

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

## XX ВЕКА

---

*Длугач Т.Б.*

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: dlugatsch@yandex.ru

### Диалог в современном мире: М. Бубер – М. Бахтин – В. Библер

**Аннотация.** В статье раскрывается значение принципа диалога в культуре и философии XX века. Центральная мысль знаменитых мыслителей, М. Бубера и М. Бахтина – невозможность сведения всех интеллектуальных функций к познанию. В противовес гносеологическому отношению «Я–Оно» М. Бубер выдвигает истинное отношение «Я–Ты», позволяющее вступить в диалог со всеми существами, главным образом, с человеком и Богом. «Встреча» между Я и Ты покоится на откровении и означает диалог между субъектами. Главная направленность усилий Бубера – гуманизм. М.М. Бахтин ставит диалогические отношения в центр человеческого общения. Одномерному гносеологическому разуму Бахтин противопоставляет диалогический художественно-гуманитарный разум. Это два, принципиально различных, хотя и равноценных способа размышления. С диалогических позиций Бахтин исследует полифонический роман Достоевского. В.С. Библер распространяет выводы Бахтина на философию. Он раскрывает диалогические отношения на примере взаимодействия разных философских культур. Каждая ставит другой (другим) вопросы и дает ответы; каждая вновь возникающая философская система находит в прежней скрытые и оригинальные возможности. На этом пути формируется идея «логики культуры», а не науки.

**Ключевые слова:** западноевропейская философия XX века, русская философия XX века, философия культуры, диалог, молчание, встреча, «Я–Ты», познание, понимание, художественный разум, снятие, обоснование.

#### 1. М. Бубер и религия

Мартин Бубер принадлежит к числу тех выдающихся мыслителей XX века, чье влияние на современников очень велико. Сложившись в 20–30-х годах как философ и религиозный мыслитель, он открывает новое направление мысли XX века – диалогическое. Подобно тому,

как философия жизни была ответом господству гносеологизма в философии, концепция диалога стала еще одним ответом философу-гносеологу.

Превращение гносеологической ветви философии в господствующее философское направление в XVII–XX вв. объяснялось развитием и укреплением науки как главной формы духовной культуры общества. За 250–300 лет люди привыкли к тому, что именно прогресс науки определяет развитие социума и отдельной личности. В соответствии с этим философия стала формироваться как наукоучение, воспринимая некоторые черты логики науки, такие, например, как принципы восходящего движения и «снятия». Главным методологическим подходом было признано отношение субъекта – к объекту. Бытие субъекта также определялось в контексте познания, т. е. движения мысли *от* субъекта, а обращение субъекта на себя имело лишь характер исключения из правила. Ситуация не изменилась даже с включением в философию важного марксова определения человека как «самоустремленного» существа.

После первой и особенно после второй мировой войны в философии и литературе был заострен вопрос о сущности человека, его бытии, его обращенности на себя, а не только на объект.

Осмысливая эти перемены, несколько крупных мыслителей Запада поставили вопрос о самом субъекте – среди них следует упомянуть Хайдеггера, Бубера, Гадамера. В советской философии, несмотря на все запреты и репрессии, также наметился поворот к субъекту – речь идет о работах М.М. Бахтина, Э.В. Ильенкова, В.С. Библера, М.К. Мамардашвили.

М. Бахтин говорил о том влиянии, которое оказал на него М. Бубер своей книгой «Я и Ты» (1923). Бубер попытался по-новому очертить круг проблем, связанных с бытием человека – гносеологическая проблематика в них почти отсутствует, зато акцентирована бытийная онтология. Акцент внутри такой онтологии, внутри попыток постичь тайны человеческого бытия переносится на взаимоотношения людей, на методы *разговора* и *вслушивания*; здесь и появляется диалог в качестве способа услышать голос Другого – причем это может быть и Бог, и Мир, и человек.

То великое молчание, которое для Бубера воплощает глубину мира, Рильке выражает в словах:

Я с вами там, в вечернем освещении,  
Где жизнь моя пылает и поёт.

Я говорю – но с прежним нет сравненья,  
Привычных слов утрачено значенье,  
Так пусть мое молчание цветет.

Ведь песня – это многих душ молчанье,  
Что из души таинственной звучит.  
Вот с нами скрипка говорит,  
Но глубже всех скрипач молчит.<sup>1</sup>

Буберовская же мечта найти новые слова, отличные от привычных понятий, которые выражали бы новые чувства и отношения, он находит в стихах:

Язык наш стерт и некрасив.  
Как быть словам без обновленья?  
Как солнца описать явление  
И колоколенки смиренье  
В тени серебряных олив?  
Как в щелях улиц описать  
Босую смуглую ораву?  
Иные песни здесь по нраву,  
Иным словам дается право  
Под этим небом прозвучать 2

Как Хайдеггер пытался избавиться от клише философских понятий и построить не-понятийное мышление, обратившись при этом к поэзии Гельдерлина, так М. Бубер хотел создать особый язык постижения сущности человека, руководствуясь поэзией Рильке. Неудивительно, что два великих мыслителя обратились к двум великим поэтам, так как увидели в их стихах глубокое проникновение в смысл бытия, скрывающийся за внешней повседневностью.

Обращение к диалогу не случайно. Диалог, начиная с античности, – в центре внимания философов. Диалоги Платона – яркий пример разговора двух и более персонажей, в споре которых рождается истина. Даже диспут, заменивший собственно диалог в Средние века, в скрытом виде содержал в себе диалогические тенденции. Диалогические построения Дидро в XVIII в. служили выявлению противоречивости мышления, а диалоги Фейербаха в XIX в. разбирали отношения Я и Ты в человеческом роде.

---

<sup>1</sup> Рильке Р.М. Лирика. М.; Л., 1965. С. 188.

<sup>2</sup> Рильке Р.М. Лирика. С. 180.

Тот вклад, который М. Бубер внес в сокровищницу европейской цивилизации определяется одним важным словом: гуманизм. После первой мировой войны, в 20-е гг. прошлого века, когда человек обнаружил, что развитие разума (науки) вовсе не несет с собой всеобщего процветания, а, нередко, наоборот, усиливает угрозу человеческому существованию; когда разобщение людей, выразившееся в войне, достигло, казалось, своей наивысшей точки, призыв к человеколюбию, к дружескому и любовному отношению к себе подобным прозвучал очень своевременно.

Первая мировая война породила пессимистические настроения, ремарковская дружба трех товарищей стала казаться крохотным островком в безбрежном море отчужденности. Голоса М. Бахтина («К философии поступка», 1921), М. Бубера («Я и Ты», 1923), М. Хайдеггера («Бытие и время», 1926) прозвучали в унисон, отыскивая выход из этого кризисного состояния упадочнического миронастроения. Книга М. Бубера «Я и Ты», казалось, намечала такой выход.

Бубер говорит: надо попытаться открыть в себе врожденное стремление отнестись ко всему, что окружает тебя, как к своему другу, без которого твое существование не только неполно, но даже и вовсе невозможно. Находящийся рядом со мной другой человек – Ты – это Другой, в общение с которым не только с необходимостью, но и с горячим желанием включается каждый индивид, каждое Я. По Буберу, отношение Я и Ты является основным в мире, оно противостоит отношению Я–Оно, закрывающему смысл существования каждого. В точном своем понимании Оно – это вещь, объект; отношение Я–Оно характеризует отношение человека к предметам внешнего мира; они ему необходимы, но не проникают в душу. И мир тоже равнодушен. В соотношении с Оно изменяется само Я: оно съезживается до одномерности познающего и использующего субъекта. В таком понимании Бубер усматривает сведение богатства Я лишь к двум тесно связанным функциям – познанию и использованию. Оно овладевает Я и составляет с ним основное слово Я–Оно. Человек в этом случае «встаёт перед вещами, но не лицом к лицу с ними в потоке взаимодействия». Он склоняется над отдельными вещами либо с превращающей их в объект лупой, либо направляя на них объективирующий бинокль. Вещи изолируются в наблюдении, они даже могут объединяться, но без их исключительности и без связи их в мировое единение. Человек познает вещи как сумму свойств; он располагает их в пространстве и времени; каждая получает свой срок, меру, обусловленность. Вещи

для человека состоят из свойств, события – из мгновений; вещи ограничены другими вещами, а события – событиями. Этот мир в известной степени надежен, упорядочен, прочен. Не один раз Бубер подчеркивает, что связь человека с миром Оно включает в себя познание, которое вновь и вновь организует этот мир, его использование и реализует многообразное его назначение. Это поддерживает облегчение и оснащение человеческой жизни. Отношение Я–Ты – это совершенно другое, сокровенное, внутреннее, духовное отношение. Так можно рассматривать и вещи, но они тогда берутся не в их внешности, не в совокупности свойств, а в их сущности; каждая вещь выступает как сущность. Мир не вне тебя, но, как пишет Бубер, шевелится в твоей глубине. Лишь имея в себе этот мир, имеешь настоящее. Японский исследователь Нвоко уточняет противопоставление отношения Я–Оно отношению Я–Ты: как основное слово Я–Оно образует мир **опыта**, пишет он, так образует основное слово Я–Ты мир **отношения**. Слово «опыт» обозначает здесь мир науки, мир господства познающего разума. Тогда как мир Я–Ты это относящееся не к познанию, а к внутренней интимной связи отношение. Для обозначения этого различия Бубер употребляет два как будто совершенно одинаковых и в то же время отличных по оттенкам немецких слова: слово *Verhältnis* означает отношение, которое может быть внешней связью, пропорцией, что указывает на вещи, это Я–Оно; слово *Beziehung* – это реальное взаимодействие, подразумевающее субъектов<sup>3</sup>. «По Буберу, было бы ошибкой одинаково рассматривать Я–Оно и Я–Ты как просветы бытия и ставить их на одну доску. Я–Оно нельзя понять без начального (отношения), не учитывая Я–Ты... , если мы мыслим бытие, то мы должны открыть Ты»<sup>4</sup>. В истинной жизни человека возникает задача превратить отношение Я–Оно в отношение Я–Ты. Возможность превращения Оно в Ты существует; потому что Бог создает человека именно в установке на Другого; сам Бог нуждается в другом человеке; он нуждается в человеке не меньше, чем человек нуждается в нем.

Бубер – теологический философ, кроме того он сторонник хасидизма, одного из течений иудаизма, и толкователь Библии. Для него призыв «Адам, где ты?!» звучит и тревожно, и требовательно. И стремление человека разговаривать с Богом совмещается с задачей вслушиваться в его призыв.

---

<sup>3</sup> См.: *Nwoko M. Die Philosophie als verantwortungsfördernder Dialog. Köln, 1999. S. 35–36.*

<sup>4</sup> *Smith P.C. Das Sein des Du. Heidelberg, 1966. S. 89.*

От Бога исходят призыв и повеление, человек отвечает созерцанием и принятием. Но Бог создает человека таким, что тот вступает в общение не только с ним, но и со всем существующим, потому что Бог создал всё, и всё находится в нем. Вступая в отношения с Миром, человек начинает общаться и с Богом. В каждом Ты, т. е. в том, в ком Я кровно заинтересован, содержится вечное Ты, т.е. Бог.

Надо сказать, что призыв к общению с Миром как с Ты находится в русле современного требования со-существовать с природой. На задний план отходит фихтеанское и марксово понимание человека как господина природы, переделывающего её как угодно. Нет, человек должен относиться к природе как к со-существующему рядом с ним и развивающимся по своим законам бытию. Диалог с природой, а не подчинение её начинает признаваться определяющим.

Общение с неживыми природными формами, с живыми и с человеком – это разные виды отношения, поднимающиеся от низшего к высшему.

Сначала Бубер обращает внимание на то, что тяга к общению заложена в исходном (априорном) стремлении к нему человеческого существа. Глаз устроен так, что он перебегает с одного предмета на другой, желая остановиться на чем-то; рука устроена так, что к ней хочет прильнуть какой-то предмет. Правда, и у животных это есть: кошка с удовольствием играет с клубочком, глаза животных также останавливаются на разных предметах. Отличие человека в том, что он осознает свое отношение и стремится к осознанному общению.

С неживыми предметами природы человек вступает в отношение, и не только как с Оно, так сказать, как с безличным элементом, но, как с Ты. Хотя, по Буберу, это доречевое общение; дерево, например, может выступить для человека так, что оно уже больше не Оно; я могу его, конечно, рассматривать и как Оно – анализируя его части, осмысливая его как зрительный образ колонны, как экземпляр некоего вида и т. д. Но может случиться, говорит Бубер, что я буду вовлечен – благодаря воле и благодати (снизошедшей на меня) – в **отношение** с ним. Тогда это дерево больше не Оно, власть исключительности захватила меня, я воспринимаю дерево как нечто близкое себе.

Бубер приводит и другой пример: в жужжании наборной машины наборщик слышит благодарность за то, что починил её, и довольство; в жужжании и шорохе ее движений он чувствует близость Другого, который ему отвечает.

В чем состоит такое отношение, Бубер отвечает указанием на то, что в тебе что-то происходит. И на более важные вопросы об отношении с живыми существами и с людьми Бубер отвечает так же: вступать в отношение значит чувствовать, что в тебе что-то случается, что ты выходишь из него в чем-то обогащенный. В отказе от возможности выразить такое отношение в четких философских понятиях чувствуется влияние Мейстера Экхарта, которого Бубер считал одним из своих учителей. Но это не до конца так, поскольку Бубер все время подчеркивает, что это нерациональное отношение, но оно не мистично.

Суть его он пытается далее раскрыть на отношении с живыми существами. Хотя речь идет также о доречевом отношении, связь между человеком и Другим ощущается более отчетливо. Бубер упоминает о том, что глаза животных наделены способностью говорить необычным языком; глаза животных, пишет философ, выражают «тайну их заточения в природе», их страстное желание становления. Животные хотят открыть нам себя, они стремятся и этому, но не достигают полного проникновения в нашу душу. Бубер употребляет в этом случае очень любопытное метафорическое выражение: «язык» животных – это «запинание природы при первом прикосновении духа». В домашней кошке, в её глазах мы увидим взгляд, полный изумления и вопроса, чего совсем нет у неприрученного зверя. Кошка как бы спрашивает: «Разве есть тебе дело до меня? Возможно ли, что ты имеешь в виду именно меня?» – и она смотрит на меня так, что я без слов воспринимаю её вопросы. Она хочет вступить со мной в контакт, хочет стать близкой мне. Только что мир Оно окружало меня и зверя, но вот оно сменяется отношением Я–Ты и вновь гаснет, тонет в мире Оно. Однако на краткий миг я воспринимаю Другого, нежели Я, и ощущаю как Другое хочет войти со мной в отношение. Зверь погружается затем в тревогу – без языка и почти без воспоминаний. Я же думаю о бесконечной недолговечности нашего отношения и вспоминаю о нем.

Везде и во всем Бубер хочет показать, что мы живем не в чужом, а в дружеском мире, который открыт для нас. И это сегодня исключительно важно.

Другой факт общения с живым, приводимый мыслителем, это пример с лошадью. Когда он, мальчик 11-ти лет, приходил в конюшню, чтобы погладить своего любимого серого коня, он чувствовал отклик Другого; он ощущал в прикосновении чужой кожи живую жизнь, чувствовал, что с его кожей граничит элемент самой жизнен-

ности, нечто, что совсем не Я, а Другое, но оно допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной. Благодаря напряженному усилию моего внутреннего действия мир и всё существующее в нем приближается ко мне, находит во мне отклик и что-то говорит мне о том, что я не одинок.

Бубер старается разными способами и различными словами донести до каждого мысль о том, что мир, все его существа, близок нам, включен с нами в тесное и теплое взаимоотношение. Для того мира Оно, которое разрастается благодаря непрерывному развитию технологий, вхождению человека в чужую для него связь с машинами, с сырьем, когда он не всегда понимает, что выходит из его рук, задача смены внешнего взаимодействия связью с животрепещущим, теплым, чутко откликающимся Ты – это выход из мира отчуждения. Расширение промышленности, создание учреждений хозяйства и культуры увеличивает власть Оно. Как правило, пишет Бубер, у каждой культуры мир Оно шире, чем у предыдущей и, несмотря на все остановки и даже некоторые движения назад, в мире отчетливо прослеживается рост Оно. Надо сравнивать при этом степень дифференциации общества и уровень технических достижений; рост их обоих расширяет объективный мир.

Связь человека с миром Оно основывается на познании, которое усиливает власть человека над природой, улучшает и облегчает его жизнь. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о прогрессе. Правда, жизнь человека в духе, полагает Бубер, прямо с этим не связана, скорее, напротив, под властью Оно эта жизнь как бы скрывается за мощью изобретений и открытий. «Развитие способности к познанию и использованию сопровождается обычно ослаблением способности к отношению – той единственной способности, благодаря которой становится возможной духовная жизнь человека»<sup>5</sup>. Человек не может жить без Оно. Но если он живет только с Оно, то он еще не человек, говорит философ.

Отношения Я–Оно и Я–Ты это два принципиально разных отношения даже с одним и тем же, как мы видели предметом; Я–Ты априорно в человеке, оно вложено в человека Богом для единения со всем, что существует, для всемирного единства. Но особенно актуальным такое единение становится для нашего столетия вследствие усиливающихся разногласий между разными конфессиональными, идеоло-

<sup>5</sup> Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 25.



гическими и расовыми структурами, отчуждение каждый раз преодолевается, благодаря вложенному Богом стремлению, но к этому надо стремиться.

Отношение Я–Ты между людьми заслуживает, согласно Буберу, особого внимания. Бубер не принимает ни индивидуалистической, ни коллективистической интерпретации: он считает, что индивидуализм занимается лишь частью человека, а коллективизм рассматривает его как часть. Он думает, что тот и другой способы выражают чувство космической и социальной бездомности, страхом перед земной жизнью, что и породило такой тип одиночки, какой раньше не существовал. Человек ощущает, что он брошен на произвол судьбы. «Державный момент человеческого мира – это человек и человек. Особенность человеческого мира надо усматривать, именно во взаимоотношениях между человеком и другим, в том “нечто”, которое невозможно обнаружить более нигде в живом мире»<sup>6</sup>. Прежде всего здесь важен момент «встречи». Связь Я–Ты устанавливается как ниточка, связывающая две души. Каждая встреча – это знак мирового порядка. Встречи не связаны друг с другом, но каждая служит порукой твоего единения с миром. Ты говоришь Другому Ты и отдаешь себя; он говорит тебе Ты и тоже отдает себя. С ним ты остаешься один на один, и он помогает тебе удержаться в твоей глубине. Мое общение с Ты – это сокровенная связь. «Что представляет собой вечный, сейчас и здесь присутствующий, коренной феномен, который мы называем откровением? Он состоит в том, что человек выходит из момента высшей встречи уже не таким, каким он вступил в него; момент встречи не переживание, здесь что-то происходит. Человек, который выходит из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе больше, нечто выросшее в нем, о чем он раньше не знал и чье происхождение он не в силах объяснить. Просто мы приобретаем то, чего раньше не имели, и это – реальность. Человек получает всю полноту взаимности быть принятым и быть объединенным. “При этом он ничего не может сказать о структуре того, с чем он объединен; кажется, что это делает жизнь не легче, а тяжелее, но это благодатная тяжесть смысла жизни. Ничто теперь не может быть лишено смысла. Иначе говоря, встреча с родственным Ты делает весь мир для меня родственным и близким”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 92.

<sup>7</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 65.

Бубер пишет о том, что ты не можешь выразить этот смысл, но он для тебя яснее даже чем твои чувства, и это смысл не какой-то другой, а смысл твоей, этой жизни. «Смысл можно воспринять, но его нельзя познать, его нельзя познать, но его можно осуществить»<sup>8</sup>. Смысл не позволяет отчеканить себя в ясное, всем доступное знание. Как к «встрече» нас не может привести никакое предписание, так из нее не ведет ни одно.

То, перед чем мы живем, откуда и куда идем, – тайна; мы не имеем о ней знания, но чувствуем, что стали свободнее.

– Что же узнают о Ты? – продолжает Бубер.

– Да ничего. Ибо его не изучают.

– Что же знают о Ты?

Только все. Потому что никаких частных о нем больше не знают.

Ты встречает меня через благодать – его нельзя обрести в поиске. Но когда я говорю ему основное слово, это есть акт моей сущности, акт, которым осуществляется мое бытие. Ты встречает меня. Но я вступаю в непосредственное отношение с ним. Следовательно, отношение – это значит одновременно быть избранным и избирать, оно одновременно страдательно и активно»<sup>9</sup>. Так Бубер хочет высказать очень важную для него мысль: он хочет сказать, что не все отношения сводятся к познанию.

Дело в том, что господство науки в духовной жизни общества в XVII–XX вв. привело к убеждению, что единственным видом рационального отношения является познание. Все то, что выходит за эти рамки, кажется иррациональным, мистическим. Хотя искусство и нравственность, например, – не познание, однако воплощают иной разум, иной тип разумения, и об этом сказал уже Кант; *понимание* человека человеком – тоже не познание, здесь трудность состоит в том, чтобы найти ему адекватное выражение. Бубер склоняется к тому, чтобы отождествить сферу разумного только с познанием, поэтому для обозначения понимания он прибегает к *откровению*, но этот термин его тоже не очень устраивает, и он уточняет, что так обозначается не мистическое, но фактическое. Бубер чувствует, – и в этом его заслуга – что XX век ставит на очередь задачу постижения самого человека, а не только мира вещей. И такое постижение не есть познание – «Человека, которому я говорю Ты, я не познаю, но я нахожусь к

<sup>8</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 66.

<sup>9</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 10–11.

нему в святом основном слове, и только выйдя из этого отношения, я буду снова познавать его. *Знание* есть отдаление Ты»<sup>10</sup>.

Знание, согласно Буберу, есть отдаление человека, потому что оно дает нам сведения о вещах, становящихся близкими лишь иногда. Только **отношение Я–Ты**, а не познание, выражает подлинную близость людей. Остро восприняв запросы эпохи, Бубер противопоставляет познанию – «отношение», но, будучи религиозным философом, он все же хочет найти особые ненаучные, скорее, религиозные формы обозначения межчеловеческих связей – это и «откровение», и «встреча», и «близость», и «переживание».

Сложность позиции М. Бубера состояла в том, что он был первым, осознавшим необходимость диалога в XX веке, и ему очень не хватало адекватных терминов. Да, трудно объяснить и описать отношение Я–Ты, но ведь и чувство, скажем, любви, особенно любви с первого взгляда объяснить и описать невозможно. Чувствуешь просто: что-то связывает тебя с другим человеком. Правда, согласно Буберу, ссылка на любовь при описании отношения не помогает, так как в ней присутствуют требования двух монологичных личностей, да и чувства, как говорилось, не раскрывают смысл «встречи».

«Отношение» каждый чувствует то как «дуновение», то как «борение», но каждый раз как «близость». Трудность обозначения остается, хотя на начальный пункт отношения Бубер постоянно обращает внимание; он отказывается от гносеологических объяснений, ссылается на повседневные происшествия. Например, ты идешь по улице, и мимо тебя проходит огромное количество людей, ты не задерживаешься взглядом ни на одном из них. И вдруг совершенно неожиданно ты ощущаешь на себе чей-то взгляд, ты оборачиваешься и сталкиваешься глазами с другим взглядом. Вы смотрите глаза в глаза, и ты чувствуешь, как в тебе что-то дрогнуло, ты почувствовал нечто близкое, нечто, отвечающее тебе. Или то же самое: ты сидишь в бомбоубежище среди множества людей, но вот ты сталкиваешься с кем-то взглядом и понимаешь, что тебе подан знак близким с тобой существом. «Встреча» это начало диалога Я и Ты, начальный пункт постижения Иного, Другого. «Если я обращен к человеку как к своему Ты, если я говорю ему основное слово Я–Ты, то он не вещь и не состоит из вещей»<sup>11</sup>. Если я сталкиваюсь с другим человеком, то я всегда говорю не о нем, а с ним (эта идея будет затем развита М. Бахтиным). И

---

<sup>10</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 9.

<sup>11</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 9.

далее: человека, которому я говорю Ты, я *не познаю* – именно потому, что он *не* находится, подобно вещам, в причинно-следственных отношениях со мной.

Причина и следствие характеризуют как раз познание; эти категории – вехи на пути движения научного разума, а Я отношусь к Ты не как к внешнему познаваемому предмету, а как к субъекту, что включает в себя свободную длительность отношения. «Свободная длительность» – такие «непознавательные» выражения характеризуют сокровенную связь Я–Ты.

Что человека, с которым я общаюсь, я не познаю, было известно со времен Канта и Фихте, но Бубер все время ищет для общения новое подходящее слово, и находит его также в «переживании», хотя ведь чувство, как было сказано, тоже смысл общения не выражает. Это, скорее, такое состояние, когда я разрешаю другой личности, субстанционально касающейся моей души и волнующей её, войти в мою душу. Другая душа не имманентна моей, но она ей созвучна, она ей отвечает.

Отказавшись от категорий познающего разума, Бубер не хочет прибегнуть и к мистическим объяснениям, хотя термины «откровение», «переживание», часто употребляемые им, по крайней мере близки букве мистики. В итоге Буберу не удается найти адекватных выражений, и он, как говорилось, заменяет их описаниями и сравнениями. Так, он сравнивает отношение Я–Ты с состоянием полной *внешней* пассивности при *внутреннем* активном действии: «Человек, вступивший в отношение, не говорит ни слова, не шевелит ни одним пальцем. И все-таки он что-то делает. Освобождение произошло без его участия, произошло неизвестно откуда, но теперь он совершает нечто, он устраняет свою сдержанность, над которой властен лишь он (? – Т.Д.). Никому, даже самому себе, не может он сказать, что он узнал. Да и что знает он о другом? Знание и не нужно. Ибо там, где устанавливается открытость, пусть даже не на словах, прозвучало священное слово диалога»<sup>12</sup>. Это пояснение – «не на словах» – Бубер употребляет достаточно часто, но оно вызывает новые вопросы. Диалог «есть отношение людей, выражающееся в их общении. Отсюда следует, что даже если можно обойтись без слов, без сообщения, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге – *взаимная направленность внутреннего действия*»<sup>13</sup>. Как видим, призна-

<sup>12</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 96.

<sup>13</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 99 (курсив мой – Т. Д.)

ется взаимная направленность действия, но куда? – во-вне. Но выходит ли она во-вне?

Многие исследователи обращают внимание на то, что, несмотря на трудность выражения, «отношение Я–Ты является фундаментальным, более того, оно становится главным онтологическим принципом существования Я и Ты. Если у Хайдеггера первично бытие, то у Бубера первично именно отношение»<sup>14</sup>. Отношение, по Буберу, есть онтологическое сущностное отношение, в которое человек входит непосредственно, всей своей сущностью и своим настоящим в противоположность всему другому. И осуществляется это посредством встречи. И далее: «Диалогичность должна стать фундаментальным антропологическим определением человека»<sup>15</sup>. *Выхождение во-вне* как будто признается, ибо без него невозможно установить состояние «Между», которое занимает центральное место в философии Бубера: Диалог «это прежде всего нечто, возникающее между существом и существом, подобное чему нельзя найти нигде в природе... Она (эти искомая величина) делает человека человеком... Она коренится в том, что существо мыслит другого как *другое*, как именно *это*, определенное, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой «Между» (*des Zwischen*). Реализуя себя в весьма различной степени, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности»<sup>16</sup>. «Между» обретается там, где отношения между человеческими личностями локализируются не во внутренней жизни индивидов, но между ними. «Между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события<sup>17</sup>.

Этому понятию уделяют важное внимание многие исследователи творчества М. Бубера. «Для Бубера принцип “Между” является онтологическим признаком данного. Это – онтологический базис связи Я с Ты – онтологическое *a priori* для диалогического посредника, для существования Я–Ты мира. “Между” есть сфера, в которой устанавливается существование человека как человека, но оно еще непонятно (в том смысле, что не является понятием познающего разума – Т.Д.);

---

<sup>14</sup> Nwoko M. Die philosophie als... S. 36.

<sup>15</sup> Nwoko M. Die philosophie als... S. 42.

<sup>16</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 230.

<sup>17</sup> Бубер М. Два образа веры.

оно есть первичная категория человеческой действительности»<sup>18</sup>. «Между» перешагивает субъективность благодаря тому, что образует место, где встречаются Я и Ты. Встреча имеет место не в субъекте, так как это представляло только Я, и не в Ты, которое ему встречается. Это не может быть местом в объекте, но – в царстве бытия, в царстве онтологического события, не в объективном мире<sup>19</sup>.

Кажется все достаточно ясно. Но вскоре возникает некоторая неясность.

Дело в том, что Бубер считает ослабляющим человеческую духовность не только выход индивида во внешнюю сферу производства, организацию управления хозяйством и политикой; даже выход во-вне субъекта в попытках установить связь Я и Ты оценивается как будто так же, в том числе и ответ Ты, направленный к Я. «Чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает Ты, принижая его до объекта. Только молчание с Ты, молчание всех языков, безмолвное ожидание в не оформленном, в нерасчленном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, позволяет пребывать с ним в той затаенности, где дух не проявляет себя, но присутствует. Всякий ответ втягивает Ты в мир Оно. В этом печаль человека и в этом его величие»<sup>20</sup>. Теперь мы видим, что выход за границы Я и Ты оценивается негативно. Почему же?

Отношение человека к внешнему миру и к себе всегда двуединое отношение; ограниченному действию во-вне соответствует ограниченное отношение к самому себе. Бубер разрывает это единство. Для него подлинно человеческим всегда остается внутреннее состояние, внутренняя жизнь.

Но как тогда быть со сферой «Между»? В итоге Бубер все время колеблется между стремлением заключить подлинно человеческое во-внутри человеческого существа, во-внутри человеческого духа, и желанием вывести его во-вне. Без «внешнего» нет «Между», без «внутреннего» нет «сокровенного». Причиной подобного недоверия к «внешнему» является опять-таки отождествление «внешнего» с объектом, с познанием.

В этих же пояснениях мы неожиданно находим и отказ от словесного общения: «Диалог между людьми, хотя он обычно находит свое выражение в звуке, в слове, ... может вестись и без знаков, правда, не

<sup>18</sup> *Nwoko M.* Die philosophie als... S. 38

<sup>19</sup> *Nwoko M.* Die philosophie als... S. 40.

<sup>20</sup> *Бубер М.* Я и Ты. С. 26.

в объективно постигаемой форме. К его сущности относится как будто еще некий внутренний элемент общения. В свои высшие моменты *диалог выходит и за эти границы*. Он совершается вне сообщаемого или доступного сообщению содержания, даже самого личного по своему характеру, и все-таки не в виде “мистического”, а в полном смысле слова, пребывающего в общем людей и в конкретной временной последовательности события)<sup>21</sup>.

Если на ранних стадиях отношения Я–Ты бессловесное общение преобладало, и слово родилось в общении человека с человеком, то теперь вновь утверждается, уже на этой ступени, общение без слов. Что заставляет Бубера вновь вернуться к нему? – Может быть, то, что в слове выражается мысль и с ее помощью познание, а «отношение» непознаваемо и потому более адекватно в бессловесном виде? Но если отказаться от слов, то как вести диалог? Как ставить вопросы и отвечать на них? Мало помогает здесь утверждение, что «для разговора не нужен язык, не нужен даже жест. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком». Язык без слов и без жестов? – Это опять-таки «фантастическая», по словам Бубера связь Я и Ты, устанавливаемая в «откровении». «Откровение» выступает у Бубера как волшебный ключик, открывающий тайны отношения, но не постижимый. И как тогда обстоит дело со «вслушиванием»? – Ведь человек вслушивается в голос Бога. Может быть, здесь и не надо слов, – но ведь иудей вслушивается в голос Библии, в голос Бога. Да и Бог творит все вещи путем **называния**. И вопрошает: «Где ты, Адам?».

Мы столкнулись, таким образом, с некоторыми противоречиями внутри концепции, которые Бубер как бы не замечает. Они остаются неразрешенными.

Однако со вслушиванием со словами или без них, отношение с Богом у Бубера на первом месте в его философии.

Онтология Бубера, напомним, теологическая; признается, что, действуя со всеми предметами, общаясь с Ты, Я устанавливаю отношение и с вечным Ты.

Бог необходимо присутствует в каждом акте бытия человека. Ведь для того, чтобы стать личностью, уметь принимать самостоятельные решения, а также быть в состоянии перерешить свою жизнь, быть за неё в ответе, каждый должен отнестись к ней как к завершенному це-

---

<sup>21</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 230.

лomu, должен посмотреть на неё как бы со стороны. Эта «сторона» и есть другая жизнь, вечная жизнь. Без представления о вечности, о Боге не может быть личности, так думает Бубер.

Но человек – не просто создание Божье, он нужен Богу, он – его собеседник, партнер по диалогу. Толкуя Библию как воззвание Бога к человеку, Бубер приходит к пониманию их связи через творение: «Творение – оно происходит с нами, оно пламенем внедряется в нас, пламенем охватывает нас, мы трепещем и слабеем, мы покоряемся. Творение – мы участвуем в нем, мы встречаем Творца, отдаем Ему себя, помощники и сподвижники»<sup>22</sup>.

Можно подумать, что, сотворяя Мир и человека, Бог вкладывает в последнего дух творчества, так что человек начинает создавать новый мир. Но творчество относится у Бубера только к отношению Я–Ты; в мир оно не входит никак, так как, вспомним, выход во-вне – ослабление подлинно человеческого. В таком толковании – известная ограниченность Бубера. Человеческий акт творчества для него это творение связи с другими людьми, сотворение открытости, диалога.

Каждое единичное Ты – прозрение вечного Ты, через каждое единичное Ты основное слово обращается к Ты вечному. Врожденное стремление к Ты не воплощается в единичном Ты, но движется через него к Богу. Не требуется отбрасывать чувственный мир как мир кажимости; есть только один мир, который мы воспринимаем как двойственный – как Оно и как Ты, и чтобы отнестись к нему по истине, надо снять «заклятие изолированности». Тогда и проявится Ты.

Религия выступает для Бубера как образ всей культуры. Бог служит гарантией подлинной человечности.

Бог – это начало и конец всего. Бог создает все, создает человека, вкладывает ему в душу желание входить в отношение, желание творить. Полностью адекватного познания Бога мы не достигаем – у нас нет для этого соответствующего органа. Но нужное нам для того, чтобы в мире появился смысл, мы обретаем.

Уже говорилось о противоречии в понимании языка, с которым мы сталкиваемся, когда стремимся к Богу. В божественном творении есть язык: Бог создает все вещи путем называния; он и с человеком как будто общается словесно. На свой вопрос «Где ты, Адам?» Бог ждет ответа. В то же время Бубер утверждает, что мы говорим с Ним лишь тогда, когда всякая речь умолкает в нас<sup>23</sup>. «Человек может воз-

<sup>22</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 96.

<sup>23</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 95.



дать должное отношению к Богу, только если он соответственно своим силам, соответственно мере каждого дня, заново воплощает Бога в этом мире,.. точная гарантия длительности состоит в том, что чистое отношение может быть осуществлено превращением существ в Ты, их возвышением до Ты, чтобы святое основное слово звучало в них всех»<sup>24</sup>. Но и теперь остается неясным, *звучит* ли оно в словах? Или здесь ключ – вновь откровение?

Неясностей в работах Бубера немало. Причиной их является отчасти его отказ не столько от гносеологических, сколько вообще от рациональных понятий, а отчасти не всегда удачный выбор новых определений. Не разум и не чувства, по Буберу, выражают суть диалога; для этого подходят такие слова, как «встреча», «переживание», «откровение» и др. Но они, по Буберу, повторим, не относятся к сфере мистического; скорее, их сфера – это сфера духовного, скрытого за житейской повседневностью. Такие неясности часто оставляют некоторое чувство неудовлетворенности.

Однако главное, что хотел сделать Бубер, он сделал: он призвал человека к единению с себе подобными, к стремлению увидеть в другом человеке родное существо. И не только в человеке, и не только в животном. М. Бубер был первым в XX веке, кто заговорил о близости человека всему миру. И это объединяет исследователей творчества Бубера.

Бубер велик тем, что, как замечает Г. Марсель, он – критик существования одиночки. При всех разногласиях веры, уверений, рассуждений, он надеется на общность не буквы, но Духа человечества. Гуманизм – сущность его творений, и мы благодарны ему за это.

## 2. М.М. Бахтин и культура

В семидесятые годы огромное впечатление на читающую публику произвела статья М.М. Бахтина, опубликованная в «Новом мире», о взаимодействии культур. Вопрос об их взаимосвязи, конечно, ставился и раньше: и Вико, и Шпенглер, и Тойнби пытались дать на него ответ. Но эти авторы или совершенно разводили культуры в разные стороны, так, чтобы они не соприкасались, либо, в гегелевском духе, подчиняли одну культуру другой. М.М. Бахтин представил совершенно новую точку зрения, согласно которой исторически разные

---

<sup>24</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 50.

культуры существуют одновременно в Большом времени – во времени Культуры – и обязательно вступают во взаимодействие, в диалог друг с другом. Эти мысли завладевают М.М. Бахтиным с начала 20-х гг., когда он задумывается об отношениях героев в произведениях Ф. Достоевского и уясняет сущность новоевропейской и средневековой культур. Он видит, что произведения великих мастеров, созданные в разные эпохи и олицетворяющие их, не подчиняются известному гегелевскому принципу «снятия»: Одиссей не «снимается» Гамлетом, а тот – Анной Карениной; нет, все эти герои существуют рядом друг с другом как равноценные. Поэтому и разные культуры, представленные в них, также сосуществуют и соотносятся друг с другом через вопросы о смысле бытия человека, о его свободе, о конечной направленности его поступков и т. д. Представления о роке царя Эдипа пересекаются в нашем сознании с представлениями об объективной необходимости князя Болконского, да и эти культурные герои – через нас – спрашивают друг друга об этом давая разные, но взаимодополнительные ответы. Исходя из этого, М. Бахтин уточняет свои мысли о связи и взаимодействии разных культур: «Произведения разбивают грани своего времени, живут в веках, т. е. в *Большом времени*, причем часто (а великие произведения – всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности... Жизнь великих произведений в будущих, далеких от них эпохах... кажется парадоксом. В процессе своей посмертной жизни они обогащаются новыми значениями, новыми смыслами; эти произведения как бы перерастают то, чем они были в эпоху своего создания... Смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных подтекстах последующих эпох. Смысловые сокровища, вложенные Шекспиром в его произведения, создавались и собирались веками и даже тысячелетиями; они таились в языке, ... в таких пластах народного языка, которые до Шекспира еще не вошли в литературу, в многообразных жанрах и формах речевого общения, в формах народной могучей культуры (преимущественно карнавальных), слагающихся тысячелетиями..., в сюжетах, уходящих своими корнями в доисторическую древность, наконец, – в формах мышления. Шекспир, как и всякий художник, строил свои произведения из форм, ...уже отягощенных смыслом, накопленных им... Шпенглер представлял себе культуру эпохи как замкнутый круг. Но единство определенной культуры – это *открытое* единство... В каждой культуре

прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры... Дистанция во времени, которая превратила греков в древних греков, имела огромное преобразующее влияние: она наполнена раскрытиями в Античности все новых и новых смысловых ценностей, которых греки сами не знали, хотя сами и создавали их...»<sup>25</sup>.

К этому выводу Бахтин приходит не на основе литературного анализа: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий или какой-либо иной специальный анализ, признается Бахтин; следует назвать его *философским*, потому что он находится как бы между всеми, и позволяет исследовать такие всеобъемлющие структуры, как культуры.

В связи с этим Бахтин уясняет себе особенные черты эстетической сферы: в эстетике – в литературных и музыкальных произведениях, в художественных полотнах – речь идет совсем не о *познании*. Конечно, мы можем сказать, что узнали предмет романа «Анна Каренина» как драму любви молодой женщины и офицера, можем сказать, что мы узнали черты характера каждого из них, но смысл этого художественного произведения не в ответе на вопрос: *что* изображено, а, скорее, в ответе на вопрос: *как*. Как соотносятся переживания героини и героя, как они общаются друг с другом, какие размышления охватывают их, какие мысли они высказывают о себе, о жизни, о судьбе. И Бахтин проводит кардинальное различие между научной и эстетической сферами. В науке господствует познающее мышление, оно изучает вещи и высказывает о них истинное знание; здесь *одна* истина, нескольких быть не может, и закономерности предмета включаются в закономерности мысли. В эстетике же речь идет не о познании, а о *понимании* двух или нескольких сознаний (согласно Бахтину, термин сознание тождествен термину личность), об их согласии и несогласии друг с другом, причем это согласие или несогласие касается не каких-то второстепенных вопросов, а самых фундаментальных проблем человеческой жизни. Научное, познающее мышление монологично (одна развивающаяся линия мысли охватывает одну истину), понимающее же художественное мышление – диалогично (говорит о пересечении разных, одинаково ценных толкованиях о жизни).

Научное мышление противостоит художественному, там речь – о

---

<sup>25</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 331–332.

вещах, здесь – о людях, но каждое из них не устраняет другое, а нацело определяет мышление человека, подобно тому, как изображение человеческого лица ан фас и в профиль каждый раз дает целостное изображение человеческого лица.

Следующий шаг М. Бахтина состоял в дальнейшем выяснении смысла диалогических отношений: диалог это не просто отрицание или же согласие, как его понимает банальное сознание. «Диалогические отношения – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение. Где начинается сознание, там начинается диалог»<sup>26</sup> и далее: «Доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски и вынуждение глубинного смысла, согласие, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивание смысла на смысл, голоса на голос, усиление путем слияния (но не отождествление), сочетание многих голосов (коридор голосов), дополняющее понимание и т. п.»<sup>27</sup>. Непонимание другого выражается в несогласии.

Итак, художественное мышление касается отношений двух или нескольких личностей, (или образов), а поскольку они все разные, и ни одна из них не представляет собой Абсолютный Дух, различные толкования своей жизни и мирового устройства принимаются в точке их соприкосновения, т. е. диалоге.

Бахтин все время ищет более точные понятия, в которых бы отчетливо выразилось отличие его анализа от научно-гносеологического. Он находит их в словах «художественный» и «текстовый». Действительно, ведь дело касается не обыденного поведения обыкновенных людей, а отношений и самосознания героев художественных произведений в критические моменты их жизни.

То же относится к взаимоотношению культур: ведь они тоже представлены в образах героев, дошедших до нас и до других культур и вступивших в диалог. Гамлет задает вопросы о смысле бытия царю Эдипу, а князь Болконский отвечает на них Гамлету. И кроме, как в тексте, мы с их вопросами – ответами не сталкиваемся. «В области культуры *внеаходимость* – самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры,

<sup>26</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 292–293.

<sup>27</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 300.

которые увидят и поймут еще больше), пишет М. Бахтин. Один смысл раскрывает себя, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких *она сама себе не ставила*; мы ищем в ней ответы на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины»<sup>28</sup>.

Вопросы и ответы представлены в тексте и звучат в слове, «Словесный анализ» – следующее определение анализа Бахтина. «Текст как первичная данность всех этих (эстетических – *Т.Д.*) дисциплин и вообще всего гуманитарно-филологического мышления. (Ибо в точных науках тоже есть тексты, но нет в них диалогического слова – *Т.Д.*). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления... Гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях, волеизъявлениях. Нас интересует специфика гуманитарной мысли, направленной на чужие мысли, смыслы, значения и т. п., реализованные только в виде *текста*»<sup>29</sup>. В отличие от Бубера, который почти не говорит о творчестве и для которого, если оно и существует, то выражается лишь в стремлении Я к Ты, у Бахтина творческий накал направлен не только на это, но и на создание текста, т. е. на слово<sup>30</sup>.

Итак, художественное мышление – это гуманитарное мышление, изучающее человека и выраженное в тексте. Но текст представляет собой значимые слова. Поэтому анализ текста – это также словесный анализ. «Там, где человек исследуется *вне речи*, исследование перестало бы быть *гуманитарным*, оно стало бы естественно-научным, физиологическим, физическим, биологическим и пр.<sup>31</sup>. «Дух (и свой, и чужой) не может быть дан как вещь (прямой объект естественных наук), а только в знаковом выражении, реализации в текстах, для себя и для других»<sup>32</sup>. «Можно ли найти к нему (к человеку – *Т.Д.*) и к его

---

<sup>28</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 334–335.

<sup>29</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 281–282.

<sup>30</sup> См.: Давыдова Г.А. Концепция творчества в работах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 115.

<sup>31</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 284.

<sup>32</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 292–293.

жизни (труду, борьбе и т. д.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты? Физическое действие человека может быть понято как поступок, но нельзя понять поступка вне его возможного (воссоздаваемого нами) знакового выражения (мотивы, цели, стимулы, степени осознанности и т. п.). Мы как бы заставляем человека говорить (конструируем его важные показания, объяснения, исповеди, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь и т. п.)<sup>33</sup>.

Этим утверждается, что предмет гуманитарного исследования – человек; но его нельзя познать непосредственно; в непосредственности он становится предметом естественных наук; гуманитарий – исследователь нуждается в его речи, в текстах, в слове. Для того, чтобы с ним общаться, разговаривать, требуется слово. И не только литература, но и музыка, и живопись, согласно Бахтину, предметы гуманитарного исследования, когда они доведены до *речи*. Если художник, композитор может стать участником общения (со зрителем, слушателем) то лишь в качестве *замысливающего* свой труд автора, – говорит М. Бахтин, – формирующего свой замысел во *внутренней речи*.

Отличие от М. Бубера, как видим, разительное: у того квинтэссенция диалога все же – молчание; поэтому его анализ человеческих отношений, скорее, религиозный, где существенную роль играет откровение. У М. Бахтина – речь, слово. И, точнее, не текст сам по себе – как говорилось, текст может быть и научным – но текстовая речь, слово, обращенное к слуху воспринимающего его. «Исследователь-гуманитарий достраивает любую речь до произведения художественной литературы»<sup>34</sup>. Она для Бахтина не частный пример, а предмет гуманитарного исследования вообще.

Все особенности бахтинского гуманитарного анализа в полной мере открылись при исследовании творчества Достоевского.

Показывая, как строятся романы Достоевского, Бахтин одновременно убеждается в огромном значении диалога в межлических отношениях, представленных в художественных произведениях. «Вполне понятно, что в центре художественного мира Достоевского должен находиться диалог, причем диалог не как средство, а как самоцель, – пишет Бахтин. – Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже

<sup>33</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 80.

<sup>34</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 294.

готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть, повторяем, – не только для других, но и для себя самого. Быть – значит общаться диалогически»<sup>35</sup>. В последних словах выражено кредо Бахтина: для него диалог – способ становления жизни человека.

В процессе формирования своей концепции Бахтин рассматривал, в частности, противоположность подходов Гёте и Достоевского к разным этапам культуры. В автобиографии Бахтин напишет о различии восходящего движения и сосуществования уже в 1919 г.; к 1929 г. концепция уже полностью сложилась.

Когда после окончания Петербургского университета М. Бахтин оказался в небольшом городке Невеле Псковской области, его взгляды формировались в среде кружка, членами которого были литературовед М. Каган, философ. Л. Пумпянский, поэт В. Волошинов, пианистка М. Юдина и др. Там изучали философию Германа Когена и Канта. Значимым здесь было перенесение акцентов с гносеологических на изучение культуры, на диалогические. Как напишет позже В.С. Библер, «для Бахтина “диалог” – корень и основание всех иных определений человеческого бытия, бытия, обращенного к Ты»<sup>36</sup>. Мы наблюдаем вновь и расхождение, и близость бахтинской и буберовской позиций: у Бубера отношения Я–Ты априорно и выражает сущность человеческих отношений; у Бахтина диалогичность выражает прежде всего само становление личности. Если, по Буберу, диалог может быть бессловесным, то, по Бахтину, диалог всегда облечен в слово и может быть также внутренним словом, внутренней речью. Он не является сообщением о чем-то, а представлен как разговор героя с другими героями кроме того такой разговор – это спор персонализированных идей, сталкивающихся с другими идеями. Диалог как бы втягивает в себя двух и более личностей, и каждая формируется в ответе на высказывания другой (других).

Что кроме историко-филологического (а на деле – философского) анализа произведений и работ Достоевского подталкивало мысль М. Бахтина к диалогу? Это были размышления о судьбах людей, представителей разных этносов и континентов, сплетенных в огне первой мировой войны и сложившихся после неё сложных житейских ситуаций.

Бахтин ясно видит противоположность гносеологического, науч-

---

<sup>35</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 27.

<sup>36</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 7.

ного и художественного, диалогического подходов. В этом ключе идет анализ того нового общения героев, который ввел Достоевский в своих романах. Изучение того, как рассматриваются романы Достоевского М. Бахтиным – это одновременно понимание того, как складываются взгляды самого Бахтина. Книга «Проблемы творчества Достоевского» (1929 г.) впервые представляет бахтинскую позицию в целом. Что нового внес Достоевский в романную поэтику Нового времени? – ставит вопрос М. Бахтин и отвечает: «Достоевский – творец *полифонического* романа... Слово героя о себе самом и о мире так же полномерно, как обычное авторское слово... Ему принадлежит исключительная самостоятельность в структуре произведения, оно звучит как бы *рядом* с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев»<sup>37</sup>. Это означает следующее.

Достоевский ставит свое слово автора не выше слов (о самих себе и о мире) своих героев. Собственно говоря, авторского слова, которое подытоживало бы, оценивало бы речи героев и нет; авторская позиция выражается в том, чтобы так расположить отношения героев, так построить их диалог, чтобы было видно, по каким фундаментальным проблемам они спорят. Автор как бы не знает (и на самом деле не знает, так как речь идет о последних основаниях человеческого бытия) окончательной истины. Его дело – показать, на какие вопросы одного героя отвечает другой герой; его дело облечь смысл бытия в личностное самосознание. Герой знает о себе всё, автор не может сказать о нем ничего, чего бы не знал он сам о себе, и функции автора, скорее, говорить не о нем, но с ним.

У Бубера диалог признавался врожденным; точнее – Ты было как бы вживлено в Я, и само существование Я было невозможно без существования Ты; они уже в качестве сложившихся существуют рядом. Однако в чем они необходимы друг другу, не выясняется до конца, в чем состоит их диалог – неясно; фактически значение имеет только момент «встречи» Я и Ты, их «открытость» друг другу. У Достоевского, показывает далее Бахтин, герои не только сталкиваются друг с другом, но формируются как личности благодаря своим разговорам. Обнаруживается, что ответ одного неполон без ответа другого (третьего и др.). Это и показывает, что диалог необходим как само бытие каждого. Видно, что Ты (они) включено в бытие Я; при этом

---

<sup>37</sup>Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 33.



это не необходимость простого существования одного для другого, но необходимость осмысления себя в сознании другого. Поэтому, продолжает Бахтин, сюжет имеет в произведениях Достоевского только значение пункта столкновения различных точек зрения. Поэтому же мир Достоевского глубоко персоналистичен; всякую мысль он воспринимает и изображает как позицию личности и утверждение чужого сознания как субъекта, а не как объекта, что определяет содержание романа.

Субъектность героев была определяющим моментом и у Бубера. У Бахтина эта позиция подчеркнута важна: *о* герое нельзя говорить, можно лишь говорить *с* ним. Он не объект, не вещь, он – *весь*, доносящая до каждого его Ты, другим Я. «Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление (имеется в виду его этапы – Т.Д.) а *существование и взаимодействие*. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени»<sup>38</sup>. Дело касается, конечно, разных сознаний, разных самосознаний. Иное, чем у М. Бубера, толкование объясняется признанием реального диалога, реального спора героев по поводу бытия, «а не их простая открытость» друг другу. И здесь вновь дается противопоставленность Достоевского – Гёте: «Достоевский, в противоположность Гёте, самые этапы стремился воспринять в их *одновременности*, драматически *сопоставить и противопоставить* их, а не вытянуть в становящийся ряд»<sup>39</sup>. Это стремление Достоевского, как думает Бахтин, заставляет его даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного персонажа представить в пространстве и побудить героя беседовать с самим собой – Ивана с Чертком, Ивана со Смердяковым и т. д.

Появляется внутренний диалог, или, как говорит Бахтин, микродиалог; иначе говоря, макродиалогу, диалогу между героями соответствует микродиалог. Нельзя сказать, что что-то здесь первично, а что-то вторично: каждому противостоянию персонажей соответствует внутренняя антиномичность.

«Итак, мир Достоевского – художественно организованное сосуществование и взаимодействие духовного многообразия, а не этапы становления единого духа»<sup>40</sup>.

Если у Бубера диалог возникает как главное человеческое свойст-

---

<sup>38</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 33.

<sup>39</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 37.

<sup>40</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 63.

во, заданное божественным творением и связанное, как было видно, главным образом, с молчанием, то у Бахтина он понимается совершенно по-иному. Для него литература выступает тем «местом», где складывается диалог: благодаря тому, что герой «внеаходим» по отношению к автору, автор может рассматривать его как отдельную, особую личность, и вступать с ним в разговор. Потом в разговор вступает читатель.

По мнению Бахтина такое общение, общение как таковое возникает только в эстетике: в науке нет подлинного общения, там – обобщение результатов работы личностей, в этике – приобщение личностей друг к другу и известное принуждение; только эстетика дает равное отношение личностей. По Бахтину именно Достоевский представил впервые существование равноценных личностей. Видно, что диалог – не молчание, а, напротив, слово.

В работе Бахтина 20-х гг. «Автор и герой» (напечатана в 1969 г.) разбирается вновь диалогическое отношение. Благодаря тому, что в литературных произведениях Достоевского герой не сливается с автором, а живет своей собственной жизнью, автор может общаться с ним как с другим человеком, с другой личностью. И нет у автора, – речь идет о Достоевском – как уже отмечалось, никакого преимущества перед героем, кроме того, что он целенаправленно располагает позиции героя (героев) таким образом, чтобы была видна их личностная неповторимость и равнозначность автору и друг другу.

Еще раз: почему именно обращение к эстетике (к литературе) стало для Бахтина основой анализа диалога? Потому что в науке нет личности и нет разговора личностей; Бахтин думает, что здесь действует только *один* ум, *один* разум, причем анонимный разум. Точно так же, считает он, обстоит дело и в философии – к такому выводу его приводит понимание ее как воплощения единственного и одного разума, что как будто доказывает гегелевская система. Лишь искусство, литература, где есть текст, где есть словесное отношение героев, диалог представляет именно разных личностей.

Слово выражает определенный тип мышления, и в литературе это художественно-гуманитарное мышление. Это мышление – не естественно-научное, не познание. Последнее характеризуется тем, что для него предмет это вещь, по отношению к которой надо образовать её понятие, проникнуть в сущность, отбросить все несущественные черты, классифицировать признаки, а также развивать понятие вещи.

Гуманитарное же мышление имеет дело с человеком; здесь не

важна классификация, количество признаков и даже сущность. Здесь важна *весь* об этой личности – о её взгляде на *мир*, на его основания, на свое место в мире. Кроме того, здесь нет восходящей линии движения, так что мысль одной личности сразу сопоставляется с мыслью другой.

Мыслят сразу две (или более) личности, и их мышление осуществляется как столкновение равных, хотя и разных точек зрения. Они и противостоят друг другу, и дополняют друг друга, и нельзя сказать о том, каков окончательный *итог* их общения. Читатель включается в разговор как еще один голос, спорящий и соглашающийся с ними. Как пишет В.С. Библер, «важнейшим делом М.М. Бахтина является его участие в том изменении типа мышления, стиля мышления (и гуманитариев, и естественников), которое происходит в XX веке именно так: не некий “вклад в культурологию” или в “филологию”, или в “наукоучение” творчества Достоевского особенно значимо в наследии Бахтина, но та провокация иных “фигур” мышления, иных “единиц” мышления, что осуществлена автором “Проблем поэтики Достоевского...”, та провокация, что сама спровоцирована была реальными сдвигами мышления (“формы мышления”) на грани XX века, в первую четверть XX века»<sup>41</sup>.

Кажется, изменения проявились даже в большей степени в конце XX века, после второй мировой войны, и заключались в следующем. Во-первых, XX век в целом, как говорилось, продемонстрировал сближение и перемешивание различных культур (не определяю сейчас четко это понятие, предполагая просто слияние в нем научных, эстетических, нравственных и прочих духовных смыслов эпохи). Африка и Южная, Средняя Азия, Восток, Америка перестали быть далеко отстоящими от Европы и от России «местами», не оказывающими на нее никакого влияния, напротив, европеец ощутил себя находящимся рядом с африканцем, с перуанцем, с чилийцем и другими людьми, прежде далекими. Он ощутил себя находящимся именно *рядом* с ними и поставленным перед необходимостью понять, что представляют собой ментальности его соседей. Каждый существовал как бы *между* разными культурами и осмысливал как их непохожесть, так и их взаимодополнительность. Во-вторых, в ситуациях безработицы, диктатур, войн, беженства, разных столкновений человек должен был подойти к основаниям своего бытия, понять, в чем они со-

---

<sup>41</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 26.

стоят, как ему наладить и организовать свою жизнь, причем жизнь рядом с другими людьми. В этом проявился, как пишет В.С. Библер, феномен самодетерминации культуры человека. Да и происшедшая в конце XX века автоматизация, компьютеризация производства, превращение цивилизации в информационную освободила громадное количество масс от производительного труда и поставило их перед необходимостью самим выбрать свое место в жизни, *самим* перерешить свою жизнь. Такая обращенность на себя также означала *самоустремленность*, самодетерминацию, возникновение диалога культур и личностей – меня осмысливаемого и меня осмысливающего. Таким образом, диалогическое мышление рождается во всех точках цивилизации XX века. Человек находится в XX веке в непонятной нетождественности с самим собой, со своим бытием. Это уже не спокойная, присущая XVII–XIX вв. позиция познающего субъекта, анализирующего предметы, вещи, в то время как сам он остается как будто совершенно постоянным, неизменным. Теперь внимание людей обращено на самих себя, на основания своей жизни, своего бытия. Непрерывно идет диалог между культурами, цивилизациями, личностями. «Диалог» Бахтина возникает в очаге становления... *внегносеологической культуры обсуждающего разума, а не «разума познающего»*<sup>42</sup>.

Иными словами, в XX веке происходит изменение культурных установок. В течение почти трех веков на переднем плане духовной жизни общества находилась наука, и разум отождествлялся с познающим, теоретическим разумом, который был монологичен, аккумулируя – по мере движения все предшествующие достижения в нынешней, наивысшей точке. Теперь, в XX веке, в силу указанных выше причин – столкновения многих культур в точке настоящего, обращения внимания человека на себя самого и осмысления «начал» своей жизни, – разум из познающего становится *понимающим* и тем самым – диалогическим.

Сама наука теперь начинает формироваться по-другому: она не главный, а один из феноменов культуры; она воспринимает некоторые черты искусства, в частности, включает разные толкования одних и тех же фактов, столкновение и взаимодополнение разных точек зрения, возвратное движение от следствий к основаниям и переосмысление последних.

---

<sup>42</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 296.

Эту диалогическую суть социальных изменений выразил Достоевский, создав свой новый диалогический, а, точнее, полифонический роман. Новую установку Достоевского точно понял М. Бахтин, дав анализ его работ и убеждаясь в верности своих взглядов относительно огромной роли диалога в эстетическом восприятии.

Вновь обращаясь к взаимодействию автора и героя у Достоевского, Бахтин еще раз акцентирует внимание на том, что герой у Достоевского – субъект обращения; о нем нельзя говорить – вернее, можно, но так мы не получаем о нем и его идее никакого представления; нет, можно лишь говорить с ним, можно к нему обращаться; глубины души человеческой открываются только в таком напряженном общении. Задачей Достоевского, как он сам признавал, было – найти человека в человеке, т. е. показать нацеленность каждого человека на Другого. Поэтому самосознание любого героя у этого писателя сплошь диалогизировано, оно направлено и во-вне, на другого, и на себя, и на третьего. Все в романах Достоевского сводится к диалогу как к своему центру. И как раз *внутренняя* диалогичность – что означает исходную социальную сущность человека – служит истоком *внешнего* общения: «...внутренний диалог (то есть микродиалог) и принципы его построения послужили тою основой, на которой Достоевский первоначально вводил другие реальные голоса»<sup>43</sup>. Мы видим, что Бахтин понимает соотношение внутреннего и внешнего совершенно иначе, чем Бубер. Для последнего значение имеет главным образом *внутреннее*, внешнее выражение есть как бы его искажение, и потому, хотя общение Я и Другого является как будто направлением каждого во-вне, все же это отношение фактически никуда не направляется, оно остается внутри лишь как *желание* обрести Другого.

Не то у Бахтина: соответственно своему толкованию он находит во внутреннем диалоге прообраз внешнего диалога, и построения Достоевского всегда осуществляются так, чтобы продемонстрировать выход во-вне благодаря пересечению внутренне значащих реплик с внешними аргументированными ответами.

Каждый голос, пишет М. Бахтин, внутренне расколот, и другой герой своими высказываниями воплощает одну из его сторон, другой – другую и т. д. «Основная схема диалога у Достоевского очень проста: противостояние человека человеку, как противостояние “я” и “другого”<sup>44</sup>. Реальный “другой” может войти в мир Я лишь как тот

---

<sup>43</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 294–295.

<sup>44</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 297.

другой, с которым Я уже ведет свою внутреннюю полемику. Всякий реальный другой голос неизбежно сливается с уже звучащим в ушах героя “чужим” голосом, произносимым тем не менее этим самым героем. Герой требует признания себя правым – и в то же время сам обвиняет себя; но, обвиняя, он и оправдывает. Поэтому у Достоевского мы так часто видим “перебивку” речи какого-либо персонажа, включением в его речь реплик других персонажей. Реплики одного даже частично совпадают с репликами внутреннего диалога другого. «Глубокая существенная связь или частичное совпадение чужих слов одного героя с внутренним и тайным словом другого героя – обязательный момент во всех существенных диалогах Достоевского; основные же диалоги прямо строятся на этом моменте»<sup>45</sup>. Так, например, строится самый важный диалог из «Братьев Карамазовых»: Иван уже почти верит в виновность Дмитрия, якобы убившего отца, но в то же время, как бы втайне от самого себя (в этих тайных голосах – тоже один из замыслов автора) обвиняет себя. И дело касается именно того, что обвиняет Иван себя, как бы не усматривая своей вины. На ответ Алеши о том, что он сам знает, **кто** убил, Иван как бы совершенно освобождает себя от обвинения, отводя его от Смердякова. – «Кто? Это басня-то об этом помешанном идиоте эпилептике? Об Смердякове?». Смердяков вводится в ивановы слова совсем не случайно: ведь если Смердяков не виноват, то и он, Иван – как подстрекатель – не виноват. И Иван как будто убежден, что виновен Дмитрий. Но Алеша вновь повторяет, уже задыхаясь и дрожа: ты сам знаешь кто... На почти истеричный вскрик Ивана: Да кто? Кто? – Алеша тихо отвечает: я знаю только, что это не ты. Иван как будто возмущен этим, но Алеша напоминает ему – и Иван, действительно, вспоминает, что он сам часто говорил себе в последние дни, что убийца на самом деле – он.

Самосознание Ивана расколото, двойственно: он и обвиняет, и оправдывает себя. Обвиняет – потому что он своими самонадеянными речами внушал Смердякову мысль, что если нет веры в Бога, то всё дозволено. Но с другой стороны, он же не убивал...

Свои собственные тайные слова в устах Алеши вызывают у Ивана негодование именно потому, что они слишком правдивы. Но Алеша, несмотря на этот отпор, предвидит, что Иван впоследствии не один раз будет обвинять себя, и поэтому его слова, слова Другого о том,

<sup>45</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 299.

что не он убил, послужат Ивану оправданием.

Слова Алеши сопоставляются со словами черта, который, напротив, усиливает обвинительную речь Ивана, так что тот вынужден сказать черту: ты – я сам, только с другой рожей.

Бахтин с необыкновенной точностью и тонкостью слышит разбивку и слияние голосов героев, подчеркивая диалогичность их. «Открытые реплики одного отвечают на скрытые реплики другого. Противопоставление одному герою двух героев, из которых каждый связан с противоположными репликами внутреннего диалога первого, – типичнейшая для Достоевского группа»<sup>46</sup>.

Иван хочет смерти отца, но хочет, чтобы при этом он остался к ней совершенно не причастен; он хочет, чтобы убийство совершилось вопреки его желанию и воле, т. е. вопреки внутреннему желанию. Бахтин подчеркивает, что разложение единой воли Ивана совершается в перебивке двух её реплик:

– Я не хочу, чтобы было совершено убийство. Если оно случится, то вопреки моей воле.

– Но я хочу, чтобы убийство совершилось вопреки моей воле, так как тогда мне не в чем будет себя упрекнуть.

Смердяков слышит в основном вторую реплику и понимает её так, что Иван не дает ему никаких оснований упрекать себя даже и внутренне. Он не выдает себя ничем прямо. С ним можно говорить одними намеками. Поэтому Смердяков и высказывается так, что с умным человеком и поговорить любопытно. Первой же реплики Ивана он просто не слышит.

После убийства Иван начинает слышать свое скрытое желание в другом человеке. Смердяков был фактически исполнителем воли Ивана.

Другая группа, которая связана диалогическими отношениями в «Братьях Карамазовых» – это Настасья Филипповна, Мышкин и Рогожин.

Самосознание Настасьи Филипповны расколото на обвиняющий и оправдывающий её голоса; преобладает то один, то другой, и в каждом случае они сочетаются с голосами то Мышкина, то Рогожина. Когда она приходит к Гане, её поведение соответствует рогожинскому мнению о ней как о «падшей женщине», с чем она и сама как будто согласна. Но в ответ на восклицание Мышкина, что она – не такая,

---

<sup>46</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 300.

она отвечает: «Разве я сама о тебе не мечтала? Это ты прав, давно мечтала, еще в деревне у него, пять лет прожила одна-одинехонька», думаешь – думаешь, бывало-то, мечтаешь – мечтаешь, – и вот все такого, как ты, воображала, доброго, честного, хорошего и такого же глупенького, что вдруг придет, да и скажет: «Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я вас обожаю!». Да так, бывало, размечтаешься, что с ума сойдешь...<sup>47</sup>.

Она почти буквально повторяет реплику Мышкина на её вечере.

Совсем другое дело Рогожин: его реплика усиливает обвиняющий голос Настасьи Филипповны «Я ведь рогожинская!». За Рогожиным убийство, и она это предчувствует, за Мышкиным – её оправдание, и она в нем нуждается. Реальные голоса Мышкина и Рогожина переплетаются с внутренними репликами её собственного голоса.

И так – в перебивке голосов, в их слиянии, пересечении и противостоянии строятся диалоги Достоевского.

Подчеркнем основную мысль Бахтина: романы Достоевского сплошь диалогичны, полифоничны; самосознание героев содержит все знание о себе и делает авторское слово лишь одним из голосов.

Не один раз противопоставляя два типа мышления, Бахтин пишет: «Нам кажется, что можно прямо говорить об особом *полифоническом художественном мышлении*, выходящем за пределы романного жанра. Этому мышлению доступны такие стороны человека и прежде всего *мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия*, которые не поддаются *художественному* освоению с *монологических позиций*»<sup>48</sup>. Иными словами, Бахтин говорит не просто о слове в романе, и не о тексте, но об особом художественном мышлении, которому присущ диалогический поворот.

Формирование такого художественного мышления, согласно его мнению, не упраздняет и не ограничивает развития монологического мышления, потому что останутся такие формы бытия, которые требуют объектных и завершенных форм монологического слова. Библиер об этом пишет так: есть две формы взаимосвязи прошлого и настоящего. Одна из форм заключается в том, что прошлое втягивается в настоящее и движется по пути восхождения, проходя ступени «снятия». Другая же включает прошлое и настоящее в диалог как равноценные ступени движения. Бахтин говорит о втором как о художественном мышлении. При этом и монологическое, и диалогическое сознание –

<sup>47</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 312.

<sup>48</sup> Лабрюйэль Ж.де. Характеры и нравы нынешнего века. М.; Л., 1964. С. 36–37.



это два различных но целостных подхода мышления к предметам.

Интересно Заключение книги о Достоевском: Бахтин здесь делает важный вывод: сейчас в естественных науках, пишет он, уже научились учитывать неопределенности и вероятности, ученому уже стал привычен эйнштейновский мир с его множественностью систем отсчета и т. п. Но в области художественного познания продолжают иногда требовать самой грубой, самой примитивной определенности, которая заведомо не может быть истинной.

Это очень важное утверждение Бахтина, но в действительности дело обстояло как раз наоборот: только с открытия Эйнштейна в науке начал складываться диалогический подход, до этого же в течение XVII–XX веков он был монологическим. В искусстве, в эстетике способ исследования всегда был диалогическим, поскольку эстетическое изложение обеспечивалось разговором автора, героя и читателя, но стало это осознаться как таковое лишь в XX в., во многом благодаря усилиям М.М. Бахтина. Диалогический разум вступил в свои права.

В.С. Библер в 1991 г. выпустил книгу о М. Бахтине; в ней он высказал мысль о том, что за художественным мышлением скрывается мышление гуманитарное (это слово иногда употреблял и Бахтин), для которого специфичен диалогический подход.

Итак, М.М. Бахтин сделал два открытия: он доказал равноценность культур и наличие диалогических отношений между ними; он открыл гуманитарное всеобщее, художественно-эстетическое мышление, характеризующееся диалогичностью.

Каждого из них было бы достаточно, чтобы принести своему создателю непреходящую славу, но в 1940 г. Бахтин пишет новую книгу «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (напечатана она была из-за войны лишь в 1965 г. и из-за этого же была похоронена присужденная ему за книгу докторская степень), в которой он совершенно по-новому освещает культуру Средневековья и Ренессанса.

Начиная с XVII в., наши представления о Средневековье в основном сводились к мнению о «мрачном Средневековье», где господствует религиозная нетерпимость, и неустранимые иерархические отношения не позволяют человеку дышать вольно и свободно. Бахтин ставит это мнение под вопрос.

На основании изучения множества средневековых источников – хроник, латинских рекреационных книг (описывающих смеховые па-

родии монастырей, университетов, школ), пародий на народных языках, дошедших до нас, на религиозные праздники, бытовые события, разных религиозных молитв, рождественских песен – М. Бахтин заново открывает исчезнувшую другую средневековую культуру, которую он назвал «народно-смеховой». Это открытие – едва ли не того же порядка, что и первые два, поскольку буквально из небытия восстает к жизни утраченная культура со своими правилами, правами, течениями и жанрами, своими героями и смешными персонажами. Эта народно-смеховая, праздничная, веселая жизнь существовала почти тысячу лет наряду с религиозной, признавалась ею и была легальной. В нее входили карнавалы (которые продолжались до двух-трех месяцев в году) Парижа, Рима; это были праздники во время ярмарок, праздники сбора винограда, убоя скота, праздники рождения, крещения, церковные праздники рождества, дней различных святых и т. п. Если учитывать все эти перечисления, то надо будет признать, что их продолжительность была чуть не полгода. Иными словами, жители XIII–XVI веков жили праздничной жизнью, со смехом и весельем, почти половину времени, отдавая другую половину серьезно-религиозному, церковному послушанию и серьезным занятиям.

Причиной, приведшей М.М. Бахтина к открытию новой смеховой культуры послужил интерес к творчеству Франсуа Рабле с его знаменитой книгой «Гаргантюа и Пантагрюэль». Бахтин отмечал, что несмотря на свою известность, Рабле вызывал у исследователей очень противоречивые чувства. С одной стороны, все убеждались в его глубоком уме, тонком вкусе, точном знании, широкой эрудиции и всем том, что составляет принадлежность великого писателя. С другой стороны, в его книге так много низких сравнений, вульгаризмов, непристойных выражений, что начинаешь сомневаться в том, что обе эти стороны принадлежат одному человеку. Такое почти общее мнение выразил писатель и философ XVII в. Лабрюйэр: «Маро и Рабле совершили непростительный грех, запятнав свои сочинения непристойностью: они оба обладали таким природным талантом, что легко могли бы обойтись без нее, даже угождая тем, кому смешное в книге дороже, чем высокое. Особенно трудно понять Рабле: что бы там ни говорили, его произведение – неразрешимая загадка. Оно подобно химере – женщине с прекрасным лицом; но с ногами и Хвостом Змеи или еще более безобразного животного: это чудовищное сплетение высокой утонченной морали и грязного порока. Там, где Рабле дурен, он переходит границы дурного, это какая-то гнусная снедь для

черни; там, где он хорош, он превосходит и бесподобен, он становится изысканнейшим из возможных блюд»<sup>49</sup>.

Бахтин, можно сказать, возродил целостную писательскую личность Рабле, объяснив его противоречия, исходя из двойственной, амбивалентной природы средневековой культуры. Из её обеих сторон черпал Рабле свои образы и сравнения. Народная смеховая стихия средних веков стала для Рабле почвой, на которой выросли его пародийные, шуточные, фамильярные речевые жанры. Но чтобы понять Рабле так, надо было реконструировать культуру, которая существовала в XVII в. только в виде обрывков, оторвавшихся от своих корней и утративших потому свое особое звучание. Странно, но по прошествии всего лишь ста лет, эта смеховая народная культура почти исчезла и перестала быть понятной. Если в XVI в. (сочинение Рабле писалось с 1532 г. в течение почти 20 лет) Рабле понимали все, и его образы не вызывали недоумения, то в XVII веке многие согласились бы с Лабрюйэлем, оценивая как цинизмы и непристойности то, что раньше выглядело органично включенным в текст.

Для реконструкции культуры нужны были определенные философско-мировоззренческие установки. И они у Бахтина были. Прежде всего он дал определение празднеству как важному и первичному фактору человеческой жизни. Праздник имеет огромное значение; он знаменует единство человека с миром, радостное их единство. Человек не может всегда исполнять какие-то обязанности, он должен отпраздновать свое торжество в мире. Причем Бахтин подчеркивает, что праздник – это не приготовление к чему-то серьезному, но он и не отдых. Он имеет самостоятельное значение, и неотделим от смеха.

Бахтин говорит о мирозерцательном значении смеха; смех – это универсальное отношение к миру; он охватывает мир целиком, но иначе, чем серьезность. Он знаменует собой радость бытия. Не бывает праздника без смеха, недаром только человеку из всех живых существ присущ смех. Смех дает неофициальность существованию, он к тому же освобождает от всяческого страха – перед природой, перед государственными установлениями.

И смех, и празднество соединялись в карнавале. Карнавал был как бы особой жизнью средневекового человека. И церковь признавала карнавалы и те праздники, которые имели в себе карнавальную составляющую и совершались по разным поводам. Карнавалы были це-

---

<sup>49</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 246.

лым миром, противостоящим государству и церкви.

Карнавал давал себе сам народ, ему не надо было никого за это благодарить, и народ был хозяином на нем. Всякая серьезность здесь исключалась, каждый серьезный человек должен был отбросить свою серьезность и стать шутливо-весело-радостным. В карнавале не оставалось страха, мистики, религиозного рвения; все религиозные запреты снимались. Здесь не было иерархии и чинопочитания, все были равны. Карнавал рождал равенство и свободу. У него не было рампы и зрителей, в нем жили; здесь игра становилась жизнью, а жизнь – игрой.

Для карнавала была характерна смена верха и низа, высокого и низкого; короли (шуточные) становились здесь шутами, а шуты – королями. Шутки, шуточная брань, фамильярная речь – отличали карнавал от серьезной жизни. Карнавал был всенароден, в нем играл и жил народ.

Именно народное начало обусловило гротескные формы изображения человеческого тела: на карнавалах играли и представляли великаны, животы играющих нарочно выпячивались, рты в разнообразных фарсах широко раскрывались. Пиршества приобретали гигантский характер. Это была не просто еда, это был пир, пир на весь мир, народ пировал свое торжество, единство с миром.

Бахтин назвал такую преувеличенную гигантоманию «гротескным реализмом», а тела – материальным телом. Это было опять-таки тело народа, и когда, например, речь шла о родах, то они имели характер рождения народа, его обновления.

Снижение значения кого-либо или чего-либо имело смысл и его гибели, и его возрождения, нового рождения. Шутливая брань была в ходу, она была одновременно и унижением – уничтожением, и славословием. Если кого-то посылали в топографический низ, в зону производительных органов, это никого не обижало, потому что обозначало и новое, лучшее рождение. Насмеваются, смеются над всеми, в том числе и над собой. Смех амбивалентен: он и высмеивает, и возвеличивает, отрицает и утверждает, хоронит и возрождает. Это не сатирический смех, т. к. он касается всех. Непристойные выражения не кажутся такими, потому что указывают на возрождение. Только поняв смысл карнавальной народно-смеховой культуры, можно было, как пишет Бахтин, понять все те элементы в сочинении Рабле, которые казались чудовищно-гротескными и циничными.

Так, например, образы еды и питья в «Гаргантюа»: Рабле создает

гротескные образы того и другого. Мать Гаргантюа, перед тем, как родить его, съела огромное количество бочек и бочонков внутренностей жирных волов; это привело к выпадению у неё прямой кишки и к родам. В праздник «убоя скота» (это бывало в «жирный вторник» перед великим постом) все внутренности скота солились, но хранить их долго было нельзя, поэтому на пир приглашались жители всех окрестных деревень. Это был пир на весь мир, с шутками, прибаутками, смехом, весельем. «Этот мотив изобилия материальных благ связывается здесь (у Рабле – Т. Д.) прямо с “жирным вторником” (mardi gras), когда предполагалась засолка мяса убитых быков; жирный вторник – это день карнавала. Карнавальная масленичная атмосфера проникает весь эпизод, она связывает в один гротескный узел и убой, разъятие и потрошение скота, и телесную жизнь, и изобилие, и жир, и пир, и веселые вольности и, наконец, роды»<sup>50</sup>. Перед рождением же Пантагрюэля из чрева его матери выехал обоз с разной карнавальной едой. Бахтин говорит о том, что список разных блюд, разной еды, самый большой в литературе, был дан именно у Рабле.

Пантагрюэль родился с криком: «Лакай! Лакай!» (вино), и жажду у всех топил в вине. А когда он хотел попить молока из вымени коровы, то оторвал у неё половину живота, а ногу проглотил, как сосиску.

Изображения чрева у Рабле двойное: это и поедаемое, и поедающее чрево, и такое объединение – человека с животным и растением – Канон гротескного реализма. Уже в V в. была распространена рукопись «Вечеря Киприана», в которой объединялись все места из Библии и Нового Завета, где речь шла о пирах: вместе пировали Адам, Ева, Ной, Христос и другие. Пир шел горой. И Рабле наверняка эта Вечеря была известна.

Рабле изображает разинутые рты, огромные животы, преувеличенные фаллы. Это в традициях карнавальных праздников. Вся изобильная еда пожирается и отправляется вниз. Во время карнавалов и карнавальных праздников поедали огромное количество пищи, и в различных фарсах, пародиях изображали, как она удаляется затем вниз и извергается в землю. Земля хоронит, и земля рождает. Поэтому изображение телесного низа было общепотребительным.

Кал и моча назывались «веселой материей» и считались объединяющими человеческое тело с землей и с водой. Рабле описывает, как

---

<sup>50</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле. С. 248.

Пантагрюэль затопил своей мочой любопытных парижан, а его кобыла наводнила реку больше Роны.

В XIII–XIV вв. даже в церквах, на «празднике дураков», кадили отходами, а сельчане ехали на повозках, груженных ими же.

Все эти образы, как и славословие гульфику, имели смысл только внутри карнавально-смеховых действий, и только будучи оторваны от них, превращались в циничные, узкосексуальные примеры. «...Особенно недопустима модернизация образов Рабле, подведение их под те отдифференцированные, суженные и однотонные понятия, которые господствуют в современной системе мышления, – пишет Бахтин. В гротескном реализме и у Рабле образ кала, например, не имел ни того бытового, ни того узкофизиологического значения, которое сейчас в него вкладывают. Кал воспринимался как существенный момент в жизни тела и земли, в борьбе между жизнью и смертью, он участвовал в живом ощущении человеком своей материальности и телесности, неотрывно связанных с жизнью земли»<sup>51</sup>.

Бахтин не один раз подчеркивает, что Рабле следует оценивать только по меркам его времени, а не с точки зрения новоевропейской культуры, когда обозначения телесного низа приобретают характер циничных и непристойных выражений...

Мы видим, таким образом, как М. Бахтин меняет наши представления о средневековой культуре. Тем самым он вновь ставит вопрос о диалоге между культурами. Мы понимаем, что культура Средневековья – не наша, что у неё свои специфические свойства и особенности. Она ставит нам, в частности, вопрос: а каковы ваши народные праздники и есть ли они вообще? Есть ли пир на весь мир, или превратился он в семейную еду? И где сохранился смех? Ответ на все эти вопросы связан с дальнейшим выяснением сущности нашей культуры и нахождением точек ее пересечения со средневековой. Это – наша работа, и её завещал нам М.М. Бахтин.

### 3. В.С. Библер и философия

Шестидесятые годы дали стране многих талантливых писателей, художников, ученых и философов. Среди философов были и такие, которые по значению своих идей не уступали ведущим западным мыслителям, таким, как Хабермас, Деррида, Бубер. Среди них можно назвать Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, В.С. Библера, М.Б. Ту-

<sup>51</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле. С. 248.

ровского, В.А. Лекторского. М.М. Бахтин стоит несколько в стороне, поскольку главные его идеи формируются уже в 20-е гг. и значительно предвосхищают основные разработки как западных, так и российских философов.

В.С. Библер занимает особое место, так как его идеи относительно новой философской логики входят в число фундаментальных философских идей. Они сложились в 70-е гг. на пересечении интереса к гегелевской философии и к новым взглядам М.М. Бахтина.

В.С. Библер исходил из того, что все философские системы исторически конкретны, обусловлены своим временем и его запросами. Гегелевская философия, которая до сих пор считается высшей формой философствования, действительно, была высшей и последней в системе немецкой классики. То, что она признана высшей – не только в этой системе, но и как будто в философии вообще, – подтверждается тем обстоятельством, что до сих пор в любой философии, например в философии античности, ищут диалектические противоречия, хотя апории совсем к ним не относятся. Кажется, что диалектика Гегеля – ключ ко всем эпохам, но это не так. То, что она включена в немецкую классику, известно всем, но В.С. Библер сделал не менее важный вывод: он предположил, что гегелевская система завершает тот большой период – с начала XVI по начало XX вв. – в течение которого философия ориентировалась на науку, т. е. была «наукоучением», выясняла метод науки, её критерии, ход развития и т. д.

И действительно, начиная с Френсиса Бэкона и до Гегеля, все ставят вопросы о том, какие правила следует предпочесть, чтобы достичь истинного знания, что следует считать началом научной теории и т. п. У Канта мы прямо видим указание на важную роль научных экспериментов, а Гегель писал о том, что наука предоставляет человеку способ облегчить путь достижения истинного знания. Что обусловило подобную нацеленность философии на науку? Ведь в Средневековье, например, этого не было.

Вспомним о том, что начало XVII в. показало слияние философии и науки; в «Республике ученых» (*La République des Lettre*) шло одновременное обсуждение философских и научных проблем; Декарт, Лейбниц, Спиноза, Паскаль были и философами, и учеными. Но после выхода в свет главного труда Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1676) наука окончательно отделяется от философии, и научные трактаты приобретают совсем иной характер, нежели философские: в философских на первом плане остаются спо-

ры о началах мышления и бытия, а в научных никакие споры не слышны, они уходят в подтекст. Кажется, что наука движется дедуктивным путем от точных оснований к следствиям.

На первое место духовной жизни общества выходит наука, поэтому философия и начинает формироваться как «наукоучение». Это выражение, использованное Фихте для характеристики своей философии, подходит для всех философских систем XVII – начала XX вв. Теоретический, познающий разум стал считаться единственным видом разумения. Этот взгляд настолько укореняется в человеческом сознании, что обнаружение некоторых несоответствий достижений науки развитию цивилизаций кажется исчезновением разума вообще и наступлением эры мистики и иррационализма. Так казалось в начале XX в., так кажется сегодня, когда меняются способ развития науки, её методы и место в системе культуры.

Но в конце XVII в. ньютоновский познающий научный разум еще считался единственным; наука только возникает и вместе с ней формируется познающий, теоретический разум.

В конце XVII в. философия и естествознание как говорилось отделяются друг от друга, но продолжают нуждаться друг в друге, так что философская логика, философский способ рассуждения вбирает в себя некоторые черты логики науки, и наоборот. В.С. Библер приходит к выводу о том, что гегелевское представление о восходящем движении мысли, а также о знаменитом принципе снятия заимствованы именно из науки Нового времени.

В самом деле, задача науки – обеспечить развитие знания; точные начальные научные понятия обеспечивают верные выводы, так осуществляется поступательное прогрессивное движение. В этом «восхождении» отношение прошлой и настоящей стадий происходит по типу «снятия», т. е. так, когда прошлое в виде отдельных элементов включается в более высокую (позднюю) структуру, утрачивая свое первоначальное фундаментальное и целостное значение. Гегель озвучил это словами о том, что сегодня школьники заняты тем, что раньше являлось уделом могучих мужей. Марксово выражение: «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» говорит о том же.

Рассматривать, таким образом, отношение прошлых и настоящей эпох допустимо, но надо отметить, что в результате этого рискуют утратить специфику прошлого: ведь в настоящее принимается из прошлого то, что на него похоже, а непохожее вообще отбрасывается. В.С. Библер в этой связи замечает, что никто не учит сейчас механику



по работам Галилея или Ньютона; никто не пытается вновь поставить когда-то назревшие проблемы; сейчас исходят из готового их решения; учат механику по учебникам, в которых движение спрямлено, элиминированы все боковые ветви и, как кажется, неэффективные заходы. Иными словами, в науке прямолинейное, восходящее и однозначное значение предпочитается.

Но анатомия человека позволяет рассмотреть анатомию обезьяны лишь как *ступень* к человеческой, не позволяя оценить её как совершенно самостоятельную, имеющую цель в себе самой структуре.

Интерес к работам М.М. Бахтина позволил В.С. Библеру иначе рассмотреть взаимоотношение прошлых и настоящей философских систем. Как известно, исходя из анализа произведений культуры, М. Бахтин пришел к выводу об одновременности и равноценности прошлых и настоящих образов культуры: образы Одиссея и Дон-Кихота, Эдипа и Гамлета, Медеи и Анны Карениной не «снимаются» друг в друге, а взаимодействуют. В.С. Библер, ориентируясь на это, предположил, что различные системы философствования не снимаются по ходу развития, а остаются существовать – в Большом времени, т. е. во времени культуры – как неснимаемые, имеющие самостоятельное значение. В этой связи надо изменить подход к философии Гегеля; по отношению к ней должен работать принцип «снятия снятия», т. е. возвращения автономии тех философских учений, которые были восприняты Гегелем лишь как подготовительные ступени к его философии. Они тогда берутся как уникальные способы объяснения начал мышления и бытия, обнаруживающие скрытые философские резервы каждого учения при общении с любой новой философской системой.

Как пишет В.С. Библер в статье «Культура. Диалог культур»<sup>52</sup> существуют два типа исторической наследственности. Один укладывается в схематизм «восхождения», где каждая следующая ступень «выше» предыдущей, вбирает её в себя, лишает самостоятельности, превращая в подготовительную форму. Все предшествующие формы сжимаются, уплотняются, «снимаются» в свете более высокой структуры. Этот тип свойственен науке и философии, ориентированной на неё, т. е. наукоучению. Второй тип совсем другой; он действует в искусстве и культуре, в философии также, если не следовать принципам восхождения и снятия; прежние структуры не исчезают; они сохраняют свое непреходящее значение, которое раскрывается постепенно,

---

<sup>52</sup> Библер В.С. Культура. Диалог культур // На гранях культуры. М., 1997. С. 220–232.

каждый раз обнаруживая свои новые черты при взаимодействии с иной структурой. Можно охарактеризовать такой тип высказыванием М. Бахтина: культура своей территории не имеет, она находится на границе с другой (другими) культурой в диалоге (полифонии) с нею (с ними).

Ни один тип не отрицает другой. Гегелевский, т. е. познающий подход, сохраняется при наличии другого подхода. М.М. Бахтин, можно сказать, совершил переворот при новом рассмотрении исторической наследственности, и такой же переворот совершил В.С. Библер при рассмотрении истории философии. Становится видно, что занятия историей философией – не просто поиск нужных цитат; каждый раз историк философии открывает в прошлом то, что было неизвестно прежним философам, так как каждая система в силу собственной специфики, нащупывает то, что интересно именно ей, активизирует именно ей присущие смыслы. Каждая философская культура, каждое философское учение задает бывшей вопрос об истоках мышления и бытия, об устройстве мира и сущности человека, и сама отвечает на её вопросы. Кант, например, не исчерпал своих ответов на вопросы о конечности и бесконечности мира и заставляет нас по-своему отвечать на них. Э.Ю. Соловьев как раз в этом ключе оценил актуальность историко-философских исследований не как злободневность, а как историчность. Прошлая эпоха в своих кардинальных устремлениях звучит, как говорил В.С. Библер как SOS, адресованный другим эпохам.

Не то было у Гегеля; его убеждение в том, что в философии совершается прогрессивное движение от неразвитого к развитому, вбирающему в себя все поочередно прошлые периоды как подготовительные моменты самого развитого этапа, с устранением всех тех систем, которые не служат высшему и не подобны ему, заставляет его сказать: «Есть лишь *один* разум, поэтому и философия лишь *одна* и лишь *одной* быть может. И так как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самопознанием стену, благодаря которой самопознание могло бы получать существенное развитие в явлении; ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и поскольку он становится объектом самого себя в самопознании, становится философией, опять же един, потому непременно тождествен»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Гегель Г.Ф.В. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 269–270.

Но В.С. Библер увидел то, что, завершая свою систему, Гегель приходит к тому, что фактически вводит другой разум, не познающий, ибо познание закончено; само-познание означает наличие двух разумов, уже не характеризующих познание.

На самом деле познание закончено в том смысле, что теоретический познающий разум перестает признаваться либо единственным, либо главным. И это соответствует тому, что наука перестает быть главной формой духовной жизни общества, по сравнению с которой и искусство, и нравственность, и все другие формы выглядят неважными и исчезающими структурами. Сама наука начинает формироваться, например, по аналогии с искусством как спор, диалог разных точек зрения, как система разных предположений, догадок, неясностей.

Обратим внимание еще на один важный пункт гегелевской философии, возникший под влиянием науки. Речь идет об исходном понятии гегелевской системы.

В.С. Библер отмечает, что исходное, начальное понятие гегелевской философии взято некорректно, т. е. ничем не обосновано. Если же философия хочет быть обоснованием существующего, она должна прежде всего обосновать саму себя, прежде всего собственное начало, на котором строится вся система. Но у Гегеля самое слабое звено как раз «начало»; он считает началом философского знания понятие как исходный элемент логики. Действительно понятие, а не ощущение, как думал Кант, – исходное понятие науки, а как раз на него ориентируется гегелевская философия. Это понятие – первоначальное понятие об изучаемом предмете – вначале абстрактно; затем по мере движения мысли оно обогащается и в высшей точке предстает как богатое, конкретное понятие. Так развивается наука, и Гегель совершенно верно представил её самосознание. Он показал, что понятие бытия изучаемого предмета поднимается к сущности, проходит стадии целостности, причинности и т. д. и приходит к самопознанию. Однако, согласно Библиеру, исходный пункт гегелевской логики – понятие – должен быть сам обоснован. Начало *логики* должно быть одновременно *началом* логики, где нет еще логики, а есть лишь её канун, возможность. И это – *не-понятие*, т. е. бытие; как не-понятие оно есть то, что непонятно, неопределенно. Но Гегель устраняет непонятное, он берет *бытие* только как *понятие бытия*, отождествляет бытие и мышление (понятие). Обоснование понятия чем-то *другим* повисает в воздухе, и раз нет противоречия в самом начале, то неясно, чем обуславливается все движение мысли; поэтому такое движение по сути

дела не движение, а развертывание, да и высшая точка развития выглядит как завершение движения.

В философии Гегеля не обоснованы и не проработаны два основных пункта – начальный и конечный, вернее, конечный пункт определен как завершение познающего разума.

Но может возникнуть вопрос: каким образом удастся обосновать начало мышления, если бытие это нечто совсем иное? – В.С. Библер полагает, что бытие может войти в логику только как принципиально иная логика, как та, что является непонятной (бытийной) для данной логики, но тем не менее обосновывает её.

С этой стороны можно рассмотреть, например, ньютоновскую механику. Её начальные понятия, на которых строится вся система механики, вся система научного разума – масса, скорость, пространство и время, – как ни странно, обосновываются понятиями эйнштейновской физики; существуют даже правила предельного перехода, при которых одни уравнения переходят в другие. При этом эйнштейновская логика выглядит как нечто нелогичное для ньютоновской, и наоборот. Одна логика, один способ рассуждения и противоречит другому, и находится с ним во взаимодополнительных отношениях. Но, возразят читатели, когда формировались основные понятия ньютоновской физики, им вроде не на что было опереться, это задним числом стало понятно, что они обосновываются неклассической физикой. Эту трудность В.С. Библер решает: исходные понятия Ньютона (и вообще любой теории) формируются так, как будто они предполагают нечто принципиально иное, складываются как бы в «бегстве от чуда». Известно, например, что еще в 1746 г. в работе «К истинной оценке живых сил» Кант сформулировал представления о многих пространствах и многомерных геометриях, но отказался от них, так как, согласно Ньютону, этого не может быть. Принципы механики были сформулированы так, чтобы принять во внимание только силы воздействия на другие тела; принцип *самодействия* сознательно исключался, но именно он стал главным в другой физической системе. Т. е. способ рассуждения механики, её логика строилась как бы специально «в бегстве от чуда», от другой логики, которая с точки зрения первой представлялась нелогичной, странной (бытийной). И так и должно быть, потому что установка на «другую логику», странную и потому нелогичную для первой, *всегда* включена в неё, раз теоретик выходит к *началам* теории «Непонятность» – в отношениях между системами служит важным признаком того, что столкнулись с другой

философской логикой, другой философской системой (и вообще – теорией). Можно, например, привести способ рассуждения французских материалистов XVIII в., касающийся категорий необходимости и свободы (случайности). Хотя на каждом шагу они сталкивались с тем, что между ними противоречие, они решительно его отрицали (за исключением Дидро), будучи убеждены в том, что его не должно быть. Это было обусловлено установкой на отсутствие противоречия (вследствие чего Ф.Энгельс определил их способ мышления как метафизический), что в конечном счете объяснялось разведением противоположных сторон противоречия по разным областям естествознания (оно определяло тогда философское мышление наукоучения): действие на другое тело отводилось динамике, действие же на себя – кинематике. Противоречие поэтому исчезало из виду и казалось, что его вообще нет и быть не может.

В.С. Библер обратил внимание еще на один важный пункт гегелевской системы: Гегель исходит из понятия (понятия бытия) как из окончательного, бесспорного. Здесь он отправлялся от тех фактов, что, действительно, наука к его времени исходила из ставших бесспорными главных понятий механики. Гегель как один из ориентированных на науку философов, как «наукоучитель» исходил как раз из этого. Но до выхода в свет главной работы Ньютона, по поводу этих понятий шел ожесточенный спор между архитектором, строителем Собора святого Павла в Лондоне К. Рэнном, Х. Гюйгенсом, Р. Гуком и самим Ньютоном (который в письмах еще долго употреблял вместо «пустоты» понятие эфира). Х. Гюйгенс, например, вместо массы прибегал к понятиям «величина тела» или даже просто «тело». К 1676 г. все споры были закончены, и Ньютон в формулировках закона всемирного тяготения и трех законов механики исходил из понятий массы, скорости, пространства, времени как из бесспорных. На это и опирался Гегель.

В.С. Библер обратил внимание кроме того на убеждение Гегеля в том, что познание завершается, что познающий разум заканчивает свое движение (смотри конец «Науки логики»). Но если есть конец, то должно быть и начало. И Библер находит основания теоретического разума тогда же, когда складывались основания научного разума – в XVII веке. Такие «начала», как субъект-объект, движение от субъекта, переход к сущности, отбрасывание несущественных черт, переход к понятию – все эти основания были сформулированы благодаря спорам Спинозы, Лейбница, Декарта. Споры закончились к концу

XVII в., и Гегель также считал возможным исходить из этих главных и, как он считал, бесспорных элементов познания. Для него это было и начало, и конец познающего разума, как разума вообще. Гегель ошибся. Другой разум начал развиваться вместо познающего разума. Но колоссальной заслугой Гегеля было то, что он осмыслил и верно представил весь путь познающего разума.

Если Гегель был в основном оппонентом В.С. Библера, то М.М. Бахтин стал его Собеседником и *alter ego*. Сегодня идеи Бахтина о равноценности и диалоге культур стали почти «общим местом», но не так было раньше, когда они только были высказаны. В них В.С. Библер нашел подтверждение своим мыслям о неснимаемости философских культур и – очень важно! – о том, что каждая из них и отвечает на вопросы других, и задает им свои вопросы. Тогда оказывается, что движение мысли совершается не только от прошлого к настоящему, но и от настоящего к прошлому.

Если учесть взаимоотношение философских систем, то на каждом витке открывается в прошлом то, что раньше было неизвестно. На этом и основывается изучение истории философии – не повторить то, что *было известно твоим предшественникам*, а открыть в прошлом нечто новое; в истории существуют различные смыслы понимания.

В.С. Библер пытается пояснить каким должен быть новый разум: он должен быть не познанием, а пониманием.

Согласно В.С. Библеру, это означает, что внимание в новой логике сосредоточено не на развертывании, а именно на «начале». Здесь возникает новый – парадокс: так как речь идет о начале логики, философии, т. е. о том, что еще логикой не является, то этим вне-логическим может быть любая логика (кроме данной), проходящая через точку границы «начала». Такое множество и создает диалог (полифонию). Это одновременное существование многих всеобщих логик (разумов), связанных друг с другом там, где они все начинаются. Эта новая логика была названа В. Библером логикой культуры, и его книга «От наукоучения к логике культуры»<sup>54</sup> говорит об этом. Это логика, где одна превращается в другую, где одна ставит вопрос другой и одновременно отвечает на её вопросы. Это, как говорит В. Библер, SOS, обращенный к другим культурам. Это логика взаимопорождения и взаимодействия. Новый разум должен быть не по-гегелевски существующим и движущимся; это не один монологический разум, а два

<sup>54</sup> См.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

(минимум) диалогически взаимодействующих разума. Это разум понимания (и непонимания) предмета. Непонимание бытия в его несводимости к понятию, мышлению, т. е. к взаимодействию логики с иной логикой (иными логиками).

В.С. Библер рисует достаточно целостную картину «философской логики культуры»: сначала это предположение о неснимаемости разных философских учений, об историчности гегелевской логики, о связи научного теоретического разума с философским разумом наукоучения, о начале и завершении того и другого, о взаимопревращении и взаимодополнительности различных философских систем. Не только «программа», но и её разработка достаточно детальная и логичная. Во многих своих статьях, а также в книге «От наукоучения к логике культуры» высказаны и обоснованы главные темы этой программы. Именно В.С. Библер заостряет внимание на том, как социально-историческая ситуация XX в. инициирует изменения разума. Начавшиеся в начале и завершившиеся в конце XX века сложные социальные трансформации привели к тому, что из-за войн, диктатур, беженства, безработицы усилилась миграция жителей разных континентов. В одном пространстве и времени оказываются азиаты, европейцы, африканцы, американцы. Они вынуждены – пока еще вынуждены – сосуществовать рядом и находить общий язык. Ни один этнос не признается в таких консенсусах высшим или низшим. Об их сочетании и взаимопроникновении говорил в одном из своих докладов А.В. Смирнов. Задачи для восточного разума стоят очень важные – надо выявить его характеристики – ибо по сравнению с европейским, они не ясны многим профессионалам и читателям.

В.С. Библер говорит и о том, что в XXI веке главным становятся не производственные объединения людей, а так называемые малые группы, складывающиеся в отсеках свободного от производства времени, и в этих группах неустранимыми выглядят вопросы об основах собственного бытия, о следствиях, вытекающих из этих «основ». В результате научно-технической революции и компьютеризации производства люди обретают больше свободного времени, которое в меньшей степени зависит от производственных характеристик и позволяет сосредоточить внимание на себе и своих решениях.

Если подытожить сказанное и развить некоторые мало затронутые аспекты, то удастся воссоздать картину, нарисованную В.С. Библером в последней главе упомянутой монографии, и ответить на некоторые возникшие вопросы.

В «Науке логики» Гегеля ставится задача понять бытие в его сущности, а затем – в понятии. Это и означает познать его, т. е. свести закономерности бытия к закономерностям познающего разума. В качестве исходного его пункта признается познанное бытие, т. е. понятие бытия, из бытия в логику принимается только то, что связано с сущностью, несущественное просто отбрасывается. Истинность достигается в гегелевской системе последовательным развертыванием, и каждое понятие обосновывается последующими понятиями, не нуждаясь ни в каком внешнем критерии.

С одной стороны, каждое понятие, проходя триадический цикл, снимается в другом и становится тезисом новой триады. С другой стороны, если мы берем систему не в движении, а статично, то снятие снимается, и любое понятие обретает свой смысл в соотношении со всеми другими понятиями.

В логике же культуры понять означает совершенно другое: это значит *понять* бытие в его несводимости к мышлению, т. е. понять одну логику в её несводимости к другой. «Быть» в соответствии с античным разумом означает понять хаос как космос. «Быть» в Средневековье означает понять предмет через причащение к некоему всеобщему субъекту. «Быть» в философии Нового времени означает свести бытие к мышлению.

В новой же логике XX–XXI вв. главное внимание обращено не на развертывание оснований, начал, а на взаимодействие логик. В идее начала, таким образом, соприкасаются логическое и вне-логическое, бытийное; кроме того, в ней соприкасаются многие логики, так как бытие включается в данную логику в виде иных логик, воплощающих в себе разные типы разумения, разные Разумы. Здесь открывается такой поворот, которого прежде не было видно и который не усмотрел даже М.М. Бахтин: точка начала любой логики выходит на поверхность минимум дважды – в момент исторического возникновения данного логического всеобщего (данной логики) и в момент включения его в диалог с иным всеобщим (другой логикой). Так, античная логика, античный разум возникает и существует вечно, и она же вновь воспроизводится при сопряжении, скажем, с нашим разумом, когда мы доводим античный до предела, превращая его в наше нынешнее стремление упорядочить хаотические изменения действительности.

При этом собственное начало античной логики сопрягается также с логикой мифа и средневековой логикой причащения.



Таким образом, всегда имеет место столкновение всех логик, их взаимообоснование и взаимодополнительность. «Существенно подчеркнуть, – пишет В.С. Библер, – в плане замыкания “на начало” каждой исторической логики (в момент её коренного преобразования) – именно взаимность “двувекторность” этого образования; в двойной трансдуктивном (превращении – *Т.Д.*), предыдущая и последующая логики обосновывают логику наличную и одновременно сами обосновываются этой наличной логикой... И еще: эта (двойная) точка трансдукции есть – в одно и то же время и в одном и том же отношении – точка **порождения** иных логик (и – порождение этой логики...) и – грань **диалога** вечных, способных бесконечно (“в себе...”) развиваться и углубляться (“в себя...”) логик»<sup>55</sup>.

По другим определениям Библиера, культура, в том числе философская культура, может быть охарактеризована с трех сторон: во-первых, она – взаимодействие, общение многих культур; во-вторых, она детерминирует, определяет себя сама; в-третьих, она есть сфера создания произведений – науки, искусства. Остановимся на этом немного детальнее.

1. Любая культура – и раньше, и теперь – есть общение разных культур; античная, например, отталкивается от мифа и средневековой и уходит в бесконечность; средневековая отталкивается от античной и нововременной и уходит в бесконечность и т. д.

2. Конечно, культура, её содержание и форма определяются историческими обстоятельствами, экономическими и политическими факторами. Но если бы это было только так, то прошлые произведения культуры не доходили бы до нас и тем более не вызывали у нас эстетического восхищения, что немало удивляло Маркса. Если бы детерминация была только внешней, это было бы не так. Значит, мы должны говорить о самодетерминации культуры.

3. Культура представляет собой деятельность человека по созданию произведений науки, искусства и т. п. Если у М. Бахтина главным был текст – в силу выдвижения литературы в центр культуры, то у Библиера – произведение. Здесь также проходит линия отличия логики культуры от гегелевской. У Гегеля движение мысли осуществляет некий анонимный Дух, и задача познания сводится к перематыванию кассеты со всеобщими знаниями на индивидуальную кассету. Особенное исчезает, значение имеет только всеобщее, всеобщий Дух.

---

<sup>55</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. С. 392.

Совсем не то в случае логики культуры; здесь происходит общение индивидов, более того – личностей, и через века – через свои произведения.

В XXI веке изменяется само формирование личности. Человек выключается из сферы собственно материального производства; автоматизация производства позволяет человеку создавать новые формы деятельности. Изготавливается только один экземпляр, который затем запускается в массовое производство. Орудием труда становится информация; деятельность замыкается на самого работника, и труд становится индивидуальным, по определению В. Библера, индивидуально-всеобщим. В таком труде и совершается общение творческих личностей (и культур) как создание и понимание произведений.

То, что В.С. Библер дает новое определение культуры, и предлагает свое понимание взаимоотношения разных философских учений, делает его субъектом, нуждающемся в диалоге с нами. Его точка зрения насущна нашим взглядам, в частности, потому, что позволяет подойти к истории философии как к спору различных смыслов человеческого бытия. Идеи В.С. Библера намечают здесь дальнейшие пути развития философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
- М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. 255 с.
- Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Гнозис, 1991. 176 с.
- Библер В.С.* Культура. Диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
- Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 287 с.
- Гуревич П.С.* Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 83–96.
- Давыдова Г.А.* Конец творчества в работах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 110–122.

Лабрюйер Ж. де. Характеры и нравы. М.; Л.: Художественная литература, 1964. 416 с.

Рильке Р.-М. Лирика. М.; Л.: Художественная литература, 1965. 256 с.

Nwoko M. Die Philosophie als verantwortungsfordernder Dialog. Köln, 1999.

Smith P.C. Sein des Du. Heidelberg, 1996.

### Dlugatch Tamara Borisovna

DSc in philosophy, chief research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: dlugatsch@yandex.ru

### Dialogue in the Contemporary World:

M. Buber – M. Bakhtin – V. Bibler

The article reveals the importance of the principle of dialogue in the culture and philosophy of the 20th century. The Central idea of famous thinkers, M. Buber and M. Bakhtin - the impossibility of all intellectual functions to cognition. In the contrast epistemological attitude of "I-It" M. Buber puts the true attitude of "I-You" that allows you to engage in dialogue with all beings, mainly with man and God. "Meeting" between I and You rests on revelation, and means dialogue between subjects. The main focus of the efforts of the Buber – humanism. M Bakhtin puts dialogical relations in the centre for human communication. One-dimensional epistemological mind Bakhtin opposes dialogical art-humanitarian mind. These are two, fundamentally different, though equivalent way of thinking. From a dialogical positions Bakhtin examines Dostoevsky's polyphonic novel. V. Bibler disseminates the findings of Bakhtin's philosophy. He reveals dialogical relationships for the interactions of different philosophical cultures. Each puts the other (other) questions and answers; each emerging philosophical system finds hidden in the old and original features. In this way formed the idea of a "logic of the culture" and not science.

**Keywords:** 20th century Western philosophy, 20th century Russian philosophy, philosophy of culture, dialogue, silence, meeting, "I-You", cognition, understanding, artistic mind, removing, argumentation.

## REFERENCES

Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. (In Russian)

Bakhtin, M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednekov'ya i Rennansans* [François Rabelais's work and folk culture of Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. (In Russian)

Bakhtin, M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problem of Dostoyevsky's poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. (In Russian)

*M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow: Nauka Publ., 1992. 255 c. (In Russian)

Bibler, V.S. *M.M. Bakhtin, ili Poetika kul'tury* [M.M. Bakhtin, or the poetics of the culture]. Moscow: Gnozis Publ., 1991. (In Russian)

Bibler, V.S. "Kul'tura. Dialog kul'tur" [Culture. The dialogue of cultures], Bibler V.S. *Na granyakh logiki kul'tury. Kniga izbrannykh ocherkov* [On the edges of the logic of culture. Selected essays]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1997. (In Russian)

Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya k logike kul'tury* [From Doctrine of Science to logic of culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian)

Buber, M. *Ya i Ty* [Me and You]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. (In Russian)

Buber, M. *Dva obraza very* [Two images of faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995. (In Russian)

Hegel, G.V.F. *Raboty raznykh let: V 2 t.* [Works of different years. In 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)

Gurevich, P.S. "Problema Drugogo v filosofskoi antropologii M.M. Bakhtina" [The problem of the Other in M. Bakhtin's philosophical anthropology], *M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow, 1992, pp. 83–96. (In Russian)

Davydova, G.A. "Konets tvorchestva v rabotakh M.M. Bakhtina" [The end of creation in M. Bakhtin's works], *M.M. Bakhtin kak filosof* [M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow, 1992, pp. 110–122. (In Russian)

La Bruyère, J. de. *Kharaktery i nrvy* [Characters and tempers]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1964. (In Russian)

Rilke, R.-M. *Lirika* [Lyrics]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1965. (In Russian)

Nwoko, M. *Die Philosophie als verantwortungsfordernder Dialog*. Köln, 1999.

Smith, P.C. *Sein des Du*. Heidelberg, 1996.