

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 159.922 + 141.32

А. А. Сысолятин

## **«ПОГРАНИЧНАЯ СИТУАЦИЯ» КАК ОСНОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СТРАХА**

Исследование проблемы страха, без сомнения, требует учитывать опыт психологии. Однако смысл данной работы заключается как раз в попытке преодоления доминирующей психологической традиции и в поиске антропологических оснований для такого исследования. Этот подход интересен прежде всего тем, что основаниями исследования выступают концепции границы и пограничной ситуации. Характеристика этих понятий имеет ключевое значение для исследования осмысленности и продуктивности человеческих переживаний и поступков.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** страх, граница, пограничная ситуация, продуктивность, экспансия, смертность, экзистенциальная философия.

В традиции философского рассмотрения страха можно условно выделить два подхода, характеризующихся различным способом постановки и разрешения вопроса о сущности человека. Страх, воспринимаемый как эмоция или отношение страсти и поступка, рассматривается в рамках первого подхода принадлежащим области психологии, укорененным в структуре духовного мира человека. Такое представление характерно как для античной философии (Платон, Аристотель, стоики), так и для значительной части философии Нового времени (Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс) [1, 6–23]. Вся эта традиция сводится к определению проблемы страха в отношении его предмета, определению психологического механизма действия страха и предложениям по способу реабилитации человека от искажающего его нормальную природу действия страха.

Второй подход связан с изменением статуса чувственного. Сущность человека для такого исследования не является первичной, а оформляется в рамках особого рода переживания комплекса чувств, характеризующих человеческую ситуацию. Сущность человека всегда находится в самом проживании

человеческой ситуации. Оформление этого подхода можно обнаружить в заочной полемике С. Кьеркегора и Г. В. Ф. Гегеля.

Общим основанием для этой полемики становится как раз перенос акцента от предмета страха на страх как явление, раскрывающее характер человеческой ситуации. Смысл этого переноса заключается в том, что чувство перестает рассматриваться как внутренний ответ внешним обстоятельствам, а начинает пониматься как способ существования человека, посредством которого человек утверждает себя в окружающем мире как целостность и единство. Развитие этой позиции оформляется в рамках экзистенциальной философии (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс). Этот подход к исследованию страха связан с тем, что чувство становится мерой человеческого, способной обозначить человеческую ситуацию в ее специфических чертах.

Впервые такой подход оформляется в рамках гегелевской системы. В известном месте «Феноменологии духа», в котором Г. В. Ф. Гегель рассматривает диалектику господина и раба, ставится проблема признания как приобретения человеческой позиции [6]. А. де Веленс предлагает следующую трактовку отношениям господства и рабства: «Господин победил раба и думает, что извлечет из победы абсолютное признание самого себя как господина, так как он одержал свою победу благодаря презрению к смерти. Однако, размышляет Гегель, предельная истина отношений господина и раба не такова. Будущее принадлежит рабу, а господство — это исторический тупик. Господин не имел творческого опыта негативности, который пережил раб. Сознание раба испытало страх не по поводу той или иной вещи, в течение того или иного времени, оно испытывало страх по поводу всей его сущности в целом, потому что оно пережило страх смерти, который является абсолютным господином» [4, 297–304].

Страх, открывающий человека как возможность особой чувственности, может выступать тем фундаментальным моментом, который соотносит человека с его целостностью в опыте негации. В этом отношении позиция Гегеля иным образом ставит вопрос опыта чувств, который теперь соравен опыту человеческого, безотносительно социальной или этической нормы. «Величие раба не в том, что он отступил. За это он наказан своим рабством. Его величие в том, что он увидел тотальность своего бытия, сосредоточенную в обещании своей смерти, и увидел эту тотальность как возможность не быть. Господин... не познал (потому что он господин) страха смерти, и он, следовательно, не знает ни себя как тотальность, ни эту тотальность как негативность. <...> Смерть — это раскрытие всего во мне самом, но раскрытие, уничтожающее самое себя. Только страх смерти делает из этого раскрытия знание, такое, которое позволит привести сознание к его расцвету» [Там же, 297–304].

Изменение характера отношения к проблеме страха связано прежде всего с изменением самой онтологии чувства. «Страх неизбежно становится фундаментальным чувством, раскрывающим человеку, что он есть в целостности, если то, что есть человек в целостности, определяется как негативность» [Там же, 298]. В данном случае мы как раз обратим внимание на то, каким образом можно охарактеризовать двойственность пограничного действия как диалекти-

чески существующую ситуацию, и тем самым получим представление о смысле границы в экзистенциальном подходе.

Если следовать логике Г. В. Ф. Гегеля, можно говорить о том, что существует два принципиально различных действия на границе, отражающих сам способ человеческого существования. В каждом из них человек пребывает непрестанно, поскольку каждый из них удовлетворяет жесткому внутреннему требованию — различным направленностям человеческой активности. Требования эти можно сформулировать следующим образом: экспансия (распространение качества) и определенность (утверждение качества). Теория рефлексии Г. В. Ф. Гегеля основывается на представлении о существовании как раскрытии и утверждении некоторого качества, в отношении которого существует два рода действия.

Первое из этих действий носит экспансивный характер. Оно всегда направлено вовне на нечто иное как пространство, которое потенциально может быть освоено через включение его в собственное качество. Действие экспансии порождается самим существованием качества, поскольку в отношении качества можно говорить о том, что оно существует, только если заявляет себя, а заявить себя оно может лишь в отношении иного как пространства собственных устремлений. Экспансивное действие характерно и для ситуации человеческого существования, в которой заявление себя осуществляется как заявление претензии на ту или иную определенность.

Жизнь как разворачивание собственного существования есть жизнь ограниченная, каждый момент «теперь» заключенная в пределы; именно отсюда и выводится представление о существовании как погруженности в ситуацию у К. Ясперса. «Отсюда определяется то особенное положение, в котором человек находится. Оно всегда уже содержит в себе определенный порядок мира, в котором любая отдельная составная часть занимает свое определенное место в зависимости от характера связей с человеком. Положение характеризует этот совокупный порядок, причем так, что оно затрагивает человека в самом его нутре и требует от него совершенно определенной реакции» [3, 91–92].

Человек проявляет себя как носитель не только отношения к внешнему, его окружающему миру, но и мира внутреннего, который можно охарактеризовать некоторой настроенностью на отношение (настроением человека). Вся эта совокупность отношений и представляет ситуацию, в которую помещен человек. К. Ясперс определяет ситуацию следующим образом: «Ситуацией называется не только сообразная законам природы или же чувственно данная действительность, являющаяся конкретной действительностью не только психически или лишь физически, но в обоих смыслах одновременно, означающая для моего бытия преимущество или вред, возможность или преграду» [Там же, 92]. Экзистенциальная философия настойчиво подчеркивает, что ситуация является отражением самого существования человека в мире, «поставленного в непрестанное проживание совокупности обстоятельств, в которых человек становится в мир» [Там же, 95]. Определение конечности человека получает смысл непрестанного претерпевания ситуаций, которыми он может быть до определенной степени исчерпан.

«Понятие ситуации делает акцент именно на моменте сопротивляемости, тем самым подчеркивая сущность человеческой конечности, — при всем этом возникают другие радикальные моменты ограниченности нашего бытия, противостоящие ему в качестве принципиально непреодолимых преград. Это те ситуации, которые не столько определяются в частностях, сколько выступают в качестве общего положения дел, ситуации, которые хотя и изменяются сообразно обстоятельствам в их конкретных явленных формах, однако при этом как таковые принадлежат самому личному бытию. К этому ряду можно было бы причислить уже сам факт принципиальной заточенности в ситуацию. Далее, сюда относится тот факт, что я должен умереть, что в действии (и также в бездействии) я неминуемо должен принять на себя вину, что я предоставлен случайности, где я постоянно побуждаю себя никогда не избегать страданий и болей и могу поддерживать свою внешнюю и внутреннюю жизнь лишь в борьбе» [3, 96].

Подобные угрозы, которые хотя и способны изменяться в их отдельных проявлениях, но как таковые принадлежат сущности личного бытия и потому оказываются неизбежными, К. Ясперс называет «пограничными ситуациями». «Они не изменяются (разве лишь внешне); относясь к нашему бытию, они являются окончательными. Они необозримы; в нашем существовании мы не видим за ними ничего прочего. Они представляют собой стену, на которую мы наталкиваемся, о которую разбиваемся. Нам нужно не изменять их, а лишь добиваться их ясности, ибо мы не в силах объяснить их, вывести из чего-то другого. Они существуют наряду с самим нашим бытием» [Там же, 97].

Данное здесь понятие «граница» является решающим как для К. Ясперса, так и вообще для экзистенциальной философии. «Обладающие конститутивным характером границы встраиваются в само внутреннее существо человека. Граница здесь представляет собой не то, что каким-либо образом располагалось бы снаружи и ограничивало бы человека извне, но то, что определяет его в самой глубине его существа: страдание, борьба, случайность, вина. В экзистенциальной философии эти моменты познаются как нечто, чего нельзя избежать, как то решающее, что принадлежит существу самого человека, без чего это существо даже невозможно определить» [Там же, 98].

Именно поэтому критика системы Гегеля, предлагаемая С. Кьеркегором, основана как раз на исследовании пограничного характера человеческой чувственности. В случае С. Кьеркегора нам необходимо иметь в виду, что исходным пунктом его психологического исследования является идея греха. По мнению А. де Веленса, ключ к исследованию человеческого С. Кьеркегор находит в особой связанности свободы и греха: «Индивид, благодаря опыту свободы, его определяющему, отрицает Систему, отказывается быть к ней сведенным. Это, говорит он, откровение, способное возникнуть в каждое мгновение и состоящее в том, что все возможно и что все возможно благодаря мне. Такое откровение неотделимо для Кьеркегора от идеи соблазна и греха. Ибо, раскрывая себя самому себе в бесконечной возможности, я раскрываю себя также в своей полной автономии. Но для человека полная автономия — это грех, потому что она означает возмущение против Бога. Отсюда следует первый и основной парадокс: человек действительно является самим собой, только вы-

бирая самого себя, и он может быть самим собой, только выбирая себя против Бога. Именно поэтому страх, свобода и грех образуют неразрывное триединство. Небытие того, чем человек был, негация, которую он должен совершить для утверждения самого себя, бесконечная возможность, которая открывается перед ним, создают круговорот, и человеком овладевает страх, что он неминуемо будет повергнут в грех, т. е. в выбор самого себя» [4, 297–304].

Здесь очень важно отметить религиозный характер исследования С. Кьеркегора, который заключается не столько в идее греха как основания страха, сколько в том, что человеческое представляется ему соотнесенным с иным порядком (божественным) и проявлять себя способно только по отношению к иному порядку. Отсюда страх как проявление человеческого есть мера не просто человеческого, а мера этой соотнесенности. Поэтому выбор как заявленное позиции человека — возможность, которая очерчивает природу человека двойко: как природу греховную (являющуюся относительной) и как природу свободную (абсолютную негацию). По сути, человеческий выбор — это условие его природы, автономный характер которой для С. Кьеркегора отнюдь не гарант подлинности, поскольку первичен по отношению к человеческой ситуации и открывает ее как негативность.

А. де Веленс отмечает: «Для Киркегора бытие человека есть небытие. Действительно, достигнув порога подлинности, человек отдает себе отчет в том, что он не есть то, что он превзошел, и готов отвергнуть это: он не есть человек бессознательный, узник повседневных забот; он не есть то наслаждение моментом, которое ему предлагало эстетическое существование; он не есть то уважение этического закона, с которым он соотносился до сих пор. Эти негации возникают из раскрытия того, что человек может быть абсолютно самим собой, раскрытия, теперь предложенного ему. Но этот выбор самого себя, этот абсолютный разрыв есть также ничто, и определяет меня как ничто: ибо оно имеет место только в акте противопоставления Богу, а такой акт есть само небытие. Греха нет; и меньше, чем какой-нибудь другой грех, есть грех гордость» [Там же, 297–304].

Проблема страха позволяет кардинальным образом различить позиции С. Кьеркегора и Г. В. Ф. Гегеля. Дело в том, что человеческое, понятое как негация, освобождается от какого бы то ни было основания. По большому счету ничего, кроме комплекса чувств, не способно очертить природу человека, при этом сама суть этого чувства заключается в постоянном отрицании. Человеческое мыслится как безосновное в силу своей относительной природы. Если для С. Кьеркегора парадокс религиозного заключается в том, что именно в этой соотнесенности существует единственное основание человеческого, которое обретается в искуплении, снимающем природное основание греха, то для Гегеля негативность человека безвозвратна, не в смысле ее убывания, а в смысле того, что человеческое может стать только конечным раскрытием всего того, что есть [5, 46–66].

Именно с этих позиций виден исток экзистенциальной философии, в рамках которой, возможно, наиболее перспективные для исследования страха проекты принадлежат М. Хайдеггеру и А. Камю [8].

В своем предельном смысле экспансия — это стремление выйти за пределы конечности мира, разумеется, в его человеческой форме (идея «метафизического бунта» у А. Камю), пресекающееся смертью как границей, за пределами которой невозможно определенное существование. Максимальная жизненность в том смысле, как ее понимает экзистенциальная философия, т. е. подлинное существование, возможна только на фоне неминуемой смертности. Человеческая ситуация, исходя из этого, представляется ситуацией отрицания как основного действия по отношению к небытию как фону существования. Ответ «нет» как признание собственного существования через отказ небытию есть действие по проявлению внутренней силы. В то же время это осознанная позиция рабства, уже не исторического, а метафизического, позиция человека, поставленного перед своим уделом во всей ясности ожидающей его смерти. «Что представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий “нет”. <...> Вообще говоря, это “нет” утверждает существование границы. Вместе с упомянутой границей он утверждает все то, что неясно чувствует в самом себе и хочет сберечь» [8, 127]. Так мы сталкиваемся с тем, что М. Хайдеггер формулирует как «заботу». «Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, в которой обнаруживает себя экзистенция» [Там же, 36].

Позицию ясности по отношению к человеческому уделу А. Камю призывает сделать основанием философствования, подобно тому, как, по словам самого А. Камю, это делает Ф. Ницше. Уже в «Эссе об Абсурде» А. Камю отмечает, что человеческая ситуация очерчивается в бунте как сознательное удержание ясности взгляда на абсурдность существования, порождая, с одной стороны, стремление бунтовать против собственного удела, покинуть его границы, а с другой стороны, принятие этого удела как единственной возможной продуктивной формы существования [9]. Для А. Камю ситуация абсурда наиболее ясно описывает такую дилемму человеческого, схваченную еще в полемике Г. В. Ф. Гегеля и С. Кьеркегора.

На тот момент такая постановка вопроса наиболее интересна, поскольку она не делает исследование страха статичным. Речь идет о том, что проблема страха не может быть решена относительно той или иной картины человека или картины его душевной организации, как в психологическом исследовании. Философское исследование страха не может быть превращено в «физиологию чувства», потому что предметом его выступает человеческое, неисчерпаемое такой физиологией. Аналогично не исчерпывает его и социальное исследование страха, распространяющее на социальные отношения представление о психологической норме. Примером этому служит этика Аристотеля, трактующая страх как крайность относительно добродетели мужества [2]. С этой точки зрения человек, переживающий страх, становится носителем искаженной как психологической, так и социальной нормы и нуждается в реабилитации, приведении к человечески нормальному состоянию.

Достаточно показательна в этом отношении позиция гуманистического неопрейдизма (Э. Фромм, К. Хорни). В основании идеи Э. Фромма лежит пред-

ставление о массовизации индивида за счет страха перед самим собой как уникальным существом. Это существенно упрощает социальную деятельность и коммуникацию, но отказ от насыщенности переживаний в пользу стереотипизации становится социальной стороной действия страха [10]. Страхом очерчивается поле нормальной социальности, в котором все действия упрощены. Это упрощение достигается персонификацией индивидуальных переживаний, социальной маской («*persona*», по К. Юнгу). По мнению К. Хорни, в этой социальной маске и скрыта потенциальная основа невроза как ситуации несоответствия избранной социальной персоны и собственной самости [11].

Ориентация на практику излечения как очеловечивания личности, обезображенной страхом, в контексте оформления представлений о человеческой ситуации создает иное поле исследования проблемы страха, характерное как раз для философии второй половины XX в. Поскольку эта практика очеловечивания основывается в любом случае на представлении об изначально данной человеческой природе, то она идет вразрез с представлением, характерным для экзистенциальной философии, о существовании как раскрытии и утверждении человеческой сущности. Практика очеловечивания сводит человеческое к социальной норме и в конечном итоге к определенной фикции, поскольку устанавливает границу между индивидуальным и человечески нормальным. Именно это демонстрирует Ж. Делез в главе 3 книги «Тысяча плато», исследуя психоаналитический случай «мальчика-волка» [7].

Таким образом, вектор исследований страха в работах философов второй половины XX в. смещен в область социальной проблематики, что отнюдь не означает отсутствие интереса к пограничным человеческим состояниям. Примером тому служат работы Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Эти исследования, наряду с исследованиями М. Фуко, К. Дернера, Т. Саса, представляют антипсихиатрическую линию рассмотрения проблемы человека, в рамках которой тема страха и тема пограничных состояний рассматривается в контексте идеи человеческих практик, порождающих определенные социальные и политические эффекты. С точки зрения этих исследований в современном мире социальные и психологические нормы уже не просто наследуются и регулируют социальные отношения, а функционируют как механизмы (машины, фабрики), производящие стереотипные модели потребления, желания, мышления. Поэтому современное исследование страха приобретает характер реабилитации человека не для вхождения в социальную норму, а скорее от практик, производящих социальные нормы, которыми человек оказывается связанным в социальном пространстве.

- 
1. Андрусенко В. А. Социальный страх (опыт философского анализа). Свердловск, 1991.
  2. Аристотель. Этика / пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. М., 2002.
  3. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма: Философия существования / [сост. Ю. А. Сандулов] ; науч. ред. А. С. Колесников, В. П. Сальников ; [пер. С. Э. Никулина]. СПб., 1999.
  4. Веленс А. де. Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека : ант. / сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. М., 1993.

5. *Гардинер П.* Кьеркегор / пер. с англ. Е. Глушенковой. М., 2008.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Философия истории. М., 2007.
7. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург ; М., 2010.
8. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. М., 1990.
9. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М., 1898.
10. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя : пер. с англ. М., 2004.
11. *Юнг К. Г.* Избранное / пер. с нем. Е. Б. Глушак, Г. А. Бутузов, М. А. Собуцкий и др. Минск, 1995.

*Рукопись поступила в редакцию 18 октября 2011 г.*