



**Татьяна ГОРИЧЕВА, Даниэль ОРЛОВ,
Александр СЕКАЦКИЙ**

Презумпция Другого

Беседа

Т. Г.: Мы собрались, чтобы поговорить о другом. Эта тема на протяжении нескольких десятков лет является центральной как в современной философии, так и в социологии, психоанализе, этнографии и т. д. Тем не менее, другой продолжает тревожить, оставаясь загадкой, сокровенным существом, скрывающимся от понимания. Могу сказать два слова о значительности другого. В христианской традиции другой — это необходимая ступенька на пути к Богу. Мы помним, что в Евангелии заповеди любви к Богу и к ближнему глубочайшим образом связаны. А ближний — это и есть другой, во всяком случае, в его человеческом измерении, точно так же, как Бог — это трансцендентный Другой. Отношение к ним в конечном счете обладает одной и той же природой. В наше время в парадигме другого представлены различные персонажи. На разных этапах свойством другого наделялся то пролетариат (марксистское другое), то женщины (эмансипация), то негры (антирасизм), то животные. Внимание к последним сейчас особенно распространено. Животное предстает в качестве молчаливого и таинственного другого. Еще романтики открыли животное как абсолютно другое. Прекрасный и дикий мир живой природы стал восприниматься как противовес деградирующему человечеству и, в то же время, как та область сущего, которую необходимо оградить от посягательства человека (экология). Если раньше контуры другого проступали изнутри самого человеческого сообщества, исходя из расовых, национальных, классовых или социальных различий, тогда как другие расценивались как негры, евреи, буржуазия, нищие, проститутки и т. д., то теперь мы видим, что с бешеным нарастанием процессов глобализации фигура другого вытеснена за границы человеческого

как такового. Фигуру другого, этого извечного страдающего козла отпущения, представляют собой в наше время именно животные. Рильке писал, что животное открыто всему целому бытия, в отличие от человека, который чаще всего блокирован в своей открытости бытию и не способен освоить это целое. Мне хотелось бы, чтобы каждый из нас сказал, что он думает о другом. Век нарциссизма целиком утопил другого. На его месте — пустая дыра, некое зияние, которое отбрасывает человека к его собственному одиночеству и превращает зачастую в невротика. Если когда-то и была возможна любовь как реальная встреча, в которой человек прикасался к манящей тайне, запредельности, невероятной трансценденции, то теперь любовь — это прежде всего психотерапия. Когда утвердился вопрос о другом, то это означало, что с чудовищным усилием старались выявить эту трансценденцию, эту невероятную тайну из энтропии нарциссизма.

А. С.: Почему вообще нужна категория другого? Кто только о нем не говорит, это ярлык, который заменил сущность и явление, означаемое и означающее, но не только в этом дело. Станем ли мы говорить о другом или о трансценденции, речь практически будет идти все о том же, — о некоей пропасти или прерыве нашего имманентного бытия-в-мире. Гегель, не знавший другого, совершенно точно обозначил состояние умопостигаемости мира: как бы ни были нам чужды разбегающиеся галактики, закон их разбегания соприроден нашему разуму. В них нет ничего по-настоящему другого. Что нам все эти объекты, к примеру, объект под названием «чашка кофе» или «обеденный стол»? Конечно, они для нас совсем не другие, это функции наших желаний. Например, мы хотим прийти в себя после того, как проснулись, и краешком сознания фиксируем чашку кофе. Никакой особой противостоящей предметности, никакой пропасти. Все прочие «объекты» таковы же. Они для нас ничем не отличаются от знаков, легко встроены в имманентный ряд нашего бытия в мире. Радикально другой тут отсутствует, он лишь задан в бесконечном поиске желаний. Известный лейтмотив из песенки «Чтобы найти кого-то» имеет в виду найти другого, который не был бы объектом, вещью среди вещей. А где его найти? Ведь на самом деле и среди двуногих и не покрытых перьями созданий тоже не слишком много других. Все они — агенты, носители функций, пресловутые продавцы, покупатели, клиенты, тела, которые едут в троллейбусах, стоят на остановках. Они не другие, а функции нашего неудобства. Так же, как наперсток, не заслуживающий имени существительного, значащий просто: «Не уколись!» По-

добные вещи нас окружают в великом множестве, однако мы не фиксируем на них внимание. Существуют состояния мира и существуют состояния сознания. Мы все проецируем через состояния мира, предполагая, что можем легко подобрать к ним ключик. Но где состояния сознания, замыслы, куда мы не способны проникнуть? Поиск именно таких точек, пространств и провалов, где действительно существует радикально другой, которого мы не понимаем, но хотим, чтобы именно он нас возлюбил, устранил или уничтожил, как бы мы ни обозначили эту ситуацию — и есть трансценденция по преимуществу. Потому что трансцендирование — не переход к изучению закона разбегания галактик, а попытка как-то занять собой другого, или стать основанием его бытия, или просто в этом бесконечном тактильном прикосновении почувствовать, что *вот* он, другой. Получается, что между Я и Ты — пропасть гораздо большего размера, чем между трансцендентальным субъектом и всем миром его восприятия, который может быть чисто знаковым. Как говорил Беркли, могущество Господа столь велико, что Ему ничего не стоит показывать нам картинки в их телесности. Здесь все равно не будет другого. Как мне кажется, проблема состоит в том, чтобы найти не «свое иное», а то, ради чего человек нужен Богу, и найти среди людей. Когда, как сказала Татьяна, другими становятся животные, то происходит просто игра на понижение, бесконечная инфляция того, что мы в какой-то момент утратили. Все функционально, сделано, репрезентировано. Репрезентация затмевает реальное столкновение локтями. Когда такого рода другой становится проблемой, и даже отношение Я—Ты профанируется в группах коллективной психотерапии, тогда мы совершенно ясно понимаем: все, что осталось от другого — это ужас и жажда признанности. Потому что без признанности человек не перейдет через мостик над самой большой пропастью в мире и, стало быть, не состоится. Ему не хватит мерности, чтобы быть, если нет у него другого. Из этой мысли исходил Левинас, и это мне кажется в данном аспекте бесспорным.

Д. О.: Для меня проблема другого связана с тем, *что* мы не учитываем и в принципе не можем учесть. Это некая возможность, о которой мы подозреваем, но которую не можем использовать, потому что она всякий раз упускается нами из виду. Александр сейчас сказал об объектах, которые повернуты к нам своими функциональными сторонами, они собраны в единый имманентный дискурс, и в этом смысле сопротивляются всякому срыву восприятия. Но видите ли, раз уж мы прилагаем максимум усилий к

тому, чтобы «дом бытия» был, как сказочная избушка на курьих ножках, всегда повернут к нам своим фасадом, к нам передом, а к лесу задом, то нельзя не обратить внимание на риск оказаться и вовсе глухими к голосу вещей. Когда мы заставляем вещи петь под свою дудку, то мы — как тот Иванушка-дурачок перед избушкой: первый кантианец, совершивший «коперниканский переворот» и призвавший мир приладиться к мерности человека. А тогда нам нет никакого спасенья, потому что другой здесь не просто невозможен, даже напротив, через какое-то радикальное прерывание он возможен, подобно вещи-в-себе, но невозможно никак к нему отнестись, потому что в этом случае нейтрализован субстрат друговости, если можно так сказать. Другой не исчез, не потерялся, это мы нечто утратили, некий критерий отличия, благодаря которому могли выделять себя из окружающего мира, где все — подручная карта значений, и ничего кроме. В связи с этим мне кажутся очень интересными причины того краха, который во встрече с другим испытала феноменология. Мы ведь понимаем, что девиз «Назад к самим вещам!» означал прежде всего: «Назад к голосу вещей!» Вроде бы нет ничего более существенного. Если следовать голосу вещей, то выстроенный нами имманентный дискурс будет перераспределен, станет выражать не структуру «я», а структуру мира. Тем самым возобновится утраченный субстрат друговости. Однако этого не произошло. Быть может, позже я попытаюсь осмыслить, почему.

А пока хотел бы высказать еще одну мысль, касающуюся другого уже в размерности человека, а не мира в целом. К чему еще другой, почему определенные шаги самопонимания непременно требуют другого? Видимо, дело обстоит так, что я безошибочно угадываю другого в его обращенности ко мне как раз в тот момент, когда убеждаюсь в существовании собственного тела. Это понятная для феноменолога мысль: мое тело существует для другого, а не для меня. Феноменология тела всегда оборачивается онтологией другого. Потому что другой — есть тот, кто впервые меня увидел, приписав мне телесный образ, от которого я вряд ли смогу легко отделаться. Ужасающую принудительность взгляда со стороны прекрасно описал Сартр. Я полагаю, что такая первоначальная пойманность человеческого присутствия взглядом другого (прежде всего, конечно, взглядом Другого) настолько ужасна, что ее не способны ослабить даже вторичные модусы рефлексии, когда я мог бы утверждать, что другой видит во мне уже реакцию на себя, а также реакцию на его реакцию, и так далее до бесконечности. Ужасность другого состоит в том, что именно он сообщает мне о моей конечности, о том, что я умру. Привычным

нам предложением «Да взгляни на себя со стороны!» он дает возможность хотя бы отчасти увидеть себя с той стороны. Правда, одновременно он учреждает в жизни некий смысл. Согласимся, что только благодаря другому жизнь впервые становится осмысленной. Поэтому другой присутствует в тех ключевых точках, в которых я достигаю самопонимания насчет жизни и смерти. Я ничего не способен понимать в жизни, даже не способен понять, что умру, если нет другого. В этом плане другой предстает пределом присутствия человека в мире. Вопрос не в том, каким образом возможен опыт другого, каковы мои отношения с другим, трансцендентен он или имманентен. Вопрос касается только того, что другого следует пережить как трансцендентальную предпосылку. Иначе говоря, он не возникает благодаря жестам или взгляду, поскольку еще раньше предпослан самой способности производить жесты и видеть. К чему еще другой? Исключительно к возможности самопонимания, так бы я сказал. Здесь мне представляется уместным вспомнить мысли Бахтина, которые важны, как я полагаю, даже не столько тем, что проблема другого занимает в них исключительное место, сколько некой последней однозначностью, присутствующей у Бахтина на этот счет. Можно упомянуть утверждение, что все существенное и ценное находится вне меня, в то время как я есмь лишь «негативная инстанция» и «вместилище зла». Более того, Бахтин настаивает на том, что «я» не обладает внутренней суверенной территорией, а если способно ее обрести, то только в любви Другого. Меня всегда захватывали подобные формулировки, потому что они представляют собой достаточно резкий вызов традиционному пониманию субъекта от Декарта и вплоть до Сартра. По Бахтину, выходит, что существование «я» не столько аподиктическим образом вытекает из его мышления, сколько в своей обособленности и изолированности от другого является основанием мысли, предстающей в форме злокозненного умысла. Ад — это не другие, как мы уже привыкли полагать, а именно «я». Но даже если мы разделяем мысль о том, что «я» ущербно, что ему всегда чего-то сущностно недостает, что оно является функцией бытийной недостачи, то мы хотя бы склонны приписывать этому «я» ту или иную территориальность. Как справедливо отметила Татьяна, именно другому как извечному козлу отпущения, изгнаннику, нигде не находится места. Однако и здесь Бахтин остается непреклонным, утверждая, что это «я», в отличие от другого, не обладает суверенной территорией. Подобный радикализм демонстрирует одно из наиболее уязвимых мест в концепции Бахтина, состоящее в том, что если продумать эти траектории мысли до

конца, тогда неизбежно придется констатировать отсутствие свободы в отношениях с другим. «Я» всякий раз принуждается к этим отношениям, ибо только другой наделяется известной онтологией, только из его избыточной полноты может пролиться на «я» любовь, суверенность, благо, бытие. Раз «я» заведомо не обладает онтологическим алиби, то есть неспособно, пройдя путь к подлинному-в-себе, обнаружить там суверенность, истину или бытие, значит оно должно выбрать другого, но его выбор будет подчеркивать, что никакого выбора у него на самом-то деле нет. А есть стремление вырваться из невнятицы и стертости обыденного существования к четким и фундаментальным оппозициям, вроде тех же различий добра и зла, бытия и ничто, жизни и смерти. Последнее замечание, скорее, наводит на понимание другого Левинасом, который говорит практически то же самое, что и Бахтин, но при этом исходит не столько из нехватки, обнаруживаемой в «я», сколько из избытка, имеющегося в другом. Левинас говорит, что мне всегда есть дело до другого, даже поневоле. Но неволе-то меня вовсе не другой, — это моя собственная неволя, без которой я не могу *быть*. Мы ее обычно называем по-иному: свободой. Лик другого для Левинаса — это результат работы онтологического резца, т. е. некое различающее различие, в отличие от следов уже некогда произведенного различия, которое мы встречаем в анонимной среде *das Man*. Повторю, другой — это сила различения бытия и ничто, любви и презрения, жизни и смерти.

Т. Г.: Мне очень понравилась мысль о жизни и смерти. Левинас пишет, что существует абсолютная асимметрия в этических отношениях. Я должен любить и уважать другого, но не имею права от него требовать того же. Как мы знаем, Левинас отошел от онтологии Хайдеггера, потому что хайдеггеровское бытие не обладает асимметрией, оно отлучает нас друг от друга. А для Левинаса вопрос о другом был наиболее существенным. В понимании Хайдеггера мы существуем как монады, почти не соотносенные друг с другом. Если мы открыты, то, скорее, не навстречу друг другу, а навстречу Ничто. Я хотела бы продолжить мысль, высказанную Даниэлем, о жизни и смерти. Когда Хайдеггер пишет о бытии-к-смерти, он понимает его крайне активно, как последнюю возможность, которая дает мне еще массу других возможностей и проектов. Только я подумаю, что умру, сразу становлюсь активным, отодвигаю самую последнюю черту, чтобы успеть еще что-то сделать. У Левинаса, да и в православии, говорится прямо противоположное, а именно, — смерть делает

человека абсолютно пассивным. Сознание собственной смертности должно вселять смирение, потому что здесь от тебя ничего не зависит. Не в твоей власти действовать там, где действует Бог. Поэтому самоубийство оказывается невозможным. Ты не можешь активно выбрать смерть и не можешь ее понять. Что бы человек ни делал как самоубийца, он все делает неправильно. Непроницаемая тайна смерти и страдание другого — вот две главные вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. Положим, я страдаю, — это нормально, ничего в этом нет выдающегося. Но когда страдает другой, то я не имею права оставаться равнодушным. Когда другой страдает, я являюсь полностью ответственным, иначе и быть не может. Даже русское слово «ответственность» отсылает к основе «ответ», демонстрируя, что я даю ответ другому. Выше всего моего бытия — ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. Рикер хорошо пишет в одной из книг, что страдание другого передается только в модусе самого этого страдания, у него нет символического уровня. Поэтому я не могу адекватно описать страдание другого художественными средствами, оно передается исключительно как чистый акт. Жизнь и смерть вообще не бывают символическими. Лакан, к примеру, замечает, что любовь есть разрушение всего символического порядка. То же самое здесь: перед страданием другого утрачивается всякий символический порядок. Я смело могу сказать, что страдание другого дает нам знание о реальности, в то время как символическое мешает ее видеть. Мы делаемся *реальными* людьми, когда сострадаем другому. Об этом прекрасно знал Достоевский. Выходит, что мы открываем реальное, когда откликаемся на страдание другого. В этом смысле любовь можно назвать творчеством реальности.

А. С.: Я хотел бы включиться в разговор на тему страдания, куда вводится другой, но, как мне кажется, не совсем продуманно. Существует странная вещь, на которую впервые обратил внимание Кант. Он сказал в одном из ранних текстов, что передача боли должна быть опосредована плетью. Как бы мы ни пытались делать вид, что сострадаем другому, сколько бы ни говорили о страдании, ясно, что это совсем не такое же чувство, которое присуще лично мне. Это не то, что болью отзывается в моей телесности, не то, на чем для меня сошелся клином белый свет. Здесь возникает вопрос, почему чудовищные страдания и гибель десятков и сотен тысяч людей не являются возможным предметом искусства и, вообще, предметом сообщения, в котором осталось бы хоть что-нибудь равной им интенсивности? Выход на другого через

искусство проблематичен. Ощущение запаха миндального пирожного гораздо для нас важнее, проникает гораздо глубже, нежели страдания в печах Освенцима. Так устроено искусство. Оно передает нюансы и полутона утреннего солнца или мельчайшие оттенки отдельного человеческого переживания, но если мы приумножаем действительность и ведем счет на тысячи, десятки, сотни тысяч человеческих тел, ничего равным счетом не меняется в пространстве символического. Мы регистрируем факт и идем дальше. Тем самым мы можем сострадать другому, не приумножая страданий. Вспомним знаменитый вопрос Августина: почему мы избегаем страданий, но радуемся, когда их изображает актер, особенно если он изображает их достоверно? Потому что в его игре нет приумножения страданий, но обозначается отпущенная нам область, где мы благополучно реализуем то, что не можем реализовать в отношении к самим себе. У своего тела я должен вымалывать прощение, должен подчиняться, прислушиваться к его позывным. А тело другого могу спокойно благословить таким, какое оно есть. Отыгрывание своего страдания на территории другого является неким благосклонным исходом, хотя я и сотой доли его страданий на себя не принимаю. Но ту жалкую долю, которую все-таки могу отыграть — это мое приобретение, выдаваемое за христианскую добродетель, притом, что я на самом деле являюсь только зрителем какого-то великого театра. Такой выход к другому — образец отсутствия точности самоотчета, выдавание потребности собственных инстанций за спасительную функцию по отношению к нему. Я обретаю другого? Ничего подобного. Я спасаю, разве что, самого себя. Ну хорошо, вот я утешил другого, сказал ему: «Успокойся, сын мой», и слава Богу, он, кажется, наконец уходит, а я смогу выпить чашечку кофе. Но почему он до сих пор не ушел? Все настоящее и хорошее я ему уже сказал, а он до сих пор сидит. И вдобавок пахнет потом. Это вообще никуда не годится. Тут мы видим, что стена другого непреодолима без длительной осады и без риска утратить свою защищенность от мира. В подавляющем же большинстве случаев другой нужен для того, чтобы подтвердить мне: я есть. В тот момент, когда я его утешаю и говорю: «Вот два моих гроша, возьми один из них», я подтверждаю себе свое существование. А в душе думаю, какой я замечательный и благородный. Не стоит преувеличивать тяжесть ноши, которую мы взваливаем на себя, может быть, это не тяжесть, а всего лишь поглаживание.

Отмечу еще один момент. Это верно, что другой обнаруживает бесконечный провал феноменологического проекта. Когда Бердяев говорил, что последняя философия должна быть обязатель-

но имманентной, а любая трансцендентная философия — лишь предпоследней, то он отказывался признавать провал всех философских проектов от Гегеля до Гуссерля. Философия никогда не откажется от феноменологии, от искусства ближайших данностей. С помощью техники отслеживания этих ближайших данностей мы можем сколько угодно говорить о структурах восприятия, структурах априорного знания, однако рано или поздно обнаружится пропасть. Эта пропасть связана с другим сознанием. Мы все высказали, и вдруг слышим: «Ты говоришь, и слова твои как кимвал бряцающий и водопад шумящий». А ведь изнутри аргументы казались неотразимыми, слова — исполненными участия и силы. С какой бы настойчивостью я не претендовал на роль абсолютного духа или трансцендентального субъекта, но без странного персонажа, который скажет: «Ты говоришь!», все мои прекрасные имманентные построения ничего не стоят. Поэтому последняя философия должна быть трансцендентной, она замрет у края пропасти, над которой нет никакого мостика. Тот же Гуссерль вводит *Lebenswelt* явочным порядком. Каким бы он ни был сторонником постепенного отслеживания ближайших данностей, все равно, в конечном счете он заявляет: «А вот есть еще жизненный мир, мир других». Хайдеггер поступает честнее, — он сразу вводит неустранимые экзистенциалы, которые никаким имманентным дискурсом друг из друга не выводимы. Другой оказывается в этом случае пресловутой вещью-в-себе, которую мы не знаем и не можем знать, но сам факт ее минус-присутствия, выражаясь по-структуралистски, совершенно необходим. Без смутного ощущения тихого ужаса все наши речи будут бессмысленны — без этого странного, непонятого, зачастую враждебного существа, которому мы пытаемся сострадать, любить его, но никогда не преодолеваем разорвавшую нас пропасть. Тем не менее, страдание учреждает дистанцию по отношению к собственному «я», по крайней мере если речь идет о страдании, эквивалентом которого является физическая боль. Здесь техника элементарной интроспекции позволяет провести даже количественный водораздел: вот человек прищемил палец дверью, он дует на палец, баюкает его, жалеет. Но нестерпимая зубная боль уже вызывает ощущение чужеродности больного органа, как и вообще всякая длительная, не отпускающая боль. Однако едва ли этот болевой акт самоотчуждения способен прояснить отношение к другому.

Д. О.: Я попробую вернуться к феноменологии другого, поскольку сейчас мне это кажется уместным. Очевидно, что по

жизни нас окружает множество других. Большинство из них совершенно не выделяются нами из плотной слипшейся массы, лишены обращенного к нам лица и устремленных к нам глаз. В этом смысле все они — то самое хайдеггеровское *das Man*, удельная масса человеческого рода, до которой нам нет никакого дела. Однако среди них бесспорно есть и такие, кто нам интересен и чей взгляд мы время от времени ловим на себе, не пропуская его мимо. Если первые — это чаще всего функции нашего неудобства, как заметил Александр, они плохо дифференцируются даже по полу, представляя собой некий средний род, некую безликость, что прекрасно показано в немецком слове, то вторые — суть те, кто нам интересен и кем мы хотя бы отчасти захвачены. Казалось бы, если и дальше продолжить выделение лица из обезличенного среднего рода и в какой-то момент гипостазировать его как лик, то здесь другой нам и откроется, причем не где-то *на той* стороне, как вещь-в-себе, а прямо напротив нас, как близкий нам, как собеседник. Приблизительно так, как мы сейчас сидим за этим столом друг напротив (но не против) друга и являемся собеседниками. Я рискну утверждать, что именно так и есть, но возникает вопрос: почему это трудно помыслить и где на этом пути поскользнулся феноменологический проект интересубъективности? Полагаю, имеется такое место. Я бы обозначил его фразой Сартра из «Бытия и ничто», хотя то же самое говорил Гуссерль: дело для нас идет о том, чтобы придать своему бытию возможность вобрать в себя точку зрения другого. Спрашивается, а зачем нужно вбирать в себя точку зрения другого? И кто явится нашему взору, если нам это удастся? Видимо, призрачное обезоруженное существо, признавая которое мы ничем не рискуем. Сартр предлагает установить что-то вроде капкана на другого. Когда другой в него попадает, он лишается своего опасного жала. Мы немного по-разному с Александром смотрим на проблему другого. Я думаю, весь ужас в том, что пропасть с другим удастся преодолеть нехитрым, в общем-то, жестом, вселяющим в нас иллюзию, будто другой — во всем такой же, как я, хотя это не так. Но почему мы охотно пользуемся подобным капканом, чем мы рискуем, если заранее не обезоружим другого перед встречей с ним? Быть может, мы боимся гибели грез, в коих покоится наша наивная убежденность в самих себе и в собственных силах.

Да, другой представляет собой какую-то угрозу. Поэтому нейтрализация другого — это чистый инстинкт, а не проблема рефлексии. Нападай, пока не напали на тебя. Очень трудно отказаться от подобной манеры действовать, или хотя бы отрефлек-

тировать ее. Во всяком случае, феноменология этого сделать не сумела, оказавшись несостоятельной даже в сравнении с психоанализом. Зато в постановке проблемы другого тем же Бахтиным, Бубером или Левинасом было нечто в высшей степени благородное. Это уже не инстинкт, пусть и прикрытый рафинированной философией. Ведь очень логично, что Хайдеггер оказался глух ко всем ужасам нацизма, к страданиям миллионов людей. Спасибо феноменологии, которой Хайдеггер оказался самым последовательным сторонником, по крайней мере в этом смысле. От другого исходит смутная угроза, которую можно расшифровать как первичное желание меня убить. Я помню не только о первичном желании другого, но и о моем желании, направленном на него. Это желание коренится в опыте конечности, в знании того, что человек смертен. Следует вспомнить фрейдовское понятие смещения, *Verschiebung*. В природе человека заложены влечения к смерти, *Todestriebe*, но я ведь не умираю в сей же час, я знаю, что моя смерть до поры до времени отложена. Поэтому энергетический запас, заложенный в инстинкте смерти, безостановочно смещается вовне, экстравертируется, превращаясь в распыленный по рыхлому телу социума заряд человеческой деструктивности. Мы начинаем догадываться, что другой не просто нейтрально сообщает мне о моей смерти, он хочет моей смерти, добивается ее всеми силами. Я пытаюсь представить своего рода психоанализ заповеди «не убий». Понятно, что она обращена не к каким-то преступникам или варварам. Она обращена к каждому. Каждый потенциально является убийцей. Не потому, что плох по природе или имел дурное воспитание, а потому, что смертен. Культура предоставляет тысячи способов сублимировать или вытеснить инстинкт смерти, развернутый вовне, но все они не являются окончательными возможностями избавиться от ужаса перед подлинно другим. Они лишь приглушают этот ужас и вырабатывают механизмы, как другого избежать. И все же, другой совершенно необходим, сколь бы рискованной ни казалась встреча с ним. Я целиком согласен с Александром, что в противном случае у нас просто не останется мерности, чтобы быть. Приблизительно о том же говорил и Бахтин, утверждая, что человек — это негативная инстанция и вместилище зла. Согласитесь, что если, как полагал Сартр, «я» ограничится принятием точки зрения другого, то это станет приумножением зла и бесконечным разбуханием негативной инстанции. Какая разница, идет ли речь о моем «я» или о «я» другого? В этом поле мы встречаем друг друга только как враг врага, а принятие точки зрения другого — лишь тактическая уловка. Это будет ситуацией, когда либо я

смотрю на себя со стороны, либо другой постоянно ощущает на себе мой взгляд. И первое, и второе в равной степени неприятно. Однако в глубине души мы, наверное, чувствуем, что вряд ли можно поставить другого под контроль подобными мерами. Пропасть в самом деле всегда остается, и преодолеть ее со стороны «я» невозможно, хотя не исключено, что ее можно преодолеть со стороны другого. По крайней мере, именно так полагал Бахтин, и мне кажется, что это не лишено глубокого смысла. Ибо само «я» — есть отклик на зов другого, который оно чаще всего склонно не замечать, затыкая уши и закрывая глаза, но, в конечном счете, ему ничего не останется, кроме как признать, что это оно предстоит Богу, мирозданию, другому, *а не наоборот*. Не ему принадлежит право первого слова, и в этом, возможно, все дело. Соблазн избегнуть другого очень сильный, но тогда не найдется критерий не только для подлинности человеческого присутствия, но и для всего мира вещей. Феноменологический проект провалился в том, что касается интерсубъективности, но в лице Хайдеггера все же отыскал потаенную тропинку к бытию, которому соразмерно человеческое присутствие, если только оно способно «das Geläut der Stille hören», «слышать перезвон тишины». Или, как говорят даосы, слышать «свирель земли». Другой приходит, когда мир утрачивает основание в субъекте, окружившем себя непроницаемой стеной.

Т. Г.: Хочу возразить насчет того, что нам безразличны страдания другого, или что они абсолютно непередаваемы. Я совсем так не думаю. Хотя бы потому, что как человек православный верю, что Христос пострадал и умер за всех нас. Кроме того, была масса случаев, когда в ГУЛАГе и в иных сталинских лагерях люди смиренно расставались со своей жизнью, чтобы только другой остался жив. Например, нередко отдавали последний кусок хлеба. Вряд ли у нас достаточно оснований утверждать, что мы все пребываем только как актеры и зрители какого-то театра. Это не так, или не всегда так. Да и встреча с другим — далеко не всегда непримиримое столкновение, поддерживаемое желанием смерти другого. Эрос и танатос у Фрейда не смешиваются, это не один и тот же порядок влечений. Эрос может оказаться встречей с другим в самом настоящем и потрясающем плане, когда исчезает вся возможная агрессия, все, что разъединяет и разобщает нас. Янарас уподоблял эротическое соединение мужчины и женщины земному повторению святой Троицы, утверждающему божественность жизни. Здесь нет желания смерти другого. А если есть, то единая природа по-настоящему любящих друг друга людей на-

столько мощна, Бог дает ей столько силы и благодати, что оно безвозвратно исчезает. В Библии удивительно хорошо сказано о таком единстве: «Да будут они одна плоть». Правда, мы помним и другие слова: «Сильна как смерть любовь». Однако нельзя так прямо заявлять, что я желаю смерти другого. Вы, ребята, не правы. Человек способен пожертвовать за другого свою жизнь, может любить его без всякой деструкции и вынесения за скобки, которое в самом деле превращает другого в актера, тебя — в зрителя, а жизнь — в нелепую театральную пьесу. Это возможно, ибо нам что-то даруется с небес. Русская философия сильно увлечена Гегелем, который фактически уничтожил другое через переход вещи-в-себе в вещь-для-себя. Современное мышление основано на иерархии, а не на горизонтальной диалектике, где все слито со всем и все во все переходит. Бодрийяр правильно сказал, что порнография как отсутствие тайны и прозрачность мира стала законом нашего времени. Ницше замечал, что диалектика — оружие слабых. На первый план снова выплывает иерархия. Раб и господин не должны меняться местами. Если же они меняются местами, исчезает пафос дистанции. Необходимо отыскать свою нишу в высокой иерархии, понять, *кто* ты на самом деле такой. «В твоём ничто хочу найти я все», говорит Мефистофель Фаусту. Весь XIX философский век был движим этим стремлением. Хайдеггер точно подметил, что у Гегеля между ничто и бытием нет становления. Одно перескакивает в другое, отменяя риск мысли и обедняя наше понимание мира. Уже у греков было становление, органика, философия жизни, а у Гегеля это исчезло. Хотя плоское перескакивание одной противоположности в другую встречается еще у Оригена, полагавшего, что для того, чтобы достигнуть Бога, необходимо пройти через негативный опыт. Иная позиция, связанная с именами Григория Нисского и Максима Исповедника, состоит в способности расти из силы в силу. Не обязательно прыгать из антитезиса в тезис, чтобы обрести конечное совершенство. Существуют другая логика и другой путь, которые сейчас как никогда важны для философии.

2001

