



Victor Malakhov

The Other and Non-other in Communication

“The article analyses the problem of the Other in the ontological context. It develops the ontology of communication that overcomes the difference between ontology and ethics which is essential in E. Levinas’ philosophy of the Other. To ground it the author uses the concepts of Non-Other by Nicolas of Cusa, of deep communication by G.S. Batishchev and philosophy of the deed by M. Bakhtin. Possibilities of Christian theology for the development of this ontology as the ontology of the gift and thanksgiving are considered. The connection between the philosophy of the dialogue and post secular philosophy is shown.

Keywords: non-other, non-ontological concept of the Other, truth and dialogue, the Third, belonging, gift, thanksgiving, post secular philosophy, deep communication, love.”

Иной и неиное в общении

Виктор Малахов

В статье вопрос об Ином рассматривается в онтологическом контексте. Развивается онтология причастности, которая преодолевает разделение онтологии и этики, лежащее в основании философии Другого Э. Левинаса. Для ее обоснования используется концепция Неинного Николая Кузанского, глубинного общения Г. С. Батищева, философии поступка М. М. Бахтина. Рассматриваются возможности христианского богословия для развития этой онтологии как онтологии дара и евхаристии. Показывается связь философии диалогического общения и постсекулярной философии.

Ключевые слова: иное и неиное, общение, внеонтологическая концепция Другого, истина и диалог, Третий, причастность, дар, благодарность, постсекулярная философия.

Если с философской точки зрения
другой не так уж важен...

А. Бадью

Не довольно ли уже вести речь об Ином?

Говоря откровенно, автор этих строк сам нередко задаёт себе этот сакраментальный вопрос. Более того — отвечает на него себе же по-разному. Уж очень настойчиво даёт о себе знать в гуманитарном дискурсе последних десятилетий способность категории *Иной* (*Другой*)¹ образовывать вокруг себя поле эдакого

¹ Термины "иной" ("иное") и "другой" равным образом используются в данном текст для обозначения противоположности понятию "неиное"; спектр значений опорной для Николая Кузанского (см. ниже) латинской оппозиции *alius* (*aliud*) / *non alius* (*non aliud*) даёт для этого достаточные основания. Выбор между указанными терминами в разных местах работы обусловлен контекстуальными соображениями

самоудовлетворённого пафоса — верное свидетельство отработанности чего-то существенного в нашей мысли. Ведь так легко, о чем бы конкретно ни зашла речь — о личных ли взаимоотношениях, о столкновении ли цивилизаций, о "слепых пятнах" современного научного разума, об экспансии паранормальных явлений или об очередной сваре на коммунальной кухне тоже-Европы — при первом удобном случае глубокомысленно сослаться на "Других". Разве не так же ссылались когда-то на гегелевский Абсолютный дух, ницшевскую "волю к власти" или фрейдовское бессознательное?

Разумеется, эта соблазнительная неизбежность апелляций к Иному вырастает не на пустом месте. Несмотря на какие угодно теоретические сомнения, забыть об Ином нам не позволяет само устройство нынешней жизни, от глобально-геополитических до наиповседневнейших его измерений: как ни мудри, а Иной, можно сказать, надвигается на нас отовсюду.

В старые советские времена (о которых уже и припомнить-то может все меньше и меньше людей) существовала непритязательная песенка о воинской дружбе и её коммуникативных основаниях: пошли ребята служить в армию, и вот оказывается, что кого-то из них по-грузински зовут Ваню — "а по-русски Ваня", кого-то по-армянски Ованес — "а по-русски Ваня" и т.д. Все вроде бы одинаковы, все "наши" — а значит, и проблем с общением нет никаких. Ныне, однако, раз за разом приходится удостоверяться в том — пусть кто-то воспринимает подобные экзистенциальные открытия с печалью, а кто-то с радостью, — что и Ваню, и Ованес, да и украинский Иванко — никакие не "Вани", что они совершенно иные, неожиданно, шокирующе иные друг для друга, зачастую чужие, порой и враждебные... Об этом можно, повторяю, сожалеть, можно этим восторгаться — фактом, по крайней мере, является то, что ныне мы пребываем в *мире расходящихся культур*, культур, стремительно и необратимо утверждающих свою инаковость. Причем этот центробежный вектор действует не только в области межнациональных или межгосударственных отношений: нынешняя жизнь такова, что на упомянутую внезапно разверзающуюся инаковость мы нередко можем наткнуться и

в кругу повседневного общения, в отношениях с близкими людьми; в конце концов, и в глубинах собственного Я, собственной самости, мы можем неожиданно ощутить зарождение чего-то совсем иного, зачастую чуждого, а порой и враждебного нашим устоявшимся представлением о себе и о своей идентичности.

Да, иное, чужое надвигается на нас отовсюду. В мире, сбросившем с себя оковы тоталитаризма, вдруг обнаружилось несметное множество самостоятельных субъектов, каждый с назойливым повествованием о собственной неповторимости, — субъектов общения или войны? Последний вопрос приходится решать безотлагательно — тоже на самых различных уровнях взаимоотношений с беспокойным сегодняшним миром, который с такой тревожащей, подозрительной легкостью усваивает императивы инаковости. Итак, к общению или к войне, безнадежной и бесконечной войне всех против всех, должны мы в этом мире стремиться? Или возлагать свои чаяния на глобализацию как радикальный способ сведения всех к единому знаменателю — способ, превращающий наших Иных, вкупе с нами самими, вместо прежних "Вань" в новейших и прогрессивных почти-Джонов?

На самом деле, подлинное общение с другими как Иными столь же необходимо нам сегодня и при этом оказывается столь же негарантированным, как вспышка света в ветреных осенних потёмках. Меж Сциллой войны — самого безысходного типа войны, вытекающего из конфликта онтологий [8, с. 147–168], — и Харибдой вселенского нивелирования путь общения ныне — это всегда движение против течения, против векторной направленности процессов, задающих тон в нашем мире центробежных напряжений под давлением глобализационной солидарности. Можно заметить, что именно такое общение "против течения" зачастую с особенной силой и остротой выявляет свою экзистенциальную суть, свою человеческую неизбежность и глубину: действительно, не обретает ли в нынешнем контексте особую моральную значимость каждый факт дружеских отношений, общения, взаимной открытости конкретных людей поверх барьеров новообразованных размежеваний — русских и грузин, сербов и албанцев, украинцев и тех же русских, а если посмотреть на дело

с другой стороны, то и любых людей, разделяемых и отдаляемых друг от друга обстоятельствами и мотивациями нынешней жизни? Остаётся, однако, сомнительным: в состоянии ли подобное экзистенциально напряжённое общение "против течения", общение как волевой шаг и поступок, наработать для самого себя то необходимое *вещество жизни*, которое обеспечивало бы его постоянство, его возобновляемость? Ведь и в только что упомянутых примерах нынешнего общения-через-разрыв (их количество слишком легко умножить) огромную роль, как понятно всем, играет само наличие *опыта общего прошлого* — опыта совместной жизни в единой онтологически гарантированной общности. Ну а когда такого опыта, ресурсы которого неуклонно сокращаются, не останется вовсе?

Среди мыслителей второй половины XX века на принципиальном размежевании онтологии и нравственного отношения к Другому настаивал, как известно, Э. Левинас; для него действительность такого внеонтологического отношения (т.е. экзистенциального измерения "иначе-чем-быть", *autrement qu'être*) обуславливается, в конечном итоге, тем, что в лице Другого нам свидетельствует о Себе (не раскрывая, впрочем, Своего присутствия) Бог; идти к Другому — значит идти к Богу [11, с. 321]. Однако подобная апелляция ко Всевышнему в концептуально наиболее уязвимом месте собственно философской доктрины очень вероятно может показаться малоубедительной даже людям со стойкими религиозными взглядами; при всем уважении к сделанному Левинасом, в философии невозможно не двигаться далее в попытках обрисовать контуры и выяснить основания *новой онтологии* — онтологии, которая не обесценивала бы этическое измерение человеческого бытия, а на деле могла бы служить для него опорой.

Но мыслима ли вообще подобная альтернативная онтология, исходящая от Иного?

Согласно Левинасу, очевидно, нет, поскольку его анализ бытийности выявляет сосредоточение последней в субъективном "упорстве быть" (*conatus essendi*); онтология таким образом сводится к "эгологии настоящего", разорвать узкие горизонты которой в состоянии лишь противонаправленное "литургичес-

кое" движение к Другому [13, с. 594]. Знаменательно, что позиция философа предстаёт в этом отношении парадоксальным, но все же по-своему и закономерным отголоском мощной традиции европейской мысли, берущей начало еще у Платона, псевдо-Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского — и также, со своей страны, отрицающей возможность рассмотрения "иного" как онтологического первопринципа. Уже в Платоновом "Пармениде" знаменитый диалектический анализ единого (одного) и иного подытоживается "учением о *диалектическом порождении*", в соответствии с которым сверхсущностное единое "обязательно порождает и свою собственную структуру, и структуру всего иного"³: собственно бытийный аспект упомянутой диалектики раскрывается таким образом, что "единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином" (Parm. 145e) [17, с. 436]. Это диалектическое учение о порождении единым как сверхсущностным высшим принципом всех причастных бытию воплощений единого и иного, одновременно тождественных и нетождественных ему (Parm. 139b) [17, с. 423], со временем становится основополагающим достоянием всего платонизма, включая и неоплатонизм, и платонизм христианский. Развивая эти платоновские традиции, Николай Кузанский формулирует в XV в. свою концепцию *Неинного* (*Non aliud*), согласно которой "всё иное существует от неинного", а следовательно, "во всяком случае не направляет к началу... будучи пределом видения, не может быть принципом видящего" [16, с. 188]. То, что иное "во всяком случае предполагает неинное", нам, как считает философ, подсказывает сама речь, в которой, чтобы схватить сущностный, принципиальный момент любой вещи, мы обращаемся именно к понятию неинного; даже об ином самом по себе можно сказать: "не что иное, как иное" [16, с. 188]. Таким образом, "стремясь видеть или слышать иное, ты не сосредоточиваешь своей мысли на принципе, хотя он-то и есть начало, середина и конец искомого" [16, с. 190]; тем временем как раз неинное "есть определение, которое определяет себя и всё" [16, с. 186].

О философской значимости платонической традиции в целом и, в частности, идей такого выдающегося её продолжате-

ля, как Николай Кузанский (заказавший, кстати, первый перевод "Парменида" на латинский язык), не стоит и спорить. Тем, повторяю, более примечательным выглядит тот факт, что со своей, совсем неожиданной стороны существенный вывод этой традиции подхватывает ученик и оппонент Хайдеггера Э. Левинас, решительно размежёвывая, как было уже сказано, онтологию и обращение к Другому². Что ж, не следует ли нам и в самом деле, если мы стремимся отыскать релевантные для нашей современности онтологические основания нравственной ориентации в жизни, оставить в стороне проблему-западню Иного и обратить свои взгляды на что-нибудь более "позитивное" — но на что именно?

Скажу ещё раз: самому себе я задаю этот сакраментальный вопрос снова и снова; в очередной раз меня побудила задуматься над ним моя коллега, знаток философии Левинаса, которая во время обсуждения докладов в Киевском летнем богословском институте (с. Лишня, 2007 г.) сформулировала его так: можем ли мы покинуть оппозицию Я и Другого таким образом, чтобы это было не отступлением, а выходом за её пределы?

Итак, попытаемся в первую очередь тщательно осмыслить, по крайней мере, ближайшие неизбежные шаги на пути, который уводил бы нас от Иного в сторону какой-либо альтернативной этически окрашенной онтологии — такого учения о бытии, которое действительно открывало бы простор для этического измерения существования человека.

Очевидно, прежде всего, что сформулированный Николаем Кузанским тезис о принципиальной значимости Неинного актуализирует проблему истины. Мы стремимся к истине — это значит, что то, к чему мы стремимся, — не что "иное", как адекватное постижение бытия, каким оно раскрывается тут и теперь, перед нами, в предмете нашей интенции, в точке сосредоточения наших интеллектуальных усилий. В этом нашем стремлении нас не удовлетворяют околичности, отдаленные аналогии, туманные

² Содержательное сопоставление взглядов Николая Кузанского и Левинаса — сопоставление, в контексте которого на передний план выступает, в частности, контрастная обрисовка Другого и Неинного, — см.: Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. — М.: "Христианская Россия", 2004. — С. 370–408.

намёки; мы взыскуем *постижения*, т.е. схватывания нашей познавательной способностью самой сути дела, приобщения этой сути ко внутренней самодостоверности нашего *Ego* — ничего "иного"! (Вполне понятно, что "иным" в данном случае окажутся не только любые внешние обстоятельства, но и сама наша личность со всеми её эмпирическими расположениями и предпочтениями, так что обращение к Неинному следует — и это принципиально — с самого начала чётко отличать от обычного эгоизма, связывая последний, как это и подобает делать в сфере морали, не с гуссерлевским "трансцендентальным *Ego*", а с практическим самоутверждением себялюбивого человеческого Я).

Взаимоотношения истины и диалога, этой специфической "культуры инаковости", под очерченным углом зрения не могут не приобретать крайне противоречивый вид. С одной стороны, диалог как "разделённый логос" [14, с. 11–15] ещё со времён Сократа почитался и действительно представлял привилегированной формой поиска истины как таковой, своеобразным интеллектуальным пиршеством, так сказать, апогеем теоретизма как особого способа устройства человеческих отношений. С другой же, именно как "разделённый логос" диалог предполагает и определённое распределение ролей его участников, и определённую (более или менее выраженную) последовательность в исполнении каждой из этих ролей, в реализации их внутренней логики. В этом смысле он базируется на некоторых "правилах *игры*" — что зачастую можно рассматривать как условность, однако условность содержательную. Тем временем стремление к истине (ко "всей истине" и "ни к чему иному, кроме истины") изнутри самого себя настраивает именно на целостный, синтетический охват своего предмета (каким бы частичным или внутренне дифференцированным он ни был сам по себе) как "тождественного единства меняющихся... способов осознания" [9, с. 392], предполагает то или иное целерациональное определение познавательной стратегии (даже если результатом такого определения окажется полагание на интуицию либо "методологический анархизм" в духе П. Фейерабенда) — и решительно отклоняет любые игровые установки (опять-таки, поскольку привлечение последних не рассматрива-

ется как элемент рационально определенной стратегии данного познавательного усилия), любую имитационную активность, направленную скорее на формирование образа искателя истины, чем на достижение самой истины.

Очерченное противоречие между интенциями диалогического общения и интенциями обретения истины, разумеется, никак нельзя считать чем-то непреодолимым. В частности, в практике современного научного познания можно обнаружить сколько угодно примеров и предельной операционализации диалогических отношений и, наряду с этим, откровенной людификации, если не карнавализации, самого процесса исследования (что также может иметь свою эвристическую ценность). Тем не менее, существенные очертания упомянутого противоречия так или иначе сохраняются и вынуждают считаться с собой, пока поиск истины остаётся поиском истины, а диалог — диалогом. Основное же в перспективе нашего рассмотрения то, что проблемное напряжение, симптомом которого выступает отмеченное противоречие, сохраняется и обретает характерные формы выражения и на других, экзистенциально более глубоких срезах самополагания человеческой субъективности — в чём нам вскоре и представится повод убедиться.

На первый взгляд, впрочем, может показаться, что контроверзу диалога и стремления к истине преодолевает уже перенесение акцентов с "истины" на "правду" — у каждого, мол, своя правда, поэтому сколь угодно решительное настаивание каждого из участников диалога на своей субъективной правде никоим образом не подрывает-де плюралистической направленности диалога в целом, а наоборот, придаёт последнему желанную разноплановость и экзистенциальную глубину. Однако существа проблемы подобные рассуждения не снимают. Во-первых, стремление к истине как интеллектуальной адекватности (*adaequatio intellectus et rei*) не удовлетворяется в своей собственной области сведением даже к такому "иному", как субъективная правда; во-вторых же, что не менее существенно, вне ориентации именно на истину (не просто на правду) теряет свои внутренние стимулы культура диалога как таковая.

Выше уже шла речь о диалоге как интеллектуальном пиршестве и апогее теоретизма. Проецируя истинностные притязания каждого из своих участников в первоначально не свойственное таким притязаниям измерение инаковости, диалог как таковой не является, однако, ни ареной столкновения несовместимых субъективных прав (на манер известного лютеровского "здесь стою и не могу иначе"), ни коллекцией экстравагантных взглядов, настраивающих скорее на удивлённое созерцание, нежели на ответ по существу. Г.С. Батищев в свое время остро критиковал вырожденную разновидность диалога, которая, сохраняя плюрализм голосов, утрачивает свои существенные творческие потенции; такой псевдиалог, по мнению московского философа, в своей основе представляет не что иное, как "*холодный договор самоутвержденцев об уравнивании прав на самоутверждение*", внутренне безразличную "*делку о равенстве*" [6, с. 133-137] представленных в нём идей и позиций. Как ни парадоксально, "полифонический" набор индивидуальных прав самих по себе, при всём уважении к возможной глубине и энтузиастическому пламенению последних, в принципе недалеко отходит от упомянутой "холодной сделки" о равенстве всех голосов, более того — её предполагает. Исходя из основной структурообразующей интенции диалога, требующей от его участников "не чего иного", как сосредоточенности на самом событии живого смысла, на этом "неином", наличие которого должно было бы сплотить тесный круг небезразличных к нему, указанное многообразие субъективных прав пришлось бы оценивать противоположным образом — как очевидное "не то".

И для этого имеются веские основания. Хотя, как уже было сказано, субъективное притязание на истину как Неиное следует чётко отличать от претензий банального эгоизма — на уровне трансформации истины в правду эгоцентристская (а точнее говоря, *своицентристская*) укоренённость такого притязания способна возродиться с новой силой. "Экзистенциальное устройство" подобного перерождения притязаний истинностной достоверности в некую разновидность собственного бытийного самоопределения (или, если угодно, "углубления" до последнего) выразительно раскрыто М. Хайдеггером в "Бытии и времени" (для

целей настоящего рассмотрения нам будет достаточно обращения к этой основополагающей его работе). Анализируя онтологические основания аристотелевского по своему происхождению истолкования истины как соответствия, немецкий мыслитель, в-первых, проясняет бытийный смысл истинного высказывания как удостоверения "самопоказа" соответствующего сущего, которое собственно и являет себя как "*то самое*" (NB: ср. Неиное! — В.М.), т.е. обосновывает взгляд на познание, которому принадлежат подобные высказывания, как на "*раскрывающее бытие*" [19, с. 218]. Во-вторых же, однако, именно усиливая мотив "того самого", Хайдеггер выявляет в основе познания "присутствие" (*Dasein*), для которого "раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире" и которое, следом за высказыванием, является, таким образом, "истинным" (хотя может быть и "неистинным") во втором, более глубоком смысле. Соответственно, "истина во втором смысле значит не бытие- раскрывающим (раскрытие), но бытие-раскрытым (раскрытость)" [19, с. 220].

Легко заметить соблазнительное подобие между только что приведенным хайдеггеровским различием двух значений истинности и традиционным для нашей отечественной культуры размежеванием "истины" и "правды". Коварство этой прозрачной аналогии сразу же даёт о себе знать, как только мы примем во внимание дальнейшее развитие хайдеггеровского рассуждения, в котором все более торжественно звучат присвоительные определения "того самого": "*Присутствие существует "в истине"*. ...К устройству его экзистенции принадлежит разомкнутость его *самого* своего бытия. ... Присутствие размыкает себя себе самому в самой своей способности быть и как эта последняя. ...Исходнейшая, именно собственнейшая разомкнутость, в какой присутствие как способность-быть способно быть, есть *истина экзистенции*" [19, с. 221].

Истина экзистенции — значит, правда? Логически рассуждая, всё, казалось бы, сказано верно: разве не принадлежит к сущности того, что мы называем правдой, то, что её знание, обладание ею, пребывание в ней способно предстать для человека высочайшей ценностью, чем-то настолько "своим", что за это

"своё" порою и собственную жизнь отдать не жалко? И всё-таки, согласитесь, существует принципиальное различие между требованием правды *о чём-то* и *для кого-то* — и заботой о пребывании в правде как о собственном экзистенциальном состоянии. Конечно, и во втором случае речь вовсе не идёт о банальном бытовом эгоизме — но, возможно, о каком-то ином, более глубоком, более фундаментальном проявлении "своецентристского" жизнеотнесения?

Собственно говоря, последний вопрос в значительной степени является риторическим. Ведь давно известно: мало что так ослепляет человека, делает его таким невнимательным, если не безразличным, к тому, что делается вокруг, и к реальным людям, которые его окружают, как самодостаточное переживание собственной правды, собственной неодолимой правоты — и ещё забота о том, чтобы это блаженное состояние сохранить или восстановить. Под этим углом зрения "трансцендентальный" эгоизм субъективной правды приходится-таки признать одним из наиболее страшных, закоренелых проявлений эгоистической настроенности человеческого бытия в целом.

Таким образом, мы видим, как *Неиное*, взыскуемое в интенциях истины и правды, очерченное в контурах адекватности, тождественности, "то-самости", шаг за шагом превращается — не утрачивая по большей части и приведенных предыдущих своих определений — попросту в *своё, собственное*; превращается, тем самым вознося упомянутое "своё" на поистине экзистенциальную высоту. Соответственно, надежда выстроить этически релевантную онтологию способом, альтернативным полаганию отношения к *Иному*, обнаруживает свою иллюзорность. Впрочем, Неиное в диалоге способно предстать не только как Первый его субъект (т.е. как Я либо нечто, поддающееся отождествлению с Я), но и как Третий. Что мы получим тогда?

Возвратимся в нашем рассуждении на полшага назад. Правды, как уже отмечалось, можно желать как адекватного (не извращённого, не случайного; именно такого, а не "иного") состояния собственной самости — состояния "разомкнутости самому себе", состояния непоколебимых убеждений, уверенности

в гарантированной правоте своих мыслей и поступков, полноты самовыражения и т.п. Однако можно добиваться правды и как правды *о чём-то* и *для кого-то* — и есть основания полагать, что в таком случае сам феномен правды раскрывается более совершенным образом. Полностью удерживая субъективное напряжение отстаивания внутренней адекватности, феномен правды в указанной его направленности вовне вместе с тем возвращает себе — уже на принципиально новом экзистенциальном уровне, как акт целостного, радикального человеческого самоопределения — и существенные атрибуты истины как таковой, в частности, её нелицеприятность и общезначимость: "разомкнутость себе" перерастает на этом уровне в открытость миру, готовность воспринимать с открытыми глазами всю полноту его реальных обстоятельств, каковы они есть (разумеется, если припомнить в этом контексте известный ход мысли Хайдеггера, следует учитывать, что такая готовность способна испытать экзистенциальное "падение" и предстать в своей "дефектной" форме, именно как неготовность — что лишь обостряет проблему ее обретения и утверждения). Соответственно, в высказывании "*знать правду*" заявляет о себе главным образом не гносеологическая редукция экзистенциального содержания правды, а, напротив, доразвитие последнего вплоть до выдвигания требований смыслотворческого и жизнестроительного *истинного* знания.

Однако подобное знание, возвращающее правде статус истины, невозможно получить путём собственной когнитивной практики (оно *per definitionem* остаётся за её пределами, поскольку занимает совершенно иное место в структуре субъективности), — к нему можно только быть *причастным*. Оно не разрабатывается, не развивается субъектом познания (кто бы этим субъектом ни выступал) имманентно, из своих собственных оснований, а обретается благодаря *сообщению* извне. Источники такого знания остаются принципиально запредельными, трансцендентными относительно нашей самости и её генуинных способов удостоверения — и тем не менее, чтобы быть признанным в качестве правды, знание, о котором идёт речь, кроме своих собственных (недоступных для нас) конститутивных механизмов, должно быть

"опознано" нами как наше же *Неинное* ("не что иное, как" ...), прообраз глубинных интенций нашей субъективности, наше "*самое само*"³. Этим предполагается наше полное доверие к предъявителю такого знания — а) *внешнему* относительно нас б) *субъекту*, который, однако, в) принципиально *не является для нас только Иным*, а воплощает интенцию к завершению нашего собственного поиска аутентичности. Наши отношения с подобным внешнеходимым Неинным (который собственным своим присутствием отрицает инаковость Другого и уже в этом отношении предстаёт как *Третий*) — это, с одной стороны, несомненно, общение, с другой — столь же очевидный выход за рамки диалогического распределения голосов и позиций, опыт непосредственной трансляции интенций целостного и аутентичного постижения бытия.

Таким образом, согласно самому характеру своего конституирования *знание правды*, которое нас тут занимает, раскрывается как собственно онтологический феномен. Феномен, который не может быть понят вне структуры диалогических отношений и который, вместе с тем, отсылает к некоему не подчинённому упомянутой структуре плану (со)бытия, к какой бы то ни было "эгологии" решительно не сводящегося — (со)бытия, контуры которого в аспекте нашего подхода к нему ещё должны быть очерчены.

М.М. Бахтин в одной из своих поздних заметок обратил внимание на то, что отношение к Иному как к нашему непосредственному собеседнику и партнёру в диалоге (т.е. собственно как к *Другому*) ещё не исчерпывает для нас существо диалогической ситуации как таковой, поскольку "каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога (партнёрами)" [7, с. 306]. Отсюда также и любое авторское высказывание

³ Ср. в этой связи разработку А.Ф. Лосевым (кстати, вдумчивым переводчиком и истолкователем Николая Кузанского) близкого к интересующей нас области понятия "самое само": "Кто знает... самое само вещей, тот знает всё" (*Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф—Число—Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 299–526*). О своеобразии лосевского прочтения Кузанца см.: *Шталь Х. "Единое" Платона — корень "неинного" Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате "De li non aliud" // Вопросы философии. — 2008. — № 6. — С. 106–121.*

"с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далёком историческом времени" [7, с. 305]. В различные эпохи, при господстве различных мировоззрений этот "нададресат" и его идеально адекватное понимание сути дела (понимание как "именно того самого", как "неинного", добавим мы с Николаем Кузанским) способны обретать различные проявления, представлять как "Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.п." [7, с. 306]; отсутствие же подобного Третьего характеризуется Бахтиным в данном фрагменте как "абсолютная *неуслышанность*" человеческого субъекта, преобразующая диалогическую ситуацию в целом (где я пребываю в непосредственном и целостном общении с моим Другим, моим Ты — чем, казалось бы, не идиллия?) в подобие... "фашистского застенка" [7, с. 306].

Справедливости ради отмечу, что логика последующих рассуждений М. Бахтина даёт некоторые основания усматривать в упомянутом Третьем всего лишь своеобразный предельный термин для обозначения свойственной авторскому слову интенции двигаться в бесконечность, пробиваться "всё дальше и дальше": "Слово хочет быть услышанным, понятым, ответным и снова отвечать на ответ, и так *ad infinitum*" [7, с. 306]. Данный аспект, несомненно, является важным для целостного контекста всего нашего размышления: принципиальное значение имеет то, что бахтинский Третий воплощает не просто потребность в каком-то внешнем авторитете, который служил бы опоркой для нашего партикулярного самоутверждения; в нём, в этом Третьем, обнаруживает своё присутствие потенциал бесконечности, потенциал устремлённости, раздвигающей любые горизонты и делающей относительными любые заранее предположенные формы собственного осмысления. Тем более важно, однако, не терять из виду существенное измерение гуманитарной мысли, связанное с осмыслением подобного Третьего как особой, настоятельно необходимой (как и подчеркивал Бахтин) именно в этой своей особости (*над*)диалогической позиции — и, полагаю, как Неинного. Неи-

ного, предоставляющего нам возможность не просто соотнести, а ощутить как внутренне мотивированное единство наше пребывание-в-общении — и чаяние единой и нераздельной ("именно той") правды-истины.

Так как же, исходя из сказанного, обрисовать нам собственно онтологические контуры отношения к Третьему как к Неинному?

Легко убедиться, что все перечисленные Бахтиным инстанции, в облике которых может предстать перед нами наш наадресат, — Бог, народ, суд истории и т.д. — имеют между собою, по крайней мере, то общее, что человеческий субъект себя с ними (с каждой из них) отождествить может, а вот их с собою — никак. Можно ощутить себя тем, в ком звучит глас Божий, обитает общечеловеческая совесть или воплощена историческая память народа, однако вообразить, будто Бог или народ, или история стали мной, целиком растворились в моей эмпирической личности невозможно, это противоречило бы не только нравственному чувству, но и элементарным началам человеческого здравого смысла. Соответственно, имеются основания следом за Платоном и всеми его последователями, с псевдо-Дионисием и Николаем Кузанским включительно, предположить в упомянутых ипостасях *Третьего*, при всех различиях между ними, направляющее воздействие той парадигмальной парменидовской диалектики единого (одного) и иного, вследствие которой единое оказывается источником бытия как самого себя, так и иного, предстаёт тождественным и в то же время нетождественным самому себе, а иное — тождественным и нетождественным единораздельному единому. Или, словами Николая Кузанского: Неинное, "пребывая вне причастности... всякий раз по-разному допускает причастие себе" [16, с. 223]. Таким образом, "во всём осуществляется причастие непричащаемому" [16, с. 204] — тому, что само не причащается, но причащает собственным первобытием.

Оставляя пока в стороне религиозный аспект темы причастия и причастности, следует отметить, что на протяжении истекшего столетия тема эта то и дело привлекала к себе внимание и в философско-этическом ракурсе. Так, М. Бахтин в своём раннем

исследовании "К философии поступка" ведёт речь об "участном мышлении", "участном сознании", "причастности" — "моей единственной причастности с моего единственного места", ответственной "причастности бытию-событию мира", резко противопоставляемой мыслителем "безответственному самоотданию бытию, одержанию бытием"⁴. Согласно же Г. Батицеву, одной из основных "универсалий культуры глубинного общения" является "со-причастность: онтологическая, объективно не зависящая ни от какого сознания, ни от какой воли, ни от какого исторически преходящего общества, социальных ролей человека в нём, универсальная взаимная со-причастность *каждого всем* субъектам в Универсуме и *всех — каждому*" [5, с. 127].

Если оба упомянутых российских мыслителя нравственно возвышают причастность, то, со своей стороны, Э. Левинас её отклоняет, хотя и (а скорее, пожалуй, именно потому, что) усматривает в ней "одну из высших категорий бытия" [11, с. 96]. Истоки этого неприятия идеи причастности прежде всего, конечно, следует искать в самой философской концепции Левинаса, согласно которой онтология вообще тяготеет к "эгологии" и о выходе на основания альтернативной, этически релевантной онтологии речь идти не может. Впрочем, сам скептицизм автора внеонтологической концепции Другого относительно идеи причастности побуждает внимательнее в эту идею взглянуться, тщательнее обдумать предпосылки её онтологической значимости. В этом плане стоит обратить внимание на следующие четыре уровня её возможного осмысления:

— *во-первых*, уровень сугубо *онтологический* (такой, который не выходит за пределы аристотелевской традиции размышлений о бытии). Символизировать этот уровень может, в частности, рассуждение Аристотеля в "Топике" о несостоятельности основанных на причастности ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$) определений того, что является присущим некоей вещи либо некоему виду вещей. "Дело в том,

⁴ См., напр.: Бахтин М.М. <К философии поступка> // Бахтин М.М. Собр.соч.: В 7 т. — Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. — М.: Изд-во "Русские словари"; "Языки славянской культуры", 2003. — С. 12, 15, 17, 21, 22, 31, 42, 45, 46, 51.

— отмечает Стагирит, — что присущее по причастности принадлежит к сути бытия вещи" и не является "отличием, относящимся к одному какому-то виду"; так что относительно этой сути собственного бытия разные виды могут оказаться "взаимозаменяемыми", а построенное на признаке причастности определение присущего именно данному виду либо вещи, — соответственно неверным: "в этом случае не будет собственным то, что положено как собственное" (Гор. 132b35–133a10) [1, с. 442–443].

Приведенное рассуждение Аристотеля достаточно чётко очерчивает смысловой топос причастности как а) бытийного приобщения некоей вещи к тому, что само по себе выходит за её пределы и б) такого приобщения, которое в принципе может быть свойственно и другим вещам либо их разновидностям (и в этом смысле делает их "взаимозаменяемыми"). Вполне очевидно, что такой уровень осмысления причастности достаточен для раскрытия её собственно бытийных аспектов — что мы и находим и у Платона, и у платоников, и у Николая Кузанского. Тем не менее, прибегая как раз к только что упомянутому аристотелевскому тезису, можно сказать, что к области онтологии само понятие о причастности остаётся только причастным: определяя бытийную суть отношения причастности, его онтологическое описание всё же не схватывает самой его специфики, не даёт нам представления о том, что присуще именно данному отношению как таковому. Соответственно, из подобного описания мы не узнаем ничего существенного ни о смысловой структуре этого отношения, ни, тем более, о внутреннем характере того ("события бытия"? объекта интенции? предмета заботы? "наадресата"?), о причастности к чему идёт речь;

— во-вторых, уровень онтологии сознания. На этом уровне осмысления причастности принципиально важным оказывается то, что причастность осуществляется в опыте сознания человеческой субъективности: человек способен быть причастным, поскольку он обладает сознанием, является сознательным субъектом практической деятельности, участником процессов общения. Положения М. Бахтина о самораскрытии сознания как "участного сознания", практического мышления как "участного мышле-

ния" — прежде всего об этом, так же как и *констатация* неминуемой потребности диалогизирующего сознания в "наадресате" (напомню: в Боге, истории, совести...). И всё-таки подлинного *объяснения*, мыслительной реконструкции причастности как специфической разновидности межсубъектных связей мы на данном уровне её осмысления также ещё не обретём: поскольку причастность здесь предстаёт в качестве определённого проявления бытийной укоренённости человеческого сознания и не более того, собственное своеобразие отношения причастности растворяется в онтологическом дискурсе, хотя уже не аристотелевского, а скорее позднейхайдеггерианского типа, дискурсе, актуализирующем темы "понимания", "исторического времени", но также и "власти", "судьбы", "обречённости". С позиций подобного осмысления не может удержать свою принципиальную значимость различие между погружением человеческого субъекта в бытийную стихию — и его ответственным обращением к Другому, доверительной причастностью Неинному, различие, на котором ещё в ранних своих трудах настаивал М. Бахтин. Хайдеггер в этом отношении действительно очень плохой, "неудобный" комментатор Бахтина — именно благодаря своей онтологической сосредоточенности и восприимчивости к "зовам Бытия";

— *в-третьих*, уровень *этического* осмысления причастности как результата свободного волеопределения. *De facto* этот уровень предполагается Бахтиным в его рассмотрении полифонического романа Достоевского, воссозданной в этом романе структуры напряжённых межсубъектных отношений. Впрочем, среди философов, исследовавших проблематику диалогического общения, наиболее выразительно этот уровень был, по-видимому, представлен у Г. Батищева, вся концепция которого имеет несомненную этическую (и вместе с тем, что характерно, онтолого-космологическую) направленность. Без сомнения, именно на названном уровне — если только чётко и последовательно очертить его смысловые горизонты — становится возможной концептуальная связь идеи причастности (со-причастности) с этосом ответственного жизнестроения, с апологией субъективного поиска аутентичности и, вместе с тем, с осознанием этого поиска

в контексте устремлённости к надсубъективной правде-истине. Именно этическое осмысление причастности позволяет увидеть в ней экзистенциальное воплощение потребности во внешнем "наадресате" как Неином, способном предстать нашим нравственным судьёй, проявить безграничную требовательность к нам — и при этом обеспечить абсолютные смысловые гарантии для наиболее глубоких, неотчуждаемых интенций нашего субъективного бытия.

В то же время этикоцентристский подход к занимающим нас проблемам имеет и свои пределы, игнорирование которых способно повлечь за собой существенные aberrации. Прежде всего, сугубо этическое настаивание на причастности не может не порождать атмосферу суровой императивности, не особенно уместную, коль скоро речь идёт о созидании и осмыслении духовно-нравственных основ человеческого общения. Экзистенциально и опытно не обеспеченное этическое оборачивается принуждением: да, мы можем попытаться вынудить себя и других проявлять "принципиальное" доверие к миру, к "наадресату" нашего общения в той или иной его ипостаси — но ведь доверие ценится именно тогда, когда оно не вынуждено, когда оно проистекает из глубин нашей субъективной устремлённости, нашей уверенности в "неинаковости" бытия, с которым мы имеем дело, — мира, другого человека, "наадресата", определяющего абсолютные критерии наших взаимоотношений, и т.д.

Представляя собой в своём сущностном аспекте непосредственное обращение к Неинному ("ничего иного, кроме!.."), сугубо этическое настаивание на причастности и сопричастности, подобно рассмотренным выше формам такого обращения, т.е. стремлению к истине и к правде-истине, не может в случае своей последовательной реализации не ставить в конечном счёте под сомнение самостоятельный ценностный статус диалогического общения с любым конкретным Иным (Другим). Как ни парадоксально, именно прямота и принципиальность этического призыва к причастности и сопричастности под эгидой потенциально бесконечного "наадресата" способны отдалить нас от нашего реального ближнего, настроить на то, чтобы в его облике, его

глазах нам светило — как это и получалось у Батищева, несмотря на его критику "своецентризма" — нечто вроде "беспредельной диалектики Универсума", в глубины которого мы призваны пролагать *свой собственный* путь: "как бы сквозь" нашего конкретного Другого реализовывать "свою адресованность всей беспредельности, всей диалектике" [6, с. 346]...

В конечном итоге, приходится констатировать, что чисто этическое понимание причастности ещё не даёт ответа на основной вопрос, стоящий перед нами в данной части нашего разыскания, вопрос о причастности как о феномене своеобразной, морально релевантной *онтологии*, альтернативной по отношению к наличным неморальным модификациям последней. В отличие от порвавшей с онтологией этики Другого у Э. Левинаса, любой вариант осмысления причастной связи с "наадресатом" как Нейным предполагает, конечно, некоторый бытийный контекст, более того — самостоятельный интерес к этому контексту как к почве и среде упомянутой связи. Такой интерес, причем необычайно глубокий, к онтологическим аспектам человеческой сопричастности мы наблюдаем и у Батищева: достаточно вспомнить интенсивные биотические и космологические мотивы, неизменно присутствующие в его творчестве. И всё же, поскольку сама интенция причастности (сопричастности) полагается в этико-императивной плоскости, сосредоточение на этой интенции ещё не побуждает к обдумыванию её собственного бытийного устройства, а следовательно, и присущих такому устройству специфических черт и их онтологического статуса. Невнимание же к последним зачастую оборачивается тем (не у Батищева, разумеется, с его напряжённой устремлённостью навстречу "беспредельной диалектике Универсума"), что проповедь сугобо моральной сопричастности *предает* основополагающую для самой возможности подобной сопричастности человеческую способность к свободному самоопределению с его универалистскими горизонтами — и замыкает нас, фигурально говоря, в нашей локальной "своей хате", при нашей ограниченной и частичной (однако самоуверенной и коллективно-эгоистичной) "своей правде": примеров такой "своецентристской", как сказал бы тот же Генрих

Батищев, сопричастности в современной Украине и России хоть отбавляй — к великому сожалению для автора этих строк.

Таким образом, удержание и адекватная реализация упомянутых выше конструктивных начал собственно этического осмысления причастности неизбежно предполагают учёт, *в-четвёртых*, возможностей уровня *религиозного*, в частности христианского, понимания, на котором смысл причастности и сопричастности раскрывается, исходя из существа таинства Евхаристии (εὐχαριστία — благодарение), благодарного и благоговейного причащения верующих Телу и Крови Христовым.

Разумеется, для философского дискурса как такового не существует аподиктической необходимости ни разделять только что упомянутое мистическое истолкование причастности, ни вообще обращаться в данном пункте за помощью к альтернативному, религиозному способу постижения человеческого бытия. Взаимоотношения философии и богословия в этом отношении могут быть очерчены именно как диалогические: на запрос, вынашиваемый и артикулируемый философской мыслью, христианское вероучение предлагает собственный ответ. Этот ответ философ волен принимать во внимание, приобщать к собственным размышлениям, интерпретировать в собственных терминах либо отклонять — фактом остаётся несомненное совпадение (если только тут вообще уместно говорить о "совпадении", т.е. о чём-то таком, чего могло бы и не быть) смысловых пространств данного запроса и данного ответа на него.

Знать правду, не что иное, как правду! Этот неустранимый человеческий импульс, который, как было показано, проблематизирует диалогическое общение и настраивает на поиск Иного, по существу может быть утолён лишь как вольное (осуществляемое в пространстве свободы) и зрячее (т.е. такое, кругозор которого не застыт искусственные локалистские ограничения) онтологическое (однако при этом принципиально внеэгологическое, не подверженное соблазнам *conatus essendi*) приобщение к такому "наадресату", такому (сверх)бытийному принципу, который, предстая перед нами как абсолютный прообраз наших изначальных субъективных интенций, наше "самое само", в то

же время не делал бы нас одержимыми, а опрозрачивал перед нами мир, наделял бы нас способностью проникновенного различения в нём.

Так вот: такой бытийный или, точнее, сверхбытийный Абсолют, который, по существу, только и может обеспечить наше стремление знать правду, способен предстать перед нами лишь как *абсолютно Иной* ("абсолютный" не в смысле совершенной обособленности, а в смысле полноты и безраздельности определяющего воздействия его инаковости именно как инаковости на нас самих, в пространстве нашей свободы) — Тот, онтологическое отдаление которого от нас (упрочивающее нашу свободу, нашу способность видеть и знать) есть одновременно и развёртывание некоторого изначального доверия между нами и им именно как Иным — не кем иным, как Иным. Собственно говоря, мы обретаем здесь положение, зеркально *симметричное* относительно содержания основных высказываний Николая Кузанского, согласно которому "ум видит всё иное через иное, которое есть неиное" [16, с. 243]. Однако именно этот "зеркальный" тип истолкования отношений Иного и Неиного поддерживается таким авторитетным почитателем мозельского философа, как Х. Урс фон Балтазар: "...Лишь в качестве "абсолютно-иного" (всему миру) Бог одновременно есть *Не-иной* (Николай Кузанский: *Non aliud*)..." [3, с. 123]. (Правомерность такой симметризации истолкований Иного как Неиного и Неиного как Иного подтверждается, помимо прочего, тем, что и для самого Кузанца, как вытекает из его рассуждений, "неиное есть иное... иного" [16, с. 243] как раз в смысле воплощения им самого принципа инаковости ("не чего иного, как иного"), а не обособленности от иного как такового: "...Неиное не противопоставляется иному" [16, с. 243]). Со своей стороны, Э. Левинас, как отмечают некоторые его комментаторы, придаёт принципиальное значение не только отождествлению, но и различению Бога и Другого — различению, которое основывается на концепте "оности" (*illéité*) Бога и под определённым углом зрения может быть истолковано как указание на "неинаковость" Божественного абсолюта).

Христианское понимание причастности (разделявшееся, конечно, и самим Николаем Кузанским — кардиналом и легатом католической церкви) даёт возможность насытить приведённую философскую антиномику конкретным личностным смыслом, обрести по-человечески вразумительный ответ на содержащийся в ней духовный запрос. В соответствии с этим пониманием Бог свободно и жертвенно открывается человеку как личность — Абсолютная личность, которая таинственным образом сосредоточивает в Себе всю бесконечность всех миров и бытий и при этом всё-таки предстаёт именно как личность, т.е. Иной. В этом отношении мы ещё раз можем отметить, что Николай Кузанский, настаивая на неотделимости Иного от первоначального Неиного, имел-таки для этого основания — но не приходится ли, наряду с этим, признать основательным также и обратный тезис? Само желание Неиного, само устремление к подлинности, аутентичности, правде — не порождаются ли они, в конечном счёте, именно этим предстоянием абсолютно Иному, именно ситуацией этого предстояния, в которой и пробуждается то, что делает человека человеком, присущие ему любовь, жертвенность, доброта, благодарность?

Ведь это именно от него, от Иного, от великой тайны его инаковости изначально исходит в наш мир любовь, бытийными измерениями которой являются Жертва и Дар (благодать). Жертва — для христиан прежде всего Крестная Смерть Иисуса Христа — аннулирует эгологический порядок бытия, основанный на неотступной жажде самоутверждения, беспросветном "упорстве быть", анонимном, стихийном "давлении бытия на себя самого" [13, с. 2] — на всём том, что и имел в виду Левинас, выводя этику за пределы онтологии как таковой. Жертва, однако, инициирует собой своеобразную онтологию Дара. Эта альтернативная онтология доказывает свою реальность не только от противоположного — поскольку без неё этика всё-таки повисает в воздухе, — но и вполне непосредственным и позитивным образом, как именно то, что фундирует нашу сопричастность, то, в чём находят опору наш поиск аутентичности, наше желание Неиного. Ведь для того, чтобы принять этот личностный дар бытия и достойно отблаготворить

дарить за него⁵, необходимо быть собой перед лицом Другого — это не императив себялюбия. Это требование любви.

Бесспорно, онтология, о которой у нас ныне идёт речь, — онтология нетрадиционная, необычная, в равной степени расходящаяся с общими местами как модерна, так и постмодерна. В какой-то мере к её предварительному опознанию приближают слова Э. Левинаса о вращении на пути к Иному в "теперь уже родную и свободную от моей тяжести землю" — землю, родную "не по начальным корням, не по первому роду занятий, не по рождению" [11, с. 353]. Если, согласно парадигмальной новейшей европейской онтологии в её глубочайшей перспективе, бытие как "позволение присутствовать" (М. Хайдеггер) свидетельствует о себе слепым всевластным давлением, влечением к самоутверждению, в конце концов разрушающим любые рациональные проекты человеческой субъективности, как и её самоё, то в контексте упомянутой онтологии Дара непреложность бытийности как таковой вытекает из самого факта её данности: уж если определённое бытие нам подарено, дано, если оно целостно (вследствие интенции дарения) представлено, раскрыто перед нами — значит, оно несомненно *есть*, и с этим ничего не поделаешь. А вместе с тем бытийность подобного рода отнюдь не выглядит чем-то стихийным, спонтанным: её очевидным образом опосредует обращённая к нам активность Иного, акт его свободного дарения, и следовательно — воплощённое в этом акте исходное нравственное содержание. Неся в себе эту исходную нравственную направленность, эту интенцию невынужденного изначального дарования, представленное таким образом бытие, сколь бы широко или, напротив, сужено и конкретно его ни истолковывать, неизбежно побуждает нас к *благодарности* как ответной добротворческой интенции — к благодарности, о которой ещё Григорий Сковорода мудро сказал, что это "дщерь духа вЪры" [19, с. 113].

⁵ Анализ комплекса связанных с темой Дара проблем, выступающих в современных искусствах на основе критического осмысления левинасовского идейного наследия, см.: *Пашков К.В. Дарунок та відаєкя у контексті християнської та постмодерністської антропології: Автореф. дис. ... канд. філос. н. — Харків, 2006. — 23 с.*

Таким образом мы, по-видимому, обретаем искомый ответ на вопрос о возможности онтологии, альтернативной по отношению к традиционному новоевропейскому её варианту, онтологии, способной впитывать в себя и поддерживать нравственное измерение существования человека. И при этом убеждаемся, что подобной онтологией может быть лишь онтология, исходящая от Иного. От *абсолютно* Иного.

Напомню: совсем недавно у нас шла речь о том, что конкретная обрисовка подобной альтернативной онтологии, подобного представления бытия не может быть осуществлена вне обращения к собственно религиозному (богословскому) дискурсу и вживления его в ткань дискурса философского. В самом деле, откуда, казалось бы, ещё нам позаимствовать допущение о (философски востребованном) конкретном наличии абсолютного Иного, который дарует нам полноту нашего собственного бытия? Не удивительно, что концепция бытия как совместной евхаристической причастности (*communion*, κοινωνία), благодаря которой первичное благо воплощается в нравственном настрое человеческого общения, разрабатывается ныне главным образом в богословской литературе: здесь можно упомянуть греческого христианского мыслителя Хр. Яннараса, кардинала Вальтера Каспера и др., но прежде всего — митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, который вполне осознанно выдвигает проблему онтологии, альтернативной относительно новоевропейских образцов, и усматривает основу подобной онтологии именно в общении как сопричастности. Сам Бог, как утверждает, опираясь на святоотеческое наследие, упомянутый православный иерарх, "существует благодаря событию общения" [10, с. 17]. Примечательно, что и само общение Иоанн Зизиулас при этом вовсе не склонен рассматривать как некую нерушимую бытийную структуру (что было бы вполне естественно, скажем, для дискурса марксистского или неомарксистского, но никак не для христианского богословского дискурса в исполнении митрополита Пергамского): "Бог пребывает в общении, Он есть любовь не потому, что Он не может не пребывать в общении и не быть любовью... Тот факт, что Бог существует благодаря Отцу, показывает, что Его существова-

ние, Его бытие есть следствие свободной личности; это означает, в конечном счёте, не только общение, но также и *свободу*, свободную личность... Истинное бытие исходит только от свободной личности, от свободно любящей личности", — именно в этом смысле "вне общения не существует истинного бытия" [10, с. 18].

Сходные мысли, проникнутые напряжением собственно философской проблематики, можно, как отмечалось, встретить у целого ряда современных христианских богословов. В свою очередь, немало известных философов нынешнего времени, как, например, П. Рикёр, Э. Левинас, Ж.-Л. Марион и др., рискуя натолкнуться на непонимание и критику со стороны своих коллег (А. Бадью — не первый и не последний, кто парадоксальным образом отрицает принадлежность концепции Левинаса к области философии по причине наличия в ней "сугубо набожного дискурса" [2, с. 41–42]), прибегают — каждый по-своему — к своеобразным цитациям богословской мысли: не столько к содержательным заимствованиям из этой сферы, сколько к воссозданию самого способа построения "набожного", как сказал бы Бадью, рассуждения, к включению этого способа в философский арсенал своих исследований. Усмотрев в указанной новейшей разновидности взаимосвязи философии и теологии своего рода неизбежность, некоторые исследователи заговорили о "постсекулярной философии" как о существенном компоненте нынешней духовной ситуации⁶; примечательно, что одним из несомненных очагов кристаллизации "постсекулярного" философствования выступает как раз проблематика диалогического общения и отношения к Иному.

Необходимо отметить, что и Г.С. Батищев, помимо несомненно наличествующего в его произведениях сугубо этического, даже этицистского подхода к проблеме сопричастности, в значительной и, пожалуй, определяющей степени проявлял приобщённость именно к таким путям философствования, которые с достаточным на то основанием можно было бы охарактеризировать как "постсекулярные". В органическом единстве с упомяну-

⁶ См. напр.: Post-Secular Philosophy / Between Philosophy and Theology / Ed. by Phillip Blond. — London; N.Y.: Routledge, 1998. — 365 p.

тими выше чертами батищевского мировосприятия, такая ориентация позволила мыслителю с особой проникновенностью отобразить ту роль, которую в становлении творческой личности и в налаживании межличностных, межсубъектных связей сопричастности и сотворчества играет *готовность принять дар* и благодарно ответить на него. Как отмечает философ, опасностью самозамыкания, выпадения из связей всеобщей "онтокоммуникации" человеку грозит не только откровенный эгоизм. По сути, этой опасностью чревато всякое стремление "стать последовательно самостоятельным, без всяких отступлений, и распорядиться всей полнотой своей судьбы, исходя *только из самого себя*" [4, с. 324], — даже в том случае, когда речь идёт о благочестивом расширении "сферы ответственности, заботы, опеки, контроля" [4, с. 323]. В основе подобного "заботливого" своемерия, тоже способного быть и диктаторским, и жестоким, — хорошо знакомая экзистенциализированному гуманизму последнего столетия склонность морального субъекта "всё вокруг себя, как говорится, "прибрать к рукам", *всё взять на себя*" [4, с. 323] — склонность, основывающаяся, в свою очередь, на "*онтологическом недоверии*" к миру [4, с. 410] (добавляю: т.е. на неспособности усматривать в последнем собственное *Иное*). Именно это "онтологическое недоверие" мешает современному человеку признавать и благодарно принимать творческое, одаривающее участие в своей собственной судьбе ведомых и неведомых нам *Других* — наших партнёров во вселенском общении, так же как и в каждой конкретной ситуации общения в частности, вплоть до наиболее интимных его проявлений.

Характерное для эпохи модернизма, да и для нашего нынешнего времени, обыкновение человеческого субъекта подставлять "на место сущности всякого *дара*, всякого наследия и уз предмета лишь свою собственную деятельностную способность" — обыкновение, резюмирующееся в "позиции онтологической неблагодарности" [4, с. 405], — приводит к замыканию личности в себе, лишает её радостей полноценного творческого бытия. Напротив, приобщение к источникам творчества предполагает "вбирание наследия, или Дара", "*впитывание* его *всею* познава-

тельной, художественной, нравственной и, главное, *общительской жизнью*" [4, с. 431].

Выше уже отмечалось, что, несмотря на общий онтологический колорит батищевской концепции "глубинного общения", своеобразие бытийного устройства самой сопричастности в перспективе разработки этически релевантных форм представления бытия как такового специально упомянутым мыслителем не рассматривалось. Естественно предположить, однако, что на развитие общей системы философских взглядов Батищева оказало влияние его обращение — уже в зрелые годы — в христианство; многое из того, что было написано им о Даре и благодарности, о зле самоутверждения и "своецентризма", о сопричастности и сопосвящённости явно отсылает к контексту его религиозных переживаний, раздумий и круга чтения. Так что и в случае Батищева мы очевидным образом имеем дело с проявлением "постсекулярных" тенденций в современной философии общения.

Однако можно ли утверждать, что на определённом уровне постановки и осмысления собственных проблем современная философия диалогического общения *не может не становиться* философией религиозной? Что, начиная с какого-то этапа, она "обречена" не просто инкорпорировать определённые типы богословского дискурса, но и развиваться — вспомним упрёк Бадью — под знаком "набожности", в отрыве от которой принципиально важные для неё понятия попросту теряют свой смысл? Возможно ли, в частности, вне теоцентрической системы представлений вести речь об "абсолютно Ином"? Или об адресованном нам даре бытия, за который мы должны быть благодарны? Или об изначальной, опережающей любви Иного к нам, которую мы преднаходим уже просто как факт собственного существования? Способен ли в мире вне божественного присутствия укорениться, найти для себя надёжное пристанище наш спасительный "надаресат", наше заветное Неинное?

Ставя эти вопросы, я не собираюсь, как говорится, лить воду на мельницу атеистического миропонимания. Тем не менее я убеждён, что так же, как проблемы смысла жизни или существа человеческой духовности имеют значение и *должны* иметь значе-

ние не только для верующих, но и для всех нравственно небезразличных людей (хотя прислушаться к опыту их религиозного осмысления было бы нелишне для каждого), — подобным же образом и затронутые в данном разыскании проблемы способны предстать перед любой человеческой личностью как участником процессов диалогического общения, вне зависимости от того, разделяет она или нет определённые религиозные убеждения.

Можно, если Вы ходите в церковь, испытывать идейную неприязнь к Л. Фейербаху как мыслителю-атеисту (хотя и при этом желательно не забывать о его философии любви). По крайней мере, он побуждает иметь в виду одну закономерность, признание которой несомненно могут позволить себе и люди верующие: ряд существенных свойств человека как такового человеческая личность в состоянии должным образом распознать и осмыслить, лишь спроецировав их на "неиное" относительно себя Абсолютное Существо — Бога. Помимо того, что мы можем знать или не знать о Божественной любви к человеку, — все книги Священного Писания, весь опыт общения человека с Богом, все видения мистиков и произведения религиозного искусства в своей совокупности раскрывают перед нами неисчерпаемый феномен *любви, какова она есть*; и каждый, кто хочет остаться человеком, способен возвращать эту любовь в себе, возможно, наследуя в этом Богу. Точно так же помышление о Боге являет нам смысл абсолютной Инаковости — и, наученные этим помышлением, мы, в частности, приобретаем способность различать такую инаковость во взгляде, в улыбке, в словах наших земных собеседников. Имея закреплённый в памяти поколений опыт евхаристической сопричастности, мы развиваем в себе восприимчивость к глубинным началам и силовым полям посюстороннего человеческого общения и братства. Вслед за А. де Сент-Экзюпери мы постигаем, что ежедневное преломление хлеба за общей трапезой уже представляет собой "средство единения людей", что подлинная общность есть не "сумма выгод", а "сумма даров", что братство возникает только в самопожертвовании: "отблеск Бога" возвращает этим реалиям человеческого бытия их неотъемлемое

достоїнство⁷. Полноценная мораль сопричастности предполагает у нас способность выстраивать онтологию Дара, начиная с нашего конкретного ближнего — не с кого иного, как с него, — и не забывая при этом об Абсолюте.

Начав наши разыскания в области Неиного с истины и правды, достигнув абстрактных высот "наадресата" с его всепониманием, сойдя оттуда на онтологические равнины сопричастности и изрядно по ним поблуждав, мы наконец достигли заповедной юдоли любви. Что ж, финал традиционен и ожидаем — но что означает его достижение в контексте основной проблематики данной работы?

Отрезок пути от истины к правде, пройденный нами по следам Хайдеггера, завёл нас с нашей заботой, по сути дела, в тупик: противопоставленное любой инаковости Неиное правдолюбивого "присутствия" (*Dasein*) благополучно растворилось в скрывающемся за "прямотой" экзистенции и поисками "самого своего" анонимном, по сути дела, давлении стихийных сил бытия.

Противоположным образом направленный маршрут, от правды к истине, привёл нас к осознанию основополагающего противоречия между субъективным чаянием правды-истины ("ничего иного, кроме правды!") и диалогичностью как таковой, т.е. между Неиным и Иным (Другим). В порождаемом этим противоречием диалектическом напряжении кристаллизуется тема "наадресата", очерчивается взаимообусловленность безграничной смысловой перспективы поисков истины — и онтологической причастности "наадресату", причастности, которая уже предполагает некоторое специфическое представление бытия, альтернативное относительно традиционной новоевропейской онтологической схемы, сосредоточенной вокруг "эгологии настоящего".

Наконец, исследование способов самой причастности выявляет неизбежность ситуации, в которой, вопреки приведенному выше тезису о непричастности Неиного (причастными

⁷ См.: Сент-Экзюпери А., де. Военный лётчик // Сент-Экзюпери А., де. Планета людей. — Кишинёв: "Картя молдовеняскэ", 1974. — С.319, 328, 335.

которому и, таким образом, сопричастными оказываются любые субъекты общения), оно само предстаёт как субъект активной причастности, находящей воплощение в жертвенности и дарении (ср. идею *кенозиса*). Именно этим и закладывается основание искомой альтернативной, нравственно опосредованной онтологии — онтологии Дара. Провиденциальный гарант аутентичности диалогического общения ("наадресат", "Третий", Неиное) этим своим опережающим актом дарования бытия возвращает себе непосредственность конкретной инаковости (не утрачивая вместе с тем и свои абсолютные измерения). Однако для человека, стремящегося к Неиному ("ничего иного, кроме"...), такое дароносное схождение последнего оборачивается возможностью "перефокусировки" с интенции истины (онтологически обеспеченной благодаря сопричастности) на интенцию любви — целостного самоотверженного утверждения внешней относительно нас субъективности (Иного), дарующей нам мир. Отсюда упомянутая этически релевантная онтология Дара раскрывается перед человеческой личностью — участником процесса общения — как онтология, исходящая от *Иного*. Таким образом, предположение о возможности избежать категории Иного (и обращения к Иному) при построении альтернативных (традиционным новоевропейским) способов представления бытия оказывается опровергнутым.

В любовном восприятии *Иного* воспринимающего, разумеется, более всего интересует не кто иной, как этот Иной; именно этот Иной предстаёт для него непосредственным бытием Неиного, ничем и никем не заменимого, желанного само по себе. Однако восстановление приоритетности Иного в этом аспекте обнаруживает и более глубокие истоки: именно состояние *предстояния Иному*, как с указанной точки зрения становится очевидным, изначально и порождает у человека желание аутентичности, подлинности, трансцендентной оправданности собственного существования — желание Неиного.

Остаётся добавить, что поиск правды-истины, в отличие от обыденного эгоистического приспособленчества, настраивает личность на прямоту и непосредственность реализации её

основных проектов существования: "концептуальные персонажи" Канта или Сартра солидарны в этом отношении с поздним Львом Толстым, любым российским правдоискателем-нигилистом и любым радикалом новейших времён. Между тем, в меру возрастания *инаковости* *Неиного* — в экзистенциально усложнённых разновидностях причастности, в заступничестве, в заложничестве [15, с. 83–107], в любви — реализация стержневых интенций человеческой субъективности теряет свой одновекторный характер, сталкиваясь с необходимостью самоопределяться соответственно реальному развитию отношений с конкретным Иным и, следовательно, неустанно варьировать свою направленность в пространстве свободы — пространстве, которое упомянутая субъективность сама же для себя должна ещё и завоёвывать. Любовь, как известно, немислима без сущностных импровизаций: в этом смысле она несравненно ближе к высокой игре, нежели экзальтация какого-нибудь моралиста-проповедника или лицедейство демагога-"правдолюбца". Что же касается сущностного соотношения любви и правды как ипостасей Неинаковости, то мы видим, что с некоторого момента их пути не то чтобы расходятся в разные стороны, но, во всяком случае, отступают один от другого. Являясь непрременной онтологической — точнее, иноонтологической или метаонтологической — предпосылкой субъективной честности, неинаковости, можно сказать, правдивости самого поиска правды, любовь вместе с тем, именно вследствие своей иноонтологичности, не может ни подменять этот поиск собою, ни представлять в роли его критерия или гаранта. Правда, как отмечал ещё Ницше, имеет право быть горькой, право быть приговором для человеческого бытия. Но противно её собственной интенции было бы закрывать окна и двери для даров любви. Пока существует Иное, пока оно способно явить себя нам — жизнь продолжается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Тошика // Аристотель. Соч. : В 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 347-532.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. — СПб.: Machina, 2006 — 126с.

3. Бальтазар Х.У., фон. Достойна веры лишь любовь. — М.: Истина и жизнь, 1997 — 124с.
4. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. — СПб.: Изд-во РГХИ, 1997
5. Батищев Г.С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М.М. Бахтина) // М.М. Бахтин как философ. — М.: Наука, 1992. — С. 123-141
6. Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. — 1995. — № 3. — С. 127.
7. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979 — 424 с.
8. Бистрицький Є.К. Конфлікт культур і філософія толерантності // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. — К.: Політ. думка, 1997 — 494 с..
9. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000 — 752 с.
10. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. — К.: Дух і літера, 2005 — 276 с.
11. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000 — 416 с.
12. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. — К.: Дух і літера, Задруга, 1999 — 312с.
13. Лосев А.Ф. Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Соч. : В 3 т. — С. 586-599.
14. Малахов В.А. Етика спілкування: Навч. посібник. — К.: Лпбідь, 2006 — 400 с.
15. Малахов В.А. Homo obses. Феномен заложничества и человеческая идентичность // Человеческая целостность и встреча культур. — К.: Дух і літера, 2007. — С. 83–107
16. Николай Кузанский. О ином // Николай Кузанский. Соч. : В 2 т. — М.: Мысль, 1980. — Т. 2.
17. Платон. Парменид // Соч. : В 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 2. — С. 428-440.
18. Сковорода Г.С. Благодарный Еродій // Сковорода Г.С. Повне збір. тв.: У 2 т. — К.: Наук.думка, 1973. — Т. 2.
19. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.