

## ДИАЛОГ И КОММУНИКАЦИЯ

Л.И.ВОРОБЬЕВА \*

*В статье поднимается проблема освоения отечественной психологией и психотерапией наследия М.М.Бахтина, которое, по мысли автора, не уместается в тесные рамки «диалогического подхода». Проблематизируется сама категория диалога, которая, будучи рассмотренной изнутри целостной философии М.М.Бахтина, определяется как внутренняя размерность человеческого бытия-события, – таким образом, становится явленным онтологический «поворот» этой философии. В свою очередь, с учетом данной поправки, становится возможным сравнительный анализ таких системообразующих для психотерапии понятий, как «смысл» и «понимание», в господствующей сегодня коммуникативной парадигме и в бахтинской философии. Обращение автора к наследию великого русского философа определено стремлением способствовать самоопределению психотерапии в пространстве гуманитарной культуры.*

**Ключевые слова:** диалогический подход, диалогизм-монологизм, «другой», понимание, диалогическое событие, смысл, персонализм, причастность, смысловое будущее, коммуникация.

*Наследие М.М.Бахтина, увиденное изнутри смены философско-гуманитарной парадигмы в духовно-научном мышлении XX века, – вот где...оно...должно оказаться «у себя дома»*

*Махлин, 2004, с.315*

Отвечая на вопрос: «у себя ли дома?» бахтинское наследие в современной психологии и психотерапии, приходится дать отрицательный ответ, несмотря на то, что вербализм «диалог» прочно обосновался, начиная с 80-х годов ушедшего века, в умах российской психологической общест-

---

\* **Воробьева Людмила Ивановна** – старший научный сотрудник Психологического Института Российской Академии Образования.

венности. «Прививка» идей М.М.Бахтина к отечественной психологической школе тесно связана с именами А.Ф.Копьева (1991, 1998) и Т.А.Флоренской (1991, 2001, 2004), а также учеников последней (Колпакова, 2004). Они первыми предприняли попытку ассимилировать его учение в целях не только обогащения психологической теории, но и своего рода операционализации, создав «диалогический подход» в психотерапии. Ежегодные психологические чтения, посвященные памяти Т.А.Флоренской, свидетельствуют о том, что многие люди заинтересованы в продолжении ее дела, и каждый по-своему работает над дальнейшим освоением диалогической концепции М.М.Бахтина (*Чтения памяти Т.А.Флоренской «Диалогический подход в психологии»*, 2004, с.170-202). Можно ли сказать, что «процесс пошел», выражаясь словами известного политического деятеля? Очевидно, что не теми темпами и не так, как того хотелось бы, – «диалогическая школа» как определенное психотерапевтическое направление, функционирующее наряду с другими, классическими направлениями, пришедшими в отечественную психотерапию из-за рубежа, не сложилась. Мне объясняют, что все еще впереди, недостаточно, мол, до сих пор сил и времени вложено в это дело.

У меня нет желания подвергать сомнению работу коллег. Однако, на мой взгляд, существует настоятельная необходимость критически рассмотреть итоги этой работы и честно ответить на вопрос о том, почему упомянутая выше прививка не дает заметных плодов. При этом, как и мои коллеги, я не ставлю под сомнение ценность наследия М.М.Бахтина для психологии, хотя на этот счет существует и другое мнение. Парадоксальность ситуации заключается в том, что наследие М.М.Бахтина кажется настоящим «клондайком» для психологии – бери и действуй! Но не тут-то было! Словами «диалогизм» и «монологизм» злоупотребляют, а, следовательно, есть опасность их девальвации. То, что становится идеологическим фетишем, утрачивая первоначальный смысл, превращается в свою противоположность. Фетишизм любого толка – это проявление монологического сознания, так дьявол играет нами. Консолидируясь под любимым флагом (даже флагом диалогизма и духовности) в некое «мы», человек утрачивает ответственную позицию *я* перед лицом *ты*, что, по сути, и есть диалогическое отношение. «Твердый монологический голос предполагает твердую социальную опору, предполагает *мы* – все равно, осознается оно или не осознается. Для одинокого его собственный голос становится зыбким, его собственное единство и его внутреннее согласие с самим собою становятся постулатом» (Бахтин, 1979а, с.187). Поэтому, прежде чем создавать «диалогические» школы и направления, стоит решить для себя вопрос – а вообще, можно ли и нужно ли это делать?

Я имею в виду следующее: 1) можно ли ассимилировать наследие М.М.Бахтина этим традиционным для советской психологии путем, и 2) способны ли психология и психотерапия, такие, какие они есть, ассимилировать это наследие? При этом вопрос «нужно ли?» риторический, поскольку ответ дан самим фактом обращения к М.М.Бахтину в поисках новой философии и нового гуманитарного мышления в психологии и психотерапии.

Интересно отметить, что психологи не одиноки в отрицательной оценке успешности попыток освоения наследия М.М.Бахтина. В.Л.Махлин, называя Бахтина незаслуженным собеседником, с горечью пишет: «...*бахтинистика* отечественная и зарубежная, как она заявила себя в 1960-е годы и позднее, – в настоящий момент внутренне исчерпалась, измельчала и, в сущности, почти кончилась вместе с обвалом так называемой постсовременности в 1990-е годы; Бахтин, «великий молчун»... *так и не заговорил*; но именно в этой ситуации пост-пост-пост-всего обнаруживается, что подлинное исследование почти еще даже и не начиналось и, значит, можно попытаться поставить вопрос о новом начале и новых задачах – «задачах после конца»» (Махлин, 2004, с.41).

Ситуация аналогична – многим психологам и психотерапевтам сегодня кажется, что богатство бахтинской концепции для нас исчерпано. Для меня это не так, мне кажется, что мы еще практически не начинали. Мы все время двигались в рамках только одной категориальной оппозиции: «диалогизм-монологизм», где сам суффикс свидетельствует об идеологической задаче, скрытой в подтексте. Психотерапевты заимствовали из многогранного наследия М.М.Бахтина категорию диалога в силу вполне понятных мотивов: для практических нужд, в поисках новой методологии и методики в тот момент, когда мы пытались самоопределиться в хаосе свалившихся на нашу голову в пред- и послеперестроечные годы школ и направлений. Пытаясь с помощью понятия «диалог» классифицировать существующие психотерапевтические направления, распределив их по категориям «диалогизм-монологизм», отечественные психотерапевты тем самым как бы построили новую систему координат, с помощью которой можно было осмыслить необъятную для неопита психотерапевтическую реальность и (уж совсем в российских традициях) создать некий новый «диалогический подход» как свой особый, равноправный или даже превосходящий другие. Т.А.Флоренскую и ее учеников особенно привлекала просматривающаяся за оппозицией «диалогизм-монологизм» возможность новой системы ценностей. И тут они находили опору в работах самого М.М.Бахтина, который в культурологических экспликациях своей философии с помощью категории монологизма описывал негативные ас-

пекты культуры и идеологии Нового времени. Однако представляется, что такой способ освоения бахтинского наследия слишком упрощает задачу, чтобы не сказать больше. Вне целостной философии, какой ее замышлял М.М.Бахтин, нельзя использовать понятие диалога, дабы не исказить и самой диалогической концепции.

Диалогическая концепция составляет всего лишь один аспект всеобъемлющей «первофилософии» М.М.Бахтина и, как мне кажется, отнюдь не центральный, не тот, что цементирует ее единство. В этом я солидарна с одним из самых авторитетных бахтинистов: В.Л.Махлин полагает, что *«термин диалог не является подлинно изначальным для программы М.М.Б.»* (курсив – В.М.) (2004, с.332). «Замысел молодого М.М.Б. понятен в своей оригинальности как раз на фоне той важнейшей тенденции в философии «столетнего десятилетия», которая стремилась пробиться не к «трансцендентному», а, наоборот, заново увидеть и прочитать как бы синхронически текст и затекст абсолютной незавершенной историчности бытия-события, которая у раннего М.М.Б. называется «единым и единственным событием бытия», а у позднего – «большим временем» (*там же*, с.330).

Итак, из всего богатства философии М.М.Бахтина нам удалось (удалось ли?) ассимилировать, вне связи с другими, только один аспект – диалогическую концепцию, пройдя в то же время мимо осуществленного им глобального онтологического и антропологического поворота. Перед собой я ставлю задачу показать органическую включенность категории «диалог» в целостную систему «первофилософии», как называл ее М.М.Бахтин. Прививка плохо удается, на мой взгляд, по той причине, что вне смены философско-гуманитарной парадигмы, о которой пишет В.Л.Махлин, она и не может состояться ни в лингвистике, ни в социальных науках, ни в психотерапии. Она внесистемна, а, следовательно, чужеродна целостному организму этих дисциплин, в противовес, например, *коммуникативной парадигме*, чувствующей вполне «у себя дома» не только в психотерапии, но и в целом ряде гуманитарных наук, о чем речь ниже.

Задача не в том, чтобы построить свой, параллельный другим, «диалогический подход» в психотерапии (или где бы то ни было еще), а в том, чтобы научиться мыслить (и чувствовать) иначе. Здесь можно было бы сказать «в иной парадигме», если бы речь шла о науке, но этот термин мало подходит гуманитарной практике, которая есть предмет нашего интереса. Дело здесь даже не в смене парадигмы, а в преобразовании целостного духовного пространства, в котором оказывается психотерапевт, если он прилежно и неуклонно хочет следовать духу бахтинской философии. Тогда произойдет некое «магическое» превращение: он сможет орга-

нично и свободно пользоваться всем багажом классических, общепринятых в мировой психотерапии, наработанных ею средств. Тогда философия М.М.Бахтина станет тем «магическим кристаллом», который преобразит даже столь знакомую нам психотерапевтическую реальность – всю целиком (потому что системно, одновременно и органично). И все встанет на свои места. Средства станут всего лишь психотехникой, а смыслы и ценности обретут, наконец, подобающее им место.

Ассимиляция идей М.М.Бахтина возможна только в результате понимания значения его философии как *первофилософии*, т.е. философии, озадаченной *первоначалами*, начавшей как бы с нуля, с того самого места, с какого начинается всякая философия до и без оглядки на многотомные сочинения классиков, с изначального изумления перед лицом бытия. Оформленная последователями в «диалогическую концепцию», она засыхает в «бахтинизме», отчуждаясь от своего создателя.

### **Проблема ценностного релятивизма философии М.М.Бахтина**

Для создателей диалогического подхода в психотерапии особенно привлекательной, как мне кажется, была и остается аксиологическая нагруженность оппозиции «диалогизм-монологизм», которую можно было использовать для самоопределения в системе современной западной (по необходимости, поскольку отечественной на тот период практически не существовало) психотерапии, а также в качестве идеологемы собственной психотерапевтической школы. Задача освоения наследия М.М.Бахтина, таким образом, оказалась поставленной исключительно в методологической и методической плоскости: найти критерии, по которым можно отличить диалогически-ориентированную психотерапию от монологической. Казалось очевидным, что таким критерием может служить, так сказать, «центр исхождения» речи. Клиент-центрированная терапия в таком случае, хотя и кажется прямо противоположной психоанализу, где речевая активность исходит от аналитика, интерпретирующего пассивные ассоциации пациента, тем не менее, также монологична, поскольку монолог аналитика сменяется здесь монологом клиента. А.Ф.Копьев, не поставив под сомнение сам критерий, усомнился в такой поверхностной классификации и показал, что на самом деле психоаналитик в реальной практике клинической беседы преодолевает теоретические интенции психоанализа (1991).

Вслед за А.Ф.Копьевым, я хочу еще больше проблематизировать вопрос диалога в психотерапии. На мой взгляд, диалог – это нечто, что может произойти, а может и не произойти, вне зависимости от психотера-

певтических направлений и школ, в любом психотерапевтическом – и вообще – общении. Ведь пока мы не определим, что есть *событие диалога*, неизвестно, происходит ли диалог, когда двое молчат или один непрестанно говорит, а другой молчит или, например, когда двое танцуют. Где, в каком пространстве происходит диалог, в чем он осуществляется?

Итак, если вы заметили, я перевела рассмотрение проблемы из плоскости методологической в *онтологическую*: ведь методологические проблемы производны. То, как мы будем различать диалог и монолог, зависит от нашего понимания, что такое диалогическая реальность, что такое диалогическое событие.

Что же такое диалог? Понятие диалога, значение которого казалось вполне прозрачным, чтобы им просто пользоваться, теперь нуждается в проблематизации. И здесь обнаруживается, что в зависимости от контекста употребления – философского, культурологического, конкретно-научного, разночтения столь значительны, что иногда кажется, что общей семантической области вовсе не существует. Это становится очевидным при знакомстве, к примеру, с материалами дискуссии об аксиологических основаниях философской позиции М.М.Бахтина, которые не столь однозначны, как кажется психологам. Психологи вносят в понятие «диалог» некое собственное содержание, возможно, не вполне отвечающее авторскому пониманию. Семантика того, что подразумевает среднестатистический психолог, употребляя слово «диалог», очерчивается кругом: «доминанта на другом», «согласие», «понимание», «принятие», в лучшем случае – «принципиальное равенство сознаний» (участников диалога). Поразительно, что от его внимания ускользают первоначальные бахтинские смыслы: «диалог» – это, прежде всего, идеологическое несогласие, спор, обуславливающий развертывающуюся драму отношений (в частности, в романе Ф.М.Достоевского), нередко, напряженно конфликтных.

Для понимания сути бахтинской философии важно не то, приводит ли диалог к согласию или к конфликту, т.е. не его социальные последствия, а его онтологическая основа. Просто в ситуации диалога *существует другой*, а в ситуации монолога *другого нет*, а есть одно единственное бытие-сознание. Монолог как бытийная (а не бытовая) ситуация разворачивается моносубъектно. Здесь, независимо от того, сколько человек принимают участие в разговоре, другого нет в его онтологической друговости, инаковости – здесь люди участвуют функционально как носители той или иной логики или идеологемы, ограничиваясь своей профессиональной или социальной ролью. При этом могут «быть приняты во внимание мнения и взгляды другого» и достигнуто согласие, но это не диалог, поскольку смысл состоит в достижении какого-то результата, а «инаковость»

позиции сводится к иному взгляду на предмет, что рационально может быть устранено с помощью обсуждения или дискуссии. Инаковость же участников диалога неустранима, потому что неустранимо различие их экзистенциального «места», единственного места в событии бытия. «В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может» (Бахтин, 1979б, с.112).

Всевозможные рационализации этого фатального онтологического препятствия скорее приведут к непониманию и конфликту, здесь рационально-психологические переговорные методики мало помогают. Тут суть дела не в достижении обоюдоприемлемого результата, а в «последних вопросах бытия», ведь диалог, если это диалог, всегда об этом, хотя внешне речь может вестись о пустяках. «Человек как бы непосредственно ощущает себя в мире как целом, без всяких промежуточных инстанций, помимо всякого социального коллектива, к которому он принадлежал бы. И общение этого я с другим и с другими происходит прямо на почве последних вопросов...» (Бахтин, 1979а, с.186). «...При этом промежуточные звенья, в том числе и ближайшие обыденные, житейские звенья, не пропускаются, а осмысливаются в свете последних вопросов как этапы или символы *последнего решения*» (там же, с.311). Хотя это сказано о героях романов Ф.М.Достоевского, но имеет прямое отношение к бахтинскому пониманию диалога в его сути. «Продуктивность события не в слиянии всех воедино, но в напряжении своей внеаходимости и неслиянности, в использовании привилегии своего единственного места вне других людей» (1979б, с.79). Таким образом, диалог – это не взаимодействие субъектов предметной деятельности, чем была озабочена советская психологическая школа: общение происходит не в предметном, а в экзистенциальном пространстве, т.е. в ситуации, где должен быть достигнут не предметный результат, а *смысл*, причем не смысл деятельности и не смысл того или иного высказывания собеседника, а моего здесь-и-сейчас-существования.

Отечественные и зарубежные философы, не «зашоренные», подобно психологам, марксистской теорией предметной деятельности, сумевшие оценить радикально иные перспективы, открывающиеся с появлением М.М.Бахтина в отечественной культурной ситуации, понимали, что *онтология бахтинского человека аксиологически напряжена и загружена духовно-нравственной проблематикой*. В связи с этим они неоднократно

обсуждали проблему так называемого «ценностного релятивизма» философии М.М.Бахтина (см. *Гаспаров*, 1979; *Аверинцев*, 1992; *Батищев*, 1992; *Гоготийшвили*, 1992 и др.), и в этих дискуссиях прояснилось, что в его текстах можно усмотреть, как ни парадоксально, две взаимно противоположные возможности для интерпретации, обе из которых реализованы в литературе о нем. «Речь идет... как бы о *двух* Бахтиных в понимании и концептуализации того, что такое диалог или диалогическое отношение» (*Батищев*, 1992, с.124).

В цитируемой статье Г.С.Батищев формулирует обе возможные интерпретации в антитетической форме. Антитеза первая: «Чисто атомистический диалог не приемлет никакой объемлющей, третьей действительности, никакой ценностной вертикали, он безотносителен к ней» *versus* «Полифонирование предполагает внутреннюю самоотнесенность каждого к вертикальной ценностной иерархии, а в этом объемлющем третьем оба находят ненавязчивую, непредписанную общность» (*там же*, с.127). Антитеза вторая: «Диалог развертывается в стихии искания каждым чего бы то ни было, кроме себя, и в нем каждый сохраняет себя не подвергаемым проблематизации, ради торжества своего собственного мерила» *versus* «Полифонизм есть, прежде всего, искание каждым самого себя, и в нем проблематизация как безоговорочно и безусловно творческое устремление, доминанта на мериле других, а поэтому и подлинно открыта им» (*там же*, с.131). Антитеза третья: «Диалог есть средство для каждого утвердить свое собственное бытие, но вынужденно – через бытие других, через общение с другими; диалог *все релятивизирует*, все уравнивает – ради человеческого самоутверждения» *versus* «Полифония есть бескорыстное погружение каждого в общение, осуществляемое в его *самоценности*, необратимости в средство; в нем исходно предпочтение себе других: в желанной правоте, доброте, красоте» (*там же*, с.137).

Заметим, что Г.С.Батищев, а также С.С.Аверинцев и другие участники дискуссии находят подтверждение столь противоположным толкованиям в текстах самого М.М.Бахтина, особенно в его монографии, посвященной Ф.Рабле и карнавальной культуре. Л.А.Гоготийшвили, весьма убедительно доказывает, что релятивистическое толкование бахтинских идей о монологе, полифонии и диалоге возможно только в случае их изолированного, абстрактно-философского понимания, максимально отвлеченного от взаимосвязанного и конкретного наполнения этих идей у самого Бахтина в их рационально-научном, в данном случае лингвистическом, аспекте (*Гоготийшвили*, 1992, с.142): «Однако у самого Бахтина такого крайнего заострения понятий нет. Как показывает конкретный лингвистический анализ текстов, точки зрения содержащихся в них смен ре-



чевых центров, абсолютное толкование диалогизма и монологизма *не имеет* реального смысла. Речь – это и не абсолютный монолог, и не абсолютный диалог, но их естественное сращение» (*там же*, с.151). Надо заметить, что предметом анализа Л.А.Гоготишвили являлась исключительно письменная речь. Что уж говорить о той форме речи, с которой имеет дело психотерапевт! Хотя я не встречала в психотерапевтической литературе ни одного конкретно-научного исследования на предмет постановки диагноза «монолог-диалог» той или иной психотерапевтической сессии, я могу с большой долей уверенности предположить, что такая диагностика невозможна в виду присутствия внутреннего диалогического, равно как и монологического, отношения в любой внешней речевой форме.

Согласно Бахтину, диалог – это архетипическая основа речи, крайними полюсами которой выступают монолог и полифония. Бахтинское двуголосое слово с лингвистической точки зрения парадоксально, как пишет Л.А.Гоготишвили, и эта парадоксальность состоит в том, что здесь в пределах единой синтаксической конструкции, которая формально одноголоса (то есть принадлежит одному говорящему и не содержит шаблонов прямой или косвенной речи), тем не менее, одновременно и отчетливо звучат два голоса (*Гоготишвили*, 2004, с.339). Она подвергла тщательному анализу соотношение двуголосия с монологизмом и полифонией. Выводы состоят в том, что *полифония, собственно говоря, лингвистически не существует* – она вся заключается в особой стратегии обращения с двуголосием (и трехголосием как разновидностью двуголосия). Ничего специально полифонического сам язык не знает. С другой стороны, особая стратегическая энергия полифонии направлена на то, чтобы перебороть монологическую составляющую двуголосия.

*Не существует лингвистически и монологизм* – можно сказать, что он тоже весь сводится к стратегии обращения с двуголосием, которая, в отличие от полифонической стратегии, не имеет интенций, противоречащих архетипической природе двуголосия. Монологизм, напротив, есть отрефлектированная кристаллизация и намеренная огранка двуголосой природы самого языка. «Чистый» монологизм, если его понимать как реальное одноголосие, лингвистически невозможен: любая речь либо прямо состоит из предикативных актов, либо – в именующих речевых актах – содержит в себе грамматическую редукцию предикативного акта, и потому двуголоса. Монологизм и двуголосие в сущности – одно и то же. Это контекстуальные синонимичные понятия, отличающиеся сферой употребления: двуголосие приравнивает инновационную бахтинскую мысль к собственно лингвистическому контексту, монологизм – к литературоведческому и, шире, к философскому. Эта синонимичность заложена в бах-

тинской терминологии: монологизм – это не один голос, а один логос. Соответственно и понимать эту категорию надо в том смысле, что она фиксирует ту ситуацию, когда при любом количестве голосов имеется среди них один, который втягивает все остальные в свою «логосферу» (Гогтишвили, 2004, с.395).

Конкретно-лингвистическое исследование, предпринятое Л.А.Гогтишвили, на мой взгляд, убедительно показывает, что нечто, что принято психологами понимать как диалог, происходит в иной, нежели речевая деятельность, реальности: по Бахтину, не на языке, а через язык. Это заставляет сделать важный, с точки зрения возможных путей ассимиляции бахтинских идей, вывод. Он заключается в том, что психологическая операционализация бахтинских понятий невозможна. Невозможно **психотехнически** реализовать нечто, что можно было бы уверенно отнести к диалогическому или же монологическому типу общения, поскольку в таком анализе мы вынуждены опираться на речь. На деле же, событие, в котором реализуется диалог, происходит в ином – затекстовом пространстве. Ответственная позиция *Я* перед лицом *Другого* – это *металингвистическое отношение*. И хотя оно столь же реально, как и письменное или устное слово, но в слове (вообще в знаке) его не поймашь.

Этот вывод ставит под серьезное сомнение возможность проектирования и реализации особого «диалогического подхода» в психотерапии, поскольку, если диалог – это нечто, происходящее в *затекстовом* пространстве, то каковы алгоритмы воспроизведения этого феномена? Ведь понятно, что в область научного оперирования могут попасть только те феномены, воспроизводимость которых хотя бы в принципе может определяться какими-нибудь правилами. Если феномен не поддается операционализации, то как тогда научить этому? Какова возможность социальной трансляции?

Однако из этого следует и иной, более радикальный вывод. Присвоение бахтинского наследия невозможно в рамках научной методологии ни классического, ни постклассического образца, и «диалогическое направление», параллельное другим психотерапевтическим школам, если придавать понятию «школа» традиционный смысл, пользуясь категорией научной парадигмы, будет лишь жалким муляжом и профанацией этого наследия. Освоение философской системы Бахтина требует выхода за рамки столь простого использования, радикальной смены наших привычных способов мышления. Бахтин для нас – все еще «незаслуженный собеседник».

Проблема ценностного релятивизма философской позиции М.М.Бахтина, поднятая в конце прошлого века известными философами, показа-

ла неоднозначность категории диалога и диалогизма, допускающей прямо противоположные интерпретации, и это полезно знать психологам, слепо оперирующим ею. Данная проблема, не имеющая смысла в пределах конкретно-научного анализа, как показано в работах Л.А.Гогтишвили, в философской плоскости все еще не снята.

Есть два ее аспекта, которые имеет смысл обсудить, и оба тесно связаны с вопросом о том пространстве, в котором диалог происходит – или не происходит. Первый – два различных понимания «логоса и логосферы», и второй – радикальность «друговости» или гетерогенность другого. В понимании «логосферы», где разворачивается событие диалога, Бахтин протiwостоит «теоретизму» классической философии, особенно гегелевской диалектике. Об этом очень много сказано, и нет смысла детально повторять, но о самом главном необходимо напомнить. Логосфера в таком классическом смысле наполнена содержательным (само)развертыванием предмета в его имманентной логике (см., например, *Давыдов*, 1972). В.С.Библер, хотя объявляет себя приверженцем идеи диалогизма, редуцирует ее к диалогике, равноправному существованию различных логик, характерных для той или иной культуры, существовавшей или существующей ныне (*Библер*, 1991, 1997). Таким образом, он остается далеким от главного, что внес Бахтин в эту идею – персоналистической интенции философии диалогизма, особенно привлекательной для психологов. «На первом плане для укоренения поступка должна находиться персональная причастность единственного бытия и единственного предмета, ибо если ты и представитель большому целому, то, прежде всего, персонально; и само это большое целое именно не есть общее, а конкретность его индивидуальных моментов» (*Бахтин*, 1986, с.121-122).

Однако главное, что необходимо понять тому, кто хочет вникнуть в суть бахтинского наследия, – в его самом трепетном замысле: «сверх» и «под» систематическим построением и развертыванием категории «диалог» стоит вопрос о бытии и небытии как главный вопрос человеческого существования. Борясь с так называемым «теоретизмом», М.М. Бахтин боролся с тем, что М.К.Мамардашвили называл гносеологизмом классической философии, с ее укорененностью в проблемах познания. Но дело, конечно, не в узости проблемного поля классической философии, а в том ее вполне определенном и органичном для нее, как целостного духовного организма, внутреннем устройстве, которое не позволило ей преодолеть эти узкие рамки, ограничив ее возможности, особенно в вопросах гуманитарной практики (см. *Воробьева*, 2004), что и привело к рождению новой философии на рубеже XIX и XX веков. М.М.Бахтин, первый и, возможно, единственный из российских философов оказался конгениальным

тому философскому мейнстриму, который захватил философию XX века. Он пребывал в постоянном диалоге с С.Кьеркегором и М.Хайдеггером – главными оппонентами гносеологизма классической новоевропейской философии, он органично принадлежал поколению философов «сто-летнего десятилетия», о которых говорит В.Л.Махлин. Понять его, вырвав из этого контекста, нельзя. Ни антропологический поворот (к духовности человеческого существа), ни методологический (к диалогу как методу гуманитаристики – научной и практической), осуществленные М.М.Бахтиным, невозможны без онтологического поворота. Бахтин глубоко понял это: духовность нельзя просто добавить к определению человека, надо вывести ее из архитектоники самого человеческого бытия, равно как и диалог – эту внутреннюю размерность человеческого бытия-события.

Бахтин определяет свою первофилософию как учение о едином и единственном бытии-событии. *Событие* – центральная категория этого учения, которая пронизывает единой связью многогранное наследие Бахтина (*Шуццова*, 2002). Практическое значение философии для Бахтина состоит в том, чтобы получить доступ к этому бытию-событию: «В категориях теоретического безучастного сознания, – пишет он, – это бытие неопределимо, но лишь в категориях действительного причащения, т.е. поступка, в категориях участно-действенного переживания конкретной единственности мира» (1986, с.91). Отсюда вытекает и методологический принцип: «...первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок, ... не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире..., но может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано» (*там же*, с.105). Описывать бытие-событие – значит раскрывать его как со-бытие в его диалогической структуре. Это значит, что вопрос моей причастности бытию-событию – в конечном итоге главный вопрос моего существования: «а *есть* ли я?». «А *есть* ли я?» оказывается делом моего отношения к *другому*. К *другому* не только в смысле его иной психологической, социальной, половой или этнической идентичности (т.е. друговости, редуцированной к предметам различных гуманитарных *позитивных наук*), а к Другому в его неизбывной онтологической вневходимости, где само мое бытие возможно только на границе с собой, с *себе-другим*, другим, вошедшим в меня и парадоксально вневходимым мне. Ведь никакой внешний диалог невозможен вне предпосылки этого внутреннего диалогического отношения, того, что Бахтин называет «внутренней социальностью». Нравственный корень и практическая значимость «философии события»

Бахтина вытекает из самой диалогической устроенности события бытия человека, не имеющего твердой укорененности, «места в бытии», определяющимся на границе с *собой-другим, становящимся собой только в отношении к другому*. Самотождественность возможна только в процессе саморазличения.

Такой онтологический поворот неминуемо приводит к невозможности для гуманитария построения предмета своей науки или практики классическим образом, определяясь в рамках субъект-объектной парадигмы, т.е. находя для себя место в гносеологическом пространстве в качестве познающего субъекта, а реальность мысля в качестве объекта познания, независимого от своего с ним обращения-общения. Реальность бытия-события, мир поступка – это то, что творимо нами, она прямо зависима от нас, а не предстает перед нами в качестве «объективной».

Отсюда происходит персонализм философии Бахтина, тема ответственной личной позиции в событии бытия. Персонализм же, в свою очередь, означает, что пространство диалога – это не абстрактно-теоретическое движение мысли, реализуемое в столкновениях безличной логики, а глубоко личностное, заряженное человеческими страстями и смыслами. Здесь собеседники – никак не любые взаимозаменяемые носители той или иной формальной или предметно-содержательной логики, каковыми являются субъекты научной деятельности, исследующие свой объект, или же культурагенты той или иной идеологической позиции в споре. И простое приговаривание о том, что, да, конечно, субъекты эти, все же, люди, и им не чуждо все человеческое, которое в этом месте обычно делает классически устроенный ум, ничего, по сути, не проясняет. Не проясняет, потому что если между людьми происходит действительно диалог, то их интересует не та истина, поисками которой занят ученый (понимай – классический разум), не истина о том или ином предмете, каков он есть «на самом деле», то есть не «объективная истина», – тут речь идет об истине экзистенциальной. А это значит, что человека волнует личный, интимный смысл происходящего.

Чтобы было понятнее, чем одна истина отличается от другой, приведу гениальное место из «Мастера и Маргариты» М.А.Булгакова. Понтий Пилат спрашивает арестованного Иешуа: «...Что такое истина?» – «Истина, прежде всего, в том, что у тебя болит голова и болит так сильно, что ты малодушно помышляешь о смерти». Пилат спрашивает, имея в виду абсолютную конечную Истину, а Иешуа не говорит ему о Боге, как можно было бы ожидать. Истина всегда в твоём «здесь и сейчас»: ведь если быть внимательным к нему, то (совершенно психотерапевтически) выйдет, что боль символизирует не только одиночество Пилата,

но и тот экзистенциальный вакуум, в котором он существует. И это вовсе не та истина, которая общезначима «для всех», она и не о Пилате, она для Пилата.

Новая философия становится духом новой литературы, хотя М.А.Булгакова литературоведы и не относят к экзистенциалистам XX века, насколько мне известно. В XX веке революция в философии приводит к революции в европейской культуре, меняется сам смысл вопрошания об истине как экзистенциальной, а не абсолютной Истине классического новоевропейского разума. Однако это вовсе не приводит, как полагают все еще по-старому мыслящие люди, к релятивизации Истины. *Это означает только свободу выбора путей к ней.* Ибо вселенная человеческих смыслов устроена таким образом, что в ее сердцевине, под слоями великого множества обыденных и частных смыслов повседневного существования, в сокровенном ядре, всегда таится последний вопрос о смысле бытия и небытия. Чуткий и умный собеседник, которым несомненно является психотерапевт, никогда не упустит этого – экзистенциального – горизонта беседы, даже если внешне беседа разворачивается на фоне сугубо абстрактной проблематики или обычных проблем, волнующих пациента. Для этого нет необходимости тематически выстраивать диалог как беседу о духовном, диалог, если это диалог, всегда духовно ориентирован, но он происходит в *затекстовом пространстве.*

Ищем ли мы в разговоре понимания? Хотим ли мы душевной *встречи* с собеседником или, как трактует диалог, по Бахтину, Г.С.Батищев, мы хотим самоутвердиться и за счет другого найти обоснование своей собственной позиции и своему «самозванству» (слово Бахтина). А бог вещь! Возможны все варианты человеческого поведения. Важно другое – не частные мотивы, коих несть числа, а тот экзистенциальный горизонт, горизонт *смысла*, который случается в подлинно диалогическом общении, разворачиваясь за лесом бытового разговора. И только *после* понимания этого момента может вестись речь о психологической стороне диалога и о его специальной психотехнике.

Перед психологом тогда встает задача исследования условий для того, чтобы событие диалога состоялось. Только после понимания этого существенного момента – онтологии диалога как пространства смысла (не путать с семантическим пространством в психолингвистике и семиотике), можно поднять вопрос о методологической, методической и технической стороне дела, о центрации на другом, о «диалогической интенции» (термин А.Ф.Копьева), о специальных средствах организации беседы и пр., помня о том, что смысл невозможно высказать, но он может сказаться,

его нельзя передать другому, но ему можно помочь родиться. А чтобы ему помочь родиться, как раз и потребны майевтические условия. Понять, *что я?* и *где я*, возможно только на границе с бытием *другого*. А чтобы «друговость» другого сказалась, нужно освободить для нее место в себе. Получается, что диалог – это специальная, хотя и повсеместная культурная психотехника смыслопорождения, т.е. воспроизводства самого человеческого бытия как человеческого. А освободить место в себе для другого можно, только будучи внимательным к нему, причем не на уровне социальной вежливости, а внимая его единственному событию бытия. Отсюда методические принципы безоценочности, принятия, эмпатического слушания и пр. Но на психотехнике диалога нет возможности здесь останавливаться, да она и известна каждому грамотному психотерапевту. Замечу только, что К.Роджерс убедительно показал, что эффективность психотерапии тесно связана не со спецификой той или иной психотерапевтической школы, а с соблюдением этих – диалогических – принципов общения.

И вот здесь вновь со всей остротой встает проблема ценностного релятивизма бахтинской философии. В психотерапии она часто формулируется как невозможность нейтральной, безоценочной позиции терапевта, его этической всеядности. Очевидно, происходит путаница, смещение методических условий в область онтологических необходимостей. Если я не просто профессионал, а человек, т.е. лично заинтересован в другом как источнике смысла для меня, то я ответственен за сохранение его инаковости прежде всего для себя, перед собой, и тогда у меня пропадает мотивация самоутверждения, ибо другой становится Другим с большой буквы, ведь он приобретает божественную ипостась, становясь для меня самым насущным смыслообразующим условием моего здешнего человеческого существования, а вместе с этим исчезает и стремление занять позицию эксперта в разговоре. Таким образом, диалог становится не просто психотехникой или особой речевой практикой, а практикой устроения своей жизни как ответственного бытия, отвечающего за ее смысл. Выбирая ответственную экзистенциальную позицию, я уже поэтому выбираю ответственную социальную позицию Я перед Ты и в конкретном (в частности, психотерапевтическом) отношении. Методическое требование нейтральности, безоценочности вытекает из этих онтологических необходимостей вследствие того, что, занимая самоутверждающую позицию эксперта, я уничтожаю возможность для диалога. А упреки в ценностном релятивизме оказываются несостоятельными, поскольку соблюдено главное условие: ответственная позиция Я перед лицом Ты, что составляет суть диалогического отно-

шения как духовно-нравственного. Не о моральных нормах же, в самом деле, идет разговор, кои суета одна! Надо различать мораль как производное частных социальных систем и – нравственность как онтологическое измерение человеческого бытия.

Однако в профессиональной практике можно, а большей частью необходимо, ограничиться внедиалогическим общением (так, медицинская практика клинической психотерапии, к примеру, вовсе не предполагает диалога между пациентом и врачом). Здесь только надо грамотно разбираться в том, что есть что, и выбор делать осознанно, понимая, что работа будет идти не в гуманитарных, а в естественнонаучных традициях, в рамках классически устроенного разума, несостоятельность которого в том, что касается человеческого бытия как собственно человеческого, подвигла М.М.Бахтина к созданию своей философии.

Вернемся на время к проблеме ценностного релятивизма бахтинской философии, поднятой Г.С.Батищевым, С.С.Аверинцевым и другими. Эта проблема кажется мне результатом недоразумения, возникшего из-за того, что философы не увидели встроенности духовно-нравственного измерения в саму онтологию бахтинского человека и усмотрели в бахтинской категории диалога только лишь социальную реальность, замкнули ее в плоскости социальных отношений. Возможно, литературоведческие работы дают повод для такого понимания, но если стремиться понять всю философию М.М.Бахтина в целостности ее замысла, то оснований для таких упреков я не нахожу.

Бахтинский человек разомкнут в мир духовно-нравственного смысла, коего он жадно взыскует, смысла его конечного земного существования. Драматические коллизии, возникающие в бахтинском социуме между людьми, обусловлены тем, что каждый из этих людей каким-то своим образом проецирует духовно-нравственную вертикаль в плоскость своего здешнего социального обитания. Проблема теперь может быть сформулирована как проблема гетерогенности другого, радикальности различия вовлеченных в диалог людей. Если бы М.М.Бахтин ограничился определением человека в качестве только лишь социального существа, то люди действительно были бы фатально посторонни друг другу, ибо ничто не объединяло бы их, кроме необходимости совместного выживания. Однако то, что объединяет людей у Бахтина, основано на ином понимании человека. Категория диалога подразумевает иную философскую антропологию. Человек – единственное существо на земле, озабоченное смыслом своего бытия, такое существо, которому бытие не дано, а задано как задача, существо, «вброшенное» в духовное, а не только социальное пространство.



Таким образом, при более глубоком знакомстве с творчеством М.М.Бахтина, не остается сомнений, что упреки в ценностном релятивизме необоснованны, поскольку осуществленный им антропологический «поворот», состоял не просто в акцентировании «внутренней социальности» человека, но в понимании его как духовно-нравственного существа. Диалог тогда происходит не на плоскости хронотопически разнесенных и абсолютно венаходимых друг другу, гетерогенных других, а в пространстве, имеющем ценностную вертикаль, о которой пишет Г.С.Батищев. Ответственное отношение Я перед Ты невозможно реализовать вне ценностной вертикали.

### **Диалог и коммуникация**

Наследие М.М.Бахтина трудно прививается на психологической и психотерапевтической почве еще и из-за того, что на ней произрастают такие деревья, которые кажутся вполне способными заменить собой такое экзотическое дерево, как «диалог», приносящими гораздо более сочные плоды, а, главное, имеющими более давние и прочные традиции и корни. Стоит ли выдергивать старое и сажать новое?

Итак, зададимся вопросом: «В чем различие между категориями «коммуникация», «общение», «диалог»?» Ведь в качестве слов естественного языка они синонимичны. Центральным феноменом в каждой из них является «понимание», эффект смысла. Однако сказать это – значит сказать слишком мало. Во-первых, онтологический статус понятия «понимание» не прояснен, и, во-вторых, причина такой непроясненности состоит в том, что любое слово, и слово «понимание» в том числе, если оно не включено в категориальную систему, т.е. не соотнесено с другими понятиями, остается словом естественного языка, и его рабочий коэффициент низок. Необходимо выяснить, каким образом оно включено в различные категориальные структуры. Намечу возможные пути прояснения смысла слова «понимание» как оно фигурирует в философии и гуманитаристике. Это – философия жизни В.Дильтея, фундаментальная онтология М.Хайдеггера, герменевтика Х.Г.Гадамера и др., это диалогика В.С.Библера, это семиотика и структурализм и т.д. Все они по-разному употребляли это понятие. Для того чтобы вычленить собственно бахтинский смысл «понимания», необходимо проделать весьма трудоемкую работу. Здесь же мы ограничимся пока сопоставлением смысла этого понятия в рамках коммуникативной парадигмы и философии М.М.Бахтина. Это важно, потому что от результатов такого анализа зависит вопрос о том, может ли коммуникативная парадигма служить философско-антропологическим основанием такой гуманитарной практики, как психотерапия.

Дело в том, что претензии такого рода существуют. Например, У.Эко, выдающийся современный писатель и семиотик, считает, что семиотика проявила себя как новая форма культурной антропологии, социологии, критики, идеологии, эстетики (Эко, 2004а). Увлечение структурализмом охватило всю европейскую культуру, начиная с 60-х и до конца 80-х годов XX века, а его мэтры – Кл.Леви-Стросс, Ж.Лакан, Р.Барт и М.Фуко остаются и по сей день «властителями дум» западной интеллигенции (*Французская семиотика*, 2000). В рамках коммуникативной парадигмы успешно развиваются многие гуманитарные дисциплины: социолингвистика, психолингвистика и другие, а уж если говорить о семиотике, то происходит повальная семиотизация гуманитаристики, охватившая сферу философии, эстетики, психоанализа, искусствоведения, литературоведения.

Существуют попытки семиотизации и сферы психотерапии (см. *Василюк*, 1996; *Калина*, 1997), надо заметить, весьма успешные. В самом деле, такой подход правомочен, поскольку любой процесс общения, психотерапевтический в том числе, может быть представлен как процесс семиозиса, процесс производства, передачи и интерпретации сообщения. Теория понимания, в таком случае, является теорией интерпретации сообщения; онтологией понимания становится знаковая реальность, а методом изучения – генезис и функционирование знаковых систем.

Современная семиотика, кстати сказать, в лице, например, того же У.Эко, далеко ушла от первоначальной модели коммуникации. Так, теория одного из ее классиков – Р.Якобсона – была подвергнута критике за позитивизм. Якобсон полагал, что цель коммуникации – адекватность общения, состоящая в том, что отправитель и получатель сообщения пользуются одним и тем же кодом, а также обладают одним и тем же объемом памяти и т.п. Эко показывает, что представление об отправителе и получателе сообщения, обладающих, якобы, одним кодом, не соответствует действительности. На деле оба пользуются сложным набором кодов и субкодов, а всякая реальная интерпретация бывает всегда более или менее неадекватной. Здесь понимание как интерпретация обретает некую количественную характеристику, что говорит в пользу научности такой теории понимания. Далее встает проблема бесконечности процесса интерпретации, что особенно интересно для таких областей гуманитаристики, как критика, искусствоведение, литературоведение. Она находит свое выражение в идее «открытого произведения», где ставится вопрос о роли читателя, реципиента текста, в противовес классической традиции литературоведения, а также структурализму, которые в принципе не интересовались проблемой восприятия текста, полагая, что его смысл заключен

внутри его структуры (Эко, 2004б). Сила текста, по мысли семиотиков постструктуралистского направления, состоит в его перманентной двусмысленности и полисемичности. Несомненно, эта мысль найдет отклик не только у психоаналитиков, озабоченных проблемой конечного и бесконечного анализа, но и у тех, кому близка идея незавершаемости психотерапевтического диалога.

Какой же новый смысл придаст терапевтической теории и практике категория диалога, взятая взамен старого, реально работающего понятия коммуникации? Ведь известно, что такая успешная ветвь психотерапии, как системная семейная психотерапия, целиком возникла, реализовав понимание семьи как коммуникативной системы (см. классические работы Г.Бейтсона, Дж.Хейли, М.Боуэна, П.Вацлавика, С. Минухина, В.Сатир и др.). Понятно также, что все в человеке значимо, все выразительно, и поэтому может быть представлено как текст и семиотизировано, так что, несомненно, коммуникативная парадигма – чрезвычайно соблазнительная модель для построения теорий в различных гуманитарных сферах.

Здесь нет возможности продолжить экскурс в современную семиотику, претендующую занять место новой культурной антропологии и стать методом методов гуманитарных наук, но я надеюсь, что эвристические возможности семиотизации психотерапии и психологии общения понятны. Однако остается вопрос: может ли наука о коммуникативных и знаковых системах быть *достаточным* основанием для *гуманитарной* практики психотерапии?

Я полагаю, что мы можем выстраивать продуктивную теоретическую модель психотерапевтического процесса как коммуникативной системы, но нам не следует этим ограничиваться, потому что тогда мы оставим в стороне и не сможем понять, а, значит, и воплотить в практику, может быть, самое главное, что должно составить философско-антропологический фундамент психотерапии. Надо учитывать, что речь идет о философии психотерапии XXI века. Возникнув в условиях кризиса классического разума, этого фундамента здания новоевропейской науки, психотерапия унаследовала его родимые пятна, тщетно стараясь быть и слыть областью науки. Историку психотерапии хорошо известно, какие усилия были предприняты классиками, от З.Фрейда до К.Роджерса, чтобы доказать «научность» того, чем они занимались. Кажется, настала пора осознать, что у психотерапии есть не только научные, но и гуманитарные корни, восходящие к древнейшим культурным практикам духовного возделывания. Может быть, нам удастся, наконец, преодолеть комплекс научной маргинальности, если мы обратимся к этим истокам и сумеем построить психотерапию XXI века на основе новой философии.

Безусловно, человек – это животное, пользующееся языком, а также – политическое животное, homo economicus, homo sapiens и пр., и пр. Но все эти частные философско-антропологические определения человека не ухватывают главного: человек – существо духовное. В состоянии ли коммуникативная парадигма справиться с этой проблемой? Да, она в состоянии включить духовность в свое рассмотрение, но лишь объективировав ее, превратив в предмет изучения и воздействия, в знаково-символическую реальность. Вряд ли подобным образом можно преодолеть тот гносеологизм, «теоретизм», который смогли преодолеть философы «столетнего десятилетия» и М.М.Бахтин. Психотерапия, построенная на этой базе, с необходимостью превращает своего пациента или клиента в объект (изучения или воздействия), закрывая возможности для диалога. Психотерапевт не сможет выйти к единственному событию бытия человека, которое по-настоящему и волнует каждого, приходящего к нему за помощью, и которое стоит за всеми насущными проблемами человеческой жизни, образуя ее смысловой горизонт.

До сих пор существующая философия психотерапии вмещается в рамки проблемы социальной адаптации, помощи человеку в приспособлении к наличным социальным условиям, подходит к нему как функциональному элементу социальной машины. Интересно, однако, что поскольку духовность имманентно встроена в структуру бытия-события человека, то всякая практика работы с ним, к счастью, сама того не осознавая, т.е. не отражая в своих концептуальных построениях, на деле все же реализует, в немалой части, подлинно диалогическое общение. Это такое общение, в котором экзистенциальный горизонт очерчен в затексте, и которое осуществляет не просто профессионал той или иной школы, но человек во всей своей целостности. Особенно беспокоиться, следовательно, за саму психотерапевтическую практику нет нужды. Тревожит то, как она отражается в своей концептуальной надстройке. Это концептуальное отражение тормозит развитие всей системы мировой психотерапии, которая, осознав свои философско-антропологические основания, могла бы сделать мощный рывок к интеграции на новой фундаментальной основе.

«Не хотите ли вы заменить психотерапевтическую практику религиозной?», – задают коллеги вопрос в этом пункте моих рассуждений. Ничуть. Отправление культа – вполне определенная психологическая практика, а психотерапия – иная. Религия предлагает ответы на вопросы высшего смысла человека, причем в каждой конфессии – свои. А психотерапия раздвигает горизонты, не предлагая готовых ответов, при этом она внеконфессиональна, хотя ее психотехника обладает той или иной

культурной спецификой. В диалоге – пути к истине свободны, а выбор принадлежит каждому, ответственному за свое бытие.

Новая философия психотерапии, обращаясь к М.М.Бахтину, исходит из того, что психотерапевт неминуемо вынужден принять во внимание тот факт, что духовность имманентно встроена в структуру бытия человека. Этот тезис базируется на амбивалентной динамике события бытия, опирается на введенное Бахтиным различие данного и заданного в событии бытия. Событие бытия нуждается в непрестанном удостоверении, оно не дается человеку без постоянного воспроизводящего усилия, необходимость которого понимается как заданность события бытия. Заданность события бытия означает такую незавершенность и открытость бытия человека, которая для него выступает как озадаченность собственным бытием. Именно это отличает бытие человека от бытия как голой наличности в классической философии. Неустрашим разрыв в собственном имманентном устройстве события бытия человека. Этот разрыв между данным и заданным, основанием и бесосновностью бытия испытывается человеком как долженствование. Бахтин обозначает это свойство «нудительностью» бытия – «Я должен найти ему основание». Бытие – задача для самого себя. У человека нет алиби в бытии, смысл – самая насущная и самая человеческая из всех «нужд» человека. «Единственность наличного бытия нудительно обязательна. Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается» (Бахтин, 1986, с.112).

В этом контексте Бахтин определяет и переживание – как момент свершения живого конкретного события бытия: «Все действительно переживаемое переживается как данность-заданность» (там же, с.106). Переживание имеет творческий характер, обеспечивает то, что Бахтин называет приростом или прибыльностью бытия: «Переживание – это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри себя самого оно живо не собою, а этим внележащим и уловляемым смыслом, ибо, когда оно не уловляет смысла, его вообще нет...» (Бахтин, 1979б, с.101). Человек испытывает это чувство утверждения в бытии или прироста бытия в тот момент, когда он делает шаг в направлении устранения разрыва между данным и заданным, т.е. исполняет бытие как задачу. Отсюда тема принципиальной внеритмичности события бытия и его рискованности, его отличия от бытия как простого пребывания в наличности, от бытия, имеющего тенденцию цикличного круговращения.

Преодоление разрыва между данным и заданным – процесс, никогда не завершаемый, поскольку им руководит не достижение результата или

цели деятельности, но смысловое будущее. «Ни один момент уже-наличности для меня самого не может стать самодовольным, уже оправданным; мое оправдание всегда в будущем, и это вечно противостоящее мне оправдание отменяет мое для меня прошлое и настоящее в их претензии на уже-наличность продолжительную, на успокоенность в данности, на самодовление, на истинную реальность бытия, в претензии быть существенно и всем мною, исчерпывающе определить меня в бытии (претензии моей данности объявить себя всем мною, мною воистину, самозванстве данности)» (*там же*, с.107). «Быть для себя самого – значит еще предстоять себе (*перестать предстоять себе, оказаться здесь уже всем – значит духовно умереть*)» (*там же*, с.109). Смысловое будущее – это духовное измерение человеческого бытия, поскольку вселенная человеческих смыслов – такой универсум, который структурирован вокруг этой тайны, этого онтологического разрыва в собственном бытии, окультуренного (от слова «культ») через введение в эту онтологию Бога. И здесь хочется вспомнить Тертуллиана с его «каждая душа – христианка, даже если она не знает об этом» (если расширить этот тезис, объяв им все религии и конфессии человечества).

Бахтин очень часто использует такие христианские понятия, как искушение, соблазн, грехопадение. Но это не теологизация философии события. Бахтинская мысль реализует иной, скорее, противоположный теологии замысел: лишая эти феномены их догматического содержания, она возвращает их в лоно философии, откуда они мыслятся как встроенные в саму архитеконику человеческого бытия, и только оттуда и могут происходить. Согласно этой структуре, «...если внутреннее бытие отрывается от противостоящего и предстоящего смысла, которым только оно и создано... и становится самодовлеющим и самодовольным перед лицом смысла, то этим оно впадает в глубокое противоречие с самим собою, в самоотрицание... становится ложью: бытием лжи или ложью бытия. Мы можем сказать, что это имманентное бытию, изнутри его переживаемое грехопадение..., поскольку оно претендует самодовольно пребывать в своей наличности перед лицом смысла...» (*там же*, с.109).

\* \* \*

Подводя краткое резюме категориальному сопоставлению «диалога» и «коммуникации», необходимо подчеркнуть, что в диалоге *понимание* – это эффект смысла, определяемый М.М.Бахтиным как прибыльность или прирост бытия. Смысл здесь – онтологическая категория. Онтологический поворот философии XX века состоял в том, что она поставила знак равенства между смыслом и бытием.

В коммуникативной парадигме за сходством терминов – «понимание», «смысл» и т.д. – скрыто весьма существенное отличие. Здесь понимание – более или менее адекватная интерпретация сообщения. Смысл здесь – гносеологическая категория.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992.
- Батищев Г.С.* Диалогизм или полифония? (Антитетика в идейном наследии М.М.Бахтина) // М.М.Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979а.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979б.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986.
- Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. – М., 1991.
- Библер В.С.* На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М., 1997.
- Васильюк Ф.Е.* Семиотика психотерапевтической ситуации и психотехника понимания // МПЖ. № 4. 1996, с. 48-68.
- Воробьева Л.И.* Субъект и/или автор (О категориях гуманитарной психологии) // Вопросы психологии, № 2, 2004, с. 149-158.
- Гаспаров М.Л.* М.М.Бахтин в русской культуре XX века // Вторичные моделирующие системы. – Тарту, 1979.
- Гоготшивили Л.А.* Философия языка М.М.Бахтина и проблема ценностного релятивизма // М.М.Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992.
- Гоготшивили Л.А.* Двуголосие в соотношении с монологизмом и полифонией // Бахтинский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. В.Л.Махлин. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Давыдов В.В.* Виды обобщения в обучении. – М., 1972.
- Калина Н.Ф.* Основы психотерапии. Семиотика в психотерапии. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997.
- Колпакова М.Ю.* Диалогический подход в психологии и психотерапии // МПЖ. № 4. 2004, с.177-192.
- Копьев А.Ф.* Особенности индивидуального психологического консультирования как диалогического общения // Дисс.канд.психол.наук. – М., 1991.
- Копьев А.Ф.* Диалогический подход в консультировании и вопросы психологической клиники // МПЖ, № 1, 1992, с.33-48.
- Махлин В.Л.* Незаслуженный собеседник (I–II) (Опыт исторической ориентации) // Бахтинский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. и сост. В.Л.Махлин. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

- Флоренская Т.А.* Диалог в практической психологии. – М.: Институт психологии АН СССР, 1991.
- Флоренская Т.А.* Диалоги о воспитании и здоровье: Духовно ориентированная психотерапия. – М.: Школьная Пресса, 2001.
- Флоренская Т.А.* Мир дома твоего. – М.: Русский хронографъ, 2004.
- Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000.
- Чтения памяти Т.А.Флоренской «Диалогический подход в психологии» // МПЖ, № 4, 2004, с.170-202).
- Шитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина / Мн: И.П.Логвинов, 2002.
- Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: «Симпозиум», 2004а.
- Эко У.* Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике. – СПб.: Академический проект, 2004б.