

ВОЛЬФГАНГ ГИГЕРИХ

«ПОТЕРЯ СЕБЯ»: НЕПРИНУЖДЕННОСТЬ  
В ОБРАЩЕННОСТИ-НАРУЖУ БЫТИЯ\*

Не только феномены, но и человек также имеет другой модус бытия (Seinsweise) в зависимости от того, располагается ли место его сущности (Wesensort) в «Театре» или на «Арене», в страхе или в безопасности. На Арене бытие человека окружило все сущее (Seiende). Но поскольку сам человек есть сущее, это значит, что здесь бытие человека окружило самое себя. Человек есть нечто *все вообще* осаждающее (Umzingelnde) — и поэтому, в свою очередь, само осажденное (umzingelt). Он в качестве осаждающего (Umzingelnde), по словам Канта, есть «сознание вообще», образно говоря: анонимность зрительства, окольцовывающего спектакль на арене, анонимность в себе. В качестве осажденного он, «обращенный-вовнутрь человек»: сама в себе запертая «персональность», «индивидуум», который носит свою сущность или свою душу в своем «внутреннем» (Innere) и имеет вне себя внешний мир как нечто внешнее (Äußerlichkeit), «Я» или даже отличающуюся от него «истинную самость» (wahre Selbst).

При этом обращенный-вовнутрь человек не есть часть меня, которая во мне, и несмотря на то, что он так понимается, точнее следовало бы сказать: он есть состояние духа (Wesensverfassung) всего человека, если последний окружен. Также и антропологическое или психологическое «Внутреннее» было

---

\* Текст представляет собой перевод части Третьей главы книги В. Гигериха «Атомная бомба как действительность нашей души», Первого тома «Психоанализа атомной бомбы». Перевод с немецкого *Александра Рейхберга* выполнен по изданию: *Wolfgang Giegerich. Die Atombombe als seelische Wirklichkeit. Erster Band der «Psychoanalyse der Atombombe».* Zürich: Schweizer Spiegel Verlag, 1988. Примечания переводчика даны ссылками со звездочками.

бы схвачено лишь поверхностно, если бы оно толковалось как пространство во мне. Скорее, это имя для целого бытийного состояния (Seinsstand) человека, которое результируется из поглощения (Verinnerlichung) и опредмечивания (Vergegenständlichung). Разумеется, слово «внутреннее» уже подразумевает находящееся в человеке, но пространственная метафора здесь не должна пониматься буквально, поскольку она просто есть результат того, что отныне человеку тоже воспрепятствован прорыв (Ausschweiften) в топическое (toposhaft) дикое пространство его сущности и он локализован в границах тела. Соответственно, тот факт, что Внутреннее считается пространственным, на самом деле не указывает на буквальное бытие внутреннего, а только отражает поворот от топоса к локальности. В рамках Арены существенное (Wesenhaftes) более не дает мыслить себя существенно (wesenhaft) (топически (topisch)), а только лишь пространственно.

Изначально человеческое бытие тоже было ужасным, тем что оно, в свою очередь, агрессивно нападало на человека и с дикой безудержностью скрывалось в своей имажинальной сущности. «Бесприютность (Unheimliche) повсюду, но нет неприютней человека»\*, произносит хор в знаменитом отрывке из софокловской *Антигоны*. Эти слова могут, да и должны истолковываться по-разному, поскольку они были произнесены в переломный момент. Как показал, в первую очередь, В. Бреккер, Софокл в существенной степени принадлежит греческому Просвещению<sup>1</sup>, т. е. тому процессу, вместе с которым в Греции изначально происходило выворачивание Бытия наизнанку (Umstülpung des Seins). Только с просвещенной точки зрения вообще можно было говорить о человеке таким подчеркнутым образом. Архаический человек, человек ритуальной культуры никогда бы не поставил себя таким образом в центр внимания, никогда бы не приподнял себя так. Это выразительное воспевание выдающегося положения человека пока лишь подготавливает последующее действительное утверждение онтологического высокомерия (Selbstüberhebung) человека, антропологическое понимание человеческой сущности и гуманизм.

\* *Софокл. Антигона* (340). В переводе Ф. Ф. Зелинского: «Много в природе дивных сил, / Но сильней человека — нет», а в переводе С. Шервинского и Н. Познякова: «Много есть чудес на свете, / Человек — их всех чудесней».

<sup>1</sup> *W. Bröcker. Der Gott des Sophokles. Frankfurt (Klostermann), 1971.*

Даже если действительно верно то, что истина софокловской поэзии о Боге «проистекает не из старых мифов, а из нового Просвещения»<sup>2</sup>, тем не менее следует видеть, что как раз благодаря выходу из мифа в софистический мир идей впервые вообще становится возможным сформулировать обстоятельства, значимые для мифически-ритуального человечества, которые прежде только проживались, но не выставлялись специально на всеобщее обозрение. То, что Софокл *говорит* о неприютности (Unheimlichkeit) человека, свидетельствует о его принадлежности Просвещению. Тем не менее, тот способ, каким он толкует сущность человека, показывает, что Софокл еще исходит из величия (Größe und Weite) архаического человечества, представленного силой его духа в завершении трагедии.

Хор толкует сущность человека как неприютность. Человек сам в себе неприютен — *deínos*, это слово указывает на не-безопасное (Nicht-Geheuerе), ужасное, пропащее (Abgründige). Человек сам в себе бездомен, его сущность открыта на все стороны. Он неопределен, не связан конкретным способом поведения. Он выставлен из «своей сущности» и от этого ей под-ставлен (ausgesetzt). Его сущность означает — быть таковым. И поскольку он не защищен своей природой, она становится для него повсюду окружающим диким пространством, ужасом. Человек суть *hypsípolis ápolis*: выпирающий над и из безопасности (Geheuer) полиса (из защищенности (Geborgenheit) цивилизованного мира людей) в небезопасное (Ungeheuerе) и сам таким образом небезопасный (ungeheuer), неприкаянный (unheimlich). Напротив, с выворачиванием Бытия наизнанку и человек (вопреки взгляду Ницше) уже давно стал самим собой, а именно человеческим — слишком человеческим, пойманный (festgestellt) зверь, огороженный со всех сторон и заключенный в своем внутреннем.

Верно ли вообще, так как это сделал я, представлять Внутреннее и интериоризацию как искусственный продукт выворачивания Бытия наизнанку, в особенности как приобретение христианского Запада? Не было бы правильной сводить противоположность внутреннего и внешнего мира к типологическому различию, вместо того чтобы рассматривать историческое превращение? Разве, как говорят, не всегда существовали экстравертивные люди с направленностью на мир вовне, на (внешние) «объекты», и одновременно с ними интровертивные интуитивисты, больше смотрящие вовнутрь? Разумеется,

---

<sup>2</sup> Ibid. S. 7.

мы имеем право принять, что во все времена, а также и в ранних, для нас едва различимых культурах, были люди, которых бы мы сегодня классифицировали как интровертов, провидцев, визионеров. Но различие между экстравертами и интровертами индифферентно по отношению к представленному мной процессу. Да, различие экстра- и интроверсии с их стороны возможно только на фоне уже законченной интериоризации Бытия, чьей заслугой является подчеркнутое различие между внутренним и внешним миром, которое прежде просто не существовало в той форме, какую мы в общем уже знаем из выведенного в предыдущей главе. Теперь давайте осветим это несколько подробнее.

Например, греки отчетливо различали тело и душу, «однако это», как пишет В. Бреккер, «никогда не вело к противопоставлению субъективного и объективного и к миру собственного (Eigenwelt) внутреннего, за которым остается внешнее. Наука о душе для Аристотеля — это часть физики, и такое противопоставление трансцендентальной философии и натурфилософии, как его очерчивает Шеллинг, непредставимо на греческой почве. Любовь и гнев, видение и мышление — такие же мировые процессы, как дождь и сияние солнца. Ни один грек никогда не противопоставлял себя в качестве Я миру в целом в качестве Не-Я. Обозначаемое таким образом в новейшей философии понятие Я в классической философии не существует»<sup>3</sup>. «Воля для греков — это аффект, “*páthos*”...», говорит Ломанн<sup>4</sup>. Это значит, что Воля познается как встречное (Widerfahrnis), как происшествие.

Только лишь с христианством человек и его судьба становятся в центре универсума, и только на основе такого позиционирования (Herausstellung) человека впервые вообще возможно различие нового времени между субъектом и объектом, между Я и миром. «Этот *антропоцентрический характер*», пишет В. Виндельбанд, «существенно отличает христианское мировоззрение от *неоплатонического*. Оно тоже определенно указывает человеческому индивидууму на его высокое метафизическое положение, чью духовно-психическую сущность оно считает способной к обожествлению, оно определенно обращает внимание на целесообразные взаимосвязи в природе с точки зрения их полезности для человека (стоической), но никогда неоплатонизм не согласился

<sup>3</sup> W. Bröcker. Auseinandersetzung mit Hegel. Frankfurt (Klostermann), 1965. S. 53.

<sup>4</sup> J. Lohmann. Vom ursprünglichen Sinn der der aristotelischen Syllogistik, в: Lexis II (1950–1951). S. 238.

бы с тем, чтобы человека, который был для него частичным проявлением божественной действенности, объявить целью всего». С патристской постановкой положение меняется. По мнению Иринея, Григория Нисского и многих других, и в первую очередь — в соответствии с господствующим до сегодняшнего дня популярным христианским пониманием, человек является целью и задачей природы, венцом создания, а природа предназначена только для него. Виндельбанд также показывает, что антропологизм постепенно развивается до вещественного принципа рассмотрения мира (*Weltbetrachtung*)<sup>5</sup>.

Этот процесс есть аспект именно того, что я назвал осадой (*Umzingelung*) человечеством Бытия в-целом. Благодаря ему впервые вообще стало возможным возникновение человека в антропологическом смысле, человека как лица (*Person*) (единства личности (*Einheit der Persönlichkeit*)). Лишь теперь человек имеет в акцентированном смысле свою «собственную сущность» и вместе с ней — свою персональную «бессмертную душу», или, по крайней мере, свою «индивидуальную психику». Теперь становится возможным и необходимым спросить о «сущности человека», так что, к примеру, Кант может и должен сказать, что основным вопросом философии, в котором заключены все другие, будет вопрос — «Что есть человек?». В этом вопросе, уже в одной формулировке которого речь идет «о человеке», покоится пленение человека в нем самом. Но, очевидно, грекам в период после греческого Просвещения, и даже после его близнеца, греческой мистики (орфики, пифагорейцы), не было необходимости *определять* свою сущность таким акцентированным способом, как Нечто, снабженное некоторыми «качествами», брать и гипостазировать себя буквально, т. е. упрочнять себя до *hypokeímenon*, некоей *substantia* за своим феноменальным бытием, так, как это делаем мы в соответствии с христианским заветом, если говорим о Я, личности, единстве личности, самости (*Selbst*) или только «о человеке» в смысле гуманизма и антропологии. Грек со своей «собственной» сущностью был вброшен (*ausgelassen*) в мир, а чувства и мысли были ему мировыми процессами, которые он не привязывал прочно к себе, не должен был подытоживать в качестве своих свойств. Себе самому он, очевидно, был лишь местом (тем самым «Да») тех мировых процессов, а не личной персоной, которая «имеет» или «производит» такие психические

<sup>5</sup> *Windelband-Heimsoeth. Lehrbuch der Gesch. der Phil.*, 15 Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr), 1957. S. 223.

процессы «в себе». Мы также можем сказать: сам себе он был лишь феноменален, как вброшенный в мир (weltausgelassen) он, по существу, был лишенным сущности и находил ненужным, «верить» в самого себя, как в самоидентичную сущность.

Здесь всплывают два возражения. Во-первых можно было бы подумать, что отсутствие внутреннего и Я в толковании греков означало лишь то, что они еще не знали о своем внутреннем и Я, но ни в коем случае не означало, что такового у них еще не было. Господствующее сегодня в психологии мнение утверждает, что «психический аппарат» со своими инстанциями в том или ином варианте можно было бы обнаружить в человеке во все исторические периоды и что человек всегда был личностью и обладал самосознанием и самостью, точно также как мы предполагаем, что во времена, когда люди еще не знали о гормонах, клетках и генах, тем не менее, их тело обладало оными. Мы считаем, что и примитивный человек должен обладать внутренним, бессознательным. Но здесь необходимо обратить внимание на историчность психологических фактов. Это возражение несостоятельно потому, что пока оно не критично проецирует современные фантазии о душе в прошлое, сущность психологического понимается неправильно. Оно определяет душу, как если бы это был «вневременной природный факт» и физическая, наличная вещь, позволяющая установить себя экспериментально, тогда как сущность души доступна лишь в ее исторических проявлениях, да и то лишь *как* ее исторический отпечаток: как речь души от души к душе, так что только тогда, когда воображение души породит толкование себя как Внутреннее или как Я и т. п., лишь тогда впервые вообще возникает Внутренне или Я. Поэтому естественно, что Я или Внутреннее существуют не буквально, как существуют допускающие демонстрацию печень, мозг, красные кровяные тельца и т. д.: Я, бессознательное, «истинная самость» и т. п. — как и все, чем оперирует психология, — скорее, *существуют* лишь *как* фантазии или фикции, в которых душа сама себя изображает, и в которых она имеет свое бытие.

Этого не видел Шиллер. В противоположность тому он говорит: «Почему живой дух не явится другому духу? / *Говорит* душа, как говорит, и ах! Души уж нет». Очевидно, что Шиллер гипостазировал душу в русле западноевропейской метафизики как таинственную сущность, спрятанную за своими проявлениями, которая благодаря своему появлению сама от себя отчуждается и даже себя теряет. Явление и само-выражение представляют для Шиллера

поверхность, которая в большей степени скрывает свое основание, чем делает его очевидным. Но для критической психологии душа не есть наличное Нечто, видимое не только эмпирически, но и таинственно скрытое за своими проявлениями, ее нет как явления, нет как имагинального проявления без того, чтобы за ней не было бы «оратора», который бы вне зависимости от своих речей был бы в наличии. Душа «не дана», она «вы-дается» (*sich er-gibt*) как результат (*Ergebnis*) ее пред-явления (*Vor-schein*), ее воображения.

Существует огромная разница в том, как предъясняется душа: ощущает ли человечество давление, всегда говорить в отношении самого себя о Я и Самости и Я-функции, Я-силе, «моей психике», «моих чувствах» и т. д., либо видит себя принужденным рассматривать те же самые феномены в качестве мировых процессов. Именно в этом, так или иначе сформулированном высказывании души о себе, что значит, в находящем в нем свое выражение «интересе», который направляет мышление и жизнь, представляет себя фундаментально иное психическое бытие, точно также как оно показывает себя в индивидуальной плоскости в случае страстного интереса к автомобилям и самолетам, и в случае восхищения экологией и работой в саду или литературой и театром. Человечество, которое живет с Я-теорией, выражает этим то обстоятельство, что психика находится во власти стремления к (возможно, здесь допустимо сказать: параноидальному) измельчению бытия на самоидентичное, фиксированное, позитивно-фактическое, тогда как греческая позиция определяется возможностью-бытия (*Sein-lassen*) и отданной освобожденностью (*hingebene Entlassen*).

Искусство, поэзия, философия, обычаи, правовое мышление, форма государства, культ и т. д. есть самовыражение души исторического человечества. Насколько в них находит свое выражение (самопрезентацию, понятие) Внутреннее, настолько мы имеем право приписывать данному человечеству Внутреннее и Я. Все другое было бы абсолютизацией *нашего*, того, что «научная психология» называет мифологией или метафизикой о человеческом существе. В этом случае нашим современным самосознанием (что одновременно означает — нашим действительным психическим бытием) было бы полностью бессознательно и некритично подменено человечество прежних времен.

Второе возражение, которое также нам уже встречалось, могло бы заключаться в том, что воля являлась грекам как встречное при «еще совсем

слаборазвитом» сознании, как значительная степень неосознанности (Unbewusstheit). Но то, что истолковывается как неосознанность (Unbewusstheit) из основной установки само-взирающих, было присущим лишь другому сознанию, а не являлось слабым выражением одной и той же формы сознания, в качестве которой мы сегодня обычно полагаем: Я-сознание. С помощью идеи развития (Entwicklungsgedanken) (выход из примитивного состояния к полному раскрытию) скрывается и отрицается переход от одной основной установки к другой и монистически удерживается вера в *одну* человеческую сущность (Menschenwesen); все отклоняющееся от этого оценивается как примитивное и неразвитое, в то время как мы вынуждены видеть две противоположных сущности, например, сознания.

Греческое понимание воли и чувств в качестве встречающихся (zustoßend) мировых процессов, как дождь или солнечное сияние, свидетельствует о критической осознанности (Bewusstheit). Очевидно что грек не идентифицировал себя со своими желаниями и чувствами, не присоединял их к себе, не приписывал их себе как свои свойства, а сохранял по отношению к ним критическую отстраненность. Очевидно, он мог сам по себе делать то, чему современному человеку, согласно К. Г. Юнгу, следует еще научиться: «объективно противостоять собственной психике, что значит [различать] то, что он делает, и то, что с ним происходит»<sup>6</sup>. «...человек сегодня очевидно не еще распознает (...), что в определенной степени он сам себе чужой»<sup>7</sup>. Объективно противостоять «собственным» желаниям, эмоциям и представлениям и смотреть на них как на чуждое, что значит — почти как на извне приходящее встречное или, как называл это Бреккер, мировые процессы, это было бы поистине психологической осознанностью (Bewusstheit). Лишь с познанием нашей Неидентичности с самими собой вообще только и начинается действительная психология.

Пример греков учит нас тому, что совсем не обязательно смотреть на душу как на Внутреннее в личности, но и как на отпущенную, выпущенную в мир. Как мне кажется, сущностный характер души, при условии, что она еще не окружена человеческим — слишком человеческим и не вырвана из мира, как присвоенная «моя персональная душа», состоит в том, чтобы быть

<sup>6</sup> C. G. Jung. Briefe III. S. 337.

<sup>7</sup> Ibid. S. 343.



обращенностью-наружу (*Auswendigkeit*). При этом обращенность-наружу есть место, в котором пребывает открытый простор дикости.

Я использую слово «обращенность-наружу» преднамеренно и с целью отграничения от чисто Внешнего. Счастливый случай, что немецкий язык дарит нам это самообратимое (*selbst gegenwendige*) слово «обращенность-наружу» (*Auswendigkeit*). С одной стороны, в противоположность обращенной-вовнутрь видимой внешней стороне вещей, оно обозначает то, что предлагается простому взгляду, не желающему недоверчиво заглядывать за кулисы или маску и не предполагающему задние мысли или под-мены (*Vor-täuschung*). С другой стороны, обращенное-наружу (*в смысле на-из-усть, прим. пер.*) означает то, что по латыни есть *e corde* или *ex memoria*, а по-английски «*by heart*»\*. Эта игра слов может нам помочь обратить внимание на то, что для человечества, уложенного (*eingebettet*) в дикой открытой дали, видимое, чувственное обращенное-наружу приносит с собой из себя самого искренность сердца и *memoria* (Мнемозина, мать муз и сокровищница образов, имагинального). То, что я знаю на-из-усть, я вспоминаю. Так же, как поглощение (*Verinnerlichung*) оказывается в себе самом отчуждением (*Veräußerlichung*), так и обращенное-наружу (*Auswendige*) в себе самом есть вос-поминание (*Er-innerung*).

Именно потому, что обращенное-наружу (*Auswendige*) действительно обращено-наружу (*auswendig*) (не окружено), оно может быть свободно и «дику» прорываться (*ausschweifen*) и само по себе выходить к нам; и поскольку мы таким образом ему под-ставлены (*aus-gesetzt*), оно может взирать-в (*hereinblicken*) нас. Если «обращено-наружу» одновременно означает «*e corde*» или «*by heart*», тогда стояние в обращенности Бытия наружу (*Auswendigkeit des Seins*) предполагает определенную сердечность\*\*, сердечность в двойном смысле. Во-первых, сердечность предполагается в смысле мужества и бесстрашия, чтобы человек мог выдержать ужас-ную видимость (*Schein*) обращенного-наружу. Во-вторых, как взирающее-в, обращенное-наружу проникает в интимность (*Innigkeit*) сердца. Не мы вспоминаем его, а оно вос-поминает (*er-innert*) нас в буквальном смысле. Так через его «агрессивность», его извне взирание-в, впервые вообще открывается пространство

\* *E corde* (лат.) — от сердца; *ex memoria* (лат.) — из памяти; *by heart* (англ.) — наизусть.

\*\* В оригинале *Beherztheit* — отвага, смелость. Дословно — сердечность.

интимного (Innigen), сердца или нрава, в том, что оно нас глубоко затрагивает и, обращаясь к нам, говорит. В этом смысле настоятельность (Inständigkeit) в обращенном-наружу есть в высшей степени «душевное бытие», «esse in anima», бытие в воображении в отличие от «бытия в позитивизме», и, наоборот, исходя из этого можно еще раз сказать, что позволительно рассматривать душу не как наличный компонент человеческой личности, а единственно как имеющую свое бытие в настоятельности человека в обращенном-наружу сиянии (Schein) мира. Само собой понятно, что там, где человек носит в себе душу как свою частную собственность в форме бессмертной души или, более современно, в форме индивидуальной психики или, еще современной, в форме обменных процессов в мозгу, жизнь в мире становится *бездушной* и все «психологии», даже если они сами все еще могут много говорить о душе или психике, с необходимостью, как часть жизни в мире, должны выродиться в психологию «без души», и если даже и не вообще без души, то душа (и вместе с ней психология) теряют в этом случае свой душевный характер. Психология может только тогда иметь душу, если она сама находится в душе, а это она может только тогда, когда душа обращена-наружу, благодаря чему она впервые может стать топосом нашего пребывания.

Обращенность-наружу непозволительно путать с «Внешним». «Музыка», родственная «музам», дочерям Мнемозины, может нам помочь прояснить сущность обращенного-наружу. Благодаря чувственному восприятию музыка проникает в меня снаружи. Я подставлен (ausgesetzt) музыке. Но именно потому, что я в ней, а не она во мне, она превосходным образом открывает измерение интимного. Она вокруг меня и пронизывает меня, не становясь моей частной собственностью. Поскольку музыка звучит и всеми может быть услышана, она всем и принадлежит, но принадлежа всем и никому, она настраивает и пронизывает (durchherrscht) каждого, кто ее слышит. Так и с выученным наизусть (Auswendigkeitgelernte). Оно входит в меня извне, через кажущуюся механической работу памяти. Тысячелетиями существенная часть духовного воспитания состояла из простого заучивания наизусть, заучивания стихотворений, народных песен, изречений, сказок, общеизвестных истин, исторических фактов и т. д. В древнем Китае и вплоть до китайской революции маленькие дети в школе должны были учить наизусть китайских классиков, понять которых им было невозможно вследствие возраста. Мы же склоняемся к тому, чтобы покончить с этим как педагогически несостоятельным,

бессмысленным, оупляющим, поскольку наша педагогика считает, что ребенку не нужно предлагать того, что он еще не сможет понять. Но это только показывает, что мы больше ничего не понимаем. Очевидно, что китайская педагогика не желала потчевать детей рационально понимаемой «информацией», обучать искусству анализа и дискуссий, и с помощью классиков не желала дать ученикам «части» или «теории», а лишь предлагала места, в которых можно пребывать, миры, в которые можно вращаться. Заучивание наизусть, говоря практично и трезво, — это сакраментально-ритуальное действие, благодаря которому для нас становится возможным перескочить в стихотворение или в то, что мы заучиваем, как в топос, так что оно может стать местом нашего пребывания, нас настраивающей мелодией. Если китайский ребенок выучил наизусть классический текст, или я выучил стихотворение, то это выученное может «вспомниться» в какой-нибудь действительной жизненной ситуации, вскрыть мне *свою* внутреннюю суть как целый мир и одновременно с этим открыть Внутреннее всего действительного мира под углом зрения или топоса стихотворения — и я начинаю понимать.

Сегодня заучивание наизусть предосудительно. Мы не желаем ничего запоминать, а хотим интерпретировать, анализировать, обсуждать. Но это означает, что мы автоэротически желаем жить только из самих себя. Мы всегда хотим быть изрекающими и не хотим передавать слово обращенному-наружу, которое к нам обращается. Дескать, это должно вести к «критичности» и оберегать от возможности подвергнуться манипулированию. Но это только оборона сердца и восстание комплекса власти, своеволия. Заучивание наизусть — это способ заботы о культуре *сердца*, способ ревностного (*inständig*) пребывания в истине. При этом не так важно, что именно выучивается, как то, что оно выучивается «*by heart*». Все великое так или иначе открывает свою истину, если ему позволено проникнуть в нас достаточно глубоко. Опасность подвергнуться манипулированию здесь совсем не так велика, поскольку человек должен удерживать не «истины», а освободиться от всего своего опыта. Страх перед манипуляцией, обхождение с ней как с великой опасностью свидетельствует о бессердечии, о хилом сердце, которое без удержки витает в мире, поскольку желает быть закрепленным в самом себе. Бессердечное мышление в смысле анализа, обсуждения, информации и мнений гораздо более восприимчиво для манипуляций и суггестии, чем человечество, укорененное в обращенности-наружу.

В принципе, при отказе от заучивания наизусть речь идет об исключении, о себялюбивом неприятии всего обращенного-наружу к нам приходящего субстанциального, которое желает быть услышанным и выученным наизусть. В этом выражает себя известная неприязнь по отношению к чему-то такому как «мир». С другой стороны, в заучивании наизусть выражает себя готовность к простому восприятию содержания того, что происходит не из нас самих, не из нашего собственного «деяния» и мышления, готовность позволить *дать* себе нечто. Здесь человек не в одиночестве сам с собой, а встречает Другого. Мы устанавливаем отношение с Не-Я только благодаря восприятию, слушанию, чьей решающей формой является заучивание наизусть, а не в случае, если мы говорим сами.

Сегодня обсуждение — это как выставление каждым на всеобщее обозрение собственного мнения и, вопреки предначертанной цели, препятствие публичности, аутичное отступление в частную внутреннюю жизнь, которая разве что возрастает или обобщается до группы или массы. Множество или масса не есть количественный вопрос числа людей, собравшихся вместе, оно определяется только тем, что люди собрались вместе как Я-персональности и с целью обсуждения или демонстрации каждым собственного мнения, в то время как народ или община определяются благодаря несению совместной духовной субстанции, которая не является приватной. Собственная публичность речи покоится на совместной духовной традиции, которая усваивается тем или иным способом только через «заучивание наизусть» и может стать действительной только в воспоминании. Все заучиваемое наизусть есть априори и онтологически публичная, а не частная собственность, в то время как 'мне'ния, представляемые в дискуссии, априори есть только лишь «мое», в соответствии с точной игрой слов Гегеля. Поэтому даже при огромной онтической открытости друг для друга обсуждение как обмен 'мне'ниями всегда и по существу есть свое-нравие (Eigen-sinn).

Понимание тоже относится к сфере частной интимности и не может потерять свою последнюю (letzthinnige) приватность ни через «само-выражение» постфактум, ни через «опубликование». Отказ от заучивания наизусть как само-закрытие (Sich-Sperren) от всего, что исходит не из меня самого, нигилистично. Ведь только обращенное наружу может дать мне субстанциальное содержание, поскольку только то, чему мы выставлены (ausgesetzt), есть «Данное» (Gebene) в смысле себя-дающего (Sich-Gebende). Все способы

обращенного-вовнутрь, интерпретация, обсуждение pro и contra, мнение и суждение могут только питаться от давно обращенной-наружу заданной субстанции, но сами преподносить субстанцию никогда не могут. Они заканчиваются в абсолютно бессодержательном функционализме (теория информации, кибернетика, теория коммуникации, «структурализм» и т. д.).

Вообще, на изначальной обращенности-наружу души покоится возможность сообщения, сочувствия и понимания. Сообщение происходит не по сенсуалистской модели или модели теории информации со стимулом и реакцией, передатчиком и приемником. Язык со скрытыми в нем образами по существу обращен-наружу, мы в нем, окруженные им со всех сторон. Он альменда, общая сущность (*Gemeinwesen*), а не инструмент, находящийся в каждом отдельном. Язык, как музыка и как (имагинальный) образ — это одна из главных форм души, и душа не некое особое Нечто в мире, а не что иное, как Что и Когда обращенного-наружу Бытия, топическое бытие мира: душа — это мир как место нашего коммунального пребывания.

Хотя заучивание наизусть как-то вносит в нас заучиваемое, тем не менее оно есть и остается обращенным-наружу. Оно дикое, автономное, которое разворачивает собственную жизнь и может «напасть» на нас со всех сторон в тот момент, когда мы не предполагаем. Мы не знаем, куда оно ведет. Оно бродит и воздействует и при определенных обстоятельствах может нас так захватить, что мы не можем от него освободиться. Поэтому учить наизусть означает «опасно жить». Мы прежде уже упоминали, что музыка по своей сути (а не впервые благодаря учению), как уже заранее обращенное-наружу, в древнем Китае и схожим образом у Платона, почиталась настолько опасной, что распад государства и нравов мог быть сведен к низкопробной музыке. И, наоборот, «информация» и обсуждение есть с самого начала попытка устранить опасность и дикость. Возможно даже, что приведение к осознанию (*Bewusstmachung*) в психоанализе может рассматриваться как заслон от образов дикого пространства и автономии, так что «бессознательное» есть лишь новое имя для «памяти», более не признаваемой в ее собственном смысле, для воспоминаний, для обращенного-наружу царства образов<sup>8</sup>. Уже одно

<sup>8</sup> О памяти, царстве образов см. *J. Hillman. The Myth of Analysis. Evanston (Northwestern Univ. Pr.), 1972. P. 2; M. W. Bundy. The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought, в: University of Illinois Studies in Languages and Literature, XII (Urbana, 1927); Francis Yates. The Art of Memory. London (Routledge & Kegan Paul), 1966.*

только имя «бессознательное» представляет собой предохранение от опасности, поскольку, именуя, оно истолковывает бес-сознательное, отталкиваясь от сознания, и тем самым априори подчиняет его перспективе Я-сознания. Даже если, согласно учению, бессознательное принципиально объявляется частично недоступным для сознания, тем не менее практически, и в соответствии с перспективой, из которой оно рассматривается, оно есть неминуемо приводящее к сознанию: обличающее, находящееся в частном владении индивидуума — и потому с самого начала доступное.

Отсюда можно показать *proton pseudos*\* утопии о коммунистической или социалистической системе. Коммунизм борется с частной собственностью на средства производства для того, чтобы передать их во владение обществу. Но тут он промахивается. Он даже не пробивается к *понятию* собственно «общего». Со своей фиксацией на владении и собственности, на локализуемых, давно уже изменившихся средствах производства, которыми должен «*овладеть*» пролетариат, он указывает на то, что горизонтом его мышления является «владение», право на владение (*Besitzhaftigkeit*). Но категория владения конфигурирует (*konstelliert*) Я, в себе самом с сущностной необходимостью (*wesensnotwendig*) затвердевающее, измельчающееся на собственное-бытие (*Eigen-Sein*) и Мое (*Mein-heit*), и приватное. И коллективизация ничего не изменяет в *сущностной* приватности. И хотя благодаря коллективизации частная собственность онтически и отменяется, но если коллектив — это только совокупность разобщенных частных лиц, то онтологическая Я-принадлежность (*Ichheit*) или онтологическая частная собственность только укрепляется. Огосударствление — это есть лишь косметическая операция. Принадлежат ли средства производства некоторым, многим или всем, принадлежат ли они частным лицам или корпорациям, с точки зрения истинного коммунизма это не имеет значения, поскольку в любом случае средства производства — это то, что находится во владении кого-то, и потому оно остается в горизонте собственности. Но если даже не в качестве реализации (*Ansatz*), а только в мыслимом горизонте, из которого коммунизм смотрит на мир и желает его исцелить, властвует и направляет мысли и действия понятие настоящей общности (*Kommunion*), то и в этом случае коммунизм никогда не приведет

---

\* *Proton pseudos* (греч.) — первичная ложь, заблуждение, ложный тезис, от которого отталкивается доказательство, и из которого вытекают др. заблуждения.

к истинному братству людей. Так как исходный пункт (Ansatz) (*árche*) концепции уже господствует над результатом, определяя его границы. Поэтому, в соответствии с его же собственным учением, коммунизм может привести к данной «общности» только через акт насилия, причем мы, разумеется, имеем право прежде видеть за буквальным актом насилия революции понятийный акт насилия, которым отдельные, отчужденные замыкаются на идею только лишь утверждающего «коммунизма», без того, чтобы хотя бы чуть-чуть продвинуться к некоему общему, которое мог бы учредить истинный коммунизм. Отмена частной собственности уже в самой идее промахивается мимо своей цели — коммунизма, поскольку она сама есть отчуждающее техническое мероприятие, с помощью которого человеческое Я само-властно (*eigenmächtig*) распоряжается действительностью. И огосударствленные средства производства постоянно бы подтверждали, что они общие не по существу и, в определенной степени, в соответствии с их сущностью (*wesensmäßig*) не нуждаются в огосударствлении. Коммунизм сам желает располагать исцелением, он сам желает вызвать исцеление с помощью менталитета дельца (*Machermentalität*). Однако поскольку само-речение (*Selber-Reden*) и само-деяние (*Selber-Machen*) — это защита от нечто подобного вещественной (*reell*) субстанции, то публичная жизнь в коммунистических государствах еще больше редуцируется до голого функционализма («функционеры», партийность, «аппарат», «план», «агитпроп» и т. д.), чем в капиталистических странах.

Истинный коммунизм мог бы быть *основан* не на экономических и общественных факторах, а указывал бы на вещественную (*reell*) и априори учреждающую сообщество субстанцию, т. е. на то, что по своей онтологической сущности было бы чем-то топическим, тем, что не только никогда не может быть человеческой собственностью, а наоборот люди были бы ему собственны, так как люди выставлены (*ausgesetzt*) ему как обращенному-наружу. Мы вспоминаем: музыкальное произведение или стихотворение даже тогда, когда я благодаря заучиванию наизусть его «приобрел, чтобы им владеть», не есть моя эксклюзивная частная собственность. Благодаря моему заучиванию наизусть ни у кого ничего не убывает, а наоборот, я приобретаю часть совместного богатства, я начинаю переходить в *koinón*\*. Благодаря этому никто не будет лишен собственности. Обращенное-наружу никогда не находится

\* *Koinón* (др.гр.) — союз, сообщество.

в распоряжении. Наоборот, оно как истинное общественное достояние обращается к человеку, и для того, чтобы его слышать, принимать в нем участие, есть вещественная, создающая субстанцию общность, которая также могла бы нести политическое сообщество.

Единственное, что могло бы учредить истинный коммунизм, есть «духовная жизнь» (или «символическая жизнь»): жизнь образов, духовных предков, исторических традиций, которые взирают-в нашу жизнь. Поэтому понятие К. Г. Юнга «коллективное бессознательное» так важно, поскольку оно представляет теоретический фундамент для такой жизни, даже если обозначение «коллектив» выбрано неудачно. Предмет, который Юнг имеет в виду, совсем не является «коллективом» (*colligere*). Правильнее было бы сказать: «*общественное* (*communal*) бессознательное», что также соответствовало постоянному обращению и указанию Юнга на *communis opinio*\*. Архетипы коллективного бессознательного – это сокровищница образов, тех образов, которые не выдуманы людьми, а взирают-в наше Dasein из действительности жизни и мира. Архетипы — это содержание *sensus communis*\*\* , здравый смысл (*Gemeinsinn*), для всех обязательный и всех обязывающий. Архетипы — это собственно архе-топосы (*Arche-topoi*), общие места (*loci communes*), как это уже увидел Е. Р. Куртиус<sup>9</sup>, т. е. топосы, в которых может пребывать наше духовно-психическая экзистенция (*Existenz*). Насколько опыт архетипов может вести к экстазису (*Ekstasis*), настолько он есть не «чистой» природы «до» любой сформированной культуры, языка и общины, а — как царство памяти — по существу укоренен в традиции отцов и переданных формах культуры. Мы можем сказать и наоборот: Даже экстазис остается удержанным в сформированном традицией. Сырое неизбежно всего лишь единственный модус посреди Вареного.

Архетипическое — это также не бесчувственно-сверхчувственное (*Unsinnlich-Übersinnliches*), а обращенная-наружу маска, лик мира, доступное только чувственно видящему здравому смыслу.

В свою очередь, обращенное-наружу нельзя опредмечивать и редуцировать до определенных отдельных властителей Бытия (*Seinsmächte*) (музыка,

\* *Communis opinio* (лат.) — общественное мнение.

\*\* *Sensus communis* (лат.) — здравый смысл, внутреннее чувство.

<sup>9</sup> *Ernst Robert Curtius*. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern (Francke) 1965. S. 92, 112, 132.



язык, поэзия). Все в мире может быть обращенным-наружу. Обращенность-наружу — это модус Бытия (модус бытия-души (Seele-Sein) мира), а не свойство определенных вещей в мире. Это модус, дарованный «Театром». Если мы имеем наше состояние-бытия (Seinsstand) в «Театре», то, например Луна, собственное тело, бог или собственная мать становятся обращенными-наружу, становятся топосами, местами («мирами») моего пребывания. Не только сомнамбулы и «лунатики» есть «в» Луне, пребывают в мире Луны, есть также лунное-сознание (Mond-Bewußtsein), целый способ бытия-в-мире, который определяется и управляется Луной. Для современной медицины тело — это очерченный предмет, «проблема» науки, в которое нужно проникнуть «снаружи» (интроспекция), вскрывая его. Анатомия состоится в амфитеатре, на «Арене». Для архаического человечества — напротив: для астрологии и алхимии тело и каждый его орган (сердце, диафрагма, печень и т. д.) — это целый мир, который простирается от четырех элементов во всей природе до самых звезд. Здесь телесный человек открыт для всей дали мира и с самого начала суть космической, сидерической сущности. Элементы природы и дальних звезд уже всегда в моем теле, и мое тело уже всегда обращено-наружу к звездам и всей природе. Здесь мы действительно в теле, в то время, как мы находимся снаружи как медицинского, так и того тела, которое хочет «наполнить» физиотерапия. «В теле» мы только тогда, когда топос нашего пребывания вокруг нас обращен-наружу, т. е. если тело подчинено памяти, воображению — если оно больше не сконструировано позитивистски как биологическое тело (организм и т. п.), а изначально есть психологическое тело. Соответственным образом обстоит дело и с персонами, и воспоминаниями из нашего детства и последующей жизни. Собственная мать или собственный отец могут быть либо я-ответственно-персоналистски (ichhaft-personalistisch) моей «проблемой», либо могут расширяться до топоса, до целого мира. В последнем случае это прекращает быть «проблемой», которую следует разрешить и я прекращаю фиксироваться на ней — именно потому, что я могу отпустить себя в нее как в целый мир, мир отеческого духа. Так отец и мать открывают чувственные отношения (Sinnbezüge) действительности, способы бытия-в-мире.

Обращенное-наружу есть только лишь в той степени, в какой человечество в него выпущено (ausgelassen), вместо того, чтобы от него оберегаться и в себе самом — онтологически, а не онтически-поведенчески — желать закрыться. Там, где человеческое существо настаивает на своей идентичности,

господствует обращенный-вовнутрь человек, тогда как бытие-освобожденным (Entlassensein) в просторе мира одаривает непринужденностью человеческого бытия, которое опять следует понимать не как эмоциональное состояние, а как бытие. Это внутренний простор и величие, великодушие и щедрость (Großzügigkeit) обзора (Ausblick) и взора (Aufblick), в котором раннее человечество имело отличие своего бытия-в-мире, против мелкотравчатости и тесноты того человечества, которое затвердело само в себе. Непринужденность приносит с собой естественное достоинство, поскольку здесь человек живет из мировой (welthaft) субстанции, а не из себя самого.

Если греки определяли человека как *zoon lógon échon* — как живое существо, которое обладает даром речи, то, в конечном счете, они видели сущность человека в его непринужденности. Потому что речь — это основной способ, каким человек отпускает (entläßt) себя в обращенность-наружу. Речь и еще в большей степени ее усиленная форма: пение есть отпускание, позволение отзвучать, позволение излететь — «Что за слова у тебя из огады зубов излетели!»\*, «Иди, мое сердце...»\*\*, — это то, что *каждый* поющий поет *как* поющий. Тот, кто говорит или поет, не желает оставлять себе, не настаивает на своем владении, на Моем (Mein-heit), а освобождается от него, расточая и раздаривая себя. Он уступает сказанное ветрам и их открытому простору. Он выпускает из рук контроль над своими мыслями. Речь — это уже всегда акт дикости.

Особенно это проявляется в психотерапевтической беседе, и именно тогда, когда что-то из того, что пациент осознает, он держит в тайне и боязливо не решается высказать, часто ложно утверждая, будто бы ему заранее уже известно, что об этом больше не нужно говорить. За этим сопротивлением стоит потребность удержать требуемое к произнесению в окружении и распоряжении сознания и сохранить самого себя в качестве могущего им распоряжаться, защитить от того, что из него готово наброситься (Angesprungenwerden), в то время как высказывание, например, неприятного чувства, было бы самопризнанием в деле отпускания собственного существа в чувство или поступок,

\* Гомер. Одиссея, 1. 64. Пер. В. Вересаева.

\*\* «Geh aus, mein Herz...» — первая строчка из духовного песнопения «Sommergesang» Пауля Герхарда (Paul Gerhardt), теолога и, наряду с Мартином Лютером, наиболее значительного автора духовных лютеранских песнопений, в сокращённом варианте превратившаяся в народную песню.

безоглядное само-укладывание в них, как и позволение свободы, бытия и господства их истины. Так что человек, будучи отпущенным в нее, был бы безоговорочно им *подставлен* (ausgesetzt) и больше не мог бы им противостоять, находясь всем своим существом в возможности быть ими пронизанным (Durchstimmtwerdenkönnen). Это означало бы, что кошку, т. е. бросающуюся на нас дикость и агрессивность требуемого к произнесению, он уже давно выпустил из мешка. Итак, при любом существенном говорении речь идет не только о содержании сказанного, о том, знаю я это сам, или оно для меня неосознанно, речь идет в первую очередь о том, как я это знаю: отпускаю ли я его на свободу и позволяю свободно блуждать, так что оно становится для меня открытой далью дикого пространства и, охватывая меня со всех сторон, может мною властвовать, или я боязливо закрываю его в себе и одновременно с этим сам в себе запираюсь.

Естественно, что эта агрессивность слова показывается и наружу в буквальном смысле в том болезненном воздействии, которое может иметь высказывание, в том факте, что в прежние времена и в прежних культурах оскорбительные стихи могли время от времени применяться как смертельное оружие! Слово здесь не *flatus vocis*<sup>\*</sup>, оно имеет характер укуса и молнии.

Также и институт жертвоприношения, который определял существенную часть жизни архаических культур, есть способ, которым человечество каждый раз заново приобретало и подтверждало свою непринужденность (Ausgelassenheit). В жертве человек отпускает нечто, и одновременно с ним самого себя, он не затвердевает в себе самом и своем собственном, а сам отчуждает свою сущность в открытое, переприсваивает себя имажинальному, в качестве которого выступает обращенность-наружу Бытия: неохватному и необъятному (unumstellbar) простору и дали соответствующего бога как лика одного аспекта действительного мира. Нет никакого чуда в том, что в архаических культурах благороднейшей задачей вождя было наблюдение за правильным проведением жертвоприношений. Ведь жертвоприношения поддерживали политическую общность.

---

\* *Flatus vocis* (лат.) — колебание голоса. По Росцелину, универсалии существуют только как колеблемый речью воздух. Философский энциклопедический словарь, 2010.

В нашем современном мире К. Г. Юнг назвал анимой тот психический фактор, который из нас самих заманивает нас в глубину обращенного наружу Бытия. Не только в литературе и древних мифах, но и в снах сегодняшних людей часто можно наблюдать соблазнительный образ, который из повседневности пытается затянуть их в неизвестное, в мир предков, в судьбу. Это анима. Очевидно, что для нас в целом, обращенность-наружу души наиболее доступна в эротическом очаровании, и в этом сексуальном переживании может быть ближайшим образом прочувствована наша непринужденность (*Ausgelassenheit*) нас самих, даже если не как онтологическая сущность, а только как особое эмоциональное состояние. Тем не менее, онтологическая непринужденность как (вербально понимаемая) сущность человека, проявляется, — правда, только в рудиментарной форме — еще в относительно поздние времена, а именно в XVII столетии, когда люди поют о страхе ночи.

О чем же были вечерние песнопения? Как мы уже говорили, вечер за вечером, внутри своей, возможно, вполне невинной буржуазной жизни люди воспевали страх ночи, поддерживали мысли о нем, праздновали мифическую ночь, выказывали ему торжественное благоговение. И вообще, они сперва вызывали у себя образы ужаса ночи, и только потом с этими образами отходили ко сну. По существу, они *укладывали* себя в террор ночи, укоренялись в нем. Очевидно, у них была потребность в том, чтобы лично и каждый вечер заново ритуально исполнять основательное укладывание (*Eingebettetsein*) человеческой экзистенции в дикое пространство Бытия, приводить к созвучию свою собственную экзистенцию с бытием человека вообще и наоборот — безоговорочно предоставлять пространство в своей персональной экзистенции для основательной уложенности (*Eingebettetsein*) в ужасе мира, узаконивать ее (*ins Recht zu setzen*). Конечно, укладывать и основывать себя, как мы видим, здесь означает позволить себе (бытию человека) отдаться открытой дали дикого пространства и позволить ему *возобладать* (*durchherrschen*) над собой. По этой причине К. Г. Юнг<sup>10</sup> понимал страх как путь, которым следует идти (*zu gehenden Weg*): Мне следует туда, где мой страх, там продолжение, там открытость, там открывается мое существо к свободе. Как раз противоположное этому происходит в некоторых современных формах терапии, где

<sup>10</sup> См.: *James Hillman. Pan und die natürliche Angst. Zürich (Schweizer Spiegel Verlag, Raben-Reihe), 1981, особенно с. 55f.*

пациенту предписывается «выкрикивать» свои страхи. Именно такое выкрикивание и не является отпусканием, выпусканием в открытость в смысле *себя*-выпущенности в страх, уложенности-себя в нем, свободной пронизанностью (*Durchstimmenlassen*) им. Этот способ, каким желают избавиться от страха, наоборот таков, что благодаря ему страх интериоризируется и вообще впервые становится собственным, «моим» страхом.

Люди XVII-го столетия укладывали себя в ужасы ночи: возможно вследствие этого у них был здоровый сон. Почти что можно сказать — их сон — *in pace* — все еще имел характер подлинной инкубации. Они спали не под защитой своих четырех стен, не в безопасности своей кровати, в уютном человеческом мире — они спали, безоговорочно подставляя себя ужасам ночи. Возможно, мы можем сказать еще более основательно, что сон, что способность засыпания в своей глубочайшей сущности всегда и везде есть не что иное, как укладывание в ужас ночи. Кто хочет себя оберечь, кто хочет удержаться, не может заснуть. В этой связи, естественно, имеет огромное значение, что человечество христианского Запада живет с наказом следить за тем, чтобы не впасть в искушение; бодрствовать, поскольку не известен не только день, но и час, когда придет Сын человеческий, но он придет как вор в ночи. Поскольку такое бодрствование подразумевает не буквальное поведение человека, а онтологический способ бытия-в-мире, этот завет не ведет к нарушениям сна (или лишь тогда, когда у некоторых в позднем христианстве переходит (чаще всего бессознательно) из теологически-онтологического в онтическое психического состояния). Но вполне вероятно, что это означает конец онтологической непринужденности (*Ausgelassenheit*) человека к открытому дикому пространству имагинального, конец мифически конституированной (*verfaßt*) экзистенции. Бодрствующий — это тот, кто призван держать Бытие в окружении.

Мы уже установили, что обращенное-наружу (*Auswendige*) есть только в той степени, в какой человек имеет свою сущность в непринужденности. Одно есть коррелят другого. Ужасы ночи «имеются» не как нечто наличное (*Vorhandenes*), они *есть* только до тех пор, пока человечество в них укладывается — открывается им в смысле соприкасаемости и уязвимости. Где существует эта непринужденность к страху, там страх не есть эмоциональное состояние в замкнутом в себе затвердевшем индивидууме, а есть место, где можно задержаться, например ущелье в горах или темный лес из сказки. Но для Руссо

и для современной психологии справедливо то, что Фрейд сформулировал: будто именно Я есть единственное место страха<sup>11</sup>.

Здесь мы снова видим выворачивание Бытия наизнанку. Теперь больше не я имею свое место посреди бесконечного страха темного леса, а страх имеет свое место во мне. Страх, который когда-то был всеохватывающим топосом, открытой далью, стал субъективным, испытываемым человеком чувством, и человек, который прежде мог бы пребывать в том месте, теперь, в свою очередь, стал содержащим в себе это чувство, стал охватывающим его местом. Страх, который человек присвоил себе и безусловно желает удержать, как камни в брюхе сказочного волка, создает тяжесть в его желудке. И хотя благодаря этому он для страха стал «способным к переживанию», последний потерял свое архетипическое основание и онтологическое достоинство. Страх теперь есть лишь «его» чувство, с которым он остался совершенно один, абстрактно и бессодержательно, той же степени отчужденно, как и нагроможденные в музее, вырванные из своего контекста древности. Мир лишился страха и страх лишился мира, теперь мир, в лучшем случае, служит страху в качестве повода, спускового устройства или «крючка».

С отчетливым намеком на высказывание Фрейда о Я как единственном месте страха К. Г. Юнг однажды говорит в одном письме: «Что есть “принадлежащий Я страх”, эта “скромнее скромного” надменность и высокомерие двенадцатиразрядного божка в сравнении со всемогущей тенью божественности, которая есть наполняющий Небо и Землю страх?»<sup>12</sup>. Божество как наполняющий Небо и Землю страх! Здесь страх понимается больше не психологически и антропологически как эмоции человека, а является онтологически «тенью», которую может отбрасывать на нас «божество», и которой оно заполняет мир. Здесь, как нигде, становится отчетливым то, что Юнг имеет в виду, говоря об объективной психике и психологии коллективного бессознательного: непринужденность души в обращенности-наружу Бытия и вместе с этим — заход в некую не-психологическую, онтологическую психологию «мира», психологию Бытия, в котором пребывает каждый человек. Мы также могли бы сказать: человек сам становится одушевленным (*seelisch*) благодаря

<sup>11</sup> S. Freud. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 32. Vorlesung. Studienausgabe Bd. 1. Frankfurt (Fischer), 1969. S. 520.

<sup>12</sup> C. G. Jung. Briefe I. S. 412.

открытости, открытости и уязвимости человеческого существа для психической (seelisch) глубины того, что есть.

Мы, повторяет Юнг, со всех сторон окружены душой, не только изнутри, но и снаружи. Мы полностью и окончательно укутаны в психологические образы. Но это не значит, что мы безнадежно отрезаны от действительного мира, это означает как раз обратное – то, что действительный мир, который мы познаем, уже заранее одушевлен, наполнен, образен, и что душа не есть частная собственность внутри индивидуума. «Моя» душа уже снаружи с вещами, и не в том мы находим свою сущность, что систематически пристально смотрим сами на себя (интроспекция), а в том, что безоглядно отпускаем себя в открытую даль Бытия.

Психотерапия может пониматься так или иначе. Она может разыгрываться на «Арене» и интроспективно направлять себя на поиски «истинной самости», скрывающейся за «личностью», понимаемой как маска. Очевидно, она могла бы пониматься и как «Театр»: как подвергнутость-над-зору (Angeblicktwerden) со стороны ликов, *personae* или *prósopa*<sup>\*</sup>, которые из моей истории жизни, из образов, встречавшихся мне в моем действительном мире, из моих снов и из традиции моего народа обращаются (hineinsprechen) к моему Dasein и хотят мне что-то *сказать*. В этом случае я бы стал индивидуумом в смысле «индивидуации» Юнга благодаря простой подвергнутости-над-зору со стороны всего того, что здесь действительно светит в (hereinscheinen) мой Dasein. Оно, само это освещающее (Scheinende), впустило бы меня в мое существо, в нем, в обращенном-наружу (Auswendigen), *имел бы* я свою сущность — а не во мне самом. «Действие, на которое я нацеливаюсь», — говорит К. Г. Юнг, — «есть порождение душевного состояния, в котором мой пациент начинает экспериментировать со своим существом...»<sup>13</sup>. Будучи понятым малодушно, это высказывание утверждало бы, что пациент не связывает себя с определенными ролями и этим обозначает, что он готов испробовать многочисленные жизненные возможности. Однако великодушное понимание говорит о том, что пациент ставится под вопрос (не с теми или иными свойствами и способами поведения, а именно) в своем я-, само-, личном-бытии; что он распознает свое собственную сущность как бытие-в-выставленности

\* *Personae* (лат.) — человек, *prósopa* (греч.) — лицо или маска.

<sup>13</sup> C. G. Jung. GW 16, § 99.

(Ausgesetztsein) как действительно открытую даль и дикое пространство, в которые он допущен и отпущен; что он полностью отсылает от себя веру в «свою собственную сущность»; что его «сущность» скорее есть только в будущем, в том смысле, что она выходит к нему из взирающих-в (Hereinblickende); что он сам ставится под вопрос только лишь *как* тут-бытие (Da-sein) вопрошания, тут-бытие (Da-sein) изумления (*thaumázēin*) перед лицом чудовищного — в отличие от антропологического понимания и самопонимания человека как самоидентичной, на себе самой настаивающей личности, некой наличной самости в смысле прочного ядра. Здесь мы имеем право слегка обозначить мысль Юнга, которая возникла в завершение сна об НЛО и луче *Laterna magica*, направленного на него с отдаления в семьдесят метров. «Еще в полусне мне пришло в голову: мы всегда думаем, будто НЛО — это наши проекции. Оказывается же, что это мы их проекции. Я проецируюсь с помощью *Laterna magica* как К. Г. Юнг». «Тенденция [этого и последующего сна] указывает на то, что отношение между Я-сознанием и бессознательным почти что оборачивается и бессознательное предстает как порождающее эмпирической личности»<sup>14</sup>. Очевидно, что это обращение есть только возвратное движение от того выворачивания Бытия наизнанку, которое все это время было нашей темой. Только так действительно была бы разрешена уже процитированная выше мысль Юнга о том, что человек должен учиться «объективно подходить к собственной психике»<sup>15</sup> и снята самоидентификация или само собой раздувающееся бытие (*Inflationiertsein*) в пользу (онтологического) экстазиса (непринужденности (*Ausgelassenheit*) из себя самого). Тогда бы о том, что Юнг называет «индивидуацией», не говорилось бы, что я «сам себя реализую», а речь шла бы о том, что я учусь укладывать себя в непринужденность (*Ausgelassenheit*) Бытия.

<sup>14</sup> C. G. Jung. *Erinerungen*. S. 325–327.

<sup>15</sup> C. G. Jung. *Briefe III*. S. 337.