ДИАЛОГ КАК ОСНОВА КУЛЬТУРЫ (на материале произведений М. Бахтина, М. Бубера, Н. Бердяева и прот. Александра Шмемана)

О.А. Агапов

Грехопадение, конечно, было. Никакое конкретное дерево с плодами тут, видимо, не при чем[1]. Миф. Бог, ставший для человека объектом, источником внешнего волнения, другой человек, ставший именно «другим», мир, переставший открывать свои имена, когда человек вдруг задумался над своим именем – вот картина грехопадения, где воля Божия, до того бывшая неотделимой от воли человека, стала мыслиться иной. Причем грехопадение может быть понято как начало познания Бога и мира, как начало субъектно-объектных отношений между осознавшим себя «отдельным» человеком и Богом, другим человеком, миром.

Грехопадение – прерванный (на время) диалог человека с Богом. Диалог не в смысле «говорения» одного и ответов другого. Человек вмещал в себя (насколько ему было дано) божественные ведение и любовь. Идеальным образом такого «диалога без слов» может служить диалог «внутри» Троицы (о нем одним из первых написал в середине XX в. католический философ-персоналист Э. Мунье: «...Концепция Троицы ... приводит к идее о Высшем Существе, внутри которого осуществляется диалог личностей...»[2]). Но если Троицу составляют Три Ипостаси, Личности, то человек, на «заре» своего человеческого бытия, не был зрелой свободной творческой личностью. Бог «вел» в диалоге с человеком (а как же иначе!), помогая ему в реализации заложенного Богом же творческого потенциала. В созидании себя и мира. Объективация – в чем-то необходимый этап: осознать себя – отдельным, волю Бога – внешней. Болезнь роста, через которую должно пройти ограниченное разумное существо. Культура может быть понята как восстановление через философов, богословов, поэтов, художников, композиторов диалога человека с Богом. Бог говорит в культуре с человеком через человека же. Культура развивается в диалоге. Точнее – в диалогах: человека – с Богом, с другим человеком, с окружающим миром. Образ Божий в человеке (сотворим человека по образу нашему и по подобию) – не столько данность, сколько «даваемость», не прекращающееся никогда «ведение» человека, напоение человека подлинными смыслами, одаривание подлинным видением, (после грехопадения необходим сознательный поиск человеком Истины, творческое напряженное «вопрошание»), поэтому образ Божий в нас – не только «разумность» каждой конкретной личности, но и творческая «открытость» для Слова, «стучащегося» всегда, делающего человека творцом и сотворцом. «Быть» – значит реализовывать образ Божий, значит творить. Свободно-уверенно-ответственно. С доверием и любовью.

Смерть телесная – не самое страшное, что может ждать человека, страшнее смерть духовная, оторванность от Причины и Смысла. «В тот же день умреши», – сказано Адаму о последствиях вкушения плода с древа познания добра и зла. Адам с Евой вкусили и жили еще очень долго. Значит – о другой смерти говорит Бог – о смерти, которая – в оторванности от Него, закрытости для Него. Закрытости для диалога с Ним и с созданным Им миром. Поэтому тема диалога – одна из важнейших тем для человека вообще и для религиозной русской христианской мысли XX в., в частности. Мы умрем, если в нас нечему будет жить. А живет в нас вечно то, чем одарил нас и выпестовал в нас Он. Словесность и способность к диалогу (в оговоренном уже нами широком смысле): «Жить – значит быть тем, к кому обращаются, надо лишь принять, лишь услышать это

[1] См., напр.: *Григорий Богослов, святитель.* Слово 45 на Пасху // *Григорий Богослов, святитель.* Творения: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 666; *Максим Исповедник, прп.* Вопросо-ответы к Фалассию // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 кн. Кн. 2. М., 1993. С. 29.

[2] *Мунье Э.* Персонализм. М., 1993. С. 45.

обращение»[3], – пишет Мартин Бубер, и с ним трудно не согласиться.

Тему диалога в новейшее время принято рассматривать в связи, прежде всего, с именем выше процитированного философа. Действительно, основные фундаментальные положения, а еще более – интуиции, помогающие осмыслить суть диалога и диалоговых отношений мы найдем в его работах первой половины XX в. («Я и Ты», 1923 г.; «Диалог», 1930 г.). Или человек «открыт» для диалога с Богом, другим человеком и миром и мыслит себя в этом диалоге в единении «Я-Ты», когда все постигается в целостности и за всем прозревается Присутствие: «Вопрошающее молчание образа, преисполненная любви речь человека, говорящая немота твари – все суть врата, ведущие в присутствие Слова»[4]. Или человек мыслит мир как предмет, «Оно», и себя в отношениях к миру как «Я-Оно»: «...Только Оно может быть упорядочено. Лишь прекращая быть нашим Ты и становясь нашим Оно, вещи поддаются координации. Ты не знает никакой системы координат»[5]. Первое (диалоговые отношения «Я-Ты») продуктивно для творчества и, по мысли Бубера, – является источником человеческого в человеке. Второе («Я-Оно») – опредмечивает и схематизирует мир, такой подход необходим и преобладает, но таит в себе реальную опасность утраты человеком Смысла при утрате живого ощущения Присутствия.

Но все же не М. Бубер является первооткрывателем подобного осмысления данной темы. Не менее важно для понимания диалога творчество Федора Михайловича Достоевского. В его произведениях мы не находим систематического, философски продуманного описания диалога, но в подавляющем большинстве произведений писателя мы видим то «многоголосие», «полифонизм» (по известному выражению М.М. Бахтина), которое только и позволяет приблизиться к пониманию трагической незавершенности человека, восполняющейся только живым Словом и словом участия другого человека: «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основною особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь...»[6]. Именно в исследованиях творчества Федора Михайловича проговаривается многими мыслителями и художниками то важное для понимания диалога, что делает осмысление диалога одной из основных философско-богословских проблем XX–XXI вв. Так, В.И. Иванов, рассматривая особенности реализма Достоевского, отмечает, что реализм этот основан не на познании, поскольку «...познание всегда будет полагать познаваемое только объектом», а на «проникновении», «...при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект... и открывается возможность этого сдвига только во внутреннем опыте, а именно в опыте истинной любви к человеку и к живому Богу, и в опыте самоотчуждения личности вообще, уже переживаемом в самом пафосе любви. Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия: «ты еси». При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, «ты» становится для меня другим обозначением моего субъекта. «Ты еси» – значит не «ты познаешься мною, как сущий», а «твое бытие переживается мною как мое», или: «...твоим бытием я познаю себя сущим»[7].

Мы видим, что основные положения работы М. Бубера «Я и Ты» предвосхищаются Вячеславом Ивановичем Ивановым, исследующим творчество Ф.М. Достоевского.

Книга М.М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (1929 г.) – первая опубликованная крупная работа ученого. И уже в ней благодаря особенностям поэтики романов Федора Михайловича

[3] *Бубер М.* Диалог // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 101.

[4] *Бубер М.* Я и Ты // Там же. С. 74.

[5] Там же. С. 33.

[6] *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 6–7.

[7] *Иванов В.М.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов В.М.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 420.

М. Бахтин выдвигает ряд идей, связанных с диалогом (прежде всего – идея «полифоничности») и с диалогичностью (приходящей, по его мнению, на смену диалектике), идей, которые лягут и в основу его представлений о специфике гуманитарного знания вообще. Начиная с размышления о том, что «каждая мысль героев Достоевского («человека из подполья», Раскольникова, Ивана и других) с самого начала ощущает себя репликой незавершенного диалога»[8], Михаил Михайлович приходит в позднейших работах к констатации «диалогичности» гуманитарного знания вообще: «Предмет гуманитарных наук – выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении. <...> Становление бытия – свободное становление. Этой свободе можно приобщиться, но связать ее актом познания (вещного) нельзя»[9]. Это в незаконченной и неопубликованной (при жизни автора) статье, набросанной в конце 30-х гг. В последней своей работе (1974 г.) Бахтин вновь рассуждает о мировоззренческих основах и методологии гуманитарного знания, и с новой силой звучит тема диалога как универсального и единственно возможного приема «активного» познания текста (и художественного произведения вообще), автора, другого человека, мира, в конце концов: «...Точность и глубина в гуманитарных науках. Пределом точности в естественных науках является идентификация (а=а). В гуманитарных науках точность – преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое... <...> Контексты понимания. Проблема далеких контекстов. Нескончаемое обновление смыслов во все новых контекстах. Малое время (современность, ближайшее прошлое и предвидимое (желаемое) будущее) и большое время – бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает»[10]. Диалог, по Бахтину, всегда был, есть и будет. Это скрепа, удерживающая культуру и весь мир в творческом единстве: «Взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов, наций и культур обеспечивает сложное единство всего человечества, всех человеческих культур (сложное единство человеческой культуры), сложное единство человеческой литературы. Все это раскрывается только на уровне большого времени. <...>

Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее)»[11]. Религиозные основания такого осмысления диалога очевидны, как очевидно и то, что более подробно и откровенно автор в 1974 г. писать просто не мог.

Бахтин оказал сильнейшее влияние на русское литературоведение (как и на европейское, и даже – на японское). Так, современные литературоведы и теоретики литературы, продолжая начатое Бахтиным исследование специфики романного мышления, приходят к выводу, что сам жанр романа, романная художественная система, как свидетельствует Н.Т. Рымарь, позволяет творческому субъекту создать такие диалогические отношения, в которых происходит, «...во-первых, обособление человека, освобождение его от непосредственного подчинения внешнему, обретение им свободной ценностной дистанции к миру и другому человеку, позволяющей ему понять или ощутить своеобразие другого. Во-вторых, в этом другом индивид открывает как бы себя, субъекта, но себя как преображенного, перестроенного по внутренней мере этого другого, как обретшего в другом новую свободу и новые возможности»[12]. Речь идет прежде всего о романе нового времени. Современный роман откровенно «выводит на поверхность» приемы, позволяющие показать внутренний мир героя в диалогах с другим человеком, миром, Богом (романы М. Шишкина, например).

Симптоматично и современное кино. Ярким примером может служить фильм «День сурка» (1993 г.), когда герою предоставляется возможность найти нужный тон для диалога, день за днем просыпаясь в одном и том же дне.

Для меня не столько важно обозначение приоритета того или иного мыслителя в продумыва-

[8] *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 38.

[9] *Бахтин М.М.* К философским основам гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 430.

[10] См.: *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Там же.

[11] Там же.

[12] *Рымарь Н.Т.* Введение в теорию романа. Воронеж, 1989. С. 100.

нии и проговаривании базовых положений «философии диалога», сколько важна возможность утверждения того, что в конце XIX – первой половине XX в. идеи полноценного диалога, предполагающего выход за пределы субъектно-объектных отношений «носились в воздухе» европейской культуры. Не просто малочисленное, пусть и с большим резонансом, философское направление, а направление (прошу прощения за каламбур) выхода из кризиса культуры, осознаваемое (ощущаемое) не только философами. Это касается и авторов, обозначенных в названии данной статьи, и авторов, чьи воззрения по данному поводу являются наиболее зримыми, позволяющими «уловить» культурный контекст в нескольких точных штрихах (фразах).

Я зашел так далеко от основной темы своего исследования (творчество прот. Александра Шмемана), чтобы показать как фундаментально основательны его (вызывающие многочисленные нападки) рассуждения об искусстве и культуре, о взаимоотношении Православия с иными конфессиями, внешним миром, о богослужебной практике и т.д., поскольку все эти рассуждения зиждутся на уже продуманном в культуре феномене диалога.

В некотором смысле творение мира можно назвать Жертвой Бога создающемуся (и в вечности до этого существующему в замысле, во всех возможных вариантах своего бытия) миру. Творчество всегда трата, всегда жертва. В случае Бога и мира эта жертва абсолютна. Бог мыслит мир во всех возможных вариантах, а значит – смыслах бытия. Бог отдает миру всего Себя. Абсолютное служение в абсолютном присутствии. «Се стою у двери и стучу...» (Откр. 3, 20). В случае человека творчество – это очеловечивание, осмысление, а значит – обожение мира. Через человека Бог являет себя. Физическая реальность мира переходит в духовную. Начало всякого творчества диалогично, так как предполагает «открытость» художника-мыслителя-поэта для другого (мира, человека, Бога). Способность к диалогу поэтому предполагает способность к трате и жертве.

Церковь имеет творческое предназначение: преображение человека и мира. Для этого необходима искренность и жертвенность подлинного творчества, творение своей жизни всеми, кто является членом Церкви. Сопряжение в молитве «верных», открывающихся для Бога и принимающих Его в хлебе и вине, должно быть продуктивно для всей их жизни, должно служить преображению и обожению окружающего общества и мира. Обращение протопресвитера Александра Шмемана уже в одной из ранних своих работ «Введение в литургическое богословие» к теме необходимости богословского осмысления богослужения обусловлено не только и не столько влиянием учителя – о. Николая (Афанасьева), – сколько осознанием самим о. Александром кризиса церковной культуры, частично утратившей диалогическую основу, «литургического кризиса», как характеризует он это явление на страницах вышеупомянутой работы (защищенной в качестве докторской диссертации в 1959 г.): «...Литургический кризис состоит, прежде всего, в неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви, в некоей глубокой метаморфозе восприятия богослужения церковным сознанием. <...>

Богослужение перестало восприниматься как функция Церкви, а напротив, саму Церковь стали понимать как функцию богослужения. Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть раскрытие и осуществление Церковью своей сущности. Сущность же эта есть новая жизнь во Христе: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание Истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение...»[13]. «Новая жизнь во Христе» – это жизнь в любви всех ко всем, поскольку только в христианской жертвенной любви – диалоге обретается единство, мир, благодать и спасение... В зависимости к кому или чему этот диалог обращен. В итоговой работе «Евхаристия – таинство Царства», которую он писал последние несколько лет вплоть до своей смерти, о. Александр развивает данную тему. Церковь осмысляется им как «Жизнь Христова», собрание, являющее эту Жизнь-Любовь всему творению: «Назначение Церкви – в мире падшем являть как его спасение, мир, возрожденный Христом. Сущность падшего мира в том, что в нем воцарилось разделение, отделение всех от всех, которого не преодолевает «природная» любовь некоторых к некоторым и которое торжествует и исполняется в последнем «отделении» – в смерти... Сущность

[13] *Шмеман А., протопресв.* Введение в литургическое богословие // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб., 2006. С. 29.

же Церкви – явление и присутствие в мире любви как жизни и жизни как любви. Исполняясь сама в любви, она об этой любви свидетельствует в мире и ее несет в мир и ею «врачует тварь», подчинившуюся закону разделения и смерти»[14].

В своей статье «О цели жизни», говоря об основной «теме культуры», т.е. о смысле, цели жизни, прот. Александр Шмеман характеризует нашу эпоху (т.е. эпоху конца XX в., но, как мне кажется, эти рассуждения не потеряли своей актуальности и в начале XXI в. – *О.А.*) как «эпоху новой религиозной войны», так как в ней сталкиваются не безверие с верой, а «разные религиозные идеалы, разные понимания смысла человеческой жизни». По мнению богослова, человечество достаточно научено за свою историю тому, что идеи не могут быть побеждены физически, силой оружия, а только – идеей же: «Превосходство идеи над силой есть, собственно, потрясающее «открытие» нового времени. Поэтому, если сталкиваются на последней глубине разные теории о смысле и цели человеческой жизни, подлинный и свободный спор между ними все равно окажется единственным полем сражения, и победит в этом сражении тот ответ, который сумеет обнять собой всю бесконечную глубину человеческого искания, человеческой жажды»[15]. Иными словами для победы христианства, которое, безусловно, считает, что ответ о смысле и цели человеческой жизни содержится в его учении, христианству небходимо «обнять собой всю бесконечную глубину человеческого искания». Это не может означать ничего иного, кроме как диалога в Буберовском и Бахтинском понимании и понимании Вячеслава Ивановича. Самого широкого и «глубокого» диалога. Диалога – любви. Христианство, без сомнения, содержит все ответы и объяснения. Но это – на глубине (или вершине, как угодно) молчания, молитвенного апофатического Приобщения. А в реальности, в повседневном общении самых разных уровней, христиане вступают в диалог и далеко не всегда оказываются на высоте...

Проблеме диалога и диалоговых отношений посвящены ряд статей прот. Александра, проповедей на радио «Свобода», а также многие страницы его «Дневников». Прежде всего следует отметить статью «Плюрализм и Православие» (1966 г.), где автор рассматривает вопросы, связанные с отношениями Православия к плюрализму. Во-первых, богослов отмечает, что, если на Западе плюрализм стал «частью культуры», то для Православной Церкви, никогда не жившей в плюралистическом обществе, встреча с плюрализмом несет с собой много трудностей. Единая мировоззренческая схема, господствующая в Церкви и обществе, и подчиняющая собой все сферы как личной так и общественной жизни, не допускающая инакомыслия, – вот привычный для Православия контекст. «Православие никогда не рассматривало религию лишь как часть жизни человека, нечто предназначенное для личного употребления; религия, наоборот, охватывала всю жизнь и человека, и общества», – пишет о. Александр, «забывая» об опыте сосуществования Церкви с коммунистическим режимом, но очевидно, что это опыт отнюдь не равноправного и доверительного диалога, что это не опыт приобщения к плюрализму. Как об особенности именно Православия говорит богослов о «всеобъемлющем» характере православного вероучения, где плюрализму нет места: «Исходная предпосылка здесь такова, что истина о мире, о человеке и о природе – это та истина, которая в конечном итоге объединяет людей, дает им цельную философию жизни, из которой вытекает универсальный и всеобъемлющий по самой своей природе способ существования. Таким образом, во всей вероучительной, литургической и духовной традиции Православия ничто не указывает на плюрализм как на положительное явление. Этот максимализм Православия объясняет первую реакцию православных на плюрализм – абсолютно негативную»[16]. Позволю себе несколько скорректировать данные утверждения о. Александра. А только ли Православие претендует на «широкий охват всех сфер жизни»? Вопрос риторический. Конечно, и Римо-Католичество, и Ислам, и Иудаизм, и т.д. – подавляющее большинство религиозных учений имеют подобные претензии. Другое дело, что «контекст функционирования» у того же католичества несколько иной, встреча с плюрализ-

[14] *Шмеман А., протопресв.* Евхаристия // Там же. С. 317.

[15] *Он же.* О цели жизни // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей: 1947–1983. С. 70–71.

[16] *Шмеман А., протопресв.* Плюрализм и Православие // Там же. С. 34–35.

мом произошла пораньше. Только и всего. Нынешний Ислам в некоторых своих проявлениях (в Афганистане, например) показывает гораздо большую непримиримость к инакомыслию, чем любая из христианских конфессий.

Но цель статьи о. Александра – раскрыть отношение к плюрализму именно Православия. И автор говорит, несколько иронизируя (хотя в тексте и нет кавычек, обрамляющих слова «истинно православные»): «Современный мир с его призывами и стремлением к "сосуществованию", его культурным релятивизмом переживается как кошмар и богохульство, и истинно православные могут в нем жить, только не имея с ним истинной связи»[17]. Дальнейший ход рассуждений протопресвитера не оставляет сомнений в его точке зрения. Богослову кажутся проявлением «детскости», мировоззренческой незрелости сомнения отдельных православных христиан в ценности того, что «... Запад, прошедший долгий путь плюрализма, действительно выработал философию плюрализма, оправдывающую плюрализм не только в прагматическом смысле, но и по отношению к истине и духовным ценностям»[18]. Богослов дистанцирует себя от таких единоверцев (т.е. формальных единоверцев) и оценивает «философию плюрализма» положительно. Прагматический смысл плюрализма для Шмемана очевиден, но он называет нахождение такого смысла (удобство сосуществования) «первой стадией плюрализма», которая имеет ценность только в случае, если соприкасающиеся в диалоге стороны идут дальше – к выяснению не только того, что у них общего, но и что их разделяет, к пониманию-принятию другого, несмотря на результаты этой выясненности: «Именно здесь решающему испытанию подвергнутся истинная зрелость плюралистического общества и истинная ценность плюрализма. Если в рамках плюрализма мы не сможем встретиться друг с другом лицом к лицу, с полной честностью и не скрывая своих убеждений, если, другими словами, в рамках плюрализма мы не сможем отнестись друг к другу с полной серьезностью, тогда, мне думается, соловьевская карикатура на плюрализм (о. Александр имеет в виду «Краткую повесть об Антихристе» Владимира Соловьева, к которой относится критически. – *О.А.*) приобретает убедительность»[19]. Пример такой встречи у Шмемана гипотетичен, богослов размышляет о некоторой возможности, нащупывает способы реализации своей интуиции: «Я всегда ощущал, что если я кого-то действительно люблю – католика ли, протестанта или иудея, если в своей любви я отношусь к нему с полной серьезностью, единственно «настоящее», что я могу сделать, это сказать ему: «Послушай, давай запремся в комнате на тысячу лет – ибо столько времени мы были разъединены – и обсудим по-настоящему главную проблему». И что тогда случится? Ничего, если мы сразу ограничим свой разговор взаимными извинениями и выражениями уважения и останемся на уровне экуменических банальностей. Но что-то может произойти – и мы не знаем еще что, если в этот разговор мы вложим все наше существо, всю нашу убежденность и всю нашу любовь»[20].

Приходится констатировать, что в «рецепте поведения» при «встрече», предложенном протопресвитером Александром, мы находим лишь описание ситуации, «направление поиска», но никак не продуманную, четко выраженную концепцию такого диалога. В таком «умолчании» богослов не одинок: задолго до него М. Бубер, размышляя о диалоге, пишет о том, что в подлинном общении важны не только слова, иногда диалог может состоятся и без слов, помимо слов. И описать сколько-нибудь полно в этом случае его невозможно, можно только «передать на примерах», «...только не надо бояться брать их из глубины пластов личной жизни, когда речь идет о важном»[21]. И.М. Бубер приводит такой пример. Он говорит об одном событии перед Первой мировой войной, когда «несколько человек, принадлежащих к различным народам Европы, собрались в неопределенном предчувствии катастрофы, чтобы попытаться создать наднациональную авторитетную инстан-

[17] Там же. С. 35.

[18] Там же.

[19] Там же. С. 38.

[20] Там же.

[21] *Бубер М.* Диалог // *Бубер М.* Два образа веры. С. 97.

цию»[22]. Переговоры проходили в «атмосфере откровенности», и собравшиеся почти уже договорились о «круге людей, от которых должна была исходить общественная инициатива», когда один из присутствующих «высказал сомнение в целесообразности того, что названо слишком много евреев...». Бубер, являясь, как он сам пишет, «убежденным евреем» это опротестовал. Он заговорил о Христе: «Не помню уже, почему я заговорил об Иисусе и о том, что мы, евреи, понимаем его внутренне во всех побуждениях и движениях его еврейской сущности, остающихся недоступными всем исповедующим христианство народам. “Понимаем так, как это недоступно Вам”»[23]. Выступавшим против «непропорционального представительства евреев» был священник. После реплики Бубера, который проговорил ее стоя, священник тоже встал. Они, как описывает философ, «посмотрели в глаза друг другу» и «братски обнялись».

Бубер делает вывод: «Выяснение отношений между евреями и христианами превратилось в союз между христианином и евреем, и в этом превращении свершился диалог. Мнения исчезли, во плоти произошло фактическое»[24].

Шмеман, как мы видели, говорит нечто похожее. Правда, опирается он не на «личный опыт», а на «личное ощущение». Сравнение несколько искусственной (в своей «красивости») фразы о. Александра, где он предлагает предполагаемому собеседнику «давай запремся в комнате на тысячу лет – ибо столько времени мы были разъединены...» и конкретной истории, которую приводит М. Бубер в своей работе «Диалог», будет явно не в пользу православного богослова... Но смысл – примерно один и тот же: подлинный диалог не ограничен вербальным общением. Помимо этого в нем происходит встреча-соприкосновение душ, которым нечего делить в этом мире, но которым всегда есть, чем поделиться. Видимо, именно это имел в виду М.М. Бахтин, когда писал, что в диалоге важно «добраться, углубиться до творческого ядра личности (в творческом ядре личность продолжает жить, то есть бессмертна)»[25].

Моя «цена» в конечном итоге складывается из оценки мною других. Более того, от этой оценки зависит не только «мой мир» и «я», от нее зависит и бытие «оцениваемых». Мы формируем себя и мир вокруг себя своим отношением, своей способностью-неспособностью к диалогу: «В сущности, это мы, люди, мешаем друг другу быть «хорошими», то есть жить тем «добро зело», которое заложено в каждом. Мешаем недоверием, равнодушием, быстрым и злорадным установлением «дурного», судом и расправой. Но тут недостаточно одного «благожелательства», то есть все того же равнодушия. Нужна *встреча*, пускай даже внешне ни в чем не выраженная...»[26].

Мы реализуемся в жизни и творчестве настолько, насколько имеем любовь, именно она дает *видение другого, видение*, являющееся основой для культуры: «Христианство не о культуре, но оно не может не рождать культуру, потому что оно – целостное видение Бога, человека, мира»[27]. Эта мысль Шмемана сужает более общие рассуждения Мартина Бубера о «мире отношения», который создается взаимодействием «Я-Ты», уже оговоренным мною выше: «Есть три сферы, в которых строится мир отношения.

Первая: жизнь с природой <...>

Вторая: жизнь с людьми <...>

Третья: жизнь с духовными сущностями <...>

В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, в каждой сфере соответствующим образом»[28]. И это, продолжим мы уже с о. Александром, продуктивно для культуры. А «Вечное Ты» М. Бубура – это Бог, который «есть Любовь».

В русском богословии впервые о религиозном значении искусства открыто и с силой заговорил

---

[22] Там же.

[23] Там же.

[24] Там же. С. 98.

[25] *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. С. 392.

[26] *Шмеман А., протопресв.* Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 525.

[27] Там же. С. 470.

[28] *Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Два образа веры. С. 18.

архимандрит Феодор (Бухарев): «Поэт, живописец, или вообще художник – эти творческие натуры потому и таковы, что они уже так сотворены и родились, что несравненно глубже и живее других могут слышать и возвещать всезиждущую и управляющую всем любовь <...> Потому если поэт, вняв такому, уже природному призванию своему от Бога, последует ему твердо и верно, то пусть он будет в отношении к нам иноземец, иноверец, даже язычник – он скажет такое слово, которое будет слушать как слово живое и православный христианский народ, которое вполне уразуметь и передать никто не возможет, кроме христианина, уже постигшего значение жизни»[29].

«Владея истиной, мы стали закосневать в невежестве...»

К диалогу с миром, Богом и человеком призван каждый. Тем более – член Церкви. Сообщество верных Богу – это сообщество людей, находящихся прежде всего – в диалогической открытости друг другу, миру и Ему. Отсюда рассуждения о. Александра о необходимости «прозрачности» для Бога тех, на ком лежит ответственность какой-либо власти. Отсюда – отношение к искусству, к богословию, к жизни...

На страницах своих «Дневников» богослов неоднократно называет тех, кого он считает в чем-то своими учителями, но ни разу мы не найдем упоминания в этом качестве одного из самых известных русских религиозных философов XX в. – Николая Бердяева, хотя очевидно, что о. Александр был знаком с его творчеством (на многих страницах тех же «Дневников» мы встретим это имя, вспоминаемое по разным поводам). Более того, на мой взгляд, очевидно влияние отдельных идей Бердяева на ряд фундаментальных положений мировоззрения и богословия Шмемана (если мы попытаемся привести в систему это богословие, опираясь на основные произведения о. Александра).

Эсхатология, свобода, отношение к творчеству, жизни – все это у Шмемана в чем-то похоже, в чем-то продолжает, в чем-то скрыто и открыто дискутирует с философией Бердяева.

В данной статье я остановлюсь на одном (заявленном в названии) аспекте – диалоге, проблеме общения. Философские взгляды Николая Бердяева, как он сам писал в одной из своих итоговых работ, сильно не менялись с момента оставления им увлечения марксизмом. Всегда он был персоналистом в философии и индивидуалистом в жизни, «певцом свободы» и свободного творчества. Но есть все же в произведениях последних двух десятилетий мыслителя размышления, вносящие некоторую принципиальную новизну в общий, характерный для Бердяева тон свободного философа-одиночки-творца. Это размышления о смысле бытия, который обретается только в диалоге, в «размыкании» одиночества. Спасение в одиночку невозможно, так как только тратя себя, человек себя обретает: «Индивидуалистическое понимание спасения более свойственно протестантскому пиетизму, чем церковному христианству. Я не могу спасаться сам, в одиночку, я могу спасаться лишь вместе с моими братьями, вместе со всем Божиим творением, и я не могу думать лишь о собственном спасении, я должен думать и о спасении других, о спасении всего мира. Да и спасение есть лишь экзотерическое выражение для достижения духовной высоты, совершенства, богоподобия как верховной цели мировой жизни»[30]. В ряде произведений 30-х – 40-х гг. у Николая Бердяева появляется новый термин – «коммюнотарность» (от лат. communitas – общность, общение). Это общение личностей, общение человека с человеком на основе любви, доверия, свободы и взаимопонимания, общение, которое возможно только благодаря Богу, при Его «посредничестве»: «Коммюнотарность ... означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни. Коллективизм не хочет знать живого отношения человека к человеку, он знает лишь отношение человека к обществу, к коллективу, который уже определяет отношение человека к человеку. Коллективизм не знает ближнего в евангельском смысле слова, он есть соединение дальних. Коллективизм носит антиперсоналистический характер, он не знает ценности личности. Коммюнотарность же персоналистична, есть общность и общинность личностей»[31].

Разделение понятий «коллективизм» и «коммюнотарность», которое делает философ, очень схоже

[29] *Бухарев Феодор, архим.* Из ранних произведений // О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 287.

[30] *Бердяев Н.* Спасение и творчество // *Бердяев Н.* Смысл творчества. М., 2007. С. 641.

[31] *Бердяев Н.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 333.

с рассуждениями прот. Александра Шмемана о «новой жизни во Христе» членов Церкви, жизни которая должна быть «Жизнью Христовой». Отсюда – неприятие о. Александром любой идеологии, поскольку идеология «обслуживает» устоявшийся (точнее – «закостеневший» в своей якобы правильности) коллектив (если пользоваться терминологией Н. Бердяева), пусть даже необъятно многочисленный; Церковь же (в идеале) – сообщество свободное, развивающееся, находящееся в живом общении как внутри, так и вне себя. И только такое сообщество (на основе коммюнотарности) продуктивно как для поддержания жизни человека в мире (в истории), так и для вечной жизни.

Четыре автора: Шмеман, Бердяев, Бубер и Бахтин во многом дополняют друг друга в своих рассуждениях о диалоге: если Бубер (вслед за Вячеславом Ивановым) раскрывает суть диалога как общения «Я-Ты», если Бахтин показывает «основательность» диалогического подхода для гуманитарного знания, для творчества, для разумной жизни вообще, то Бердяев и Шмеман делают акцент на формировании диалогического-коммюнотарного-церковного сообщества – основы для воспроизводства культуры и формирования души для вечной жизни-диалога.

Будет, конечно, некоторым упрощением, но не будет ошибкой предположить, что именно интуиция диалога является основанием для богословия протопресвитера Александра Шмемана. Как мы видели, уже в своей докторской диссертации, посвященной литургическому богословию, во главу угла богослов ставит рассмотрение причин, по которым в осмыслении богослужения и основ церковной жизни произошли серьезные отклонения, приведшие к кризису. Кризису понимания. «Форма», «ритуал», «авторитет» стали давлеть над творческой диалогической свободой «жизни во Христе». Практически во всех произведениях богослова: от исследований таинств [«Водою и Духом» (1974 г.), «Евхаристия – таинство Царства (1983 г.)] до «Дневников» и выступлений на радио «Свобода», – мы найдем скрытое и открытое вопрошание о причинах такого искажения жизни и понимания.

Все же Шмеман – не систематический богослов, поэтому обращение к текстам известных философов помогает нам понять и проговорить (прописать) то, к чему пришел и о. Александр, но что осталось у него проговоренным, выясненным, не до конца. На мой взгляд, прежде всего – это интуиция о невозможности статичного обладания Истиной. Обладание Истиной – динамический процесс. Процесс непрекращающегося диалога (как учит Бахтин). Живого диалога с Богом, миром и человеком. Поэтому такой силой обладает у Шмемана апология творчества, поэтому такой интерес у богослова вызывают автобиографии, биографии и дневники, поэтому он пишет и свой дневник, в котором дает образцы богословия, могущего быть названным «лирическим» богословием по силе и точности содержащихся в нем образов.

© Агапов О.А., 2011