

«ДРУГОЙ» КАК ОПЫТ ДУХОВНОСТИ

Т.В. СНЕГИРЁВА

В статье представлен содержательный анализ категории «другой» — одной из основных в гуманитарном дискурсе. Автор рассматривает сходство и различие в понимании этой категории разными авторами, главное внимание уделяя четверем — С.С. Аверинцеву, В.В. Биbihину, А.А. Ухтомскому и Э. Левинасу. В творчестве всех четырех выделяется общая для этих исследователей мысль: «другой» — это опыт духовности. Автора статьи волнует вопрос возможности сочленения психотерапии с подобным опытом. Опираясь на свою практику в области системной семейной терапии, она рассматривает разрешающий потенциал этого психотерапевтического направления: возможна ли интеграция системной модели семейной психотерапии и той идеологии, которую влечет за собой категория «другого» и как отразится этот вживленный «ген» на «генотипе» самой школы?

Ключевые слова: духовность, другой, психотерапия, системная семейная терапия, А.А. Ухтомский, С.С. Аверинцев, В.В. Биbihин, Э. Левинас.

Введение

Тему «другого» с полным основанием можно назвать «сквозной темой» минувшего века. На всем его протяжении она с известной периодичностью вновь и вновь оказывалась в фокусе самого глубокого профессионального интереса для целого ряда выдающихся мыслителей, представлявших разные научные школы в психологии и психотерапии и даже разные области знания. В их числе — физиолог А.А. Ухтомский и филолог М.М. Бахтин, психиатры В. Франкл и Ж. Лакан, философы М. Бубер, Э. Левинас и Ж.-Л. Нанси. Нет нужды доказывать теоретическую значимость этих изысканий — она широко известна. Но и личностный смысл, вкладываемый некоторыми из названных выше людей в данную категорию, был столь высок, что в истории психотерапии ей даже, косвенным образом, довелось однажды стать «яблоком раздора», приведя к расколу сообщество австрийских психотерапевтов и одно из наиболее значительных в мировой психотерапии направлений, которое они представляли, а именно логотерапию [Лэнгле, 2002].

Все началось, казалось бы, с незначительного, «дежурного» вопроса. Обсуждалась программа подготовки специалистов в области логотерапии, и кто-то предложил ввести курс самопознания. Совершенно неожиданно предложение вызвало сопротивление со стороны Виктора Франкла, в то время бывшего почетным председателем сообщества. Деятельность самопознания, где субъект становится предметом собственного внимания и пристального изучения, была представлена им в более широком философском и этическом ракурсе. Интересна аргументация Виктора Франкла, в которой отчетливо слышатся темы, несколькими десятилетиями ранее прозвучавшие в нашей отечественной культуре в творчестве А.А. Ухтомского и М.М. Бахтина.

Теория логотерапии предполагает наличие в структуре личности инстанции, которая выступает носителем духовного измерения человека. Она обозначена как Person. По Франклу, это не что иное, как «свободное в человеке». И как свободное Person в принципе не может быть объективистски зафиксировано, измерено, определено. Любая попытка определить его минует его сущность, поскольку «свободное в человеке» всегда больше, чем себя являет, его нельзя «догнать», оно трансцендентно по отношению к любому опыту и всегда опережает его. Даже говорить «о нем» нельзя, как подчеркивает Франкл, можно говорить только «к нему». Способность Person к «переходу через себя» Франкл называет самотрансценденцией.

Развивая идею самотрансценденции, он замечает: «Целостным человек является только тогда, когда он полностью отдается какому-либо делу или целиком посвящает себя какому-то человеку (выделено нами). И целиком собой он становится только там, где он себя не замечает и забывает». Хотя Франкл не пользуется термином «другой», тем не менее, он передает тот же смысл, который преследовал и А.А. Ухтомский, разрабатывая теорию «доминанты» на другом (в его терминологии — на «собеседнике», «лице»).

Далее мы читаем: «Задачей духа не является наблюдать самого себя и самого себя отражать. К сущности человека относится быть упорядоченным и быть настроенным на что-либо или на кого-либо». Как мы видим, дело не только в том, что, занимаясь лишь собой, человек, как это ни кажется парадоксальным, может проскочить мимо себя, но, главное, что это не есть задача духа. Если же в поле зрения держать задачи духа, то большое заблуждение — думать, что их можно решить, оставив в стороне категорию другого. Казалось бы, кто бы мог усомниться в непреходящей ценности этой, как и многих других, выработанных в данной области идей? словно прошлый век специально заготовил нам

этот «золотой запас» в предвидении, что в нем еще возникнет нужда в веке будущем.

Тем не менее, сегодня среди философов бытует мнение, что «эре другого» наступил конец. Заметим, вовсе не потому, что идея «другого» дискредитирована в наши дни «ужасом реального», который способен вселить хотя бы количество «горячих точек» на земле и групп населения, ставших жертвами жестоких конфликтов на почве взаимной нетерпимости, где другой это, прежде всего, — чужой. Причина иного свойства.

Она усматривается, главным образом, в «почти полной исчерпанности такого экзистенциального и социального ресурса, как «другой»» [«Terra terrorum», 2003, с. 86]. Мы переживаем ситуацию, когда этот феномен реально сходит со сцены. Как бы настойчиво современная культура ни пыталась имитировать «другого» — в моде, культуре, политике, сексе, полезно помнить при этом, что едва лишь мы начинаем воспроизводить некий феномен, его всегда фактически уже нет. «Настойчивая тематизация другого инициирована его реальным исчезновением» [там же]. Словом, «другой» исчезает с горизонта современной мысли, как еще раньше исчез «субъект». Как говорится, снова приходится утирать слезы.

Свою задачу мы видим в том, чтобы воспроизвести некоторые контуры той территории, которую категория «другой» уже заняла в теории и практике отечественной психотерапии, и попытаться обосновать неисчерпанные потенции экзистенциального и духовно-антропологического измерений этого феномена в русле семейной психотерапии.

Новая «философия практики»

Категория «другой» возникла в отечественной психологии в контексте начавшегося в 80-х годах минувшего века переосмысления ее как гуманитарной науки, в центр которой вместо категории «субъекта», человека «вообще», чем-то напоминавшего улыбку Чеширского Кота, был поставлен реальный человек в целостности его личности и его духовного существования. Закономерно, что этот поворот в психологической науке был инициирован теми, кто свои профессиональные интересы связал с психологической практикой — психологическим консультированием и психотерапией.

И понятна логика выбора, диктовавшая пионерам этого дела искать такую теоретическую основу формирующейся консультативной практики, которая была бы «трансгredientна» и «внеположена» существующим концепциям психотерапии и аутентична методологии гуманитар-

ного знания. Этим требованиям отвечала, прежде всего, область диалоговедения, связанная с такими яркими мыслителями нашего времени, как М.М. Бахтин, С.С. Аверинцев, Ю.И. Лотман, В.В. Иванов и др. Предметом творческой рефлексии стали понятия «диалог» и «другой» (М.М. Бахтин), а также «доминанта» и «лицо» («собеседник») (А.А. Ухтомский).

Теоретический контекст этих категорий, необычных для традиционно академического тезауруса фундаментальной психологии, позволил совершенно в новом ключе (а именно — уровня диалогичности) увидеть взаимоотношения в диаде «психолог-консультант (психотерапевт) — клиент», переосмыслить их, определить позиции и функции терапевта (как «другого») по отношению к клиенту [Копьев, 1987; Флоренская, 1987]. Результатом этих усилий явилось появление новой психотерапевтической школы — диалогического подхода в отечественной психотерапии.

Но потенциал тех категорий, которые, хотя и создавались в логике других наук, но так органично и так прочно вписались в «ландшафт» современной отечественной развивающейся психотерапии, словно с самого начала предназначались специально ей, — этот потенциал далеко не исчерпан. Категории «диалога», «другого», «доминанты на лице» успешно проецируются не только на область психотерапевтического общения, преобразуя всю его философию. В силу своей неисчерпаемости они не «прирастают» к одному месту и тем настойчивее просятся в другие пространства психотерапии, чем сильнее в них способен проявиться «феномен человека».

Мне как детскому и семейному терапевту интересно предпринять опыт проекции категорий «другого» и «доминанты на собеседнике» в плоскость системной семейной психотерапии. Способны ли они расширить наше представление о «разрешающих возможностях» этой психотерапевтической школы? Как отразится этот вживленный «ген» на «генотипе» самой школы?

При знакомстве с некоторыми из названных мною авторов я убедилась, что повороты мысли, коннотативные связи, протянутые от категории «другого», разрастаются в столь соблазнительную и самостоятельную область исследования, что не смогла устоять перед этим соблазном и предприняла попытку теоретико-аналитического изучения данной области. При этом, более всего меня интересует «задача духа» как ее увидел В. Франкл, а также упоминавшаяся выше «доминанта», в которой можно усмотреть аналогию мысли Франкла, рожденную в недрах физиологической науки, но вырвавшуюся из ее рамок в сферу духа благодаря особенностям личности ее автора.

Меня буквально заворожило то, как В.В. Бибихин переинтерпретировал известную максиму «познай себя», осветив ее новым смыслом. Множество открытий сулило и знакомство с творчеством Э. Левинаса, посвятившего свою философию «другому».

Итак, тема «другого» привлекала многих известных авторов и каждый, в чем-то существенно совпадая с другими, все же видел ее по-своему. Соответственно, каждый раз категория «другого» выступала в связке с разными понятиями, и горизонт ее становился все более объемным.

Понятия в лицах и опыте

Прежде всего, создается впечатление, что другой — это не только, хотя и «ино-», но вполне «научная» категория¹, обрастающая строем других понятий и категорий, а и какая-то не дающая успокоиться болевая точка личного опыта, которая не отпускает, заставляет вглядываться в нее на протяжении многих лет, переоценивать себя и свою жизнь в свете этого опыта, и вместе с этим переосмысливать и само понятие. Словом, это понятие с полным основанием можно отнести к «жизненным» (В. Дильтей).

Позиции разных авторов образуют своего рода континуум, на полюсах которого отношения «Я-Другой» становятся окончательно асимметричными и то, что в терминологии А.А. Ухтомского выступает как «доминанта на Другом», достигает уровня этической максимы, смещаясь в план онтологии у В.В. Бибихина и Э. Левинаса. Самое общее место в этом континууме — «децентрация». По сути дела с этого феномена начинаются все последующие «сюжеты», хотя сам этот термин ни разу, нигде, ни в одной из рассмотренных нами работ не встретился.

Узнай себя в другом

В.В. Бибихин вводит² в указанную тематику, занимаясь археологией известного выражения «познай себя», к которому, якобы, и сводится подлинный смысл древнего изречения, начертанного на фронтоне храма Аполлона Пифийского в Дельфах [Бибихин, 1998]. Читая у А. Шопенгауэра об открытии в «другом» себя³, он встречает в тексте знамени-

¹ Хорошо известно, что М.М. Бахтин методологию гуманитарного знания считал «инонаучной», принципиально отличной от методологии точных наук.

² В.В. Бибихин. *Узнай себя*. СПб.: Наука, 1998. Семестровый курс, прочитанный на философском факультете МГУ.

³ *Schopenhauer A. "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, Bd. 1—2. В русском переводе — *Шопенгауэр А. «Мир как воля и представление»* — Т. 1—2. М., 1900—1903.

того философа одну из главных формул восточной мысли, индийское *tat tvam* (в другом написании: *tat tvam asi*), что соответствует опыту узнавания: это ты (это есть ты). Именно это неожиданное значение вдруг соединяется для автора с загадочной однобуквенной надписью «Е», что идет вслед за основным изречением, сохранив свою тайну вплоть до нашего времени.

И так же неожиданно, находясь еще под влиянием работы Шопенгауэра, Бибихин вписывает в данный контекст слово «мир». Познай (себя) с этого момента преобразуется в узнай, что в корне меняет смысл древнего призыва. Узнай себя (в мире) — это ты. Под «это» здесь может подразумеваться все, что угодно, прежде всего, сам Бог, которому личность, как ей кажется, пришла в храм помолиться, а перед ней, замечает автор, — всего лишь ее проекция, и личности надо узнать в ней самое себя.

В.В. Бибихин пишет далее почти в стиле проповеди. «Человек не найдет себя в самопознании. Предчувствие правды подсказывает нам, что мы скорее найдем себя, если бросим себя на что-то такое, что безусловно право. ...Ради возможности бросить себя на правое дело человек без сожаления отбросит как старый хлам и «самоанализ» и «самопознание» и «развитие личности»» [Бибихин, 1998, с. 8]. И дальше: «Мы так устроены, что находим себя, когда бросаем себя на что-то. Или даже просто бросаем себя», решаемся на этот поступок, чтобы стать для себя заданием, «решить себя как задачу» [там же, с. 9].

Тема узнавания себя в другом, другого в себе, поглощается здесь более широкой проблемой человека и мира, продолжая незримо присутствовать в ней. Но это не так уж важно, поскольку понятия, которые выстраиваются вокруг приглашения «узнай себя» и указания «это ты» (а они нас интересуют, прежде всего), в равной степени могут относиться как к миру, так и к «другому».

«Это я» — приглашение к открытости (с мечтами о своем, огороженном, надежно укрепленном Я отныне приходится расстаться). Кроме того, оно подразумевает отношение (принцип) понимания, понимающего принятия или принимающего понимания мира (философия как призвание человека). «По-настоящему принять (не присвоить) и значит, ведь, отдать себя другому, другого узнать собой и себя узнать другим» [там же, с. 49].

Кто же носитель отношения «это ты»? Само же отношение — интерсубъективность, как сказали бы сейчас. «Человек находит не понимание при себе, а себя — при понимании» [там же, с. 50]. Автор делает здесь любопытное замечание, что понимание присутствует в человеке чудом, поскольку в его природе не коренится.

Таким образом, если формулу «узнай себя» читать как «в понимании, принятии откройся всему», то это значит: вернись к своему истинному существу.

Излагая в жанре неспешного разбора текст Шопенгауэра, Библихин, следуя оригиналу, говорит, наконец, о том, что для читателя не является неожиданностью, а именно, что мир совсем не благостен, в лучшем случае нейтрален, а часто наваливается на человека страшной тяжестью. «Мир пахнет адом» [там же, с. 83]. Какой же выход? Спасаться бегством? Тем более что всякий активизм, мобилизация воли, столкновение взаимно воюющих волевых устремлений отрицаются автором, — он видит в этом не что иное, как самоистребление, которое в перспективе приведет мир к гибели. И, да, кто-то вместе с отрешенностью воли выбирает отстранение от мира, самоогораживание. Опыт *tat tvam* доступен далеко не каждому, для большинства — просто недостижим.

Узнавание своего истинного существа в другом, в чужом, будто бы от меня совершенно отдельном, особенно отчетливо проступает в случаях, когда человек, уже безнадежно обреченный, с щепетильной заботой, забыв о себе, занят спасением других. То есть выход — в нравственном законе. Но не в той нравственности, которая строится на общепонятных причинах и следствиях. Не имеющее цены прозрение, когда узнаешь себя настоящего, в системе взглядов Шопенгауэра имеет «мистическую» моральную основу. Хотя нравственность обычно присутствует в нашей жизни в виде привычных, достаточно прозаичных проявлений (в порядочности, внимании друг к другу, уступчивости, заботе и пр.), основой своей она уходит в особый опыт. Как правило, он внезапен, только возможен (его могло бы и не быть), чужд (мы в нем — другие, не узнаем самих себя), непредсказуем и вступает в противоречие с миром явлений.

По мере развития текста на передний план выступают еще несколько значимых понятий, прежде всего — поступок. «Поступок человека знает больше, чем он сам» [там же, с. 73]. В нем человек, не ведая того, «оступается» в самое свое существо, которое уже не есть Я, а это ты. И когда его самости, кажется, приходит конец, то, что казалось концом, оказывается началом. В приведенном выше примере, где обреченный самоотверженно заботится о других, он делает это не по принуждению, чувствуя себя жертвой, а совершенно свободно и даже радостно. Отсюда и понимание трансцендентного: «трансцендентное — то, к чему еще предстоит шагнуть, если решился на истину» [там же, с. 81].

Таким образом, фигуры собственно другого здесь пока еще нет. Ее заслонил Мир (в самом общем смысле этого слова), который в возвратном опыте «это — ты», похожем на барабанную дробь *tatt tvam*, помога-

ет найти человека в нас. Но что способна натворить одна-единственная буква алфавита! Всего-то вместо «по» — «у», а какая неожиданная смена смысла! Взамен старого, как мир, «познай себя», что и впрямь кажется теперь занятием весьма бессмысленным, — многообещающее «узнай себя в!». Остается лишь приуготовить себя — открыться, принять и испытать чудо понимания. В отношениях — «это ты».

Доминанта на Лице vs Двойник

Следующее явление темы другого нам хотелось бы проследить в писательском наследии такой выдающейся личности в русской науке и культуре, какую был и остался для нас А.А. Ухтомский. Разработанный им «принцип доминанты» и один из ее вариантов — доминанта на другом (в терминологии автора на «лице другого», или на собеседнике), наряду с наследием М.М. Бахтина, образуют методологическую основу диалогической концепции психотерапии (А.Ф. Копьев, Т.А. Флоренская), о чем уже упоминалось выше.

Казалось бы, здесь уже нет никаких «белых пятен», ничего, что осталось бы не ясным. Но благодаря публикации дневников и писем А.А. Ухтомского мы получили бесценный, с точки зрения психологии и психотерапии, биографический материал, где неповторимая личность этого ученого выступает не только в ее величии, но и трагизме, и, главное, открывается скрытая, глубоко человеческая часть того айсберга, научная «верхушка» которого известна нам под названием «доминанты» [Ухтомский, 1996; Ухтомский, 1997].

Всегда немножко смущало, почему «другой» здесь как бы двоится: с одной стороны собеседник, с другой — лицо (личность). Хотя это и не казалось столь уж важным, но, тем не менее, вопрос сам собой не устранился. А оказалось, что природа этой двойственности — сугубо человеческого свойства. За каждым словом, каждым содержательно новым поворотом в «законе о доминанте» стоят надежда, вера, любовь, заблуждение, саморазоблачение, духовная работа, в первую очередь, живого конкретного человека — и лишь в конце всей этой экзистенции приходит черед «научному вкладу».

Но что такое «доминанта»? Как известно, данное понятие возникло в русле физиологической науки и лишь потом было перенесено и на психологическую почву в качестве «рабочего принципа» духовности. Анатомия и физиология прежде всего человеческого Духа, а не только мозга всегда были лейтмотивом исканий А.А. Ухтомского, его личной «доминантой». Сначала перенос этот мыслился как почти автоматический акт: в содержании вопроса не предполагалось менять ничего суще-

ственного. Кто мог знать, что это ошибка, — и какая, в понятиях не столько науки, сколько самой жизни, ошибка!

Доминанта, по Ухтомскому — принцип очень широкого применения, почти эмпирический закон наподобие закона всемирного тяготения. По его мнению, в жизни вообще преобладает дисгармония. Равновесие — лишь момент, условием возникновения которого является постоянное движение. И доминанта — это принципиально нарушенное равновесие в нервной системе, асимметрия, выступающая в том, что господствующий очаг возбуждения, разгораясь, привлекает к себе дополнительные волны возбуждения из самых разных источников, одновременно гася все прочие очаги, вызывая в них торможение. В коре головного мозга такой очаг служит физиологической основой акта внимания, обеспечивая в каждом отдельном случае «рабочую позу организма». Но фактически доминанта является той формой причинности (своего рода, функциональным органом как образованием не морфологическим, но энергийным), которое «держит в своей власти все поле душевной жизни индивида».

Все наши представления и установки — следы пережитых доминант. Угасая, они не исчезают, а оседают в глубинах сознания, выступая на психологическом уровне в виде «интегралов опыта», через посредство которых мы вступаем в контакт с миром и окружающими людьми. Законченный интеграл, или «решенный интеграл» достигается там, где интерес к предмету умирает или самый «предмет» интереса так или иначе сходит со сцены жизни.

Здесь самое время перейти к определению доминанты на собеседнике, или на лице другого, но останавливает именно это «или», точнее, запятая перед ним. Сам А.А. Ухтомский в целом ряде случаев ставит между данными категориями «то есть», что означает знак равенства. В то же время смысл некоторых его утверждений, там и сям рассыпанных в дневниках и письмах, противоречит полной их тождественности.

Авторы предисловия к изданию писем А.А. Ухтомского (1996) отмечают, что жил он, называя себя «монахом в миру», затворнически, не заводил семьи, раз и навсегда решив, что «подлинное, на всю жизнь незабываемое счастье» возможно лишь в вершинные минуты «подъема и труда», когда человек внезапно прозревает «то, что выше его», и категорически отвергал «приземистое» бытие. И, должно быть, восполняя нехватку общения, отсутствие рядом с собой близких, родных людей, словом, как сам он признавался, «с горя», много писал — вел дневник, открывался в длиннейших посланиях друзьям, близким по духу. Этих своих адресатов, в неслышных беседах с которыми Ухтомский часто впер-

вые проговаривал давно «бродившие» в нем мысли и обсуждал то, что впоследствии становилось научным открытием, словом, всячески расширялся и «переинтегрировался», он числил своими собеседниками.

Собеседником был и сам мир, и, особняком, тот единственный Собеседник, к которому, как пишет Ухтомский, «мы закричали в первые минуты появления на свет; к которому мы плакали не раз, когда росли; к которому плакали в особенности, когда ушли от нас свою дорогою наши дорогие родные; к которому направим мы и последнее свое исповедание в нашем конце» [Ухтомский, 1996, с. 166].

Что касается лица, то прежде всего необходимо указать, что в теории Ухтомского этой категории отводится роль самого центра доминанты, ее энергично заряженной сердцевины. Это тот магнит, вокруг которого доминанта формируется, собирает себя и который в восприятии самого человека предстает в виде не только определенного слухового или зрительного образа, но и «законченной в себе отдельности из всей прочей реальности» — лица. Оно-то и становится отныне «исключительным возбудителем данной доминанты» [там же, с. 372].

Во всех тех случаях, где автор намерен донести до читателя смысл категории лица, она оказывается в окружении таких «модусов» человеческого существования, как «встреча», «истина», «любовь», «смерть», «прегрешение», «раскаяние», «совесть», и сама, конечно же, тоже перестает быть просто научной абстракцией, становясь «самостоятельным и исключительным фактором опыта и жизни» [Ухтомский, 1996, с. 278].

Опыт лица — это прежде всего открытие, что «каждый человек... есть новый, вполне исключительный случай! Никем он не может быть заменен, он совершенно единственное лицо» [там же, с. 378]. Тем и отличается лицо от вещи, что оно ничем и никем не заменимо. Открытие и еще — удивление: «Не мое, не я и, однако, самое дорогое и любимое!» Это удивительное открытие становится для того, кто пришел к нему, переломной вехой. С этой минуты «Гераклитова истина, что “все течет и проходит”, приобретает совершенно новый смысл. Если все проходит, если ни одно мгновение бытия никогда не повторится, если человек дан тебе однажды, чтобы никогда и ничем не заменить для тебя, — то какова же страшная ответственность... перед каждым соприкосновением с другим человеческим лицом, перед утекающей... драгоценностью бытия!» [там же, с. 244]. Каждая встреча, каждый момент жизни становится «самостоятельной» и «неповторимой» задачей.

С момента осознания ответственности подобного рода и сам человек впервые приобретает то, что можно в нем назвать лицом. Антипод лица, как было уже сказано, — вещь. «Вещь» заменима. Утратив ее, никто

не скажет, как бы ни была она дорога, что это «смерть из смертей». Быстро утешатся: «Это всего лишь — вещь».

В свете сказанного напрашивается вывод, что, лишь «поставив» доминанту на лицо другого, можно обрести в нем собеседника. Но отсутствие еще одной, едва ли не самой важной предпосылки, делает эту формулировку преждевременной, хотя и не опровергает ее.

До известного момента, пока «принцип доминанты» оставался только в границах естественнонаучного знания, сама доминанта выглядела исключительно позитивным явлением в жизнедеятельности человека. Но с переходом в новую область опыта, где учитывается сам человек и его лицо, в силу вступили совсем новые законы и зависимости. Обнаружение в самом центре доминанты зрительного образа в виде лица неожиданно заставило увидеть и некоторые «негативные» стороны в механизмах ее действия. В известной степени эти «негативные» стороны своим существованием обязаны уже упоминавшимся выше «интегралам опыта» — непререкаемым данностям, в которых откристаллизовалась совокупность впечатлений и переживаний, приуроченных к определенной доминанте. К окружающему миру и людям человек всегда подходит через посредство своих доминант, — констатирует Ухтомский, — и «видит реальность такую, каковы его доминанты», — и вдруг делает неожиданный вывод: «то есть (видит), так или иначе, самого себя!»

В качестве примера Ухтомский приводит здесь героя знаменитой повести Ф.М. Достоевского «Двойник», являющегося представителем тех «аутистов», которые «не могут освободиться от своего “двойника”, куда бы они ни пошли, что бы ни увидели, с кем бы ни говорили» [там же, с. 251]. Но на самом деле все размышления ученого о «двойнике» — плод мучительного и беспристрастного самоанализа.

Размышляя над связью темы Двойника и Собеседника, Ухтомский пишет своей ученице Е.И. Бронштейн-Шур (1927 г.): «Пока человек не освободился от своего Двойника, он, собственно, не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою; и лишь тогда, когда он пробьет скорлупу и поставит центр тяготения на лице другого, он получает впервые Собеседника. Двойник умирает, чтобы дать место Собеседнику» [там же, с. 252]. Такова вторая необходимая предпосылка диалога как формы или даже способа жизни, а именно в таком значении в жизни А.А. Ухтомского выступало его «писательство».

И остается еще один, последний нюанс. При условии преодоления в себе «убийственного», всюду сующего свой “Нос”, Двойника, Собеседник, — как продолжает Ухтомский, — открывается таким, каким я его заслужил всем моим прошлым и тем, что я есть сейчас» [там же]. А если

не заслужил? Если на протяжении всей истории отношений с другим был, главным образом, собственным двойником? Как видно, совсем недаром Ухтомский награждает «двойника» эпитетом «убийственный». Он, действительно, «убивает».

Так в теории о доминанте возникает еще одна существенная, в плане диалогических отношений, категория, или, на языке автора, «последняя данность наших мыслей: «решенный интеграл». Там, где лицо, в символическом смысле, «умирает» утратой интереса к нему, оно объективируется в глазах другого, «заитоживается», ответственность за человека снимается, он сам и его дальнейшая жизнь воспринимаются теперь лишь со стороны, как «данное». «Ты был интегралом, которого искали, ждали, к которому шли навстречу. Потом ты стал интегралом, которого боялись и избегали. Затем стал таким интегралом, от которого уходят и которого не желают более видеть. Вот тогда ты стал окончательно объективным, т. е. вполне приспособленным для однозначного употребления в жизни и речи» [из письма И. Каплан — Ухтомский, 1996, с. 238]. «Собеседник твой таков для тебя, каким ты его заслужил!» — подводит итог своим размышлениям на эту тему автор [1997, с. 128].

Как видно, эта идея «заитоживания», «объективации» лица чем-то беспокоила ее автора. И по прошествии времени в записной книжке Ухтомского появляется размышление, где фигурирует понятие Мы. Прекращение Мы между близкими людьми, обрыв отношений с живым, тем, кого любишь, Ухтомский называл «смертью из смертей». Это — «конец ответственности друг за друга, конец любви, всякого общего дела, конец всего» [1996, с. 401]. Но: «там, где Мы никогда не закончено, всегда для нас движется, исполнено надежды и будущего, — (там) всегда мы готовы взять на себя ответственность за это наше волнующееся субъективное». Даже ушедший, «выделившийся из Мы человек» в этом случае «уже рассматривается не как законченное объективное». Иными словами, где Мы живо, там человек бесконечен.

В дневниках и письмах, перед собой и своими собеседниками, Ухтомский кается, всякий раз в разном выражении, но суть остается той же: «Всю жизнь хочу жить для ближнего, а на деле умею кое-как жить только для дальнего, не находя сил жить до конца для ближнего [1996, с. 290]. И еще короткая пометка (совсем бибахинского толка), уже в другом месте, в записной книжке того же периода: «Конечно, самая трудная задача — понять друг друга. Понимаем мы вполне только то, что одинаково с нашим. Человек человеку — величайший секрет, но без устремления понять этот секрет теряется смысл человеческого поведения и бытия» [там же, с. 492].

Теперь становится очевидным, что в эволюции А.А. Ухтомского как ученого был момент экзистенциального поворота, и тогда с «законом о доминанте» произошла чудесная метаморфоза. Возникающий в мозговых структурах «зрительный или слуховой образ, запускающий активность доминанты», обратился в Лицо как символ неповторимости и ценности каждого встреченного в жизни человека. Из физиологического измерения «принцип доминанты» перерос в измерение души, а там — и духа («доминанта души — внимание духу» — 1996, с. 493).

Любопытно, что вопреки общему убеждению, Ухтомский, похоже, не ставил перед собой специально такой научной цели — «внедрить» идею доминанты в сферу психологии. «Закон о доминанте» стал центральным смыслом его жизни как осуществление не абстрактной, а духовной задачи, поставленной им перед собой, потому что он считал себя в долгу перед однажды встреченными, никем и ничем не заменимыми лицами. А вместе с тем — в долгу и перед истиной, которая не спешила до конца открываться, а все отодвигалась и отодвигалась вперед, приводя к новым, подчас трагическим, прозрениям. В любви он видел главное «руководство к познанию и истине».

Другой: приращение смысла

Тексты французского философа Э. Левинаса, посвященные теме другого, столь афористичны, написаны таким мучительным языком, что заслужили репутацию герметичных. Труд прочтения этих текстов сопровождается своеобразной работой «перевода», где желание добраться до смысла какого-либо одного загадочного по своему содержанию тезиса, заставляет перебирать и суммировать массу других его высказываний. Категория другого с первых же строк предстает, как загадка, и, возможно, для кого-то загадкой и останется. Так бывает с особо значащими снами, смысл которых раскрывается на протяжении многих лет, заставляя ощущать бессилие торопливых толкований.

В предисловии к работе Левинаса «Гуманизм другого человека»⁴ категория другого предваряется размышлением о «Неактуальном» как области, к которой она принадлежит и в контексте которой будет рассматриваться [Левинас, 2004, с. 591].

⁴ Труд Э. Левинаса «Гуманизм другого человека», помимо предисловия, включает в себя работы разных лет: «Значение и смысл» (цикл лекций, прочитанных в 1961—1963 гг. в College Philosophique, а затем на философском факультете университета Сен-Луи в Брюсселе), «Гуманизм и анархия» и «Без самостождественности», тексты которых в разное время (соответственно в 1964, 1968 и 1970 гг.) были опубликованы в журналах по философии.

«Неактуальное», в свою очередь, мыслится автором не как просто «просроченное» или как — игнорирование и отрицание актуального. Смысл этого определения более весом, означая иное. Иное же и вовсе представлено как противоположность тому, что в высокой традиции Запада называется бытием-в-акте. Итак, иное выступает иным, во-первых, относительно активного бытия, бытия в действии, направленного вовне; и, во-вторых, относительно той полноты бытия со всем сонмом его возможностей, которую задает термин «в-акте». Более того, даже сам опыт как источник смысла, в вышеуказанном понимании, ставится под сомнение, ибо изначально воспринимается автором как нечто агрессивное⁵.

Иное мыслит себя также оппозицией и по отношению к трансцендентальному субъекту (Э. Гуссерль) и характеризующему его опыту чистого сознания, которому все «человеческое» чуждо. На место феноменов трансцендентального сознания, интенций, которые в феноменологическом проекте возвращения к самим вещам выступали в качестве конечных самоочевидностей, ставится иная — подлинная самоочевидность: отношение Я — Другой⁶.

Так постепенно начинают проясняться контуры Темы Другого. Во-первых, в умозрении Э. Левинаса эта тема имеет отношение к сугубо внутреннему опыту человека. Иное, не видимое со стороны, открывается лишь внутреннему взгляду, понимается изнутри.

Во-вторых, как можно полагать, этот опыт не раскрывается (целиком во всяком случае) в настоящем. Субъективное настоящее ему неадекватно, оно еще слишком активно, торопливо, близоруко (это обстоятельство, по-своему, выделял и Ухтомский, сетуя, что жизнь спешит, мелькает, всегда и намного опережая нашу способность осознать происходящее). Как сказал поэт, «лицом к лицу лица не увидать».

В-третьих, если, однако, в поле нашего интереса и встает настоящее, то лишь постольку, поскольку в нем, наряду с Я, есть Другой. Уже упо-

⁵ Бытие в представлении Левинаса — анонимная структура, отчуждающая людей друг от друга. Автор обозначает его категорией «ілуа», в переводе на русский означающей безличное «имеется».

⁶ Будучи непосредственным учеником и последователем Э. Гуссерля, Э. Левинас в послевоенные годы резко отходит от него и открыто признает свой разрыв с гуссерлевской феноменологией. Он восстает и против М. Хайдеггера и всей философской традиции, к которой еще недавно принадлежал. Новизна его мысли, представленная в работах «Время и другой», «Гуманизм другого человека», была настолько неординарной, что, как замечает переводчица работ Левинаса А. Ямпольская, «длительное время вызывала искушение рассматривать его как дилетанта».

минавшееся выше отношение — (одного) существующего к (другому) существующему — как раз и становится пафосом его философии, поскольку, как утверждает Левинас, только в этом отношении раскрывается существо самого человека, не сводясь при этом к тому, что в нем раскрывается (см. то же у Бибихина).

Таковы подступы к фигуре другого, но сама эта категория — пока сплошной вопрос. Левинас и предупреждает: постижение (интеллигентность) другого есть герменевтика, экзегеза, как в самом опыте, так и в рефлексии.

Читая текст, надолго застреваешь на одном виртуозном высказывании, где, как мне кажется, в единый узел завязаны если не все, то наиболее важные предметные контексты другого. Ниже приводится это высказывание, где каждая фраза неразрывно связана с последующей, смысл одной перетекает в другую, обретает совершенно новый оттенок в третьей и слегка приоткрывается каким-то еще не распознанным аспектом в четвертой, держа читателя в напряжении этой смысловой незавершенностью и принуждая его отложить все попытки толкования на «потом»...

«Здесь бесконечно обязывающая инаковость (другого) высекает время из непреодолимого межвременья: “один” есть для другого то бытие, которое отделяется от себя, не делая себя одновременным “другому”, не помещая себя рядом с ним в синтезе как тему. Один-для-другого — как “сторож брату своему”, как один-ответственный-за-другого. Между одним, то есть мною, и другим, за которого я в ответе, зияет бездонная пропасть, — но она же есть пропасть не-безразличия ответственности, означивание значения, не сводимое к какой-либо систематизации. Это и есть неразличность самой близости к ближнему, благодаря которой только и образуется глубинная общность между мною и другим, единство человеческого рода...»

И далее: «Когда мы говорим о близости, речь идет не о каком-то новом “опыте”, противостоящем опыту объективного присутствия; не об опыте “ты”, который приобретается до или после постижения того факта, что есть некий “этический опыт” в придачу к восприятию... Речь идет о не-приоритетности Тожественного...» [там же, с. 594].

По прочтении этого отрывка возникают, по крайней мере, четыре вопроса, которых мы и будем придерживаться дальше в надежде, что с их помощью получим относительно целостное представление о «гуманизме другого» в творчестве философа. Это: 1) сама категория другого — кого и что она объемлет? 2) Небезразличие ответственности («сторож брату своему») как неравный долг перед другим; 3) понимание времени в контексте «инаковости (другого)»; 4) «не-приоритетность» тождественного.

Сразу же замечу, что каждая из этих тем (с учетом иного как общей посылки, общего условия) рассматривается Левинасом под двумя углами зрения, как бы по обе стороны антропологического горизонта: иное — здесь, в этом мире, и за рамками этого мира.

Первое, что озадачивает, — «бездонная пропасть» между тобой и другим, которая одновременно есть «близость» и «пропасть ответственности». У наивного читателя возникает вопрос: речь идет о близких других, от которых, тем не менее, мы отделены «бездонной пропастью» (хотя бы потому, что никто и ни с кем не может обменяться собственным существованием, что и делает человека одиноким)? Или о тех далеких «других», степень инаковости которых все более заставляет видеть в них «чужих», и, тем не менее, не избавляет от ответственности и перед ними тоже? Или это тот Другой с большой буквы, перед ликом которого мы в ответе за все, и за себя и за Него?

Пожалуй, лучше сразу же внести ясность: Левинас не акцентирует этих различий, как видно, в его глазах они не имеют значения. Хотя дальше мы поймем, что речь, все-таки, идет о близких, но и это совершенно не важно, поскольку в системе взглядов философа другой выступает, прежде всего, как смысл, и градации «близости-далекости» или, в аспекте времени, «близости-давности» приобретают значение только в плане градаций смысла.

Не имеют значения эти различия и под углом зрения ответственности перед другим. Поначалу недоумение вызывает асимметрия этой ответственности, достигающей степени незыблемого долга. Текст, который мы держим в руках, назван «Гуманизм другого человека». Какой же тут гуманизм? Не уточняя местоположения и времени «ты», автор утверждает, что «говорить во втором лице (ты) — значит, допытываться его или беспокоиться о его сохранности»; предупреждает о «невозможности отменить ответственность за другого»; о «незыблемом долге», который «не спрашивает моего согласия» и «приходит, не предлагая себя на выбор, но как сама избранность» [там же, с. 595]. И уточняет понимание этического как, прежде всего, долга человека перед собой: «долг, налагаемый поверх границ бытия и его ничтожения, словно истощение самого бытия и его ресурсов».

Вот оно, кажется, объяснение... Вот откуда вырастает идея «незыблемости» долговых обязательств: бытие истощилось в этическом отношении. И ответственность, этический долг — почти знак «избранности». На подмогу этому аргументу призывается почерпнутый из древних источников завет, согласно которому Бог не может брать на себя — человеческие долги. Личная ответственность человека по отношению к человеку такова, что и сам Всевышний не может ее отменить. Но Бог

терпелив: он дает время... И, кажется, отсюда черпают энергию все «максимы» Левинаса. «Ответственность — «недуг», не ведающий облегчения» / «Хочу я или нет, мне есть дело до другого» / «Чудо ответственности не подлежит передаче» / «...Не важно, как Другой относится ко мне, это его дело: для меня он тот, за кого я ответствен» / «Ответственность за другого — призвание человека в бытии, становясь ответственным, я обретаю высшую реальность». Теперь все это становится более прозрачным и звучит убедительнее.

Но дальше приходит черед еще одному, возможно, самому сильному аргументу. Кажется, столько «дверей» уже открылось, и вот — еще одна! Ноша ответственности перед другим, наверное, была бы слишком тяжелой, если бы чувство долга не подогревалось изнутри Желанием, то есть потребностью в другом, которую, в отличие от вещных потребностей, невозможно утолить и которая, будучи онтологической потребностью, вообще не ждет насыщения.

Мы пока без всякой связи переходим к следующей из намеченных тем. Но очень скоро читатель обнаружит, что она неразрывно связана с предыдущей. Тема самотождественности личности является, может быть, наиболее «звонящей» в размышлениях Левинаса о другом. И похоже, что для этого действительно есть основания: раздел психологии Я (Self), в который она входит, приобрел в современной западной психологической науке столь угрожающие объемы, что его вполне можно уподобить некой онтологической «опухоли».

В свете этой критики даже на такие любимые нами категории, как «развитие» личности, личностный «рост», падает тень, понуждающая усомниться в их безусловной ценности, поскольку, развиваясь только как Я, человек в своем стремлении к совершенству все-таки остается в самом себе. И тот момент, что «другие», так или иначе, также попадают в орбиту Я и даже выступают элементом «базовых мотиваций» личности (см. А. Лэнгле), не нарушает «основного правила»: спираль развития наращивает витки вперед (не вверх), оставаясь в узком коридоре замкнутости в самом себе.

Левинас, как раз, и приглашает нас понять, что «с приближением Другого, когда он с самого начала оказывается в круге моей ответственности, «нечто» вышло за рамки моих свободно принятых решений и проскользнуло в меня безотчетно, отчуждая мою самотождественность» [Левинас, 2004, с. 649]. «Зазор» между «мной» и «собой», несовпадение тождественного и есть, по Левинасу, основа сущностного неравнодушия к другому. Таким образом, «приход к себе» превращается в бесконечный «обходной путь» через посредство другого.

Этот «зазор» между мной и собой автор заполняет, как он сам иронизирует, «устаревшей идеалистической и гуманистической лексикой», включающей такие категории, как открытость, приближение, уязвимость, претерпевание, искренность, милосердие, искупление и пр. (все, что входит в условия, при которых человеческое существо являет свою «тварность» — церк). Каждая из названных категорий, разумеется, выступает сугубо в значении соотнесенности с другим. Но поскольку для автора соотнесенность с другим немислима без ответственности за него, то последняя в свете, по крайней мере, некоторых из перечисленных категорий приобретает неожиданный оттенок пассивности, что далее Левинас и подтверждает. «Этой ответственности я никогда, ни в каком настоящем не брал на себя», т. е. не провозглашал, не артикулировал ее, не кичился ею, ввиду того, что ответственность эта есть «пассивная затронутость, опережающая мою свободу». Такова альтернатива настойчивого утверждения собственной тождественности⁷, делающая последнюю «неприоритетной».

В контексте приведенных выше построений автора мы не можем не отметить мимоходом сделанного замечания: «Активное Я обращается в пассивность самости», а тождественность самости «не полагает претерпеванию никаких границ» [там же, с. 651]. Различение «самоидентичности» и «самости» представляется нам немаловажным потому, что в отечественной литературе, в русле христианской антропологии, как правило, понятие самости предается крайнему поруганию. Между тем, никакое self, как можно полагать, за самостью не стоит и с самотождественностью самость объединяет лишь наличие общей морфологической части этих слов: «сам». Самость в системе взглядов Левинаса означает лишь отделение человека от тотальности безымянного бытия⁸, от-

⁷ В связи с пассивностью, которая в глазах Левинаса в данном контексте имеет особую ценность, вводится новый термин — сказывание (в противовес сказанному), которое как бы наделено смыслом прежде, чем к человеку приходит твердое знание о нем. Сказывание — «смысл, очищенный от всего сказанного» [там же, с. 651].

⁸ Понятно, что подобное толкование «самости» косвенно предполагает полемику с М. Хайдеггером, его философией «бытия». Э. Левинас большую часть своей жизни выступал как последователь М. Хайдеггера и Э. Гуссерля. Но тема «Я-Другой» превращает его в оппонента этих двух влиятельнейших фигур в новейшей европейской философии, во многом определивших «интеллектуальную ситуацию» минувшего века. В теме идентичности нетрудно разглядеть также и оппозицию той «гносеологизации» субъекта, которой, по мнению Левинаса, «грешила» феноменология Гуссерля и ее центральная фигура «трансцендентальный субъект». Бытие, его присутствие, в системе воззрений Левинаса рассматривается как однозначное зло, бытие — нечто чуждое, то, что ранит нас. Автор обозначает его термином «iĵa», который на русский язык переводится безличным «имеется».

вержение связанных с ним нейтральных и безличных начал. Но вместе с тем — и радикальное отделение от самоидентичности с присущим этому феномену бесконечным возвратом к самому себе. Правда, если оставаться в логике Левинаса, то и самость может быть однажды поставлена «под вопрос» как результат принятия абсолютно Иного.

Тема самоотжественности получит далее еще немало глубоких тематических ответвлений. А пока — пополним перечень новых терминов, которые отличают тезаурус Левинаса и без которых глубоко продуманный смысл, вкладываемый в отношения Я-Другой, останется для нас недоступным. «Приоритетность» самоотжественности отступает на второй план перед Лицом⁹ другого, в отношениях Лицом к Лицу («наивысших и нередуцируемых»). Что это значит, должно приоткрыться ниже, где речь пойдет о времени.

Тема времени, в том специфическом смысле, которое придает ему Левинас, продолжает тему идентичности, вливается в нее, но вместе с тем и выходит далеко за ее границы. Мы отталкиваемся от строки исходного абзаца, процитированного выше, где сказано, что другой «...высекает время из непреодолимого межвременья...».

Исходная посылка Левинаса сводится к тому, что чья-то отдельная жизнь, будучи ограничена актами рождения и смерти, лишь разрывает горизонт времени. Время здесь, скорее, — условие, необходимое для того, чтобы могла развертываться история отдельно взятой личности, но — не самое время. Подлинное же время человека осуществляется в том разрыве, более того — той «бездонной пропасти», на одном краю которой мы всматриваемся в лица наших других, а на другом — они в наши лица. Время происходит между нами, в ситуации Лицом-к-Лицу, через сопряжение, сопричастность и в этом сопряжении-сопричастности свершается.

Предполагая «принятие одним сущим абсолютно другого сущего», время становится «плюралистичным» [там же, с. 575]¹⁰. В нашем ответственном отношении к близкому другому его прошлое никогда не было нашим настоящим. Даже «касясь», как-то затрагивая нас, оно далеко не всегда, во всяком случае, не сразу становится нашим представлением (так же, как и настоящее наших детей, в котором мы никогда не были детьми, и в этом смысле наше детское прошлое никогда не будет на-

⁹ Понятие Лица в системе Э. Левинаса отсылает нас к понятию «смысла», который не зависим от моей инициативы и моей власти и бросает моему сознанию вызов, открывая для него новые перспективы.

¹⁰ «Левинас Э. Трудная свобода», 1952/2004.

стоящим наших детей). Но благодаря сопряжению прошлое другого, к которому мы никогда не принадлежали (которое вообще-то, замечает Левинас, должно было бы оставить нас равнодушными), становится и нашим прошлым. Заботясь о будущем других, мы также делаем это без всяких надежд для себя, ведь это забота о времени “без нас”, уже «по ту сторону пресловутого “бытия-к-смерти”».

Тем не менее, благодаря близости другого (в лице наших потомков) и оно становится «нашим», требуя от нас проявлений заботы. Менее всего, под этим углом зрения, время выступает как образ неподвижной вечности. По словам Левинаса, оно «артикулирует модус существования», где все можно «отозвать», где ничто не окончательно и ничему еще не поздно прийти, где есть центральное мгновение, которого нет в абстрактном времени, и где прошлое может стать живым будущим, требующим нас к суду.

Уже здесь, развивая тему времени, автор словно косвенно дает нам понять, что сопряжение, которое присуще ситуации Лицом к Лицу, и то понимание, которое от нас ожидается в этом случае, потребует способности проникать в сокрытые области, не предназначенные для непосредственного видения (в этом смысле другой — «всегда герменевтика»). И действительно, в дальнейшем развитии темы время выступает уже как абсолютно минувшее, абсолютно прошлое, настолько минувшее, что никакая интроспекция не смогла бы отыскать его в человеческой самости.

В свете такого видения времени другой в качестве части некоего «культурного целого» (время здесь выступает в значении настоящего), которое «высветляет» его, «как текст высветляется контекстом», появляется перед нами лишь в самом начале. В начальной точке нашей встречи с ним он «дан в конкретном той тотальности, которой он имманентен» [там же, с. 618]. Но уже на следующем шаге Левинас подчеркивает, что «эпифания»¹¹ другого несет в себе также значение, не зависящее от культурного «контекста», — он значим и сам по себе.

Не спеша сразу раскрывать, в чем же эта значимость заключается, автор говорит о некоем «смещении» культурного значения, которое раскрывается как бы в горизонтальной плоскости, являет горизонты этого мира, — в направлении абстрактного, абсолютного, не встроенного в мир. Другой, присутствуя в «культурном целом», вместе с тем указывает на «некий порядок... поверх бытия, прежде места, и даже прежде культуры. Здесь мы узнаем этическое» [там же, с. 595].

¹¹ Эпифания (церк.) — явление (божеств., сверхъестественного существа), прозрение.

В связи с этой новой явленностью другого вводится и новое понятие — Лик. Оно близко к понятию Лицо, но не совпадает с ним целиком¹², — хотя бы потому, что Лик лишен пластичного образа, абстрактен, обнажен (как оголенная духовность). Это ни в коем случае не облик, не феномен, даже не «присутствие», а чистое «трансцендирование». Лик выводит нас за горизонт мира. Приходит из нездешности. Но, будучи абстракцией, Лик, тем не менее, направлен к «сущим», при этом не связывая себя с ними.

Итак, речь идет о некоем «добавочном» проявлении другого, относительно тех проявлений, где он выступает как часть «культурного целого», встроеного в мир, и даже как Лицо в ситуации живого «Лицом к Лицу». Явленный в Лике, другой как бы прорывает оболочку собственной пластической сущности, словно настезь распахивает окно, за которым раскрывается уже в своей абсолютной инаковости, — как иное. Стараясь избежать психологизмов, философ, как всегда, говорит метафорически, и приходится набираться терпения, чтобы понять, что стоит за его метафорами.

Левинас неоднократно утверждает, что другой — это прежде всего смысл. То качественное приращение смысла, которое предполагается «эпифанией» Лика, философ раскрывает с помощью еще одного понятия: След. Лик пребывает в Следe абсолютно (то есть навсегда) минувшего, абсолютно прошедшего, того, что можно назвать Отсутствующим. Отсюда очень глубокомысленное определение «следа» как «прививки пространства ко времени»: след — «та точка, в которой мир преклоняется к прошлому и ко времени» [там же, с. 630]. То потустороннее бытию, означенное следом и откуда приходит Лик, философ называет, соответствующим образом, в третьем лице — То, Тойность¹³. В сравнении с миром, То — ничуть не меньшее бытие.

¹² В отличие от Лица, которое всегда означает проявление (другого) / образ, в котором схватывается его пластическая форма / живое присутствие / чье проявление всегда уже речь /, — Лик другого, строго говоря, лишен формы явленности. Это — посещение, смысл которого «состоит в том, чтобы пробиться за ту форму, в которую облекается и скрывается всякое сущее, когда оно вступает в имманентность (т. е. тематизируется)» (с. 619). Его присутствие состоит «в совлечении той формы, которая уже являла его», то есть в стремлении к подлинности. В этом смысле лик тоже говорит, будучи следом самого себя. В конкретности мира лик абстрактен, «обнажен».

¹³ Вся эта пирамида значений вырастает, конечно, в полемике с феноменологией Гуссерля как методом постижения всего, включенного в мышление, и его собственных горизонтов, а также с принципом феноменологической редукции — заключением «мира в скобки», самим способом существования сознания в соответствии с его «призванием» — обретения свободы по отношению к миру.

Напротив, оно есть вся бесконечность «ускользающего от онтологии» абсолютно другого. Это — трансцендентальное, не подвергнутое феноменологической редукции. «Быть по образу Божьему — не значит быть иконой Бога, но пребывать в его следе Идти к Богу — значит идти к Другим, которые удерживаются в следе «Тойности» (как потустороннего — бытию)», — заключает Левинас, замечая, что только благодаря этому бытие имеет смысл.

Современное сознание сопротивляется восприятию этих идей. Оно не настроено на иное ни в пределах антропологического горизонта, ни за его пределами, не склонно расставаться с тем, что ему тождественно, аутентично. Но Лик разрушает эту самоуспокоенность, ставит работу сознания «под вопрос», подрывает тот эгоизм самости, который карает человека внутренней слепотой. Однако «постановка под вопрос этой дикой и наивной свободы-для-себя ... не сводится лишь к негативному движению», — акцентирует философ, — она есть «именно принятие абсолютно иного» [там же, с. 620], и, прежде всего, принятие приращенного смысла.

Эта новая ответственность перед Другим, перед собой, как подчеркивает философ, еще не преобразуется в момент «универсального порядка», но дает почувствовать его уникальность. Такого рода исключительность, уникальность момента — в прозрении, что «никто не может ответственность вместо меня». Выявить в Я подобную направленность, как утверждает Левинас, значит отождествить Я и нравственность. Это и есть та «добавка», которую привносит Другой, — «желание пылать иным огнем, сравнительно с потребностью, погашаемой насыщением; мыслить поверх мыслимого. Из-за неусвояемости этой добавки этого поверх, мы назвали отношение, привязывающее Я к Другому, идеей Бесконечности» [там же, с. 621].

Конца и завершения этому отношению нет. Думается, в данной точке все приведенные выше фрагменты обретают целостность, и дальнейшие комментарии излишни. Если ранее Левинас утверждал, что Другой есть, прежде всего, смысл, — то теперь он уточняет: смысл, который открывает горизонт Бесконечного.

Жизненные дороги французского философа Э. Левинаса и российского физиолога А.А. Ухтомского никогда не пересекались, а способы мышления, язык каждого настолько разительно отличаются друг от друга, что, возможно, при встрече они не сразу увидели бы друг в друге единомышленников. Тем удивительнее та общность взгляда на Другого, та глубокая внутренняя перекличка их текстов, которая, надеюсь, произвела впечатление не только на автора данной статьи.

Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи

В заключение, еще один взгляд на другого. Взгляд, совсем близкий тому контексту, который исходно и побудил нас, отталкиваясь от современной системной семейной психотерапии и размышляя над перспективами ее развития, взглядеться в смысловые возможности категории другого, отчасти за пределами уже известного.

Выдающийся культуролог С.С. Аверинцев в одной из своих статей [Аверинцев, 2005] неожиданно обращается к теме семьи, оценивая опыт, полученный в отношениях с близкими, как веское доказательство бытия Божия. И немалую роль в этом он отводит «самому важному персонажу нашей жизни — Другому».

Ту «неслыханную близость», с которой мы подходим к этому персонажу в семье, автор считает едва ли не главной трудностью семейной жизни. Но трудностью «благословенной».

Свойство другого быть именно другим, в аспекте брака, резко подчеркивают два библейских запрета: на однополую любовь и кровосмешение. Мужчина должен соединиться с женщиной и понять ее женский взгляд на вещи, понять ее душу всей глубиной мужской души. И то же должна сделать и женщина. Мало того, есть особый смысл, что здесь соединяются не только мужчина и женщина, но два рода, которых подчас разделяет пропасть. И, невзирая на это, им предстоит стать единой плотью («плоть и кровь» — означает «человеческое»).

Что касается детей и родителей, то здесь, напротив, единство плоти и крови изначально, а дальше предстоит понять, и не раз, «другость» своего ребенка, снова и снова перерезая связывающую с ним пуповину.

И каков смысл всего этого? Христианский взгляд на вещи, напоминает Аверинцев, учит искать Бога прежде всего в Ближнем: «абсолютную инаковость в относительной инаковости другого, взыскательность Бога — во взыскательности Ближнего». «...Что не сделано для Бога во времени, то не сделано для Бога в вечности» [там же, с. 36]. Заповедь о любви к ближнему «подобна» заповеди любви к Богу.

Категория «другой» и семейная терапия

Мне кажется, в самых обычных семьях, где людей связывают взаимная привязанность и доверие друг к другу и где они способны сохранять между собой человеческие отношения подчас вопреки неблагоприятному внешнему ходу вещей, всегда дана эта возможность — открытия абсолютной ценности и бесконечности личности тех, кого мы любим. А значит, семья может рассматриваться как неистошимый источник того духовного опыта, который необходим для нашего отношения к Богу.

Этапы семейного жизненного цикла, помимо тех нормативных¹⁴ и практических задач, которые в связи с ними традиционно предписываются семье в рамках системной семейной психотерапии, — это еще и каждый раз особая жизненная «глава», наделенная своим особенным содержанием и смыслом в контексте отношений с конкретным ближним другим. «Инаковость» его в семье, как уже говорилось, является нам не единожды и в разных лицах. Значит, каждый раз она «грозит» семье выработкой новых жизненных установок, новым «пересозданием» себя, отказом от всего того, что перед лицом возникших требований стало «лишним» и «несоразмерным», как старые ботинки. Заметим, что еще вчера все, уходящее теперь «в отставку», было нужным, «полезным», «сросшимся» с нами. В отличие от старых ботинок, которые болезненно выбрасываются на помойку, «вчерашний день», как правило, не спешит откатываться в прошлое. Все эти дорогие потери искупаются приращением смысла.

В истории семьи неизбежны и страницы, содержание которых повествует о внезапных утратах, горьких расставаниях, с жестокой отметиной «навсегда». Они-то как раз и ставят нас перед лицом «последних вопросов», одаривая открытиями (как правило, запоздалыми), откровениями, внезапными «экзистенциальными поворотами» к Иному. Так или иначе, полнота смысла, который содержится в истории семьи (в границах хотя бы трех ее поколений), не знает истечения, независимо от масштаба событий, являющихся его истоком.

Каждый наш клиент приносит с собой по-своему светлую, жизнеутверждающую и по-своему трагичную, мучительную семейную «сагу», в центре которой — он сам и ближний другой, а вместе с этим и тот осо-

¹⁴ Этапы семейного жизненного цикла, как и этапы онтогенетического развития ребенка, выдвигают перед семьей и ее членами каждый раз новые требования, соответствие которым рассматривается как норма. До последнего времени, все же, считалось, что эти нормы не столь строги, как, скажем, при переходе ребенка с одного онтогенетического этапа на другой в процессе его возрастного развития.

Единственный сын своей мамы, женившись, должен построить новые отношения с мамой, с известным ущербом для нее и для самого сына, но и новыми преимуществами для обоих членов этой детско-родительской пары и нового члена их семьи. Подобный ход вещей нормативен. Но сын, однако, может и не жениться, а оставаться холостым и иметь отношения с женщинами, продолжая оставаться, прежде всего, любящим и горячо любимым сыном. Конечно, это — отступление от общепринятой нормы, но все-таки не столь грозное, как в случае, когда первоклассник отказывается от школы и, еще хуже, от учения вообще и компании сверстников, предпочитая оставаться дома с мамой и игрушками.

бый смысл, к которому каждый раз заново предстоит пробиваться как к драгоценной частице духовного опыта этого конкретного человека (или конкретной семьи.)

Приходится признать, что понятийный аппарат системной семейной психотерапии не рассчитан на такой уровень работы с семьей, где за безличными «элементами» семейной системы вдруг вырастали бы категории «Я» и «Другой», а межличностное взаимодействие позволяло бы всмотреться в измерение — «иное» — относительно реальности семейных отношений. Как правило, это неуловимое измерение исчезает за потоком будничных проблем, куда-то «заваливается», оттесняется на периферию всем тем, чем вплотную занято наше сознание. Не всегда оно выходит на первый план и в психотерапии, хотя кое-какие неожиданные шаги в этом направлении все же делались даже в русле классической системной семейной терапии.

Двадцать пять лет тому назад Клу Маданес, одна из самых самобытных фигур среди классиков ССТ, представляющая ее так называемое «стратегическое» крыло, поставила этот подход в психотерапии в один ряд с тремя другими великими научными открытиями, которые, по словам Фрейда, нанесли удар представлению человека о себе: «Первый из них был связан с открытием, что Земля не является центром Вселенной; второй — с теорией, согласно которой человечество ведет свое происхождение от животных; третий — с доказательством того, что человек внутри себя побуждается бессознательным началом, перед лицом которого он бессилён, не будучи в состоянии контролировать его».

Делая ссылку на слова Джея Хейли, она добавляет: «Четвертым ударом может служить тезис, утверждающий: “причина” человеческого поведения более не лежит внутри него самого, а находится во внешнем контексте. Говоря иными словами, единица — не индивид, а нечто более широкое. — И со свойственным ей сарказмом продолжает: — Допущение, отказывающее отдельному человеку в праве считаться единственным фокусом нашего пристального внимания, все же, не так неприятно, как мысль, что подобным фокусом может оказаться семья — целостное сообщество, обладающее независимым интеллектом» [Маданес, 1999, с. 250—251].

На фоне западной психотерапии, где, несмотря на многообразие школ и направлений, главным, если не единственным предметом любви всегда оставалась «личность», подобная «измена» воспринималась как новаторский, преобразующий традиционное психотерапевтическое мышление, шаг. И вот уже известнейшие представители этого течения в один голос утверждают, что они, если пользоваться выражением Карла

Витакера, «не верят в людей», а верят «только в семьи». И более того: «Нет такого явления, как личность; личность — это не более, чем фрагмент семьи» [Витакер, 1998, с. 104].

Как и следовало ожидать, в последующей истории психотерапии были разного рода попытки вернуть категории «личность» ее былой статус, хотя бы и принимая при этом во внимание целостный контекст семьи как системы. Семейная терапия становилась все более интегративной, ассимилировав идеи то психодинамической традиции, то краткосрочной терапии [см., например, Вили с соавт., 1977].

Однако вследствие этих интегративных «ноу-хау» она, на мой взгляд, чего-то очень существенного лишалась. Вновь обретая личность, семейная терапия теряла того «другого», который присутствовал в ней хотя бы в качестве «элемента» системы, но элемента, заметим, имеющего конкретное имя, лицо, свой вклад в семейную проблему, ради избавления от которой системе стоило приходить в движение, пусть и не осознавая своих мотивов. Теперь же вместо этих живых лиц возникали абстрактные символические фигуры Мужа, Жены, Отца, Матери, Ребенка...

Надо признать, повод тому давала и сама «ССП», не заметившая на каком-то этапе своего существования признаков опасного вируса, называемого ортодоксией. Опять же сошлюсь на опыт К. Маданес: чего-чего, а творчества ей всегда было не занимать, что нередко склоняло ее к идеологическому отступлению от догм классической СПП.

В 1990 году на конференции по эволюции психотерапии, она, например, объявила, что семья есть не что иное, как институт самопомощи, где взаимная поддержка распространяется по всем направлениям семейного пространства: по горизонтали — не только между супругами (что естественно), но и между сиблингами, что случается далеко не всегда; по вертикали — опять же, не только от родителей к детям, но и от детей к родителям; наконец, от дальних родственников к семье и т. д. Маданес предложила восемнадцать шагов, необходимых для организации семьи по принципу самопомощи [Маданес, 1999].

И какие же ключевые понятия мы там обнаруживаем? После того, как члены семьи пройдут «обращение», став помощниками терапевта, следует шаг признания ошибок (каждый должен вспомнить, в каких случаях он был не прав в отношении других членов семьи), покаяния и прощения; затем следует заключение своего рода пакта о ненападении (предотвращения всякого насилия) и признание важности терпимости, любви и сострадания в семейных отношениях; наконец, черед приходит перспективе — мечте, надежде, радостному ожиданию, наполняющему жизнь новым смыслом и интересом [Маданес, 1998, с. 162—166].

Как вытекает из этой модели, К. Маданес фокусировала свою работу на том, чем «не является реальная жизнь» семьи [Маданес, 1998, с. 147]. Но работая с тем, чем не является их реальная жизнь, она помогала членам семьи увидеть, что представляет собой их жизнь на самом деле и чем она может быть, и становилась «проводником» для своих клиентов.

Она отваживалась быть отступником от постулатов своей теоретической школы и упорствовала в развитии своего взгляда, несмотря на то, что на предшествующей конференции (1985 г.) уже «нарывалась» на критическую реплику со стороны своего старшего оппонента — Пола Вацлавика, заметившего, что ей в своей психотерапии следовало бы «поставить точку» в нужном месте. «Единственное, что в наших силах — это установить, чем не является реальная жизнь. Вот и все, что мы можем узнать о действительности. И я буду настаивать на этой точке зрения» [там же, с. 151].

Приведя этот эпизод, я лишь хотела сказать, что в классической ССП уже были прецеденты, когда она заявляла о себе как о системе, в известной мере открытой смысловому, духовному измерению. Увы, ее теоретические рамки не допускали дальнейшего развития в этом направлении.

С категорией «другого» семейная терапия как теоретическая система обретает все то бесконечное содержание, которое реальный другой вызывает в нашей жизни. Любовь, понимание ценности личности ближнего, ответственность перед ним и, говоря словами известного философа, «бесконечную, безудержную, неисчерпаемую коммуникативность» [Ясперс, 1995, с. 87], а значит и бесконечное, неисчерпаемое приращение смысла.

Данная категория существенным образом определяет роль семейного терапевта, ставя его в позицию «участной вненаходимости» (М.М. Бахтин; А.Ф. Копьев). «Участной», ибо, постигая семейную историю, терапевт должен проникнуться переживаниями каждого творящего ее человека, не обделяя недостатком внимания и понимания ни одного из членов семьи, если мы хотим, чтобы опыт эмпатического сопереживания, этого со-гласия, стал и реальным достоянием семьи. Вненаходимости — ибо терапевт, сочувствуя каждому, все же ни с одним из членов семьи не совпадает полностью. И это то, что позволяет ему выполнить свою главную функцию: помочь проявиться в реальности семейных отношений тому, что пока живет в них в «неявном» виде. Вернуть семье чувство, которое открывается, главным образом, в опыте любви и смерти, — чувство бесконечной ценности Ближнего, повторюсь, так необходимое для нашего отношения к Богу.

* * *

На мой взгляд, представленный выше проект семейной психотерапии можно отнести к подходам интегративным.

Привнесение в классическую системную семейную терапию категории другого, конечно, не может не вступать в противоречие с ее исходным категориальным аппаратом, у колыбели которого стоит кибернетическая наука, теория коммуникаций. Сравнительно с этими теоретическими системами, данная категория привносит с собой совершенно иное представление о человеке: оставаясь «элементом» семейной целостности, он наделяется духовным началом, смысловым измерением.

Последнее убежденно игнорируется методологией классической системной семейной терапии, которая ориентирована, главным образом, на изучение поведения членов семьи, их взаимодействия и определение закономерностей этого взаимодействия. Иными словами, категория «другого» и весь тот необъятный контекст, который она за собой влечет, разумеется, чужероден исходным теоретическим установкам классической ССТ; вместе с тем, несомненно, этот контекст имманентен природе человеческой семьи.

В этом месте нелишне вспомнить законы всякой системности, согласно которым изменение одного элемента системы вызывает изменение во всех ее частях, сохраняя самую систему как целостность. Эта закономерность распространяется и на работу теоретического аппарата классической ССТ, который также представляет собой определенную целостность. Категория другого ничего механистично не отменяет в этой теоретической системе, ничего насильственно из нее не «выламывает», а, скорее, надстраивает. Вместе с новой категорией в понятийный строй системной семейной терапии вводится ряд новых измерений, которые иерархически относятся к наиболее высокому уровню в структуре личности (духовному) и поэтому выступают в качестве определяющего фактора как человеческого поведения, так и действия самой теоретической системы. Конечно, при этом семейному психотерапевту нередко придется заниматься тем, что «не является реальной жизнью семьи», но что способно открыться ей и чему она способна открыться.

Можно только удивляться, насколько близко системная семейная терапия в лице ее лучших представителей подходила к тем связям, которые предполагаются смыслом категории другого, как в самих психотерапевтических отношениях, так и в жизни консультируемой семьи. Подходила, вплотную приближалась. Но дальше, как говорится, тишина: «школьный» запрет, «школьная» ортодоксия — это, как красный свет светофора: остановка, никакого движения. И тогда на помощь приходит интеграция, а с нею — новые возможности.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С.* Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Московский психотерапевтический журнал, 2004, № 4, с.34—43.
- Бибихин В.В.* Узнай себя. Санкт-Петербург: «Наука», 1998.
- Вили Ю., Фрай Р. и др.* Коэволютивный фокус в индивидуальной, супружеской и семейной психотерапии // Московский психотерапевтический журнал, 1997, № 2, с.131—148.
- Витакер К.* Полночные размышления психотерапевта. М.: Независимая фирма «Класс», 1998.
- Копьев А.Ф.* О диалогическом понимании психологического контакта // Общение и диалог в практике обучения, воспитания и психологической консультации. Сб. науч. тр. М., АПН СССР, 1987.
- Левинас Э.* Гуманизм другого человека // Избранное: трудная свобода. М.: Росспэн, 2004.
- Лэнгле А.* Значение самопознания в экзистенциальном анализе и логотерапии: сравнение подходов // Московский психотерапевтический журнал, 2002, № 4, с.150—168.
- Маданес К.* Достижения в стратегической семейной психотерапии. Рассказы о психотерапии // Эволюция психотерапии. Т. 1. М.: Независимая фирма «Класс», 1998. с.134—148, 152—172.
- Маданес К.* Стратегическая семейная терапия. М.: Независимая фирма «Класс», 1999.
- «Тегга теггорум» // Ужас реального. СПб.: «Алетейя», 2003.
- Ухтомский А.А.* Интуиция совести. Санкт-Петербург: «Петербургский писатель», 1996.
- Ухтомский А.А.* Заслуженный собеседник. Рыбинск: «Рыбинское подворье», 1997.
- Флоренская Т.А.* Диалогические принципы в психологии // Общение и диалог в практике обучения, воспитания и психологической консультации. Сб. науч. тр. М., АПН СССР, 1987.
- Ясперс К.* Философская автобиография. — М.: Изд-во Независимой психиатрической ассоциации, 1995.

"THE OTHER" AS AN EXPERIENCE SPIRITUALITY

T.V. SNEGIREVA

The article presents a content analysis of "other" — a major in human discourse. The author examines the similarities and differences in the understanding of this category by different authors focus on four — S.S. Averintsev, V.V. Bibihin, A.A. Ukhtomsky and E. Levinas. In the work of all four stands common to these researchers thought the "other" — an experience of spirituality. Author of the arti-

cle concerned about the possibility of articulation therapy with a similar experience. Based on its practice in systemic family therapy, it is considering allowing the potential of this psychotherapeutic direction: can the integration of the system model of family therapy and the ideology that leads to an "other" and how this will affect implanted "gene" for "genotype" the most school?

Keywords: Spirituality, Other, psychotherapy, systemic family therapy, A.A. Ukh-tomsky, S.S. Averintsev, V.V. Bibihin, E. Levinas.

- Averincev S.S.* Brak i sem'ja: nesvoevremennyj opyt hristianskogo vzgljada na veshhi // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 2004, № 4, s.34—43.
- Bibihin V.V.* Uznaj sebja. Sankt-Peterburg: "Nauka", 1998.
- Vili Ju., Fraj R. i dr.* Kojevoljutivnyj fokus v individual'noj, supruzheskoj i semejnoj psihoterapii // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 1997, № 2, s.131—148.
- Vitaker K.* Polnochnye razmyshlenija psihoterapevta. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 1998.
- Kop'ev A.F.* O dialogicheskom ponimanii psihologicheskogo kontakta // Obshhenie i dialog v praktike obuchenija, vospitanija i psihologicheskoy konsul'tacii. Sb. nauch. tr. M., APN SSSR, 1987.
- Levinas Je.* Gumanizm drugogo cheloveka // Izbrannoe: trudnaja svoboda. M.: Rosspjen, 2004.
- Ljengle A.* Znachenie samopoznaniya v jekzistencial'nom analize i logoterapii: sravnenie podhodov // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 2002, № 4, s.150—168.
- Madanes K.* Dostizhenija v strategicheskoy semejnoj psihoterapii. Rasskazy o psihoterapii // Jevoljucija psihoterapii. T. 1. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 1998. s. 134—148, 152—172.
- Madanes K.* Strategicheskaja semejnaja terapija. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 1999.
- "Terra terrorum" // Uzhas real'nogo. SPb.: "Aletejja", 2003.
- Uhtomskij A.A.* Intuicija sovesti. Sankt-Peterburg: "Peterburgskij pisatel'", 1996.
- Uhtomskij A.A.* Zasluzhennyj sobesednik. Rybinsk: "Rybinskoe podvor'e", 1997.
- Florenskaja T.A.* Dialogicheskie principy v psihologii // Obshhenie i dialog v praktike obuchenija, vospitanija i psihologicheskoy konsul'tacii. Sb. nauch. tr. M., APN SSSR, 1987.
- Jaspers K.* Filosofskaja avtobiografija. — M.: Izd-vo Nezavisimoj psihiatricheskoy associacii, 1995.