

От феноменологии ужаса к феноменологии тревоги: Бибихин, Хайдеггер и преодоление корреляционизма

АЛЕКСЕЙ САЛИН

Ассистент, кафедра философии естественных факультетов,
философский факультет, Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова (МГУ). Адрес: 119991,
Москва, Ломоносовский пр-т, 27, корп. 4. E-mail: alexsalin22@gmail.com.

Ключевые слова: феноменология; спекулятивный
реализм; корреляционизм; ужас; тревога;
насыщенный феномен; перверсивный феномен.

Статья представляет собой попытку выстроить новую феноменологию, способную вернуть нас к самим вещам, как обещал своим ученикам Эдмунд Гуссерль. Такая феноменология стремится обнаружить и описать феномены, условия данности которых предполагают нарушение способности субъекта к представлению и поэтому позволяют созерцать то, что существует как радикально внешнее субъекту. Описание подобных феноменов открывает путь к преодолению корреляционизма изнутри. Тем самым данная феноменология движется в русле так называемого спекулятивного реализма. За отправную точку в статье взят проект феноменологии ужаса Дилана Тригга, которая страдает недостаточным концептуальным анализом ужасающих феноменов. Для подробного концептуального анализа ужасающих феноменов в статье использовано понятие насыщенного феномена Жана-Люка Мариона.

Помимо феноменологии ужаса статья также утверждает возмож-

ность преодоления корреляционизма через анализ аффекта тревоги. Феноменологическое отличие тревоги от ужаса демонстрируется с помощью критического анализа перевода Владимиром Бибихиным «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера. В качестве основного тревожащего феномена анализируется феномен собственной смерти. Для концептуального анализа феномена собственной смерти в статье вводится новое понятие — «перверсивный феномен», которое дополняет предложенную Марионом классификацию всех возможных феноменов. Статья выстраивает концептуальную схему для описания аффектов ужаса и тревоги, дальнейший анализ которых позволит феноменологии перейти от жизни сознания к реальности-в-себе. В заключении делается вывод о том, какие явления современной культуры должны в первую очередь стать объектами реалистической феноменологии ужаса и тревоги.

Введение

В ЭТОМ тексте я предприму попытку перейти от одного не самого удачного переводческого решения Владимира Бибикина к построению новой феноменологии, которая могла бы действительно вернуть нас к самим вещам, как обещал своим ученикам Эдмунд Гуссерль. Такая феноменология должна была бы фиксировать данности, отрицающие того, кому они даны, — субъекта в качестве источника интенциональности. Она соответствовала бы «задаче феноменологии будущего», поставленной Мишелем Анри¹, и одновременно была бы феноменологией, способной преодолеть корреляционизм, — тезис о том, что познаваемая реальность сводится лишь к тому, что дано нам как представляющим субъектам. Феноменология будущего должна обнаруживать такие феномены, условия данности которых предполагают нарушение способности субъекта к представлению и которые поэтому дают субъекту созерцание того, что существует как радикально внешнее ему. Тем не менее, поскольку речь идет именно об особых созерцаниях, феноменолог может описывать их, получая доступ к недоступному и разрывая корреляционизм изнутри.

Уже из сказанного ясно, что данный текст возникает в ключе так называемого спекулятивного поворота в современной континентальной философии². Главная идея, объединяющая движущихся в этом направлении мыслителей, заключается в необходимости разрыва с предшествующей посткантианской традицией, утверждавшей, что реальность-в-себе нам недоступна и что познать ее мы поэтому не можем. Этот тезис и получил название

Статья подготовлена в рамках работы ведущей научной школы МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

1. Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 43–57.
2. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / L. Bryant et al. (eds). Melbourne: Re.Press, 2011.

корреляционизма — реальность всегда есть реальность для кого-то. Необходимость разрыва с ним впервые провозгласил Квентин Мейясу³ на том основании, что корреляционизм оставляет место для иррациональных объяснений того мира, который перед нами открывается. Если мы не намерены быть обскурантистами, то должны предполагать возникновение данного нам в сознании и языковых формах мира из реальности, которая сама по себе никакого сознания не содержит. Но как мы можем выстраивать знание о самой этой реальности, если она по определению есть то, что свободно от сознания и не дано ему? Попытки ответить на этот вопрос, помимо самого Мейясу, совершает целая плеяда современных философов: Грэм Харман⁴, Дилан Тригг⁵, Юджин Такер⁶, Бен Вудард⁷ и др.

В этой статье я буду двигаться в направлении, на которое указал Дилан Тригг, — к феноменологии, которая посредством описания особого рода созерцаний могла бы дать доступ к реальности-в-себе, к самим вещам, о которых говорил еще Гуссерль. В этом отношении Тригг продолжает проект французских феноменологов — упомянутого Мишеля Анри, Мориса Мерло-Понти, Жана-Люка Мариона и др.⁸, — пытавшихся указать на такие особого рода феномены, которые как раз преодолевают границы корреляционизма и дают нам в созерцании то, что мы как конечные субъекты вместили в рамки своей способности к представлению не можем.

Тригг утверждает, что подобные созерцания — это созерцания ужаса и что даются они нам в повестях Говарда Лавкрафта и фильмах Джона Карпентера и Дэвида Кроненберга. Внимание к подобным произведениям в целом характерно для представителей спекулятивного поворота после того, как Харман провозгласил Лавкрафта Гёльдерлином новой философии⁹. Несмотря

3. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
4. Харман Г. Четверойкий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.
5. Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017.
6. Такер Ю. Ужас философии: В 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017–2018. Т. 1: В пыли этой планеты; Т. 2: Звездно-спекулятивный труп.
7. Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
8. Эта философская традиция прекрасно представлена в сборнике: (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами.
9. См. перевод статьи Грэма Хармана «Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль» в настоящем номере «Логоса».

на то что проект Тригга, без сомнения, является феноменологическим, реализовать его феноменологически он не смог. Работа Тригга о феноменологии ужаса представляет собой компиляцию отдельных мест из текстов Гуссерля, Эммануэля Левинаса и Мерло-Понти, сдобренную пересказом сюжетов нескольких страшных рассказов и фильмов ужасов, но до собственно подробного феноменологического анализа их содержания дело так и не доходит. Феноменолог, пишущий не о действительных созерцаниях, а исключительно о чужих книгах, — это нонсенс.

Поэтому в этой статье я опираюсь не на содержание работы Тригга и не на его конкретные ходы. Я отталкиваюсь именно от его задумки найти в анализе ужасающих феноменов ключ к построению реалистической онтологии. Как бы неудачно Тригг ни реализовал свой проект, сама идея феноменологии ужаса остается релевантной для современной философии, движущейся в русле спекулятивного поворота¹⁰. Пытаясь построить подобную феноменологию, я и провел исследование, результаты которого здесь изложены. Я начал с «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера, поскольку в нем часто и отчетливо поднимается тема ужаса. Моей исходной целью было выяснить, позволяет ли обращение Хайдеггера к некоторым феноменам выйти к теме реальности-в-себе, к которой приковано внимание многих современных мыслителей. Разумеется, я не стремился найти ответы на все вопросы в этом тексте, иначе я попал бы в ту же ловушку, в которую угодил Тригг. «Бытие и время» стало лишь отправной точкой для моего собственного феноменологического исследования.

Ужас в переводе Бибихина

Тема ужаса впервые поднимается в «Бытии и времени» в параграфе 30 «Страх как модус расположения»¹¹. Страх для Хайдеггера — один из способов данности человеческому существу, *Dasein*'у,

10. Стоит отметить, что сам Дилан Тригг через два года после публикации своей работы по феноменологии ужаса опубликовал новую книгу по феноменологии тревоги (*Trigg D. Topophobia. A Phenomenology of Anxiety*. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017), что забавным образом повторяет название данной статьи. Тем не менее в этой книге он, видимо, отходит от своего изначального проекта по созданию «спекулятивной феноменологии» и анализирует тревогу вне связи с проблемой реальности-в-себе. Я же, как увидит читатель, остаюсь верен изначальной интенции Тригга и «послегуссерлевских» феноменологов.

11. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С. 140–142.

его самого, внутримирового сущего и других людей. Всякий страх есть страх перед чем-то и за что-то. В «перед-чем-то» *Dasein*'у открывается внутримировое сущее, которое ему как-то угрожает. Тем самым *Dasein* раскрывается как «бытие-при», поскольку начинает понимать себя как окруженное этим самым внутримировым сущим. В «за-что-то» страха *Dasein*'у раскрывается оно само, так как боимся мы чаще всего за самих себя. Но страх может быть и «за-других». Тогда *Dasein*'у раскрываются другие, оно предстает как «бытие-с». Таким образом, страх открывает *Dasein*'у его собственную сущность, окружающий его мир и других людей. Пусть читатель простит мне вольную хайдеггерианскую формулировку, но она здесь как нельзя кстати: в страхе *Dasein* обнаруживает самое себя как вот-бытие (*Dasein*), как бытие-в (*In-Sein*) и как бытие-с (*Mitsein*).

В этом же параграфе 30 Хайдеггер рассматривает и основные модификации страха, которые он в переводе Библихина называет *испугом*, *жутью* и *ужасом*. В случае испуга угрожающее внутримировое сущее появляется перед нами внезапно и неожиданно. Испугаться можно внезапно приближающейся машины, когда мы переходим дорогу. Но испуг, как и простой страх, всегда вызывается чем-то понятным и известным нам в этом мире.

Если угрожающее имеет характер наоборот целиком и полностью незнакомого, то страх становится *жутью*. А когда угрожающее встречает чертами жуткого и вместе с тем имеет еще черту встречаемости пугающего, внезапность, там страх становится *ужасом*¹².

Это понятие ужаса вполне совпадает с понятием, принимаемым современными спекулятивными философами. Жуткое и ужасное в работах Лавкрафта или в фильмах Карпентера как раз представляет собой нечто целиком и полностью нам неизвестное. И более того, характерной чертой Ктулху¹³ или Нечто из одноименного фильма Карпентера (1982) является как раз их радикальная инаковость по отношению ко всякой знакомой нам на Земле форме жизни. Они постоянно оказываются чем-то, функционирование чего мы не понимаем. Одновременно и живой, и мертвый Ктулху, которого на мельчайшие частички разбивает берущий

12. Там же. С. 142.

13. *Лавкрафт Г. Ф. Зов Ктулху // Он же. Зов Ктулху: повести, рассказы, сонеты.* М.: Иностранка; Азбука-Аттикус, 2017. С. 5–42.

его на таран корабль, вновь собирается воедино¹⁴. Нечто Карпен-тера может симулировать любую форму жизни, не имея никакой собственной природы и формы. Нелогичность этого существа заключается в том, что его материальный субстрат должен быть производным от его отношений к другим существам, но тогда оказывается, что субстанция должна была бы производиться теми отношениями, в которые она вступает. Эта чуждость, непонятность, нелогичность данных существ и заставляет Тригга сделать встречу с ними основанием для своей особой феноменологии ужаса, которая должна была бы вывести феноменолога за пределы корреляционизма к материальности и вещественности, полностью нам чуждым.

Однако сложность заключается в том, что через десять параграфов «Бытия и времени» Хайдеггер вновь начинает говорить об ужасе, но при этом совершенно по-другому. В параграфе 40 под названием «Основорасположение ужаса как отличительная разомкнутость присутствия»¹⁵ ужас характеризуется как опыт, от которого *Dasein* отшатывается, чтобы сбежать и впервые пасть в мир. Тогда это означает, что ужас не может быть вызван каким-то внутримировым сущим, напротив, ужас — опыт, предшествующий нашей встрече с внутримировым сущим вообще. И, только отталкиваясь от него, *Dasein* в принципе может войти в мир. Здесь возникает вопрос: почему десять параграфов назад ужас считался страхом перед внутримировым сущим, появляющимся внезапно и целиком и полностью нам неизвестным, а здесь ужасом называется страх, не связанный ни с каким сущим, которое мы могли бы встретить в мире? Дело в непоследовательности Хайдеггера?

Как оказалось, дело здесь в непоследовательности Бибикина как переводчика. В тексте оригинала в параграфах 30 и 40 используются разные термины: в параграфе 30 речь идет о *das Entsetzen*¹⁶, в параграфе 40 — о *die Angst*¹⁷. И впоследствии, говоря об ужасе, Хайдеггер использует именно второй термин, а не первый. Анализируя *Angst*, Хайдеггер прежде всего указывает на то, что его, в отличие от *Entsetzen*, вызывает не внутримировое сущее. Особенность *Angst*'а как модуса страха заключается в том, что в нем «пе-

14. Там же. С. 40.

15. Хайдеггер М. Указ. соч. С. 184–191.

16. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 142.

17. Ibid. S. 184.

ред-чем» и «за-что» страха совпадают, то есть *Dasein* боится себя за самого себя: «То, за что ужасается ужас, приоткрывается как то, от чего он ужасается: бытие-в-мире»¹⁸.

Почему *Dasein* вообще вдруг может начать испытывать нечто подобное? Дело в том, что *Dasein* существует, прежде всего реализуя для себя некоторые свои возможности существования в мире, оно есть «способность-быть-в-мире»¹⁹, *In-der-Welt-sein-können*²⁰. *Dasein* может решать, как ему быть, какой проект реализовать в мире. И *Angst* как раз и возникает, когда у *Dasein* голова идет кругом от возможных для него проектов, *Angst* — это страх перед своей свободой выбора:

Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, то есть освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого²¹.

Таким образом, в момент определения своего пути *Dasein* испытывает *Angst*, так как понимает: неправильный выбор может привести к тому, что оно само себя заведет в тупик и потеряет возможность быть в мире. Само наше бытие-в-мире вызывает страх за наше бытие-в-мире. При этом, поскольку выбор еще не сделан, *Dasein* никак не может знать, какой выбор правилен, и именно это делает *Angst* столь навязчивым. И чтобы избежать данного экзистенциального переживания, *Dasein* и падает в мир: оно выбирает для себя хоть какую-то возможность, часто основываясь на том, что говорят «люди» (*das Man*), и перестает задаваться вопросами о том, правильно оно поступает или нет. Анализируя далее данное переживание, Хайдеггер приходит к выводу, что оно изначально коренится в страхе смерти, ведь именно смерть есть такая возможность бытия *Dasein*, которая в любой момент может поставить крест на всех его возможностях. И именно страх смерти заставляет нас бояться того, что мы сделаем неправильный выбор и так и умрем, не реализовав свои лучшие возможности²².

Таким образом, очевидно, что перевод Бибихина приводит к смешению двух принципиально разных экзистенциалов: *das Entsetzen* и *die Angst*, представляющих собой страх перед внезапно по-

18. Хайдеггер М. Указ. соч. С. 188.

19. Там же. С. 187.

20. Heidegger M. Op. cit. S. 187.

21. Хайдеггер М. Указ. соч. С. 188.

22. Там же. С. 249–252.

являющейся незнакомой вещью и страх за себя перед своими собственными возможностями соответственно. Что касается семантики термина *Angst* в тексте Хайдеггера, то он обозначает неясный, беспредметный страх, вызываемый тем, что нечто только может произойти, но конкретно сейчас не происходит. *Angst* — это именно страх перед возможными событиями, к которым в принципе может привести избранный человеком способ бытия, его жизненный путь. Это волнение, сжимающее сердце, когда не знаешь, правильно ли ты живешь свою жизнь. *Entsetzen* же — чувство страха перед необъяснимым и мерзким объектом, от которого невольно хочется отшатнуться и скрыться в каком-нибудь укромном месте. *Angst* заставляет бояться возможностей своего собственного бытия, *Entsetzen* — непредсказуемых возможностей бытия встречающегося в мире сущего.

Каким же образом с помощью русскоязычных терминов различить эти два, по сути, разнонаправленных экзистенциала? Можно было бы попробовать оставить термин «ужас» в качестве перевода термина *Angst*, а для *Entsetzen* просто подыскать другой термин, например «омерзение». Однако против такого варианта у меня есть три важных возражения.

Во-первых, именно за термином *Entsetzen* лучше закрепить перевод «ужас», потому что его семантика в тексте Хайдеггера совпадает с семантикой слова «ужас» во многих контекстах в обыденном словоупотреблении. Например, мы называем фильмами ужасов не просто страшные фильмы, но такие фильмы, в которых страх вызывают непонятные и странные сущности: зомби, инопланетяне, призраки и т. п., — в то время как фильмы, где страх вызывают возможные действия людей, чаще называют триллерами. И именно о таком типе страха и говорит Хайдеггер, используя термин *Entsetzen*, — это страх перед непонятными, неизвестными нам объектами. К тому же именно подобные феномены анализируют Дилан Тригг²³, Бен Вудард²⁴ и Грэм Харман²⁵ в своих попытках преодоления корреляционизма, а в случае перевода их текстов на русский язык очевидна необходимость использования слова «ужас» для установления связи с соответствующим жанром в кино и литературе. Поэтому именно термин «ужас» для

23. Тригг Д. Указ. соч.

24. См. перевод статьи Бена Вударда «Безумная спекуляция и абсолютный интуитизм: Лавкрафт, Лиготти и *weirding* философии» в настоящем номере «Логоса».

25. См. перевод статьи Грэма Хармана «Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль» в настоящем номере «Логоса».

перевода *Entsetzen* кажется мне предпочтительным: такой перевод позволит установить смысловую связь между текстом Хайдеггера и текстами современных философов.

Во-вторых, перевод *Angst* с помощью термина «ужас» является не самым удачным с точки зрения обыденного словоупотребления. Как уже говорилось ранее, этот термин должен означать беспредметные волнения о своих собственных возможных неверных действиях. Так, часто мы боимся какого-то будущего события — экзамена, свадьбы, рождения ребенка, — поскольку не знаем, готовы ли мы к нему, сможем ли совладать с ним. Именно это выражает термин *Angst* — страх за собственные возможности бытия. В русском языке есть слово, которое гораздо лучше подходит для выражения этого чувства, и это слово — «тревога». Если ужас мы можем испытывать перед *чем-то* или *кем-то* страшным и незнакомым, как в фильмах *ужасов*, то тревога — это всегда тревога о некоторых событиях, пока только возможных, тревога — всегда о возможностях, а не о вещах, не об объектах. Тревога связана с пустыми треволнениями, а не с боязнью мерзких объектов, как ужас, который мы испытываем от созерцания Брандла, превращающегося в Брандлфлая («Муха», 1986). Поэтому за термином *Angst* лучше закрепить перевод «тревога».

В-третьих, перевод *Entsetzen* и *Angst* с помощью терминов «ужас» и «тревога» соответственно позволит сделать соразмерными русский и английские переводы «Бытия и времени», где *Entsetzen* принято переводить как *terror*, а *Angst* — как *anxiety*²⁶. Использование терминов «ужас» и «тревога» предполагает большее соответствие между разными переводами текста и оригиналом²⁷.

Как бы то ни было, цель данной статьи не в том, чтобы подобрать правильный перевод для пары терминов в тексте «Бытия

26. Heidegger M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers, 1962. P. 179–182, 228–235; *Idem*. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2010. P. 136–138, 178–184. Еще в одном переводе (*Idem*. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 1996) *Entsetzen* переводится как *terror* (P. 133), а *Angst* оставлено без перевода (P. 172–178).

27. Справедливости ради надо сказать, что один раз Бибихин в своем переводе использует термин «тревога» (*Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 188). В своем примечании он также указывает на то, что термин «ужас» для перевода *Angst* он предпочел, так как уже использовал его в сборнике переводов «Время и бытие», но при этом признает, что термин «тревога» тоже подошел бы (*Бибихин В. В.* Примечания переводчика // Хайдеггер М. *Бытие и время*. С. 450). Как бы то ни было, окончательный выбор Бибихина как переводчика все-таки не является оптимальным по перечисленным мной причинам.

и времени». Я допускаю, что возможны и другие варианты корректировки переводческого решения Бибихина. Весь этот анализ «Бытия и времени» я провел только для того, чтобы различить между собой два принципиально разных экзистенциала — *Entsetzen* и *Angst*, — которые я буду далее называть ужасом и тревогой соответственно. Ужас вызывают в нас невообразимые, чужестранные объекты²⁸, совершенно незнакомые нам. Тревога же связана с собственными возможностями, с тем, что некоторые наши действия могут лишиться нас возможности быть вообще. Цель моего разбора текста «Бытия и времени» заключалась в том, чтобы провести точное разграничение между двумя этими экзистенциалами и концептуализировать их, и для этого мне понадобилось обозначить их с помощью подходящих терминов. В этом смысле, разбирая перевод Бибихина, я выступал не в качестве переводчика, а в качестве герменевта, пытающегося перейти к ясному созерцанию тех смыслов, о которых говорится в тексте. Если угодно, я занимался герменевтикой ужаса и тревоги. Теперь от этого герменевтического опыта я перейду к следующей части своего исследования. Я намечу основные различия между теми феноменами, которые вызывают в нас ужас, и теми, что вызывают тревогу, а затем перейду к вопросу о том, как их анализ может послужить задаче преодоления корреляционизма и построения реалистической онтологии.

Ужасающие и насыщенные феномены

Дилан Тригг, рассматривая феномены ужаса, которые даются нам в литературе и кинематографе, к сожалению, не провел точного понятийного анализа этих феноменов. Описание, которая была главным орудием феноменологии, начиная с Гуссерля, не предполагает отсутствия точных понятий. И я собираюсь сделать то, чего Тригг не сделал: выделить главные черты ужасающих созерцаний и тем самым сформировать их понятие. Затем я сделаю то же самое с тревожащими феноменами. Для этого я обращусь к тому способу анализа, который в своей статье «Насыщенный феномен» использует Жан-Люк Марион²⁹.

28. Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 106–108.

29. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. С. 63–99.

Релевантность способа описания, применяемого Марионом к феноменам, обусловлена здесь тем, что вводимые им насыщенные феномены — это как раз те, что полностью нарушают способности, с помощью которых представляющий субъект может уложить их в рамки своих представлений. Они лишают рассудок способности подчинять себе созерцания с помощью своих априорных понятий, и именно поэтому такие явления могут претендовать на статус чистых феноменов: они лишают субъекта активной роли в упорядочении опыта, и поэтому в них и может даваться сама вещь, реальность-в-себе, не скованная корреляцией с сознанием, наделяющим явления смыслом. Наоборот, подобные созерцания сами переорганизовывают субъекта и всю сферу его феноменального опыта³⁰.

Примеры ужаса, предоставляемые рассказами Лавкрафта или фильмами Карпентера, используются современными философами именно потому, что они постоянно нарушают рамки, в которые мы привыкли вписывать данные нам явления, и предполагают возможность презентации объектов такими способами, которых наше сознание в принципе не видело³¹. И здесь как раз и открывается принципиальное родство насыщенных феноменов у Мариона с феноменами ужаса: как первые, так и вторые нарушают интенциональную деятельность субъекта, подрывают его способность наделять явления смыслом и укладывать их в свои априорные границы и в итоге ставят его перед созерцанием непреклонной реальности, которую субъект вынужден признать как радикально внешнюю ему самому. Если она радикально внешняя, то с ней нельзя выстроить никакого отношения, а значит, такая реальность избегает всякой корреляции с субъектом, выступает самой вещью, которую завещал нам еще Эдмунд Гуссерль.

И действительно, понятийный анализ насыщенных феноменов, который осуществляет Жан-Люк Марион, оказывается в полной мере применим и к феноменам ужаса, в которых нам дается нечто угрожающее, радикально неизвестное и непонятное. Я напому основные характеристики, которыми Марион наделяет насыщенные феномены:

По количеству насыщенный феномен — нельзя интендировать, по качеству — невозможно выдержать, по отношению — он аб-

30. Там же. С. 94.

31. *Harman G. Op. cit.; Woodard B. Op. cit.*

солютен, то есть не обусловлен горизонтом, и, наконец, по модальности — на насыщенный феномен невозможно смотреть³².

Теперь я покажу в общих чертах, как данная понятийная сетка позволяет описать феномены ужаса, с которыми мы встречаемся в литературе, фильмах и видеоиграх.

Нечто из одноименного фильма Карпентера — лучший пример неинтендируемого по количеству феномена. Интендировать феномен по количеству — значит вывести его как целое из последовательного созерцания отдельных частей и, наоборот, выделить в нем части на основании созерцания целого. Однако ужасающие феномены всегда настолько превышают нашу способность счета, что мы не можем увидеть целого в отрывочных частях или увидеть все части на основании целого, как бы мы ни пытались. Нечто постоянно оказывается больше своих частей, а части могут вести собственную жизнь, становясь целым: пока Макриди пытается сжечь геолога Норриса, превратившегося в Нечто, из огнемета, отдельная часть существа, которая раньше была головой Норриса, отваливается от целого и сбегает, причем из нее вдруг вырастают новые отростки, так что теперь эта голова начинает походить на своеобразного краба или паука. Нечто всегда может фрактализоваться. В целом вдруг могут выделиться такие части, которых мы вообще изначально не насчитывали при его созерцании, как это происходит, когда бывшая голова Норриса обзаводится клешнями. А из созерцания частей никак нельзя вывести созерцание целого, поскольку целое тоже постоянно перерастает само себя, как это происходит в финале фильма, когда Нечто преследует Макриди: оно само прячется под землей и лишь выпускает наружу один из своих отростков, который опять же начинает разрастаться. Нечто оказывается несчетным. Подобная количественная непреодолимость ужаса постоянно подчеркивается в видеоиграх в жанре *horror*. Например, в конце 14-го эпизода игры *The Evil Within* (2014) есть момент, когда протагонист Себастьян должен идти по подвешенному над руинами города поезду метро, и внезапно прямо внутрь этого поезда начинают вбиваться три металлические балки с надписями «вас», «ждет», «боль». Игрок не может видеть источника балок, он не может понять, какая сила вбивает их внутрь поезда, и поэтому от этих разрозненных частей он не может перейти к некоему целому, к их источ-

32. Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 92.

нику, что и вызывает подлинный ужас перед неведомым источником созерцаний.

Невозможность выдержать ужасающий феномен лучше всего проявляется в рассказах Лавкрафта. Говоря о невозможности выдержать некоторые феномены, Марион приводит в пример узника из платоновской пещеры, который, увидев свет настоящего солнца, оказывается настолько ослеплен, что остальные узники не понимают ни слова из того, что он пытается рассказать им, и считают его просто ополоумевшим³³. Точно так же лишь один взгляд на Ктулху сводит с ума Бригена, спутника Йохансена, который начинает испытывать чувство, будто его затягивает в пучины Вселенной, где над ним неистово хохочут «уродливые разнузданные древние боги»³⁴. Один лишь взгляд героев на существа, описываемые в рассказах Лавкрафта, приводит к потрясению их сознания, так как оно встречается с тем, что не может уложиться в его рамки и радикально его превосходит:

Маринус Бикнелл Виллет, опытный хирург, за свою жизнь чего только не повидавший в прозекторской, до сих пор сожалеет, что решился бросить в глубину колодца еще один взгляд. Трудно сказать, почему вид этого существа, каким бы уродливым оно ни было, мог так потрясти его. Возможно, определенные формы способны внушать необъяснимый ужас, пробуждая древние, таящиеся в подсознании инстинкты, — словно исчезает на миг спасительное покрывало, и человек остается один на один с непознаваемыми вселенскими силами, с тем неведомым, что доселе скрывали от него спасительные иллюзии здравого смысла. Как раз одну из таких форм узрел Виллет в глубине колодца и на несколько минут был охвачен безумием, словно сам превратился в пациента лечебницы доктора Вейта. Фонарик выпал из его онемевших пальцев, но доктор даже не обратил внимания на хруст, раздавшийся внизу, когда фонарь достиг страшного пленника. Виллет кричал и кричал, не в силах остановиться. Ни один из его друзей не поверил бы, что подобный панический визг может исходить из уст почтенного доктора. Ноги не держали его, и он пытался ползти, катиться по скользкому полу, стремясь оказаться как можно дальше от адского колодца, обитатель которого отвечал заунывным воем на его панические вопли³⁵.

33. Там же. С. 86.

34. *Лавкрафт* Г. Ф. Указ. соч. С. 40–41.

35. *Он же*. Случай Чарльза Декстера Варда // Он же. Иные боги и другие истории: роман, повести, рассказы. М.: Иностранка; Азбука-Аттикус, 2016. С. 143–144.

Абсолютность ужасающего феномена означает, что он не может быть вписан в горизонты нашего опыта, то есть не может быть описан по аналогии ни с чем, что мы имеем в нашем обыденном опыте. Точнее, любые аналогии оказываются недостаточными, и субъект всегда остается в замешательстве, в попытках предоставить ясное описание для этого опыта. Ему постоянно приходится признавать, что все его сравнения все равно остаются неадекватными и не ухватывающими сути того, о чем он говорит. Именно так предстают в работах Лавкрафта артефакты, создаваемые в мирах его Древних Богов. Вот как рассказчик в «Зове Ктулху» передает описание города Р'льех из заметок норвежского матроса Йохансена, сравнивая его со снами скульптора Уилкокса:

Йохансен ведать не ведал, что такое футуризм, и, однако ж, рассказывая про город, он достиг весьма близкого эффекта; ибо вместо того, чтобы описывать какое-то определенное строение или здание, он передает лишь общие впечатления от неохватных углов и каменных плоскостей — поверхностей слишком обширных и явно неуместных для этой земли и в придачу испещренных богопротивными изображениями и иероглифами. Я упомянул про его рассуждения об углах, поскольку они отчасти перекликаются с тем, что поведал мне Уилкоккс о своих жутких снах. Скульптор настаивал, что геометрия пригрезившегося ему места была аномальной, неевклидовой и просто-таки дышала тошнотворными сферами и измерениями, чуждыми нам. А теперь и необразованный матрос ощутил то же самое перед лицом страшной реальности³⁶.

Качественные характеристики ужасающего феномена приводят и к его особой модальности — к тому, что на него невозможно смотреть; сам взгляд на ужасающий феномен приводит к распаду созерцающего субъекта. По сути, здесь вновь речь идет о том, что качества ужасающего феномена настолько превосходят пределы возможностей субъекта, что субъект вынужден отворачиваться от него, если не хочет утратить свою способность быть разумным субъектом. Данный аспект ужаса часто находит свое выражение в рассказах Лавкрафта, например в приведенном выше отрывке о заглянувшем в колодезь докторе Виллете. Но наилучшее выражение эта невозможность смотреть на ужасающий феномен

36. *Он же*. Зов Ктулху. С. 37.

находит в механике *horror*-видеоигры *Amnesia: The Dark Descent* (2016): она не дает игроку смотреть на монстров, населяющих замок вымышленного барона Александра, поскольку долгий взгляд на них приводит к тому, что протагонист Даниэль начинает сходиться с ума — и тогда он начинает кричать, привлекая внимание самих монстров, которые могут легко убить незащитного Даниэля. Тем самым игра непосредственно вызывает у игрока созерцания, требующие, чтобы он их не созерцал.

Хотя Марион сам не причисляет феномены, описываемые в рассказах Лавкрафта, фильмах ужасов и видеоиграх в жанре *horror*, к числу насыщенных феноменов, они, несомненно, к ним относятся, что я показал на нескольких примерах. Ужасающие феномены являются подвидом насыщенных феноменов. Причина, по которой Марион считает необходимым анализ насыщенных феноменов, заключается в том, что в них субъекту дается опыт, не укладывающийся в рамки, которые субъект сам накладывает на свои созерцания, а значит, только в таком случае речь может идти о действительно чистом опыте. Если в таком опыте субъект оказывается полностью пассивным, неспособным к интенциональной деятельности, то это значит, что через подобный опыт он может выйти к вещи как она есть сама по себе. И именно в этом отношении анализ насыщенных феноменов предполагает феноменологию, свободную от уз корреляционизма. Проект феноменологии, намеченный Диланом Триггом, требует дополнения с помощью концепта насыщенного феномена. Только так ужас может быть описан с феноменологической ясностью.

Тревога: опыт феноменологического анализа

Но можно ли описать тревожащие феномены с помощью словаря Мариона? Я уже провел различие между ужасом и тревогой на примере текста «Бытия и времени» и показал, что в известном смысле эти два типа опыта противоположны. Ужас показывает внутри мира нечто такое, от чего мы хотели бы сбежать куда подальше, потому что от жизни в мире, где живут Ктулху или Нечто, становится не по себе. Тревога, наоборот, заставляет нас бежать от самих себя в мир и не возвращаться к самим себе в то одиночество, в котором нас мучают угрызения совести за трату своей жизни на пустые и бессмысленные, по сути, дела. Ужас всегда встречает нас в мире, тревога же возникает, когда мы вдруг удаляемся из мира и остаемся наедине с самими собой и с нашими возможностями.

Чтобы понять, в каких терминах можно описать тревожащий феномен, я должен, следуя главному правилу феноменологии, обратиться к таким созерцаниям, которые изначально и вызывают чувство тревоги, и сообщают его вживе. Как я уже говорил, тревога изначально вызывается осознанием факта своей смертности, так как именно смерть — это такая возможность *Dasein*'а, которая может лишить его всякой возможности бытия вообще. В этом отношении именно феномен своей смерти по преимуществу и должен быть тем, что вызывает тревогу. Но может ли своя собственная смерть быть феноменом? Ведь кажется, что, когда есть смерть, нас самих уже нет, согласно знаменитому письму Эпикура Менекею³⁷, а значит, наша смерть вообще не может стать созерцанием среди наших созерцаний. Однако, если бы это было так, она вообще не должна была бы вызывать у нас никаких тревог, в чем и пытался убедить Менекея Эпикур. Я всегда считал, что проблема этого письма заключается в том, что оно не унимает страха перед смертью, а подчеркивает его причину и делает ее еще более явственной: смерть есть не некоторое ужасное чувство боли или неудовольствия, смерть — это исчезновение меня самого, того, кто способен испытывать всякую боль или неудовольствие. И именно осознание этой возможности небытия себя самого, того, кому могут быть даны любые феномены, и есть то, что вызывает тревогу.

Как феноменологически описать это чувство небытия себя самого? Когда я пытаюсь представить, что я умер, я сначала представляю себе мир, в котором меня нет, в котором мои близкие, родные, друзья оплакивают меня. Я могу даже представить свое мертвое тело, которое погружают в землю. Но затем я вдруг понимаю, что нарушаю условия мысленного эксперимента, который пытаюсь поставить: я сохранил самого себя как того, кто способен представлять себе свое небытие. Я сохранил себя в качестве бесплотного призрака, способного наблюдать за происходящим в мире после гибели своего тела. Постулировать душу — значит пытаться спасти самого себя от смерти. Действительно представить себе свою смерть — значит представить, что я больше ничего не могу представлять, так как нет больше того, кто может что бы то ни было себе представить. Теперь мир без меня, мои близкие, мое тело — все это исчезает и постепенно распадается в кро-

37. Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 316.

мешной тьме. Остается лишь осознание полной темноты без каких бы то ни было переживаний. Но тогда я вдруг понимаю, что я все еще осознаю самого себя как того, кто представляет себе всю эту крошечную тьму. Я все еще не представил подлинное отсутствие самого себя. И в этот момент я осознаю, что требую от самого себя совершить невозможное: я пытаюсь с помощью своего сознания остановить поток самого этого сознания, я пытаюсь представить себе отсутствие представлений. Противоречивость того, что я пытаюсь сделать, заставляет меня отказаться от этого мысленного эксперимента, так как я понимаю, что пытаюсь разглядеть во тьме то, чего в ней разглядеть нельзя: отсутствие самой этой тьмы.

И именно эта полная непредставимость смерти, ее абсолютная чуждость нам и есть причина того, что она так пугает нас и вызывает такую тревогу. Именно то, что смерть есть отключение нашего сознания, и рождает в нас тревогу, так как полное отключение сознания нам совсем незнакомо. Конечно, во время сна без сновидений происходит нечто подобное, но факт сна мы можем осознать после пробуждения, когда сознание вновь начинает свою деятельность. Заснуть и не проснуться — вот действительный повод для тревоги. Тот и только тот сон без сновидений, от которого нельзя проснуться, непредставим.

Тем не менее эта непредставимость также феноменологически как-то дается. Пытаясь представить свою смерть, я все-таки имел какие-то созерцания. От созерцания мира без себя я перешел к созерцанию тьмы, а затем попытался уничтожить эту тьму, представив отсутствие любых представлений, и в этот момент прекратил эксперимент, не имея возможности разглядеть искомый феномен. Это значит, что, пытаясь представить себе свою собственную смерть, я все же имею некоторые весьма специфические созерцания, рассыпающиеся перед моим взором и постепенно уходящие во тьму. Следовательно, моей собственной смерти все же соответствует некая феноменологическая данность. Я могу перейти к описанию подобной данности и тем самым описать тревожащие феномены.

Если тревога противоположна ужасу, как страх перед своими возможностями противоположен страху перед внутримировым сущим, то разумно будет попробовать противопоставить и тревожащие феномены феноменам ужасающим. Ужасающий феномен — это вид насыщенного феномена. Это значит, что в нем созерцания настолько интенсивны и экстенсивны, что они превосходят понятийные рамки, в которые субъект пытается уложить

весь имеющийся опыт, и в итоге он оказывается неспособен наделить смыслом данные ему созерцания и сложить их в некий определенный, цельный предмет. Логика тревожащего феномена, действительно, обратная. Когда я пытаюсь представить свою смерть, мои созерцания оказываются надломлены тем понятием, тем смыслом, который я пытаюсь через них выразить, тем предметом, который я пытаюсь в них интендировать. В ужасающих и насыщенных феноменах понятия субъекта оказываются неадекватны данным ему созерцаниям, в тревожащих феноменах созерцания субъекта оказываются неадекватны тем понятиям, которые он пытается выразить в своем воображении. Это означает, что классификация феноменов, предложенная Жаном-Люком Марионом³⁸, неполна: к бедным феноменам (таким, которые могут реализоваться вообще без реальных эмпирических созерцаний, это любые истины логики и математики), обычным феноменам (таким, в которых интендированный предмет полностью находит свое выражение в созерцаниях) и насыщенным феноменам (таким, в которых созерцания превосходят понятия) нужно добавить феномены, в которых понятие превосходит возможности представления и потому вызывает постепенное разрушение данных созерцаний. Я буду называть их *перверсивными феноменами*, так как в них понятия извращают созерцания, заставляя их выразить то, чего они в принципе выразить не могут, то, для выражения чего они не предназначены. Подобно тому как ужасающие феномены являются видом насыщенных, тревожащий феномен собственной смерти является видом феноменов перверсивных.

Как мы можем описывать подобные феномены? Я постараюсь соотнести перверсивные феномены с насыщенными, чтобы лучше выявить различия между тревогой и ужасом как особыми аффектами. Поэтому, как и Марион, я опишу перверсивные феномены с помощью кантовской таблицы категорий: они *бесконечно малы по количеству, их невозможно удержать по качеству, они бесплодны по отношению, а по модальности их невозможно разглядеть*.

Когда я пытаюсь представить свою смерть, мои созерцания постепенно переходят от представления мира без меня к крошечной тьме и пытаются съежиться до некоторого абсолютного минимума, в котором уже нет никаких созерцаний, поскольку в случае

38. Марион Ж.-Л. Указ. соч. С. 97–98.

моей смерти не должно иметься самого созерцающего субъекта. Это значит, что перверсивные феномены бесконечно малы.

Я не могу удержать это бесконечно малое созерцание с помощью своего внимания, поскольку в какой-то момент понимаю, что все мои созерцания неадекватны тому феномену, который я пытаюсь отыскать. Смутное ощущение, что я вот-вот смогу представить свою собственную смерть, оборачивается пониманием того, что я так и не смог представить себе отсутствие своих собственных представлений. Это и означает, что перверсивные феномены невозможно удержать по качеству.

Попытка представить свою смерть — это попытка представить себе опыт, в котором нет уже носителя самого этого опыта. Поэтому представить себе свою смерть — значит представить себе свойство без носителя этого свойства, акциденцию без субстанции, следствие без причины, взаимодействие с миром в отсутствие того, кто мог бы взаимодействовать. Это значит, что перверсивные феномены — всегда чистые эффекты, которые сами никаких эффектов произвести уже не могут, поэтому по отношению перверсивные феномены бесплодны.

И наконец, сколько бы я ни пытался представить себе свою смерть, в мерцающих перед моим взором созерцаниях я так и не смогу найти нужный мне феномен. Поэтому по модальности перверсивный феномен невозможно разглядеть³⁹.

Таким образом, я выстроил концептуальную рамку, с помощью которой может быть описан тревожащий феномен, феномен своей собственной смерти. Тревожащие феномены являются по своей сути видом перверсивных феноменов, таких феноменов, в которых понятие, интендируемая предметность производят надругательство над созерцаниями. Зачем я обращаюсь к подобному концептуальному анализу тревожащего феномена собственной смерти? Дело в том, что анализ тревоги, как и анализ ужаса, способен предоставить феноменологу путь к описанию реаль-

39. Из всех философов ближе всего к открытию перверсивных феноменов приблизился Жиль Делёз в «Логике смысла» (Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011). Смыслы-нонсенсы, о которых говорит Делёз, подпадают под категорию перверсивных феноменов, поскольку как раз являются такими понятиями, которые не могут быть даны субъекту в его созерцаниях в силу своей парадоксальности. К таким смыслам-нонсенсам относится, например, квадратный круг или гора без долины (Там же. С. 53): попытка представить их ведет к нарушению законов, по которым существуют сами наши созерцания.

ности-в-себе, просто этот путь начинается с другого отправного пункта. Если ужасающие феномены способны показать нам реальность-в-себе, поскольку она находится в мире, вне нас, то тревожащие феномены аналогичным образом могут показать нам реальность-в-себе, поскольку она находится в нас самих. Тревога в конечном счете вызывается такой реальностью внутри нас самих, которую мы никак не можем уложить в рамки своих познавательных способностей и никак не можем интендировать. Тревога связана с неким экстимным⁴⁰ ядром внутри субъекта, так как она есть аффект, вызываемый осознанием своей смертности. Своя собственная смерть и есть тревожащий феномен. Моя смертность как сознающего субъекта указывает мне на то, что мое сознание является всего лишь свойством материи, реальности-в-себе, с которой я как феноменологический субъект никак не могу совладать, с которой интенциональная деятельность моего сознания ничего не может поделать. Спиритуализм и утверждение особой бессмертной души есть лишь попытка спасти себя от леденящей тревоги вечного сна, от которого я не смогу пробудиться. Тот факт, что мое сознание не справляется с задачей представления своей собственной смерти, указывает на то, что в смерти я соприкасаюсь с чистой реальностью внутри самого себя. Феноменологическое сознание, пытавшееся взять реальность в скобки и сделать из нее предмет своего конституирования, подтачивается изнутри осознанием того факта, что его деятельность закончится в связи с простым фактом внутри мира: с распадом одного-единственного — моего — тела.

Заключение

Итак, одна небольшая ошибка Бибикина в переводе «Бытия и времени» позволила мне провести точное различие между тревогой и ужасом как аффектами. Ужас есть страх перед внутримировым сущим, которое абсолютно чуждо мне и незнакомо. Тревога есть страх перед моими собственными возможностями бытия, которые могут лишить меня всякой возможности бытия. Ужас вызывает неведомые твари, тревогу — возможность смерти.

Далее я проанализировал ужасающие феномены и смог описать их с помощью понятия насыщенного феномена у Мариона.

40. Лакан Ж. Семинары. Кн. 7: Этика психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2006. С. 181.

Анализируя тревогу как противоположность ужаса, я смог выделить отдельный класс феноменов, разновидностью которых является тревожащий феномен собственной смерти, — класс перверсивных феноменов. В насыщенных феноменах созерцания превосходят понятийные рамки, в перверсивных — понятия насилуют нашу чувственность. Ужасающие феномены являются разновидностью первых, тревожащий феномен собственной смерти — разновидностью вторых. Феноменология ужаса и феноменология тревоги формируют два возможных пути к преодолению корреляционизма: в ужасе мы встречаемся с чем-то вне нас, что не поддается нашей деятельности по смыслополаганию, в тревоге мы встречаемся с чем-то таким, что представляет собой инстанцию материи внутри нас самих. В ужасе жуткая материальность внешних объектов манифестирует себя как не поддающаяся нашей понятийной хватке. В тревожащем феномене моей собственной смерти я оказываюсь перед лицом того факта, что мое собственное сознание является лишь свойством материи, которая никак от деятельности моего сознания не зависит. Феноменология, которая хочет быть реалистической и наконец-то выйти к самим вещам, должна сосредоточиться на анализе этих двух основополагающих аффектов — ужаса и тревоги.

Феноменологи всегда любили иллюстрировать свои размышления с помощью разного рода культурных образований и произведений искусства: Хайдеггер и Гёльдерлин, Мерло-Понти и Сезанн, Марион и кубисты, Дилан Тригг и Карпентер. Цель подобных интеллектуальных союзов — не блеснуть своей осведомленностью в истории искусства или в современной культуре, а предъявить парадигмальные примеры описываемых феноменов, чтобы и читатель смог прийти к феноменологическому узрению тех сущностей, о которых (порой довольно сложно) говорит феноменолог. Поэтому и я считаю своим долгом перед читателем указать на те конкретные места, топосы современной культуры, которые можно считать местами ужаса и тревоги по преимуществу.

Как уже было сказано, тревога на фундаментальном уровне укоренена в осознании собственной смертности, в осознании того, что у меня как у *Dasein*'а есть такая возможность-быть, которая аннигилирует все остальные мои возможности-быть. И именно поэтому некоторые действия и вызывают у меня тревогу: что, если они заведут меня в тупик и в итоге я умру, так и не реализовав своих наилучших возможностей? И это опре-

деление тревоги указывает на то, что парадигмальный пример производства тревожащих феноменов в современной культуре — это видеоигры в жанре *survival horror*. Я уже говорил о таких представителях жанра, как *Amnesia: The Dark Descent* и *The Evil Within*, но в том контексте я указывал, как в них работают ужасающие феномены. Теперь стоит отметить, что они и подобные им игры помимо ужаса вызывают у игрока и чувство тревоги. Игры в жанре *survival horror* предполагают встречу игрока с противниками, способности которых значительно превосходят возможности протагониста. Часто поэтому игры в данном жанре предполагают не открытую борьбу с противниками, а только бегство и поиск укрытий. В *Amnesia: The Dark Descent* нельзя сражаться с монстрами, в *Alien: Isolation* (2014) Чужого нельзя убить, можно лишь спугнуть его огнем, в *Outlast* (2014) также необходимо прятаться от противников и сбегать от них, не попадаясь им на глаза. Если же речь идет о возможностях сражений, как в *The Evil Within* или *Resident Evil 7: Biohazard* (2017), то и в сражениях происходит не встреча героя-протагониста с равным ему противником, а столкновение радикально уязвимого персонажа, обладающего ограниченным объемом ресурсов, с врагом, обладающим неограниченным набором ресурсов и уязвимым только в определенном отношении (для его уничтожения надо целиться из конкретного типа оружия в конкретное место на его теле и т. п.).

Геймплей подобных игр выстроен так, что он неизбежно приводит к возникновению у игрока чувства тревоги. Игрок часто сталкивается в них с чем-то ужасающим, превосходящим его ожидания и представления: с вирусом, превращающим людей в биооружие; с монстрами, взгляд на которых сводит тебя с ума; с инопланетными организмами, неуязвимыми и смертельно опасными даже в открытом космосе без каких бы то ни было скафандров. Однако наряду со страхом перед этими непонятными объектами в играх в жанре *survival horror* игрока постоянно преследует и страх перед своими собственными действиями. Один лишь неверный шаг, одно неверное движение — и Чужой схватит тебя. Стоит свернуть не туда в канализации под клинкой Маунт-Мэссив из *Outlast* — и громила Крис Уолкер поймает тебя. Стоит промахнуться несколько лишних раз, целясь в боссов из *The Evil Within*, и дальнейшее прохождение игры станет невозможным. Тем самым видеоигры в жанре *survival horror* оказываются своеобразными аппаратами тревоги: я страшусь не только ужасающих мерзких объектов, но и собствен-

ных действий, которые могут привести меня в тупик и лишить возможности действовать в рамках игрового мира в принципе. Здесь работает та концептуальная схема, которую я выстроил на основании текста «Бытия и времени»: в тревоге игрок боится тех своих возможностей-бытия-в-игре, которые могут привести к тому, что он потеряет возможность-быть-в-игре вообще. Как я уже отметил, реалистическая феноменология, отказавшаяся от своего корреляционистского наследия, должна обратиться к анализу ужаса и тревоги. Это значит, что парадигмальным примером для новой феноменологии должны стать именно видеоигры в жанре *survival horror*, комбинирующие в себе и ужасающие, и тревожащие феномены одновременно. Ужасая игрока, они способны указать ему на то, что представляет собой реальность за пределами данных ему объектов. Тревожа его, они способны указать ему на реальность, скрытую внутри его собственных возможностей.

Библиография

- Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 43–57.
- Бибахин В. В. Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С. 448–451.
- Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Лавкрафт Г. Ф. Зов Ктулху // Он же. Зов Ктулху: повести, рассказы, сонеты. М.: Иностранка, Азбука-Аттикус, 2017. С. 5–42.
- Лавкрафт Г. Ф. Случай Чарльза Декстера Варда // Он же. Иные боги и другие истории: роман, повести, рассказы. М.: Иностранка; Азбука-Аттикус, 2016. С. 5–176.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 7: Этика психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2006.
- Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 63–99.
- Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
- Такер Ю. Ужас философии: В 3 т. Пермь: Гиле Пресс, 2017–2018. Т. 1: В пыли этой планеты; Т. 2: Звездно-спекулятивный труп.
- Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса. Пермь: Гиле Пресс, 2017.
- Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
- Харман Г. Четверякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.

- Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 315–319.
- Harman G. On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl // Collapse. 2008. Vol. 4. P. 333–364.
- Heidegger M. Being and Time. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Heidegger M. Being and Time. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Heidegger M. Being and Time. Oxford: Blackwell Publishers, 1962.
- Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds). Melbourne: Re.Press, 2011.
- Trigg D. Topophobia. A Phenomenology of Anxiety. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017.
- Woodard B. Mad Speculation and Absolute Inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the Weirding of Philosophy // Continent. 2011. Vol. 1. № 1. P. 3–13.

FROM THE PHENOMENOLOGY OF HORROR TO THE PHENOMENOLOGY
OF ANXIETY: BIBIKHIN, HEIDEGGER AND OVERCOMING
CORRELATIONISM

ALEXEY SALIN. Teaching assistant, Department of Philosophy for Natural Science
Faculties, Faculty of Philosophy, alexsalin22@gmail.com.
Lomonosov Moscow State University (MSU), 27 Lomonosovsky Ave., Bldg 4, 119991
Moscow, Russia.

Keywords: phenomenology; speculative realism; correlationism; horror; anxiety; saturated phenomenon; perverse phenomenon.

This paper is an attempt to construct a new phenomenology that will be able to bring us back to things themselves, as Edmund Husserl had promised to his students. Such a phenomenology seeks to reveal and describe phenomena and the conditions of givenness which presuppose a failure of the subject's capacity for representation and therefore permits an apprehension of something that exists as radically external to the subject. Description of such phenomena paves the way to undermining correlationism from the inside, and a phenomenology of this kind therefore feeds into what is termed speculative realism. The paper takes as a starting point Dylan Trigg's phenomenology of horror, although it lacks a conceptual analysis of horrifying phenomena, and brings Jean-Luc Marion's concept of a saturated phenomenon to bear on the conceptual analysis of horrifying phenomena.

In addition to a phenomenology of horror, the paper also argues for an escape from correlationism by analyzing the feeling of anxiety. By means of a critical analysis of Vladimir Bibikhin's translation of Martin Heidegger's *Being and Time*, the paper establishes a phenomenological distinction between anxiety and horror. The phenomenon of one's own death is analyzed as a fundamental phenomenon of anxiety. The analysis of the phenomenon of one's own death introduces the new concept of a perverse phenomenon, which complements Marion's classification of all possible phenomena. The paper erects a conceptual scheme to describe feelings of horror and anxiety, further analysis of which will enable phenomenology to transition from the life of consciousness to reality-as-it-is. The paper concludes with an indication of the phenomena of contemporary culture that should become primary objects of a realistic phenomenology of horror and anxiety.

DOI: 10.22394/0869-5377-2019-5-151-174

References

- Bibikhin V. V. Primechaniia perevodchika [Translator's Notes]. In: Heidegger M. *Bytie i vremia* [Sein und Zeit], Saint Petersburg, Nauka, 2006, pp. 448–451.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Epicurus. Pis'mo k Menekeiu [Letter to Menoeceus]. In: Lucretius. *O prirode veshchei* [De Rerum Natura], Moscow, Art Literature, 1983, pp. 315–319.
- Harman G. *Chetveroiakii ob'ekt: metafizika veshchei posle Khaideggera* [Quadruple Object: Metaphysics of Things after Heidegger], Perm, Hyle Press, 2015.
- Harman G. On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl. *Collapse*, 2008, vol. 4, pp. 333–364.
- Heidegger M. *Being and Time*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Heidegger M. *Being and Time*, Albany, State University of New York Press, 2010.
- Heidegger M. *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishers, 1962.

- Heidegger M. *Bytie i vremia* [Sein und Zeit], Saint Petersburg, Nauka, 2006.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Henry M. Neintentsional'naia fenomenologiya: zadacha fenomenologii budushchego [Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir]. (*Post*)fenomenologiya: novaia fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (eds S. A. Sholokhova, A. V. Yampolskaya), Moscow, Akademicheskii proekt, 2014, pp. 43–57.
- Lacan J. *Seminary. Kn. 7: Etika psikhoanaliza* [Le Séminaire. Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse], Moscow, Gnozis, Logos, 2006.
- Lovecraft H. P. Sluchai Char'l'za Dekstera Varda [The Case of Charles Dexter Ward]. *Inye bogi i drugie istorii: roman, povesti, rasskazy* [The Other Gods and Other Stories: Novel, Short Novels and Stories], Moscow, Inostranka, Azbuka-Attikus, 2016, pp. 5–176.
- Lovecraft H. P. Zov Ktulhu [The Call of Cthulhu]. *Zov Ktulhu: povesti, rasskazy, sonety* [The Call of Cthulhu: Short Novels, Stories and Sonnets], Moscow, Inostranka, Azbuka-Attikus, 2017, pp. 5–42.
- Marion J.-L. Nasyshchennyi fenomen [Le phénomène saturé]. (*Post*)fenomenologiya: novaia fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (eds S. A. Sholokhova, A. V. Yampolskaya), Moscow, Akademicheskii proekt, 2014, pp. 63–99.
- Meillassoux Q. *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence], Yekaterinburg, Moscow, Kabinetnyi uchenyi, 2015.
- Thacker E. *Uzhas filosofii: V 3 t.* [Horror of Philosophy: In 3 vols], Perm, Hyle Press, 2017–2018, vol. 1: V pyli etoi planety [In the Dust of This Planet], vol. 2: Zvezdno-spekulativnyi trup [Starry Speculative Corpse].
- The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (eds L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman), Melbourne, Re.Press, 2011.
- Trigg D. *Nechto. Fenomenologiya uzhasa* [The Thing: a Phenomenology of Horror], Perm, Hyle Press, 2017.
- Trigg D. *Topophobia. A Phenomenology of Anxiety*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2017.
- Vetushinky A. *Vo imia materii: Kriticheskie i metafizicheskie issledovaniia* [In the Name of Matter: Critical and Metaphysical Investigations], Perm, Hyle Press, 2018.
- Woodard B. *Dinamika slizi. Zarozhdenie, mutatsiia i polzuchest' zhizni* [Slime Dynamics: Generation, Mutation, and the Creep of Life], Perm, Hyle Press, 2016.
- Woodard B. Mad Speculation and Absolute Inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the Weirding of Philosophy. *Continent*, 2011, vol. 1, no. 1, pp. 3–13.