

Автор: Шерпитите Р. (Литва)

«В сказках братьев Гримм есть история об одном молодом парне, который отправился на поиски приключений, чтобы узнать, что такое страх» [3, с. 242], — так выдающийся мыслитель девятнадцатого столетия датский философ С. Кьеркегор начинает пятую главу одного из своих трактатов — «Понятие страха», — как буд-то прежде всего призывая испытать страх, но вместе с тем и указывая на некую «онтологию» страха. Но этот рассказ об истории, рассказанной в сказке, внезапно прерывается самим автором: «Пусть наш искатель приключений идет своим путем, не заботясь о том, далеко ли он забрался в ужасное в своем путешествии. Однако мне хотелось бы отметить, что это приключение, которое должен испытать всякий человек: нужно научиться страшиться, чтобы не погибнуть либо оттого, что тебе никогда не было страшно, либо оттого, что ты слишком отдаешься страху; поэтому тот, кто научился страшиться надлежащим образом, научился высшему» [3, с. 242].

А нам по воле автора так и не суждено было узнать, какие приключения довелось испытать странному юноше, добровольно захотевшему встретиться со страхом. Для тех, кого заинтересовали испытания молодого парня и кто разочарован рассказом Кьеркегора, мы можем предложить выход, по правде говоря, предлагаемый и самим Кьеркегором, хотя и косвенным образом: до конца прочитать «Сказку о том, кто решил узнать, что такое страх». Это странное начало кьеркегоровского трактата оставляет в нас неоднозначное чувство, выражающееся вопросом — зачем пускаться в это странное путешествие, если и так очевидно, что этого неприятного состояния ни одному из нас не избежать? Пока не будем интересоваться конкретным контекстом постановки вопроса Кьеркегором, мы будем довольствоваться указанием на парадоксальность феномена страха, выявленного кьеркегоровской мыслью, — парадоксальность, которая сосредоточена в самом вопросе: «Что такое страх?»

Если любого из нас спросить, знаем ли мы, что такое страх, этот вопрос прежде всего будет воспринят как равнозначный вопросу: «Довелось ли когда нибудь испытать страх?» Но можем ли мы со всей уверенностью сказать, что каждый, испытавший страх, знает, что есть страх? Испытавший страх с большей уверенностью может сказать не что есть страх, а что страх есть. Испытавшего страх трудно было бы убедить в том, что страх вообще не существует. Именно на это обращает внимание Кьеркегор, указывая на «наивную онтологию страха» братьев Гримм. При помощи последних Кьеркегор хочет опровергнуть распространенное мнение, что о природе страха (как и любого другого эмоционального состояния) ответа приходится искать в теории, в науке, а не в сфере мнения (т.е. собственного опыта). Но зачем Кьеркегор вынужден пускать в оборот свою стратегию «обращения внимания», — акцентировать «практику», а не «теорию»? Чем занимается «теория», если «онтология» страха доступна непосредственно в опыте? Давайте-ка посмотрим, что о страхе говорит Философ: «Пусть будет страх некоторого рода неприятное ощущение или смущение, возникающее из представления о

предстоящем зле, которое может погубить нас или причинить нам неприятность» [1, Rhet., 1382, а 20–23].

Но вскоре Философ замечает, что люди боятся не любого зла, а только того, который является так близко, что кажется неминуемым. Люди не боятся того зла, того вреда, тех несчастий, которые далеко. «Все знают, — продолжает Аристотель, — что умрут, но так как смерть не является близко, никто о ней не думает» [1, Rhet., 1382, а 26–28].

Нетрудно заметить, что, начиная с Аристотеля, в философии античности, да и в философии вообще, надолго укрепляется установка, что страх является всего лишь психологическим феноменом, не имеющим онтологической укорененности. То, чего и из-за чего человек боится, помещается в онтической плоскости и не является связанным с бытием как таковым. «Для того, чтобы испытывать страх, человек должен иметь некоторую надежду на спасение того, за что он тревожится: доказательством тому служит обстоятельство, что страх заставляет человека размышлять, в то время как о безнадежном никто не размышляет» [1, Rhet., 1383, а 8–9].

Таким образом, уже в философии Аристотеля четко выражена установка, что человек является ответственным за «свой» страх, так как от него самого в конечном счете зависит — бояться или не бояться. Это онтологическое принижение страха, возникающее из исключительно психологического усмотрения основ феномена страха, в еще более строго выраженной форме мы находим в философии Сенеки. Сей мыслитель античности страху, а более точно говоря, — тому, чтобы развенчивать страх, — «посвящает» сто десятое письмо Луцилию. Там мы обнаруживаем постулат, что страх является всего лишь пустой сказкой. Мы верим в эту сказку лишь потому, что ее истина является нераскрытой. А что предстает в виде «истины» этой сказки, понять которую и призывает нас античный мудрец? Именно то, что мы боимся того, что так кратковременно, так неопасно. Словами античного поэта Лукреция Сенека объявляет страху «окончательный» приговор: «Ведь словно дети в ужасающей темноте боятся и дрожат, точно так и мы испугаемся среди белого дня» [5, р. 195].

«Как же есть на самом деле?, — спрашивает античный мудрец, — являемся ли мы глупее ребенка, если дрожим среди дня?» [5, р. 195].

И отвечает Лукрецию: нет, мы дрожим не среди белого дня, мы сами все превращаем в ночь. Этим как раз Сенека и хочет сказать, что страх — что-то ненастоящее, так как он происходит из неправильного понимания добра и зла. Человек должен стремиться к правильному пониманию положения дел, только таким образом возможно освободиться от страха, избавиться от его. Сам страх является чем-то ненастоящим, поэтому не надо, нельзя бояться. Что бы ни говорила античная философия о «неподлинности» страха, о недостаточной мудрости боящегося человека, человек боится. Что означает эта неискоренимая человеческая слабость? Ведь очевидно, что мы никогда не бываем такими слабыми и заслуживающими жалости, какими бываем в страхе. Важно заметить следующее: с одной стороны, чисто психологическая трактовка феномена страха означает возможность считать страх

чем-то ненастоящим; с другой — что подозрительным кажется, а, возможно, и совсем необоснованным является не само причисление страха к психологическим феноменам, а именно ограничение его чисто психологической сферой. Античная философия, кстати, не приходит к такому выводу. Но вернемся к Кьеркегору. Каким образом феномен страха интерпретируется датским мыслителем относительно психологии?

Усматривается ли им возможность онтологического основания этого психологического феномена? Каково место этого «состояния», этого «настроения» среди других «состояний» и «настроений»? В начале «своего» трактата «Понятие страха», «написанного» Вигилием Хауфниенсием, Кьеркегор замечает: «Время различий прошло, оно побеждено системой. Тот, кто в наши дни еще любит проводить различия, является эксцентриком, чья душа прикована к чему-то давно исчезнувшему» [3, с. 114].

Но именно к таким «эксцентрикам» относит себя Кьеркегор. Коренное различие, сделанное им и открывающее перспективу для других различий, это различие между возможностью и действительностью. В перспективе этого основательного различения становится поместимое и различие между страхом и тревогой. В контексте этого различия Кьеркегор строит и свое учение об экзистенциальных стадиях на жизненном пути, призывая «обратить внимание» на то, что нашу жизнь, как жизнь современных людей, до самых основ пронизывает тот факт, что мы живем не в действительности, а в мире чистых возможностей. Если вопрос о «природе» страха не решается вне перспективы различения возможности и действительности, то прежде всего возникает вопрос — что такое действительность для Кьеркегора? Онтологический статус человека определяется тем, что Кьеркегор называет экзистенцией, а различные стадии последней характеризуются определенным отношением человека с действительностью. Таким образом, жить в действительности, а не в мире чистых возможностей становится самым большим вызовом для человека. Это означает и отчаяние эстетической экзистенцией как пребыванием не в действительности, а рядом с нею, равно как и отчаяние этической экзистенцией в виде «отчаяния конечного». Жизнь человека понимается Кьеркегором в виде перехода от конечного, временного состояния к состоянию вечного блаженства. Поэтому только в религиозной экзистенции человек встречается с действительностью, но так как эта встреча с действительностью является нахождением единичного индивида наедине с божественной реальностью, т.е. так как эта встреча исчерпывается верой, и при том еще верой внутренней, неопосредованной никакой всеобщностью, она, т.е. встреча с действительностью, сопровождается «страхом и трепетом». Иными словами это означает, что проблема страха поднимается Кьеркегором в коренной связанности страха с возможностью. Таким образом, именно начиная с философии Кьеркегора распространяется установка, согласно которой чувство страха возникает от того, что каждый из нас как будто вложен в непрекращающиеся возможности, но каждая из этих возможностей, например — проекта, деятельности, любого предмета — не представляет никакой гарантии. Какое решение не было бы принято мною, это вовсе не гарантирует последствий, которые предвидятся, которые ожидаются. Как уже упоминалось, Кьеркегор поднимает вопрос страха и выражает его чисто в религиозной перспективе и в религиозных терминах. Но это не означает, что Кьеркегор проблему страха решает чисто в теологическом смысле. Ответ на вопрос страха можно найти данным в виде «реальной» и единственно возможной альтернативы, возникающей перед страшасьимся, перед тревожащимся

человеком — с одной стороны — самоубийство, с другой — вера. Это — философски сформулированный ответ. «Решение», предъявляемое Кьеркегором в виде самоубийства, перенято им от стоиков; альтернативное «решение» в виде веры связывает Кьеркегора со всей христианской — не только теологической, но и философской — традицией. Ведь еще Августин призывал бояться, но бояться того, кто может погубить и душу, и тело в аду. Поэтому надо страшиться, чтобы быть бесстрашными.

Очевидно, что по мнению Кьеркегора страх (тревога) относится к действительности существенным образом. Но — каким именно? Пока ясно только то, что желая «испытать» страх пришлось бы не только и не столько его пережить, сколько попытаться «обратить внимание» на то, «чего» мы боимся — т.е. какой смысл придается страху, глядя из перспективы определенным образом интерпретируемой действительности. Возможность понять, что есть страх, даст не вглядывание в само эмоциональное состояние, а определенная интерпретация самой действительности. В «Понятии страха» Кьеркегор страх анализирует в связи с христианской догматикой — учением о первобытном грехе. «В невинности человек определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. Дух в людях грезит. В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх» [3, с. 143].

Такова, согласно Кьеркегору, глубокая таинственность невинности: она как таковая есть страх. Страх оказывается определением грезящего духа, чья действительность совпадает с ничто. Выражаясь теологическими терминами, Кьеркегор объясняет, что «в последующем индивиде» страх становится рефлексивнее. Это означает, что Ничто, являющееся предметом страха, все время превращается в Нечто. В этой перспективе различным оказываются и то, как со случайностью, с контингентностью встречается язычник и христианин. Они всегда будут страшиться разного, так как разным предстанет перед ними это «что» страха, возникающее из неодинакового смысла, придаваемого контингенции самой действительностью. Другими словами, Ничто как предмет страха оказывается неодинаковым, т.е. зависит от понимания самой действительности. В язычестве это Ничто предстает в виде встречи с контингенцией, выражаемой понятием «Судьба». Судьба — это имя, предоставляемое Ничто в язычестве. Действие этого Ничто-Судьбы понимается в виде «внешнего отрицания» индивида. Крайнее проявление этого действия — уничтожение индивида. В язычестве человек не может иметь другого отношения с этой чуждой ему силой, которую он называет Судьбой, кроме страха, чья действительность — Ничто. Язычник страшится Судьбы, так как Судьба «слепа» — в ней нет никакой закономерности, а лишь чистая случайность. Она казнит человека, не имея никакой цели. В неизбежности, но вместе с тем в случайности судьбы Кьеркегор усматривает «единство необходимости и случайности»: «О языческом фатуме говорят так, будто это — необходимость. Однако отношение не может строиться таким образом: ведь судьба — это именно единство необходимости и случайности. Это чувственно выражается в образе, согласно которому судьба слепа; ведь тот, кто слепо идет вперед, движется столь же необходимо, сколь и

случайно. Необходимость, которая не осознает самое себя, *eo ipso* является случайностью по отношению к следующему мгновению. Таким образом, судьба — это Ничто страха» [3, с. 191].

Совсем иначе, согласно Кьеркегору, страх «присутствует» в иудаизме. Там это страх перед виной. Именно вина здесь предстает в виде силы, которой никто не способен понять. В христианстве по сравнению с язычеством понимание страха меняется радикальным образом. Изменяется само Ничто, т.е. толкование действительности здесь прежде всего связано с тем, что «грех вошел в мир», а вместе с тем появляется и различие между добром и злом. Ничто христианства — это «внушающая страх и щемящая душу возможность не умереть». Когда судьба заступает место Провидению, человек уже боится вечного проклятия, а не неотвратимости Рока. Но глядя из христианской перспективы — а именно так фокусирован взгляд Кьеркегора — становится возможным констатировать, что после осознания грехопадения предметом страха является что-то определенное. «Его Ничто теперь на деле есть Нечто», — говорит Кьеркегор. И поясняет, что это происходит потому, что в этой ситуации «различие между добром и злом полагается *in concreto*» [3, с. 204].

Такой поход к проблеме страха дает возможность полагать, что, по Кьеркегору, страх приобретает смысл из действительности, т.е. смысл страха, выступающий в виде предмета страха — это сама определенным образом толкуемая действительность. Здесь, кажется, начинают совпадать позиции Кьеркегора и Гегеля, считавшего, что содержание чувства как такового по сути дела является совсем случайным. То обстоятельство, что мы в чувстве «находим» какое-то содержание, не дает чувству никакого преимущества относительно действительности, т.е. не гарантирует «действительности» самого чувства, насколько подлинным оно бы ни было. Так как в чувстве находится не только то, что реально, подлинно и бытийно, но и то, что выдуманно, наврано — и то, что хорошо, и то, что плохо, и то, что действительно, и то, что не действительно. Но неужели страх, тревога, ужас не кажутся действительными, а только являются таковыми? С. Кьеркегор «Ни один Великий инквизитор не имел под рукой столь ужасных пыток, какие имеет страх, и ни один шпион не умеет столь искусно нападать на подозреваемого как раз в то мгновение, когда тот слабее всего, не умеет столь прельстительно раскладывать ловушки, в которые тот должен попасться, как это умеет страх; и ни один проникательный судья не понимает, как нужно допрашивать обвиняемого — допрашивать его, как это делает страх, который никогда не отпускает обвиняемого — ни в развлечениях, ни в шуме повседневности, ни в труде, ни днем, ни ночью» [3, с. 242–243].

Как таким образом определенный страх мог бы не быть действительным? А если то, чего мы страшимся в страхе, недействительно, не настоящее, почему это нас так пугает? И все-таки Кьеркегор нам говорит, что страх не есть действительность, а лишь возможность действительного. Но именно в виде возможности страх и есть это неприятное чувство. «Ипохондрик страшится каждой мелочи, стоит, однако же, случиться чему-то важному, как он начинает дышать легче, а почему? Потому что даже такая важная действительность все же не настолько ужасна, как возможность, которую он сам изобрел; пока он выдумал эту возможность, ему нужны были все его силы, тогда

как теперь он может бросить все эти силы против действительности» [3, с. 248].

Если рассматривая страх в контексте различения между возможностью и действительностью, то существенным становится модус времени. Согласно Кьеркегору возможное полностью соответствует будущему. Может показаться, что иногда мы страшимся прошлого, но Кьеркегор такую «характеристику» называет только «оборотом речи». И в этом случае именно будущее тем или иным образом проявляет себя. «Прошедшее, которого, как предполагается, я страшусь, должно стоять ко мне в отношении возможности. Если я страшусь прошлого несчастья, это происходит не потому, что оно уже прошло, но потому, что оно может повториться, то есть стать будущим» [3, с. 187].

Если нечто действительно прошло, этого нельзя страшиться, в нем можно только раскаиваться. Таким образом, будущее в определенном смысле означает больше, чем настоящее и прошедшее. Будущее, согласно Кьеркегору, в определенном смысле означает «целое». Но это «целое» предстает перед человеком в виде «инкогнито». Именно поэтому можно сказать, что страх соотносится с будущим как возможным. Относительно страха будущее имеет преимущество как перед прошлым, так и перед настоящим. Для подтверждения такой установки Кьеркегор находит и действительно потрясающие «теологические» аргументы. В последней, пятой главе своего трактата «Понятие страха», озаглавленной «Страх как спасающее силой веры», Кьеркегор вспоминает два изречения Христа. Одно из них — это слова, сказанные Христом Иуде: «Что делаешь, делай скорее». Другие — те ужасные слова, «о которых сам Лютер страшился проповедовать»: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» Согласно Кьеркегору, как бы ни были страшны эти последние слова Христа, больший страх выражают те первые, сказанные Иуде. Это потому, что «эти последние слова обозначают состояние, в котором находился Христос, тогда как первые обозначают отношение к состоянию, которого нет» [3, с. 242].

Так будущее превосходит настоящее, а возможность — действительность. Категория настоящего у Кьеркегора, кстати, приобретает особое место. Он считает, что настоящее — это не понятие времени. Настоящее для Кьеркегора — это не временное, а бытийное, онтологическое определение. С понятием времени настоящее связывает разве что то обстоятельство, что оно является бесконечным исчезновением. «Настоящее — это вечное, или, точнее, вечное — это настоящее, а настоящее есть исполненное» [3, с. 182].

Таким образом Кьеркегор разделяет настоящее и будущее, онтологически обосновывая настоящее. Так вопрос об онтологическом статусе страха превращается в открытый вопрос об онтологическом статусе будущего. Страх «находится» по ту сторону настоящего, имеющего неоспоримую онтологическую значимость, так как является в виде настроения, чья направленность — возможное в будущем. Возможное в будущем — это то, что еще не стало действительным, но мы боимся, чтобы оно не стало действительным. Может показаться, что Кьеркегор устраивает эту панегирику страху только ради того, чтобы окончательно показать и доказать его онтологическую несостоятельность, чтобы при помощи онтологического развенчания будущего,

онтологически развенчать и страх. А это было бы аргументом в пользу чисто психологического рассмотрения феномена страха. Разве эта уникальная кьеркегоровская стратегия различения между возможным и действительным требовалась лишь для ограничения страха психологической сферой и психологического анализа этого феномена? Дело в том, что, с одной стороны, Кьеркегор не перестает считать страх психологическим феноменом, да и сам интерпретирует его в виде такого; с другой стороны — он начинает серьезно смотреть на саму психологию, т.е. — искать мост, соединяющий онтическую и онтологическую плоскости. Для этой цели ему и служит стратегия разделения между возможностью и действительностью. Своего рода «оправданием» страха по отношению к тому, что не есть настоящее, не действительное, а «всего лишь» возможное в будущем, может послужить сама интерпретация ситуации человека. Кьеркегор в ситуации человека акцентирует недостаточность возможностей. Человеку всегда недостает возможностей для постижения желаемой действительности, возможности чаще всего оказываются неадекватными. А для любой человеческой возможности недостает гарантии ее реализации, т.е. гарантии ее становления действительностью. Но что это такое — действительное — постижению которого недостает возможностей, которое дано в возможности в виде недостатка и отсутствия? Ведь именно из отношения с этой действительностью строится онтология страха. Для Кьеркегора эта действительность, эта реальность предстает в виде абсолютной реальности, в виде абсолюта. Ситуация противостояния человека такой реальности интерпретируется Кьеркегором как подвергнутая альтернативе — выбору между самоубийством и верой. Человек колеблется между двумя установками: или все абсолютно ненужное, бессмысленное и причиняющее боль, а тогда выход один — избавление от своей экзистенции как абсолютно излишней и опротивившейся, или, наоборот, вера, т.е. обращение к тому, в котором нет недостатка, который есть абсолют, т.е. Бог. Это страх человека ищет лекарства, и оно предлагается Кьеркегором в виде альтернативы — или самоуничтожение, или вера. Поэтому страх для Кьеркегора — это возможность свободы.

Знаменитое кьеркегоровское описание страха дает возможность усмотреть онтологическую перспективу этого «состояния», этого «настроения»: «Страх можно сравнить с головокружением. Тот, чей взгляд случайно упадает в зияющую бездну, почувствует головокружение. В чем же причина этого? Она столько же заложена в его взоре, как и в самой пропасти, — ведь он мог и не посмотреть вниз. Точно также страх — это головокружение свободы, которое возникает, когда дух стремиться полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится. Далее психология пойти не может, да она этого и не желает. В то же самое мгновение все внезапно меняется, и, когда свобода поднимается снова, она видит, что виновна. Между двумя этими моментами лежит прыжок, который не объяснила и не может объяснить ни одна наука» [3, с. 160–161].

Ж.-П. Сартр в этом кьеркегоровском описании страха прежде всего акцентирует различие между тревогой и страхом. Заметить в позиции Кьеркегора усмотрение различия между двумя «видами» страха, различия, которое в дальнейшем приобретают и терминологическое выражение, уже стало хрестоматийным правилом. Но на наш

взгляд самое важное, что под этим усмотрением различия между тревогой и страхом кроется основа онтологической интерпретации страха. Но как происходит этот переход от онтически значимой психологической плоскости к онтологической плоскости? Каким образом при помощи различения между страхом-тревогой и просто страхом происходит онтологическое укоренение этого психологического феномена? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, мы должны интерпретировать пример, предъявленный Кьеркегором.

Так чем же различны тревога и страх? Какой ответ на этот вопрос нам предлагает знаменитый пример пребывания над бездной? Сартр, варьируя этим примером, замечает, что согласно Кьеркегору, тревога отличается от страха тем, что страх есть страх существ перед миром, а тревога есть тревога перед собой. «Голово-кружение является тревогой в той степени, в которой я опасюсь не сорваться в пропасть, а броситься туда» [4, с. 66].

И поясняет: это ситуация, вызывающая страх, так как угрожает изменить мою жизнь извне; мое же бытие вызывает тревогу «в той мере, в которой я не доверяю моим собственным реакциям на эту ситуацию» [4, с. 66].

Сартр в позиции Кьеркегора, разделяющего тревогу и страх, акцентирует субъективность отношения, т.е. свободу. Но, сравнивая позицию Кьеркегора с позицией Хайдеггера, наряду с замечанием, что последний был под влиянием первого, в виде основной особенности позиции последнего и предъявляет его мысль о тревоге как постижении ничто. И хотя Сартр, вопреки некоторым различиям в позициях Кьеркегора и Хайдеггера, не усматривает в них противоречия, а, наоборот, видит то, что «они предполагают друг друга», все-таки это «предположение» не означает онтологической значимости тревоги, усмотренной Кьеркегором. Вместе с тем Сартр, интерпретируя Кьеркегора, обращает внимание на то, что в жизни опасные и угрожающие ситуации являются многогранными, т.е. в одной и той же ситуации находит место как страх, так и тревога. Страх может предшествовать тревоге и наоборот, но также встречаются ситуации, в которых тревога «оказывается чистой», не предшествует страху и никогда не следует за ним. Эта сартровская интерпретация Кьеркегора вызывает надобность спросить — от чего все-таки зависит, что я порой тревожусь, а порой страшусь? Существует ли возможность «объективно» отличить «разновидности» страха? Чисто формально ответить на этот вопрос, как уже упомянулось, не так уж трудно. Кьеркегор различает объективный и субъективный страх. В чем их различие? Относительно «объекта» страх характеризуется как страх перед Нечто, перед чем-то определенным. Это — объектный страх. Тревога не имеет определенного объекта, ее «объект» — Ничто. Поэтому тревога — это безобъектный страх. Но дело в том, что это формальное различие раскрывает свое содержание только в упомянутом примере головокружения над пропастью. Чтобы увидеть этот «объект» — Ничто — нужно не просто очутиться над пропастью, а «заглянуть вниз». Это наименование физического действия обозначает изменение перспективы видения. В этом изменении перспективы происходит отрицание онтически значимого мира. В онтическом плане это будет проявляться в том, что меня уже не будет интересовать, провалюсь ли я в пропасть. Но это вовсе не спокойствие, вызванное нахождением определенной опоры. Это — порыв свободы, совпадающий с

онтической реальностью, анигилирующим и настоящее, действительное, открывающим взглядом. При таком перефокусировании взгляда — «заглядывании вниз» — наличная реальность не теряется, онтически значимое и психологически улавливаемое не упраздняется, а укореняется в действительности, в той реальности, которая имеет онтологическую значимость. Но та реальность, которая приобретается при изменении перспективы и в которой коренятся все возможные перспективы, всплывает в неопределенности Ничто. Поэтому единственно возможное отношение с Ничто — это настоящий страх, т.е. тревога. Или — тревога по-настоящему. В этом настоящем страхе или в тревоге человек постигает действительность, но только негативно, только в виде Ничто. Этим объясняется и способ постижения этой действительности — вера как прыжок в абсурд. Остается спросить — не противоречит ли это «онтологизирование» позиции Кьеркегора тому «факту», что страх-тревогу он понимает как страх-тревогу перед собой, т.е. субъективно? Характеризуя страх, Кьеркегор упомянул и об этом: хотя субъективный страх — это страх, «положенный в индивиде», его противоположность объективному страху уловить не так уж просто, так как «страх является как то, что он есть, — то есть как субъективное» [3, с. 157].

Да и Сартр, «перенимая» позицию Кьеркегора, говорит, что «страх является неотражающим восприятием трансцендентного, а тревога — рефлексивным восприятием себя» [4, с. 66].

Не означает ли это ограничения психологической плоскостью того «вида» страха, который принято называть тревогой? А если так, тогда страшиться по-настоящему просто невозможно. Кьеркегор не раз упоминает о пределах психологии. В примере головокружения также говорится о несостоятельности психологии как и любой другой науки объяснить «прыжок», т.е. перемену взгляда. Но действительно ли проявляется склонность психологически объяснять Ничто страха? Позиция Кьеркегора в этом отношении неоднозначна. С одной стороны, он говорит о психологическом исследовании как о таком, в котором Ничто страха выступает как Нечто. То есть психологический взгляд здесь предстает в виде деонтологизирующего взгляда. С другой же стороны, Кьеркегор «жалуется» на то, что психология равнодушна к тому, что он называл настоящим страхом-тревогой: «Почти никогда не случается, чтобы понятие страха рассматривалось в психологии, а потому мне приходится обратить внимание на то, что оно совершенно отлично от боязни и подобных понятий, которые вступают в отношение с чем-то определенным: в противоположность этому страх является действительностью свободы как возможность для возможности» [3, с. 144].

Как решить эту неоднозначность оценки «поведения» психологии относительно страха? Здесь прежде всего мы попадаем в терминологическую ловушку. То, что в разных языках отдельные «разновидности» некоего неприятного состояния или чувства носят одно название страх, тоже зависит от нивелирующего взгляда психологии. Поэтому безразличие психологии проявляется не относительно к страху вообще, а к страху-тревоге, чей «объект» — Ничто. Это равнодушие психологии конкретным образом проявляется именно в том, что психология «предмет» тревоги Ничто превращает в «предмет» страха Нечто. И дело здесь прежде всего кроется не в психологии как науке, а в самой ситуации индивида, «принуждающей» его

психологизировать свой страх.

И все-таки пытаться искать теоретически значимые аргументы, подтверждающие онтологическую укорененность страха, в тексте трактата Кьеркегора «Понятие страха» не так уж просто. Дело в том, что в тексте их просто нет. Текст Вигилия Хауфниенсия только и пытается это «доказать», показывая, что отношение страха с действительностью решается нашим опытом. Поэтому кьеркегоровский персонаж-псевдоним и вспоминает сказку братьев Гримм. В этом воспоминании, да и во всей структуре анализа страха, заложена та же самая майэвтическая стратегия мышления Кьеркегора, которую он, как будто комментируя свое будущее творчество, выразил в магистерской диссертации «Понятие иронии»: «Существует картина, изображающая могилу Наполеона. На нее отбрасывают тени два больших дерева. Больше на картине видеть нечего, а неискушенный зритель ничего другого и не увидит. Между двумя деревьями — пустое пространство; если следовать глазами за его контурами, то внезапно из ничего выступает сам Наполеон, и теперь уже невозможно заставить его исчезнуть. Глаз, однажды увидевший, продолжает видеть его с какой-то устрашающей навязчивостью. То же с репликами Сократа. Они воспринимаются так, как воспринимаются эти деревья, и здесь нет ни одного слова, который бы дал повод для иного толкования, точно также не существует ни одного штриха, рисующего Наполеона, а тем не менее это пустое пространство, это ничто и содержит в себе главную сущность» [2, с. 19].

Литература

1. Aristoteles. Rhetorik // Aristoteles: die Lehrschriften; III, 1. Paderborn: F. Schöningh, 1959.
2. Kierkegaard, S. The Concept of Irony. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.