

Заблудившийся

Дилан Тригг

Перевод с английского Никиты Стуликова по изданию Trigg D. (2016) Lost in Space // Topophobia: A Phenomenology of Anxiety. Bloomsbury Publishing. P. 117–141. Публикуется с любезного разрешения автора.

Ни один другой вид страха не стоил ей столько нервов, как страх потеряться или заблудиться в собственной постели; в любом непривычном месте этот страх не дает ей уснуть; ее упорно преследовал страх, что она по пути из школы собьется с дороги, повернет не туда, хотя местность ей хорошо знакома; ее постоянно преследовал страх попасть не в ту аудиторию; она никогда не пробует гулять даже в небольшом лесу, она не может повернуть за угол или повернуть назад без страха ошибиться и мучается, в уме пересчитывая повороты [Hall, 1897, p. 161].

Лес

Зима, вы один в лесу. На вашем пути — масса деревьев, образующих ряд беспорядочных узоров. Их ветви спускаются низко к земле, раскачиваясь и отбрасывая тень на тропинку, по которой вы идете. Но посреди этой чащи вы все еще можете вернуться к началу леса — к тому месту, с которого началось ваше путешествие. Край леса все еще видно, вы чувствуете его физически, и, если бы вдруг стало тяжело находиться в лесу, вы легко смогли бы покинуть этот замкнутый мир. Узкая тропинка постепенно теряется, а лес становится плотнее. Вы — посреди густой чащи, но все еще остаетесь центром экзистенции. Вы знаете не только где лес начинается, но и где он заканчивается. Этим холодным днем он раскрывается для вас как мир новых возможностей. Вот вы замечаете тропинку к реке; лес слегка редее. Ряды деревьев — стволы, старые ветки, опавшие листья — будто сами бросаются в глаза, чтобы вы потрогали их, сжали в руке, ощутили кожей. Одной рукой вы роетесь в куче листвы и чувствуете, как она рассыпается от ваших прикосновений. Другой рукой ковыряете влажную землю куском коры. В солнечном свете лес — мир, далекий от суеты современной городской жизни.

Но вот на землю опускается ночной мрак. Лучи лунного света разбиваются о верхушки деревьев, падая на землю зловещими фигурами. Вы оказались в мире теней. Некая сила будто наблюдает за вами сверху, вы не видите ее, но она тем не менее есть. Теперь, в ночной тьме, лес утрачивает четкость очертаний, вы больше не помните, откуда пришли, вам душно в гуще деревьев. Вы чувствуете, как деревья давят на вас; поднявшись над плотной землей, они будто тянутся к вам, окончательно дезориентируя вас. Вы смотрите в телефон. В океане мрачного леса фонарик телефона служит символом уверенности. Вы поднимаете его к ночному небу, но из-за слабого заряда яркости не хватает, чтобы осветить путь. В слишком густом лесу телефон не ловит сеть, которая соединяет его и вас с миром вовне. Он бесполезен

Дилан Тригг, младший научный сотрудник философского факультета Венского университета; Austria, 1090, Vienna, Sensengasse, 8/09, тел.: +4314 277 460 77
E-mail: dylan.trigg@univie.ac.at

Исследование Дилана Тригга посвящено конститутивной роли тревоги в становлении субъективности. Хотя тревога занимает центральное место в истории философии — и феноменологии в частности, — пока не было ни одного масштабного исследования того, как она формирует наше ощущение себя и бытия в мире. Опираясь на собственный опыт агорафобии, автор задает ряд критических вопросов: как телесное восприятие других людей влияет на восприятие мира? Какую роль играет настроение в формировании восприятия мира? Как можно понять роль таких состояний, как агорафобия, в контексте нормативных представлений о теле и окружающей среде? Какова связь между тревогой и домом? Автор анализирует странный опыт, когда он не может перейти мост, сесть в автобус или войти в супермаркет без ощущения тревоги. В то же время Тригг обсуждает такие аспекты собственного телесного опыта, которые присущи как агорафобам, так и неагорафобам. Соединяя феноменологическое исследование с актуальными вопросами философии сознания, Тригг приходит к новому представлению об идентичности, которая организует себя, другого и мир как единое целое.

Ключевые слова: тревога; субъективность; феноменология; агорафобия; телесный опыт; идентичность

Цитирование: Тригг Д. (2021) Заблудившийся // Городские исследования и практики. Т. 6. № 4. С. 33–45.
DOI: <https://doi.org/10.17323/usp64202133-45>

в качестве источника навигации. И тут к вам возвращается страх потеряться. В детстве вы однажды оказались далеко от дома. У вас не получилось найти дорогу обратно, и вы перепутали свой дом с чужим. Тут же к вам приходит еще одно воспоминание. Однажды вы уснули в вагоне и пропустили свою остановку. Когда вы проснулись, весь мир казался абсолютно незнакомым – даже у окружающих людей была странная аура. Эти воспоминания пробуждают в лесу то непознаваемое измерение мира, которое обычно угасает в первые утренние часы, но предстает во всем своем великолепии в ночном лесу.

Вы чувствуете, как сильно бьется сердце, но, как только подступает паника, вам кажется, что вы нашли выход из леса. Вы бежите на просвет между деревьями. Горизонт леса растет, расширяясь по мере вашего приближения. Те же деревья, что обещали освобождение, теперь изменились, став строем ничем не отличающихся друг от друга единиц, лишив вас надежды найти путь. Каждое дерево – клон другого, у всех одни и те же очертания ветвей и растущего вверх по стволу мха. Солнца нет, и одна луна не в состоянии помочь сориентироваться. Далекая и чужая, она не столько показывает ваше место в мире, сколько извлекает вас из него. Несмотря на пропавший горизонт, вы вынуждены бежать хоть куда-нибудь, чтобы вырваться на свободу из этой непрерывной однородности, чтобы посреди первобытного ужаса обнаружить какой-нибудь ориентир, даже самый ничтожный, который бы помог. Эта точка на местности помогла бы вернуть чувство пространства, уверенность, что можно покинуть этот невыносимый мир. Но пока вы заблудились в лесу. Тем не менее неспособность найти путь домой – не только результат пространственной дезориентации. Она нечто большее, а именно дезориентация в самом бытии.

Реальная проблема жительства

Повседневный опыт всегда подскажет, где мы находимся. Знакомые объекты и наполненные личными смыслами метки успокаивают нас, и мы чувствуем себя включенными в обитаемый мир. Перемещаясь по миру, мы чувствуем, будто находимся в центре всего, хотя объективно знаем, что это ощущение ложно. Оказавшись в незнакомом месте, мы обращаем особое внимание на черты непривычного ландшафта,

чтобы понять, где мы. Знать, где находишься, – значит также знать на телесном и досознательном уровне, как (и куда) найти путь в этом мире. Напротив, потеряться – значит радикально отпасть от повседневного опыта бытия-в-мире, а не только пережить нетипичный опыт.

Где я? Так обычно спрашивают, опасаясь заблудиться. Абстрактное представление о месте или пространственное воображение необязательно помогут восстановить ощущение привычности и ориентации. Для Фрейда переживания заблудившегося в лесу – особый случай жуткого, которое требует интеллектуального осмысления:

Например, когда блуждают в дремучем лесу, скажем, окутанном туманом, и все же, несмотря на все старания найти заметную или знакомую дорогу, возвращаются повторно к одному и тому же, отмеченному определенными признаками месту [Фрейд, 1995, с. 272].

Заблудиться – значит оказаться окруженным со всех сторон неразличимым пространством, и только когда ломается *однородность* этого пространства, мы можем переместиться. Различимый в пространстве объект – упавшее дерево, телефонная вышка или куча выброшенных книг – превращается в опорный пункт, вокруг которого восстанавливается перспектива. Мы останавливаемся, столкнувшись с туманом посреди леса. Туман душит нас, как душит сама ночь, стирая нашу идентичность вплоть до самых основ. Туман проникает под кожу, поглощает нас, искажает черты ландшафта, ориентируясь на которые можно было вернуться туда, откуда мы пришли.

Так заблудиться – в тумане, в лесу – значит разбудить первобытный страх быть изгнанным из дома. Беззащитные, мы тяжело переживаем опыт потерянности. Но давайте не будем забывать, что есть и другие способы быть потерянным, которые сопряжены с удовольствием и соблазнительны. Так, потеряться в мире эстетического дискурса – значит добровольно подчиниться восторгу утраты ориентиров. Опьяняющее и одновременно переполняющее «жертвование субъективностью» (выражение Микеля Дюфрена), входящее в эстетический опыт возвышенного, влечет за собой частичную утрату чувства субъективности [Dufrenpe, 1989, p. 61]. На месте субъективности формируется таинственный сплав субъекта с объектом, будь

то безбрежный океан, пустынный пейзаж или громадные скалы. В этот момент субъект почти выталкивается за свои пределы, но все же никогда не пропадает полностью. Это «начало ужаса в той мере, в какой мы еще выдержим» не угрожает нам уничтожением, но помещает нас в состояние упорядоченной дезориентации [Рильке, 2007]. Заблудиться в возвышенном — значит с самого начала знать, что всегда можно вернуться назад.

Это чувство потерянности в безграничном пространстве особенно свойственно агорафобам. Снова и снова мы читаем о таких пациентах: дезориентированных, или, другими словами, «обнаруживших себя неизвестно где», будто бы их окружил туман [Sadowsky, 1997]. В центре этих эпизодов — не просто чувство потерянности в пространстве в геометрическом смысле, но более фундаментальное чувство *потерянности в мире*. Далее мы рассмотрим феноменологические особенности бытия-потерявшимся. Более того, мы бы хотели показать этот опыт потерянности как центральный для переживания тех отношений неустойчивости, которые складываются у агорафоба к своему дому. Как мы увидим, быть потерянным для мира — значит быть полностью захваченным чувством невозможности когда-либо вернуться назад в мир. Тело агорафоба всегда фундаментально рассогласовано с окружающей его средой. Для него пространство проблематично, и «жительство» осуществляется самыми маргинальными крайними способами, как, например, у пациента Карла Вестфала: «Он не может ходить в зоопарк в Шарлоттенбурге потому, что там нет ни одного дома» [Кнарп, 1988, р. 60].

Упоминая жительство, мы неизбежно погружаемся в хайдеггеровскую «реальную проблему жительства». Как Хайдеггер показывает в докладе «Строительство. Жительство. Мышление», эта проблема «заключается в том, что смертные всегда заново ищут природу жительства, но они *должны сначала научиться жить*» [Хайдеггер, 2020, с. 172]. Последовав за философом, мы найдем в его докладе средства для анализа агорафобии в ее связи с бездомностью. Текст доклада Хайдеггер готовил в условиях послевоенной нехватки жилья, поэтому его замечания направлены против идеи, будто проблему «бездомности человека» можно решить исключительно материальными способами. Для него «реальная проблема жительства состоит не только в нехватке квартир», но вместо

этого предполагает такое отношение к этим жилищам, которое «призывает смертных в свое жительство» [Хайдеггер, 2020, с. 172]. Хотя «дом» редко упоминается в этом докладе, отношение между домом и жительством в нем подразумевается. Когда же вопрос дома и бездомности упоминается, это звучит поразительно: «Что, если бездомность человека состоит в том, что он думает о реальном дефиците жилья совсем не как о чрезвычайной ситуации?» [Хайдеггер, 2020, с. 172]. Для Хайдеггера мышление — это не внутреннее проявление жительства, но само его основание. Мышление относится к жительству, пишет Хайдеггер, до тех пор, пока оно напоминает нам о нашей бездомности. Помыслить связь с домом — значит вспомнить эту связь по-новому, открыв бытие дома заново.

Сегодня массовое производство лишенных оригинальности домов, встроенных в интенсивно гомогенизируемые поселки и города, резко контрастирует с идеей жительства Хайдеггера, с которой ассоциируется деревенский домик XVIII века на опушке немецкого леса. И действительно, многое из того, что Хайдеггер говорит в своем докладе, подготовленном в 1951 году, уже утрачено современной культурой. И все же Хайдеггер не предлагает скорбеть об утраченном прошлом, хотя его текст и пронизан сетованием и ностальгией. В мышлении дома на кону стоит прежде всего призыв (пере)осмыслить наше отношение к дому, а вовсе не предложение помыслить дом как особый режим архитектуры. Поэтому Хайдеггер спрашивает: «Но гарантируют ли они [дома], что там имеет место *жительство*?» [Хайдеггер, 2020, с. 159]. Данный им отрицательный ответ свидетельствует о сложности жительства как такового. Жить — то есть *быть дома* — значит нечто большее, чем занимать пространство: не только быть дома, то есть в пространстве жилища, но и быть дома в более широком смысле — быть дома в мире.

Но если сама материальность дома — недостаточное условие для того, чтобы быть дома, то что еще должно быть, чтобы находиться в доме? Здесь возникает череда дополнительных вопросов. Где же в мире дом? Насколько материальность мира определяет дом? В чем отличие дома как места от не-дома? Ранее мы увидели, как дом очерчивает место в мире субъекта, привнося отношение собственности и ощущение интимности, а также нерасторжимую

связь с состоянием тела вплоть до того, что с исчезновением дома телесный опыт мира тоже соответственно меняется. Далее внимание будет уделено дому не только как месту в мире, но еще и как настроению в окружающем мире. Мы увидим, что место дома происходит из тела, так что дом не может быть изучен отдельно от тела, но и тело не может изучаться в отрыве от дома. Основываясь на этом, мы рассмотрим дом как центр. Вместо того чтобы предстать монолитным единым центром, дом окажется взаимным переплетением нескольких различных свойств, которые совместно конституируют сложное подвижное целое. Мы уделим внимание только двум таким центрам: онтологическому и мировому. Можно перефразировать это различие: в первом случае дом — это центр реальности, а во втором — средоточие всего, что знакомо. Эти аспекты не автономны по отношению друг к другу, но конституируют единство, где каждый аспект участвует в формировании неделимого целого.

Чтобы конкретизировать эти различия, рассмотрим, как из центра дома начинается вообще всякое путешествие, ведь без этого центра нельзя было бы даже определить путешествие как путешествие. В этом отношении центр есть до тех пор, пока есть *куда идти*. Дом — изначально центральное место, и потому важно, чтобы возникало чувство знакомого, а мир был бы понятен. Обратите внимание на выражение «все обосновывается из центра». В каком-то смысле это правда. Центр — это не метафора, возвышающая дом до уровня идиллической фантазии. Центр — это источник нашего отношения к основе, к Земле, носитель смысла и поэтому — условие владения местом. Без центра мы не только теряемся, но и вообще оказываемся *неуместными*. Говорить так о центре — не значит редуцировать его к материальности дома. Дом как центр — это принципиальная манифестация ценностей и привычек в мире случайностей. Дом в центре мира — надежный источник привычного, но он же — удушающее напоминание обывка о существовании. В каждом случае дом сосуществует с центром на одной плоскости, и оба они обозначают условие устойчивости личности.

«Тени, мечущиеся на черной стене»

Давайте продолжим, *вернувшись назад*, как говорил Эдвард Кейси [Casey, 1993]. С интенсивностью внимания феноменоло-

гии к телу с его глубиной и богатством сравнится лишь ее внимание к пространственности. Сосредоточившись на измеряемых и переживаемых свойствах пространственности, феноменология смогла показать нам, что «пространство — это не среда (реальная или логическая), в которой расположены вещи, а средство, благодаря которому положение этих вещей становится возможным» [Мерло-Понти, 1999, с. 312–313]. Так понятая пространственность — не фон, но то основание, на котором различаются передний и задний план. Благодаря предшествованию пространства мы можем относиться к миру и абстрактно, и конкретно (это реляционное измерение упускается и в эмпиризме, и в рационализме). Как мы знаем из его анализа тела, для Мерло-Понти восприятие — акт пространственного и темпорального синтеза, схватывающего вещи в их totalidadности до того, как они будут поняты по частям. «Для пространства существенно всегда быть «уже конституированным»» [Мерло-Понти, 1999, с. 324]. Мы никогда не сможем понять природу пространства как такового, изъяв из него себя: «бытие — это бытие в ситуации» [Мерло-Понти, 1999, с. 324]. Такое представление о пространстве, оформленном и структурированном в изначальной пространственности, означает, что за глубиной как измерением нужно видеть «изначальную глубину», которая и сообщает смысл абстрактной глубине [Мерло-Понти, 1999, с. 342]. Поэтому наше пространство не только связано с изначальным и нететическим сознанием; оно также укоренено в переживаемом и аффективном опыте бытия-в-мире [Мерло-Понти, 1999, с. 361].

Выше мы убедились, что телесная субъективность всегда уже конституирована нашими intersубъективными и intersпространственными отношениями. В самом мире эта «присущность миру» динамически является в качестве совокупности возможностей [Мерло-Понти, 1999, с. 361]. Динамическая характеристика пространственности — сквозная тема в работах Эдварда Кейси. Для него «тело беспрерывно *возвращает меня назад*. Оно разом и пользователь, и средство, и деятель, и свидетель бытия-на-месте» [Casey, 1993, р. 48]. Двойная роль тела сразу и структурирует, и наполняет наш опыт местоположенности. Таким образом, если тело дает нам место, предоставляя чувство ориентации, значит, оно дает месту и жизнь, так как это место теперь обживается. В этой двойной роли соконституируются тело

и место. Иметь тело — значит иметь место; и, таким образом, иметь место — значит иметь тело. Это отношение между телом и местом не однородно. Наоборот, оно включает сложную совокупность различных влияний, каждое из которых меняет присутствие тела в его среде.

Заметьте, мы склонны думать о пространствах вроде аэропортов, что они дезориентируют наше тело и потому выбивают нас из привычного окружения. В опыте пребывания в транзитных пространствах мы меньше полагаемся на интуитивное чувство телесной навигации — меньше на наши *ноги* — и больше на серию знаков, указывающих нам путь или препятствующих нашему движению. В других пространствах, в тех, с которыми мы интимно знакомы, наши тела склонны сливаться с окружением, материальность места бесшовно связывается с материальностью наших тел. Как пишет Кейси, «тело и ландшафт — это равнины, по которым осями и лучами разбегаются любые другие пространства» [Casey, 1993, р. 29]. Всюду между телом и пространством наблюдаются взаимосозидающие отношения. Даже там, где среда дезориентирует и давит на нас, изначальный акт местоположенности никогда не растворяется полностью.

В доме эти близкие взаимоотношения между телом и пространством выражаются особенно живо. Дом, очевидно, предпочтителен потому, что нашему меняющемуся отношению к нему часто свойственно чувство интимности. Если это чувство есть, наши тела растворяются в среде, и тело заключает с пространством союз. Если этого чувства нет, мы испытываем сильное беспокойство о своем теле, будто оно «вставлено» в данное окружение, будто оно занимает в мире случайное место и оттого заслуживает более пристального внимания [Leder, 1990, р. 34]. Дом традиционно мыслят как интимный центр нашей пространственной жизни, поэтому тело находится в особом отношении к дому.

Для Башляра «дом — это убежище, приют, средоточие» [Башляр, 2001, с. 100]. Дом как приют — это место, выделяющееся из окружающего мира своей приватностью и защищенностью. Принято, что прежде, чем войти в чужой дом, гость должен быть туда приглашен. От пришедшего гостя ждут уважения к подразумеваемым там нормам и правилам. Получается, что пригласить другого человека в свой дом означает открыть дом для такой уязвимости, которая часто не свойственна даже публичному пространству. Так уязвимо

не только пространство дома как места, в котором кто-то обитает и потому владеет его историей, но уязвима и физическая структура дома.

Кирстен Якобсон описывает дом в том же тоне, что и Башляр, — как «второе тело» [Jacobson, 2009]. Обращаясь к Мерло-Понти, Якобсон полагает, что дом получает эту вторую роль благодаря своей способности «полагать основу “абсолютному здесь” нашего тела, поскольку для тела территория дома надежна, там тело находится... в своей “здешности”» [Jacobson, 2009, р. 361]. Этот акцент на «абсолютном здесь» дома означает, что «всегда отступающее “здесь”» удерживается всегда различным. Поэтому роль дома как якоря не нужно понимать только пространственно. Наоборот, «здешность» дома направляет нас, и только так мы можем отыскать путь в мире. Но насколько убедительно различие между первым телом и вторым? В конце концов, если мы говорим о «теле-доме», то как мы вообще различаем тела? Телесный опыт мира порист, поэтому пористыми оказываются и дома, которые эти тела обживают. Тела и дома взаимодействуют и переплетаются в материальных условиях, клочки кожи и плоти оседают на домашней поверхности, создавая с ним органическую смесь. Также и дом физически встраивается в поведение тела, придает телу характер, соконституированный домашним миром. Рассмотрим здесь хорошо известный фрагмент Башляра о «первой лестнице», как пример того, как дом «встроен в нас физически»:

Двадцать лет спустя, успев преодолеть великое множество безликих лестниц, мы прошли бы по нашей «первой лестнице». <...> Мы распахнули бы привычным движением знакомую скрипучую дверь, в темноте сумели бы добраться до дальнего чердака. Наши руки сами найдут все засовы и задвижки [Башляр, 2014, с. 54].

«Присущие нам привычки» Башляра в меньшей степени относятся к моторной памяти, механически реагирующей на внешний стимул, и в большей — к симбиотическому единству соконституирующих друг друга тела и дома. Дом и тело удерживают тождество, одомашивая свою мемориальную соотнесенность, в которой каждый аспект учреждает «страстную привязанность нашего <...> тела к незабываемому дому» [Башляр, 2014, с. 55]. На этом фоне Башляр феноменологически иссле-

дует дом и находит внутри него серию инвариантных структур, которые ориентируют нас концептуально и тематически. В соответствии с этим дом поделен на горизонтальный и вертикальный планы, где погреб и чердак означают полюса материального существования дома между тьмой и светом, страхом и рациональностью. Это вертикальное деление, введшееся в структуру дома, так важно потому, что дает Башляру одомашнить невозделанную сторону проживания. Конечно, для Башляра погреб – место бессознательного. Буквальное одомашнивание бессознательного придает дому функцию центра бессознательного, как структуры четко не разделенного психического и пространственного существования. Пространство никогда не является для Башляра только геометрическим единством, но это то, в чем и через что время сжимается, а воспоминания удерживаются. Вот его жуткая формулировка:

Только через пространство, только в пространстве находим мы замечательные ископаемые отрезки времени, сохранившие длительность и обретшие конкретность благодаря долговременному пребыванию в каком-то определенном месте. *Бессознательному надо где-то пребывать.* Воспоминания неподвижны, и чем более выражен их пространственный характер, тем они прочнее ([Башляр, 2014, с. 47] (курсив мой. – Д. Т.)).

Так как бессознательному надо где-то пребывать, оно «имеет жилье» [Башляр, 2014, с. 49]. Правда, Башляр удачно избегает психоанализа, заключив бессознательное в «пространстве своего счастья», описывая, как «нормальное бессознательное умеет всюду устроиться с удобством. Психоанализ приходит на помощь выдворенному бессознательному, такому, которое силой либо хитростью заставили покинуть свое пристанище» [Башляр, 2014, с. 49]. Это различие между психоаналитической идеей бессознательного как местом различия и «нормальным» бессознательным как крепкими узами вынуждает Башляра поделить дом на вертикальный и горизонтальный планы бытия. Он говорит, что погреб – «темная сущность» дома, «вступающая в контакт с подземными силами» [Башляр, 2014, с. 59]. В то время как «верхние» части дома – в особенности чердак – Башляр выделяет как зоны рациональности и «интеллектуализованных про-

ектов» [Башляр, 2014, с. 60]. Если на чердаке и живет страх, то обитатель дома легко над ним возобладает (стоит только появиться хозяину, как крысы миглом спрячутся в норы и затихнут, напоминает нам Башляр). В то же время погреб оказывается насыщен пугающей иррациональной силой. В глубине дома создано пространство бессознательного, что значит, что оно отделилось от «нормального бессознательного», которое является местом отдыха [Башляр, 2014, с. 60]. Но в подвале страхи и тревоги, подавленные на чердаке, проступают снова:

На чердаке жизненный опыт дня всегда одолеет ночные страхи. А в погребе тьма царит и днем и ночью. Даже если человек спускается в погреб со свечой, он видит тени, мечущиеся на черной стене. <...> Однако бессознательное не поддается влиянию цивилизации. И, спускаясь в подземелье, оно берет с собой подсвечник [Башляр, 2014, с. 60–61].

Жесткость, с какой Башляр разграничивает верх и низ дома, только усиливает топофобию, скрытую в сердце его топофилии. В этом разграничении есть неявное содержание, важное для понимания агорафобии. Как мы знаем, агорафоб необычайно зависим от своего дома, так что всякое место вне его кажется агорафобу неподходящим и опасным. Обсудив, как Башляр делит пространство дома на разные уровни и слои, мы теперь обратимся к тому, как такое управление «темной сущностью» дома воспроизводится в мире в целом. Мы найдем следы башляровской «темной сущности» в случаях некоторых агорафобов: наше исследование будет строиться вокруг разнообразных нарушений, которые одновременно и искажают, и усиливают центральную роль дома его жителей, страдающих от фобии.

«Черное небо, внушающее ужас своим величием»

Наше бытие-в-мире всегда структурировано опытом места, как констелляции взаимосвязанных значений и возможностей. Как продемонстрировал Хайдеггер, мир раскрывается и скрывается согласно докогнитивному способу, которым мы относимся к миру [Хайдеггер, 1997]. Любой предмет является в мире: от залитых лунным светом широких колонн до бытовой техники из детских воспоминаний. Близка или

далека нам какая-то вещь или объект — зависит от многих обстоятельств. Далее мы рассмотрим поведение страдающего от депрессии в бодрствовании.

Индивидам с депрессией трудно просыпаться, их тело тяжело от усталости, их желание взаимодействовать с миром частично разрушено. Они не поднимаются с кровати и лежат там без движения, пока идет время, которое они не способны провести продуктивно. Они испытывают отвращение к дневному свету, а время, растянувшееся от рассвета до заката, для них неумолимо пусто. Знание о мире вне комнаты никак не побуждает их к действию, но только усиливает их убежденность в том, что они не могут существовать вовне. В этом широком пространстве страдающему от депрессии не хватает ни возможностей, ни мотивации, чтобы заполнить эти лакуны времени своим бытием. Это время дления, дления без потенциальности. Непосредственное окружение угнетающе знакомо, и каждая вещь вокруг как будто нагнетает ту же апатичную атмосферу, которую человек столь же глубоко переживает внутри своего тела. Комната предстает плоским горизонтом или ландшафтом, чей единственный отличительный признак — тотальная однородность, в которой человек и комната формируют напряженное и негостеприимное сочетание.

Чтобы дать полноценное описание опыта депрессии, недостаточно проанализировать, как страдающий переживает свое тело или как он переживает свое отношение к другим людям. Сверх этого еще понадобится выяснить их отношение к вещам, специфичным к различным объектам мира, каждый из которых выражает ядро их депрессии [Ratcliffe, 2015]. Пространство человека, страдающего депрессией, изъято из пространства остального мира и изолировано от него. Это мир, как и мир болезни в целом, из которого другие входят в горизонт депрессивного субъекта, а не депрессивный субъект выходит к более широкому горизонту. Пространство анорексика, или шизофреника, или невротика и так далее выглядит иначе. Про пациента-шизофреника Я.Х. ван ден Берг говорит, что тот слышит «приближение революции... в голосах людей, в порывах ветра» [Van den Berg, 2001, p. 46]. О разнообразных нарушениях восприятия пространства мы можем прочесть и в отчете Ясперса. Для одного его пациента кровать «сделалась длиннее и шире, и то же произошло с комнатой, которая вытянулась до бесконечности» [Ясперс, 2020,

с. 116]. Способность пространства становиться бесконечным снова проявляется в случае другого пациента: «Я все еще видел комнату. Пространство казалось вытянутым и уходящим в бесконечность» [Ясперс, 2020, с. 116]. А в одном особенно поразительном примере мы можем увидеть тотальную инверсию пространства:

Внезапно пейзаж был словно отодвинут от меня какой-то чуждой силой. Мне показалось, что внутренним взором я вижу под бледно-голубым вечерним небом второе, черное небо, внушающее ужас своим величием. Все стало беспредельным, всеохватывающим... Я знал, что осенний пейзаж пропитало другое пространство — тончайшее, невидимое (хотя и черное), пустое и призрачное. Иногда одно из пространств приходило в движение; иногда оба пространства смешивались... Неверно было бы говорить только о пространстве, ибо что-то происходило во мне самом; это были нескончаемые вопросы, обращенные ко мне [Ясперс, 2020, с. 117].

Неужели это «другое пространство» — не того же уровня, что пространство вне субъекта, не то же пространство, которым субъект не может овладеть? Это другое пространство отмечено тошнотворной, постоянно движущейся и всегда склизкой пространственностью, как описал ее Сартр. По словам пациентов, другое пространство — не статичный фон, но подвижная область, которая пересекает другие пространства и заставляет пациента задаться вопросом о собственных границах. Это напоминает нам о взаимозависимом непроницаемом союзе тела с миром. Частичная утрата пространственной формы происходит не при абстрагировании, но сопряжена с тем, что Мерло-Понти называл «интенциональной дугой» [Мерло-Понти, 1999, с. 183]. Мы можем наблюдать дисфункцию дуги, когда личное — и персонализированное — существование теряет ориентацию в мире. При этом недостатке изначального чувства ориентации все же остается абстрактное представление о пространстве. Это подтверждает поразительный пример, который приводит Мерло-Понти: провальная попытка пациента с шизофренией постичь мир, который, однако, понимается им только как набор дискретных событий:

Вот птичка щебечет в саду. Я слышу птичку и знаю, что она щебечет, но эти

вещи так далеки друг от друга. Между ними какая-то пропасть. Словно бы птичка и щебетание не имеют ничего общего друг с другом [Мерло-Понти, 1999, с. 363].

Провал попытки пациента синтезировать эти события в единый мир (это своеобразная философская победа, заключающаяся в демонстрации радикальной версии юмовской критики каузальности) оставляет их запутавшимися в тупике бессвязности. Таким образом, пространственность мира прекращает осмысленно функционировать, пока предвосхищающее наше существование «познающее тело» редуцировано к абстрактному телу, неспособно установить интенциональную дугу, которая дала бы смысл нететической интенциональности.

Дом как онтологический центр

Если шизофреническое переживание пространства отмечено фигурой преследователя в параноидальном ландшафте, то для агорафоба опыт пространства всегда обусловлен его проблематичной связью с домом либо в его близости, либо в его отдалении. Мы можем увидеть эту тенденцию на примере главного пациента ван ден Берга: тот отважился «покинуть свой дом в дневное время» [Van den Berg, 2001, р. 8]. Перед лицом внешнего мира пациент сообщает, «что улицы показались очень широкими и что дома оказались бесцветными, серыми, такими старыми и такими ветхими, будто они вот-вот рухнут» [Van den Berg, 2001, р. 9]. Вне дома он замечает, что другие дома в определенном смысле принадлежат другому порядку реальности, хотя, говорит нам ван ден Берг, для пациента другие дома были «закрыты...».

На всех окнах будто бы были ставни, хотя он видел, что это не так. У него было ощущение, что он оказался в закрытой цитадели. И, посмотрев наверх, он увидел, что дома тянутся вдоль улицы так, что полоса неба между крышами была уже, чем улица, по которой он шел. Оказавшись на площади, он был поражен ее шириной, значительно превосходившей ее длину. Он знал точно, что не сможет ее пересечь. Чувствовал, что ноги подведут его и попытка закончится впустую. И от безысходности и одиночества он наконец рухнет [Van den Berg, 2001, р. 9].

Это описание позволяет нам выделить первое принципиальное положение о доме как центре – его функцию хранить ощущение реальности. Позвольте добавить один нюанс в наше представление о том, что имеется в виду под чувственной реальностью. Включить в феноменологию дома чувственный опыт реальности – значит отличить этот опыт от самой реальности. Мы не рассматриваем реальность в объективном и позитивистском смысле *того, что реально*. Скорее, наше внимание привлекает чувство реальности, поскольку оно отсылает к реальности. Таким образом, мы найдем по крайней мере два вида переживания реальности. В первом случае реальность переживается как то, что укрепляет положение человека в мире. Реально то, что порождает у субъекта чувство протяженности, единства и интеграции, восстанавливая то, что уже было учреждено в горизонте опыта. В феноменологическом анализе агорафобии реальность определяется степенью приближения к дому, и поэтому, за неимением лучшего слова, такая реальность будет называться *реально реальной*.

И наоборот, переживаемую реальность, которая не ограничена домом (и поэтому свойственен растущей или панической тревоге), мы назовем *нереально реальной*. Нам бы хотелось отличить нереальное реальное от переживания места как *нереального*, поскольку мы понимаем «нереальное» как отсутствие реальности. Фактически в тревоге реальность в чувственном смысле не убывает, а растет. Вне дома ландшафт изгибается и искривляется, нависая над субъектом. Пространственность не только искажена, но еще и дезинтегрирована. Этот неравномерный непредсказуемый мир так упорядочивает домашний опыт пациента, что мир вне дома оказывается нереальным. Но в этой головокружительной реальности сама реальность мира ни разу не ставится под вопрос, и нереальная реальность воспринимается не как плод воображения и не как заблуждение. «Именно реальность определяла его действия», – замечает ван ден Берг:

Всякий объект казался ему страшным и зловещим, а когда он пробовал вселить в себя уверенность, что его чувства лишь временный обман восприятия, и дома, улица, площадь и другие открытые пространства – нормальные по своей форме и природе, – эта поправка, в которую он хотел бы верить,

казалась ему нереальной и искусственной. Она казалась менее реалистичной, чем явная неправильная видимость, которая так пугала, что загнала пациента обратно домой [Van den Berg, 2001, p. 10].

Здесь ван ден Берг дает нам необычную возможность заняться структурой нереального реального как другим видом реальности. В попытке навязать себе рациональное, если «истинное» восприятие реальности, пациент только еще больше отчуждался от того, что интуитивно кажется ему реальным, а именно от мира как провоцирующего тревогу и пугающего. Даже зная, что его восприятие мира как сбивающее с толку, объективно говоря, «ложно», это абстрактное знание не могло сыграть никакого значения в его опыте. Наоборот, в его опыте «искусственной» оказалась именно попытка реконструировать реальность исходя из ошибки в восприятии. Снова и снова агорафобный субъект показывает неспособность рационализировать мировое пространство, чтобы превратить его в локус *реально реального*.

Больше сведений о связи дома с реальностью дает случай пациента Карла Вестфала. Мистер П. пересек улицу и, оказавшись в открытом пространстве, почувствовал «тяжесть в сердце, как бывает от испуга» [Кнарп, 1988, p. 70]. Но параллельно внутреннему чувству сама материальность мира тоже начала меняться, и «он увидел, как плавится булыжник» [Кнарп, 1988, p. 70]. Давайте сделаем паузу в обсуждении нереально реального, чтобы понять значение плавящегося булыжника. Есть по крайней мере два способа понять, почему пациент думает, что булыжник плавится. Во-первых, мы можем понять это как «побочный эффект» тревоги пациента. В этом случае плавящиеся булыжники не более чем выражение чувства его неуверенности в нестабильном мире и продолжение тревоги пациента. В этой интерпретации ухвачено то, как тело и материальный мир переплетаются, складываясь в одно настроение или атмосферу. Но как бы ни была убедительна эта интерпретация, она ничего не сообщает об опыте мира как нереального. В конце концов, предположить, будто плавящийся булыжник – это «симптом» агорафобной тревоги, значило бы недооценить опыт мира как нереального и реального вне этиологии этих симптомов.

Многое зависит от нашего представления о том, что такое симптом. Феноменологический подход к психопатологии напоминает, что симптом – не изолированный объект, но гештальт, расположенный в более общем контексте. Давайте помыслим плавящийся булыжник как феноменальное переживание мира, как гештальт. В такое мышление тотально вовлечен субъект, а симптомы не представлены так, будто они независимы от субъекта. Плавящийся мир – это мир, которому недостает твердого фундамента; иными словами, это мир, в котором телу недостает «абсолютного здесь». По этой причине чувственный опыт онтологически устойчивого мира зависит от положения тела в мире. Тело и место агорафобного пациента гармонично сочетаются только дома. Без закреплённости внешний мир превращается в головокружительную, плавящуюся пространственность. Плавящийся мир – это мир, в котором всякое отношение заключено в условия фундаментальной нестабильности. Этот мир ускользает от нас, выходит из-под нашего контроля, наше представление о таком мире оказывается расплывчатым. И в результате привычный смысл реально реального расширяется обращением к нереально реальному.

На фоне плавящегося мира дом предстает прочным и крепким. «В определенном смысле фобия, – пишет Алэн Шон, страдающий агорафобией американский композитор, к которому мы еще обратимся ниже, – может быть рассмотрена как трещина в реальности, появившаяся или из-за асинхронии с тем, что ее вызывало, или, как в случае со страхом открытых пространств и высоты, из-за того, что фобия слишком подобна им» [Shawn, 2007, p. 124]. Тогда интимность домашней атмосферы, ее интериорность и обособленность нужны для восстановления реальности. В результате различие дома и не-дома становится разъединяющим, а не взаимовыгодным различием, так как тогда не-дом означает только угрозу устойчивости дома. Шон находит единомышленника в лице Башляра, для которого внешний мир должен терпеть убытки ради превознесения дома. «У воспоминаний о внешнем мире никогда не будет тех сочных красок, которые свойственны воспоминаниям о доме» [Башляр, 2014, с. 43]. Ни для Башляра, ни для пациента с агорафобией внешний мир никогда не обладал той же ценностью, что и дом. Для них внешний мир не только менее централен, чем дом, он еще и менее *реален*.

Дом как центр мира

Наш анализ состоит в описании полицентричной структуры дома. Если дом помогает определить или восстановить чувственный опыт субъективной реальности, то теперь следует рассмотреть, как путешествие из дома расширяет это измерение реальности. Наша тема — опыт знакомого и незнакомого. Как мы увидели, дом для страдающего агорафобией точно определен и локализован в материальном мире. Агорафоб не носит дом на себе, не разворачивает его там, где захочет. Он не способен на такую телесную практику. Наоборот, дом остается в тылу, накрепко запертый, жестко прикрепленный к своему месту в мире. Так как дом невозможно унести с собой, он остается устойчиво материализован в самом конкретном смысле. Все это говорит о том, что дом — центр мира, поскольку служит *ориентиром* в нем. В этом отношении между бытием в доме и ориентированием на него все дело в нем как придающем миру свойство быть привычным.

Как дом влияет на нашу способность ориентироваться в мире? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно совершить путешествие за пределы дома, ведь только тогда станет ясно, насколько он ценен как мировой ориентир. Обычно, то есть в не-агорафобных случаях, мы выходим в мир из дома. В этих случаях мы перемещаемся с места на место, не нуждаясь в домашнем прибежище, к которому приходилось бы снова и снова возвращаться. Напротив, дом теряется в повседневном опыте. Он формирует тот молчаливый контекст, на котором основывается наше чувство безопасности в мире. Тем самым дом дает нам возможность перемещаться и путешествовать по миру, не рискуя онтологически или экзистенциально самофрагментироваться. Поэтому доверие к своему телу означает доверие к миру.

Но агорафоб совсем по-другому отбывает из дома или путешествует по миру. Как мы уже видели, отношение агорафоба к дому не гармонично, а противоречиво. Вместо того чтобы дать агорафобу свободно перемещаться в мире, дом держит агорафоба в ловушке. Так устанавливается нездоровая связь с домом как оплотом надежности в контингентном мире. В результате комбинации зависимости и тревоги дом становится не только гарантом реальности, но и центром пространства, вокруг которого вращается *незнакомый мир*. Эта неизвестность витальна. Для аго-

рафоба свойственно, покинув дом, ходить одними и теми же путями, повторять одни и те же паттерны, малейшее отклонение от которых может вызвать тревогу или желание немедленно вернуться [Marks, 1987]. Способность предугадывать, что ждет его за порогом дома в режиме предвосхищающей тревоги, — основной способ, с помощью которого подавляется незнакомый мир; это позволяет агорафобу совершить путешествие в мир, пусть и с серьезными ограничениями.

Чтобы сформулировать взаимосвязь между домом и центром мира, мы обратимся к мемуарам Аллена Шона. Мы увидим, как Шон обсуждает свои переживания от поездки за пределы знакомого мира улиц Манхэттена. Как и следует агорафобу, Шон тоже пытается предугадать мир вне дома, он признается, что часто «сначала репетирует поездку, чтобы понять, сможет ли он ее выдержать» [Shawn, 2007, p. 126]. Цель этого акта предварительного ознакомления с путешествием не в том, чтобы просто *узнать*, как добраться от одного места к другому. Нет, акт предварительного ознакомления с незнакомым миром — это прежде всего «тестирование» самой реальности этого мира. Сама идея тестировать внешний мир предполагает чувство, будто внешний мир менее реален, чем дом. Тестировать внешний мир — значит убеждаться и в материальности мира, и в том, что тело каким-то образом реагирует на этот ненадежный мир. «Иногда, — пишет Шон, — мне требуется несколько попыток, прежде чем я найду те места, где застряну. Например, это может быть выступ крутой горы, со всех сторон окруженный слоями каменной породы... или это может быть мост, в начале которого нельзя оценить всю его длину...» [Shawn, 2007, p. 126]. От недостатка доверия к материальности мира и к материальности тела (ведь в конце концов как раз тело всегда может подвести) отношение к дому отличается от отношения к не-дому. Итак, не-дом предстает тем, в реальности чего нужно удостоверяться.

Здесь на кону — проблематичное отношение с ориентированием, проявляющееся в болезненности путешествия. Выйти за пределы дома — значит столкнуться с транзитными пространствами. Это пространства, которые соединяют места между собой: автостреды, лифты, площади, метро. Эти места объединяет то, что все они требуют движения и не оставляют места для отдыха. Если лифт перестанет двигаться между этажами или если машина

остановится посреди шоссе, пространство станет нефункциональным. Этот акцент на движении и на путешествии показывает, что, как только человек оказывается на шоссе, он ограничивается рамками своего пути. Так же и лифт нельзя остановить между этажами, если, конечно, не вырваться из реально реального, в лифте человек должен знать, куда он перемещается. Эти пространства проблематичны не только тем, что можно застрять на автостраде, но еще и возможностью потеряться в мире.

Отчасти проблема здесь заключается в том, что если в ландшафте отсутствуют разнородные объекты, то агорафобный субъект не сможет оценить расстояние от данного места до дома. Ландшафт, разорванный метками – рядом деревьев, одиноким монументом, заброшенной дискотекой, торговым центром или колоссальным стадионом, – и есть мир, в котором можно управлять своим перемещением в рамках четко определенных секторов. В отсутствие таких меток агорафобу остается только положиться на чувство близости и дали, то есть как раз на ту досознательную ориентацию, на которую агорафоб не способен. А значит, потеряться страшно совсем не в геометрическом смысле. В конце концов, кто-то, в принципе, мог бы потеряться и в лифте или даже – что более вероятно – в собственной квартире. В отчете за 1879 год можно прочесть о пациентке, которая «не может пройти кратчайшим путем, хотя предварительно без ошибок, не путаясь определяет кратчайший путь» [Hall, 1897, p. 161]. Это потерянности не столько геометрическая, сколько онтологическая: по большому счету, это потеря чувства знакомого, ориентации, но прежде всего это *потеря себя в мире*. Возьмем в качестве примера метод, которым Шон «тестирует» внешний мир. «Иногда, чтобы справиться с новым опытом во время поездки, я делаю записи в своем желтом блокноте» [Shawn, 2007, p. 126]. В этот блокнот Шон заносит места, мимо которых проезжает, будто желая убедиться в самом существовании этих мест. Стоит процитировать несколько заметок, чтобы почувствовать, насколько эти места специфичны:

Гостинница Quail Hollow...
Северный магазин зоотоваров («Есть щенки? Спрашиваешь!»)...
Индустриальный парк Колд-Ривер...
Знак: «Зерно»...
Автоматизированный Чикаго...

Городской автомата...
Автоматизированный Тома и Дейла...
Церковь (вывеска: «Если «все так делают», то это еще не значит, что так правильно»)
Магазин фейерверков Noise 'R' Us...
Венделл Марш... [Shawn, 2007, p. 126–127].

Этот необычный список важен по нескольким причинам. Во-первых, сам акт записи этих, видимо, прозаичных мест утверждает их существование в форме письменного свидетельства. Учитывая, что агорафобу недостаточно одной материальности мира для твердой уверенности в его реальности, документация становится необходимым шагом в «обретении места». Путем записи названия места устанавливается, что мир знаком, а из этого следует, что запись оказывается более реальной, чем само место. В переплетении мест и записей заключается и вторая причина, по которой составляется список: он не только дает место миру, но и помогает Аллену ориентироваться в мире автомата Тома и Дейла и индустриальных парков Колд-Ривер. «Когда по пути домой я вижу те же знаки, я ощущаю глубокое спокойствие, но, кроме того, я удивлен тем, что все осталось на своих местах» [Shawn, 2007, p. 127]. Это радикальное сомнение помещает мир в состояние бесконечного потока, который можно ослабить, только сравнив заметки в записной книжке с внешним миром. Агорафоб так боится не-дома, что внешний мир бросает вызов самой структуре его существования. «В записи мест проявляется стремление обрести чувство реальности и идентичности в путешествии, будто в это время моя идентичность и мой самоконтроль подвергаются опасности...» [Shawn, 2007, p. 127]. Ясно, что идентичность Аллена в опасности, поскольку она неразрывно связана с фиксированной локальностью привычного дома. Перед лицом незнакомого мира реальность распадается, и на смену всем средствам телесной ориентации приходят точные топографические понятия о расположении вещей.

Теперь мы можем рассмотреть сходство двух аспектов дома как центра: *незнакомое совпадает с нереальным*. Для агорафоба отбытие из дома несет двойную угрозу. Во-первых, мы обнаружили угрозу реальности материального мира. Во-вторых, мы отметили угрозу ощущению знакомства с материальным миром. Две угрозы не автономны друг от друга, но, наоборот, взаимоконституируют друг дру-

га. Эти центры конвергентны в переживании агорафобного тела-дома, которое превращается в орган, выражающий нереальное и незнакомое. Но разве этот тезис о совпадении незнакомого и нереального означает обратное, то есть что реальность необходимо предполагает знакомость? Очевидно, нет. Причина в том, что агорафобное тело находится в особенном отношении к незнакомому, для не-агорафобного субъекта незнакомое играет менее важную роль. Для агорафоба незнакомое – совсем не то же, что другие феноменологические свойства. Наоборот, само появление или исчезновение реальности напрямую зависит от незнакомости.

Незнакомые дороги или «дикая среда» ведут Аллена Шона к столкновению с «вечным безмолвием бесконечных пространств» в духе Паскаля. Оно пробуждает ужасное чувство дезориентации и «ощущение заброшенности» [Shawn, 2007, p. 127]. Это единство нереального и незнакомого указывает на более широкую проблему в отношении агорафоба к дому: неважно, насколько агорафоб «снижает свою чувствительность» к внешнему миру путем его «тестирования», знакомая реальность мира всегда будет избегать встречи с ним до тех пор, пока агорафоб будет считать физическое место своего дома средоточием мира. Поэтому проблема незнакомого нам мира заключается не в том, чтобы запомнить особенности конкретной дороги и т.д. Мир незнаком, поскольку он сопротивляется жительствованию в нем, и в этом смысле мир конститутивно незнаком, пока дом сохраняет постоянство своего расположения в нем.

Источники

- Башляр Г. (2001) Земля и грезы о покое. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Башляр Г. (2014) Поэтика пространства. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Мерло-Понти М. (1999) Феноменология восприятия. СПб: Наука.
- Рильке Р.М. (2007) Дуинские элегии // @юэз Писателей. № 9.
- Фрейд З. (1995) Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика.
- Хайдеггер М. (1997) Бытие и время. М.: Ad Marginem.
- Хайдеггер М. (2020) Строительство. Жительство-вание. Мышление // Журнал фронтальных исследований. № 1 (17). С. 155–173.
- Ясперс К. (2020) Общая психопатология. М.: Колибри.
- Casey E. (1993) Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place World. Blumington: Indiana University Press.

- Dufrenne M. (1989) The Phenomenology of Aesthetic Experience. Evanston: Northwestern University Press.
- Hall S. (1897) A Study of Fears // The American Journal of Psychology. No. 8. P. 147–249.
- Jacobson K. (2009) A Developed Nature: A Phenomenological Account of the Experience of Home // Continental Philosophy Review. No. 42. P. 355–373.
- Knapp T. (1988) Westphal's 'Die Agoraphobie' with Commentary: The Beginnings of Agoraphobia. Lanham: University Press of America.
- Leder D. (1990) The Absent Body. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Marks I. (1987) Fears, Phobias, and Rituals: Panic, Anxiety, and Their Disorders. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe M. (2015) Experiences of Depression: A Study in Phenomenology. Oxford: Oxford University Press.
- Sadowsky S. (1997) Agoraphobia, Erwin Straus and Phenomenological Psychopathology // The Humanistic Psychologist. No. 25. P. 30–44.
- Shawn A. (2007) Wish I Could Be There: Notes from a Phobic Life. NY: Viking Press.
- Van den Berg J.H. (2001) Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology. Pittsburgh: Duquesne University Press.

LOST IN PLACE

Dylan Trigg, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Department of Philosophy, University of Vienna; 8/09 Sensengasse, Vienna, 1090, Austria, tel.: +4314 277 460 77
E-mail: dylan.trigg@univie.ac.at

Abstract. An inquiry into how anxiety plays a formative part in the constitution of subjectivity. While anxiety has assumed a central role in the history of philosophy—and phenomenology in particular—until now there has been no sustained study of how it shapes our sense of self and being in the world. Calling upon the author's own experience of being agoraphobic, it asks a series of critical questions: How is our experience of the world affected by our bodily experience of others? What role do moods play in shaping our experience of the world? How can we understand the role of conditions such as agoraphobia in relation to our normative understanding of the body and the environment? What is the relation between anxiety and home? The reader will gain an insight into the strange experience of being unable to cross a bridge, get on a bus, and enter a supermarket without tremendous anxiety. At the same time, they will discover aspects of their own bodily experience that are common to both agoraphobes and non-agoraphobes alike. Integrating phenomenological inquiry with current issues in the philosophy of mind, Trigg arrives at a renewed understanding of identity, which arranges self, other and world as a unified whole.

Keywords: anxiety; subjectivity; phenomenology; agoraphobia; bodily experience; identity

Citation: Trigg D. (2021) Lost in Place. *Urban Studies and Practices*, vol. 6, no 4, pp. 33–45. (in Russian) DOI: <https://doi.org/10.17323/usp64202133-45>

References

- Bachelard G. (2001) *Zemlya i grezy o pokoe* [Earth and Reveries of Repose]. M.: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury [Moscow: Humanities Literature Publishing House]. (in Russian)
- Bachelard G. (2014) *Poetika prostranstva* [Poetics of Space]. M.: Ad Marginem Press. (in Russian)
- Casey E. (1993) *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place World*. Blumington: Indiana University Press.
- Dufrenne M. (1989) *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.
- Freud Z. (1995) *Zhutkoe* [Uncanny]. *Khudozhnik i fantazirovanie* [Artist and Imagining]. M.: Respublika. (in Russian)
- Hall S. (1897) A Study of Fears. *The American Journal of Psychology*, no 8, pp. 147–249.
- Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. M.: Ad Marginem. (in Russian)
- Heidegger M. (2020) *Stroitel'stvo. Zhitel'stvovanie. Myshlenie* [Building. Dwelling. Thinking]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy* [Journal of Frontier Studies], no 1 (17), pp. 155–173. (in Russian)
- Jacobson K. (2009) A Developed Nature: A Phenomenological Account of the Experience of Home. *Continental Philosophy Review*, no 42, pp. 355–373.
- Jaspers K. (2020) *Obshchaya psikhopatologiya* [General Psychopathology]. M.: Kolibri. (in Russian)
- Knapp T. (1988) Westphal's 'Die Agoraphobie' with Commentary: The Beginnings of Agoraphobia. Lanham: University Press of America.
- Leder D. (1990) *The Absent Body*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Marks I. (1987) *Fears, Phobias, and Rituals: Panic, Anxiety, and Their Disorders*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. SPb: Nauka [Saint Petersburg: Nauka Publishing House]. (in Russian)
- Ratcliffe M. (2015) *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Rilke R.M. (2007) *Duinskie elegii* [Duino Elegies]. *@oyuz Pisatelei* [Writers' Union], no 9. (in Russian)
- Sadowsky S. (1997) Agoraphobia, Erwin Straus and Phenomenological Psychopathology. *The Humanistic Psychologist*, no 25, pp. 30–44.
- Shawn A. (2007) *Wish I Could Be There: Notes from a Phobic Life*. NY: Viking Press.
- Van den Berg J.H. (2001) *Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.