "Временной интерпретацией" Хайдеггер называет выявление условий возможности исходной целостности Dasein; его бытийного, а не вещного качества. Хайдеггер теперь рассматривает "заброшенность", "падение" и базовые экзистенциалы "расположения", "понимания" и "речи" сквозь призму трех временных модусов: будущего, прошлого, настоящего. Таким образом, временный характер "понимания" есть непосредственное уяснение бытия, которым оно указует на свое будущее. Временной характер "расположенности": хотя расположенность к чему-либо прежде всего подразумевает актуальность настоящего, однако, если в расположенности мы понимаем исходную открытость мира, то этим обнаруживаем себя как "прошедших" некий опыт, как "ставших" неким определенным сущим. "Речь" также носит временной характер: поскольку она выступает как окрытость для другого, ее смысл обращен в будущее (в будущем как бы заложено понимание).С другой стороны, она "имеет приниципиальную особенность - актуализировать все то, о чем она говорит" 2, 89 здесь и сейчас. А прошлое, как уже было сказано, по мнению Хайдеггера свернуто в настоящем моменте. Временность вообще является внутренним качеством именно Dasein, вещь таких качеств не имеет, время существования вещи определяется математически или как средство для совершения какого-то действия над вещью (например, "время начинать"). Время является условием целостности Dasein, онтологическим смыслом феномена "заботы". Возможность Dasein стать собой образует временной феномен "будущего" или "наступление". В этом смысле "заступающая решимость" к собственной способности быть (онтологически "забота") есть "бытие в будущности". "Предвосхищение" и "решимость" делают Dasein сущим, творящим будущее, исходя из своих возможностей. Однако уже в своей творящей будущее, предвосхищающей "решимости" Dasein всегда уже есть некто и всегда понимает себя как "виновное", "заброшенное", "фактичное" сущее. Иначе говоря, "становление" собой (будущее) есть одновременно возвращение к тому, что ты уже "стал" кем-то (прошлое). Это всегда уже определенная, "ставшая" "фактичность" или "заброшенность" образует временной феномен "прошлого", который всегда возникает именно из горизонта будущего. Принципиально, что Хайдеггер говорит не о "прошлом", но именно о "прошедшем" или "ставшем". Dasein сейчас непрерывно присутствует как кто-то, он актуально "есть" кто-то, непрерывно используя внутримирное сущее (вещи). И этот непрерывный горизонт актуальности выражает временной модус "настоящего". В этой временной динамике первичным, исходным модусом является принципиально будущее, поскольку само время обладает, следуя Хайдеггеру, "экстатической" природой, то есть устремленностью вовне.

Хайдеггер, таким образом, весь приоритет обладания временем относит за счет того, что охватывает его целиком, несет в себе прошлое и постоянно проецируется в будущее ради ощущения своей изначальной идентичности. "…первичное, "собственное" время должно быть понято как "конечность" (смертность) Dasein" 2, 92. Будущее устремлено к прошедшему, прошедшее к настоящему, формы времени "экстатичны" и направлены друг на друга. Если анализировать временной характер выделенных трех форм "открытости" (экзистенциалов), то обнаруживается, что это не изолированные модусы: будущее, прошедшее и настоящее сущностно взаимосвязаны. Этот единый феномен, это "экстатическое" единство Хайдеггер называет "временностью".Взаимопринадлежность трех форм времени - прошлого, настоящего и будущего - образует особый "временной опыт", онтологически проинтерпретированный Хайдеггером как "опыт бытия". Непосредственный характер этой взаимопринадлежности Хайдеггер именует "экстатичностью". Будущее, настояшее и прошлое - эти три формы времени - именуются "экстазами" потому, что они непосредствнно соотносимы друг с другом, когда будущее устремлено к прошедшему, а прошедшее - к настоящему. Поэтому Dasein, по выражению Хайдеггера, "временится", то есть сохраняется единым во времени, которое является Dasein само как внутреннее единство. Естественно, смерть в таком ракурсе переживается как разрыв, как закрывание Dasein для мира. Единство мира дает человеку понимание бытия, "единство мира, в свою очередь, возможно только на основе временности" 2, 96. Бытие, истина, история понятны Dasein только потому, что оно "временится", только потому, что вещи обретают смысл в личной истории Dasein. И Dasein, в свою очередь, существует не произвольно, не солиптически, а только во времени, оно фактически существует. Dasein "падает" в мир, испытывает "страх" (необъяснимое рационально переживание), совершается в истории как "событие", проявляется как "забота". Dasein экзистенциально временится не потому, что оно пребывает в истории, а напротив,оно свершается как "событие" в истории именно потому, что экзистенциально временится. В отличие от Dasein, вещи не свершаются, они не историчны. В свете этого идея временности приобретает колоссальное значение. Кант, назвавший время одной из двух априорных категорий чувственности (т. е., казалось бы, сказавший то же самое: ничего не возможно без доопытного представления о времени, следовательно, ничего невозможно без обладания временем как, наряду с протяженностью, формообразующими элементами восприятия), сказал значительно менее тотальную вещь. Смысл хайдеггеровской концепции состоит не в том, что ничего не возможно познать без времени как формы, но о том, что время - не измеряемое физически, единое в экзистенционалах прошлого, настоящего и будущего - является над-бытийным условием раскрытия бытия как такового. Абсолюная временность есть бытие. Значит, если бытие существует объективно, то и время - это объективная данность, причем время, как было сказано, принадлежит только Dasein. Следовательно, понимающее бытие сущее (Dasein) является единственной "дверью", через которую бытие "выходит", чтобы актуализоваться. Грандиозная роль человека, которую он неожиданно для себя получает, возносит его на ступень космическую, религиозную. Хайдеггер нигде не приравнивает понятия Dasein и "человек", однако основными экзистенциалами Dasein обладает только человек, другое сложно представить; Dasein - это "здесь-и-сейчас-присутствие" человека. Смерть людей, соответственно, приравнена к катострофе бытия. Правда, Хайдеггер говорит о существовании в мире "с другими", т. е. одна смерть - это только еще одна, не похожая на другие, возможность бытию реализоваться. Тем не менее, если субъект действительно в силу "временящести" своего Dasein чувствует, что через него идут токи бытия, становится стопроцентно объясним и неопределенный страх, когда Dasein узнает о возможности охватить себя целиком (т. е. познает свою смертность), и забота, когда Dasein волевым актом избирает свою историчность, свое дальнейшее существование. Если бытие действительно "говорит" через Dasein (как у Шопенгауэра через существование конкретного индивида говорила таинственная "воля к жизни"), то, в общем, экзистенционалы заботы, страха, решимости действительно универсальны.

Однако обратимся еще раз ко временем, как его понимает Хайдеггер. Прошлое для Dasein, говорит он, присутствует здесь и сейчас. Я думаю, что прошлое присутствует в настоящем не тотально. Оно присутствует весьма пестро, урывочно и произвольно. Кроме того, человек постоянно реинтерпретирует свое прошлое; прошлое является динамической структурой благодаря изменению отношения человека к прошлому. Человек обращается со своим прошлым весьма свободно, иногда извлекая из него то, чего никогда не было. И в этом отношении Dasein действительно временится, проживая прошлое заново. Однако проживаются лишь определенные моменты, не все прошлое. Некоторые события прошлого вообще забываются. Поэтому я говорю, что тотальное присутствие прошлого в настоящем не возможно.

В отношении "забегания" вперед и "охвата" себя как целого у Dasein, на мой взгляд, должно возникнуть другое затруднение. Имеет существенное значение, осуществили ли мы свое право умереть сегодня, завтра или когда-то, иными словами, будет ли индивид "внезапно смертен" или мало-мальски предсказуемо смертен. Если "забегание" должно охватывать длительный промежуток времени, значит, человек предполагает некоторый план своего бытия (что отнюдь не всегда верно), если смертность осознается "вообще", то и решение будет общим, далеко на будущее и одновременно очень приблизительно выражать опасения Dasein. Все это разные переживания (или даже просто обдумывания) собственной смерти "в возможности". Из факта узнавания своей смертности охват всего бытия в целом с необходимостью не следует, без других побудительных причин начинать существовать "к смерти": это есть частное решение, частный фатализм. Более того, я думаю, что такое "непрерывное предстояние" перед концом вообще действует разрушающе на человека (я имею в виду именно то предстояние, когда небытие является, когда ужас охватывает человека). Ирвин Ялом, например, говорит о том, что дети с очень раннего возраста открывают неизбежность смерти; это открытие вызывает у них огромную тревогу и взаимодействие с этой тревогой - это базисная задача развития ребенка. Как объяснить ребенку, что такое смерть? Дать ему неопределенную информацию, рассказать о Боге и потусторонней жизни, говорить о перевоплощениях? Каждая семья решает эту проблему по-своему. Помню, что в детстве, когда я спрашивала о смерти, мне говорили, что со мной это случится еще не скоро. Да, это конечно также способ отрицания смерти. Но я склонна к той точке зрения, что информацию о смерти нужно давать ребенку постепенно, может быть, даже сначала способствовать ее отрицанию. Я считаю, что принятие своей личной смерти - это задача взрослого, но не ребенка.

Я не думаю, что с тех пор как ребенок узнает о смерти, с этого момента Dasein должно начать "охват", испытать страх и "предстояние". Скорее всего, ребенок будет отрицать неизбежность и окончательность смерти.Во-первых, в этом возрасте он удовлетворит свое "почему" тем, что с ним этот факт случится еще очень нескоро, во-вторых, до того, как он повзрослеет, постареет и умрет, он успеет сделать много полезного, пережить массу увлекательных событий и т. д. Таким образом он получит оправдание своего существования (которое он воспринимает пока что некритически) и утешение, т. к. смерть еще далека от него - он вряд ли воображает себя стариком, в то время как человек взрослый может это сделать с легкостью. Теперь, отложив в памяти некоторое представление о смерти, он продолжит жить, соотнося свои поступки с тем, что должно или недолжно ( т. е. с тем, что такими понятиями называет значимый взрослый), но отнюдь не с тем, что ему должно или недолжно успеть совершить до своей смерти. Без явной угрозы извне он не переживет своего предстояния перед смертью - если только особые мысли на этот счет не будут ему внушены или это не объяснится индивидуальными духовными особенностями. Приведу личный пример: после своих детских вопросов осознание своей личной смерти пришло ко мне только в возрасте около 14 лет, пришло случайно (небытие открыло себя), когда я читала книгу Мопассана "Милый друг": там была очень реалистично описана ночь, проведенная главным героем у гроба своего умершего друга. Потом эти мысли появлялись время от времени, независимо ни от чего (когда ужас охватывал меня). Более того, эти мысли появляются чаще тогда, когда я живу неполной жизнью, как сказал бы Хайдеггер, "неаутентичной" жизнью: работа не удовлетворяет меня, отношения с людьми формальны и так далее. То есть я говорю опять же не о тотальности "предвосхищения" смерти, не о постоянном "предстоянии" перед смертью. Вероятно, я бы не смогла жить, если бы это "предвосхищение" было тотальным и непрерывным. Хотя возможно, что в плане "предстояния" я говорю именно об "ужасе", о тревоге смерти, но не о том, что Хайдеггер называет "решимостью" и "зовом совести". Я имею в виду то, что невозможно жить в постоянном ужасе перед смертью - это ужас нужно преодолеть.

Таким образом, критика философии смерти Хайдеггера во-первых, касается тотальности присутствия времени в Dasein, во-вторых, тотальности охвата Dasein себя самого в контексте осознания своей смертности. Что касается первого положения, то стоит упомянуть, что Хайдеггер, конечно, прекрасно осведомлен и о концепции Канта, и, тем более, Аристотеля (понимавшего время как бесконечную череду теперь, разворачивающего прошлое и будущее через точку настоящего), но считает, что взаимная открытось модусов времени, убирание времени из сущего, но присвоение ему статуса "присутствия", "имения места" 4, 400 (в каком-то допространственном Где) должно придать одинаковый онтологический статус прошлому, настоящему и будущему. Время, по Хайдеггеру, является "четверояким протяжением открытости" 4, 401, чем-то не от трехмерного мира сего.

Если критика этих положений хотя бы отчасти верна, трагичность переживания Dasein своей целостности несколько снимается. Боль от осознания того, что придется расстаться с "Я", не тянется как бесконечный, постоянно вытесняемый кошмар, и наступает, как хочется надеяться, не с той неотвратимостью, с какой приходят от кого-нибудь первые сведения о смертности живых существ. Хайдеггер прав в том, что "смерть онтологически конструируется всегда-мне-принадлежностью и экзистенцией" 3, 240, однако это не та принадлежность, которая призывает и вообще обращает на себя внимание с необходимостью. Так, человеку изначально (по объективным физическим показателям) принадлежит возможность держаться на воде, и множество людей действительно ею пользуются и учатся плавать, однако это случается при определенном стечении обстоятельств, а уж "зов моря" могут почувствовать считанные единицы.

Хайдеггер в последнем параграфе "Бытия и времени" еще раз возвращается к вопросу о смысле бытия как такового. Он задает вопрос: "Как размышляющее понимание бытия в меру присутствия (Dasein) вообще возможно?" На этот вопрос ответ может быть дан лишь в том случае, если эксплицировать тот горизон, исходя из которого становится мыслимым само бытие. "Исходная экзистенциально-онтологическая, целостная структура бытия Dasein фундирована во временности, и потому именно в последней и должна быть обнаружена первичная онтологическая возможность понимания бытия: Dasein находится в непрерывной "открытости" бытию именно потому, что само временится. Аналитика Dasein "Бытия и времени" результируется во времени как горизонте для всякого возможного понимания смысла бытия и подготавливает тем самым почву для постановки темы бытия как такового: "От исходного времени ведет путь к смыслу бытия? Время само открывается как горизонт бытия?"" / 2, стр. 96/

Общие черты ответа на вопрос о смысле бытия достаточно отчетливы: как вообще возможно для Dasein (человека как Dasein) понимание бытия? Именно выявленная целостность и единство мира позволяет Dasein понимать, что есть сущее и чем оно является. Но единство мира, в свою очередь, возможно только на основе временности. Всякий смысл объективности - бытие, истину и историю - можно понять только из временности, причем из абсолютной временности (само время и есть бытие). И этот круговой характер онтологической темы и позволяет Хайдеггру утверждать, что подлинным "основанием" является не "чистое я", не "сознание вообще", но лишь фактически существующе Dasein. Именно оно в своей конечной экзистенции и есть действительное "место трансцендентального".

**Заключение. Удовлетворение жизнью и тревога смерти**

Если теперь сравнить метафизику смерти Кьеркегора и Хайдеггера, мы можем заметить, что в обоих случаях речь идет о некоем предстоянии перед концом. Хайдеггер говорит о разомкнутости "того, что присутствие как брошенное бытие экзестирует к своему концу" 3, 251 - разомкнутость есть страх. Кьеркегор говорит об "отчаянии" - причем оба философа настойчиво приписывают отсутствие отчаяния или страха бегству от него, самоскрыванием, отчуждением смерти. Вообще малая озабоченность смертью якобы свидетельствует либо о недостаточно развитой способности рефлексии, либо о беспечности (проще - обывательской сытой успокоенности), либо о тщательно скрываемом осознании своей духовной пустоты (т. е. либо думать просто не умеют, либо умеют, но не хотят заниматься этим трезво и самостоятельно, либо, наоборот, способны к самоанализу, но он так ужасает их, что остается только бежать). Такая причина как, например, поглощенность каким-либо делом, страсть, отвлекающая от мысли о смерти как мысли в принципе не интересной, не насущной, ими не рассматривается. Они оба просто не поверят такой позитивной захваченности и заклеймят ее "самообманом" (хотя Кьеркегор очарован именно страстным, захватывающим служением Богу). Ограничиваясь посюсторонними изысканиями, философ, тем не менее, произвольно отбросили посюсторонние же представления о загробной жизни (не обязательно касающиеся конкретной религии, но, конечно, являющиеся предметом уверования). Это неоправданный шаг, если избранный подход к феномену смерти обращается к жизни духа, ищет универсальные переживания духа. Представления такого рода могут быть существенной составляющей духовной жизни. Опосредованно переживая чужую смерть, индивид может так же опосредованно переживать переход чужой жизни в другое качество.

Сходны по сути и предложенные Кьеркегором и Хайдеггером пути преодоления ужаса (или отчаяния). Фактически оба проповедуют решимость: Хайдеггер - "заступания в возможность", принятия своей смертности в своем одиночестве. Позитивное в этом - размыкание себя себе самому. "…всякое бытие при озаботившем и всякое событие с другими отказывает, когда речь идет о самой своей способности быть" 3, 263. Приняв смерть, человек уже никуда не бежит и ни в ком не растворяется. Кьеркегор говорит о решимости пройти до конца свое отчаяние, в результате чего "Я" сначала отказывается от себя в акте смирения, а потом обретает во всей полноте в даре Божьей любви. Нельзя не заметить, что важное, сделанное Кьеркегором все-таки второстепенным (а именно - обретение "Я" себя) у Хайдеггера стоит на первом месте. Собственно через решимость вернуться к себе возможно преодоление отчаяния. В сопоставлении двух концепций особенно ясно видно, насколько искуственно (хотя и убедительно в силу своей искренности) привнесено Кьеркегором в метафизику смерти христианство. "Для Бога" или "для разомкнутости бытия" - основание возвращения к "Я", к его ценностям совершенно формально. Естественно, верующий ни за что не откажется от своего отчаяния ради какой-то туманной разомкнутости, но это всего лишь вопрос приоритетов.

"Пограничная ситуация" - это событие, приводящее человека к конфронтации с его экзистенциальной ситуацией в мире. "Конфронтация с личной смертью ("моей смертью"), - пишет Ялом, - это ни с чем не сравнимая пограничная ситуация, способная вызвать значительное изменение стиля и характера жизни индивида в мире. "Физически смерть разрушает человека, но идея смерти может спасти его". Смерть действует как катализатор перехода из одного состояния бытия в другое, более высокое - из состояния, в котором мы задаемся вопросом о том, каковы вещи, в состояние потрясенности тем, что они есть".

Смерть напоминает нам, что существование не может быть отложено. И еще есть время. Время для жизни. Если человек встретился со своей собственной смертью и осознал жизнь как "возможность возможности" (Кьеркегор), и узнал смерть как "невозможность дальнейшей возможности" (Хайдеггер), - то этот человек знает, что пока он жив, он обладает возможностью изменить всю свою жизнь до того, как наступит конец - но только до того. И это, по-моему, очень обнадеживает.

Мысли о смерти особенно терзают нас в середине жизни, я бы даже сказала, в возрасте 30-40 лет, когда мы особенно терзаемся тем, что жизнь проходит, а мы не оставляем в ней следа. Как у Данте: "Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу…"

Вообще человек привыкает ко всему, даже к своей собственной смертности. Если человек постоянно сталкивается со своим страхом смерти, то он ослабевает просто потому, что становится знакомым.

Многие исследователи считают (и я присоединяюсь к ним), что тревога смерти обратно пропорциональна удовлетворенности жизнью. На первый взгляд должно быть наоборот: неудовлетворенным, разочарованным жизнью смерть должна приветствоваться как избавление от страданий. Но это не так! Если есть чувство реализованности, ощущение, что жизнь прожита хорошо, то смерть не представляется такой ужасной. Повторюсь и еще раз приведу пример из своей жизни: ужас смерти обычно чаще охватывает меня в те периоды моей жизни, когда я живу неполно, неинтересно, бессмысленно; когда я не ощущаю себя реализованной в работе, а отношения с людьми формальны. Ницше говорил: "То, что стало совершенным, все, что созрело, - хочет умереть. Все, что незрело, хочет жить. Все, что страдает, хочет жить, чтобы стать зрелым, полным радости и жажды - жажды того, что дальше, выше, ярче". Эта идея дает терапевту опору и надежду: если он сумеет помочь испытать пациенту удовлетворенность жизнью, он сможет ослабить тревогу смерти.

**Список литературы**

1. С. Кьеркегор. Болезнь к смерти. - М., 1993.

2. С.Н. Ставцев. Введение в философию Хайдеггера. - СПб, 2000.

3. М. Хайдеггер. Бытие и время. - М., 1997.

4. М. Хайдеггер. Время и бытие. - М., 1993.

5. К.Г. Юнг. Ответ Иову. - М., 1998.

6. С. Кьеркегор. Страх и трепет. - М., 1993.

7. И. Ялом. Экзистенциальная психотерапия. - М., 1999