

**Я не трус, но я боюсь
(онтологика страха как жизни в модусе «пере»)**

Предлагаю начать разговор о страхе со строчек Александра Введенского, одного из самых метафизических и точных наших поэтов, несмотря на то, что он сам писал о себе, «мне жалко, что я не точен»:

«Мне страшно, что я при взгляде
на две одинаковые вещи
не замечаю, что они различны,
что каждая живет однажды.
Мне страшно, что я при взгляде
на две одинаковые вещи
не вижу, что они усердно
стараются быть похожими...»

(«Мне жалко, что я не зверь»)¹

Разумеется, эти «не замечаю» и «не вижу» нужно понимать прямо противоположенным образом: Введенский замечает и видит. Что же он видит? Он видит вещи в их динамическом бытии, в их абсолютной персональности и одновременно абсолютной похожести. Он видит вещи в процессе их становления самими собой. Они должны успеть это сделать — «стать собой» — поскольку «живут однажды». Это значит, что вещи по своему *временят*. Они временят, потому что они конечны. Но они пытаются преодолеть свою конечность, отражаясь и как бы продолжаясь друг в друге. Они, таким образом, находятся в процессе перехода к самим себе. Почему же Введенскому страшно, а слово «страшно» тут неслучайно, оно — рефрен всего стихотворения? Ему страшно, потому что он так не может, он не может быть всеми этими вещами или хотя бы одной из них, и его ситуация, то есть ситуация человека как таковая — гораздо драматичнее:

¹ Введенский, А. И. Полное собрание произведений : в 2 т. Т. 1: Произведения 1926-1937. М., 1993. С. 184.

«Мы сядем с тобою, ветер,
на этот камушек смерти...
Мне трудно, что я с минутами,
меня они страшно запутали.»²

Введенскому страшно временить. Страшная путаница проистекает из того, что он еще не определился с самим собой, и, более того, вряд ли это когда-нибудь произойдет — тут нет никакой ясной перспективы. Все стихотворение он определяет себя отрицательно, по принципу «я — не то»: «мне страшно, что я не» орел, ковер, гортензия, чаша, семя, свеча, трава и т. д. Что же или кто же он в положительном смысле? Неизвестно. Вот это-то и страшно. «Мне страшно, что я неизвестность», — пишет Введенский. Таким образом, мы подошли к самому важному. Страх застигает поэта в минуту неопределенности в отношении самого себя, в минуту становления или перехода к самому себе. Собственно страх и есть этот неизбежный переход через «внутренние Альпы», в качестве которых может быть не только всегда брезжащая вдали последняя граница, но вообще все то бесконечно многое, что, так или иначе, ставит под вопрос нашу идентичность. В стихотворении Введенского человеческое «я» уже *не в себе*, поскольку стремится, причем стремится болезненно и беспорядочно отождествиться с какой-либо вещью, но и не *вышло из себя* окончательно, поскольку чувствует временность своего бытия. Оно находится на границе самого себя, в точке перехода, интенсивного переживания.

Итак, стихотворение Введенского вводит нас в очень интересную проблему: проблему соотношения страха и жизни в модусе «пере» или онтологически понятого *пере-живания*³. Страх, разумеется, одно из переживаний, наряду, например, с тоской или радостью. Но если мы не будем ограничиваться только психологическим смыслом понятия переживания, но будем иметь в виду его онтологический смысл — жизнь в модусе «пере», то выяснится, что страх имеет непосредственное отношение к этому «пере».

² Там же. С. 183.

³ В дальнейшем будем писать просто «переживание», имея в виду *пере-живание* как способ бытия человека.

Первый мой тезис таков: **имманентная логика переживания предполагает страх как его неизбежный конститутивный элемент**. Что это за имманентная логика переживания? Переживание в своем телесе, то есть в своем пределе, есть переживание Иного. Можно сказать иначе: Иное коррелятивно тому опыту, который выражается приставкой «пере». Фундаментальное онтологическое различие, чьим глашатаем в новейшей философии был Мартин Хайдеггер, в применении к морфологической структуре слова и синтаксической структуре предложения, намекает нам на тот онтологический смысл, который таится в префиксах, союзах, синтаксических единицах и прочих служебных частях слов и предложений. Все они имеют непосредственное отношение к бытию, выражают чистые бытийные смыслы, те условия или тот фон, на котором только и может возникнуть всякое определенное сущее, запечатленное в корне слова. Так и приставка «пере», метафизический смысл которой был усвоен мною бессознательно, когда я в первый раз узнал от школьного учителя о приставке «пре» в значении «пере», — так и «пере» есть специфический онтологический горизонт разворачивания нашего опыта. «Пере» есть чистый промежуток, перерыв длительности, опыт дискретности, разрыва и трансценденции к Иному. «Пере» переживания тождественно «пере» переходности. Переживание есть переход. И, наоборот, переход есть переживание.

Переживание как переход имманентно предполагает страх. В свое время французский антрополог Ван Геннеп в знаменитой книге «Обряды перехода» (1909) объединил обряды совершенно разного рода в одну рубрику — переходности⁴. Он выделил в цикле перехода три этапа, сопровождающиеся соответствующими обрядами: выключение-промежуток-включение. Собственно «пере» относится только к промежутку, когда ты уже расстался с собой прежним, но еще не обрел себя другого. Разумеется, мы не должны субстантивировать промежуток, понимать его как определенный выделенный отрезок. Ровно постольку, поскольку всякое переживание в

⁴ Геннеп, Арнольд ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. 198 с.

своем телесе есть переживание Иного, то есть захвачено Иным, мы пребываем в топосе «пере». Комментируя ван Геннепа, Ст. Гроф, пишет: «Промежуток — время страха»⁵. Добавлю — и только поэтому время мужества. «Мужество быть», — как пишет Пауль Тиллих, — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия»⁶. «Небытие стоит за нашим опытом, в котором мы постигаем, что мы, как и все сущее, влекомы из прошлого в будущее, и всякий момент времени исчезает навеки. Небытие стоит за ненадежностью и бесприютностью нашего социального и индивидуального существования. Небытие стоит за теми ударами, которые слабость, болезни и несчастные случаи наносят по нашей телесной и душевной силе бытия»⁷. «Пере» означает, что ты одновременно и есть и не есть, тебя всегда уже в определенном смысле нет и всегда в определенном смысле может не быть. Поэтому, строго говоря, быть — значит быть открытым небытию, подверженным небытию, а это требует мужества. Всегда есть риск того, что отсутствие возобладает над присутствием, что канет в небытие то, что уже у тебя есть, или канет в небытие то, что ты есть сам. Поэтому человек переживающий, человек, переходящий через «внутренние Альпы», пребывает в страхе. Страх перехода. Страх движения *от себя* и подстерегающий страх возвращения, который отнюдь не меньше, чем страх движения вперед. Страх возвращения инспирирован страхом позора и страхом собственной неполноценности. Страх «перехода» — это страх потери идентичности и страх ее возвращения. Страх самого «пере».

«Пере» есть событие бытия, как писал Бахтин, философ события по преимуществу, а оно, по его словам, сбывается, *рискуя*⁸. Риск же, в свою очередь, возможен как риск только на фоне страха. Риск как онтологический феномен нужно отличать от эмпирических рисков. Последние можно

⁵ Гроф С., Хэлифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 2003. С. 202.

⁶ Тиллих, П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 109.

⁷ Там же. С. 36.

⁸ См. об этом подробнее: Щитцова, Т. В. Событие в философии Бахтина. Минск, 2002.

просчитать, их можно избежать, но риска в онтологическом смысле избежать нельзя. Событие «пере» сбывается, *рискуя*, во-первых, потому что его результат никогда не предсказуем, во-вторых, потому что в месте и времени «пере» все зависит только от тебя, и ты не можешь уклониться от ответственности. Бахтин называл этот экзистенциальный феномен «моим-не-алиби-в-бытии». Страх «пере» — это страх онтологической ответственности, то есть ответственности за бытие, страх ответа на вопрос о бытии и, прежде всего, твоём собственном бытии: «Рискованность события связана с тем, что оно требует от меня решения, или *ответа*, на заданную (и открытую) мне моим собственным бытием задачу»⁹.

Интересно, что тема рисков и тех страхов, которые с ними связаны, сегодня получила новое звучание в рамках социальной теории. Немецкий социолог Ульрих Бек обратил внимание на то обстоятельство, что процесс модернизации общества, начатый вместе с индустриализацией, в конце концов породил новые социальные конфигурации — «общество риска». Бек пишет, что меняется качество общности. Движущей силой становится безопасность. «Движущую силу классового общества можно выразить одной фразой: “Я хочу есть!” Движущая сила общества риска выражается фразой: “Я боюсь!” Место *общности нужды* занимает *общность страха*»¹⁰ (курсив автора. — В. Л.). Соответственно, основной цивилизационной квалификацией в политическом и биографическом плане становится способность обходиться со страхом и неуверенностью.

Не берусь сказать, прав ли Бек, думаю, что во многом прав, учитывая мир после Чернобыля, но справедливо одно: даже если мне не страшно или я делаю вид, что мне не страшно, меня запугивают. История культуры в этом отношении есть история запугивания. От библейских пророчеств до секретных отчетов служб безопасности и формального бормотания страховых агентов. К сожалению, немало выдающихся философов внесли в историю запугивания свою лепту. Они,

⁹ Там же. С. 83.

¹⁰ Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 60.

правда, называли ее историей предупреждений. Не будешь слушаться голоса естественного разума или божественного Логоса, тебя постигнет неудача, ты совершишь большую ошибку. Или, наоборот, будешь доверять разуму, а не инстинктам или чувствам, окажешься несчастным. Поэтому подстрахуйся, выбери нужную дорогу на развилке и можешь спать спокойно. Философы иногда действительно напоминают страховых агентов.

Чего хотят страховые агенты? На словах — того, чтобы мы ничего не боялись, но, тем не менее, они производят фигуры неблагоприятных последствий, создавая определенный фон **«Momento mori»**. То же самое можно сказать и о страховках цирковых артистов или альпинистов. Страховка, в каком бы виде она не существовала, — в виде спортивного инвентаря, философской концепции или записанной в блокноте молитвы — объективированный, отчужденный страх. Однако страх — неотчуждаемый опыт. Он всегда мой, всегда со мной, хотя и спрятанный в вещмешок со специальным снаряжением.

Запугивание несет в себе возможность положительного смысла, поскольку провоцирует мое переживание как жизнь в модусе «пере». Запугивание выводит человека из оседлого бытования, помещая его на границу самого себя. Поэтому нам нужно, чтобы нас пугали. Сделай мне страшно, а то мне что-то не хватает переживаний. Так родилась индустрия страха. Сегодня в масс-медийном пространстве решиться на переживание — значит, решиться на страх, и наоборот, решиться на страх — значит, решиться на переживание. Страх как последняя ласточка реального чувства, реального опыта в условиях его непрерывной символической симуляции.

Справедливо, правда, и обратное. Индустрия страха прикарманивает страх, преумножая тем самым эффекты симуляции. Реальный страх и страх перед экраном телевизора или в комнате страха — всегда разные вещи. Столь же разные, сколько вообще для нас значима грань между реальным и символическим. Символическое существует по принципу «как бы» или «как если бы». Реальный страх, не обрамленный символическим дизайном, не знает «как бы» и не знает «как если бы».

Итак, **«пере-живание» как рискованный переход через «внутренние Альпы», спровоцированный инъекцией Иного, инъекцией, которая всегда уже впрыснута в мое**

существование постольку, поскольку оно существует на фоне небытия, есть время страха. Это универсальный принцип страха. Однако здесь я бы подчеркнул второй тезис: **универсальный страх «пере» разворачивается в разных модусах, каждый из которых имеет свое онтологическое измерение.** Современной философии и психологии от Кьеркегора и Фрейда до Р. Мэя и И. Ялома известно три модуса страха: **ужас, боязнь и тревога.** Каждый из них неслучаен, так как является необходимой онтологической возможностью человеческого существования. Рассмотрим их в соотнесении друг с другом¹¹.

¹¹ Такое сравнивающее рассмотрение осуществлено несколько лет назад С. А. Лишаевым в рамках онтологии эстетических расположений и, более конкретно, в рамках так называемой «эстетики отвержения». На материале рассказов Набокова, Л. Толстого и Чехова автор различает ужасное (и его автореферентную модификацию — жуткое) и страшное как разновидности чувственного опыта Небытия. Это во многих отношениях замечательное и точное исследование, содержащее целый ряд интересных наблюдений, имеет, на мой взгляд, два недостатка. Во-первых, автор, видимо, принципиально не считает нужным сослаться на литературу по вопросу, причем даже тогда, когда это очень известная литература, например, тексты Кьеркегора, Фрейда или того же Тиллиха; во-вторых, он, упоминая понятие тревоги как основы онтологического страха, не выделяет ее в самостоятельный феномен и, как следствие, не объясняет ее онтологически, то есть исходя из специфики бытия человека. А ведь именно беспредметная тревога в некотором смысле есть имя человеческому бытию как бытию конечному и свободному. Кроме того, автор, с моей точки зрения, слишком резко разводит *онтологический* страх и ужас и *онтический* страх и ужас, хотя бытие, как известно, есть всякий раз *бытие сущего* и никаким другим образом, как через сущее и посредством сущего, дано быть не может. «Животный страх» поэтому не является онтическим сам по себе, он не менее онтологичен, то есть не в меньшей степени принадлежит бытию человека, чем, скажем, страх перед неизвестным. Животный страх должен быть также онтологически прояснен. Онтологическое — это не более чем (правда, и не менее!) специфический угол зрения на онтическое, эмпирическое, позволяющий увидеть его со стороны условий, горизонтов, всеобщих структур и т. д. В дальнейших наших коротких описаниях трех модусов страха мы будем иметь в виду основательную работу С. А. Лишаева «Эстетика Другого»: монография. Самара, 2000. 366 с.

Боязнь предметна, аффективна, она знает и видит конкретный предмет опасности. Нижний этаж боязни — испуг или «животный страх». В нас пугается животное, оно отпрыгивает, когда на него направлено дуло ружья. Оно бежит от хищника или от того, кто сильнее тебя. Оно боится всего, что причиняет боль и страдание. Но человек — «животное символическое», поэтому он боится тех или иных значений, выработанных социумом. Это верхний этаж страха как «боязни» — «символический страх». Например, он боится быть отвергнутым, опозоренным, неуспешным, банальным. Страх оказаться банальным кажется нам мелким и недостойным, но без него не было бы современного искусства, установившего запрет на банальность. Банальность допускается только как художественный прием, как эффект рефлексивных ухищрений, не имеющих ничего общего с обычной банальностью. Мы также во многом должны быть обязаны страху вторичности или «страху влияния», сопровождающему каждую творческую личность в ее поисках самой себя, своей самобытности¹². Благодаря страху влияния Ж.-П. Сартр написал «Бытие и Ничто», а не «Бытие и время», а Н. Лосский «Обоснование интуитивизма», а не «Логические исследования». Если предмет опасности не реален, а существует лишь в воображении, боязнь становится *фобией*, страх влияния — манией преследования. Стимула нет, а боязнь есть. На это работает машина запугивания, рисуя во всех подробностях те или иные конкретные угрозы, лютые смерти.

Думаю, что верхний этаж боязни — «страх символический» — основывается на нижнем, то есть на «страхе животном». Страх влияния, следовательно, может быть понят как страх быть съеденным, страх позора — как страх перед ударом кнута. Питирим Сорокин, написавший остроумную работу о роли кар и наград в общественной жизни, по сути, имел в виду не что иное, как кнут и пряник — надежные инструменты в руках любого дрессировщика животных. Поэтому все символические угрозы являются угрозами до тех пор, пока я не преодолел животное в себе и не открыл соб-

¹² Блум, Х. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург, 1998.

ственно человеческое в его подлинном онтологическом измерении, не охватываемом социальными конвенциями.

Страх в модусе боязни делает нас трусами или героями. Не будь страха как имманентной структуры переживания — не было бы героизма. Трусость — это такой способ экзистирования, такая реализация боязни, когда ты оказываешься не способен преодолеть животный страх и силу социальных конвенций. Она возможна тогда, когда сущность твоего бытия еще не стала для тебя твоей собственной задачей, когда ты фактически не желаешь ничего о ней знать, то есть когда ты еще не решился быть самим собой. Хайдеггер называл такой способ бытия человека «неподлинным». Так «животный страх» получает онтологическое объяснение, то есть объяснение его как способа экзистирования. Трусость — уклонение от своего подлинного бытия. И наоборот, мужество есть такая реализация боязни как структуры экзистенции, когда ты решаешься быть самим собой, когда собственная онтологичность становится для тебя задачей. Это значит, что ты оказываешься способен преодолевать животное в себе и силу социальных конвенций. Правда, подобное случается не часто и не навсегда. Неподлинность неизбежна.

Но даже если человек время от времени может преодолеть трусость, он все равно никуда не убежит от страха в модусе *тревоги*. Тревога и боязнь тесно связаны между собой, как писал Тиллих, они имманентно присущи друг другу, более того, они могут друг в друга переходить¹³, но все-

¹³ Проблема взаимоотношения страха как боязни и страха как тревоги занимает особое место в литературе. Одни авторы выводят беспредметный страх (тревогу) из предметного (боязни), другие прямо наоборот. Практически все отмечают, что они могут переходить друг в друга: объект может теряться, а страх оставаться, и тогда мы получаем тревогу, или иначе, для того, чтобы справиться с тревогой, человек как бы находит ее «объект», превращая тревогу в боязнь, которую уже можно как-то побороть. Кстати, подобный прием используют психотерапевты в борьбе с тревогой, которая может съедать человека целиком. Вот что пишет, например, Ролло Мэй по этому поводу: «Без сомнения, страх (у нас боязнь. — В. Л.) может превратиться в тревогу (когда человек понимает, что не способен справиться с ситуацией) или тревога может перейти в страх (когда человек чувствует, что он в состоянии справиться с ситуацией).

таки они различны. Тревога есть собственно человеческая сторона страха, тревожиться может только человек¹⁴. Тревога непреодолима, неснимаема, нередуцируема, потому что она и есть человеческое бытие как человеческое. Эту тему впервые раскрыл Серен Кьеркегор в работе «Понятие тревоги» (*Begrebet Angest*)¹⁵, рассматривая ситуацию появления первородного греха, то есть чувства вины, на материале библейского мифа о грехопадении. Миф говорит, что до грехопадения Адам (Кьеркегор рассуждает только об Адаме — как бы человеке вообще) пребывал в невинности. Невинность заключалась в его неведении. Но вот тут-то и завязывается узел тревоги, то есть собственно человеческого. Неведение как *опыт* возможно только как знание о том, что я чего-то не знаю. Это знание о незнании спровоцировано в мифе известным запретом Бога (а Фрейд сказал бы — вообще запретом, табу). Если бы не запрет, Адам бы так и не узнал, что чего-то не ведает. Опыта неведения бы не было. Но запрет и

Но когда страх, постепенно усиливаясь, становится тревогой, по мнению Гольдштейна, происходит качественное изменение: *меняется восприятие, поскольку сначала казалось, что угроза исходит от конкретного объекта, а теперь опасение охватывает всю личность, так что человек ощущает: под угрозой находится уже все его существование*» (курсив автора. — В. Л.) (Мэй, Р. Смысл тревоги. М., 2001. С. 59). Тиллих отмечает: «Но в пределе всякие попытки преобразовать тревогу в страх тщетны. Устранить основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно. Эта тревога присуща самому существованию» (Тиллих, П. Указ. соч. С. 32). Думаю, что интересные наблюдения Лишаева о конфликте интеллектуального знания и чувственного знания в состоянии ужаса и страха, попытках интеллектуального объяснения ситуации и чувственного ее непонимания могут быть также использованы и в связи с темой перехода тревоги в боязнь и обратно.

¹⁴ Это, наверно, тоже спорный тезис, поскольку ряд психологов (Мауэр, Лиделл) допускает тревогу и у животных, по крайней мере, наличие у них неких эквивалентов или даже предтеч тревоги, таких, в частности, как *настороженность*, снабжающая энергией условные рефлексы.

¹⁵ О принципиальной предпочтительности перевода «Angst» в работе Кьеркегора словом «тревога» см., например, у Р. Мэя (Указ. соч. С. 331).

угроза («смертию умрешь»), содержание которой Адам также не знал, сделали возможным опыт неведения. А поскольку неведение Адама отнесено не к чему-то конкретному, не к чему-то, а к *ничто*, оно есть тревога. Тревогу порождает ничто неведения¹⁶. В тревоге Адам отнесен к запретному ничто, оно его и манит, и страшит. Поэтому тревога, пишет Кьеркегор, есть «симпатическая антипатия и антипатическая симпатия», желание, которое боится себя.

Состояние тревоги есть в то же самое время «возможность мочь», которая также есть форма неведения, ибо я ничего не знаю о том, *что* я «могу» и что такое «мочь». *Ничто* неведения порождает мои возможности, то есть мою свободу. Заглядывая в нее, я не вижу грунта, не вижу дна, что вызывает головокружение. Тревога есть «головокружение свободы»¹⁷. И в то *мгновение*, когда я заглянул в эту бездну, я понимаю, что виновен. Так происходит «качественный прыжок», приводящий к чувству вины. Тиллих потом выделит «тревогу вины» в отдельный вид тревоги. В черно-

¹⁶ В этом смысле тревога — это опыт и Небытия, и Ничто. Лишаев относит Ничто к опыту тоски, «закрепляя» Небытие за страшным, ужасным и безобразным. Однако тревога выбрасывает или выдвигает человека в Ничто не меньше, чем тоска. Тиллих не различает эти понятия, употребляя их как синонимы. Между тем, различая их, следует признать, что в чувстве тревоги, точнее, в тревожном *предчувствии*, поскольку тревога есть именно предчувствие, то есть чувственное забегание вперед, мы имеем дело как с Небытием, так и с Ничто. С Небытием, поскольку «тревога — это состояние, в котором бытие осознает возможность собственного небытия» (Тиллих, П. Указ. соч. С. 31). Но небытие переживается в тревоге как *чистая* угроза, лишенная предметного наполнения, как ничто. Поскольку у тревоги нет объекта, нет чего-то интенционально определенного, что ее вызывает, резонно говорить о «ничто» тревоги. «Единственный объект — это сама угроза, а не источник угрозы, поскольку источник угрозы — «ничто»» (Там же). Вероятно также, что у Лишаева «ничто» употребляется в другом смысле, нежели у нас. И тем не менее, «ничто» тревоги не только отрицательно (отсутствие объекта), но и положительно (все), поскольку в случае чистой угрозы *все* может стать таким объектом, буквально *все* становится угрозой. Тревога и есть опыт *всего* как чистой угрозы.

¹⁷ Кьеркегор, С. Страх и трепет. М., 1993. С. 160.

виках к работе «Понятие тревоги» Кьеркегор написал: «Тревога — это действительно иное выражение субъективности»¹⁸.

В психологии известен спор между Фрейдом и рядом экзистенциальных психологов о том, что является первичным источником тревоги. Экзистенциальные психологи, например, И. Ялом, полагают, что это страх смерти (тревога смерти)¹⁹. Фрейд считал, что смерть не может быть переживанием и что это страх кастрации, страх потери полового органа, то есть возможности любви. На что оппоненты отвечают: «Можно подумать, у нас есть опыт кастрации!» Милани Кляйн же считала, что страх кастрации есть превращенная форма страха смерти, поскольку утрата гениталий означает лишение творческой силы продолжать жизнь. Роло Мэй предлагает интересную интерпретацию позиции Ранка, с точки зрения которого, источник тревоги находится в *травме рождения*²⁰. Действительно, понятие Angst восходит к латинскому *angere* («причинять боль схватками, душисть»). «Но, — говорит Мэй, — травму рождения не нужно понимать буквально». Свобода человека и означает, что человек всегда находится в ситуации зановорождения. Всякое новое состояние травматично, творчество травматично, выбор тех или иных возможностей травматичен. Поэтому тревога неизбежна. Я думаю, что Мэй абсолютно прав. Вообще, чтобы понять сущность тревоги, нужно всматриваться в сам опыт человека, а не спорить о бессознательных структурах, его вызывающих. И в этом экзистенциальная аналитика преуспела несравнимо больше, чем психоанализ или структурализм. У нас есть только наши переживания, мы и есть они — нужно вглядываться только в них.

¹⁸ Там же. С. 372.

¹⁹ Тиллих различает страх смерти, переживаемый в модусе боязни и в модусе тревоги. «В той мере, в какой это “страх” (у нас боязнь), его объект — предчувствие смертельного заболевания или несчастного случая, предсмертных страданий и утраты всего. Но в той мере, в какой это “тревога”, ее объект — абсолютная неизвестность состояния “после смерти”, небытие, которое остается небытием, даже если наполнить его образами из нашего нынешнего опыта» (Мэй, Р. Указ. соч. С. 31).

²⁰ Мэй, Р. Указ. соч. С. 127.

Глубже всех концепцию тревоги развил Жан-Поль Сартр в «Бытии и Ничто». Тревога занимает почетное место среди анализируемых Сартром экзистенциальных феноменов, таких как вопрошание, отрицание, свобода, проект, бытие-для-другого, нехватка и т. д. Человек, по Сартру, есть тревога, поскольку он всегда *есть то, чем он не является, и не есть то, чем он является*. Посредством ничтожения человек всегда отделен от своей сущности, что делает его онтологически свободным. Тревога же — это и есть бытие свободы, рефлексивно данной самой себе, тревога есть сознание своих возможностей. «В самом деле тревога является признанием возможности как *моей* возможности, то есть она конституируется, когда сознание видит себя отрезанным своей сущности посредством ничто или отделено от будущего самой своей свободой... Как бытие, посредством которого существуют ценности, я не могу быть оправдан. И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания... Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующим мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; ... ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым я являюсь, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения»²¹.

Нельзя увернуться от тревоги, хотя можно попытаться от нее убежать. Фром назвал данный процесс «бегством от свободы» — в догмат, например, или коллективную ответственность. Сартр считает, что для повседневного сознания тревоги характерно *бегство в самообман*, то есть человек стремится представить дело так, что он *есть то, чем он является, и не есть то, чем он не является* (способ бытия, характерный для бытия-в-себе). Однако именно бегство в самообман есть первый феномен, в котором тревога показывает себя.

²¹ Сартр, Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 72–76.

Более подробный разбор фундаментального труда Сартра см. в книге: Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии: Коллективная монография. Самара, 2004.

Кстати, в «Бытии и Ничто» Сартр дает потрясающий образец феноменологии взгляда другого, объективирующего меня и тем самым угрожающего моей свободе. Так называемое *бытие-под-взглядом* имеет парадигмальное значение не только для анализа социального бытия с его процессами представления себя другому, подглядывания, контроля и т. п., но и для целой традиции выражения тревоги и других модусов страха в ряде художественных жанров, например, в классических фильмах Хичкока, где весь ужас в том и состоит, что ты оказываешься под прицелом невидимых тебе глаз²².

И, наконец, третий модус страха — ужас. Если тревога временит из будущего и производит будущее, то ужас происходит внезапно и сейчас. При этом тревога временит в модусе «а вдруг», «а может быть», поскольку не предполагает конкретной угрозы, тогда как ужас — опыт абсолютно реального без всяких сослагательных наклонений и модальностей «как бы». Его трудно описывать, потому что он беззвучный, умолкающий на полуслове, сворачивающийся до размера непомерно раскрывшихся глаз. Что дает ужас экзистенции, каким образом он связан с «пере»? Ужас — это опыт проседания мира как сложившейся сетки значений, мир рушится, и человек оказывается перед реальным²³. Реальное в

²² Лишаев также обильно использует визуальную метафорику бытия-под-взглядом для описания опыта ужаса и страха: в ужасе «не человек смотрит на мир, а мир, вещи “смотрят” на него» (курсив автора. — В. Л.) (Лишаев, С. А. Указ. соч. С. 122—123).

²³ Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий А. Ужас реально. СПб., 2003. С. 94. Описание ужаса как мира *реального*, а не *символического*, то есть как мира без человека, без смысла, как бы самого по себе, прекрасно осуществлено Владимиром Набоковым в рассказе «Ужас», который был опубликован в сборнике «Возвращение Чорба», в 1930-м г. «И вот в этот страшный день, когда, опустошенный бессонницей, я вышел на улицу, в случайном городе, и увидел дома, деревья, автомобили, людей, — душа моя внезапно отказалась воспринимать их как нечто привычное, человеческое. Моя связь с миром порвалась, я был сам по себе, и мир был сам по себе, — и в этом мире смысла не было. Я увидел его таким, каков он есть на самом деле: я глядел на дома, и они утратили для меня свой привычный смысл... Я понял, как страшно человеческое лицо... Напрасно я старался пересилить ужас... Охваченный ужасом, я искал

этом случае не возможно именовать, ввести в символический ряд, они ничто из ряда известных обозначений. Они именно Ничто. Человек, испытавший ужас реального, начинает понимать относительность символического и по-новому смотрит на самого себя. Более того, Павел Флоренский возводил понятие ужаса к греческому понятию «усия» — сущность вещей (Аристотель). Сущность вещей ужасна, потому что неизменна. У некоторых она вызывает священный трепет. Провал мирского может обернуться явленностью священного, и тогда переживание ужаса сопрягается с ощущением трепета²⁴.

Тонкие описания ужаса есть у Липавского, близкие, кстати сказать, Э. Левинасу с его «тоху-ва-боху». Он описывает ужас как переживание безличной стихийной жизни, анонимной, неоформленной, вязкой, бескачественной, неразличенной внутри себя, но живой²⁵. Такова ночь, темнота. Она живет и порождает ночные кошмары.

Ужас, таким образом, — это опыт, в котором за светлой лицевой, символической стороной мира вдруг открывается ее несимволизируемая, хаотическая, темная сторона.

Если в опыте боязни в нас боится животное, если в опыте тревоги — в нас боится свободная человечность, то, боюсь предположить, что же или кто-то ужасается в нас в опыте ужаса? Оставляю этот вопрос открытым.

Неожиданным образом опыт ужаса может быть конститутивен для субъективности. Ужас разрушает все условности, все опоры, гарантии и потому делает необходимым видеть основания в самом себе. «Мы возвращаемся к мысли, высказанной еще Гегелем, — говорит Секацкий, — и даже еще Декартом, которая в формулировке Гегеля гласит: если сознание не испытало настоящего ужаса, полноты неудер-

какой-нибудь точки опоры, исходной мысли, чтобы, начав с нее, построить снова простой, естественный, привычный мир, который мы знаем» (Набоков, В. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 401).

²⁴ О связи ужаса и священного см.: Элиаде, М. Священное и мирское. М., 1994.

²⁵ Липавский, Л. Исследование ужаса // Логос. М., 1993.

Разбор работы Липавского см. в кн: Лишаев, С. А. Указ. соч.

жимого трепета, а испытало только легкий испуг, который не проник до самых глубин, то о разумной самости говорить еще нет никаких оснований. Именно этот трепет, пронизывающий нас до глубины души, конституирует реальность Я-присутствия. Нет никаких гарантий свыше, и поэтому я есть сам по себе и поэтому вообще Я есть»²⁶. Кстати, в отрывке Набокова это «сам по себе» упоминается, как и необходимость нового нахождения точки опоры. В самом деле, вспомним Декарта, который в своем обосновании cogito ввел фигуру ужаса — ужаса быть обманутым Богом.

Обычно считается, что cogito есть абсолютный онтологический центр, самотождественный, самоуверенный, прозрачный для самого себя. Но если мы перечтем Декарта еще раз, cogito — предстанет эффектом ужаса. В «Размышлениях о первой философии» Декарт пишет: мысль о том, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков, повергает его в оцепенение. Далее, как известно, он решается на радикальное сомнение, чтобы отличить, наконец, сон от яви. Для этого он предполагает «на некоторый срок», что «не всеблагой Бог источник истины, но какой-то злокозненный гений», что все вообще внешние вещи — «пригрезившиеся ловушки», расставленные этим гением. Чтобы избежать ловушек, Декарт должен найти абсолютно достоверное основание. Декарт понимает сложность намеченного пути и говорит о себе: «Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он **боится** проснуться и во сне размягченно потакает приятным иллюзиям; так и я невольно соскальзываю к старым своим представлениям и **страшусь** пробудиться — из **опасения**, что тяжкое бодрствование, которое последует за мягким покоем, может не только не привести меня в будущем к какому-то свету, но и ввергнуть меня в непроглядную тьму нагроможденных ранее трудностей»²⁷ (курсив. — В. Л.). Таким образом, мир рушится для Декарта, все уже известное оказывается фантомом, он

²⁶ Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий А. Указ. соч. С. 99.

²⁷ Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 20.

выброшен в чистое ничто, чтобы затем собрать мир заново. Разумеется, все это происходит в модусе «как если бы» Бог был обманщиком, но смысл эпистемологического ужаса от этого не меняется. Ужас в том, что все превращается в ничто, опоры рассыпались. Налицо голая бездонная, бесформенная, безымянная реальность. Наверно, здесь присутствует и безотчетная тревога, поскольку возможность ошибки связана у Декарта со свободой выбора; наверно, здесь присутствует и боязнь, поскольку он боится именно «непроглядной тьмы трудностей» и их последствий. Но факт остается фактом: cogito — эффект страха, нехватки. Даже в качестве найденного основания, то есть того, что остается в результате методического сомнения, оно вынуждено постоянно воспроизводить себя именно потому, что всегда возможна ошибка — «необходимо всегда это помнить»²⁸, говорит Декарт. Поэтому cogito есть «растяжение души» или напряжение мысли, напряжение по ее удержанию. Cogito становится постоянным заданием, требующим постоянного решения. Оно должно постоянно возобновлять методические сомнения в поисках несомненных оснований. А это и есть состояние «пере»: cogito не начало пути (познания, или жизни) и не его конец, оно и есть сам путь, переход.

Итак, подведем итоги... Страх имманентен человеческой жизни постольку, поскольку она разворачивается в горизонте «пере». Во всех своих модусах страх по-разному реализует логику «пере», логику человеческого «я», выведенного на собственную границу, поставленного под вопрос, находящегося в переходе через «внутренние Альпы» к себе другому. Трусость или мужество, тревожащая свобода, впадающая в самообман, порождающая возможности, ужасающий провал в символических порядках, обрекающий на новую сборку мира, — таковы онтологические феномены переживания, учреждаемые страхом. Можно преодолеть трусость, но нельзя изъять страх из переживания. А потому: я не трус, но я боюсь.

²⁸ Там же. С. 19.