

Андрій Васильченко (Київ)

ФІЛОСОФІЯ ВЧИНКУ БАХТІНА В КОНТЕКСТІ МЕТАФІЗИЧНОГО ПРОЕКТУ РОСІЙСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ¹

I. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ БАХТІНА: ФОРМУЛЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ

Ідея «першої філософії» у Бахтіна

У персоналістичній теорії вчинку Михайла Бахтіна є один цікавий методологічний аспект, на який, як видається, досі недостатньо звертали увагу дослідники його спадщини. Аби оприявнити цей аспект, згадаймо ту метафілософську аргументацію на користь зміни парадигми, яку містить відомий начерк «До філософії вчинку» [Бахтин, 1986]. Автор починає з того, що констатує фундаментальне філософське, але водночас екзистенційне утруднення: всі основні форми відтворення в культурі живої події людського вчинку – дискурсивне теоретичне мислення, історичний опис, естетична інтуїція – встановлюють «принциповий розкол між змістом або сенсом даного акту-діяльності та історичною дійсністю його буття, його дійсною єдиною здатністю бути зазнаним» [там само: с. 82]. Що стосується власне філософії, то вона, за Бахтіним, є надмірно теоретичною і через це їй бракує цілісності:

Оскільки абстрактно-теоретичний самозаконний світ, принципово чужий живій єдиній історичності, залишається у своїх границях, його автономія виправдана й непорушна, виправдані й такі філософські дисципліни, як логіка, теорія пізнання, філософська біологія, які намагаються виявити, так само теоретично, тобто абстраговано-пізнавальним чином, структуру теоретично пізнаваного світу та його принципи. Але світ як предмет теоретичного пізнання прагне видати себе за весь світ у його цілому [...], не тільки за абстрактно-осібне, але й конкретно-осібне буття в його можливому цілому,

© А. Васильченко, 2012

¹ При написанні цієї статті використані матеріали французького видання Європейського Словника філософій, а саме статті «Istina», «Postupok», «Svet», написані автором (остання у співавторстві зі З. Карімовою) [*Vocabulaire*, 2004].

тобто теоретичне пізнання намагається побудувати першу філософію (*prima philosophia*) або у вигляді гносеології, або [нрзб.] (біологічних, фізичних та інших різновидів) [Бахтин, 1986: с. 87].

І далі:

Не можна відмовити нашому часу у високій заслuzі наближення до ідеалу наукової філософії. Але ця наукова філософія може бути лише спеціальною філософією, тобто філософією царин культури та їхньої єдності в теоретичній транскрипції зсередини самих об'єктів культурної творчості та іманентного закону їхнього розвитку. Натомість ця теоретична філософія не може претендувати бути першою філософією, тобто вченням не про цілісну культурну творчість, але про цілісне та єдине буття-подію [бытие-событие]. Такої першої філософії немає, і немовби забуто шляхи її створення [Бахтин, 1986: с. 96].

Думка Бахтіна є цілком ясною: спеціальні філософські дисципліни можуть мати своїм предметом тільки частину світу і розглядають цю частину лише в теоретичній перспективі, в результаті чого живий світ учинку виявляється розколотим «на об'єктивний смисловий зміст і суб'єктивний процес здійснення» [там само: с. 97]. Подолати цю розколотість і має на меті нова «перша філософія»:

Лише зсередини дійсного вчинку, єдиного, цілісного й цілого у своїй відповідальності є підхід до цілісного та єдиного буття в його конкретній дійсності, лише на ньому може орієнтуватися перша філософія [Бахтин, 1986: с. 102].

Ідея «першої філософії», до якої апелює Бахтін, належить Аристотелю. Цікаво те, що в Аристотеля ця ідея постає у зв'язку з тим самим протиставленням між частковістю конкретних наук і цілісністю буття: лише перша філософія розглядає τὸ ὄν ἢ ὄν, суще як таке. Згадаймо відомий фрагмент на початку книги Γ «Метафізики»:

Є наука, яка розглядає суще як суще і те, що притаманне власне йому. Ця наука не тотожня жодній з окремих наук, бо жодна інша наука не досліджує взагалі суще як таке: всі вони виокремлюють собі якусь частину суцього і розглядають те, що притаманне цій частині, як, наприклад, науки математичні [Аристотель, *Метафізика*, 1003a21-26].

Згідно з загальноприйнятим розумінням цього фрагменту, «частину суцього», яка за Аристотелем є предметом окремих наук, треба тлумачити не в прямому «екстенсійному» сенсі, а радше в сенсі різновиду чи аспекту суцього [див. напр. Owens, 1978: р. 259]. Відповідно, загальний, або, краще сказати, універсальний (καθόλου) характер предмету першої філософії є присутнім у будь-якій окремій речі або істоті. Цією увагою до окремих аристотелівське споглядання відрізняється від платонівського, спрямованого насамперед на τὸ ὄντος ὄν, «дійсно суще», тобто ейдоси речей.

Подібно до цього, бахтінський «осібний світ» (*единственный мир*) учинку є присутнім у будь-якому окремійшому вчинку людини, у будь-якому

людському спів-бутті. Тобто, предмет «першої філософії» Бахтіна є так само окремим, як і аристотелівська *усія*. Ця обставина дає змогу поглянути на філософію вчинку Бахтіна як на *проект певної модифікації аристотелівської метафізики*. І це не лише тому, що будь-яку європейську філософську концепцію можна розташувати в координатах Платона та Аристотеля, але насамперед тому, що термін «перша філософія» недвозначно відсилає до аристотелівського контексту².

Аби виразніше побачити контури бахтінського проекту, розглянемо термінологічний устрій його концепції і, зокрема, те, як цей устрій пов'язаний із його баченням предмету «першої філософії». Насамперед зазначимо, що в Аристотеля предмет метафізики згадується наперемінно як *οὐσία* (*усія*, «сутність») та *ἀλήθεια* (*алетейя*, «істина»). Це зазвичай трактують так, що істина є епістемологічним відповідником сутності: «Строго кажучи, істина перебуває в здатності розуміти або в умі [in the understanding or in the mind] та йде слідом за буттям речей» [Owens, 1978: p. 138, n. 4]. У цьому сенсі істина є метою будь-якої науки, зокрема метафізики. Що ж до *усії*, то цей термін може позначати як нематеріальні сутності, так і часопросторові речі, при цьому послідовно набуваючи різних значень у процесі дослідження, адже метафізика має поєднати ці різні значення [там само: p. 138]. Для Аристотеля *усія* і становить «суше як суще», τὸ ὄν ἢ ὄν.

Враховуючи ці зауваження, ми можемо так уточнити своє завдання у цій статті: ми розглянемо, як трансформується поняття істини та що заступає усюю як предмет першої філософії у Бахтіна, а також у інших філософів-екзистенціалістів, які писали російською мовою у першій половині двадцятого століття. Адже з огляду на те, що предметом нашого інтересу є термінологічний устрій філософії вчинку, нам потрібно буде розташувати концепцію Бахтіна не стільки в контексті Канта і неокантіанців (як це найчастіше роблять), а саме в контексті російського екзистенціалізму.

Чому екзистенціалізм?

Актуальність такої постановки проблеми варто обговорити детальніше. Сучасне бахтінознавство являє собою розгалужений комплекс досліджень з літературознавства, культурології та філософії. Серед праць, які розглядають світогляд Бахтіна в цілому, слід відзначити роботи Тодорова [Todorov, 1981], Голквіста [Holquist, 1990], Аверинцева та Гуревича [Бахтин как философ, 1992], Емерсон [Emerson, 1997] і Махліна [Махлин, 2010]. Серед власне філософських досліджень можна насамперед виокремити літературу, яка переосмислює в дусі бахтінського діалогізму традиційні риторику [Dentith, 1997; Bialostosky, 1998; Zappen, 2004; Tiura, 2008] та естетику [Hirschkop,

² Робота Бахтіна отримала назву «До філософії вчинку» при її публікації у 1986 р. Зазначимо, що термін «перша філософія» зустрічається в роботі 7 разів, у той час як термін «філософія вчинку» зустрічається лише один раз.

1999; White, 2007]. Іншим важливим напрямком є тлумачення висловлення як дії, яке, як відзначають дослідники, створює нову парадигму не лише в естетиці та культурології, але й у методології соціальних наук [Morson, Emerson, 1990; Mraovic, 2004; Махлин, 2010].³

У компаративних студіях Бахтіна порівнюють із такими різними авторами, як Фуко, Бердяєв, Жид, Лакан, Левінас, Гайдеггер, Ніцше й Деріда [див. Patterson, 1988; а також MacCannell, 1985; Назинцев, 1991; Evans, 2001; Erdinast-Vulcan, 2008]. Утім, є підстави вважати, що деякі з цих порівнянь є своєрідними інтелектуальними конструкціями, обумовленими «постмодерністським» прочитанням Бахтіна [Бузгалин, Булавка, 2000], в той час як згідно з іншими дослідженнями, Бахтін радше є радикальним опонентом постмодернізму в етиці та теорії соціальної дії [Vasylchenko, 1999].

Не менш спірним є питання про світоглядний контекст і філософські джерела думки Бахтіна. Найчастіше серед останніх згадують неокантіанство Марбурзької та Баденської шкіл, філософію життя (*Lebensphilosophie*), феноменологію та теорію гештальту [Brandist, 2002]. Погоджуючись із тим, що ці філософські течії становлять важливу частину світоглядного контексту творчості Бахтіна, ми водночас поділяємо думку Сергія Сандлера, який наполягає на необхідності розрізнення між різними типами світоглядних впливів на Бахтіна [Sandler, 2011]. По-перше, є філософські школи, яким Бахтін відверто опонував (Гегель і неокантіанство). По-друге, є джерела власне світоглядно формотворчі, – Сандлер переконливо показує, що до їхнього числа належить екзистенціалізм, і насамперед К'єркегор. І нарешті, маємо джерела, які впливали на формування словника Бахтіна та його спосіб постановки проблем.

Сандлер відносить до джерел останнього типу, серед інших, Шелера, Зіммеля та Кассирера [там само]. Ми також припускаємо, що російська філософія, насамперед екзистенційна, могла створювати як світоглядний контекст думки Бахтіна – завдяки очевидній ідейній спорідненості, – так і її природне концептуально-словотворче середовище. При цьому, ймовірно, не лише російська екзистенційна філософія впливала на Бахтіна, а й коло Бахтіна, своєю чергою, впливало на подальший розвиток екзистенціалізму. Звісно, гіпотеза про ці взаємні впливи потребує перевірки. Дослідження думки Бахтіна в контексті російської екзистенційної філософії ніколи не проводилося. Більше того, в літературі відсутні дослідження філософії вчинку Бахтіна як метафізичного проекту. У цій статті ми намагаємося хоча б частково заповнити ці лакуни.

³ Наведена тут бібліографія бахтінознавчих праць є вимушено вибірковою. Задля вичерпної бібліографічної орієнтації у царині бахтінознавства, див. фундаментальну працю [The Annotated Bakhtin Bibliography, 2000], аналітичну базу даних Шеффілдського Бахтінського Центру (URL = [http://www.sheffield.ac.uk/bakhtin /projects/dbase](http://www.sheffield.ac.uk/bakhtin/projects/dbase)), а також нещодавню бібліографічну розвідку [Pierson, 2012].

II. ПИТАННЯ ПРО ІСТИНУ В РОСІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Істина як «те, що дійсно є»

Перш за все зазначимо, що слов'янський термін «істина», у порівнянні з його відповідниками в інших європейських мовах, вирізняється своєю онтологічністю. У «Тлумачному словнику...» Даля читаємо: «Все, що є, то істина, чи не одне й те ж є [*есть*] та *естина, істина?*» [Даль, 1904: т. 2]. На онтологізм слов'янського розуміння істини звертає увагу Павло Флоренський:

Наше російське слово *истина* лінгвістами зближується з дієсловом «*є*» (*істина – естина*). Так що *истина*, згідно з російським про неї розумінням, закріпила в собі поняття абсолютної реальності: істина – «суще», дійсно існуюче, τὸ ὄντος ὄν або ὁ ὄντος ὄν, на відміну від уявного, не дійсного, буваючого. Російська мова відзначає онтологічний момент цієї ідеї. Тому «істина» означає абсолютну самототожність і, отже, саморівність, точність, достеменність [Флоренский, 1990: с. 15–16].

Зауваги Флоренського стосуються не лише російської, а й інших слов'янських мов. Слово «істина» пов'язано зі старослов'янськими *истъ* «той самий, той», *истовъ* (справжній, суцільний), які, своєю чергою, походять від праслов'янського *istъ* «справжній, щирий, цей, той, сам» [Етимологічний словник, 1985: т. 2, с. 319; пор. також Фасмер, 1986: т. 2, с. 140]. І справді, згідно з тлумачними словниками, у переважній більшості європейських мов (романських, германських, угро-фінських та ін.) основним значенням відповідників слова «істина» є властивість тверджень, яка полягає в їхній правдивості, відповідності реальності тощо. Натомість у слов'янських мовах «істина», якщо вірити філософській етимології Флоренського – це насамперед «те, що дійсно є». Або принаймні це онтологічне значення у слов'ян більше важить, тобто частіше виходить наперед.

В тому, що стосується власне російської філософії та її уявлень про істину, – і тут ми полишаємо сферу етимології та переходимо до царини усвідомлення філософами своїх концептуальних засад, – її представники у своїх пошуках прагнуть не стільки сформулювати істину, скільки відкрити, *збагнути* її. «Шукати істину» не означає шукати істинні твердження. Або, як пише Микола Бердяєв:

Ідея цільного знання, заснованого на органічній повноті життя, – вихідна ідея слов'янофільської та російської філософії. Услід за Хомяковим і Кіреєвським самобутна, творча філософська думка завжди ставила в нас завдання розкриття не абстрактної, інтелектуальної істини, а істини як шляху та життя. Ця своєрідність російського філософування далася взнаки і в таборі протилежному, навіть у нашому позитивізмі, який завжди жадав поєднати правду-істину з правдою-справедливістю. Росіяни не припускають, що істину може бути відкрито суто інтелектуальним, розумовим шляхом, що істина є лише судження. І жодна гносеологія, жодна методологія, вочевидь, не в змозі похитнути того до-раціонального переконання росіян, що збагання суцього дається лише цільному життю духу, лише повноті життя [Бердяев, 1997: с. 98–99].

Отже, істина як «те, що дійсно є» недосяжна для суто раціонального суб'єкта пізнання, але відкривається цілісній особистості через повноту її життя. Ця точка зору нагадує нам про ще одне значення слова «істина», надзвичайно важливе як для української, так і для російської мови: істина як моральний ідеал і як справедливість. Істина «як шлях та життя» не може бути книжною та абстрактною; вона жива й дієва.

Не дивно, що в такому контексті поняття істини як предмета метафізики отримує глибокий і часто містичний сенс: метафізика прагне не достеменності в судженнях, але осягнення самого буття. Однак, як ми знаємо ще з часів Аристотеля й Томи, будь-яке буття є омонімічним, еквівокативним. Зокрема, завжди існує омонімія між буттям як «усією», суттю чи щосністю, з одного боку, та буттям як «енергією» (ἐνεργεία), існуванням чи актуальністю, з іншого. Відповідно й істину як «те, що є» можна тлумачити подвійним чином.

В російській філософії кінця XIX – першої половини XX століття можна знайти як есенціалістські, так і екзистенціалістські концептуалізації істини.

Об'єктивізм: Соловйов

Почнемо з об'єктивістського погляду на істину, класичну версію якого запропонував Володимир Соловйов. У його «Теоретичній філософії» проведено розрізнення між істиною поодинокого факту, істиною всезагальною (нім. *allgemein gültige*) логічної форми та істиною як «безумовно-сущим» (рос. *безусловно-сущее*). Саме останній різновид істини, за Соловйовим, має власне філософський зміст і складає предмет інтересу теоретичної філософії. Однак філософське мислення вимагає абсолютної, або безумовної, вірогідності від своїх істин, отже цей предмет може виявитися недосяжним. Таким чином, філософія – це ризикована справа:

[...] не можна робити висновок, що філософія задалегідь упевнена і ручається в досягненні безумовно вірогідної істини; вона *може* її ніколи не знайти, але вона *зобов'язана* її шукати *до кінця*, не зупиняючися перед жодними межами [...]. Якби вона опинилася не в змозі дати позитивної відповіді на питання про безумовно вірогідну істину, то за нею залишилося б велике, хоча й негативне надбання: ясне знання, що все те, що видають за абсолютну істину, насправді не має такого значення [Соловьев, 1903: т. 8, с. 151–152].

Однак пізнання істини, на щастя, можливе. Соловйов відкидає, як механістичний, аргумент скептика, згідно з яким «велика істина» (гр. *μεγάλη ἢ ἀλήθεια*) не може бути осягнена малим людським розумом, хоч би цей останній «просторістю своєю був подібний до шароварів філософа Хоми Брута» [там само: с. 210]. Водночас, за Соловйовим, «наше я, хоч би й трансцендентально розсунуте, не може бути осердям і позитивною вихідною точкою істинного пізнання» [там само: с. 212]. Натомість, мета пізнання безумовної істини вимагає від філософа виходу за межі окремішнього існування та піднесення в царину «понадособового»:

Ясно, що істинна філософія починається тоді, коли емпіричний суб'єкт підноситься понадособовим натхненням в царину самої істини. Але якщо й не можна заздалегідь визначити, що є істина, то *належить* сказати в усякому разі, в чому її немає, а саме: її нема в царині окремого, відокремленого я, яке з себе, як центру, окреслює [...] коло особистого існування. Якби істина була тут, то її ні до чого було б шукати, і сама думка про філософію як пізнання безумовної істини не могла б виникнути [Соловьев, 1903: т. 8, с. 213].

Отже, істина як «те, що дійсно існує» має об'єктивний характер. Соловйов розрізняє три аспекти суб'єкта пізнання, які відповідають трьом різновидам істини: емпіричний (душа), логічний (розум) і понадособовий (дух). Істина філософська, істина як безумовно-суше, відкривається лише духові. Таким чином, у Соловйова спостерігаємо цілковито абсолютистську, щоснісну інтерпретацію істини: *істина* – це «те, що дійсно є» в понадперсональному об'єктивному світі. Своєрідною квінтесенцією поглядів Соловйова на істину як предмет теоретичної філософії є його характерне тлумачення дельфійського вислову. Що означає «пізнай самого себе»? – запитує автор. Пізнання емпіричного суб'єкта як сукупності психологічних властивостей? Пізнання логічного суб'єкта як носія форм умоглядного мислення? Відповідь Соловйова класично об'єктивістська, майже гегелівська: правдивий філософський суб'єкт «визначається не у своїй матеріальній строкатості й не у своїй формальній порожності, а у своєму безумовному змісті, як розум самої істини, такий, що постає [*становлящийся*]» [там само: с. 221].

Ми розглянемо три форми екзистенціалістської відповіді на об'єктивізм Соловйова щодо істини: екзистенційний партикуляризм Шестова, актуалістичний персоналізм Бердяєва та етичний екзистенціалізм Бахтіна.

Шестов: екзистенційний партикуляризм

Лев Шестов у четвертій частині «Афін та Єрусалиму» звертається до того ж Аристотелевого протиставлення між метафізикою та окремими науками, яке ми бачили вище у Бахтіна:

Людині не можна зупинитися, не можна припинити пошук. І в цій сизифовій праці – велика загадка [...]. Позитивні науки призвели до безсумнівних і величезних результатів, метафізика не дала нічого міцного, нічого певного. І все ж, метафізика в якомусь сенсі потрібніша і важливіша, ніж позитивні науки. [...] Метафізика не дала жодної загальнообов'язкової істини – це правда. Але це не є запереченням. «За самою своєю природою» метафізика не хоче й не повинна давати загальнообов'язкові істини. Того більше: до її завдання входить знецінювати й ті істини, які науками здобуваються, і саму ідею загальнообов'язковості як ознаки істини [Шестов, 1993: с. 651–652].

Для Шестова, на відміну від Соловйова, об'єктивна істина теоретичної філософії має характер «всезагальної необхідної істини» і, отже, є хибною або принаймні скороминушою, – згадаймо, що в Соловйова подібний статус

allgemein gültige отримували лише істини логічні. З погляду Шестова, те, що існує цілком незалежно від суб'єкта, аж ніяк не є істинно сушим; натомість, «істинно суще визначається в термінах істинно важливого й істинно цінного». За Шестовим, «обдертий наукою світ», який підкоряється необхідності та який ми помилково вважаємо істинно сушим, є лише «мінімумом метафізики» – стандартом, виробленим в результаті дії кантіанської критики. Справжні ж істини, живі й антиномічні, складають її максимум. Справжні істини не вкладаються у слова чи судження й мають окремішний характер, як, наприклад, геній (*δαίμων*) Сократа чи видіння св. Павла дорогою у Дамаск. Справжні істини не можуть бути надбанням «усіх»:

[...] як давні впізнавали богів за тією ознакою, що вони не торкалися ногами землі, так й істину можна відрізнити завдяки тому, що вона не допускає визнання «всіх», що визнання позбавляє її тієї божественної легкої ходи, яка, щоправда, властива лише безсмертним, але яку смертні зажди цінували понад усе на світі [Шестов, 1993: с. 651–652].

Таким чином, на відміну від всезагальної необхідної істини, яка нав'язує себе «всім», істина як «істинно суще» є окремішною й особистою. Така істина – це те, що «дійсно є» для окремішньої особи на самоті:

Тільки наодинці з собою, під непроникним покривом таємниці індивідуального буття (емпіричної особистості) ми іноді наважуємося зрєктися тих дійсних та уявних прав і переваг, що їх нам надає приналежність до спільного для всіх світу. Тоді спалахують перед нами останні й передостанні істини... [Шестов, 1993: с. 653].

Справжні істини є несказаними, тобто невербальними й непропозиційними:

Хіба що перекладати їх на музику слів і чекати, поки інші, які лише з чуток, а не з власного досвіду знають про такого роду видіння, нададуть їм форму суджень і, вбивши їх, зроблять їх завжди та для всіх потрібними, тобто зрозумілими й теж «очевидними». Але це ж будуть зовсім не ті істини, які нам відкрилися [Шестов, 1993: с. 653].

Отже, істина Шестова – це екзистенційна подія, яка трапляється людині. Саме актуальність, «енергія» цієї події складає «те, що дійсно є».

Бердяєв: актуалістичний персоналізм

У текстах Бердяєва знаходимо подібну до шестовської опозицію між абстрактною чи інтелектуальною істиною, з одного боку, та істиною екзистенційною, з іншого. Однак для Бердяєва істина радше має інтерсуб'єктивну, ніж індивідуальну природу: істина відкривається тому, хто виходить за свої межі назустріч іншим і світові. В центрі філософії Бердяєва – ідея абсолютної свободи: свобода є джерелом будь-якого творчого акту, як людського, так і Божого, а отже й пізнання істини:

Істина пізнається в свободі й через свободу. Нав'язана мені істина, в ім'я якої від мене вимагають зречення від свободи, – це взагалі не істина, а чортова спокуса [Бердяєв, 1990: с. 57].

Для Бердяєва, свобода як джерело творення є антиподом застиглого й нерухомого морального ладу, і, врешті решт, буття – визначеної об'єктивованої дійсності. Бердяєвська версія екзистенціалізму – це версія креаціоністська й лібертаріанська:

Існування (*Existenz*) не є есенцією, не є субстанцією, а є вільним актом. Екзистенції належить примат над есенцією. В цьому сенсі екзистенційна філософія споріднена з будь-якою філософією досвіду й філософією свободи [Бердяєв, 1996: с. 10–11].

Вільний акт творення отримує у Бердяєва не лише онтологічне значення (як пріоритетний предмет філософії), але й моральнісний зміст:

Людина завжди має чинити індивідуально й індивідуально розв'язувати моральнісне завдання життя, має виявляти творчість у моральнісних актах свого життя, жодної миті не повинна обернутися на моральнісний автомат. [...] Моральнісна совість людини повинна в кожную мить життя виявляти творчість і винахідливість. Етика творчості є етикою енергетичною та динамічною. В основі життя лежить енергія, а не закон. І можна навіть сказати, що енергія створює закон [Бердяєв, 1993: с. 122].

Для нашої мети важливо розташувати поняття істини у Бердяєва саме в контексті цієї метафізики та етики творення. Істина в жодному разі не може накидатися людині ззовні; вона не є просто об'єктивною щосністю, яка перебуває у зовнішньому світі та репрезентується абстрактними поняттями:

Істина – це аж ніяк не відповідність у пізнанні реальності, що перебуває зовні людини. [...] Істина первинна, а не вторинна, тобто це не відповідність чомусь іншому. [...] Вона є творчим переображенням реальності. Світ чисто інтелектуальний, світ чисто інтелектуального пізнання є по суті абстрактний, значною мірою фіктивний світ. Істина – це зміна, переображення даної реальності [Бердяєв, 1996: с. 21].

Якщо у наведеній цитаті (як і в багатьох інших фрагментах) тлумачити істину як характеристику судження, виходить, що істинним є не судження, яке відповідає дійсності, а судження про зміну чи – можливо – судження, яке змінює. Це виглядає як волюнтаризм, або принаймні довільність і, отже, релятивізм щодо істини. Однак не забуваймо, що основне значення «істини» в російській мові – «те, що дійсно є». Коли Бердяєв відрізняє істину від зовнішньої щодо особи реальності та ототожнює істину зі зміною та переображенням, фактично йому йдеться, що «дійсно є» насамперед екзистенційна подія зміни світу зсередини особи. Відповідно, предметом філософії є не «об'єктивна реальність», а насамперед екзистенція та творчий акт. Із цією тезою пов'язана також критика об'єктивації суб'єкта в модерній епістемології:

Німецька гносеологія завжди говорить про суб'єкт і об'єкт, про суб'єктивне і об'єктивне у пізнанні. Пізнання є об'єктивуванням. Суб'єкт же, який пізнає, не є буттям, суб'єкт має гносеологічний, а не онтологічний статус, він є ідеальними логічними формами, зовсім не людськими, зв'язок яких із людиною залишається незрозумілим. [...] Гносеологічний суб'єкт не є людиною, не є буттям. Але й пізнає він зовсім не буття, а об'єкт, який йому протистоїть, корелятивний суб'єктові та спеціально для пізнання створений. Буття зникає з суб'єкта й з об'єкта [Бердяев, 1993: с. 26].

Для Бердяєва, навпаки, «філософія є частиною життя і досвідом життя» [там само: с. 22]. «Якщо філософія можлива, то вона може бути лише вільною, вона не терпить примусу. Вона в кожному акті пізнання вільно стоїть перед істиною і не терпить перешкод і межистинь» [там само], зокрема перешкод у вигляді об'єктивованого суб'єкта та сконструйованих репрезентацій. Іншими словами, суб'єкт філософії – це особа, особистість, окремішна людська істота. Відповідно, предмет філософії – це насамперед особистий творчий акт, і, зрештою, окремішне людське життя як ціле, взяте у його зв'язку з актуальністю цілого світу:

Людина поставлена на своєму духовному та пізнавальному шляху [...] перед істиною як таємницею існування. І поставлена людина не перед абстрактною істиною, а перед Істиною як шляхом та життям. [...] Це означає, що істина – це конкретна особа, її шлях та життя, істина у найвищій мірі динамічна, вона не дана у завершеному й застиглому вигляді. Істина не є догматичною. Вона дана лише у творчому акті. [...] Істина є життям, існуванням існуючого. Існує лише існуючий [Бердяев, 1995: с. 48].

Метафізика світла

Наша характеристика метафізичного проекту російського екзистенціалізму була б неповною, якби ми не розглянули православну метафізику світла.

Православне вчення про божественні сили або енергії веде свій початок від Діонісія Ареопігита. Згідно з цим вченням, божественна сила виявляє себе як дія благодаті, що надає кожній людині можливості обоження (*θέωσις*). Григорій Палама (1296–1359) услід за отцями Церкви розрізняв сутність Бога та божественні енергії. Це розрізнення фактично обґрунтовує можливість бачити Бога – в Його енергіях, або в Його благодаті – тілесними очима. Палама характеризує «божественні енергії» (*δυνάμεις Θεοῦ*) як *φῶς*, «світло», або *ἑλλαμψις*, «осяння». Це божественне світло, побачити яке людина може сподобитися, є не творінням Бога, а Його реальним проявом. У XIV ст. уявлення про те, що світло Переображення, яке побачили апостоли на горі Фавор, є нествореною благодаттю, що невіддільно й вічно походить від божественної сутності, стало догматом православної церкви.

Щоб зрозуміти богослов'я світла Григорія Палами, треба виходити з розрізнення, яке робив св. Йоан Дамаскін між сутністю або природою Бога (*οὐσία, φύσις*), з одного боку, та «тим, що близьке до природи» (*τὰ περί τῆν*

φύσιν), з іншого. Для позначення останнього Палама послуговується запозиченим від кападокійців терміном ἐνέργεια, а також Діонісовим δυνάμεις. «Енергії» не означають довільного акту, як, наприклад, Створення, а є способом буття Бога. Бог являє Себе як у Своїй сутності, так і у Своїх потенціях, чи енергіях (δυνάμεις τε καὶ ἐνέργεια). Однак, на відміну від сутності Бога, ці енергії надаються до релігійного або містичного осягнення. Наполягаючи на абсолютній непізнаванності Божої сутності, Палама вважає, що термін οὐσία не можна прикласти до Бога, Який є ὑπερουσίότης, «надсутністю» [Andia, 1996: p. 155], оскільки, на відміну від створінь, не є обмеженим Своєю сутністю. Так само, вважаючи, що традиційні δυνάμεις та ἐνέργεια є надто абстрактними і тому недостатніми для іменування живого Бога, Палама ототожнює видиме буття Бога з нествореним світлом (φῶς). Пересмисливши в такий спосіб ідеї отців Церкви в термінах метафізики світла, Палама зробив внесок у розвиток традиційного православного богослов'я. Його вчення дає змогу говорити про божественне світло не як метафору, а як про реальний прояв Бога та спосіб його існування:

Це – видимий аспект божества, енергії, в яких Бог виявляє Себе й відкривається тим, хто очистив своє серце. [...] Це нестворене, вічне світло, божественне та здатне обожувати, є благодаттю, бо ім'я благодаті (χάρις) належить також божественним енергіям як таким, що даються нам та виконують справу нашого обоження [Lossky, 1967: p. 34].

Слов'янські мови надзвичайно добре пристосовані для артикуляції метафізики світла з тієї причини, що слова «світ» і «світло» є в них спорідненими: польське *świat*, українське *світ*, чеське *svět*, сербське й хорватське *svijet* означають «світ», тоді як польське *światło*, чеське *světlo*, сербське й хорватське *svijetlo* мають значення «світло» [Herman, 1975: p. 509]. Зазвичай вважають, що «світ» є вторинним значенням старослов'янського слова **свѣтъ**, яке виникло завдяки виразу «з'явитися на світ». Цей вираз означає «увійти в царство світла» і водночас «опинитися серед людей та речей» [Machek, 1957: s. 488]. Тобто, двозначність лексеми **свѣтъ** у слов'янських мовах є своєрідним залишком стародавньої космології, що характеризує світ як простір, визначений світлом. Для нашої теми найцікавішим тут є те, що ця двозначність виявляється відбитком давнього світогляду, який стверджує пріоритет світла над світом. Отже, саме слово **свѣтъ** несе в собі, якщо можна так висловитися, пріоритет енергії над усією, екзистенції над есенцією.

У російській мові світло, можливо, ще більше, ніж в інших, вказує на духовне, ідеальне, шляхетне, священне. Більше того, у пізні часи процес переображення через світло божественної благодаті, що зцілює та обожує, *благодатний свет*, часто поєднували з філософською та художньою творчістю. Так, Євгеній Трубецькой у статті «Свет Фаворский и преображение ума» (1914) пише:

Наша творчість, художня та філософська, завжди прагнула істини не абстрактної, а дієвої [...]. Свідомо чи несвідомо, найбільші представники російського народного генія завжди шукали цього світла [*света*], яке зсередини зцілює та переображує життя як духовне, так і тілесне [Трубецкой, 1914: с. 242].

У цьому культурному контексті екзистенціалістський метафізичний проєкт⁴ вирізняється як такий, що наголошує на окремішному, особіному, особистому характері філософського пізнання:

Пізнання – це посвячення в таїну буття, в містерії життя. Воно є світлом, але світлом, що сйянуло з буття та в бутті. Пізнання не може з себе, з поняття створити буття [Бердяев, 1993: с. 22].

III. ФІЛОСОФІЯ ВЧИНКУ ЯК ПРОЕКТ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ

Бахтін: етичний екзистенціалізм

В центрі філософії вчинку Бахтіна, так само як і у Бердяєва, актуальність людської дії. Бахтін починає з фундаментального екзистенційного факту «я є». Цей факт має два аспекти: особність (*единственность*) індивідуального існування – є саме я – та його причетність – я є в *бутті*.

І я – єсьмь [...], і насправді єсьмь [...], і я причетний до буття в особній та неповторний спосіб, я займаю в особіному бутті особіне, неповторне, незамінне й непроникне для іншого місце. В даній особній точці, в якій я тепер перебуваю, ніхто інший в особіному часі й особіному просторі особіного буття не перебував. І навколо цієї особіної точки розташоване все особіне буття особіним і неповторним чином [Бахтин, 1986: с. 111–112].

Щоб наголосити абсолютний характер факту «особіної причетності» особи до буття, Бахтін вводить метафору «не-алібі в бутті» (*не-алиби в бытии*). Людина не має морального алібі: вона не може ухилитися ні від своєї власної особіності, ні від свого особіного місця. Саме на цьому не-алібі в бутті заснований обов'язок діяти:

Те, що мною може бути вчинено, ніким і ніколи вчинено бути не може. Особіність наявного буття – спонукально обов'язкова [Бахтин, 1986: с. 112].

Таким чином, особіність особи слід розуміти як її незбіжність з усім, що не є нею:

Моя особіність як спонукальна незбіжність із усім, що не є я, завжди уможлиблює й особіну та незамінну мою дію стосовно того, що не є я [там само: с. 113].

⁴ Зазначимо, що сьогодні екзистенціалістський метафізичний проєкт знайшов плідний розвиток у працях С.С. Хоружого [див. напр. Хоружий, 2000: с. 261–288, 318–339].

Осібність особи великою мірою належить до царини можливого, або радше перебуває на межі можливого й актуального: «моя осібність є даною, але водночас вона є лише настільки, наскільки вона насправді здійснена мною як осібність, вона завжди в акті, у вчинку, тобто є заданою» [там само: с. 112]. Осібність також поєднує «буття й належитість (*долженствование*)⁵: я є дійсний, незамінний і тому маю здійснити свою осібність» [там само]. Однак у проміжку між потенційною осібністю й осібністю здійсненою завжди є екзистенційний вибір. Особа може взяти на себе відповідальність за власне існування або відмовитися від неї та стати «самозванцем»: «можна намагатися довести своє алібі в бутті, можна бути самозванцем» [там само: с. 113]. Тільки прийняття відповідальності за власну єдиність створює належитість осібності:

Належитість уперше можлива тільки там, де є визнання факту буття осібної особи зсередини її, де цей факт стає відповідальним центром, там, де я приймаю відповідальність за свою осібність, за своє буття [...]. Відповідальний вчинок і є вчинок на підставі визнання належної осібності [Бахтин, 1986: с. 113].

Отже, осібність особи створює абстрактну можливість самоактуалізації; однак коли особа бере на себе відповідальність за свою осібність, ця можливість перетворюється на реальну. І лише у вчинку ця реальна можливість зрештою актуалізується:

Відповідальний учинок один долає всіляку гіпотетичність, адже відповідальний учинок є здійсненням рішення – вже безвихідно, непоправно і незворотно; вчинок – останній підсумок, усебічний остаточний висновок; учинок стягує, співвідносить і розв'язує в єдиному та осібному і *вже останньому контексті* і смисл і факт, і загальне й індивідуальне, і реальне й ідеальне, бо все входить до його відповідальної мотивації; у вчинку вихід із тільки можливості в *осібність раз і назавжди* [Бахтин, 1986: с. 103].

Однак за Бахтіним буття, в якому я беру участь, не обмежується лише світом моєї дії. Остаточним предметом моральної філософії є «буття-подія (*бытие-событие*)», світ міжсуб'єктної події. Російський префікс *со-*, відповідник латинського *со-*, означає спільний характер дії. *Событие* – це, власне, «спільне буття, спів-буття». Бахтін артикулює метафору, закладену в терміні *бытие-событие*:

Дійсне буття-подія (бытие-событие) [...] визначається не саме собою, а саме у співвіднесенні з моєю належною осібністю, спонукально дійсне лице події визначається з мого і для мене осібного місця. Але ж звідси впли-

⁵ Словник Кримського перекладає рос. *должное* як «належність, належитість» [Російсько-український словник, 1924: с. 233]. Слово «належитість» знаходимо також у Словнику Бориса Грінченка: «Належитий, -а, -е = Належний. В належиту годину. Въ надлежащее, въ условленное время. / Належитість, -гости, ж. Долгъ, должное, причитающаяся сумма» [Словарь української мови, 1907-1909: с. 1414].

ває, що скільки індивідуальних центрів відповідальності, осібних учасних суб'єктів, а їх безліч, стільки різних світів події [Бахтин, 1986: с. 116].

Сукупність особистих світів створює унікальну подію:

Множина неповторно цінних особистих світів зруйнувала би буття як змістовно визначене, готове й застигле, але вона саме вперше створює єдину подію (*событие*) ([Бахтин, 1986: с. 116].

Слово *событие* «подія» походить від дієслова *сбываться* «здійснюватися». Іншим значенням, очевидно присутнім у слові *событие*, є, таким чином, значення здійснення та самоздійснення. Це здійснення відбувається лише у спільному з іншими істотами світі: у співбутті, *со-бытии*, індивід робить зі свого місця осібний відповідальний крок (*поступок*) до інших.

Отже, *поступок* є відповідальною дією, через яку особа бере участь у бутті. У ціннісному вимірі *поступок* не може бути підпорядкований тим цілям, бажанням або потребам, які він реалізує. Він не є інструментом для досягнення чогось, але є цінністю в собі, тобто остаточною цінністю: «Вчинок – останній підсумок, всебічний остаточно висновок» [там само: с. 103]. Саме тому, за Бахтином, лише *поступок* об'єднує світ культури та світ життя, і саме тому на ньому може орієнтуватися «перша філософія».

Екзистенційний персоналізм: вчинок як спосіб уосібнення

Бахтін протиставляє істині теоретичного пізнання не істину як існування, але *правду*:

Правда події – це не тотожно собі рівна змістовна істина, а права осібна позиція кожного учасника, правда його конкретної дійсної належитості. Простий приклад пояснить сказане.

Я люблю іншого, але не можу любити себе, інший любить мене, але себе не любить, кожен правий на своєму місці, і не суб'єктивно, а відповідально правий [Бахтин, 1986: с. 116–117].

Термін «правда», на відміну від більш теоретичної, наукової та метафізичної «істини», вживається у повсякденних контекстах і відсилає до моральнісного, або ширше – конкретного та суб'єктивного, людського виміру «того, що дійсно є». Бахтін наголошує на частковості будь-якої абстрактно-теоретичної істини щодо правди:

Можна встановити навіть певну зворотню пропорцію між теоретичною єдністю та дійсною осібністю [...]. Що ближче до теоретичної єдності [...], то бідніше й загальніше [...]; що далі відходить індивідуальна осібність, то вона стає конкретніше й повніше [...]. Відповідальне залучення до визнаної осібної осібності буття-події – це і є правда ситуації [Бахтин, 1986: с. 111].

Водночас, орієнтація на правду аж ніяк не означає релятивізм.

Тут немає жодного релятивізму: правда буття-події цілком уміщує в себе всю позачасову абсолютність теоретичної істини. Єдність світу – момент його конкретної особистості ... [Бахтин, 1986: с. 134].

Аналогічну тезу про повноту окремішного й частковість загального знаходимо у Бердяєва:

Саме індивідуально-неповторне в одиничному коні є найбагатше та повне, те ж, що ми називаємо «загальним» у коні, його кінськістю, є лише якісністю (качествование) індивідуально-неповторного й одиничного. Також індивідуально-неповторна, одинична людина містить у собі універсальну людскість, а не входить до неї як підпорядкована частина. Також будь-яке конкретно існуюче багатше й первісніше від абстрактного буття. Абстрактна якість буття, предикат буття – це лише внутрішня складова частина конкретно існуючого, одиничного; загальне – буттєвісне, загальне – універсальне, загальне – людське перебуває в конкретній людській особистості, а не навпаки [Бердяєв, 1995: с. 46].

У Бердяєва окремішність набуває своєї остаточної повноти саме в категорії особистості (*личность*). «Особистість індивідуальніша, ніж індивідуум» [там само: с. 22]. Тобто, істотною рисою особистості є її здатність і прагнення долати будь-які бар'єри, пов'язані з приналежністю до роду, нації чи соціальної групи. «Людська особистість – це потенційне все, вся світова історія» [там само: с. 24]. Таким чином, в розумінні людини у Бердяєва, так само, як і в Бахтіна, знаходимо антиномічну напругу між окремішністю та універсальністю, актуальністю та потенційністю, частковістю та повнотою. Особистість – це по суті проект, шлях і вчинок: проект себе, шлях до себе, вчинок особистості. Бердяєв називає це «основним парадоксом існування особистості»:

Особистість має себе створювати, збагачувати, наповнювати універсальним змістом, досягати єдності в цілісності протягом усього свого життя. Але для цього вона має вже бути [Бердяєв, 1995: с. 13].

Людина відрізняється від інших істот тим, що її існування – предмет екзистенційної метафізики – не є суто акцидентальним. З персоналістичного погляду, саме вільна та відповідальна дія – вчинок – становить специфічно людський спосіб буття у світі, через який людина долає акцидентальність свого існування [див. Vasylychenko, 2010].

Тому остаточно мета екзистенційної метафізики вчинку, тою мірою, якою нам вдалося реконструювати цей проект, є не стільки теоретичною, скільки практичною, а саме – «ствердити факт своєї осібної незамінної причетності буттю», тобто «увійти в подію буття» [Бахтин, 1986: с. 114]. Адже «дійсно бути в житті – означає чинити, бути не індиферентним до осібного цілого» [там само]. Іншими словами, людська істота досягає всієї повноти своїх творчих енергій лише у вільному та відповідальному вчинку, спрямованому до інших учасників співбуття.

Висновки

Отже, «перша філософія» набуває у Бахтіна характеру екзистенційної персоналістичної метафізики. З погляду класичного модерного раціоналізму, людина, яка займається філософією, бере участь у бутті як суб'єкт, що пізнає, тобто бере участь у позаособовий спосіб – не як утілений дієвець, а як раціональний тлумач щоснісності буття. Натомість, з погляду екзистенційного персоналізму, суб'єкт філософування бере участь у бутті насамперед як утілена істота, тобто подієво – через дії та їх зазнавання. Предметом екзистенційної метафізики є особний стосунок особи до світу, якого вона досягає через свої відповідальні дії. У цьому підході теоретична істина не є головною проблемою, бо суб'єкт завжди стикається з більш фундаментальним запитанням «що я маю робити?». «Те, що дійсно є», радше не дане, а задане: його треба ще досягти.

Відповідальне ставлення до світу вимагає сприймати речі подібно до живих істот, тобто в їхній окремішності: «переживати предмет – означає мати його як дійсну особність, але ця особність предмета та світу передбачає співвіднесення з моєю особністю» [Бахтин, 1986: с. 115]. Така турботлива увага щодо всіх аристотелівських *усій* зобов'язує метафізика починати свої досліди безпосередньо з речей, а не з мови чи думки. Більше того, відповідальний вчинок вимагає відповідального пізнання. Пізнання – теж вчинок; бачити світ таким, як він є – важлива вимога бахтінського «учаснісного мислення».

Однак остаточна мета екзистенційної метафізики вчинку лежить усе ж не в теоретичній, а в практичній площині. Вчинок – це спосіб віднаходження людиною, яка є носієм унікальних творчих енергій, своєї окремішності, а разом із тим і окремішності навколишніх речей. Якщо *усії* – речі та істоти – досягають найбільшої повноти уособлення через подієвість учинку, то саме подієвість учинку здатна також і вберегти їх від передчасного руйнування, спотворення, самозванства або втрати себе.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бахтин как философ / Под ред. П.С. Гуревича, Л.А. Гогтишвили. — М.: Наука, 1992.
- Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. — М.: Наука, 1986.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии [1939] // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995.
- Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков [1912] // Бердяев Н. Собрание сочинений. — Т. V. — Париж: YMCA-Press, 1997.
- Бердяев Н.А. Истина и откровение. — СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993.
- Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Международные отношения, 1990.
- Бузгалин А. В., Булавка Л. А. Следующие сто лет М. Бахтина: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // Вопросы философии. — 2000. — № 6. — С. 119–132.

- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: М. О. Вольф, 1903–1909; Репр. т. 1–4, «Пять континентов», 1954.
- Етимологічний словник української мови: у 7-ми тт. – Т.2. – К.: Наукова Думка, 1985.
- Махлин В.Л.* Михаил Михайлович Бахтин. – М.: РОССПЭН, 2010.
- Назинцев В.В.* Мыслитель Бахтин и теоретик Хайдеггер // М. Бахтин и философская культура XX века. – СПб.: Образование, 1991. – Вып. 1., ч. 1. – С. 102–112.
- Російсько-український словник / За ред. А.Е. Кримського. – Т.1. – Київ, Червоний Шлях: 1924.
- Словарь української мови / Упорядкував Борис Грінченко. – Київ, 1907-1909.
- Соловьев В. С.* Теоретическая философия // Собрание сочинений в 8 т. – Т. 8. – СПб.: 1903.
- Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // *Русская идея* / ред. М.А. Маслин. – М.: Республика, 1992.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4-х тт. – М.: Прогресс, 1986.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины [1914]. – Т. 1. – М.: Правда, 1990.
- Хоружий С. С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М.: Наука, 1993.
- Bialostosky D.H.* Liberal Education, Writing, and the Dialogic Self // *Landmark Essays on Bakhtin, Rhetoric, and Writing* / Ed. Frank Farmer. – Mahwah, New Jersey: Hermagoras-Erlbaum, 1998. – P. 187–196.
- Brandist C.* The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics. – London: Pluto Press, 2002.
- De Andia Y.* L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. – Leiden: Brill, 1996.
- Dentith S.* Bakhtin versus Rhetoric? // *Face to Face: Bakhtin in Russia and the West* / Ed. C. Adlam, R. Falconer, V. Makhlin, and A. Renfrew. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. – P. 311–325.
- Emerson C.* The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. – Princeton: Princeton UP, 1997.
- Erdinast-Vulcan D.* Between the Face and the Voice: Bakhtin meets Levinas // *Continental Philosophy Review*. – Vol. 41, No.1 (2008). – P. 43–58.
- Evans F.* Genealogy and the problem of affirmation in Nietzsche, Foucault and Bakhtin // *Philosophy and Social Criticism*. – Vol. 27, No. 3 (2001). – P. 41–65.
- Herman L.J.* A Dictionary of Slavic Word Families. – New York: Columbia UP, 1975.
- Hirschkop K.* Mikhail Bakhtin: An Aesthetic for Democracy. – Oxford: Oxford UP, 1999.
- Holquist M.* Dialogism: Bakhtin and His World. *New Accents*. – London: Routledge, 1990.
- Lossky V.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. – Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- MacCannell J. F.* The Temporality of Textuality: Bakhtin and Derrida // *Modern Language Notes*. – Vol. 100, No. 5 (Dec., 1985). – P. 968–988.
- Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. – Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1957.
- Morson G.S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. – Stanford: Stanford UP, 1990.
- Mraovic B.* Bakhtin's theory of speech as human agency // *Social Responsibility Journal*. – Vol. 4, No. 3 (2004). – P. 283–296.
- Owens J.* The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.
- Patterson D.* Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and His Contemporaries. – Lexington: The University Press of Kentucky, 1988.
- Pierson S. W.* A Bibliographic Note and Bibliography on Bakhtinian Studies in Poetry (March 15, 2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://ssrn.com/abstract=2023643>
- Sandler S.* Kierkegaard and Bakhtin's Philosophical Motivation / XIV International Mikhail Bakhtin Conference, University of Bologna, Bertinoro, Italy, July 2011 // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://ssrn.com/abstract=2045694>

- The Annotated Bakhtin Bibliography / Ed. by C. Adlam, D. Shepherd. – London: Modern Humanities Research Association, 2000.
- Tiupa V.* “Dialogue of Agreement” as Mikhail Bakhtin’s Neo-Rhetoric Project // Russian Journal of Communication. – Vol. I. – No. 3 (2008). – P. 323–330.
- Todorov T.* Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique. – Paris : Seuil, 1981.
- Vasylchenko A. A.* Equivocity of human being in the Aristotelian metaphysics: a personalist version // Філософська думка: спецвипуск Sententiae I Антична і середньовічна філософія. – 2010. – № 1. – С. 20–38.
- Vasylchenko A.* Rorty et Bakhtine: deux visions de la communauté // Hermès. – No. 23-24 (1999). – P. 311–316.
- Vocabulaire Européen des Philosophies* / Sous la direction de Barbara Cassin. – Paris: Seuil & Le Robert, 2004.
- White E. J.* Assessment as Aesthetic Activity: a Bakhtinian Approach / Conference Presentation. – Manuscript: Philosophy of Education Society of Australasia, 2007.
- Zappen J. P.* The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition. – Albany: SUNY Press, 2004.

Стаття одержана редакцією 06.03.2012

Andriy Vasylchenko (Kyiv)

Bakhtin’s philosophy of act in the context of the metaphysical project of Russian idealism

Michail Bakhtin’s philosophy of act is considered as a metaphysical project. Bakhtin’s conception is explored in a wider context of the metaphysical project of Russian existentialism. Interpretations of the term “truth”, which correspond to different versions of existentialism, are compared. Shestov’s existentialist particularism, Berdiaev’s actualistic personalism, Bakhtin’s ethical existentialism are analysed. Existentialist implications of Gregory Palama’s metaphysics of light are considered.

Andriy Vasylchenko, Ph.D. in philosophy (University of Manchester), senior researcher at the Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; senior lecturer at the Department of philosophy and religious studies, National University of "Kyiv-Mohyla Academy".

Андрій Васильченко, кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Андрей Васильченко, кандидат философских наук, доктор философии Манчестерского университета, старший научный сотрудник Института философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия».
