

## АВАНЕСОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ



Заведующий кафедрой философской и педагогической антропологии Томского государственного педагогического университета, д.филос.н., профессор, главный редактор научного журнала «ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики». Постоянный автор журнала.

E-mail: iskiteam@yandex.ru

УДК 111

### К ВОПРОСУ О «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ» ОНТОЛОГИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ М. М. БАХТИНА

Работа выполнена в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», реализуемого на базе НГУЭУ при поддержке Российского научного фонда.  
Грантовое соглашение № 14-18-03087.

**Аннотация.** Исследование посвящено экспликации антропологически ориентированной онтологии в философском творчестве Михаила Михайловича Бахтина. В статье рассмотрен характер «первой философии» у Бахтина, определены её антропологические и этические (нравственно-практические) параметры. Описано диалогическое отношение человека к универсуму как фундаментальная предпосылка знания и действия. Доказано, что подлинное мышление о сущем и подлинная речь о сущем у Бахтина – это не абстрактная теория, а прямое участие говорящего и мыслящего в бытии мира, о котором он говорит и мыслит. Определён статус долженствования как нормативно-онтологического концепта в философии Бахтина. Аргументирован тезис о том, что *событие* у Бахтина следует понимать как *происхождение* (открытую динамичность) сущего в целом. Показано, что «антропологическая онтология» М. М. Бахтина позволяет преодолеть критический разрыв между мыслящим субъектом и объектом его мышления, между существующим конкретным человеком и сущим в целом, что даёт нам возможность артикулировать принцип диалогической (коммуникативной) взаимоопределённости деятельного «я» и становящегося универсума как контекста и, в определённом смысле, как «продукта» его деятельности. В статье обоснована актуальность антропологической философии Бахтина в ситуации поиска новых оснований достоверности и эффективности современной антропологии.

**Ключевые слова:** антропология, онтология, Михаил Бахтин, бытие, событие, диалог, долженствование, поступок, происхождение.

Sergey S. Avanesov

## TO THE PROBLEM OF "HUMAN" ONTOLOGY: ACTUALITY OF BAKHTIN'S THOUGHT

**Abstract.** My research is devoted to the explication of anthropologically oriented ontology in the philosophical works of Mikhail Bakhtin. A character of Bakhtin's "first philosophy" is considered in the article; anthropological and ethical (moral and practical) parameters of this philosophy are defined. I describe the dialogical relation of man to the universe as a fundamental presupposition of knowledge and action. I argue here that the true thinking about the being and the real speech about it is not an abstract theory in Bakhtin, but the direct involvement of the speaker and the thinking in the being of world, of which he speaks and thinks. A status of duty as a normative ontological concept in Bakhtin's philosophy is defined here. I argue that Bakhtin's "event" should be understood as "coming into being" (open dynamicity) of all that exists as a whole. I show that the Bakhtin's "anthropological ontology" allows us to overcome the critical gap between the thinking subject and the object of his thinking, between the existing concrete person and all that exists as a whole; it gives us the opportunity to articulate the principle of dialogic (communicative) mutual definition of active "self" and becoming universe as a context and, in a certain sense, as a "product" of its activities. The relevance of Bakhtin's anthropological philosophy in a situation where must be to find new grounds for authenticity and efficiency of contemporary anthropological knowledge is proved in this article.

**Keywords:** anthropology, ontology, Mikhail Bakhtin, being, event, dialog, duty, act, coming into being.

Проблематика исследования человека как существа чрезвычайно многомерного и многоаспектного связана в первую очередь с пониманием специфики собственно человеческого *бытия* «на фоне» бытия мира (или сущего в целом). Иначе говоря, антропологическая проблематика может быть корректно исследуема, когда она формулируется, прежде всего, в *онтологическом* ракурсе. Один из тех, кто принял активное участие в обосновании такой когнитивной позиции, – Михаил Михайлович Бахтин. Актуальность «человекомерной» онтологии Бахтина для формулирования базовых положений философской антропологии, тем не менее, всё ещё недостаточно осознана и почти совсем не высказана в пространстве современной отечественной теории человека. Между тем, без надлежащего освоения достижений Бахтина в названной области нынешняя философская антропология вряд ли сможет преодолеть тот системный кризис, в котором она находится многие столетия благодаря изначально ошибочной «аналитической» позиции, предписываемой антропологу «классической» объективистской парадигмой познания. В поле мышления Бахтина названная позиция претерпевает плодотворную революционную трансформацию, что позволяет преодолеть критический разрыв между мыслящим субъектом и объектом его мышления, между существующим конкретным человеком и сущим в целом и, таким образом, артикулировать принцип диалогической (коммуникативной) взаимоопределённости деятельного «я» и становящегося универсума как контекста и, в определённой степени, «продукта» его деятельности.

Указанный онтологический (и одновременно антропологический) принцип диалогизма выражен у Бахтина через его узловой *концепт* «событие», стя-

гивающий к себе всю прочую онто-антропологическую терминологию. Отвлекаясь от многочисленных коннотаций названного концепта (в том числе и от его культурно-коммуникативного смысла), рассмотрим его ключевое значение в антропологической онтологии Бахтина – такое значение, которое позволяет вести речь о становлении сущего не как о синтезе (в гегелевском смысле) его бытия и небытия, но как о первой и единственной реальности сущего, бытие и небытие которого предстают в таком случае как вторичные формы отвлечённого (абстрактного) суждения о нём.

Постараемся внимательно проследить, как мысль Бахтина движется в пространстве между определением специфики *речи* о человеческом существовании и формулировкой *сущности* этого существования. Сосредоточим внимание на *онтологическом* параметре философии Бахтина во всех возможных связях этого параметра с антропологией. Заметим при этом, что Бахтин органично включил *религиозные* интенции и идеи в поле философского рассуждения, продемонстрировав, как теология и философия способны обогащать друг друга; однако *пока что* воздержимся от подробного анализа этой стороны бахтинской мысли.

Основная для нас работа М. М. Бахтина в указанном контексте – это его исследование «К философии поступка», впервые изданное в 1986 году. Отметим, что название<sup>1</sup>, данное работе, не вполне соответствует её содержанию и смыслу: текст Бахтина – это не просто философская теория поступка, а, скорее, такая философия поступка, которая по ходу своего развития оборачивается на саму себя, то есть становится *поступающей* философией (или философией-поступком).

## ПЕРВАЯ И ЕДИНСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Человек сбывается в мире. Этот экзистенциальный мир-контекст предохраняет человека от онтического аутизма, от безвыходного и бесплодного блуждания в себе самом. Мир даёт человеку сбываться в качестве человека. С другой стороны, и человек выступает для мира основанием его *реальности*. Можно согласиться, что именно Бахтин «задавал интенцию преодоления разрыва между человеком и бытием» [Смирнов 2016: 109] как способом наличия мира в целом. Человек у Бахтина – это своеобразная *точка сборки* реального мира (как, впрочем, и единственная инстанция, способная произвести фантастический мир чистого и самотождественного бытия): только в человеке и посредством человека мир наличествует, *имеет место*. «Этот мир, – говорит Бахтин, – дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный. Для моего участного поступающего сознания – он, как архитектурное целое, расположен вокруг меня как единственного центра исхождения моего поступка: он находится мною, поскольку я исхожу из

<sup>1</sup> Авторское название сочинения Бахтина, озаглавленного издателями «К философии поступка», как указывает С. Г. Бочаров, «нам неизвестно»; это сочинение, «по-видимому, писалось в годы пребывания автора в Витебске (1920–1924)»; в этом тексте «перед нами ранний Бахтин начала 1920-х годов, Бахтин в начале своего пути; и мы находим здесь философские истоки целого ряда ведущих идей, развивавшихся далее на протяжении более чем полувека деятельности мыслителя» [см.: Бахтин 1986а: 81].

себя в моём поступке-видении, поступке-мысли, поступке-деле. В соотношении с моим единственным местом активного исхождения в мире все мыслимые пространственные и временные отношения приобретают ценностный центр, слагаются вокруг него в некоторое устойчивое конкретное архитектурно-целое – возможное единство становится действительной единственностью» [Бахтин 1986а: 124]. Иначе говоря, для реального человека, находящегося на своей реальной человеческой позиции, никакого «мира вообще» или «мира самого по себе» никоим образом *нет*. Мир есть *универсальный контекст* всякого акта-поступка конкретного человека, в том числе и когнитивного акта. Этот мир имеет все признаки жизни и смысла не от себя самого; он получает их от живого и реального субъекта; за вычетом такого субъекта мир оказывается безжизненной и фантастической абстракцией. «Всё, взятое независимо, безотносительно к единственному ценностному центру исходящей ответственности поступка, де-конкретизируется и дереализуется, теряет ценностный вес, эмоционально-волевою нудительностью, становится пустой абстрактно-общей возможностью» [Там же: 126], в лучшем случае – замыслом. Реальность мира, иначе говоря, не безусловна и, к тому же, обусловлена не им самим; она обусловлена наличием координированности мира с человеком как реальным поступающим (и потому вменяемым) субъектом, то есть таким субъектом, который, в свою очередь, существует в координатах ценности, должноствования и ответственности, то есть в самом своём бытии является *нравственным* существом. Соответственно, бытие таким образом обусловленного мира также может осуществляться лишь как *нравственно ориентированное бытие*.

Получается, что *реальное* бытие сущего (в том числе и бытие мира в целом) не может быть адекватно описано и постигнуто вне его аксиологических измерений, требующих обязательного обращения к философско-антропологическим и этическим темам в процессе построения релевантной фундаментальной онтологии. Именно поэтому в рамках «первой философии» у самого Бахтина взаимодополнительно сочетаются онтология, антропология и этика. «Вопреки распространённому мнению о преимущественно антропологическом характере изысканий Бахтина, – пишет Е. Богатырёва, – на наш взгляд, более верным было бы признать, что антропологическая проблематика в его творчестве неразрывно связана с онтологической» [Богатырёва 1993: 51–52]. Более того, у Бахтина антропологическая проблематика до такой степени неразрывно связана с онтологической, что составляет с ней неразделимое *одно*. Для него невозможно и ошибочно вести речь о бытии сущего в целом отдельно от речи о человеке и о нравственной ориентации человеческого поступка. «Первой философией» и «основной наукой» Бахтин прямо называет «нравственную философию» [Бахтин 1986 а: 100]<sup>2</sup>. По словам Т. Щитцовой, «русский мыслитель определяет свой проект первой философии, или, выражаясь языком Хайдеггера, фундаментальной онтологии, как философию нравственную, чем и обнаруживает, несомненно, принципиаль-

<sup>2</sup> Ошибка некоторых «бахтиноведов» заключается в том, что они пытаются *специализировать* нравственный аспект онтологии М. М. Бахтина, насильственно представляя его в виде дисциплинарно обособленной «нравственной философии» (напр. [Брейкин 1995: 221]).

ное отличие своей исходной установки от хайдеггеровской, несмотря на формальное тождество их концептуальных притязаний», то есть несмотря на единство того вопроса, на который они стараются ответить; «ведь оба, указывая на “кризис оснований”, намерены предложить фундаментальную философскую программу» [Щитцова 2002: 27], способную вывести человека и культуру из названного кризиса. Бахтин, таким образом, решает не частный теоретический вопрос, а коренную проблему как исток всех частных теоретических вопросов. Соответственно, решение такой проблемы может быть только «фундаментальным», и это решение может быть найдено только в поле фундаментальной («первой») философии. Специфика же бахтинской позиции состоит в том, что для него такая философия не может не быть нравственной.

В этом можно видеть «переворот в самом представлении о “первой философии”», когда она строится и предлагается не в виде предельно отвлечённого знания, «не в качестве теоретического фундамента для региональных онтологий, а в качестве практически значимой концепции, в которой онтологическое и аксиологическое (нравственно-практическое) измерения предстали бы в сущностном сопряжении» [Щитцова 2002: 33]. С позиции *такого* понимания «первой философии» Бахтиным становится ясно, что «онтологический поворот Хайдеггера не оправдал соответствующих практических ожиданий, не приведя к выявлению критерия для “практической ориентации моей жизни”» [Там же]. Если Хайдеггер ставит акцент на том, чтобы *дать* сбыться бытию в том месте, которым является конкретный человек как «вот-бытие», то Бахтин ставит смысловой акцент не на «дать», а на «свершить». Само это свершение человек должен *взять на себя* и осуществить в своём поступке, который представляет собой не акт манифестации Sein посредством Dasein, но ценностно ориентированный практический акт конкретной личности, отвечающей за его результат. Только в этом заключается условие *конкретности* сущего в целом. «Мир, где действительно протекает, свершается поступок, – единый и единственный мир, конкретно переживаемый: видимый, слышимый, осязаемый и мыслимый, весь проникнутый эмоционально-волевыми тонами утверждённой ценностной значимости» [Бахтин 1986а: 124], *мой мир*.

При этом у Бахтина обнаруживается разнообразно выраженная «практическая» интенция в построении самой «первой философии», которая, с его точки зрения, не должна быть чистой теорией, одной из теоретических дисциплин наряду с другими теоретическими дисциплинами (пусть даже и самой главной, первой по счёту). Дисциплинарность в теоретическом (аналитическом) смысле дополнена и исправлена у Бахтина дисциплинированностью как экзистенциальной стратегией. «Революционность Бахтина в том, что его “первая философия” не только проясняет онтологические “условия возможности” для морального, но сама является нравственной по своему смыслу» [Щитцова 2002: 34–35]. Невозможна *безучастная* речь о том, что должно иметь прямое отношение к говорящему; а что может быть ближе человеку, чем его жизнь? Отвлечённое, безучастное (и потому безответственное) теоретизирование не касается реальной жизни человека: «Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нём нельзя жить,

ответственно поступать, в нём я не нужен, в нём меня принципиально нет» [Бахтин 1986а: 88]<sup>3</sup>. Теоретический мир представляет собой искусственный конструкт, произведённый путём абстрагирования от реальности: он «получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, “как если бы меня не было”»; такого рода понятие о бытии, «для которого безразличен центральный для меня факт моей единственной действительной приобщённости к бытию» и для которого указаный факт «принципиально не может ничего прибавить и убавить в нём», поскольку бытие независимо и самодостаточно, «в своём смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет», – такое понятие о бытии «не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, *не в нём я живу*, если бы оно было единственным, меня бы не было» [Там же]. Следовательно, первая философия, дабы быть адекватной своему заданию, должна стать одновременно и теоретической *дисциплиной* (дискурсом), и *дисциплиной* жизни (аскетикой), стать теорией-поступком – не только теорией нравственности, но и нравственной (подлежащей этическому ориентированию) теорией. Только в этом случае она окажется релевантной своему предметному горизонту.

Поэтому-то «первая философия» описывается у Бахтина не как конTEMPLАТИВНАЯ медитация, а как своеобразная аскетическая практика: «Итак, нами признаны неосновательными и принципиально безнадёжными все попытки ориентировать первую философию, философию единого и единственного бытия-события, на содержательно-смысловой стороне, объективированном продукте, в отвлечении от единственного действительного акта-поступка и автора его, теоретически мыслящего, эстетически созерцающего, этически поступающего. Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности, только на нём может ориентироваться первая философия» [Бахтин 1986а: 102]. Здесь, в этом «практическом» горизонте фундаментальной онтологии, «неслиянно и нераздельно» выступают противоречивые моменты существования мыслящего и поступающего человека – пассивность его самообнаружения в бытии сущего и активность причастности этому бытию, данность единственности и заданность её действительного осуществления «в акте, в поступке» и, наконец, «бытие и долженствование: я есмь действительный, незаменимый и потому должен осуществить свою единственность» [Там же: 113]. Человек – как единственный в своём уникальном «задании» – должен ещё сбыться как *этот самый* единственный.

Конкретный человек, оказавшийся точкой сборки реального мира и его условием, будучи по своей специфике нравственно поступающим существом, сохраняет свою человеческую идентичность только за счёт того, что берёт на себя ответственность за то, что *есть* благодаря ему одному. Эту ответственность не на кого и не на что переложить, поскольку никто иной (и ничто

<sup>3</sup> Поэтому, рассуждая от обратного, чистое отвлечённое теоретизирование оказывается легчайшим путём к личностной аннигиляции и на этом основании всегда предпочитается тем, кто внутренне настроен на преодоление жизни и достижение небытия.

иное) не является истоком *человеческого* мира<sup>4</sup>. «Единую единственность этого мира, не содержательно-смысловую, а эмоционально-волевою, тяжёлую и нудительную, гарантирует действительности признание моей единственной причастности, моего *не-алиби* в нём. Эта утверждённая причастность моя создаёт конкретное долженствование – реализовать всю единственность, как незаменяемую во всём единственность бытия, по отношению ко всякому моменту этого бытия, а значит, превращает каждое проявление моё: чувство, желание, настроение, мысль – в активно-ответственный поступок мой» [Бахтин 1986а: 124]. Не-алиби в бытии – это такое онтическое расположение человека, «из которого нельзя сказать “нет”, устраниться ввиду непричастности» [Щитцова 1999: 23]. Соответственно, даже сама мысль о сущем, будучи *человеческой* мыслью, есть уже поступок в отношении этого сущего, «производящая» его не только в его «что» и не только в его «как», но и в его «как-именно» – в его конкретной персонально окрашенной и деятельно осуществляемой ответственной *нормативности*. «Моё активное единственное место, – пишет Бахтин, – не является только отвлечённо-геометрическим центром, но ответственным эмоционально-волевым, конкретным центром конкретного многообразия мира, в котором пространственный и временной момент – действительное единственное место и действительный неповторимый исторический день и час свершения. <...> Эта действительная моя причастность с конкретно-единственной точки бытия создаёт реальную тяжесть времени и наглядно осязательную ценность пространства, делает тяжёлыми, неслучайными, значимыми все границы – мир как действительно и ответственно переживаемое единое и единственное целое» [Бахтин 1986а: 124–125]. Для реального человека такой мир никогда не станет просто «этим» миром, поскольку для него он всегда – *мой* мир.

Рассматривая и используя онтологию, антропологию и этику как взаимодополнительные дисциплинарно-теоретические программы, Бахтин строил «своего рода этическую онтологию» [Богатырёва 1993: 52], которая к тому же оказывалась *опытно-практической* дисциплиной, проектом *для самого автора*. Теория выступает для Бахтина не как самоцель, а как способ активного и взаимного со-отношения с миром, с другими. Таким образом, в основе специфики «первой философии» Бахтина обнаруживается «своеобразный диалогический поворот русского мыслителя» [Щитцова 2002: 35], состоящий прежде всего в том, что у него «нравственная философия обретает онтологические корни» [Щитцова 1999: 26]. Описывать и объяснять бытие как событие, происходящее посредством поступка, – «значит показывать событие как “со-бытие”, т. е. вскрывать его диалогическую, полифоническую структуру» [Щитцова 2002: 35]. С этой точки зрения, «первая философия» Бахтина – не столько логика, сколько «диалогика» как единственно адекватный (событийный) способ выявления «диалогической структуры» мира; при этом «вопрос о моей активной причастности бытию-событию оказывается делом моего отношения к другому, – здесь лежит нравственный корень и “практический оборот” философии события Бахтина» [Там же]. В этой пра-

<sup>4</sup> Высочайший статус библейского человека заключается как раз в том, что в самом его происхождении Бог воздвигает его на позицию *заботы о сущем*, чем добровольно нарушается эксклюзивность Божественного могущества в пользу *реальной* человеческой свободы.

ктической событийности коренится фундамент первой и единственной философии Бахтина как философии диалога и одновременно диалогической философии.

## ДИАЛОГ С ИНЫМ

Человек имеет единственный выход к реальному миру – диалог с ним<sup>5</sup>. Ни в созерцании, ни в теоретической дескрипции не происходит встречи человека с реальностью бытия сущего. В диалоге с сущим человек добивается для себя *самого первого*: реального контакта с ним. Из этого первичного акта растут все прочие возможные «операции» познающего и действующего человека. Именно поэтому диалог у Бахтина является «не просто средством обретения истины, модусом благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности» [Гуревич 1992: 91], до события встречи с подлинной реальностью. При этом диалог для Бахтина – не литературная метафора, внесённая в область онтологии, но такой термин, который точно указывает на суть взаимоотношения «я» и «другого» как со-активных сущих. Познание реальности предполагает, по словам Бахтина, «активность познающего и активность открывающегося (диалогичность)» [Бахтин 1986 б: 515]. Человек не натывается на сущее, а *встречается* с ним.

Удержание человеком диалогической позиции в отношении реального мира препятствует как захвату субъекта сущим, так и подчинению сущего субъекту. В этом смысле диалогизм противопоставлен у Бахтина «“католическому” принципу внешнего монологического авторитета и “протестантскому”, буржуазному, атомизированному и замкнутому индивидууму» [Гройс 1992: 58], то есть представляет собой, по мнению Бориса Гройса, оригинальный вариант отечественной религиозно-философской идеи *соборности*. В диалоге преодолевается «замкнутость и изолированность индивидуума» и одновременно утверждается его участие в единстве всеобщей жизни; поэтому, выдвигая и обосновывая принцип диалогизма, М. М. Бахтин «во многом завершает русскую мысль XIX – начала XX веков, объединяя многие её основные мотивы» [Там же], за исключением софийной метафизики, элиминирующей индивидуальное измерение бытия.

Иначе говоря, личное нравственное участие человека в бытии сущего опирается на превентивную экзистенциальную установку *диалогичности* в отношении этого мира. Такая исходная настроенность на диалог позволяет удерживать сам процесс постижения мира человеком на почве реализма и не терять деятельной связи с реальностью в ходе её познания и описания (то есть уже на стадии высказывания или суждения о ней). Поэтому вполне закономерно, что первая философия Бахтина «развивает диалогический принцип в отношении

<sup>5</sup> Т. В. Щитцова отмечает: «Бахтина часто рассматривают как одного из родоначальников диалогической философии XX века, опираясь прежде всего на базовое отношение “я – другой”, положенное им в основание работы “Автор и герой в эстетической деятельности”. Вместе с тем есть только один смысл, в котором можно говорить именно об онтологической первичности диалогического отношения у Бахтина, и связан он как раз с указанной выше *взаимностью* между человеком и бытием» [Щитцова 1999: 24–25].



к понятию истины, к строению сознания, к функциям языка» [Яусс 2010: 143]. Любое осмысленное высказывание в такой парадигме оказывается диалогическим – не только потому, что оно (даже по формальным признакам своего строения) предназначено для восприятия другими и отклика других, но и потому, что само использование субъектом языка имеет диалогический характер. Речь должна идти не столько о том, что говорящий со своего места входит в диалогическое отношение к языку как некоторой выразительной системе, сколько о том, что субъект речи, говоря, вступает в неявную дискурсивную коммуникацию с иными говорящими и говорившими субъектами. За каждым словом, которое использует субъект авторской речи, стоят все другие субъекты, которые уже использовали это слово для выражения *своей* мысли о сущем. Таков подтекст любого монолога: он диалогичен в силу апелляции автора к словам, за которыми стоят другие говорящие со своими «авторскими правами» на эти произнесённые ими слова. Таким образом, «вступить в диалог – значит сказать своё слово и тем самым вступить в отношение ко всему, что уже было сказано», то есть «стать причастным этому оговоренному чужими словами миру» [Богатырёва 1993: 54]. М. Л. Гаспаров, к примеру, так передаёт содержание языковой позиции Бахтина: «Задача творчества – выложить свою мысль из чужих унаследованных слов» [Гаспаров 1979: 112]. И здесь мы опять видим сопряжение формально противоположных, но методологически взаимодополнительных параметров речи о сущем: для того, чтобы высказаться, я должен обращаться к универсальному культурно-языковому опыту, за которым стоят многочисленные *другие* и в котором «каждое слово – чужое, каждая фраза – чья-то несобственно-прямая речь» [Там же]; но при этом я обращаюсь к нему именно затем, чтобы пополнить этот опыт *своим* сугубо личным авторским «взносом».

Смысл речи о сущем, таким образом, всегда возникает на границе двух языковых интенций: моей и чужой; «тем самым своё слово возникает и осуществляется на границе: оно невозможно без чужого слова, но оно и не ограничивается им» [Богатырёва 1993: 57]. Благодаря пониманию и принятию этой ситуации Бахтин, по словам Е. А. Богатырёвой, «пытается “втиснуть” индивидуальное начало туда, куда, казалось бы, поместить его совершенно невозможно: в сплошь оговоренный чужими словами мир. И в этом – ещё одно проявление своеобразной пограничности самой бахтинской концепции» [Там же]. Важно понимать, что подлинное авторство в равной степени противоположно и пассивному согласию с указанной «оговоренностью» мира чужими словами, и немоте полного отказа от языка как орудия господства других над моим я. В этом смысле любое высказывание о сущем есть *чужая* речь о нём, но только в контексте моего отношения к чужой речи и возможна моя собственная речь о сущем (которая будет воспринята её реципиентами, в свою очередь, как *чужая* речь, требующая собственного отношения к ней). «Пафос диалога» у Бахтина – это пафос «активного отношения к наследству» [Гаспаров 1979: 112]. Речь о мире есть одновременно мой диалог с любым другим субъектом, который уже вёл речь о нём; формы диалога при этом, естественно, могут варьировать от апологии до конфронтации<sup>6</sup>. Сам языковой способ

<sup>6</sup> К примеру, сам Бахтин «так или иначе вступил в диалогические отношения с марксизмом» [Гройс 1992: 58].

постижения сущего предполагает коммуникативный характер позиции и деятельности всякого человека, вступающего в контакт с реальным миром.

Любой человек осуществляется всегда на границе с иным и в транс-граничном диалоге с ним; поэтому именно «здесь, на границе Я и Другого и выстраивается вся логика поступка, от чего зависит архитектоника личности поступающего» [Смирнов 2016: 110]. В конечном же счёте и мир в целом, организуемый моим поступком, удерживается от редукции к субъективному фантазму благодаря *моему* диалогу с ним. Сохраняя диалогическое отношение с сущим, я подтверждаю и сохраняю его действительность. В этом диалоге и субъект осуществляется как таковой, и мир имеет возможность представиться миром. Проблема заключается в том, что субъект не одинок: любое «я» находит себя в коммуникативных отношениях с другими «я», каждое из которых, в силу наличия фундаментального качества субъектности, является *точкой сборки* сущего в целом. Не оказывается ли такая конфигурация бытия прямым основанием так называемой *множественности миров*, не заставляет ли она констатировать отсутствие единого экзистенциального контекста для всех возможных субъектов? И не превращается ли поэтому диалог в его формальную имитацию?

## МНОЖЕСТВЕННОСТЬ СУБЪЕКТОВ И ЕДИНСТВО РЕАЛЬНОСТИ

Сущее в его истинном (событийном) бытии, по Бахтину, постигается только с единственного места ответственно участного субъекта. Но ведь отсюда, казалось бы, следует, «что сколько индивидуальных центров ответственности, единственных участных субъектов, а их бесконечное множество, столько разных миров события; если лик события определяется с единственного места участного, то сколько разных ликов, сколько разных единственных мест, но где же один-единственный и единый лик?» [Бахтин 1986а: 115–116]. В таком случае получается, что для одного активного субъекта «эмоционально-волевая картина мира одна, для другого – другая» [Там же: 116], и ни один субъект при этом не имеет оснований претендовать на исключительную истинность своей позиции и своего взгляда на мир. Бахтин решает этот вопрос путём переноса смыслового акцента на саму *участность* каждого субъекта, который не судит мир с позиции онтической стабильности и вневходимости, а динамически и ответственно участвует в нём самым своим суждением о нём. «Правда события не есть тождественно себе равная содержательная истина, а правая единственная позиция каждого участника, правда его конкретного действительного долженствования» [Там же]. Другими словами, точка сборки мира – не точка суда, а *точка долга*. Мир сбывается благодаря мне, но он сбывается не как моё «произведение», а как моё «задание» для меня же самого. Поступающие субъекты, таким образом, активируют единое поле ответственной событийности, а не частные и законченные «картины мира». Соответственно, итогом активности субъектов является не «мир миров», а *единая действительность ответственности*. «Сила взаимного притяжения», которая складывает все части мира в единое целое, «появляется только тогда, когда каждая из них берёт на себя ответственность за это целое» [Булавка, Бузгалин 2000: 126], порождая тем самым «единство ответственности» [Там же: 128]. Разделяется и индивидуально распределяется ответственность, но не её действительность, остающаяся единой для всех без исключения: «Единство целого обуслов-

ливаает единственные и ни в чём неповторимые роли всех участников» [Бахтин 1986а: 116]. В этом и состоит «правда события» у Бахтина.

Если бы правда действительной жизни была не такова, то множественность субъектов нельзя было бы логически и практически примирить с наличием единого и независимого от них бытия сущего: «множество неповторимо ценных личных миров разрушило бы бытие как содержательно определённое, готовое и застывшее», если бы бытие сущего в реальности было таким; однако в действительности именно множество поступающих субъектов «впервые создаёт единое событие» [Бахтин 1986а: 116] – то есть *неопределённое* бытие. Событие невозможно понять как «себе равное, единое», уже раз и навсегда имеющее место (то есть воспринимаемое всегда как бы *post factum*); так относится к *бытию* «безучастное, не заинтересованное в нём сознание», для которого остаётся недоступной «самая событийность события» [Там же]. Для действительного же участника свершающегося события «всё стягивается к предстоящему единственному действию его, в его совершенно непредопределённом, конкретном единственном и нудительном долженствовании» [Там же]. Таким образом, целостность действительного мира обеспечивается тем, что для всякого активного (поступающего) субъекта этот мир событийно сохраняется как контекстуальное единство его единственных действий. «Нудительно-конкретно-реальная значимость действия в данном единственном контексте (каким бы он ни был), момент действительности в нём и есть его ориентация в действительном единственном бытии в его целом» [Там же: 122]. Событийное единство мира, таким образом, не противоречит индивидуальной активности поступающих субъектов, но прямо предполагается самим участным характером указанной активности. Ни в чём ином единство мира укоренить невозможно.

Соответственно, всякое описание сущего в целом всегда будет иметь своим содержанием это сущее в целом, *как оно сбылось* благодаря участию в нём автора данного описания. Такое «описание мира единственной жизни-поступка изнутри поступка на основе его не-алиби в бытии было бы самоотчётом-исповедью, индивидуальным и единственным» [Бахтин 1986а: 122]. И всякое такое описание-исповедь не исключает собой возможности и реальности *иных* подобных описаний, «из которых, как из действительных реальных слагаемых, слагается и единое-единственное бытие-событие» [Там же]. Причина их взаимодополнительности заключается, по Бахтину, в том, что все они «имеют общие моменты, не в смысле общих понятий или законов, а в смысле общих моментов их конкретных архитектурик. Эту архитектуру действительного мира поступка и должна описать нравственная философия, не отвлечённую схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка» [Там же]. В чём же состоит этот подлежащий нравственно-философскому описанию «ко кретный план» мира человеческого поступка?

## СУЩЕЕ И РЕЧЬ О СУЩЕМ

Говоря о «плане» мира поступка, Бахтин прежде всего имеет в виду не какую-то дескриптивную структурно-содержательную матрицу, системно отражающую внутреннее «устройство» этого мира, а *ключевой ракурс* описания человеческой реальности, внутренней (мыслительной) и внешней (вербаль-

ной) речи о ней. Эта реальность, конечно, может стать предметом «дискурсивного теоретического мышления (естественнонаучного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции». Однако, все названные способы речи о сущем страдают серьёзным недостатком: они «устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительную единственную переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения» [Бахтин 1986а: 82], превращается в налицо данный и себе равный *факт*. Поистине же реален, то есть «причастен единственному бытию-событию», не отвлечённо-теоретический факт, а «только этот акт в *его целом*» [Там же]; иначе говоря, самотождественный и подлежащий простой дескрипции факт вне акта участного отношения к нему деятельного субъекта – это абстрактный конструкт, не имеющий отношения к реальности, то есть к действительной человеческой жизни.

Верный способ ухода от этой единственной для человека реальности заключается в полагании самодостаточности *содержательной* стороны факта и, тем самым, в вынесении факта из контекста человеческой активности по отношению к нему. Но вырванный из коммуникативного контекста факт, ограниченный одним лишь своим содержанием, теряет свою действительность; его содержательный аспект, будучи абстрагированным от событийной полноты, теперь «претендует самоопределиться сполна и окончательно в единстве той или другой смысловой области: науки, искусства, истории, а эти объективные области, помимо приобщающего их акта, в своём смысле не реальны» [Бахтин 1986а: 82], поскольку оперируют изолированными, иллюзорно самотождественными мыслительными конструктами. В результате такой когнитивной аберрации возникает некий параллельный мир, противостоящий миру человеческой жизни; «встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаём, созерцаем, жили и умираем» [Там же]. Миром культуры здесь Бахтин называет тот искусственный (культуривированный) мир, который является продуктом отвлечения мыслимого от его событийного контекста.

Указанный диагноз Бахтина имеет отношение не только к узкому научно-дисциплинарному знанию, но и к такой *философии*, которая строит себя по строго теоретическому, чисто рациональному принципу. В философии этого рода «нет единства и взаимопроникания между смысловым содержанием – продуктом и актом – действительным историческим свершением», потому что она требует «принципиального отвлечения от себя как участника при установлении смысла и видения» [Бахтин 1986а: 95]. Такая объективистская когнитивная установка «приводит философское мышление, принципиально стремящееся быть чисто теоретическим, к своеобразному бесплодию, в котором оно, безусловно, в настоящее время находится» [Там же]; и хотя результаты философской теории могут иметь какое-то ограниченное значение, они всё же «не способны определить поступка и того мира, в котором поступок действительно и ответственно единожды свершается» [Там же: 96]. Такого рода философия, безусловно, «не может претендовать быть первой философией», то есть

учением «о едином и единственном бытии-событии» [Там же]; тем более она не может быть самым этим событием.

Такая позиция Бахтина предполагает осознанное различие *значения* и *значимости* факта; только значимость (лично определяемая относящимся к факту субъектом) придаёт существу реальный статус, утверждает факт в качестве события. Лишь так содержательное *единство* факта (его ограниченность и самотождество) восполняется его *единственностью* в плане личного активного опыта, что и делает факт конкретным событием. «Этим единственным единством, – пишет Бахтин, – и может быть только единственное событие свершаемого бытия, всё теоретическое и эстетическое должно быть определено как момент его, конечно, уже не в теоретических и эстетических терминах»; в этом контексте факт способен «обрести единство двусторонней ответственности и за своё содержание (специальная ответственность) и за своё бытие (нравственная), причём специальная ответственность должна быть приобщённым моментом единой и единственной нравственной ответственности» [Бахтин 1986а: 83]. Таким путём, согласно Бахтину, преодолевается «дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» [Там же], компенсируется искусственная сегрегация специального знания в его отрыве от единства жизненного опыта.

При этом в границах *теоретической* активности, по мысли Бахтина, вполне уместна «автономия» отдельных специальных дисциплин, каждая из которых фиксирует и трактует определённый отвлечённый аспект целостной реальности. Но как только специальное теоретическое знание пытается выдать себя за знание о мире «в его целом» и, не выходя из границ своей узкой специализации, публично представить себя «первой философией», сразу же теряется «конкретно-единственное бытие» с его живой единственной историчностью [Бахтин 1986а: 87]. Дело в том, что для такого *отвлечённого* знания «совершенно безразлична индивидуально-историческая сторона: автор, время, условия и нравственное единство его жизни», поскольку отвлечённое знание «относится к теоретическому единству соответствующей теоретической области, и место в этом единстве совершенно исчерпывающе определяет его значимость» [Бахтин 1986 а: 83]. Иначе говоря, значимость всякого суждения в рамках дисциплинарно ограниченной отрасли знания исчерпывается его строгим теоретическим значением. Для того, чтобы теоретическое суждение было объективно квалифицировано как содержательное (имеющее значение), вовсе не требуется и «совершенно безразличен момент индивидуально-исторический, превращение суждения в ответственный поступок автора его. Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении. Значимое теоретически суждение во всех своих моментах непроницаемо для моей индивидуально-ответственной активности» [Там же: 83–84]. Однако подлинная «оценка мысли как индивидуального поступка» [Там же: 83] не может быть ограничена одним таким значением, требуя комплексного учёта экзистенциальных параметров активного присутствия в реальности самого мыслящего о ней. Итак, содержание (значение) теоретического высказывания в свете оценки мышления как речи о существе – это «необходимый момент в составе поступка, хотя его ещё не исчерпывающий» [Там же: 83], поскольку мышление о существе как поступок измеряется

не только отвлечённым значением высказывания, но и его конкретной значимостью, придающей высказыванию о сущем *участный* смысл. Поэтому именно «из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции, есть выход в его смысловое содержание, которое целиком приемлетя и включается изнутри этого поступка, ибо поступок действительно свершается в бытии» [Там же: 91]. Действительная речь о сущем, таким образом, есть не отвлечённая теоретическая операция, противопоставляющая мыслящего и мыслимое, но специфически человеческий способ участно и ответственно быть.

И научно-теоретическое знание, и эстетическая теория способны создать особые искусственно сконструированные миры; однако «изнутри этих миров нельзя их связать и приобщить к последнему единству, инкарнировать их» [Бахтин 1986а: 123], обосновать их связь с жизненной реальностью конкретного человека. Формальная этика как *теория* поступка также не имеет выхода к реальному опыту поступающего субъекта, поскольку «роковой теоретизм – отвлечение от себя единственного – имеет место и в формальной этике»; мир практического разума, особенно в его кантианском варианте, «есть на самом деле теоретический мир, а не тот мир, в котором действительно свершается поступок» [Там же: 102]. Формальная этика имеет отношение не к поступку, а к его теоретической схеме (формуле); «к живому поступку в реальном мире здесь нет подхода» [Там же]. Следовательно, «принцип формальной этики во все не есть принцип поступка, а принцип возможного обобщения уже свершённых поступков в их теоретической транскрипции» [Там же], то есть в их отвлечённой умозрительной схеме. Такая «нравственная философия», конечно, имеет право на существование в своём строго ограниченном (специализированном) когнитивном пространстве, «но можно и должно создать и другую, ещё более заслуживающую этого названия, если не исключительно» [Там же]: такую нравственную философию, которая, трактуя нравственный поступок, сама являлась бы нравственным поступком.

Перевод мышления (или речи) о сущем в разряд знания, абстрагированного от самого знающего, влечёт не столько теоретические ошибки, сколько экзистенциальные aberrации, то есть имеет сугубо *практические* последствия. «Теория, – утверждает Бахтин, – оставляет поступок в тупом бытии, высасывает из него все моменты идеальности в свою автономную замкнутую область, обедняет поступок» [Бахтин 1986а: 123]. Если же мы «отрываем суждение от единства исторически действительного акта-поступка его осуществления и относим в то или иное теоретическое единство», то мы тем самым перекрываем себе доступ «в долженствование и в действительное единственное событие бытия» [Там же: 86]. Все попытки преодоления дуализма «познания и жизни, мысли и единственной конкретной действительности», снятия противоречия между мышлением о сущем и самим сущим «изнутри теоретического познания совершенно безнадежны» [Там же: 86]. Отделяя содержательный компонент познания от конкретного акта его осуществления, мы утрачиваем связь с действительной реальностью, которая для человека есть мир долженствования и поступка; «искать действительный познавательный акт-поступок в оторванном от него смысловом содержании – то же самое, что поднять самого себя за волосы» [Там же]. Таким образом, «все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие безнадежны; нельзя

разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира» [Там же: 91]. Как видим, Бахтин здесь специально акцентирует тезис о том, что отвлечённая теория, сколь бы логически совершенной она ни была, сама по себе никогда не выведет теоретика в горизонт реальности – на том основании, что эта отвлечённая теория есть продукт *разложения* целостного опыта жизни как *первичного* отношения к реальному существу. По словам Бахтина, «образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней» [Там же: 123]. Восстановить жизненный смысл теории можно только путём установления её связи с онтологическими обстоятельствами её содержания и формулировки. Следовательно, не жизнь объясняется (обосновывается, осмысливается) посредством отвлечённого теоретического знания, но, наоборот, отвлечённое теоретическое знание может быть обосновано и осмыслено только из реальной жизни. Более того, теория не только не обосновывает реальную жизнь, но и не имеет возможности обосновать саму себя из себя самой; её автономность, таким образом, оказывается ложной.

Абстрактное теоретическое знание, согласно Бахтину, не имеет отношения к конкретному живому человеку, поскольку «всё отвлечённо-общее не есть непосредственно момент переживаемого действительного мира» [Бахтин 1986а: 125]. Содержание абстрактного теоретического суждения о мире может быть воспринимаемо человеком как логически непротиворечивое и потому внутренне (исключительно в своих границах) осмысленное; однако ясно, что «этот мир не есть тот единственный мир, в котором он живёт и в котором ответственно свершается его поступок, и эти миры несообщаемы, нет принципа для включения и приобщения значимого мира теории и теоретизованной культуры единственному бытию-событию жизни» [Там же: 96]. К тому же, полагая в качестве истины отвлечённый от конкретной человеческой жизни теоретический тезис, человек отрекается от своей активности в бытии существа и, соответственно, от своей ответственности за него. Действительно, «оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность, по которой он и развивается как бы самопроизвольно», сам по себе, без нашего в нём участия. Поскольку же мы полагаем это содержание *нашего* познавательного акта единственной подлинной реальностью, постольку «мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нём – как индивидуально ответственно активных» [Там же: 86]. Так человек оказывается во власти продуктов своего собственного отвлечённого мышления.

Указанная зависимость человека проистекает как раз из отрыва мышления от реальности, что ставит под вопрос саму его адекватность. Мышление (как внутренняя речь о существе) адекватно своему предмету только тогда, когда оно *участвует* в нём. Мышление о существе есть прямое участие в нём. «Каждая мысль моя с её содержанием, – утверждает Бахтин, – есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [Бахтин 1986 а: 83]. Мышление человека есть одна из форм поступка. Поступок происходит в мире, сообщая последнему качество собы-

тийности. Человеческая мысль о мире и человеческое слово о нём принадлежат к бытию-событию этого мира, являются тем, что происходит с этим миром. Сущее в целом прирастает мыслью и словом человека. «Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание её, и факт её наличности в моём действительном сознании единственного человека, совершенно определённого, и в определённое время, и в определённых условиях, т. е. вся конкретная историчность её свершения, оба эти момента<...> едины и нераздельны в оценке её как моего ответственного поступка» [Там же: 83]. Цельность поступающей личности Бахтин «рассматривает именно через призму причастности бытия-события» [Смирнов 2016: 110], участия (пусть и мыслительного) в нём. Отвлечённый характер теории отрывает её от действительности. Чтобы сообщить теории качество участного мышления как поступка, нужно не охранять отвлечённо-теоретический характер теории, но «приобщать» её к «действительно свершающемуся нравственному событию-бытию – практическому разуму, и это ответственно делается каждым познающим, поскольку он принимает ответственность за каждый целокупный акт своего познания, т. е. поскольку познавательный акт как мой поступок включается со всем своим содержанием в единство моей ответственности, в котором и которым я действительно живу-свершаю» [Бахтин 1986а: 90–91]. Зависимость преодолевается ответственностью.

Однако Бахтин при этом понимает, что связь между теоретическим мышлением и поступком в реальности является обоюдной. С одной стороны, теория, эмансипированная от поступка, не имеет отношения к жизни и потому является ложной; с другой стороны, поступок, лишённый участного (не абстрактного) теоретического осмысления, деградирует до уровня биологической реакции на фактически наличное. «Вследствие того, что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать» [Бахтин 1986а: 123]. Если же поступок оторван от «замкнувшейся в себе теории», он превращается в «биологический или технический акт» [Там же: 124]. Настоящий поступок, принципиально отличающийся от «технического действия» за счёт своей приобщённости к бытию сущего, «не должен противопоставлять себя теории и мысли», но должен «включать их в себя как необходимые моменты, полностью ответственные» [Там же: 123–124]. Следовательно, нельзя отрывать теорию от событийности, дабы сохранять её истинность, но также недопустимо изолировать поступок от мышления и речи, чтобы не опускать его до уровня биологического или технического акта. Поступок может быть только мыслящим (словесным), а мышление (слово) – только поступающим. Нет действительного поступка вне мысли и, следовательно, осмысленности, как нет и действительной мысли, отдельной от поступка и, следовательно, прямого участия в бытии сущего.

Участность человеческой мысли о сущем реализуется прежде всего как *заинтересованность* мыслящего в том, о чём он мыслит: «событие может быть только участно описано» [Бахтин 1986 а: 105]. В таком случае описание мира – как заинтересованное мышление (слово) о нём – никогда не будет нейтральным, никогда не сможет оставаться объективной дескрипцией наличного положения дел; оно обязательно должно включать в себя *аксиологи-*



ческое измерение сущего, подлежащего осмыслению или описанию. Мир как предмет заинтересованного мышления – это «мир-событие», он «не есть мир бытия только, данности, ни один предмет, ни одно отношение не дано здесь как просто данное, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ними заданность: должно, желательно» [Там же]. Каждый фрагмент этого мира дан заинтересованно мыслящему не как «абсолютно индифферентный, сплошь готовый», тождественный самому себе, поскольку именно наличие заинтересованности обеспечивает переживание этого фрагмента или объекта в его отношении с «заданностью», с его *должным* состоянием или положением; всякий объект «растёт <...> в моём отношении к нему» [Там же], распространяясь за свои наличные границы. Человек не может «переживать чистую данность»; он может только незаинтересованно фиксировать её как таковую. Поскольку же в участном мышлении о сущем «я действительно переживаю предмет, хотя бы переживаю-мыслю, он становится меняющимся моментом свершающегося события переживания-мышления его, т. е. обретает заданность, точнее, дан в некотором событийном единстве, где неразделимы моменты заданности и данности, бытия и долженствования, бытия и ценности» [Там же: 105–106], то есть приобретает событийную перспективу.

Что верно для внутреннего слова (мышления), то верно и для произнесённого слова (речи). «Живое слово» не имеет отношения к окончательному данному, самождественному и автономному предмету, поскольку «уже тем, что я заговорил о нём, я стал к нему в некоторое не индифферентное, а заинтересованно-действенное отношение» [Бахтин 1986а: 106], в отношение личного участия в том, что этим словом названо. Кроме того, само слово «не только обозначает предмет как некоторую наличность, но своей интонацией <...> выражает и моё ценностное отношение к предмету, желательное и нежелательное в нём и этим приводит его в движение по направлению заданности его, делает моментом живой событийности»; поэтому-то всё действительно переживаемое в мышлении и слове «переживается как данность-заданность, интонируется, имеет эмоционально-волевой тон, вступает в действенное отношение ко мне в единстве объёмлющей нас событийности» [Там же]. Жизнь слова, его действительная приобщённость активности поступающего субъекта и событийности сущего выражается, как видим, в его эмоционально-волевой интонированности. «Именно эмоционально-волевой тон ориентирует в единственном бытии <...> и действительно утверждает смысловое содержание» [Там же: 107] речи о сущем. И сам факт высказывания как *обращения внимания*, и *аксиологическая интонированность* этого высказывания являются признаками заинтересованности говорящего в том, о чём он говорит.

Такая заинтересованная речь фиксирует собой не столько состояние или качество предмета этой речи, способные произвести впечатление на его наблюдателя, сколько выражает всю полноту ситуации личного высказывания о сущем как о том мире, в котором высказывающаяся личность активно осуществляется. «Эмоционально-волевой тон, – пишет Бахтин, – относится именно ко всему конкретному единственному единству в его целом, выражает всю полноту состояния-события в данный момент и в его данности-заданности из меня как его должного участника» [Бахтин 1986 а: 109]. Иначе говоря, смысл речи о сущем в интонации долженствования обоюден: он имеет отношение

и к сверх-наличной полноте бытия предмета речи, и к самому ведущему речь как ориентированно и поступательно становящемуся. Поэтому данный смысл и не может быть изолирован, «выделен из единого и единственного контекста живого сознания как относящийся к отдельному предмету как к таковому»; напротив, он «выражает всю правду положения в его целом как единственного и неповторимого момента событийности» [Там же]. А значит, «эмоционально-волевой тон, объемлющий и проникающий единственное бытие-событие, не есть пассивная психическая реакция, а некая должная установка сознания, нравственно значимая и ответственно активная» [Там же]: говорящий о сущем человек не реагирует на него, а оценивает его место в контексте совокупного целого и в перспективе должного совершенства, за которое говорящий несёт ответственность как персонально поступающий субъект. «Момент свершения мысли, чувства, слова, дела есть активно-ответственная установка моя – эмоционально-волевая по отношению к обстоянию в его целом, в контексте действительной единой и единственной жизни» [Там же]. Эмоционально-волевая, аксиологически мотивированная интонация мысли и слова о мире противоположна констатирующей интонации простой регистрации наличного, делающей отношение к сущему «импрессионистски безответственным и мнимо значимым» [Там же]. Это значит, что «свершение мысли и слова» не равно простому акту мышления или говорения, но смысловым образом включено в общую перспективу *участия* личности в бытии-событии мира.

Мышление о сущем, кто бы ни осуществлял такое мышление, является и активным, и диалогичным, и открытым, поскольку экзистенциально открыт и аксиологически перспективен в своём бытии сам мыслящий. И даже если мысль о сущем представляется её автору законченной, то необходимость опубликования этой мысли посредством речи снимает эту её законченность, поскольку путём публикации происходит вынос мысли в *коммуникативное* пространство с его неустранимой языковой недоопределённостью, неоднозначностью и интерсубъективным способом трансляции смысла. Такова, согласно Бахтину, константа «незавершённости не самой мысли, а её выражения и изложения» [Бахтин 1986б: 531]. Мысль приобретает свою действенность, будучи выраженной; не следует, однако, «преувеличивать силу языка: единое и единственное бытие-событие и поступок, ему причастный, принципиально выразимы, но фактически это очень трудная задача, и полная адекватность недостижима, но всегда задана» [Бахтин 1986а: 105]. Итак, слово о сущем, являясь онтически активным, остаётся всегда незавершённым. Это вполне закономерно: ведь невозможно законченным образом описать бытие, имеющее *нормативную* организацию, с помощью рационально завершённых (однозначных, «закрытых») терминов. Заданное всегда ещё только *должно быть*, но никогда не есть. Именно это «должное» в качестве неустранимого аспекта *события* сохраняет открытость и самого сущего, и человеческого слова о нём.

## ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ КАК НОРМАТИВНО-ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Должное как *норма* бытия-события является одной из фундаментальных тем антропологической онтологии Бахтина. Долженствование есть «центральная категория» его нравственной философии [Брейкин 1995: 219], как пи-

шет О. Брейкин, почему-то (вне всякой логики) пытающийся при этом изобразить Бахтина борцом с нормативностью [Там же: 218]. Поскольку же нравственная философия у Бахтина является при этом *первой*, постольку тема должного вполне органично приобретает у него *онтологический* смысл. «Долженствование, – утверждает Бахтин, – впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри её» [Бахтин 1986а: 113], то есть там, где личность признаётся началом собственного *конкретного* бытия, там, «где я принимаю ответственность за свою единственность, за своё бытие» [Там же]. Общую позицию человека в отношении мира, согласно Бахтину, можно определить как «долженствующую причастность» [Там же: 94]. Долженствование предполагает реальную ответственность (безответственное существо не может иметь или принимать на себя никакого долженствования), а ответственность предполагает реальную зависимость *моего* конкретного бытия от *моего* же вменяемого поступания. Из специфического характера *бытия* как ответственного поступания следует возможность долженствования и уместность речи о нём. Итак, долженствование может быть обосновано только онтологически.

Кроме того, по словам Бахтина, долженствование есть «категория индивидуального поступка, даже более, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственной нудительности, его историчности» [Бахтин 1986а: 100]. Долженствование индивидуально и поэтому всегда конкретно: в *моих* экзистенциальных обстоятельствах *именно я* должен поступать *именно так*. Попытка мыслить долженствование как высшую *формальную* категорию «основана на недоразумении», поскольку долженствование в его формулировке может обосновать только «действительную наличность именно данного суждения именно в моём сознании при данных условиях, т. е. историческую конкретность индивидуального факта, но не теоретическую в себе истинность суждения» [Там же: 84]. Другими словами, долженствующий характер суждения (предписания) не вытекает из его истинности, но связан с конкретными условиями существования, с конкретной ситуацией личного бытия. Теоретическая истинность суждения, конечно, необходима, чтобы оно воспринималось субъектом как выражающее собой долженствование, но совершенно не достаточна: «истинное суждение не есть тем самым уже и должный поступок мышления» [Там же]. Для долженствования недостаточно одной истинности, требуется ещё «превращение теоретического положения в норму» [Там же: 98], то есть «акт субъекта, изнутри его исходящий, акт признания в истинности долженствования, и этот акт совершенно не проникает в теоретический состав и значимость суждения» [Там же: 85], но как бы *добавляется* к нему субъективным актом притягивания или согласия.

Истинное суждение всего лишь рефлексивно, но несколько не проективно; качество проективной побудительности истинного суждения возникает лишь при условии соответствующего отношения к нему со стороны активно поступающего субъекта. «Долженствование, – говорит Бахтин, – возникает лишь в соотношении истины (в себе значимой) с нашим действительным актом познания, и этот момент отнесённости есть исторически единственный момент, всегда индивидуальный поступок, совершенно не задевающий объективной теоретической значимости суждения, поступок, оцениваемый и вменяемый в едином контексте единственной действительной жизни субъекта»

[Бахтин 1986а: 84–85]. Более того, не долженствование вытекает из истинности прескриптивной формулы, но, наоборот, именно долженствование обосновывает собой указанную истинность, то есть предшествует ей, а не следует из неё. Истинность есть *норма* мышления и высказывания, не заключающаяся ни в самом мышлении, ни в самом высказывании, ни в их определении и тем более не выводимая из них. «Почему, поскольку я мыслю, я должен мыслить истинно? Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает её долженствование, этот момент совершенно не содержится в её определении и не выводим оттуда <...>. Вообще ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момент долженствования, и он не выводим из него» [Там же: 85], – утверждает Бахтин. Таким образом, «теоретическая истинность технична по отношению к долженствованию» [Там же: 84], возникающему лишь тогда, когда конкретная личность воспринимает содержание теоретически истинного высказывания в нормативно-ценностном горизонте.

Долженствование не занимает собой некую *отдельную* «сферу» мышления, речи или практики, дистанцированную от других «сфер» и не проницаемую для них; оно есть специфически человеческий способ *участного* отношения к реальности, который организует и ориентирует человеческий опыт в *любой* такой «сфере». Потому-то долженствование «не имеет определённого и специально теоретического содержания. На всё содержательно значимое может сойти долженствование, но ни одно теоретическое положение не содержит в своём содержании момента долженствования и не обосновывается им» [Бахтин 1986а: 85]. Долженствование вообще не имеет отношения к какому-либо специализированному содержанию: оно не сообщает, а ориентирует. Но любое специальное знание сообщает, а не ориентирует. Таким образом, долженствование не является содержанием какой-либо дисциплины, в том числе, следовательно, и этики как некоей науки о должном. «Нет научного, эстетического и прочего долженствования, – говорит Бахтин, – но нет и специально этического долженствования в смысле совокупности определённых содержательных норм» [Там же], поскольку сам принцип нормативности является организационным, а не содержательным. Поэтому, считает Бахтин, и «нельзя говорить ни о каких нравственных, этических нормах, об определённом содержательном долженствовании» [Там же]. Долженствование «присоединяется» к теоретическому тезису из любой дисциплинарной области; поскольку же *один и тот же* принцип долженствования практически ориентирует содержание *всех* возможных областей мышления, постольку он сообщает им взаимопроникновенность и экзистенциальное единство: эти области, при всём их содержательном различии, объединяет «долженствование в единстве моей единственной ответственной жизни» [Там же]. Существенно, что при таком подходе этика оказывается не самодостаточной нравственной дисциплиной, а всего лишь теоретической предпосылкой практической аксиологии.

Этика, будучи *теоретической* дисциплиной, «слепо допускает, что нравственное долженствование присуще некоторым содержательным положениям как таковым», что это долженствование «непосредственно следует из их смыслового содержания, т. е. что некоторое теоретическое положение (высший принцип этики) по самому своему смыслу может быть должным» [Бах-

тин 1986а: 98–99]; однако на самом деле «ни одно теоретическое положение не может непосредственно обосновать поступка, даже поступка-мысли» [Там же: 99]. Правильность формулировки сама по себе не мотивирует действия, соответствующего её содержанию. Теоретическое мышление, следовательно, не имеет отношения к нормативности. Норма возникает лишь в пространстве личностной коммуникации, она – «специальная форма волеизволения одного по отношению к другим», и поэтому норма в конечном счёте имеет прямое отношение только к сферам права и религии, где она принимает форму закона и заповеди [Там же]. В этих сферах «её действительная обязательность как нормы оценивается не со стороны её смыслового содержания, но со стороны действительной авторитетности её источника (волеизволение) или подлинности и точности передачи (ссылки на закон, на Писание <...>). Её содержательно-смысловая значимость обоснована только волеизволением (законодателем, Богом)» [Там же], уровень доверия которому устанавливается лишь встречным волеизволением человека, соглашающегося с этой значимостью. Проблема «законодателя» и его законодательства (его «авторитетного волеизволения», «создающего норму») есть проблема «философии права, философии религии и одна из проблем действительной нравственной философии как основной науки, первой философии» [Там же: 100]. Не содержание заповеди делает её заповедью, а наша расположенность к её признанию в качестве таковой; в противном случае *наличествует* не заповедь, а ни к чему не обязывающая этическая формулировка.

Как видим, у Бахтина долженствование (нормативность мышления, речи и действия) входит в *онтологическое устройство* поступающего субъекта как такового: он поступает так, а не иначе, потому что понимает и мыслит не отвлечённо, а участно, то есть *с точки зрения должного*. И само такое мышление есть форма прямого участия активно существующего субъекта в бытии сущего. «Долженствование есть своеобразная категория поступления-поступка (а всё, даже мысль и чувство, есть мой поступок), есть некая установка сознания», – утверждает Бахтин [Бахтин 1986а: 85]. В свете такой установки ясно, что не существует никаких «определённых и в себе значимых нравственных норм», характер долженствования которых вытекал бы из их содержания или даже из их прескриптивной формы; но есть «нравственный субъект с определённой структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)» [Там же]. Иначе говоря, нормативность нормы как содержательной формулировки есть такое её качество, которое возникает лишь в контексте *личного утверждения* этой формулировки в статусе жизненного ориентира, организующего и практику, и само существование человека. «Ни одна смысловая в себе значимость, – пишет Бахтин, – не может быть категорической и нудительной, поскольку у меня есть моё алиби в бытии. Только признание моей единственной причастности с моего единственного места даёт действительный центр исхождения поступка и делает не случайным начало (действия. – С.А.), здесь существенно нужна инициатива поступка, моя активность становится существенной, долженствующей активностью» [Там же: 114]. Чтобы этическое правило имело прямое отношение к организации

моего действия в мире, я должен находиться в *активном* экзистенциальном отношении к этому миру; только в таком случае нравственное правило принимается мною как императивная («нудительная») *норма* моей деятельности.

При этом важно, что такое происхождение нормы никоим образом не позволяет сделать её принципом всеобщего законодательства. «То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия – нудительно обязательна. Этот факт *моего не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнаётся и не познаётся мною, а единственным образом признаётся и утверждается» [Бахтин 1986а: 112]. То, что признано нормой, так или иначе, имеет отношение к организации событийной деятельности субъекта, признавшего её таковой. «Это признание единственности моего участия в бытии есть действительная и действенная основа моей жизни и поступка» [Там же]. Субъектность бытия как события, свершаемого деятельной личностью в установке долженствования, не противоречит ответственности субъекта перед сущим в целом: «нужно помнить, что жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою, только со своего единственного места возможно именно жертвовать – моя ответственная центральность может быть жертвенной центральностью» [Там же: 118]. Надо помнить, что «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии» [Там же: 119], что означает не только соглашаться со своей ответственностью за последствия поступка, но и принимать на себя риск не исполнить должное.

Сознание указанного риска, то есть необеспеченности «ответственного рискованного открытого становления-поступка» [Бахтин 1986а: 88], не является основанием отказа от нормативной организации существования, «от своей *долженствующей единственности*» [Там же: 113], поскольку такой отказ повлёл бы кризис идентичности, ведущий к онтической деградации человека. Долженствование мотивирует к совершению того, чего в персональном бытии ещё нет, что только ещё *должно быть*, а значит – *может и не быть*. Таким образом, нормативность действия предполагает неуверенность в его исходе, но только эта неуверенность и сохраняет событийность человеческого бытия, опирающуюся на поступание «от себя», сохраняет в бытии *самого поступающего*. Мы, говорит Бахтин, «уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от посылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет» [Там же: 97]. Но тогда существую не я, а то, что манифестирует себя через меня и посредством меня. В конечном счёте, нельзя занимать пассивную позицию в отношении сущего и при этом оставаться человеком в точном смысле слова. Бесспорно, для всякого человека *возможно* «игнорировать активность и жить одной пассивностью, можно пытаться доказать своё алиби в бытии; можно быть самозванцем» [Там же: 113]; *возможна* «неинкарнированная мысль, неинкарнированное действие, неинкарнированная случайная жизнь как пустая возможность»; но такая жизнь на основе своего алиби в бытии в конечном итоге «отпадает в безразличное, ни в чём не укоренённое бытие» [Там же: 114]. Инкарнированность у Бахтина означает «онтологическую укоренённость» [Щитцова 1999: 24] *конкретного*

индивидуального существования; соответственно, неинкарнированная жизнь растворяется в безличном и анонимном бытии сущего в целом. Такое тотально замкнутое бытие самотождественного сущего безусловно равно себе и выражает только себя, редуцируя всякое конкретное существование к собственному моменту или частному случаю. Долженствование не входит в структуру (или «архитектонику») такого бытия, что означает *отсутствие* (небытие) реального деятельного субъекта.

## БЫТИЕ КАК ПОСТУПОК, ПОСТУПОК КАК БЫТИЕ

Для человека «быть» значит «поступать». Не поступать в распоряжение всеобщего, а выступать в должное, осознанно и нормосообразно заступать за границу налично сущего. Человек, иначе говоря, *есть* особым, специфическим образом: он есть как неравное себе, сбывающееся активное существо, *поступающий субъект*. Поступок у Бахтина – «основной жанр бытия человека» (точнее говоря, единственный аутентичный жанр), а бытие сущего – «опыт-событие этой поступающей личности» [Смирнов 2010: 137]. Суждение Бахтина о человеческой жизни как персональном «ответственно-рискованном открытом становлении-поступке» является «источком свободного и всесторонне развёрнутого философского построения» [Гуревич 1992: 84], главнейшим смыслом которого оказывается невозможность адекватно мыслить всеобщее бытие в его отдельности от нравственно ориентированной активности субъекта.

Действительно, содержание мирового целого, «отвлечённое от акта-поступка», согласно мысли Бахтина, можно лишь умозрительно «сложить» в *единое* бытие; но такое бытие не будет тем *единственным* бытием, в котором мы реально «живём и умираем, в котором протекает наш ответственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности» [Бахтин 1986а: 87–88]. В едином бытии, само единство которого было бы его исходным и *безусловным* качеством, мы оказались бы «определёнными, предопределёнными<...> и завершёнными, существенно не живущими, мы отбросили бы себя из жизни <...> в индифферентное, принципиально готовое и завершённое теоретическое бытие» [Там же: 88], не имеющее отношения к событию и к нашему участию (или неучастию) в нём. Этой безличной и закрытой онтической гомогенности можно было бы достичь, по мнению Бахтина, «лишь при условии отвлечения от абсолютно произвольного (ответственно-произвольного), абсолютно нового, творимого, предстоящего в поступке, т. е. от того именно, чем жив поступок» [Там же], то есть при условии абстрагирования от единственно человеческой реальности. Последняя же вовсе не исключает единства мира, но, однако, ставит это единство в связь с участной позицией событийно присутствующего в мире человека. Единство мира в таком случае – не начало, а конец (итог) индивидуально-участной активности поступающего субъекта: «только изнутри этого акта как *моего* ответственного поступка может быть выход в это единство бытия» [Там же: 95]. Итак, существование субъекта как поступающего существа есть *единственное условие* такой онтологической характеристики сущего в целом, как его единство.

Поэтому сам термин «поступок» имеет отношение не к сфере психологии, социологии или этики, но к сфере онтологии как первой (собственно «чело-

веческой») философии. По словам Бахтина, «поступок движется и живёт не в психическом мире» [Бахтин 1986 а: 90], отдельном от других «миров» и подлежащем вниманию лишь специализированного узко-дисциплинарного знания. Поступок есть *онтологическая* категория: «изнутри самого поступка в его целостности нет ничего субъективного и психологического, в своей ответственности поступок задаёт себе свою правду как объединяющую оба эти момента, равно как и момент общего (общезначимого) и индивидуального (действительного). Эта единая и единственная правда поступка задана как синтетическая правда» [Там же: 103]. Понятие поступка, таким образом, служит у Бахтина той точкой терминологической фокусировки мысли и речи, в которой схватывается и выражается фундаментальный смысл бытия как первой и последней действительности, как способа реального присутствия человека в сущем. Бытие – это «моя ответственная активность» [Там же: 86]; следовательно, конкретный человек может действительно *быть* исключительно посредством (или в форме) поступка. В поступающей личности осуществляется «связка бытия и человека» [Смирнов 2016: 109], осуществляемая посредством участного акта.

Мысль о мире есть участие в нём; и без *моего* поступающего участного мышления нет и мира *в целом*, который я мог бы мыслить. Чисто теоретическое отношение к миру заставляет теоретика отступить от мира в гипотетическую точку внеаходимости, тем самым исключив себя из сущего в целом и, следовательно, нарушив его целостность<sup>7</sup>, сделав целое ущербным (в плане антропологической онтологии – целым как полностью законченным, лишённым элемента самопревосхождения). В такой мир «построений теоретического сознания в отвлечении от ответственно-индивидуального исторического акта я не могу включить себя действительного и свою жизнь как момент его»; но такое включение себя в мир *необходимо* постольку, поскольку речь идёт именно о бытии мира *в целом* [Бахтин 1986а: 88]. Иначе говоря, как только я ставлю себя в позицию внешнего (несуществующего) наблюдателя мира в целом, я теряю этот самый мир, который с необходимостью оказывается нецелым за счёт моего самоисключения из него. Чтобы сохранить возможность мысли и речи о сущем в целом, я должен сохранять свою участную позицию в этом сущем.

Эта участная, активная и ответственная позиция поступающего субъекта как реальное утверждение его не-алиби в бытии «есть основа действительной нудительной данности-заданности жизни» [Бахтин 1986а: 113]; только такая позиция обеспечивает и целостность бытия сущего (данность), и его динамичную перспективность (заданность). Заинтересованная активность конкретного человека есть «основа жизни как поступка, ибо действительно быть в жизни – значит поступать, быть не индифферентным к единственному целому» [Там же: 114], находиться к нему в отношении *событийной* причастности. Бытие человека свершается в *его* поступке, и потому подлинно человеческое бытие есть событие.

<sup>7</sup> Понимание «целостности» – важнейший компонент философии Бахтина; при этом «для Бахтина важна прежде всего диалектичность понятия целостности» [Булавка, Бузгалин 2000: 126].



## СОБЫТИЕ КАК ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Событие (событие бытия) – «центральное понятие ранней бахтинской философии» [Богатырёва 1993: 52] и один из ключевых концептов философии Бахтина в целом. Событие конституировано поступком; последний же осуществляется как единственная форма подлинного участия человека в бытии сущего. Участный поступок выражает собой транс-рефлексивное отношение к реальности, в то время как чистое созерцание – и эстетическое, и метафизическое – оставляет человека в ситуации пассивной внеположности сущему, которое пред-стоит созерцателю как нечто внешнее ему. «В содержании эстетического видения, – пишет Бахтин, – мы не найдём акта-поступка видящего»; поэтому «изнутри этого видения нельзя выйти в жизнь» [Бахтин 1986а: 92]. Этому диагнозу нисколько не противоречит то, что содержанием эстетического созерцания может оказаться сам созерцатель или его собственная биография; всё дело в том, что и в таком случае «самый акт-поступок этого видения не проникает в содержание, эстетическое видение не превращается в исповедь, а, став таковой, перестаёт быть эстетическим видением» [Там же], поскольку в исповеди преодолевается взаимная внеположность наблюдателя и наблюдаемого. Иначе говоря, «эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни в движении, в её действительной жизненности» [Там же: 93]. Такая – чисто «эстетическая» – позиция провоцирует раскол между субъектом восприятия и воспринимаемым сущим, делая невозможным действительное участие субъекта в этом созерцаемом противо-стоящем ему сущем. Следовательно, вопрос соотношения созерцания (в том числе ауторефлексивного) и практики решается у Бахтина следующим образом: или эстетическое (отстранённое) *созерцание*, или действительное, транс-рефлексивное *участие* в жизни мира.

Важно, что для Бахтина *действительность* такого участия состоит не в тотальной включённости субъекта в жизнь мира, а в реально действенном, *производящем* присутствии в мире *самого* этого субъекта как поступающего существа. В этом *сохраняющем себя* «вживании» субъекта в предметность мира «осуществляется нечто, чего не было ни в предмете вживания, ни во мне до акта вживания, и этим осуществлённым нечто обогащается бытие-событие, не остаётся равным себе» [Бахтин 1986а: 93]. Указанное неравенство бытия самому себе и есть та специфическая черта, которая позволяет опознать событие и его отличии от простого, «тупого» [Там же: 123] бытия, и в его обусловленности персональным поступком ответственного субъекта. «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию – значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия» [Там же: 114]. Только таким образом сущее не отвлечённо *есть*, а действительно *происходит*: «Ответственное включение в признанную единственную единственность бытия-события и есть правда положения. Момент абсолютно нового, не бывшего и неповторимого здесь на первом плане» [Там же: 111]. В опыте частного переживания *полноты* жизни (в «большом опыте», по словам Бахтина) «мир не совпадает с самим собою (не есть то, что он есть), не закрыт и не завершён» [Бахтин 1986б: 519]. Событийность бытия, таким образом, акцентируется у Бахтина как незаконченность (не-конечность) мирового целого, как *происхождение небывшего* благодаря активной участии поступающего субъекта. В этом и состоит «исходная интуиция» философии М. М. Бахтина – ин-

туция «события как бытийной открытости и прироста» [Щитцова 2002: 15], «идея прибыльности и прироста в бытии» [Там же: 14]<sup>8</sup>.

Понятие прироста означает преодоление ограниченности и определённости, подчёркивает преобладание «динамического момента жизни» [Брейкин 1995: 223], указывает на движение за край налично сущего, на такое движение, которое *размыкает* это сущее. Согласно Бахтину, «действительный поступок мой на основе моего не-алиби в бытии, и поступок-мысль, и поступок-чувство, и поступок-дело действительно придвинуты к последним краям бытия-события, ориентированы в нём как едином и единственном целом, как бы ни была содержательна мысль и конкретно-индивидуален поступок, в своём малом, но действительном они причастны бесконечному целому» [Бахтин 1986 а: 120]. Это выдвигание человека посредством поступка к онтическим «краям», к «последним границам бытия» [Там же: 122] и обеспечивает «бесконечность» целого, иницируя его *прирост* и преображая его, таким образом, в самопротиворечивое целое, нецелое целое, в такое целое, которое трансцендирует себя в поступке причастного ему человека. Именно поэтому у Бахтина речь идёт об «открытой событийности бытия» [Там же: 82], в которой заданность преодолевает ограниченность (конечность) данности. Эта идея бытийной открытости (или, иначе говоря, событийности как онтической динамики) лежит в основании первой философии Бахтина и берущих в ней начало более узких теоретических программах. Можно согласиться с тем, что у Бахтина «смысл события коренится именно в идее прибыльности и прироста в бытии и находит своё исполнение в конкретных тематических контекстах» [Щитцова 2002: 19]: литературоведческом, эстетическом, семиотическом, культурологическом, этическом и прочих.

При этом Бахтин акцентирует внимание на точном понимании слова «*причастность*» как такого термина, который наиболее адекватно характеризует позицию человека в отношении «мира», фиксируя одновременно и «участный», и дистантный характер этой позиции. «Причастность возможна не субстанциально, а событийно, – отмечает С. А. Смирнов. – Не может быть гарантии причастности авансом, наперёд» [Смирнов 2010: 123–124], что было бы не причастностью, всегда обусловленной личным поступком, а заведомой поглощённостью. Согласно Бахтину, «главное действующее лицо события – свидетель и судья» [Бахтин 1986 б: 521], то есть субъект, находящийся в *определённом расположении* по отношению к сущему. Находиться в определённом расположении по отношению к чему-то означает *не совпадать* с ним. Тотальная принадлежность человека чему-то большему, чем он, была бы принципиально противоположна его событийной причастности. «Я причастен событию персонально» [Бахтин 1986 а: 121]. Это значит, что причастность сохраняет дистанцию между «я» и иным и даже требует этой дистанции как своего условия. Можно быть причастным только *от себя*, со своего места. В подлинном вживании в реальность, отмечает Бахтин, я «ни на один миг не теряю себя до

<sup>8</sup> Т. В. Щитцова в другой своей работе уточняет: «Характер взаимоотношения между единственностью наличного бытия и целым бытия таков, что можно говорить о некоем онтологическом приращении <...>. Это приращение (прибавление в бытии) осуществляется в изначальном всеопределяющем акте <...>, которым полагается ответственный центр исхождения поступка, – в результате чего *место быть* получает необходимую конкретность» [Щитцова 1999: 24].

конца» [Там же: 93]. В противном же случае мы имели бы тотальный диктат иного в отношении «я» – такой диктат, который растворяет персональное начало в универсальности сущего-в-целом.

Подлинная событийность бытия означает удержание человеком своей личности от *другого* (как бы ни понимать это слово в зависимости от контекста его употребления), предохранение себя от *поглощения* другим: «чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом» [Бахтин 1986 а: 93]. Во всяком «вживании» субъекта в реальное положение дел *я* и *другой* должны быть строго различены. «Понятие ответственности работает в поле этой разнозначности и как принцип поступка свидетельствует о том, что творческое новаторство события находит место в отношении к другому, определяемому как нравственное» [Щитцова 2002: 35–36]. Даже самоотречение в пользу другого или других как предельно нравственный поступок удерживает свою событийность (то есть статус актуально значимого события, а не *факта* бытия) лишь при сохранении самого отрекающегося. В самом деле, «пассивное вживание, одержание, потеря себя ничего общего не имеют с ответственным актом-поступком отвлечения от себя или самоотречения», поскольку «в самоотречении я максимально активно и сполна реализую единственность своего места в бытии» [Бахтин 1986а: 93–94]; в одержимости же я полностью элиминирован, сведён к нулю и растворён в том, что (кто) *есть* через меня или посредством меня. «Чистое вживание, совпадение с другим, потеря своего единственного места в единственном бытии, – пишет Бахтин, – предполагают признание моей единственности и единственности места несущественным моментом, не влияющим на характер сущности бытия мира; но это признание несущественности своей единственности для концепции бытия неизбежно влечёт за собой и утрату единственности бытия, и мы получим концепцию только возможного бытия» [Там же: 93], радикально отличающегося от реальности *человеческого* мира. Поэтому «мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет» [Там же: 94]; он становится *именно тем* миром, где именно я действительно *совершаю* свой поступок отречения. Поглощение меня другим означает, что я *сам* не могу даже отречься от себя. Подлинное самоотречение невозможно, если я не сохраняюсь в этом акте отречения как сам от себя отрекающийся.

В таком смысле самоотречение (в подлинном значении этого слова) – это не поглощение единичного универсальным, не «самосожжение и универсализация своего я» [Бахтин 1986 б: 520], не способ ухода со сцены бытия-события, не метод избавления от ответственности (не-алиби) путём переноса этой ответственности на то (того), в пользу чего (кого) я отрекаюсь от себя. Отречение имеет характер действительной ценности, а не средства достижения цели, упраздняющей само средство. Поэтому *моё* отречение от себя самого в пользу кого-то или чего-то *актуально присутствует* в бытии-событии как *действительное условие* сохранения того статуса, которое я придаю кому-то или чему-то этим моим отречением от себя в его пользу<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> С. А. Смирнов даже полагает, что в основании *всех* философско-антропологических принципов Бахтина «лежит принцип себя-исключения <...>. Принцип, идущий из глубины личной веры и понимания и переживания ситуации Христа как живой истории, задающей весь горизонт мировой антропологии» [Смирнов 2010: 138].

Таким образом, *мой* поступок в отношении мира, в какой бы форме («позитивной» или «негативной»<sup>10</sup>) этот поступок ни совершался, всегда выражает *мою* «производительную» активность в отношении сущего в целом, благодаря этой моей активности перестающего быть замкнутым в себе сущим. Поступающий субъект «осуществляет специфическое размыкание события-бытия, подтверждая свою активную причастность последнему» [Щитцова 2002: 34]. Событие (сбывание) бытия для меня означает, что «я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое <...> место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается всё единственное бытие единственным и неповторимым образом» [Бахтин 1986 а: 112]. Событие может иметь место только тогда, когда оно совершается, а совершается оно только в поступке, субъектом которого является *вот этот конкретный* человек. «Событие бытия, – отмечает Т. Щитцова, – вот измерение событийности, инкарнированное (но никак не субстанциализированное) в едином и единственном месте в бытии, которое (место) фокусируется Бахтиным в понятии личности» [Щитцова 2002: 19]. Вне сферы влияния поступающих субъектов (личностей) можно предположить лишь статичное, довлеющее себе бытие самотождественного сущего.

Поскольку поступок представляет собой *реальное* бытийное свершение, постольку событие подлжит суждению в категориях долженствования и личной ответственности [Щитцова 2002: 34]. «Жизнь может быть осознана только в конкретной ответственности» [Бахтин 1986а: 124]. Только в этой ответственности личная жизнь и может быть *осмыслена*; в стихийной одержимости всеобщим никакого смысла нет. «Смысл бытия, для которого признано несущественным моё единственное место в бытии, никогда не сможет меня осмыслить, да это и не смысл бытия-события» [Там же: 93]. Поэтому-то, согласно Бахтину, «философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиаль-

<sup>10</sup> Негативная форма поступка, согласно одному из редких замечаний Бахтина, может выражаться и в таком виде смирения, как отождествление себя с некоей общностью или, может быть, даже стихией. Однако и эта форма активности, если она квалифицируется как поступок, предполагает сохраняющееся во времени личное согласие на такое самоотождествление, которое, следовательно, оказывается результатом субъективного решения, а не извне направленной одержимости: «На первом плане для укоренения поступка должна находиться персональная причастность единственного бытия и единственного предмета, ибо если ты и представитель большого целого, то прежде всего персонально» [Бахтин 1986 а: 121–122]. Хотя у самого же Бахтина мы можем обнаружить своеобразный антитезис к этой мысли: «Молчаливой предпосылкой ритуализма жизни является вовсе не смирение, а гордость. Нужно смириться до персональной участности и ответственности. Пытаясь понимать всю свою жизнь как скрытое представительство и каждый свой акт как ритуальный, мы становимся самозванцами» [Там же: 121]. В этой связи интересно замечание М. Л. Гаспарова о том, что у Бахтина обнаруживается «смирение выслушивания чужих голосов перед тем, как их переломать» [Гаспаров 1979: 113], то есть творчески преобразовать в своей мысли и речи.

но случайна и неукоренима» [Там же: 124]. Любой поступок личного субъекта в контексте событийности является *по сути* нравственным актом. «Понять предмет, – утверждает Бахтин, – значит понять моё долженствование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность. Только изнутри моей участности может быть понято бытие как событие, но внутри видимого содержания в отвлечении от акта как поступка нет этого момента единственной участности» [Там же: 95]. Таким образом, в опыте поступающего субъекта (личности) всякий факт и всякая вещь обладают неустранимым нравственным измерением, поскольку этот субъект всегда находит себя расположенным к ним в аспекте реального долженствования. «В этом был дар Бахтина – открывать в вещах измерение событийности» [Щитцова 2002: 24]. Такая «событийность» сущего снимает момент принудительности в отношениях человека и мира, переводя их в регистр «нудительности», нравственной заданности, нормативности и открывая тем самым *перспективность* налично данного. «Измерение историчности связует воедино событие бытия человека и мир (бытие), в котором это событие свершается и который сам выступает, таким образом, в измерении событийности» [Там же: 20], то есть в *человеческом* измерении.

Творящий нечто небывалое акт-поступок никоим образом не может быть понят и назван «эстетическим рефлексированием в его существе», что сделало бы его «внеположным поступающему и его ответственности» [Бахтин 1986а: 93]. Такая внеположность есть только теоретическое предположение, абстрагирующее один из аспектов реального мира и в этом абстрагировании превращающее реальный мир в виртуальный («возможный»). Бахтин утверждает реальность события в сравнении с мнимостью (всего лишь теоретической *возможностью*) чистого бытия. Событие – это то, что сбилось. «Всё содержательно-смысловое: бытие как некоторая содержательная определённость, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. – всё это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей. Изнутри самого смыслового содержания невозможен переход из возможности в единственную действительность» [Там же: 114]. Иначе говоря, онтологическая «легализация» перечисленных содержательных определённостей происходит через их осмысление в поступке, посредством которого эти определённости и поступающий субъект становятся причастными друг другу<sup>11</sup>. А таким взаимно-причащающим поступком «должно быть всё во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство – только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия» [Там же: 114–115]. Поступок,

<sup>11</sup> Ср.: «В зависимости от контекста, а точнее – от перспективы рассмотрения, событие бытия будет означать или бытие-событие мира, или событие бытия человека. Однако каждый из этих полюсов с необходимостью отсылает к другому, каждая из сторон, выдвигаемая на первый план рассмотрения, необходимо предполагает другую сторону. При этом между двумя полюсами существует напряжённое взаимодействие, двусторонняя причастность. С одной стороны, “действительное бытие-событие” стягивается вокруг “моего единственного места в бытии”, с другой стороны, поступок предполагает активную причастность “бытию-событию мира в его целом» [Щитцова 2002: 21].

переводящий возможное бытие в действительное событие, не только обеспечивает прирастание бытия, но и возвращает собственно человеческое существование. «Отвлечённо-смысловая сторона, не соотнесённая с безысходно-действительной единственностью, проективна; это какой-то черновик возможного свершения, документ без подписи, никого и ни к чему не обязывающий. Бытие, отрешённое от единственного эмоционально-волевого центра ответственности – черновой набросок, непризнанный возможный вариант единственного бытия; только через ответственную причастность единственного поступка можно выйти из бесконечных черновых вариантов, переписать свою жизнь набело раз и навсегда» [Там же: 115], сделать возможное действительным.

Таковы онтологические параметры события как подлинного способа *участия* человека в жизни. Согласно Бахтину, «закрывать этическое событие с его всегда открытым предстоящим смыслом и архитектурно упорядочить его можно, только перенеся ценностный центр из заданного в данность человека – участника его» [Бахтин 1986а: 140–141], то есть, превратив человека в частный случай универсальной и всегда себе равной «природы» или «объективной реальности». Такой смысловой перенос влечёт искажение самого существования, в том числе и собственно культурного: «Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заковать» [Там же: 123]. Объективное как неизбежное, как роковым образом необходимое и принудительное для человека начинает править им. В этом и состоит смысл акта грехопадения, обратный смыслу подлинного поступка: перевод *события* в статус «тупого бытия», отречение от соучастия в пользу знания наличного «как оно есть», присвоение вторичному и частному статусу первичного, единственного и целого, деструктивная экзистенциальная аберрация.

Подлинное бытие – это событие, то есть *превосходящее себя бытие сущего*, потому что реальность не *есть* сама по себе, но она *происходит со мной, деятельно становясь собой*. Действительно *есть* лишь то, что *происходит*, что сбывается благодаря поступающему участию ответственного субъекта. Происхождение же означает открытость, разомкнутость происходящего. Согласно Бахтину, «событие бытия в его целом» предстаёт как «незавершённое» [Бахтин 1986 б: 521], то есть всегда открытое, имеющее для себя перспективу. Эта «незавершённая целостность» [Там же] и есть *настоящая* полнота бытия.

\*\*\*

Подводя итог, можно следующим образом выразить вклад Бахтина в современную философию человека – тот вклад, который им совершён, но пока ещё современной антропологией не вполне осознан и потому не вполне принят.

Постижение реально сущего, согласно Бахтину, должно вестись в таком ракурсе, в котором это реально сущее *первично* есть; а в человеческом опыте (то есть в опыте постигающего субъекта) оно есть *прежде всего* (то есть как раз *первично*) как совокупность обстоятельств и контекстов *человеческого* существования. Абстрагирование и гипостазирование той или иной стороны этой человекомерной совокупности жизненных обстоятельств всегда будет результатом отвлечения от реального положения дел, которое состоит в том, что *бытие сущего соразмерно человеческому существованию* как коренному условию этого бытия. Поэтому подлинная онтология (как *первая философия*)

может быть только *антропологической* онтологией, а антропология, соответственно, должна быть той первой философией, на основании которой только и возможно ставить и решать вопрос о бытии сущего в целом.

Поскольку антропология есть постижение человека в его специфике, а именно – постижение человека как *нравственного* существа, постольку и фундаментальная онтология не может не быть *нравственной философией*. При этом первая философия выступает у Бахтина как нравственно организованная программа *участия* человека в совокупном сущем, как род поступка, благодаря которому происходит действительная встреча философствующего субъекта с реальным «предметом» его философствования. Такая встреча, если она реальна, а не абстрактна, всегда принимает форму диалога.

Множественность ответственно поступающих субъектов и единство общей для них реальности взаимно примиряет, согласно Бахтину, не степень и не уровень субъективного осознания этой ответственности, а её *действительность*, единая для всех. Чтобы быть, надо поступать *от себя*; но, поступая таким образом, я тем самым беру на себя ответственность за итог своего поступка. Мир – это то, что я с ним сделал. И даже речь (или мысль) о нём есть способ моего участия в его бытии, поскольку моё мышление о сущем или моя речь о нём есть неустранимый элемент того совокупного сущего, которое для меня (и в отношении меня) *есть*. Ответственное существование предполагает не спонтанную активность субъекта, но такое его поступание, которое организовано с помощью ориентиров-норм (ценностей); поэтому и долженствование представляет собой не теоретическую и не отвлечённо-этическую, а нормативно-онтологическую категорию, имеющую отношение к организации самого бытия. Поступок, руководимый нормой, которая полагается поступающим субъектом в качестве должного ориентира для его персональной ответственной деятельности, творит конкретное бытие как *событие*, то есть как «сбывание» должного. Человеческая реальность – это именно событие, *прирастающее бытие сущего в целом*; и потому это открытая, перспективная реальность, существование-трансценденция, постоянный выход за границу налично сущего, осуществляемый волевым, ценностно мотивированным и самоуправляемым усилием субъекта.

Для человека подлинное бытие есть *бытие человека*. Последнее же *есть* только событийно, как участно-поступающее существование, утверждающее человека в бытии совокупно сущего – и как точку его (сущего) «сборки», и как момент его (сущего) самопревосхождения. Безучастная жизнь есть *тупое бытие*, потребление данного сущего, всегда равного самому себе; такая жизнь – предмет психологии и биологии, но не первой философии.

То, что предложил Бахтин в области первой философии (антропологической онтологии), «идёт вразрез интеллектуальным исканиям его современников» [Смирнов 2010: 123]. Тем ценнее для нас это (далеко не единственное) подтверждение плодотворности расхождения подлинной мысли и злобы дня, культурной актуальности и «современности». И как раз благодаря такому «выпадению» мысли Бахтина из той «современности», в которой эта мысль *происходила*, её содержание, её потенции и её плоды отмечены той актуальностью, которая не зависит ни от какой интеллектуальной моды, а потому значима и для нас в нашем движении к самопознанию.

### Литература

- Бахтин 1986а – *Бахтин М. М.* К философии поступка / Публ., вступ. ст. С. Г. Бочарова. Прим. С. С. Аверинцева // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985.* Москва: Наука, 1986. С. 80–160.
- Бахтин 1986б – *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи / Сост. С. Г. Бочарова, В. В. Кожина. Москва: Художественная литература, 1986. 542 с.
- Богатырёва 1993 – *Богатырёва Е. А.* М. М. Бахтин: этическая онтология и философия языка // *Вопросы философии.* 1993. № 1. С. 51–58.
- Брейкин 1995 – *Брейкин О. В.* Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // *Бахтинология: Исследования, переводы, публикации.* Санкт-Петербург: Алетейя, 1995. С. 217–224.
- Булавка, Бузгалин 2000 – *Булавка Л. А., Бузгалин А. В.* Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // *Вопросы философии.* 2000. № 1. С. 119–131.
- Гаспаров 1979 – *Гаспаров М. Л.* М. М. Бахтин в русской культуре XX в. // *Вторичные моделирующие системы.* Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1979. С. 111–114.
- Гройс 1992 – *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности // *Вопросы философии.* 1992. № 9. С. 52–60.
- Гуревич 1992 – *Гуревич П. С.* Проблема Другого в философской антропологии М. М. Бахтина // *М. М. Бахтин как философ.* Москва: Наука, 1992. С. 83–96.
- Смирнов 2010 – *Смирнов С. А.* Чёртов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010.
- Смирнов 2016 – *Смирнов С. А.* Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности) // *Вопросы философии.* 2016. № 8. С. 103–114
- Щитцова 1999 – *Щитцова Т. В.* К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Кьеркегор, Бахтин. Минск: Пропаганда, 1999. 164 с.
- Щитцова 2002 – *Щитцова Т. В.* Событие в философии Бахтина. Минск: И. П. Логвинов, 2002. 300 с.
- Яусс 2010 – *Яусс Г. Р.* К проблеме диалогического понимания // *Михаил Михайлович Бахтин.* Москва: РОССПЭН, 2010. С. 143–163.