



А. А. ГРЯКАЛОВ

Третий и философия Встречи

В мире Достоевского все и всё должны знать друг друга и друг о друге, должны вступать в контакт, сойтись лицом к лицу и *заговорить* друг с другом. Все должно взаимоотражаться и взаимоосвещаться диалогически.

Поэтому все разъединенное и далекое должно быть сведено в одну пространственную и временную «точку». Вот для этого-то и нужна карнавальная *свобода* и карнавальная концепция пространства и времени.

М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского

Причины актуализации диалога, кстати сказать, не совпадающие по времени с возникновением диалогической темы — временем первой трети нынешнего столетия, сегодня кажутся очевидными: многообразие объяснений стянуто к теме соотносительности и понимания. Соответствующим образом изменяется философствование, — оно с необходимостью становится переплетением позиций.

Диалогическая стратегия проявляется как бы сама собой, — метафизическая чувствительность как бы вовсе перестает нуждаться в соответствующем и изначально жестко определенном диалогическом методе.

Но диа-логика, оказываясь вместилищем множества логик и стратегий понимания и ориентации, формирует особенную диалогическую риторику, изначально предполагающую включение в свое пространство каждой современной позиции. И потому совсем не кажется странным то обстоятельство, что диалогическая традиция с ее открытостью и готовностью к со-бытию способна

вызывать недоверие именно своей риторической всеобщностью. Пределом этого может быть не всегда очевидное принуждение к диалогу — некое подобие особого рода диалогической проповеди: как будто бы вовсе не имеющая собственного предмета диалогика сближается со своим изначальным монологическим антитиподом.

Так представленная диалогика, вырождаясь в соответствующую риторику, оказывается не имеющей силы — именно потому, что *сила* исходным образом идентифицируется с монологами, отчужденно-контрарные отношения которых диалогика призвана устранить.

Но за счет какой силы способна существовать самая диалогика — не является ли она в таком — риторико-категорическом — варианте лишь всегда запаздывающим и нежизнеспособным усилием *рессантимента*? Силой убеждения, просвещения, призыва, проповеди?

Установка на то, чтобы *быть* свободным, обязательно предполагает также и свободу от риторики, в которой доминирует требование включенности в отношение. Далеко не все в мире диалогизирует — диалог предполагает пребывание в сфере освоенности — иначе сама тема бытия в диалоге была бы неактуальной. И не в последнюю очередь *риторика* диалогизма обострила *желание* дистанцироваться от, несомненно, продуктивной диалогической стратегии понимания — усилилось желание *ухода*.

Ухода как знака невозможности понимания, — именно в манифестирующем себя диалогическом пространстве рождается жест номадического ускользания или аутической отчужденности. И, может быть, не в последнюю очередь именно со стремлением уйти за пределы идеологизированного диалогизма связана основная интенция широко понимаемого номадизма.

Метафизика чувствительности современности с наибольшей определенностью представлена появлением *другого* *. Многообразный мир современности — лингвистический, социальный или антропологический — это мир, в котором все стянуто к субстанциальному отношению другости. И он может быть представлен и как теоретическая конструкция, и как данность и факт. На сцене этого мира разворачивается представление диалога.

Но откуда берется и как возможно пространство и время *сцены* как места диалогического представления? В каком хронотопе возможна встреча?

* Эко У. Когда на сцену приходит другой // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 8—9.

Кто сводит *одно* и *другое*? Где встречаются *один* и *другой*? И через проявление какой исходной энергии пространство встречи удерживается в некоем субстанциональном состоянии — как некое время до времени и место до места?

Как возможна сцена в пространстве мысли, которая не признает ни трансцендентальной эстетики, ни трансцендентального субъекта, ни категорического императива, ни когитального сознания — в пространстве мира, разнесенного по многообразным полям интерпретаций, в котором сам факт установления *события* подвергается радикальному сомнению?

В языке тема *третьего* представляет особое отношение и особое состояние сознания и общения. Тайны сказочно-архаического мира помещены в *тридевятом царстве* — *тридевятом государстве*, странствование сказочного героя — за *тридевять* земель. *Третьевать* — значит посредствовать — мирить или судить других. Россия — «птица-тройка». *Тройка* — народный танец: *тройку* играют или бьют от *Троицы* до Петрова поста. *Тройник* — всякая тройная, утроенная вещь, переплетение, взаимосвязь. *Троица* — триипостасное Божество. *Троеперстие*. *Троеручица*. «Бог любит *троицу*».

Тре — может означать высшую превосходную степень: *треблаго* провидение, *треблагие* праведники. И наконец *трезвон* — звон во все колокола или праздничный звон.

Троеродка — мать, родившая троих детей. А *троесучка* — нитка из тройной, втрое скрученной пряжи. И в то же время *троичность* соотнесена с устойчивостью и некоторым запретом: *тренога* — пута на три ноги. *Треугольник* — символ устойчивости, — треугольник со всевидящим глазом — всевидящий глаз помещен именно в треугольник. На плоскости *треугольник* — фигура устойчивости.

Тринитарные стратегии объяснения мира не только устойчиво присутствуют в истории науки и философии, но выступают своеобразным фоном, на котором только и становится возможной любая ориентация. В XX веке тринитарные концепции представлены, наверно, не столько в чистом виде, сколько как принципиальная ориентация понимания. Можно говорить о принципиальной значимости *третьего пути* — не вполне определенного стремления выйти за пределы бинарного исчисления. *Третий* — то существо, в котором XX век все время испытывает нужду.

Позиция *третьего* устойчиво присутствует и обладает не только способностью долженствования, но и некоей бытийностью и неизбежностью. Третий не просто последовательно — почти ме-

ханически и не по своей воле — продолжает то, что начато: без или вне *третьего* — нет ни первого, ни второго, ни *Я*, ни *Другого*.

Парадоксальным образом *третий* способен оказываться *существом пред-шествующим*, он как бы задает самую способность единственности и дружности. Появление, точнее, со-присутствие третьего может представлять и переживаться, как чудо, а может быть понято и истолковано в терминах интерсубъективности.

Третий способен свидетельствовать и провозглашать даже если он *при-зрак*, исчезающий при свете дня. В этой позиции *третий* — при-зрачное существо, лишь в силу особого излома событий способное некоторое время событийствовать — быть при ясности видящего зрака, — в пределе же вынужденное быть отесненным, ступешанным, стать временным существом-двойником, двойничество которого в конечном счете не подлежит сомнению, ибо становится очевидным, с точки зрения некоего подлинного *Третьего*. Способный создавать хотя бы в пространстве и времени призрачной иллюзии возможность встречи и понимания, *третий* вызывает необъяснимое переживание или влечение, которое заканчивается гибелью участников встречи.

В рассказе Сигизмунда Кржижановского «Бог умер» люди, безнадежно надеющиеся — то есть в общем безверии верящие в Бога — помещены на «Остров Третьего Завета». И когда последний «заболевший верой» покинул остров — иссякла вера — невообразимо сместились позиции, и всколыхнулся хаос. Встречи-события становятся невозможными: «И затем началось что-то странное. ...Факты, опрокидывающие цифры и формулы, стали множиться, что ни день: звезды, то и дело, не загорались в заранее исчисленные секунды у пересечения нитей меридионала. ...Звезды сгорали и гибли одна за другой. Спешно измышлялись гипотезы для покрытия фактов. Древнее слово “чудо” затлело в толпах» *. Утрата некоего истинного *третьего* чревата гибельностью существования: ни к чему *третьему* себя более не относящие отношения одного и другого проваливаются в ничто.

«Укрошенная числами, расчерченная линиями орбит бездна, расшвыряв звезды, смыв орбиты, восстала, грозя смертью и земле. Люди прятались на холодеющей и одевшейся в вечные сумерки земле, за камни стен, под толщи потолков, ища глазами глаз, дыханием дыхания: но к двум всегда приходило и незваное третье: стоило отвести взгляд от взгляда — и тотчас — у самых зрач-

* Кржижановский С. Сказки для вундеркиндов. М., 1991. С. 205.

ков — слепые глазницы третьего; стоило оторвать губы от губ — и тотчас, — черным в алое — ледяной рот третьего» *.

Третий со-присутствует — он свидетель любого смещения, отдаления и различия. *Третий* одновременно танатологичен и эротичен: он появляется в момент соединения разделенного и разделения соединенного, своим присутствием вводя происходящее в продолжающееся дление бытия и существования. Именно *третий* любовно сопровождает мир — ни одно странствование и ни одна встречи не осуществляются без его присутствия. Как луна, на которую взглядывает путник, он будто бы всегда идет рядом.

Непризнание *диалогического третьего* есть превращение его в *фантомного третьего*.

В работе «К философским основам гуманитарных наук» Бахтин противопоставляет постижение личности познанию «чистой мертвой вещи», существующей только для другого и могущей быть раскрытой до конца внешним познавательным актом.

Постижение человека не подобно познанию вещи и предполагает свободное самооткровение личности. Но и эта принципиальная открытость *другому* не устраняет внутреннее ядро существования, которое нельзя исчислить, поглотить или истребить.

Пределом постижения, где важны и тайна, и ложь, и нескромность, и оскорбление, а критерием является не точность познания, а глубина проникновения, является мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва. Вопрос задается познающим не себе самому и не *третьему* в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому (СС-5, 7).

В анализе монолога Бахтин отмечает наличие точки зрения *третьего*, где реплики оказываются в *одной* плоскости воспринимающего (СС-5, 207).

Существует, стало быть, ситуация, в которой есть реальный диалогический контакт, но нет контакта смыслового, и понимание разворачивается в *нулевых диалогических отношениях*. И в них, говорит Бахтин, раскрывается особая точка зрения *третьего* — того существа, которое в диалоге реально не участвует, но его *понимает*.

Кто такой *третий*?

И какую реальность он представляет?

Понятие *третьего*, очевидно, не может быть отделено от понятия *нулевых диалогических отношений*.

Они предстают прежде всего как некая исходная субстанциальность, в соотнесенности с которой разворачиваются конкретные акты встречи. Имеется в виду полнота со-бытийности.

* Там же.

Речь должна, следовательно, идти не о минимализации («нулевые отношения») смысла, а напротив о *все-со-бытийности* и *со-гласии*, что предполагает обращение к истокам самой диалогии.

Через приобщение к субстанциальности любое событие может выходить за пределы непосредственной актуализации в то смысловое и бытийное пространство, отношение к которому делает возможным осуществление диалога-встречи.

Тема *третьего* близка исследованиям *начал* и *истоков* — принципиальному для философии и художественной культуры вопросу, актуализированному XX веком, и сводит в одном вопрошании — но не в едином ответе — мыслителей разных ориентаций.

А. Ф. Лосев проблему *начала* соотносит с теорией познания, метафизикой эроса и эйдетическим осмыслением встречи: «Познание есть любовь познающего к познаваемому, и любовь эта взаимная. Познание есть рождение в истине, порождение познающего с познаваемым такого *третьего* (курсив мой. — А. Г.), в чем уже нельзя различить познающего и познаваемого, порождение той истины, которая уже не сводится ни на познающего, ни на познаваемое, а есть их чудное потомство, поднимающее родителей на новую и никогда раньше не бывшую высоту. ... Только любовь открывает очи и возвышает тайну познаваемого» *.

Музыка, согласно Лосеву, содержит в себе *образ* стремящегося бытия», — субстанция изначальности дана как *чистый смысл, строжайшая сложная законо-мерность — текучая сущность*. Поэтому любая встреча содержит в себе и *стихию личностных неповторимых глубин, и опыт абсолютного бытия*. Но этот опыт — опыт культуры, а не религиозности («Музыкальный восторг поэтому не есть монашеское дело, но светское дело»), что не только не унижает музыку — и культуру в целом, а, наоборот, возвеличивает их как формы человеческого творчества.

Для Гуссерля проблема *истока* и *возникновения* формулируется в смысле тотальной проблемы историчности соответственного способа существования человечества и культурного мира. Иными словами, речь идет о проблеме историчности той априорной структуры, которая задает последующие формы понимания. Это проблема исторического смысла изначальности **. Отвергая

* Лосев А. Ф. Жизнь // Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. М., 1993. С. 39—40.

** Гуссерль Э. Начало геометрии // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 242.

романтизм мифо-магического объяснения происхождения структуры изначальности, Гуссерль говорит о сущностном составе общечеловеческого, в котором возвещает себя телеологический разум, пронизывающий собой историчность, благодаря чему именно и обнаруживается тотальность истории и единство ее совокупных смыслов.

Отметим также, что Гуссерль в «Картезианских размышлениях», определял нозмато-онтический способ данности другого его как трансцендентальную путеводную нить конститутивной теории опыта другого. «...Я познаю мир вместе с сущими в нем “другими” и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, и н т е р с у б ъ е к т и в н ы й мир, существующий для каждого в доступный для каждого в своих объектах. ...бытие “других” для меня создается и истолковывается сообразно своему правомерному, т. е. наполненному, содержанию. ...Это “тема т р а н с ц е н д е н т а л ь н о й т е о р и и о п ы т а д р у г о г о”, так называемого вчувствования. Однако сразу же выясняется, что область действия этой теории гораздо шире... ибо на ней основывается и трансцендентальная теория объективного мира, взятого целиком и полностью, что в особенности относится к объективной природе» *. И дело в том, прежде всего, что интерсубъективность — это место встречи, — встречи бытийного мира и духовных предикатов.

«Ведь к бытийному смыслу мира и, в частности, природы, как объективной природы, принадлежит... существование *для каждого*, что предполагается нами всегда, когда мы говорим об объективной действительности. Кроме этого, миру опыта принадлежат объекты с *духовными* предикатами, которые сообразно своему происхождению и смыслу отсылают нас к субъектам, и чаще всего к “другим” субъектам и к их активно конституирующей интенциональности: таковы все объекты культуры, которые ...однако, несут в себе смысл опыта этого существования для *каждого*» **.

Если тема изначальности соотнесена у Гуссерля прежде всего с анализом универсальной телеологии разума, то для позиции деконструктивного философствования она означает обращение к анализу неразделимости смысла и воплощения, — разум осознает бессилие заключить в себе невинную неделимость изначального Абсолюта, ибо он присутствует лишь неустанно себя *раз-*

* Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 1998. С. 186.

** Там же. С. 187.

личая-откладывая — в изначальном и чистом сознании Различия*.

Именно с темой *начала* или *исходной субстанциальности* может быть поставлена в соответствие тема *третьего*. И самое понимание, отмечал Бахтин, входит как диалогический момент в непосредственно осуществляющуюся диалогическую систему и меняет ее тотальный смысл (СС-5, 337). Именно это исходное понимание может выступать как субстанциальность в отношении к конкретным диалогическим встречам.

Третий и его мир ориентированы на *встречу*.

Мета-физика в данном случае не сводится к философскому осмыслению события, а означает постоянную энергийную соотнесенность смыслопорождающей субстанции и непосредственного — *физического* — действия *встречи*.

Могущий тут возникнуть вопрос о религиозной предустановленности отношений в целом выходит за пределы мета-физики встречи. Но о некоторой предустановленности возможности конкретной встречи и исходного отношения согласия, несомненно, можно говорить. Единение исходного отношения метафизического согласия и конкретной встречи есть не *физическое* — через влияние, а именно *мета-физическое* единение — через соотнесенность**.

Проблематика *третьего* именно может быть соотнесена с принципиальными вопросами философии и обсуждением тринитарной дискурсивности. Объединяя в своей субстанциальности кванты существования, *третий* обеспечивает встречи субъектов. Встречаясь друг с другом как личности, участники встречи остаются одновременно же участниками самой возможности бытия и понимания.

Эта мета-физика взаимовращает и соотносит непосредственность диалогического взаимодействия и образ его понимания. «*Трансцендентное символическое*» встречи как бы вынесено за скобки самой встречи: топос *третьего* однозначно не определен. Можно даже сказать так, что *третий* — метафизический голос — утрачивает свою полноту в тот момент, когда привходит в конкретность встречи. Ведь имея своего адресата, всякое конкретное высказывание стремится к ответу и пониманию — цель высказывания, ориентированного на восприятие и признание, состоит в обретении предвосхищаемой личностной близости.

* Деррида Ж. Введение // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. С. 208—209.

** Ср.: Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 109.

Субстанциальность *третьего* ориентирована на событийность встреч, но не сводима ни к одной из них. Понимающий неизбежно становится «*третьим*» в диалоге (конечно, не в буквальном арифметическом смысле, отмечает Бахтин, ибо участников понимаемого диалога, кроме «*третьего*», может быть неограниченное количество), но диалогическая позиция этого *третьего* — совершенно особая.

Можно говорить о том, что имеется особая сфера понимания, в отношении к которой конкретные встречи-диалоги предстают как ее проекции. Иными словами, предполагается — хотя далеко не всегда вполне ясным образом для участников общения — особая субстанция *бытия-понимания*, дающая возможность конкретным диалогам-встречам.

В отношении к субъектам общения «*третий*» выступает как исток и производитель смыслов — это необозначенный полюс антиномии, который может не иметь конкретного воплощения и обозначения. Это как бы некая исходная смысловая заданность, включающая в себе все потенциальные смыслы, но не имеющая своего топоса. И вся возможная и актуальная смысловая развертываемость соотносима с позицией «*третьего*».

Однако речь не может идти о господстве исходного смысла — и вообще эта ситуация не может быть представлена в стратегиях детерминации или господства и рабства.

Непосредственно предстающего в общении субъекта Бахтин называет *вторым*. Это тот адресат, ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает. Тематизации его всегда конкретно представимы: *второй* существует в обозримых горизонтах понимания. Но кроме данного в непосредственном — или принципиально представимом — наблюдении адресата («*второго*») «автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает, по Бахтину, высшего “*нададресата*” (“*третьего*”), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени» (СС-5, 337).

В специальном анализе понятия *третьего* делается вывод об отсутствии в бахтинских текстах однозначного толкования термина, поскольку его конкретный смысл определяется контекстуальной интерпретацией.

Сущностный же смысл термина комментаторы устанавливают в его отношении с *нададресатом*, причем понятию *третьего* придается некоторый негативный оттенок, объясняемый тем, что *третий* выступает «как тот или иной заместитель безличного монологического сознания. В понятии же *нададресата* предпо-

лагается установка на Абсолютного Другого, на Его справедливое и оправдывающее понимание, то есть на встречу “я” и “другого” в последней диалогической субстанции» (СС-5, 658).

Указанные смысловые акценты тем более значимы, что с понятием *нададресата* оказывается связанным наличие или отсутствие религиозной перспективы в ранних работах Бахтина и его поздних записях. Соответственно проблема соотношения *третьего* и *нададресата* превосходит, таким образом, уровень категориальной определенности и приобретает принципиальный — именно метафизический — характер, ибо речь идет или может идти о вопросах единства бахтинской концепции и ее философского смысла.

Диалог как слышание *другого* и признание диалогичности мира предполагает мир *третьего*.

Именно присутствие *третьего* дает возможность непрерывного осуществления диалога. Обладая способностью сохранять внешнюю наличную непроявленность и незадействованность в обмене позициями, *третий* создает целостность высказывания и устанавливает его диалогичность, как бы возвышаясь в своей субстанциальности над его участниками. Эта фигура возвышения не означает надзора и господства, а предстает как условие и возможность осуществления. В качестве фигуры возможного насилия она была бы немедленно устраняема участниками диалога, ощутившими в своих диалогических интенциях присутствие несвободы и зависимости.

Можно говорить, следовательно, о субстанциальности *третьего* — том пространстве со-гласного слышания, узнавания и понимания бытия, в котором, а точнее, из которого диалог происходит.

Диалогичность *третьего* превосходит не только диалогическую речь в узком смысле слова. Усилие *третьего* выводит диалог на особый уровень — в него оказывается вовлеченным непосредственно не наблюдаемое бытие и существование, то, чего в диалоге непосредственно и налично нет. *Ничто* соотносимо с конкретной диалогикой посредством субстанциального образа — исходная субстанция содержит в себе и содержится самим образом диалога и понимания, — именно тем смысловым пространством, во времени и континуальности которого принципиально возможна соотношенность диалогических встреч. А о конкретных диалогах можно говорить как о синергетических проекциях диалогической субстанциальности.

Такое понимание субстанции *третьего*, как уже отмечалось, близко чрезвычайно значимому для Бахтина понятию *нададре-*

сата, хотя в других контекстах тема *третьего* соотносима прежде всего с семантико-прагматическими позициями текста (*третий* как герой высказывания, третейский суд в риторическом слове, абстрактно-объективная позиция *третьего* в науке, «зачные слова» *третьего* и т. п.).

Нададресат воплощает идеальность верного ответного понимания. В разные эпохи и при разном миропонимании, отмечает Бахтин, этот *нададресат* способен принимать разные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.).

Взыскуемая участниками общения полнота понимания не представима до конца, она лишь потенциальна: «Автор никогда не может отдать всего себя и все свое речевое произведение на полную и окончательную волю наличным или близким адресатам (ведь и ближайшие потомки могут ошибаться) и всегда предполагает (с большей или меньшей осознанностью) какую-то высшую инстанцию ответного понимания, которая может отодвигаться в разных направлениях» (СС-5, 338). Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего *третьего*, стоящего над всеми участниками диалога.

Поэтому и тему «ада» как абсолютной *неуслышанности* Бахтин сравнивает не с чем иным, как абсолютным отсутствием *третьего*.

После этого казалось бы более всего уместным последовательно спроецировать проблематику *третьего* на тему *Абсолютного Свидетеля*. Но Бахтин говорит о том, что *третий* вовсе не является чем-то мистическим или метафизическим (хотя при определенном миропонимании и может получить подобное выражение).

Третий — конститутивный момент целого высказывания, который при более глубоком анализе может быть в нем обнаружен. И позиция *третьего* соотносена с неким исходным и как бы впервые осуществленным разделением, которое одновременно же является и соединением.

Актом создания общего поля понимания разделившийся мир как бы предупреждает возможную несоотносимость позиций, для которых абсолютная самодостаточность губительна. Ибо для слова (а следовательно, и для человека), пишет Бахтин, нет ничего страшнее *безответности*. Даже заведомо ложное слово не бывает абсолютно ложным и всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает, хотя бы в форме: «всякий *на моем месте* солгал бы также» (СС-5, 338). Не имеющий своего опре-

деленного топоса *третий* каждый раз заново обретает его в конкретных встречах-диалогах, давая тем самым возможность осуществиться бытийно-диалогической непрерывности.

Позиция *третьего* тем самым оказывается постоянно отсылаемой к истокам и сама представляет исток в каждой диалогической встрече, тем самым создавая новизну повторяющейся правоты. Дело, следовательно, не в том, чтобы разделять и детализировать диалогику — *третий* не стоит в очереди после второго и перед четвертым. Многоименность не является продуктивной, ибо она вносит радикальную разорванность в существование. Номад, отказываясь от прошлого существования-имени, теряет возможность помнить о нем, и ему угрожает постоянное повторение истории. В то время как тема Имени предполагает постоянную актуализацию по-именования: мир творится в каждый миг.

Субстанциальность *третьего* может быть понята вследствие этого как принципиальное вместилище всех возможных в прошлом, настоящем и будущем встреч и смыслов, причем это субстанциальность особого рода — рода *активности* и *энергетики*, а не протяженности и фиксированности.

Тут мы подходим к теме онтологии — особой онтологии диалога. Не в том смысле, что быть — значит общаться, а общаться — значит быть, а в том смысле, что диалог мета-физически соотносит символическое и реальное. Данность существования и сосуществования («реальность») должна быть каким-то образом символически представлена*. Самому диалогу придается опре-

* Идеи Бахтина оказываются в этом пункте принципиально значимы для ситуации начала XXI века: обострилось вопрошание о константных — со-бытийных — позициях существования. Ссылаясь на идеи К. Леви-Строса, Славой Жижек пишет о «натурализованной» ноль-институции: «Это специфическая институция, не имеющая позитивной функции; единственная ее функция — чисто негативная: сигнализировать о присутствии и актуальности социальной данности в противовес ее отсутствию, то есть досоциальному хаосу. Референция к этой ноль-институции позволяет членам племени ощущать себя принадлежащими единому племени. И в этом случае разве не является эта ноль-институция идеологией в самом своем чистом виде, то есть непосредственным воплощением идеологической функции обеспечения нейтрального всеобъемлющего пространства, в котором сглаживается социальный антагонизм и в котором все члены общества могут видеть друг в друге соплеменника?». См.: Жижек С. «Матрица», или Две стороны извращения // Искусство кино. 2000. № 6. С. 93—94.

деленная законо-мерность. Силой бытия — *быть* — живет диалог, а не призывом *диалогически* быть.

То есть, можно сказать, что отношения диалога не что иное, как проекция бытийной последовательности — некий отсвет космизма, повторения, следования.

Бахтин писал об «*услышанности* как таковой». Она является диалогическим отношением: и между глубоко монологическими речевыми произведениями всегда наличны диалогические отношения (СС-5, 336). В самом высказываемом слове уже содержится энергия вопрошания и ответствования («слово хочет быть услышанным»).

Слово вступает в диалог, не имеющий смыслового конца. Предметные интенции слова соотносятся с субстанциальностью диалога. Слово же, которое боится *третьего* и ищет только временного признания ограниченной полноты смысла у ближайших адресатов, не способно к развитию. Именно пребывание в субстанции *третьего* делает слово бездонным.

Как возможна субстанция *третьего*?

И откуда берется исходная диалогическая субстанция?

Проблема *третьего* и исходных диалогических отношений («субстанция услышанности») соотносима с вопросом об основаниях такого *образа человека*, когда полноправное и однозначное чужое сознание не может быть вставлено в завершающую оправу действительности и не завершаемо ничем (даже смертью), ибо убить — не значит опровергнуть.

Антропологическая проблематика очевидно оказывается неотделимой не только от вопросов об истоках культурного взаимодействия, но и от вопросов об ином. И прежде всего понятие *третьего* оказывается непосредственно тем, что способно объединять «персоналистически-полифоническую» тематику и тематику «раблезианско-родовую» — пространство и время *третьего* имеет отношение как к «большому телу», так и к религиозно истолковываемому диалогу.

Диалог с Богом соотносим с темой «большого тела» — из этой соотносимости может быть сделан вывод о постепенном переходе одной темы в исследованиях Бахтина в другую. Происходит *встреча* проблемных тем — в свете предшествующего изложения это также может быть проанализировано через обращение к проблематике *третьего*.

Значимость проблематики тем более важна, что в концепции Бахтина, как отмечают комментаторы, наличествует некая терминологическая пустота, частично заполняемая понятием «то-

пографически единая картина мира», но чаще каждый раз имеваемая заново.

Не имея сколько-нибудь устойчивого языкового обозначения, это смысловое поле представляет собой всеобъемлющий ценностный опыт, в котором и на фоне которого только и возможны диалогические отношения. Однозначно не фиксируемое смысловое поле рассматривается в таком случае не только как имплицитно присутствующее в тексте, но как бы взрывающее текст, создавая в нем самые напряженные смысловые натяжения.

Делаемый в комментарии вывод о принципиальной амбивалентно-полюсной направленности самой бахтинской мысли, стремящейся снять односторонние, по мнению мыслителя, ориентации феноменологической и «платоноцентристской» позиций, несомненно, конструктивен. И это касается прежде всего вопроса о соотношении и соподчинении методов и теоретических подходов. Бахтин возражал против субстанциалистского взгляда на культуру: и то, что Бог (автор, говорящий, типический образ говорящего) не входит субстанциально в тварный мир (в произведение, высказывание, стиль языка), и то, что одновременно Он тем не менее «присутствует» в мире — оба эти положения являются константами бахтинской мысли (СС-5, 397). Напрашивающийся вывод о диалектическом снятии антитезы субстанциальности и функциональности приводил бы к необходимости промысливания некоей функциональной субстанциальности или субстанциальной функциональности — того синтетического образования, которое как бы не нуждалось в дальнейшем движении и осуществлении.

Взаимная соотнесенность конкретной диалогической встречи и *нададресата* в таком случае могла бы казаться достигнутой. Но дело в том именно и состоит, что позиция *нададресата* или *третьего* принципиально не может быть достигнута, присвоена и освоена, иначе она превратилась бы в одну из реализованных диалогических встреч, возможно ценную и полнокровную саму по себе, но лишенную исходной бытийной несводимости к конкретной встрече.

Близость позиции Бахтина к ряду философских концепций конца XIX — начала XX века неоднократно отмечалась исследователями. И если говорить о смысле позиции Бахтина, ни в коей мере не пытаясь свести ее к некоей теоретической однозначности, то именно проблематика *третьего* может послужить ключом к ее пониманию. Схождения концепции Бахтина с рядом других не дают оснований для ее отождествления с конкретной

позицией или некоторым теоретико-методологическим симбиозом.

Телеологическая установка философии Бахтина направлена на представление метафизически открываемой «нравственной реальности», то есть того вида бытия, который *единственно есть* в том смысле, что действительно существует как данность бытия, возвышаясь в своей сложности над миром физической реальности, в том числе телесной, и над миром символически помеченного культурного пространства.

И подобно тому, как категории в концепции Бахтина ориентированы на эксплицированный в ранних работах поиск «нравственной реальности», так взаимодействие концепции русского мыслителя с другими позициями означает привлечение их материала и языка для описания «нравственной реальности».

Концепции — лишь приближения к реальности. Они относительны и всегда склонны к императивной категоричности тона, как бы стараясь полностью уловить реальность своей категориальной сетью. Но «нравственное бытие» не может быть освоено — и присвоено — ни одной концепцией и ни одним языком. Приближение к действительной реальности, стало быть, предполагает апофатическое отношение к языкам описаний, ни один из которых не исчерпывает ее полноты. Область «нравственного», согласно Бахтину, внеэтична в том смысле, что не может быть ни помыслена, ни истолкована в категориях этики как части философского знания*.

Философско-религиозные концепции, а тем более позиции персонализма или философии существования, равно как и интуитивизм — те позиции, которые внешне противостоят трансцендентальной традиции, также не могут исчерпать и полностью представить сферу «нравственной реальности».

Остается, конечно, надежда на философию религиозного опыта. Но философия в таком случае, превращаясь в *философию молитвы*, утрачивала бы свою собственную природу. Из мира уходило бы одно из главных его составляющих — отношение мысли к миру. И пределом религиозного философствования явилось бы не что иное, как осмысление персонального отношения философской мысли к персональному переживанию Бога и зафиксированному в предании опыту.

Дело не только в том, что могут быть смешаны конститутивные признаки молитвы и мысли, — философский и религиозный

* См.: Гоготшивили Л. А. Варианты и инварианты М. М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 116—117.

способы отношения к миру, как бы рассеиваясь друг в друге, могут превращать друг друга в своего двойника.

Проблема «нравственной реальности» не решается обращением философии к религии, ибо философия даже в предельном усилии способна представлять обедненное содержание религиозного отношения. Философия религиозного сознания — это лишь введение в опыт соответствующего осмысления опыта и традиции.

Дело в том, что отношения человека с Абсолютным Другим как бы не нуждаются в мыслях-посредниках. *Третий* — человеческая реальность, не подчиняющаяся человеку до конца. Это как бы некая проекция Абсолютности на относительность культурных высказываний и конкретность человеческих встреч.

Взаимоотношение «я» и «другого» не могут быть уподоблены отношениям человека и Абсолютного Другого, — человеческое утяжеляет чистоту идеальности, человеческое нудится земным. Реальные диалоги-встречи искажают чистоту идеального диалогического отношения. Поэтому в отношении к конкретным встречам идеальность диалогического может представлять именно в форме нулевого измерения («нулевые диалогические отношения»).

Задача нравственной философии в отличие от философии религии состоит именно в том, чтобы понять устойчивые позиции проекции идеального диалога на конкретные встречи. Замкнутость встреч на самих себя — это пребывание в искаженных в той или иной степени отношениях здешнего мира, отношениях взаимного одержания и подавления. «Цель нравственной философии должна состоять, по Бахтину, в распознавании этих суррогатов и в поисках ростков тех общекультурных тенденций, в которых эти суррогаты начинают преодолеваться» *. Пространство *третьего* — это некое константное пространство смыслов, способных образовывать конкретные встречи в их неслучайности и бескорыстности. Ибо существует устойчивая и неразрушаемая структура отношений человека и мира.

Область *третьего* — это именно сфера константных отношений. Каждый существует в своей бытийной личности: «абсолютная нравственная граница между “я” и “другим” незыблема для христианства» **. Раскрывающаяся между участниками встречи бездна таковой является тогда, когда они разлучены и разделены. Они нуждаются друг в друге. «Изолированные “я” и

* Там же. С. 117.

** Там же.

“другой” также недостаточны, как и формы их некритического смешения, более того — сами формы смешения и есть исторические проявления тенденций к изоляции “я” либо “другого” *.

Соответственно, необходимо и то *место*, где эта встреча возможна.

Непомеченность места именно делает его неосваиваемым одним из участников. Пространство *третьего* никем из встречающихся не может несмещаемо быть заселено.

Крайности абсолютизации «я» или «другого», в принципе сходятся друг с другом, ибо в них возникает по-разному центрированная, но принципиально схожая позиция монологизма. Они показывают полное забвение позиции *третьего*, которая изначально противостоит господству одного смысла. Конкретная встреча может быть выстроена в стремлении к монологическому центру, — позиция *третьего* представляет органичность естественного и культурного мира.

Мир *третьего* — не случаен. Он — необходим, и не допускает смещения «я» и «другого». Можно сказать, что позиция *третьего* противостоит в целом той общей территории, где сходятся или могут сходиться монологические принципы.

Территория пребывания *третьего* — территория встречи. *Мета-физика* встречи именно и представляет единство соотносительности конкретно-всеобщего религиозного переживания мира, культурного космоса и неповторимого поступка. Наличие свободного выбора в действии («идеологизм») предохраняет от подчинения личности тоталитарной принудительности всеобщего характера. Соотнесенность же личностного сознания и действия с миром («событие бытия») в свою очередь хранит ее от своевольного («я для себя») эгоизма.

Понятие *встречи*, которое привлечено для понимания «третьего», соотносимо с полифонией голосов — множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается в *третьем единстве некоторого события* (ПпД, 1972, 7).

Если уж искать для мира («мир Достоевского») образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, пишет Бахтин, то таким образом является Церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные (ПпД, 1972, 45). Это не образ единого духа, а место *встречи*, именно и мета-физически представляемое. Ибо оно соединяет в себе

* Там же. С. 118.

неповторимость встречи и ее принципиальную возможность и осуществленность.

Событие бытия предполагает одновременность происходящего. Для Достоевского разобраться в мире, полагал Бахтин, значило помыслить все содержания как одновременные и угадать их взаимоотношения в разрезе одного момента. Бахтин, говоря о способности Достоевского слышать и понимать все голоса сразу, связывает это с объективной сложностью самой эпохи, ее противоречивостью и многоголосностью, а также положением самого Достоевского — положением разночинца и социального скитальца. Некоторая маргинальность положения Достоевского обеспечила ему глубочайшую биографическую и внутреннюю причастность многопланности жизни, что соединилось с особым художественным даром видеть мир во взаимодействии и сосуществовании. Мысли героев Достоевского — это реплики в незавершенном диалоге. Мысли живут на границах с чужой мыслью, с чужим сознанием.

Но вернемся к началу — к вопросу о природе *третьего*. Как возможно событийствование с мыслью другого в пространстве общения, которое никому из конкретных участников встречи не принадлежит? Как возможно самое это пространство?

Вопрос о природе Церкви как средоточия встреч в данном случае не стоит — это перевело бы разговор в план иных позиций. Вопрос о некоем, если угодно, культурном аналоге Церкви — ее культурной *другости*, не смешиваемой ни в коем случае с церковной природой, но имеющей в себе черты изначального единства.

Пространство *третьего* — именно то пространство, в котором способно сохраняться исповедальное самовысказывание героя. Сохраняется, так сказать, человеческая нежность героев встречи. И в то же время представлена бытийная правда понимания.

Сравнивая творчество Достоевского и Толстого, Бахтин говорил о том, что у Толстого объединение и сопоставление точек зрения осуществляется в авторском слове: жизни и смерти освещают друг друга, но только для автора, находящегося вне их и использующего свою вневнаходимость для их окончательного осмысления и завершения», позиция встречи голосов-героев оказывается представимой. Только в авторском кругозоре возможно событие встречи.

Вопрос о том, как возможно проникновение самого автора в мир принципиального понимания, для Толстого не представляет особой сложности. Автор как бы по определению уже находится в пространстве понимания, откуда может наблюдать — и

организовывать — встречи. Эту позицию Бахтин называет позицией «одного познающего субъекта».

Тема *третьего* появляется там, где нет этой исходной убежденности монологической правоты: один человек, остающийся только с самим собою, не может свести концы с концами даже в самых глубинных и интимных сферах своей духовной жизни, не может обойтись без другого сознания. Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом (ПнД, 1972, 306). Нужна встреча — точка встречи в пространстве понимания. И это пространство понимания является именно человеческим. Оно не пригодно и не отвлеченно-идеально.

Отметим, что пространство *третьего* для своего представления требует особой художественной формы. Она не может быть отождествлена с соответствующей знаковой системой и не выступает средством для передачи содержания. Самая форма выступает как «осевшее содержание» — именно как *третье* в отношении к двум означенным позициям. Ни одному из участников встречи это создающееся и созидующее пространство понимания не принадлежит. Никто не властвует в этом пространстве единолично.

Но не властвует там и безличная идея. И чтобы встреча состоялась, необходим перерыв постепенности — экзистенциальное усилие постижения одного человека другим.

Только в этой экзистенциальной напряженности пространство *третьего* приобретает жизненность.

Без этого оно отвлеченное *ничто*.

