

Философия. Социальная философия

УДК 091: 16: 303

В.Ю. Даренский

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ «ШИФРЫ» ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА М.М. БАХТИНА

Статья посвящена анализу онтологических оснований «философии диалога» М.М. Бахтина. В ней ставится цель прояснения и концептуализации ее связи с христианским миропониманием ученого (методологически основанном на введенном К. Ясперсом понятии «шифра» как особой формы представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях). В раскрытии специфики концепта «Ты» как метафизической категории видится ключ к бахтинскому философскому построению в его исторической динамике. Феномен экзистенциальной открытости субъекта (бытие как «Я»–«Ты»–отношение) интерпретируется как интерсубъективный процесс конституирования личностного бытия. Специальное внимание уделено внутреннему «механизму» нравственной жизни человека как актуализации «Я»–«Ты»–отношения. Проанализирован феномен «экзистенциальной открытости» как доминантный мотив диалогических отношений. «Философия диалога» в целом рассматривается автором как неклассическая антропология, в которой концепт «диалога» играет роль фундаментального принципа отношения человека не только к другим людям, но и к самому себе и к Богу. Показано, что атрибутивным свойством «религиозного диалога» является наличие «вертикальной» интенции на «абсолютного Третьего» в любом, в том числе и в межчеловеческом, диалоге. В ходе такого анализа показаны соотносительность философской проблематики М.М. Бахтина с базовыми элементами христианского опыта и содержательная корреляция между ними. Концептуализирована онтологическая проблема, лежащая в основе «философии диалога» М.М. Бахтина, суть которой – в развертывании его исходной концепции «не-алиби в бытии» как основы человеческой экзистенции.

Ключевые слова: философия диалога, М.М. Бахтин, «шифр» экзистенции, «не-алиби в бытии».

Изучение наследия М.М.Бахтина как религиозного мыслителя неизбежно сталкивается с трудностями герменевтического характера, прежде всего – с тем обстоятельством, что его предельные мировоззренческие позиции (по понятным причинам) мало представлены в сохранившихся текстах. Эти тексты, за исключением самых ранних, в большинстве своем не относятся непосредственно к традиционной философской проблематике, а если и касаются ее, то во вспомогательных целях литературоведческого или культурологического анализа. Однако, несмотря на это, именно философско-мировоззренческое воздействие наследия М.М. Бахтина, как показало время – наиболее существенно и актуально для изучения, в отличие от его влияния на парадигматику отдельных наук, подчиненного законам моды. Начиная с вышедшего в 1992 г. в Москве сборника «М.М. Бахтин как философ», исследование исходных философских интенций русского мыслителя уже имеет значительную традицию. Продолжая специальный анализ онтологических оснований философии «диалога» М.М. Бахтина, в настоящей статье ставится цель прояснить и концептуализировать ее связи с христианским миропониманием автора. Здесь мы используем введенное К. Ясперсом понятие «шифра» как особой формы представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях, что особенно актуально в связи со спецификой бахтинского наследия. Это, в свою очередь, предполагает решение двух задач: 1) соотносительность философской проблематики М.М. Бахтина с базовыми элементами христианского опыта и анализ содержательной корреляции между ними; 2) концептуализация основной онтологической проблемы, лежащей в основе «философии диалога».

С точки зрения истории философии проблематика исследований М.М. Бахтина четко «вписывается» в неклассическую парадигму понимания человека как *сущностно* коммуникативного существа. Такое понимание разработано целым рядом течений в философии и психологии XX в.: в различных направлениях «философии диалога» (М. Бубер, А. Ухтомский, Ф. Розенцвейг, Э. Левинас и др.), показавших сущностный характер общения, первичного *Я-Ты-отношения* для конституирования человеческой личности. При всем доктринальном своеобразии разных представителей «философии диалога», она достаточно обоснованно выделяется в самостоятельный феномен философии XX века – представленным в этой традиции специфическим подходом к пониманию антропологической проблематики. А именно сам феномен субъектности человека (*Я*) трактуется здесь не в соотносительности с

тотальностью инобытия как такового (*не-Я*), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с *Другим*, с *Ты* в абсолютном смысле этих слов. В рамках такого общего концептуального поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Возникновение «философии диалога» обуславливалось кризисом метафизических интерпретаций наиболее содержательных сфер человеческого опыта, в частности, религиозного. Этот кризис побудил обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном *Ты* – но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего *Я*.

Известно, что «открывшим» его в 1960 г. В.В. Кожинovu, Г.Д. Гачеву и С.Г. Бочарову во избежание недомолвок и недоразумений, М.М. Бахтин сразу прямо объяснил, что он в первую очередь не филолог, а христианский философ [5. С. 113]; кроме того, достоверно известны многие жизненные факты, подтверждающие его воцерковленность. Из ряда свидетельств на эту тему приведем наиболее четкое и взвешенное, опирающееся на уникальный опыт личного общения с Бахтиным, воспоминание В.В. Кожинова, который, в частности, пишет: «Михаил Михайлович не столь уж часто обсуждал собственно религиозные проблемы... И всё же несколько раз он щедро высказывался о самом сокровенном. Помню, как еще в 1960-х годах в Саранске он в течение нескольких часов, затянувшихся далеко за полночь, говорил мне о Боге и Мироздании, говорил так, что я ушел в гостиницу в буквальном смысле слова потрясенный и не мог уснуть до утра, пребывая в никогда не испытанном духовном состоянии, похожем на то, описание которого я впоследствии нашел в... сочинении Нила Сорского... И еще: на вопрос о соотношении христианских конфессий Бахтин, не задумываясь, сказал (как о давно решенном), что человек, причастный к России, может исповедовать именно и только Православие... Наконец, нельзя не подчеркнуть, что Михаил Михайлович неоднократно утверждал высшее значение религии для мыслителя и даже ученого. Только религия, говорил он, определяет ничем не ограниченную свободу мысли, ибо человек абсолютно не может существовать без какой-либо веры, и отсутствие веры в Бога неизбежно оборачивается идолопоклонством – то есть верой в нечто заведомо ограниченное временными и пространственными рамками и не дающее действительной, полноценной свободы мысли» [6. С. 357].

Прежде чем приступить к более подробному анализу философской теории диалога как той части бахтинского теоретического наследия, которая обычно признается как наиболее значимая, но вместе с тем, и в наибольшей степени склоняет интерпретаторов к ее нехристианскому пониманию, мы рассмотрим целостный путь развития исследовательских интересов М.М. Бахтина в контексте генезиса названной проблематики. Исходным моментом философского пути Бахтина, зафиксированного в его текстах, является, как известно, проблема *поступка* как «моего не-алиби в бытии» и *событийности* как его имманентной формы. Что стоит за этой тематикой в онтологическом и мировоззренческом плане?

Во-первых, показанный М.М. Бахтиным факт несводимости *поступка* как конкретного «события бытия», «моего не-алиби в бытии» к любым предметным определениям, разворачивающимся в «пространстве культуры» в широком смысле слова (теоретическом, эстетическом и прагматическом мирах) очерчивает не только фундаментальную сущностную избыточность человека по отношению к своему наличному бытию, но и указывает на онтологическую вакансию религиозной «вертикали» в человеке, топос его непосредственной, свободно-бытийной соотнесенности со своим Творцом, Спасителем и Судией.

Во-вторых, с другой стороны, как пишет М.М. Бахтин, «принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения»; а это, в свою очередь, означает необходимость особого поиска и понимания такой бытийной формы человеческого самоосуществления, в которой этот «принципиальный раскол» преодолевается и возникает «полнота свершения в единстве и взаимопроницании единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единственен мир этого свершения)» [2. С. 11; 23].

Такой бытийной формой человеческого самоосуществления и является *поступок* в его нетривиальном понимании, при котором «в основе поступка лежит приобщенность к единственному един-

ству» вневременной Истины, когда «вневременная значимость... мира Истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события», а «ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию» [1, С. 53; 18]. Вслед за цитируемыми определениями М.М. Бахтин прямо указывает на событие Боговоплощения как на своего рода абсолютный *Поступок*, то есть как на акт, вмещающий в себя все указанные определения в их абсолютном, предельном смысле, как на «великий символ активности» [2, С. 19], онтологически абсолютный образец человеческого способа бытия.

Сразу же отметим, что в основе вышеприведенных тезисов лежат достаточно элементарные составляющие христианского сознания, которые если и не осознаются в рациональных понятиях, то, во всяком случае, интуитивно переживаются едва ли не каждым верующим. Но именно эти основополагающие элементы по сути никогда не становились предметом специальной философской рефлексии в европейской традиции – от схоластов до классиков Нового времени, неизменно мысливших человека как «присутствие присутствующего» (М. Хайдеггер) некоей изначально и беспроблемно данной «сущности», а не как «свершение» и «событие бытия» в модусе благодатной, то есть бесконечно превышающей любую «сущность» человека, «причастности единственному единству» Истины. Мысль М.М. Бахтина здесь прямо следует основной философской интенции святоотеческой традиции, для которой проблематика преодоления «принципиального раскола» сознания и бытия как следствия первородного греха и тема «полноты свершения» человека в Истине (обожения) были ключевыми. (Позднее, начиная с периода схоластики на Западе это тематика была вытеснена из философии самодовлеющими метафизическими, натурфилософскими и гносеологическими построениями.)

Характерно, что подобный переход от «эссенциального» к «экзистенциальному» пониманию человеческого бытия происходил и у многих современных Бахтину мыслителей, что и дало имя «экзистенциализма» даже не направлению, а очень широкой внутренней тенденции в философствовании XX в. Однако Бахтин противостоит ей столь же существенно, что и традиционной европейской метафизике человека. Принципиальное различие состоит в том, что экзистенциальность человека, то есть событийный характер его бытия, мыслится у Бахтина не как волюнтаристический, в конечном счете, «проект» (характернейший признак «экзистенциального мышления»), а как благодатная и ответственная причастность Истине бытия. По сути, здесь происходит возвращение к иному, библейскому типу онтологии, в котором человеческая «сущность», а через нее и сущность всего тварного бытия понимается в ее первичной непосредственной соотнесенности со своим Творцом. По отношению конкретно к человеческой «сущности» это означает, что она диалогична не только в социокультурном, но и в самом глубоком онтологическом смысле. В этой онтологии, как отмечает В.А. Малахов, «диалогичность приобретает характер экзистенциального ответственности *par excellence*, соответственно, сама экзистенция предстает как респонденция, *экзистирование-в-ответе*. Освобожденное от психологическо-морализаторского привкуса, свойственного многим концепциям диалога в XX в., диалогическое отношение приобретает вместе с тем строго духовные очертания «состояния предстояния», вполне совместимого с безмолвной уединенностью в бытии, с несением своего креста. Субстанциалистское стремление укорененности уступает место состоянию «духовной призванности» [7, С. 56]. Именно этот онтологический «сдвиг» и является глубинной предпосылкой превращения «диалога» из филологического термина в философский концепт, имеющий особую предметность для рефлексии о сущности человека.

Таким образом, здесь, в ранней рукописи, условно озаглавленной публикаторами «К философии поступка», мы имеем едва ли не единственный случай прямой и однозначной выраженности религиозно-мировоззренческой позиции автора. Однако нетрудно показать, чем мы и займемся далее, что вся последующая проблематика и содержание работ Бахтина прорастает, словно из зерна, из проблематики первой рукописи, в том числе, как это уже стало очевидным, и теория диалога. Проблематика «автора и героя», «полифонии голосов» множественных самоценных сознаний и, наконец, даже проблематика «карнавального смеха» генетически связаны с той «архитектоникой поступка», формулировка и программа исследования которой были даны в первой рукописи. Можно спорить о том, являются ли его позднейшие исследования вынужденно «превращенными формами» того, чем занимался бы Бахтин в более свободных условиях, но должно признать, что даже и в такой форме он в полной мере разработал свою исходную философскую тему (что, естественно, не умаляет ее принципиальной неисчерпаемости), сумел завершить тот поступок Мысли, для которого был призван в этот мир. Более того, есть рациональное зерно в мысли В.В. Кожина: «Возможно, то, что он не мог пи-

сать философских работ, то, что он направил всю философскую энергию на творчество Достоевского и Рабле, это сделало его мысль более богатой и более полнокровной, как бы обнимающей все бытие, чем если бы он все это изложил в виде какой-то системы философских понятий... И, представьте себе, если книгу Бахтина о Достоевском попытаться прочитать – как это ни кощунственно звучит – «без Достоевского», как бы отделив от Достоевского ее основные идеи, то получится... самая глубокая философия личности... А книга о Рабле – это самая глубокая философия народа» [5. С. 114-115].

Переход к позднейшей проблематике уже намечен в первой рукописи – там, где заходит речь о конкретной архитектонике поступка и где Бахтин, в частности, пишет: «...конкретно-индивидуальные, неповторимые миры действительно поступающих сознаний, из которых как из действительных реальных слагаемых слагается и единое-единственное бытие-событие, имеют общие моменты не в смысле общих понятий или законов, а в смысле общих моментов их конкретных архитектур... Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка... Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я-для-другого» [2. С. 51-52]. Но исходя из эмпирического бытия поступка как исключительно человеческого, точнее, межчеловеческого действия, нет никаких оснований говорить, что «вокруг» него, как онтологического центра, расположены ценности и смыслы. Чисто эмпирически дело обстоит прямо противоположным образом: поступание всегда есть некоторое воплощение, выражение и приведение в действие (и притом всегда весьма и весьма неполное) первичных относительно него ценностей и смыслов, на которые ориентирован поступающий индивид. Поэтому очевидно, что речь идет здесь не об эмпирическом понимании поступка, а о его *онтологической структуре*, разворачивающейся из самой «сущности» поступка как «полноты свершения» человека в «причастности единственному единству» Истины. Архитектоника поступка в его эмпирическом межчеловеческом протекании онтологически производна от действительной «соотнесенности» человека со своим Творцом, Спасителем и Судией как своим абсолютным Другим. Тем самым, очерченную Бахтиным «архитектонику поступка» можно рассматривать как одну из возможных философских экспликаций догмата о сохранении в падшем человеке образа Божия. В этом контексте следует проследить логику дальнейшего движения мысли и исследовательских интересов философа.

Следующей теоретической экспликацией христианской онтологии человеческого бытия, развивающей и углубляющей первую, стало специальное исследование способности человека быть Автором, то есть выполнять функцию «абсолютного Другого» по отношению к созданиям своей творческой фантазии. В рукописи, озаглавленной публикаторами «Автор и герой в эстетической деятельности», специфически-эстетическая проблематика оказывается лишь итоговым, прикладным моментом антропологического исследования. Исходный момент осмысления – онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни, – пишет Бахтин, – Я живу внутри себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность чуда нового рождения». Человек «живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы... Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер... И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей жизни... Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий... В нем я обращаюсь вне себя и предаю себя на милость *другого*» [2. С. 190]. Таким образом, по Бахтину, Другой является конститутивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем разворачиваются в различных формах, создаваемых культурой. Обратим также внимание на нетривиальный смысл категории *веры*, трактуемой у М.М. Бахтина как некое универсальное внутреннее содержание человеческой жизни, определяющей ее фундаментальную смысловую конфигурацию, – совершенно независимо от того, является ли человек «верующим» в обычном смысле этого слова (т.е. собственно религиозная вера есть уже определенный способ реализации через свободу исповедания этой изначальной веры, без которой человеческая жизнь не имела бы смысла).

«Но этот момент дружости, – продолжает далее философ, – ценностно трансцендентен самосознанию и *принципиально не гарантирован*, ибо *гарантия* низвела бы его до степени бытия-

наличности... Нельзя жить и осознавать себя ни в *гарантии*, ни в *пустоте*... но только в *вере*. Жизнь (и сознание) изнутри себя самой есть осознание веры (то есть нужды и надежды, несоудовлетворенности и возможности). Наивна жизнь, не знающая воздуха, которым она дышит» [2. С. 204]. Далее в этой работе М.М. Бахтин без всяких недомолвок указывает на онтологически предельное и первичное отношение, которое, приобретая свои производные формы в мире конечного бытия, теоретически эксплицируется в моделях «Автор-герой» и «Я-Другой». Он пишет об этом так: «В Христе... явилось бесконечно углубленное я-для-себя, но не холодное, а безмерно доброе к другому, воздающее всю правду другому как таковому, раскрывающее и утверждающее всю полноту ценностного своеобразия другого. Все люди распадаются для Него на Него единственного и всех других людей, Его – милующего и других – милуемых, Его – Спасителя и всех других – спасаемых, Его – берущего на Себя бремя греха и искупления и всех других – освобожденных от этого бремени и искупленных. Отсюда во всех нормах Христа противопоставляется я и другой: абсолютная жертва для себя и милость для другого. Но я-для-себя – другой для Бога. Бог уже не определяется существенно как голос моей совести, как чистота отношения к себе самому, чистота покаянного самоотрицания всего данного во мне, Тот, в руки Которого страшно впасть и увидеть Которого – значит умереть (имманентное самоосуждение), но Отец Небесный, Который надо мной и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» [2. С. 132]. В этом контексте проявляется принципиальная важность неоднократно повторяемой М.М. Бахтиным мысли, что «любить самого себя» по существу самой любви невозможно, так как то, что мы называем этим словом, – это всегда результат вневходимости другому. (Это замечание, кстати, очень важно для правильного понимания заповеди возлюбите другого «как самого себя», ибо в ней речь идет именно о конкретных действиях, о способности заботиться о другом так же, как это в силу естественных причин, а не любви в собственном смысле слова, мы делаем в отношении самих себя, – но любовь как феномен духовной жизни может быть только к другому.)

Тем самым, отношения Автор-Герой в эстетической деятельности, в генезисе и восприятии художественного произведения интересны для М.М. Бахтина именно потому, что в самой непосредственной и вместе с тем в самой утонченной разнообразными нюансами форме выявляют сущность первичного онтологического отношения Я-Другой. В этой первичной онтологии, как пишет М.М. Бахтин, «жизненное событие в его целом безысходно: изнутри жизнь может выразить себя поступком, покаянием-исповедью, криком; отпущение и благодать нисходят от Автора. Исход не имманентен жизни, а нисходит на нее как дар встречной активности Другого» [2, С. 151]. В приведенной формулировке отношение человека к Автору и Другому логически четко воспроизводит отношение человека к своему Творцу и Спасителю – вне этого подобия и эта формулировка, и вся концепция рассматриваемой работы оказались бы ни на чем не основанными произвольными конструкциями.

Наконец, последним «шагом» в развертывании смысла и конкретной феноменологии исходной архитектоники поступка, рассмотренной сначала в рамках онтологии общеэстетического отношения «Автор-герой», стало для М.М. Бахтина специальное исследование ее исторически наиболее полного выражения в «полифоническом романе» Достоевского. И именно здесь, как известно, в своем развернутом виде представлена его теория диалога. И вновь-таки Бахтин четко оговаривает преемственность и логику следования новой тематики из его исходного вопроса о полноте свершения человека в событии единой-единственной Истины. «Должно отметить, – пишет он в первом издании книги о Достоевском, – что из самого понятия единой истины вовсе не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе событийно и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Всё зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию» [3. С. 62]. В этой точке, отметим, и возникает частый соблазн релятивизма, на почве которого и появляются соответствующие ему интерпретации, в которых тезис о множественности сознаний как следствия особой природы единственной Истины лукаво подменяется совершенно антибахтинским по своей сути тезисом о множественности «истин», которая мыслится при этом как производная от множественности сознаний. Такие интерпретации принципиально игнорируют тот факт, что М.М. Бахтин исходит как раз из презумпции единственности Истины, о чем он недвусмысленно говорит и в приведенном тезисе, и в особом понимании феномена авторского слова.

Избегая недоговоренностей, в заметках «К переработке книги о Достоевском» М.М. Бахтин прямо указывает, в чем состоит конечный смысл того основного принципа поэтики романиста, раскрытию которого он посвятил главный труд своей жизни. Говоря о позиции автора, он пишет: «Это, так сказать, активность Бога в отношении человека, Который позволяет ему самому раскрыться до конца (в имманентном развитии), самого себя осудить, самого себя опровергнуть. Это активность более высокого качества. Она преодолевает не сопротивление мертвого материала, а сопротивление чужого сознания, чужой правды». Достоевский «открыл личность и саморазвивающуюся логику этой личности, занимающей позицию и принимающей решение по самым последним вопросам мироздания» [4. С. 328-329]. В контексте исходной проблематики мысли Бахтина можно сказать, что человек реально становится Автором – даже не важно, то ли по отношению к самому себе, то ли по отношению к героям своей художественной фантазии (в действительности эти два случая тесно переплетаются и перетекают один в другой) – ровно в той мере, в какой ему удастся реализовать подобие того предельного отношения Христа к спасаемым Им людям, бахтинская интерпретация которого приведена выше. (Естественно, сам художник может осознавать и ценностно осмысливать свое творчество совсем иначе, однако в данном случае это совсем не важно, ибо речь идет только об онтологии, а не психологии и идеологии творческих процессов.) Таков предельный смысл, логический «ключ» всей этой проблематики. Тезис о том, что способность к творчеству – одно из проявлений образа Божия в человеке, сам по себе достаточно тривиален, хотя и бездонен по своему смыслу. Но М.М. Бахтин взял на себя смелость доказывать нечто намного более радикальное – что эта способность есть и явление именно образа Христова в человеке, то есть не только Бога как Творца, но и как вочеловечившегося Спасителя. Мысль о том, что способность быть Автором (хотя бы и по отношению к миру художественной фантазии и его героям) сама по себе свидетельствует о сохранении в человеке образа Божия, – эта мысль здесь углублена до предела: ибо и герои «позволяют» Автору-человеку быть таковым ровно в той мере, насколько он позволяет им быть самими собой, быть Авторами самих себя, насколько он способен к дару свободы. Таков предельный смысл «диалога множественных сознаний», по принципу подобия воспроизводящий особую логику Бого-человеческих «отношений». (Этот принцип подобия «зашифрован» М.М. Бахтиным в обороте «так сказать».)

Диалог самоценных личностных миров есть символ открытости вечному Собеседнику. Следует отметить, что именно в отношении к Богу феномен диалога приобретает свое предельное и отчасти парадоксальное выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, что для преодоления которой, соответственно, требуется и предельная открытость новому опыту – несравненно большая, чем для познания другого человека или научного исследования объективного мира. Парадоксальность же в том, что Бог наиболее непосредственно является человеку в нем самом – как предельная глубина его собственного личностного «Я» (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога).

Общая архитектоника человеческого мироотношения М.М. Бахтиным сформулирована следующим образом: «Познание вещи, и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая, мертвая вещь... такая вещь... может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел – мысль в Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва... Самораскрывающееся бытие не может быть вынуждено и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий. Поэтому здесь познание ничего не может нам подарить и гарантировать, например, бессмертия как точно установленного факта» (неподцензурный текст; цит. по: [6. С. 353-354]). Межчеловеческий, «горизонтальный» диалог, очевидно, занимает некое промежуточное место между «познанием мертвой вещи» и богопознанием. Ему, с одной стороны, присуща глубочайшая вещественная предметность человеческого существа, значимая во всех своих деталях и мельчайших проявлениях. С другой, – мы обнаруживаем (если, конечно, добровольно не «ослепляем» себя) в каждом из людей действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира. Онтологически эта актуальная «бездна» в человеке может быть объяснима лишь как образ Божий в человеке (в рамках нерелигиозного сознания эта «бездна», как правило, феноменологически не фиксируется, хотя и может переживаться интуитивно.) Именно в этом контексте в полной мере понятны слова М.М. Бахтина о мысли в Боге в присутствии Бога – они относятся не только, собственно, к религиозной практике и молитвенному опыту, но отнюдь не в меньшей мере и к полноценному межчеловеческому общению. Последнее ведь имеет место только тогда, когда другой человек фактически (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует самим своим присутствием и реальной обращенностью ко мне (и меня к нему) актуально бесконечный

смысловой горизонт моего и его (ее) бытия. Слова «диалог, вопрошание, молитва» здесь не случайно поставлены через запятую и не случайно именно в таком порядке. Именно таков путь перехода от «горизонтального» диалога к «вертикальному», от диалога как общения людей по принципу «равенства позиций» к Бого-человеческому отношению (которое, впрочем, не сводимо только к диалогу). В этом контексте показательно свидетельство В.В. Кожина: «Бахтин несколько раз повторял такую фразу, что... объективный идеализм утверждает, будто царство Божие вне нас, а Толстой, например, настаивает, что оно «внутри нас», я же считаю, что царство Божие между нами, между мной и тобой, между мной и Богом, между мной и природой, – вот где царство Божие» [5. С. 114-115].

Мысль о принципиальной опосредованности Бого-человеческого диалога диалогом межчеловеческим лишь на первый взгляд может показаться продуктом гуманизма Нового времени и влиянием коммуникативной парадигмы в осмыслении сущности человека, характерной уже для XX в. В действительности же эта мысль укоренена в библейском учении о человеке и возвращает к его адекватной интерпретации. Важнейший аспект осмысления диалогической природы человеческого бытия состоит в интерпретации Откровения о сотворении человека, о Божием замысле о человеке именно в соотношении с этим аспектом человеческой природы. В этом отношении представляют большой интерес размышления митрополита Антония Сурожского о сотворении Адама и Евы. Как пишет владыка Антоний, «текст говорит о ком-то, кто присовокупит свою силу к силе Адама, станет с ним лицом к лицу, плечо к плечу, потому что во всем равен ему, является одновременно его подобием и вместе с тем совершенно *другим*. И можно сказать, что в момент создания Евы человек достиг полноты... теперь Адам и Ева вместе составляют полное человеческое существо, потому что в одиночку они не могли содержать или выражать все потенциальные возможности человечества... Человек разделяется, и две половины оказываются лицом к лицу. И в этот момент Адам смотрит на Еву и говорит: *она – плоть от плоти моей, кость от костей моих*; он узнает в ней себя самого, но как бы вне себя... они не видят друг друга нагими, потому что именно не видят друг друга как *другого*, по контрасту с собой... прежде падения каждый из них смотрит на другого и говорит: это – мой alter ego, другой я сам; после падения... каждый из них смотрит на другого и говорит: я – это я, а тот – другой... Это распадение двойцы, пары на две особи – результат их отпадения от полного единства, вернее, от полного общения с Богом» [1. С. 7-8]. Таким образом, *в замысле Божием о человеке полнота человеческой природы в силу своего богоподобия предполагала различие лиц в единстве (синергии) личностей, при котором каждое из лиц соотносится с другим как с собой, а с собой как с другим*. В соответствии с библейским Откровением, этот образ совершенства человеческой природы, явленный в ее первичном райском состоянии, был разрушен первородным грехом, но продолжает оставаться образом вечной человеческой природы, спасенной и преображенной во Христе. Его достижение в условиях смертного земного бытия невозможно в полной мере, а возможно лишь в «жизни будущего века», – однако, именно этот образ в конечном счете определяет всё содержание земной жизни христианина в качестве ее предельного образца. Соответственно, заповеди, данные человеку Богом, представляют собой предписания таких форм деятельности (как внешней, так и внутренней), которая имеет целью движение к этому состоянию совершенства. Таким образом, разделяя «целого Адама» на мужчину и женщину, *Творец даровал людям особую автономную сферу межличностного общения*, которая должна всё время расширяться – «плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1. 28). Коммуникация между людьми, никогда не сводясь к своей чисто прагматической функции, на уровне христианской жизни становится подлинным продолжением творения человека, того восстановления его вечной и бессмертной природы, в котором мы становимся со-творцами друг друга. А тем самым, и развитием способности к Бого-человеческому диалогу.

Феномен *множественности человеческих сознаний*, каждое из которых представляет собой уникальный и автономный «мир», не редуцируем ни к какому гипотетическому «метасознанию». Этот феномен, при условии своего самого глубокого осмысления в контексте библейского учения о человеке, свидетельствует именно о том, что диалогическая множественность человеческих сознаний не только не отрицает единства Истины, но и предполагает его, а самое главное – указывает, что Сама Истина необходимым образом есть Абсолютная Личность, диалогически обращенная к каждому из нас как абсолютное – самое близкое и самое непостижимое Ты.

Именно в этом контексте становится понятной глубинная философско-мировоззренческая интенция, составляющая смысловое ядро и логическую основу теории диалога М.М. Бахтина. Исследуя феномен полифонического романа, являющий неизбежную диалогическую множественность личностных «миров», – в форме такого исследования автор *de facto* задается сугубо философским вопро-

сом: а какова тогда эта единственная Истина, если она открывается человеку только событийно, в точке встречи разных сознаний, а, например, не в результате объективирующего «исследования»? Исходя из самой логики мысли М.М. Бахтина, ответ гласит: это возможно только в том случае, если единственная Истина есть абсолютная Личность, образ Которой сохраняется в каждом из нас, и именно поэтому наше индивидуальное сознание всегда имеет с Ней подвижную, прерывающуюся, уходящую в бесконечность границу. Фигура Автора через некоторое функциональное подобие показывает способ отношения между Истиной и индивидуальными личностными мирами. Собственно философская задача М.М. Бахтина, реализуемая посредством анализа конкретного художественного феномена, – показать, что такая несводимая множественность сознаний реально, неоспоримо имеет место (вопреки гносеологическим абстракциям «субъекта» западной метафизики), и при этом она очерчивается актуально бесконечной границей как «вовне» – в неустранимой открытости событийной Истине, так и во взаимной открытости индивидуальных сознаний. Тем самым на материале анализа творчества Достоевского разворачивается весьма своеобразный, «неклассический» вид теодицеи, основанный не на натурфилософских спекуляциях (как, например, в «доказательствах» Фомы Аквинского), а на феноменологии реального общения, а самое главное – указывающий не на бытие абстрактного Бога «вообще», а именно и только на бытие Спасителя Богочеловека.

Особый аспект диалогической природы человеческого бытия состоит в необходимом присутствии некоторого абсолютного смыслового горизонта как структурной характеристики подлинного межчеловеческого диалога. Он не остался у М.М. Бахтина без специальной концептуализации, хотя бы и достаточно схематичной. В одной из поздних рукописей он пишет: «Всякое высказывание всегда имеет адресата... ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает... Но кроме этого адресата (второго), автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего наадресата (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени... В разные эпохи и при разном миропонимании этот наадресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.)» [4. С. 322-323]. Сам факт, что вакансия абсолютного Третьего может замещаться профанными категориями, но при этом в принципе не может быть элиминирована из человеческого сознания и реального общения, для христианской философии имеет самое принципиальное значение: он демонстрирует неустранимое наличие в человеке *диалогической вертикали*, устремленной к абсолютному Собеседнику. А эта устремленность, в свою очередь, может быть понята как проявление неустранимости образа Божия в человеке – этой предельной «сущности» его бытия.

Проведенный здесь анализ имеет краткую и схематичную форму, ограничиваясь лишь указанием на самые принципиальные моменты в наследии М.М. Бахтина, свидетельствующие о христианских истоках как его исходной философской проблематики, так и ее культурологических и литературоведческих производных. Проведенный анализ, при всей своей схематичности, достаточно наглядно показывает исходный онтологический «шифр» теории диалога русского мыслителя, представляющей собой не что иное, как философско-культурологическую экспликацию догмата о сохранении образа Божия в человеке, и тем самым приобретающей характер неклассической теодицеи. Второй принципиальный вывод, который можно сделать на основе этого анализа, состоит в том, что исходная философская концепция М.М. Бахтина о «не-алиби в бытии» оставалась смысловым центром проблематики его работ последующих периодов жизни, достигая самого глубокого развития именно в теории диалога. Развертывая свои исходные религиозно-философские интенции в осмыслении вершинных творений художественной литературы, наследие М.М. Бахтина органично «вписывается» в самобытную традицию русской православной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Сурожский, митр. «...мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 2002. № 2 (32). С. 5-14.
2. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. Киев: Next, 1994. С. 23-217.
3. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Киев: Next, 1994. 324 с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 386 с.

5. Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа (Вадим Кожин рассказывает о судьбе и личности М.М.Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп.: Журнал научных разысканий о биографии, теоретическом наследии и эпохе М.М.Бахтина. № 1. Витебск: Изд. Витебского пединститута, 1992. С. 109-122.
6. Кожин В.В. Великий творец русской культуры XX века // Кожин В.В. Победы и беды России. М, 2002. С. 341-366.
7. Малахов В.А. Постонтология или как возможна ныне философия духа? // Малахов В.А. Уязвимость любви. Киев: Дух и Литера, 2005. С. 51-58.

Поступила в редакцию 10.10.16

V. Yu. Darenskiy

ONTOLOGICAL “CODES” OF BAKHTIN’S PHILOSOPHY OF DIALOGUE

The article is devoted to the analysis of ontological “codes” of M.M. Bakhtin’s philosophy of dialogue. The author decodes and conceptualizes interlinks of his philosophy with his Christian worldview (which was demonstrated in K. Jaspers’ concept of existential “codes” in philosophy theories). The concept of “You” (“Thou”) in its metaphysical sense is considered here as a key of this problem, therefore the phenomenon of existential openness (being as a “My”-“You”-relation) is interpreted here as an intersubjective process of constituting the personal being. Special attention is given to interpretation of “inner mechanisms” of moral activity as a phenomenon of behavior according to “My”-“You”-relation. The phenomenon of “existential openness” as a dominating motive of dialogue is examined. The author considers the specifics of “philosophy of dialogue” as a nonclassic anthropology. The concept of “dialogue” is considered to be the fundamental principle of the attitude of a person towards other people, the world and God. It is shown that the characteristic property of “religious dialogue” is its vertical cutoff and the presence of the Third ontological coordinate in dialogue, which is God. The phenomenon of dialogue is interpreted here as a unity of individual and common in human experience. The problems of M.M. Bakhtin’s concept of dialogue are considered as a basic source of Christian existential experience for contemporary man. The article also examines essential links between this concept and its scientific explications. Based on this, M.M. Bakhtin’s philosophy of dialogue as some theoretical “code” of existence is interpreted as a philosophy of “non-alibi in being”.

Keywords: philosophy of dialogue, M.M. Bakhtin, “code” of existence, “non-alibi in being”, “My”-“You”-relation.

Даренский Виталий Юрьевич,
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии и социологии

Луганский государственный университет им. Т. Шевченко
г. Луганск, 91034, ул. Оборонная, 2
E-mail: darenskiy1972@mail.ru

Darenskiy V. Yu.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor
at Department Philosophy and sociology

Lugansk State University named after T. Shevchenko
Oboronnaja st., 4, 91034, Lugansk
E-mail: darenskiy1972@mail.ru