

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ «ШИФРЫ» ТЕОРИИ ДИАЛОГА М.М. БАХТИНА

В.Ю. Даренский

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) очень мало представлены в сохранившихся текстах. Эти тексты, за исключением самых ранних, в большинстве своем не имеют непосредственного отношения к традиционной философской проблематике, а если ее и касаются, то во вспомогательных целях литературоведческого или культурологического анализа. Однако несмотря на это, именно философско-мировоззренческое воздействие наследия М.М. Бахтина, как показало время, является наиболее существенным и актуальным для изучения, в отличие от его влияния на парадигматику отдельных наук, которое подчинено законам моды. Начиная с вышедшего в 1992 году в Москве сборника «М.М. Бахтин как философ», исследование исходных философских интенций русского мыслителя уже имеет значительную традицию. В Украине, к сожалению, она пока еще не получила широкого развития: можно назвать лишь статью В.А. Малахова «М.М. Бахтин и Г.С. Батищев: к выявлению духовных основ философии диалога» [7], в которой рассматриваются онтология и антропология М.М. Бахтина.

Продолжая специальный анализ онтологических оснований теории «диалога» М.М. Бахтина, в настоящей статье ставится цель прояснения и концептуализации ее связи с христианским миропониманием автора. Это, в свою очередь, предполагает решение двух задач: 1) соотнесение 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».

Известно, что «открывшим» его в 1960 году В.В. Кожинovu, Г.Д. Гачеву и С.Г. Бочарову, с целью избежания недомолвок и недоразумений, М.М. Бахтин сразу прямо объяснил, что он, в первую очередь, не филолог, а христианский философ [4, с. 113]; кроме того, достоверно известны многие жизненные факты, подтверждающие его воцерковленность. Среди целого ряда свидетельств на эту тему приведем наиболее четкое и взвешенное, опирающееся на уникальный опыт личного общения, которое принадлежит В.В. Кожинovu. Он, в частности, пишет: «Михаил Михайлович не столь уж часто обсуждал собственно религиозные проблемы. . . И все 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» [5, с. 357].

Известно, что многие из самых близких собеседников М.М. Бахтина впоследствии пришли к православной вере. В связи с этим В.В. Кожинov, в частности, пишет следующее: «Совершенно ясно, что „споры“ о христианстве М.М. Бахтина возможны только в силу „подцензурности“ бахтинских текстов. И те, с кем Михаил Михайлович вел откровенные беседы, ни в коей мере не сомневаются в его христианстве, и, более того, можно назвать людей, обретших христианскую веру именно в общении с ним и его супругой» [6, с. 410]. Таким образом, в историческом плане, то есть касающемся конкретно личности М.М. Бахтина, вопрос о его духовно-мировоззренческой ориентации в принципе не стоит, по-

сколько тут все ясно. Но в связи с этим даже еще более остро ставится вопрос о том, каким образом предельные мировоззренческие позиции М.М. Бахтина могли найти свое выражение в его текстах, посвященных иной проблематике, учитывая то, что сам факт такой выраженности непосредственно переживаем большинством их внимательных читателей.

Прежде чем приступить к более подробному анализу философской теории диалога как той части бахтинского теоретического наследия, которая обычно признается в качестве наиболее значимой, но вместе с тем и в наибольшей степени склоняет интерпретаторов к ее нехристианскому пониманию, следует рассмотреть целостный путь развития исследовательских интересов М.М. Бахтина, именно 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 особую онтологическую вакансию религиозной «вертикали» в человеке, особый предельный топос его непосредственной, свободно-бытийной соотнесенности со своим Творцом, Спасителем и Судией.

Во-вторых, с другой стороны, как пишет сам 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», означает необходимость поиска и понимания такой бытийной формы человеческого самоосуществления, в которой этот «принципиальный раскол» преодолевается, в которой возникает «полнота свершения в единстве и взаимопроницании единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единственен мир этого свершения)» [1, с. 11, 23].

Такой бытийной формой человеческого самоосуществления и является поступок в его нетривиальном понимании, при котором «в основе

поступка лежит приобщенность к единственному единству» 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]. Почти сразу вслед за цитированными определениями Бахтин прямо указывает на событие Боговоплощения как на своего рода абсолютный Поступок, т. е. как на акт, вмещающий в себя все указанные определения в их абсолютном, предельном смысле, как на «великий символ активности» [1, с. 19], онтологически абсолютный образец человеческого способа бытия.

Следует сразу же отметить, 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 в том-то все и дело, что 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) некой изначально и беспроблемно данной «сущности», а не как «свершение» и «событие бытия» в модусе благодатной, т. е. бесконечно превышающей любую «сущность» человека, «причастности единственному единству» Истины. Мысль 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 эта тематика была вытеснена из философии самодовлеющими метафизическими, натурфилософскими и гносеологическими построениями).

Характерно, что, в принципе, подобный же 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 века. Однако Бахтин противопоставляет последней так же существенно, как и традиционной европейской метафизике человека. Принципиальное различие состоит в том, что экзистенциальность человека, т. е. 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 дела, здесь происходит возвращение к иному, библейскому типу онтологии, в которой 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 глубоко 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 столетии, диалогическое отношение приобретает вместе с тем строго духовные очертания «состояния пред-стояния», вполне совместимого с безмолвной уединенностью в бытии, с несением своего креста. Субстанциалистское стремление укорененности уступает место состоянию «духовной призванности» [8, с. 56]. Именно этот онтологический «сдвиг» и является глубинной предпосылкой превращения «диалога» из филологического термина в философский концепт, а его предметности — в едва ли не самую продуктивную предметность философских исследований в XX веке.

Таким образом, здесь, в ранней рукописи, публикаторами условно озаглавленной «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 его работ, словно из зерна, прорастает 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 писать 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» [4, 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 архитектоник... 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» [1, 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 «ар-

хитектонику 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, т. е. выполнять функцию «абсолютного Другого» по отношению к созданию 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 существе 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*» [1, с. 190].

Таким образом, по Бахтину, Другой является конституитивным 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. Следует также обратить внимание на смысл категории веры, трактуемой у Бахтина как внутреннее содержание человеческой жизни. «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, несомоудовлетворенности и возможности). Наивна жизнь, не знающая воздуха, которым она дышит» [1, с. 204].

Далее в этой работе Бахтин прямо, без всяких недомолвок, указывает на онтологически предельное и первичное отношение, которое приобретает 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 — милуемого 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 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» [1, с. 132].

В этом контексте проявляется принципиальная важность неоднократно повторяемой Бахтиным мысли, что «любить самого себя» по существу самой любви невозможно, т. к. то, что мы называем этим словом — это всегда результат внеходимости другому. (Это замечание, кстати говоря, очень важно для правильного понимания заповеди возлюбить 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 отношение Автор-Герой в эстетической деятельности, в генезисе и восприятии художественного произведения интересно для 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 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» [1, 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.

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 удается 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 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.

Наконец, последним «шагом» в развертывании смысла и конкретной феноменологии исходной архитектоники поступка, рассмотренной сначала в рамках онтологии общеэстетического отношения «Автор — герой», стало для 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 событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе

истину и ее отношение к сознанию» [2, с. 62].

В этой точке, отметим, и возникает частый соблазн релятивизма, на почве которого и возникают соответствующие ему интерпретации, принципиально игнорирующие тот факт, что Бахтин исходит как раз из презумпции единственности Истины, и именно поэтому спрашивает: какова тогда эта единственная Истина, если она открывается человеку только событийно, в точке встречи разных сознаний, а, например, не в результате объективирующего «исследования»? Это игнорирование приводит к тому, что 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. Исходя же из самой логики бахтинской мысли, ответ гласил бы: 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.

Сказать об этом прямо значит лишь в свободной форме воспроизвести один из догматов. Задача Бахтина другая — 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 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, и самое главное, указывающий не на бытие абстрактного Бога «вообще», а именно и только на бытие Спасителя Богочеловека.

И вновь-таки, избегая недоговоренностей, в заметках «К переработке книги о Достоевском» 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» [3, с. 328-329]. 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» Бахтиным в обороте «так сказать».)

Общая архитектоника человеческого мироотношения сформулирована Бахтиным 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: [5, 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 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) конституиру-

ет самым 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» [4, с. 114-115].

Этот аспект необходимого присутствия некоторого абсолютного смыслового горизонта как главная структурная характеристика подлинного межчеловеческого диалога не остался у 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 над адресата (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени. . . В разные эпохи и при разном миропонимании этот над адресат 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.)» [3, 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 Субъекту. А эта устремленность, в свою очередь, может быть понята как проявление неустранимости образа Божия в человеке — этой предельной «сущности» его бытия.

Проведенный здесь анализ неизбежно должен был иметь 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. Фундаментальное исследование заявленной проблемы могло бы стать предметом объемной монографии. Помимо углубления очерченных здесь моментов, в частности, совершенно необходимым был бы и анализ перехода к проблематике книги о Рабле как имманентного продолжения и логического завершения рассмотренной здесь проблематики. В силу специфической сложности последней темы она вообще не была затронута. Кроме того, имеет смысл дополнительное обоснование введенной К. Ясперсом метафоры «шифра» как особого аспекта представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях, что особенно актуально в связи со спецификой наследия М.М. Бахтина.

Тем не менее 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 интенция 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.

1 Литература

- [1] *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. — Киев: Next, 1994. — С. 23-217.
- [2] *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. — Киев: Next, 1994.
- [3] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986.
- [4] *Как пишут труды*, или Происхождение несозданного авантюрного романа (Вадим Кожинов рассказывает о судьбе и лично-

- сти 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.
- [5] *Кожин* В.В. Великий творец русской культуры XX века // Кожин В.В. Победы и беды России. — М., 2002. — С. 341-366.
- [6] *Кожин* В.В. Еще несколько слов о Михаиле Бахтине // Там же. — С. 367-417.
- [7] *Малахов* В.А. М.М. Бахтин и Г.С. Батищев: к выявлению духовных основ философии диалога // Христианская мысль. — Киев. — 2004. — № 1. — С. 95-97.
- [8] *Малахов* В.А. Постонтология или как возможна ныне философия духа? // Малахов В.А. Уязвимость любви. — Киев: Дух и Литера, 2005. — С. 51-58.