

CONTENTS

THEORETICAL RESEARCH

- Demidov A.* The Fundamentals of the Philosophy of Communication and Dialogue 5
- Kennedy B.* Recalling "A General Shindy":
Carnival Tension in *Mrs. Dalloway* 36
- Ljubimova T.* The Literary Faces of the Unrealized Repentance
(M.Bakhtin, V.Nabokov, Ven.Yerofejev) 53

ARCHIVAL STUDIES

- Freidenberg O.* <The Introduction to Greek Novel> 78
- Protopopova I.* "Greek Novel" in the Chronotope of the 1920-s . . . 86

A TOPIC FOR MEDITATION

- From the Editors 133
- Ivanov Vjach.* On the Authorship of the V.Voloshinov's and
P.Medvedev's Books 134
- Kozhinov V.* The Book which Evokes the Disputes 140
- Medvedev Ju.* The Letter to the Editors of the Journal
"Dialogue. Carnival. Chronotope" 148

SURVEYS AND REVIEWS

- Vasiljev N.* The Commentary to the
Commentaries of M.Bakhtin's Biographers 157
- Osovskij O.* The Carnival Subjects of Manchester
(*Bakhtin: Carnival and Other Subjects.* Amsterdam-Atlanta, 1993) . . 171

CHRONICLE. FACTS. INFORMATION

- Brojtman S.* The World which Celebrates the Wealth of the
Unconcurrency to Itself (Bakhtin Conference in the Russian State
Humanitarian University) 178

CONTENTS OF THE JOURNAL

- "DIALOGUE. CARNIVAL. CHRONOTOPE" (1995) . . . 189

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Демидов А.Б.

Основоположения философии коммуникации и диалога

Первые труды по философии коммуникации и диалога появились на рубеже 20-х годов XX столетия одновременно на Западе и Востоке европейской цивилизации — независимо, будто отвечая на запрос духовной ситуации эпохи (М.Бубер, К.Ясперс, М.М.Бахтин, Ф.Розенцвейг, Ф.Эбнер, С.Л.Франк). В качестве «предтеч» этого направления нередко называют Фихте и Фейербаха, реже припоминают Гегеля, видя в нем, скорее, вершину «монологической философии», хотя у последнего тема соотношения «Я» и «Другого», «бытия с другими» получила довольно глубокое осмысление. Философия диалога стремится одолеть апории «классического разума», мыслить общее и социальное не как абстракцию или вещь, а как событие конкретных личностей, как многоголосие живых «правд». Она обретает все больше приверженцев, оформляется в новую парадигму. В ней видят, имея на то убедительные основания, философию третьего тысячелетия¹. Тем не менее ее методологические и эвристические возможности еще в очень незначительной мере освоены как в философских, так и в социально-гуманитарных исследованиях — при том, что интерес к ней постоянно растет. Потому нам представляется актуальной задача не только развивать ее «вглубь», но и способствовать более широкому распространению знаний о ее основах. Этим определяется цель настоящей работы — представить основные идеи первопроходцев философии коммуникации и диалога в обозримой и доступной форме. Речь пойдет об идеях К.Ясперса, М.Бубера, М.М.Бахтина, С.Л.Франка, А.Шюца.

К.Ясперс в коммуникации видел путь к подлинно человеческому существованию и придавал ей настолько важное зна-

чение, что свод его трудов уместно назвать «философией коммуникации».

«ФИЛОСОФИЯ КОММУНИКАЦИИ» К.ЯСПЕРСА

Немецкий философ Карл Ясперс (K.Jaspers, 1883 — 1969), один из основателей экзистенциализма, начинал свою деятельность как врач-психиатр. Работая в психиатрической клинике Гейдельберга (1908 — 1915), он пришел к пониманию того, что общепринятые методы лечения душевнобольных недостаточно затрагивают саму душу больного.

Уровни «я» и типы общения. Нередко врач обращается с больным как с предметом, как с механизмом, который нужно «подремонтировать». При диагностировании больного такой врач полагается, главным образом, на «объективные данные», игнорирует личность больного и не считает нужным посвящать его в ход дела. Эффективность лечения при таком обращении невысокая, ведь врач не принимает во внимание душу человека, от которой тело зависит не меньше, чем она зависит от тела.

Более адекватно, по мнению Ясперса, действует врач, который делится с больным своими мыслями, учитывает воздействие своих слов, обращается к нему как к мыслящему существу. Врач и пациент при этом становятся как бы коллегами, равными, — они оба равны как мыслящие существа. Но и такой подход все же недостаточен: он затрагивает только «верхний слой» души — рассудок, а подлинные глубины личности пациента все еще остаются скрытыми от врача. Даже психоаналитический метод Фрейда, ставший в то время знаменитым и претендовавший на проникновение в глубины психики, все же остается, по мнению Ясперса, поверхностным. Психоаналитик тоже рассматривает больного как объект, а не личность.

Необходим иной способ общения — экзистенциальная коммуникация, при которой врач по отношению к больному выступает не как «техник» или аналитик, а как экзистенция по отношению к другой экзистенции. Эти идеи Ясперс высказал в своей диссертации «Общая психопатология» (1913 г.), они определили и дальнейшее его творчество.

Ясперс различает в человеческом «я» несколько уровней, и каждому из этих уровней соответствует свой способ общения:

1) *Эмпирическое «я»*. Это — «я», отождествляющее себя (и «я» других людей) с природным телом. Эмпирическое «я» подчинено инстинкту самосохранения, стремится к удовольствиям и избегает страданий, — в общем преследует утилитарные цели. Эмпирический индивид относится к другим людям как к средству для удовлетворения своих потребностей. Потому и общение индивидов на этом уровне является не целью, а только средством для самосохранения, безопасности, наслаждения.

2) *Сознание вообще*. На этом уровне «я» осознаёт себя носителем знаний. Рассудочное «я» мыслит категориями, научными понятиями, стремится к правильности мышления и поведения, подчиняется общезначимым нормам. Индивиды на уровне «сознания вообще» различаются между собой количеством усвоенных знаний, а «качественно» все считаются равными. Общение между ними основано на формально-правовом принципе «равенства всех перед законом» и представляет собой «обмен мыслями».

3) *«Я» на уровне духа*. Это — «я», осознающее себя частью целого (народа, нации, государства), чем-то особенным. В сфере духа, писал Ясперс, «отдельный индивид осознаёт себя стоящим на своем месте, которое имеет свой особый смысл внутри целого и определяется последним. Его коммуникация — это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке»².

Указанные три уровня сознания и три типа коммуникации необходимы человеку как существу биологическому, мыслящему и социальному. Однако они не охватывают всего человеческого существа целиком, не затрагивают самых глубоких и интимных сторон души. Наиболее глубокий уровень «я» — это 4) *экзистенция*. Этому уровню соответствует экзистенциальная коммуникация.

Понятие экзистенции и экзистенциальной коммуникации. Экзистенция — такой уровень человеческого бытия, который не может быть предметом научного исследования. Она необъективируема, т.е. никогда не может быть представлена как объект рассмотрения. Вот как объясняет это сам Ясперс: «В любой момент, когда я делаю себя объектом, я сам одновременно есть нечто большее, чем этот объект, а именно существо, которое себя таким образом может объективировать».

Рассматривая себя в той мере, в какой я могу быть представлен как объект, я «теряю себя, смешиваю то, чем я выступаю для себя, с тем, чем я сам могу быть»³.

Экзистенцию нельзя определить научными или философскими терминами, а можно только охарактеризовать путем «экзистенциального прояснения» (Existenzerhellung).

Экзистенция не то, что есть, но то, что свершается. Она тождественна свободе, которая тоже не может быть представлена как объект, не может быть определена и познана. Свобода неотделима от самости (Selbstsein).

Свободу Ясперс пытается отличить и от природной или рассудочной детерминации, и от неограниченного произвола. Подлинно свободный выбор поступка определяется «зовом экзистенции». Однако как его отличить от «голоса» плоти или рассудка? Свободу Ясперс истолковывает как глубоко личную (не природную, не рассудочно-всеобщую) необходимость, сопряженную с разумом. Разум выступает противоядием по отношению к крайностям рационализма и иррационализма.

Каким же образом Ясперс сопрягает несовместимые, на первый взгляд, «вещи» — экзистенциальную свободу и разумную необходимость? Важнейшую роль в сочетании свободы и разума играет коммуникация.

Свобода (экзистенция) неразрывно связана с ней, ведь вне коммуникации невозможно человеческое бытие и, значит, не может быть самой свободы. Коммуникация — изначальный феномен человеческого бытия: «...Мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид»⁴. Человеческое бытие — всегда «бытие с другими».

И вот как раз коммуникация позволяет экзистенции, самой по себе необъективируемой, быть «услышанной», понятой другим человеком. Общение с другими — единственный способ обнаружения моей экзистенции не только для других, но и для меня самого. Проще говоря: когда я «открываю душу» другому человеку, я и сам себя начинаю лучше понимать.

В коммуникации одной экзистенции с другой мы каким-то особым чутьем взаимно проникаем друг в друга, сопереживаем, и воспринимаем другого как ценность — не только за его телесные достоинства, или за его знания и ум, или за ту роль,

которую он играет в обществе, но и за нечто неуловимое, существующее сверх того (порой мы ценим, т.е. любим, человека как бы «вопреки всему»). Именно в такой коммуникации наши незримые, необъективируемые экзистенции проявляют себя друг для друга как реальность.

Коммуникация экзистенций возможна благодаря разуму. Ведь коммуникация — это взаимопонимание двух существ, а понимание и есть функция разума. Он способен освещать, прояснять непостижимую для рассудка экзистенцию. В ходе коммуникации мой разум «проникает» в экзистенцию другого человека, а его разум — в мою. Это значит, что коммуникация дает возможность соединять экзистенцию и разум. Так Ясперс решает о вопросе о сопряжении «иррациональной» экзистенции с разумом.

Коммуникация позволяет нам воспринимать и ценить «душу» другого. Когда я, благодаря коммуникации, осознаю свою и другую экзистенцию как ценность, тогда я сам, т.е. свободно, ограничиваю свой произвол по отношению к другому и к себе.

Экзистенциальная коммуникация — высший тип общения. Она не отвергает трех низших ступеней, а опирается на них как на свои предпосылки. Три низшие типа общения наиболее часто встречаются в нашей жизни. Бывает, мы удивляемся и завидуем «коммуникабельности» некоторых людей, которые непрестанно и легко заводят с кем-нибудь разговоры, однако обильная общительность еще не означает подлинной глубины коммуникации; а, возможно, даже и обкрадывает нас. Множество легких, непринужденных, приятных, остроумных, даже, может быть, глубокомысленных разговоров все-таки могут так и не раскрыть нам самого важного и интересного в нашем собеседнике.

Общая ситуация как условие экзистенциальной коммуникации. И все-таки как же возможна экзистенциальная коммуникация? Каким образом принципиально неслиянные и необъективируемые экзистенции способны понять друг друга? Вероятно, должна быть какая-то общая для них «точка отсчета», т.е. нечто интерсубъективное, задающее единые «координаты понимания».

Ответы на эти вопросы К.Ясперс дает при помощи понятий «конечность», «историчность», «ситуация», «философская вера».

«Человек, — писал он, — находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и своеволии, в замкнутом одиночестве»⁵. Чувство хрупкости и конечности бытия друг друга обостряет потребность в сближении и взаимопонимании. А что подразумевает Ясперс под словом «конечность»? Это — 1) смертность человека, 2) его связанность с другими людьми в данном историческом мире, 3) ограниченность его сознания его опытом. Конечность экзистенции является предпосылкой ее *историчности*, т.е. того, что человек всегда существует не «вообще», а в определенной *ситуации*.

Ситуации Ясперс разделяет на 1) всеобщие, типические, являющиеся предметом исследования для различных наук (биологии, политэкономии и т.п.), и 2) исторически определенные однократные ситуации. «Ситуации» второго типа не являются предметом научных исследований; они переживаются, а не исследуются «объективными методами». Такие ситуации являются не природной и не психической действительностью, но единством обоих этих моментов — «смысловой (*sinnbezogene*) действительностью». Именно общность переживаний людей в ситуациях второго рода служит основой экзистенциальной коммуникации.

Для выявления и понимания экзистенции особое значение имеют «граничные⁶ ситуации»: смерть, страдание, борьба, вина, — благодаря им человек особенно явно осознаёт реальность единственной и незаменимой экзистенции (своей или другого человека).

Итак, условием для того, чтобы экзистенциальная коммуникация между личностями стала возможна, является «общая ситуация». От исследования коммуникации на межличностном уровне К.Ясперс в дальнейшем перешел к вопросу о возможности и условиях коммуникации в общечеловеческом масштабе, т.е. о предпосылках взаимопонимания людей, принадлежащих разным культурам, нациям, религиозно-мировоззренческим ориентациям. Что же здесь может служить общей точкой отсчета для взаимопонимания, если «ситуации», скажем, у греков и у китайцев весьма несхожи? Представители разных культурных традиций по-разному осмысливают «одни и те же» со-

бытия, т.е., даже будучи вовлеченными в «одно и то же» событие, пребывают в разных «ситуациях».

Уместно сделать допущение, что основой взаимопонимания способны служить «объективные» (научные, математические) знания о мире. В известных пределах это допущение справедливо. Однако, как мы уже знаем, научные знания не охватывают экзистенцию. Даже при совпадении научных воззрений люди могут быть совершенно чужды друг другу в экзистенциальном плане.

Философская вера и осевое время. Ответ на вопрос о возможности глобальной коммуникации Ясперс находит в феномене «*философской веры*». Эта вера в чем-то подобна религиозной (предмет всякой веры не может быть «верифицирован»), однако имеет и существенное отличие. Религиозная вера объединяет «единоверцев», но в то же время противопоставляет их сторонникам другого вероисповедания. А «*философская вера*» действительно едина для всех разумных существ.

Что же такое «философская вера»? Это — знание о существовании трансценденции⁷, *знание о непознаваемом*.

Попробуем прояснить, что значит у Ясперса слово «трансценденция». Трансценденция — это один из модусов *объемлющего* (Umfassende), это бытие за пределами мира, т.е. выходящее за пределы наших возможностей действия и рассуждения, «это бытие, которое никогда не станет миром...»⁸ Мир, в котором мы живем, действуем и который мы способны помыслить, никогда не исчерпывает собою всего бытия. Как бы ни расширялись наши представления о мире, всегда будет оставаться бездонная глубина непостигнутого нами. Это непостижимое бытие Ясперс и называет «трансценденцией». О ней ничего *знать* невозможно, даже того, что она «есть», но мы верим, что она есть. Эта вера не противоречит разуму, а совершенно согласуется с ним. Вот это и есть философская вера. По определению Ясперса, «*верой называется сознание экзистенции в соотношении с трансценденцией*»⁹.

Трансценденцию Ясперс называет именем «Бог». Понятно, что это не какой-либо из тех богов, которые служат предметом религиозного поклонения (трансценденция как «объемлющее» ведь вообще не может быть *предметом*).

Философская вера, в отличие от религиозной, является *общей* для людей. Она одинакова для людей независимо от их

принадлежности к той или иной культуре. Она объединяет, а не разъединяет. Все люди *равны в незнании*. Перед лицом трансценденции никто не может претендовать на исключительность. Именно люди, «знающие о своем незнании» (это — формула Сократа), т.е. обладающие философской верой, способны к подлинной коммуникации. Едва кто-нибудь из нас вообразит себя обладателем безусловной истины и борцом за нее, экзистенциальная коммуникация нарушается: «...С борцами за веру говорить невозможно»¹⁰, — подчеркивает Ясперс.

Обращаясь к истории человечества, Ясперс отмечает, что философская вера впервые возникла примерно между 800—200 годами до н.э., причем одновременно в разных регионах планеты — в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции. В этот период завершается эпоха мифологического мировосприятия с ее самоуспокоенностью и само-собой-понятностью, люди пробуждаются к отчетливому мышлению, к рефлексии, положив начало философскому мышлению. Этот период Ясперс назвал «осевым временем» (*Axenzzeit*), подразумевая, что отсюда берет начало *общая* история человечества («ось») как духовное единство представителей разных народов перед предельными вопросами (*ausserste Fragen*) о смысле бытия, т.е. о трансценденции. Озабоченность именно такими вопросами делает возможной подлинную (экзистенциальную, духовную) связь между народами и культурами.

Коммуникация культур и национальностей является, по мнению Ясперса, важнейшим в современной ситуации средством предотвращения столкновений. Коммуникация противостоит чьим угодно претензиям на исключительность, ей претит любая нетерпимость (кроме одной: «нетерпимость против нетерпимости»).

Значение идей Ясперса о коммуникации культур станет особенно понятным для читателя, если упомянуть о том, что свои работы немецкий философ писал, находясь в Германии, в период приближения, а затем разгула и агонии «коричневой чумы».

ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ М.БУБЕРА

Центральная идея **Мартина Бубера** (M.Buber, 1878-1965), еврейского религиозного философа и писателя, — бытие как

диалог между Богом и человеком, человеком и миром («диалогический персонализм»). В диалоге с Ты человек обретает свое Я, свой смысл и судьбу; подлинная жизнь свершается во встрече; встреча с миром в Боге преодолевает отчужденность человека от мира, дарит ему чувство вселенского дома — таковы его основные тезисы.

Двойственность человеческого «я» и его отношения к миру. Человек двойствен, — говорит Бубер, — наше Я существует не само по себе, а только в соотношении с чем-то. В одних случаях человеческое Я выступает в соотношении с Ты, в других случаях — в соотношении с Оно. И, соответственно, мы имеем два разных Я, а именно: Я-Ты и Я-ОНО. Вследствие своей двойственности человек двояко видит мир.

Мир для Я-ОНО — это объекты познания, противостоящие субъекту и равнодушные к нему. «Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела...»¹¹ Безличное знание о мире локализуется в человеке, а не между ним и миром.

Напротив, мир Я-Ты — это мир отношений, мир встречи человека с иным существованием, это живая сопричастность Я и Ты, это бытие между Я и Ты.

В человеческом существовании Я не изначально; первичным является отношение человека к иному существующему. Человек находит, вернее, формирует свое «я» благодаря встречам с Ты. То, что является нам, приходит и уходит, и как раз в этой смене событий возникает осознание Я, которое отличается от явлений тем, что не приходит и не уходит, а всегда присутствует. Таким образом, отношение первично по сравнению с Я.

Мир отношений возможен, по мысли Бубера, в трех сферах: первая сфера — жизнь с природой, вторая — жизнь с людьми, третья — жизнь с духовными сущностями. В первой сфере отношение еще не доходит до уровня языка, во второй оно принимает речевую форму, а в третьей оно по форме безмолвно, однако «порождает язык».

Можно на вещи смотреть просто как на вещи, познавая их свойства, используя их. Так же можно смотреть на животных, на людей. Познающий взгляд необходим, иначе мы не смогли бы жить в мире. Однако такому взгляду не открывается другое существование во всей его целостности. При «вещном» взгляде на

человека я отмечаю, например, цвет его волос или глаз, тембр голоса и т.п., но при этом от меня все же скрыто более существенное, — он сам. Как только я приступаю к анализу его свойств, он исчезает для меня как **Ты**, и вместо этого появляется **Он** или **Она** — нечто стороннее для меня.

Увидеть **Ты** можно не только в человеке, но и в другом живом существе и в неживом предмете. «Иногда я смотрю в глаза домашней кошке, — пишет М.Бубер. — <...> В этом взгляде <...> проступает нечто от изумления и вопроса — чего совершенно нет в тревожном взгляде неприрученного зверя. Эта кошка начинала обязательно с того, что своим взглядом, загорающимся от моего прикосновения, спрашивала меня: “Возможно ли, что ты имеешь в виду меня? Правда ли, что ты не просто хочешь, чтобы я позабавила тебя? Разве тебе есть дело до меня?” <...> Только что мир **Оно** окружал меня и зверя; потом излилось из глубин сияние мира **Ты** — пока длился взгляд — и вот уже оно погасло, потонуло в мире **Оно**». Бубер пишет и о подобной «встрече» с куском слюды, при взгляде на который «некто подымается из вещиности, живой, и становится существом для меня, и направляется ко мне, в близость и в речь, — сколь неумолимо кратко время, когда он для меня — **Ты** и ничто другое!»¹²

Ты не обретают в поиске, это — благодать. **Ты** исключительно: не то чтобы все остальное исчезало при встрече с **Ты**, но все другое существует в его свете. Мир **Ты** не имеет связности в пространстве и времени, он весь — в настоящем, в непосредственности. Напротив, мир **Оно** есть прошедшее, упорядоченное, размеченное пространственно-временными координатами. Поэтому мир **Оно** выглядит сравнительно надежным. «В одном только настоящем жить невозможно, оно истощило бы человека вконец...»...Человек не может жить без **Оно**. Но тот, кто живет только с **Оно**, — не человек»¹³.

В мире отношений человек обретает свою свободу и судьбу. Свободы нет в мире **Оно** — тут господствует причинность. Только в присутствии **Ты** — перед лицом и Ликом — человек способен принимать решение, отвергая причинную обусловленность, а значит он — свободен. Однако мое деяние свершается не так, как я задумал. «...Свободному, как отражение его свободы, смотрит навстречу судьба. Это не предел его, а его осуществление; свобода и судьба многозначительно обнимают друг

друга...»¹⁴ Свобода и судьба неразрывно связаны. Причем судьба, поскольку она выступает в единстве со свободой, отличается от злого рока, т.е. угнетающей, подавляющей причинности мира Оно.

Способ соотношения человека с другими существованиями отличает *личность* от *индивидуальности*. Индивидуальность выявляется в *обособлении* от других индивидуальностей; личность выявляется в *отношении* с другими личностями. Индивидуальность и личность — не две разновидности людей, но два полюса человечества; каждый из нас, не будучи ни «чистой» индивидуальностью, ни «чистой» личностью, проявляет тяготение к тому или иному полюсу.

Переживание Настоящего во встрече с «Ты». Во встречах с Ты мы живем *Настоящим*. «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно расслышать музыку самого его струения; ее несовершенное изображение в виде нотной записи и есть упорядоченный мир. Эти мгновения бессмертны, и они же — самые преходящие из всего существующего: они не оставляют по себе никакого уловимого содержания, но их мощь влияет в человеческое творчество и в человеческое знание, лучи этой мощи изливаются в упорядоченный мир и расплавляют его вновь и вновь»¹⁵.

Всякое явившееся нам Ты обречено превратиться в Оно, стать снова объектом среди объектов. Но благодаря новой встрече Оно может вновь и вновь превращаться в Ты. Наглядный пример тому — произведение искусства, способное «оживать» под нашим взглядом. «Вновь и вновь... объектное будет воспламеняться, разгораясь в Настоящее, погружаться в стихию, из которой оно вышло, и люди будут видеть и переживать его как Настоящее»¹⁶.

Переживаемое во встрече с Ты Настоящее все же недолговечно, человек не может им насытиться, испытывает разочарования от превращений Ты в Оно и стремится к вечному Ты, к Богу. Только Бог никогда не становится Оно. Но как его обрести? Искать его нет нужды. Нелепо, считает Бубер, покидать свой жизненный путь, уходить от мира, чтобы искать Бога, ведь Он — то Сущее, которое перед нами есть всегда изначально и непосредственно. В каждой встрече с Ты мы видим кромку вечного Ты, все линии отношений сходятся в Нем. Поэ-

тому «кто воистину выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу. <...> Бог заключает в Себе вселенную, но не является ею; и также Бог включает в Себя мое Я, но не является им»¹⁷.

Человеку не нужно «искать» Бога или «исследовать» Его, размышлять о Нем. Он является как дар, откровение, чтобы подтвердить осмысленность мироздания. Размышляющий только мешает дару свершить свое действие, рефлексия делает Бога объектом. Откровение Бубер понимает как призвание и возложение *миссии* на человека. Откровение — не «книга», не «знамение», а реальная и *действенная* перемена, происходящая в человеке благодаря событиям-встречам. Во встречах с Ты человек должен понять свое призвание (миссию). Когда это происходит, вопрос о смысле жизни снимается.

Мир Ты не обладает пространственно-временной связностью, как мир Оно, однако он имеет связность благодаря Центру, т.е. Богу, к которому сходятся все радиусы-отношения. Центр — «невидимый алтарь», вокруг которого возникает и существует мир. «Этот мир — дом и обитель человека в космосе»¹⁸.

Таким образом на основе концепции диалогического бытия, охватывающего весь мир, М.Бубер предлагает решение проблем смысла жизни, одиночества и неустроенности человека в универсуме.

Диалогическое бытие человека. Обычно, когда происходит обмен высказываниями, мы называем это диалогом. Но, как показывает Бубер, диалог диалогу рознь. Самое горячее словесное общение еще не значит, что совершается настоящий разговор; особенно мало похож на него «странный вид спорта», называемый дискуссией, когда нам в общем-то нет дела до другой личности, а главное для нас — взять верх, подавив другого своими аргументами.

Настоящий диалог может происходить молча, — имеется в виду не совместное мистическое молчание, а искренняя открытость, расположенность к другому человеку. «Ибо там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога,»¹⁹ — утверждает Бубер.

Он различает три вида диалога: «подлинный», «технический» и «монолог, замаскированный под диалог». Нередко то,

что по видимости кажется диалогом, не обладает сущностью диалога. Настоящий диалог, в котором каждый из участников действительно имеет в виду личность другого и обращается к нему как к личности, — редок. «Технический» же диалог преследует цель обеспечить согласование действий индивидов, достичь «объективного взаимопонимания». Третий вид — «замаскированный монолог» — это нечто вроде дискуссии, когда говорящими руководит «желание утвердиться в своем тщеславии, прочтя на лице собеседника произведенное впечатление, или укрепить пошатнувшуюся уверенность в себе;» это — «дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого — относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величием своей души и ее драгоценным переживанием...»²⁰

Условием настоящего диалога является осознание *инакости Другого*. Такое осознание не является привилегией каких-либо особо одаренных или высокоразвитых персон. Чувство драгоценной инакости доступно и ребенку; послушаем, как рассказывает Бубер об одном своем незабываемом детском впечатлении. Он вспоминает, как в одиннадцатилетнем возрасте, в гости к имениннице бабушки и дедушки, прокрадывался незаметно в конюшню, чтобы погладить своего любимца-коня: «Это было для меня не поверхностным удовольствием, а большим, приятным и глубоко волнующим событием. ...Лаская это животное, я испытывал Иное, огромную инакость Другого, которая, однако, не оставалась чужой... Мне казалось, что с моей кожей граничит элемент самой жизненности, нечто, что было не я, совсем не я, совсем не привычное я, а ощутимо Другое, не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допустило меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной, как Ты и Ты»²¹.

Настоящий диалог, может быть, похож на любовь, но это не одно и то же. Бывает не только «крылатый» (диалогический), но и «бескрылый», монологический Эрос. Бескрылый эротик влюблен только в свою страсть, наслаждается приключением, чувствует себя «идолом», экспериментирует со своими «предметами» — он не знает настоящего Другого. Настоящий диалог охватывает сферу более широкую, чем любовь. Он есть там, где есть «Мы», где есть бытие «Между»: «Настоящий диа-

лог (т.е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок — вот примеры истинного «между», суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле — между ними обоими, как в некоем доступном им измерении»²².

«ДИАЛОГОВЕДЕНИЕ» М.М.БАХТИНА

Диалогичность бытия. Откуда я могу знать, какой я: хороший, плохой, добрый, злой, умный, глупый, красивый, некрасивый? И зачем мне это знать? — Живу, и ладно. Если бы я был один единственный на свете, все эти оценки (красивый-некрасивый и т.д.) не имели бы для меня никакого значения. Сам по себе (и для себя) я был бы «никакой». А «никакой» — значит: бескачественный, неопределенный, неотличимый как нечто существующее, т.е. просто как бы несуществующий... Значит, выходит, «самого по себе» меня просто не может быть?!

Действительно, мое бытие становится определенным благодаря существованию других. Это с их точки зрения я выгляжу добрым или злым, умным или глупым, красивым или некрасивым. Благодаря оценкам других, благодаря отношению других ко мне я получаю некоторую определенность, становлюсь *чем-то*.

И эти оценки меня другими небезразличны мне. Я соглашусь с ними или отвергаю их. От них зависит моя жизнь. Оценки выражают отношения людей ко мне, препятствуют или способствуют моему существованию, осуществлению моих целей. Оценка другим человеком как бы вставляет меня в какую-то рамку, очерчивает границы моих возможностей, «заканчивает» меня, однако я жив, еще не закончен и постоянно пытаюсь сломать ограничивающие меня рамки. Таким образом, находясь среди других людей, общаясь с ними диалогически, вступая с ними в определенные отношения (даже избегание контактов,

чуждание людей — тоже определенная форма отношения), я становлюсь самим собой, чем-то определенным, «имеющим место» в бытии.

Потому российский философ и филолог **Михаил Михайлович Бахтин** (1895-1975) утверждает: «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. <...> Два голоса — минимум жизни, минимум бытия»²³. Феномену диалога Бахтин придает универсальное значение. Диалогические отношения людей — не просто «одно из» проявлений их бытия, а явление, пронизывающее всю человеческую речь (и сознание), все отношения и проявления человеческой жизни, всё, что имеет смысл и значение²⁴.

Полифонический роман Достоевского. Свою диалогическую концепцию бытия Бахтин развивает, опираясь на литературные произведения Ф.М.Достоевского. Этот писатель создал, по определению Бахтина, принципиально новую — полифоническую — форму романа. Достоевский представляет читателю своих героев совершенно особым способом: писатель не манипулирует ими, как объектами, не судит своих героев, пользуясь своей привилегией автора (как бы «бога», возвышающегося над сотворенным им миром), а дает героям самим высказать себя, свою правду о мире, свое видение других людей и себя самих среди людей. Слово героя тут не служит рупором авторского голоса. Сознанию каждого героя противостоят *равноправные* сознания других героев; ни у кого нет привилегии на единственную правду, каждый человек — носитель собственной правды. Читатель не столько «видит» героев (Достоевский обычно не дает ясно очерченного и завершенного образа героя), сколько слышит их «голоса», как бы подслушивает диалоги между ними и их внутреннюю речь («микродиалоги»). Таким образом Достоевский создает полифонию (многоголосие), и его задача — не судить героев с «единственно правильной», авторской, точки зрения, а сводить героев друг с другом в «большом диалоге» в мире произведения.

Потому М.М.Бахтин нашел в сочинениях Достоевского наиболее подходящие *модели* для философского осмысления феномена диалога. Бахтин характеризует творчество Достоевского словом «диалоговедение»²⁵, однако мы можем заметить, что писатель, скорее, *моделировал* художественными средствами диалоги, а исследование («-ведение») их как предмета на-

учного анализа осуществлено уже Бахтиным; таким образом, термин «диалоговедение» более подходит к творчеству самого Бахтина.

Рассмотрим основные моменты бахтинского «диалоговедения».

«Завершение» личности с позиции вневходимости.

Понимание человеческой личности, как показывает Бахтин, возможно только благодаря диалогу. Человек изнутри самого себя не может ни понимать себя, ни даже стать собой. Мой дух изнутри себя не «видит» своих границ, не имеет образа себя. Только других я вижу как объекты — в целом и среди других объектов, т.е. вижу их границы, имею их образы. Сам для себя я не могу быть объектом. Я не вхожу в свой собственный кругозор. Даже когда смотрю на себя в зеркало, поражаюсь призрачности, нереальности видимого, чувствую раздвоение, несовпадение меня, видимого в зеркале, и меня, переживаемого изнутри. Только другие люди видят меня в целостности. Чтобы охватить личность в целом, нужна позиция *вневходимости*. Я вижу мир, вижу других в мире, но не себя в мире; другой видит меня в мире и обладает, таким образом, *избытком* видения по сравнению со мной. При *встрече* с другими мой дух (и дух другого) выявляет свои границы и тем самым *оплотняется* в душу. Изнутри меня самого души как целого нет. Я вхожу в мир как главное действующее лицо, я вызываю у других удивление, восхищение, испуг, любовь, вижу у других выражение этих отношений ко мне, но себя не вижу. Мы ловим отражения нашей жизни в сознании других людей. Можно сказать, что другие дарят мне меня как нечто цельное и определенное²⁶.

Но каким образом с позиции вневходимости можно познавать личность, особенно ее внутреннюю жизнь? М.М.Бахтин показывает несостоятельность двух типичных подходов к познанию личности. Один из них предполагает, что душу другого человека можно понять путем «вчувствования», «вживания» в него. Этот путь, характерный для «философии жизни», ведет познающего к «слиянию» с переживаниями другого, но при этом познающее «я» должно забыть, потерять себя, «утонуть» в другом. В результате, «я» утрачиваю позицию вневходимости и способность видеть другого в целом. «Чистое вживание» несостоятельно, — замечает Бахтин, — оно должно выступать в единстве с объективацией, т.е. отделением другого индивида

от себя и взглядом на него извне как на объект.

Диалогическое познание «внутреннего человека». Второй, критикуемый Бахтиным, метод познания личности заключается как раз в односторонней объективации, «овеществлении» человека, односторонне-«объективном» его познании. Такой подход характерен для механистической психологии. Изъяны «объектного» безучастного анализа человека Бахтин усматривает в двух аспектах. Во-первых, этот метод проходит мимо самого существенного в человеке — его свободы, незавершенности, несовпадения с самим собой. В любой момент своего существования человек имеет в себе помимо того, что мы в нем «объективно» видим, еще и *возможности* (то, что еще объективно не существует: нечто желаемое, предполагаемое, воображаемое); он как бы живет своим будущим (мгновением, часом, веком), скрытым от нашего взгляда и суда. Поэтому человек никогда не совпадает с самим собой, с тем, что он «уже есть»; он способен опровергнуть данную ему другими или самим собой характеристику. «Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершено и еще не сказал своего последнего слова». Потому-то «подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, “заочно”»²⁷. Примером такого «вещного» подхода являются сцены следствия и суда над Дмитрием Карамазовым в романе Достоевского: следователь, прокурор, судьи видят Дмитрия уже «готовым», вполне определенным, как вещь, тогда как его подлинная личность все время пребывает на пороге внутренних решений и кризисов, и настоящим судом герой сам себя будет судить.

Во-вторых, приверженцы механистической психологии стараются рассматривать человека не взглядом другой живой конкретной личности, а с позиции безучастного, бесстрастного «сознания вообще». Такие попытки и ложны, и малопродуктивны. Пожность состоит в том, что безучастное «сознание вообще» невозможно. Любой исследователь (в том числе и сторонник механистической психологии) — «живой человек», подверженный своим пристрастиям и антипатиям, накрепко связанный со своим фактическим, единственным и неповторимым индивидуальным бытием. Претендовать на безучастное видение мира и

другого человека можно лишь в абстракции, т.е. в отвлечении от того, что каждый из нас может видеть мир лишь своими собственными, человеческими, участными в мире глазами. «Никто не может занять нейтральной к я и другому позиции...» «...Даже богу, — замечает Бахтин, — надо было воплотиться, чтобы миловать, страдать и прощать, как бы сойти с отвлеченной точки зрения справедливости»²⁸. Каждый человек — центр, из которого только и возможно видение мира; а «сознание вообще», не привязанное к личности-центру невозможно. Малопродуктивность же «безучастной» психологии в том, что она, полагаясь лишь на «объективные данные», пренебрегает откровениями личности о самой себе. (Подумайте, читатель, станете ли вы «открывать душу» человеку, который проявляет к вам непробиваемую «безучастность», и много ли о вас может понимать такой «безучастный» исследователь?) Достоевскому, как подчеркивает Бахтин, такая «безучастная» психология в корне чужда. «...Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершённые объектные образы»²⁹.

Итак, «внутреннего человека» нельзя раскрыть ни как объект безучастного нейтрального анализа, ни путем вчувствования; он сам должен раскрыться в диалоге благодаря общению с ним. «И изобразить внутреннего человека, как его понимал Достоевский, можно, лишь изображая его общение с другим»³⁰.

Диалогическая «идеология». По мысли Бахтина, диалог — не только путь познания личности и выражения ее внутреннего мира, ее установок и идей, но также условие самого существования идей у личностей. «Идея живет не в изолированном индивидуальном сознании человека, — оставаясь только в нем, она вырождается и умирает. Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими чужими идеями». «Идея — как ее видел художник Достоевский — это не субъективное индивидуально-психологическое образование с «постоянным местопребыванием» в голове человека; нет, идея интериндивидуальна и интерсубъективна, сфера ее бытия не

индивидуальное сознание, а диалогическое общение между сознаниями. Идея — это *живое событие*, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»³¹. Говоря о диалогическом способе существования идеи, Бахтин полемизирует с *монологической* «идеологией» нового времени, которая выражена, в частности, в философии Гегеля. Не может быть идеи, которая существовала бы и развивалась «сама по себе» и была бы истинной «сама по себе», вне конкретного бытия индивида, живущего среди других конкретных индивидов, иначе говоря, не может быть идей вне *события* человеческих индивидов.

Микродиалог, скрытая полемика, большой диалог. Помимо диалога в широком понимании Бахтин рассматривает также явления «микродиалога», «скрытой полемики», «большого диалога».

Микродиалог — это внутренний диалог человека, при котором это внутренний голос «звучит» в соотношении с другими голосами (своими или усвоенными чужими), перебивается ими, сопоставляется или борется с ними. Бахтин рассматривает это явление на примере внутренних диалогов Раскольникова, Гонимкина и других героев Достоевского. Тут внутренний монолог героя диалогизируется, диалог проникает внутрь каждого слова

Даже монологичная, по видимости, речь человека нередко пронизана *скрытой полемикой*. «Слово напряженно чувствует родом с собой чужое слово, говорящее о том же предмете, и это ощущение определяет его структуру». «Такая речь словно корчится в присутствии или предчувствии чужого слова, ответа, возражения»³². При скрытой полемике слово направлено на свой предмет (а не против чужого слова), но стоит так, чтобы ударять по чужому слову, не воспроизводимому, а лишь подразумеваемому.

Термином «*большой диалог*» Бахтин называет полифоническое целое романа Достоевского. В большом диалоге индивиды (герои романа) существуют как равноправные носители своих «правд»; тут нет единственной привилегированной «правды». Сознание каждого существует не само по себе, а на фоне чужих сознаний. В словах микродиалогов звучат отголоски большого диалога. На идеи, высказываемые персонажами Достоевского, «падают рефлексы других идей, подобно тому как в жи-

вописи определенный тон благодаря рефлексам окружающих тонов утрачивает свою абстрактную чистоту, но зато начинает жить подлинно живописной жизнью». В результате, в романах Достоевского «развертывается не мир объектов, <...> но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок»³³.

Понятие «большого диалога» Бахтин непосредственно относил к романам Достоевского, однако в бахтинском контексте проступают намеки на применимость этого понятия не только в литературоведческом, но и социально-философском плане. Термин «большой диалог» местами трансформируется в «диалог эпохи» или в «русский и мировой диалог». Если человеческое сообщество, «мир», представляет собой множество индивидов, «центров», носителей собственных «правд», неслиянных сознаний (подобных монадам Лейбница), то чем же обеспечено единство «мира»? Возможный ответ Бахтина угадывается из контекста его работ — диалогом. Большой диалог приводит в единство множество единичных центров-сознаний, и мир не распадается на солипсические монады. Сама общественная жизнь есть большой диалог.

Завершая обзор бахтинского «диалоговедения», мы можем резюмировать, что М.М.Бахтин философски осмыслил и представил новую — полифоническую — картину мира, которая более адекватна мировоззрению XX века, чем монологические воззрения эпохи нового времени. Полифоническому мышлению, отмечал Бахтин, «доступны такие стороны человека, и прежде всего *мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия*, которые не поддаются художественному освоению с *монологических позиций*». Решающую роль в создании новой художественной модели мира Бахтин отводил Достоевскому и полагал, что философско-художественные открытия этого выдающегося писателя-мыслителя все еще весьма недостаточно осознаны и оценены. Вот что заключает по этому поводу сам Бахтин: «*Научное сознание современного человека научилось ориентироваться в сложных условиях "вероятностной вселенной", не смущается никакими "неопределенностями", а умеет их учитывать и рассчитывать. Этому сознанию давно уже стал привычен эйнштейновский мир с его множественностью систем отсчета и т.п. Но в области художественного (и, хотелось бы добавить, — гуманитарного. — А.Д.) познания*

продолжают иногда требовать самой грубой, самой примитивной определенности, которая заведомо не может быть истинной»³⁴.

«Мы» — НАЧАЛО КОСМИЧЕСКОЕ (С.Л. Франк)

Видный русский философ **Семен Людвигович Франк** (1877 - 1950) в своем осмыслении феномена коммуникации во многом близок к мыслителям, о взглядах которых шла речь выше. Вместе с тем, в его работах³⁵ мы найдем немало своеобразных идей, а особенная его заслуга, пожалуй, в том внимании, которое он уделил аспекту «Мы», т.е. особенностям единства «я-ты».

Взаимопроникновение «я» и «ты». Чтобы настроиться на восприятие соображений С.Л. Франка, давайте сначала почувствуем разницу между двумя своими состояниями. Первое: мы смотрим на безучастный к нам предмет; второе: мы смотрим на существо, глядящее на нас. Разница очевидна: взгляд другого вторгается в нас, приводит в напряжение, смущение, возбуждение (то-то не просто играть в «гляделки»!).

Из такого сравнения мы ясно видим различие между «оно» (вещью или человеком, на которого смотрят как на вещь) и «ты». Вещи мы можем разглядывать, анализировать, а «ты» доступно нашему восприятию совсем иначе — «ты» само вторгается в нас, и никаким иным образом, кроме его самопроизвольно действия на нас, «ты» не доступно восприятию. По своему существу, «ты» — это реальность, имеющая отношение ко мне, устремленная на меня. Франк пишет: «Оно “дает нам знать о себе”, затрагивая нас, “проникая” в нас, вступая в общение с нами, некоторым образом “высказывая” себя нам и пробуждая в нас живой отклик». «Всякое познание или “восприятие” “ты” есть живая встреча с ним, скрещение двух взоров; вторжение “ты” в нас есть вместе с тем наше вторжение в него...»³⁶

Во взаимопроникновении «я» и «ты» совершается чудо самораскрытия друг для друга двух закрытых в себе и только в себе сущих носителей бытия. При этом «мое» самобытие как бы встречает и узнает свое собственное существо за пределами себя самого. Говоря об этом чуде, Франк делает любопытное замечание: палачи и профессиональные убийцы избегают смотреть в глаза жертве и вообще другому существу, опасаясь

потерять «предметное», «вещное» отношение к другому, — ведь во встречном взгляде можно «узнать» самого себя. В глазах убийцы жертва должна оставаться вещью. «...Любая, даже беглая встреча с живым человеческим взором, — пишет Франк, — будучи таинственным откровением “ты” — мне подобного существа, “второго я” — сразу же и в корне уничтожает эту чисто предметную установку...»³⁷

Встреча «я» и «ты» — это феномен «мы». Было бы неправильно, по мнению Франка, утверждать, будто сначала существуют отдельные «я», а при их объединении возникает «мы». «Мы» — первичная реальность по отношению ко всякому отдельному «я». «Я» укоренено в бытии «мы», т.е. без «мы» (до «мы») не было бы никакого «я». Дело в том, что «я» всегда соотносительно с «ты» — точно так же, как не может быть «верха» без «низа», «левого» без «правого», южного полюса без северного. Это значит, что сперва должно быть что-то целое, чтобы в нем можно было выделить одну и другую противоположные стороны. В человеческих отношениях «мы» как раз и есть такая изначальная целостность, в рамках которой могут конституироваться «я» и «ты».

«Поэтому, — заключает Франк, — “мы” не есть множественное число первого лица, не “многие я”, а множественное число как единство первого и второго лица, как единство “я” и “ты” (“вы”). “Мы” есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия»³⁸. В подтверждение мысли о первичности «мы» Франк указывает на психогенез младенца: его «я» формируется из недифференцированного, общего жизнечувствия под влиянием направленного на него любящего или угрожающего взора матери; отвечая на взгляд своей собственной активностью, младенец со временем начинает выделять из «общего жизнечувствия» себя как центр восприятия и действия.

Два типа отношений «я—ты». С.Л. Франк различает две основные формы во взаимоотношении «я—ты». Во-первых, когда «ты» является чуждым и угрожающим; во-вторых, когда «ты» является сродным, близким.

1. Обычно какое-либо «ты» в первую очередь является нам как чуждое, жуткое, отталкивающее. Это объясняется тем, что оно не есть «я сам», но при этом претендует быть тем же, что и «я сам», выступает жутким двойником, теснит меня и требует

от меня себе места в качестве «я».

В этой первоначальной чуждости особенно явно можно видеть отличие «ты» от «оно»: предметное бытие (фихтевское «не я») не вторгается активно в мое самобытие. Перед «ты» «я» испытываю особый страх, внутреннюю необеспеченность, мое «я» как бы отступает внутрь себя и как раз потому впервые ощущает себя как *внутреннее* самобытие. Наиболее показательным примером такого отношения служит *застенчивость*. Взгляд чужих глаз приводит меня в состояние несвободы, связанности, скованности.

Ничто подобное, замечает Франк, должно происходить с каким-нибудь мирным, неорганизованным первобытным племенем, когда оно наталкивается на внешнего врага: племя при этом внутренне смыкается, группируется, начинает осознавать себя ограниченным вовне и внутренне солидарным единством, терпит свою первоначальную безграничность и неопределенность. Подобным же образом «я» возникает и существует лишь *первоначально* «ты» как чужого, жутко-таинственного, страшного и смущающего своей непостижимостью явления *мне-подобного*»¹⁰

«Ты» в качестве чужого, неравноценного «я» сходно с «оно», с предметным бытием: другой, будучи моим соперником или врагом, может стать моей добычей, рабом, орудием. Чуждое «ты», стоит, таким образом, на границе с «оно», хотя все-таки не может целиком, без остатка погрузиться в «оно». Значит, «ты», являющееся чуждым, не раскрывает себя вполне.

2. Во второй форме отношения «я—ты» другое существо выступает в качестве сходного, сродного, родного мне — как реальность вне меня, внутренне тождественная мне. Здесь отношение «я—ты» проявляется в его полной актуальности. Тайна другого не перестает быть тайной, но теперь она не угрожающая, а отрадная и сладостная тайна.

Эта вторая форма есть чуткое, проникающее, понимающее и раскрывающее отношение «я—ты». Благодаря такому отношению «я» как таковое впервые внутренне оформляется, приобретает прочную реальность, как бы усматривает единственность, законность, понятность своего существа»; и происходит это «лишь когда оно видит себя в свете сродного, близкого, тождественного ему по своему существу «ты», — другими словами, лишь когда оно находит как бы подтверждение своего

бытия вне себя самого, как извне данную, извне ему открывающуюся и в этом смысле «объективную» реальность»⁴⁰.

Указанные два типа или формы — это не столько два разных самостоятельных отношения, сколько два внутренне связанных момента, присущих всякому конкретному отношению «я—ты». Их сопряженность между собой всем хорошо знакома в явлении единства любви и ненависти.

О любви Франк говорит как не просто о чувстве, но как об онтологическом отношении. Любовь — это встреча с «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальностью. Любовь раскрывает нам глаза на другого. Любовь — познание изнутри и признание другого в его инакости. Благодаря любящему признанию мы получаем в другом «онтологическую опорную точку» для себя.

Образ «мы» — основа социальной философии. В философии нового времени утвердились взгляды на общество как совокупность индивидов, которые когда-то осознали выгодность совместного существования и взаимопомощи и заключили «общественный договор». Такое воззрение подразумевает, что индивидуальность первична по отношению к общности. С.Л. Франк критикует односторонность подобных взглядов, которые он характеризует как «социальный атомизм». Социальная жизнь, говорит он, необъяснима одними лишь утилитарными соображениями. Общество — «не производное объединения отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»⁴¹.

Чтобы понять эти утверждения Франка, нужно уяснить различие, которое он проводит между понятиями «соборности» и «общественности». Общественная жизнь неоднородна и противоречива, в ней Франк усматривает два слоя — внутренний и внешний. Внутренний слой состоит в единстве «мы», а внешний — в раздельности и противоборстве многих «я». Противоборство лежит на поверхности, очевидно для всех, а единство «мы» — более глубокий слой, не сразу заметный.

Для множества «я», находящихся в противостоянии, необходима какая-то внешняя сила, власть, государство, чтобы организовать совместное их существование. Казалось бы, если

управлять эту внешнюю силу, общество должно рассыпаться на множество неприязненных друг к другу индивидов. Однако, по мнению Франка, это не так: есть более глубокая и не сразу заметная основа общественной жизни. Он приводит такой пример: армия — механизм, основанный на жесткой внешней дисциплине, организация, в которой должна исчезать внутренняя жизнь личности, чтобы человек становился только экземпляром «пушечного мяса», однако «никакая самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, не сознавали интуитивно себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой родине, это единство соборно-духовного бытия есть основа, на которой только и может быть утвержден внешний механизм армии»⁴². То есть Франк утверждает, что духовная соборность («мы») изначально и неизменно имеется в общественной жизни и она то составляет скрытую основу, на которой воздвигается механическая, внешняя общественность, например, в форме государств или партий.

Общество как органическое единство не может быть организовано. «Организовать» можно машину, но не организм, единство организма не налагается извне на раздробленные части, но действует в них самих, изнутри.

Адекватная социальная философия, считал Франк, может быть построена на основе образа «мы», а не «социального атомизма». Для индивида, который вполне явно осознает ценность для себя только своего «я», все же интуитивно, хотя бы и очень туманно, понятна и ценность целого, «мы», в котором его «я» только и может быть.

Бытие «мы» имеет тенденцию отчуждаться от «я», выступать как внешняя, сама по себе суцая реальность. Невидимое, бестелесное единство «мы» охватывает и захватывает нас как сверххарактерное единство, не приуроченное к отдельной конкретной человеческой жизни. Оно, как нечто безличное, властвует над нашими судьбами (сравните с понятием *das Man* Хайдеггера). «Мы» здесь выступает по образцу какого-то «оно», как бы существующая в предметность, является космическим началом и началом человеческой жизни. «...Оно обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию; ему присуще все равнодушие и бессерде-

чие природы»⁴³.

Несмотря на жуткость опредмеченного «мы», оно имеет определенную и ценную функцию — охранять и укреплять основу всей нашей личной жизни. Оно дает холодный и разумный порядок, без которого не могло бы сохраняться теплое и романтическое таинство любви.

КОНЦЕПЦИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

(А.Шюц)

Проблема интерсубъективности. Иной раз при общении с близкими людьми мы переживаем недоумение, даже отчаяние и возмущение: «Неужели ты не понимаешь! Ну как ты не можешь понять таких простых вещей!» А если вдуматься, то следовало бы удивиться не тому, что нас не понимают, а тому, что нас все-таки могут понимать другие люди. Ведь мысли и чувства, наполняющие нас, невозможно просто взять и передать другому человеку как вещь. Поскольку мышление индивида не может быть отчуждено и передано в пользование другому, каждый вынужден сам учиться понимать мир. Но где гарантия, что у каждого из нас в результате индивидуального опыта сложится сходное видение и понимание мира? Не получится ли так, что два человека, глядя на «один и тот же» предмет, увидят и поймут его по-разному, или, произнося какое-то слово, вложат и «извлекут» из него разный смысл? Если бы каждый индивид видел мир совершенно «по-своему», мы не понимали бы друг друга, и невозможно было бы существование коммуникации и человеческого общества.

Если же мы все-таки понимаем друг друга (и общество существует), значит, есть какие-то «механизмы», приводящие наши мысли и чувства к «общему знаменателю», обеспечивающие *интерсубъективность*, т.е. общность восприятия и понимания мира у множества индивидов. Мы рассмотрим, каким образом объяснял существование интерсубъективности **Альфред Шюц** (A.Schutz, 1899 - 1959) — австро-американский философ и социолог, основатель феноменологической социологии.

Один и тот же объект имеет разные значения для меня и

для любого другого человека, — отмечал Шюц. Дело в том, что, во-первых, я воспринимаю объект «здесь», а другой — «там», то мы видим под разными углами зрения; во-вторых, «ситуации», в которой я воспринимаю объект, отличается от «ситуации» другого человека, — Шюц имеет в виду прежде всего «биогрфическую детерминацию ситуации» (это значит: мое видение обусловлено моим единственным и неповторимым жизненным опытом).

Взаимозаменяемость перспектив. И все же в повседневной жизни мы обычно не вникаем в такие «тонкости», а просто парадоксально верим в то, что другой человек видит мир в общем так же, как и я. Шюц полагает, что мы в своих действиях по отношению к другим людям исходим из неявного допущения тезиса о «взаимозаменяемости перспектив» (моей и другого). Этот тезис, в свою очередь, опирается на два постулата. 1) *Постулат взаимозаменяемости точек зрения*: я верю, что, поменявшись местами с другим человеком, заняв его «здесь», я увижу вещи так же, как и он. 2) *Постулат совпадения систем релевантностей*⁴⁴: я верю, что другой человек при определенных обстоятельствах будет оценивать эти обстоятельства так же, как и я, и будет выделять и выбирать для достижения определенной цели такие же средства.

Эти два постулата позволяют «идеализировать» объекты и явления и представлять их не как уникальные (разные с точки зрения разных индивидов), а как типичные. «Взаимность перспектив, — писал А.Шюц, — ведет к формированию такого знания, которое выступает как знание “каждого”; оно представляется объективным и анонимным»⁴⁵. Таким образом повседневное мышление «усредняет» и типизирует видение мира.

Очевидно, мое понимание другого основано на моей саминтерпретации, истолковании самого себя. Я приписываю действиям другого, прежде всего, те смыслы и мотивы, которыми руководствовался бы я сам при совершении подобных же действий. Если же я сам подобных действий не совершаю, то пытаюсь припомнить некоторый *тип* личности, которому свойственны подобные действия, а затем приписываю наблюдаемому мной другому такие мотивы, которые, насколько мне известно, характерны для данного типа личности. Таким образом, «другой и его действия <...> объясняются <...> как простые примеры, образчики данного типа личности». Отсюда Шюц заклю-

чает: «Нам никогда не удастся “схватить” индивидуальность человека в его уникальной биографической ситуации»⁴⁶. Понимание другого всегда приблизительно.

Эта «приблизительность» понимания может иметь разные степени. Мы стремимся уточнить, углубить свое понимание другого до тех пор, пока достигнутая степень не покажется нам достаточной. Мера этой достаточности понимания определяется нашей возможностью достичь при данном уровне понимания другого некоторой практической цели.

Живая одновременность «мы». Несмотря на приблизительность понимания других людей мы, как полагает Шюц, в определенном смысле знаем друг о друге все-таки больше, чем о себе. В повседневной жизни человек не занимается объяснениями явлений мира и себя самого, а понимает все это в непосредственной данности. Если же он пытается разобраться в своих переживаниях (т.е. занимается рефлексией), то предметом рефлексии могут быть только уже *бывшие* переживания, а не сиюминутные (ведь чтобы сделать свое переживание *предметом* своего рассмотрения, нужно отстраниться от него). Таким образом, акт рефлексии всегда схватывает только мое прошлое. Зато другой человек с его переживаниями и их «объективациями» (проявлениями) дан мне в восприятии и непосредственном понимании прямо «сейчас». Сам же другой не видит себя в своем «сейчас» (как и я не вижу себя «сейчас»), но зато непосредственно видит меня. Значит, Я и Ты в некотором специфическом смысле «одновременны», мы сосуществуем, наши потоки сознания пересекаются в «сейчас». В своем настоящем мы познаём настоящее друг друга, но не можем вместе с тем постигать свое собственное настоящее. «Это настоящее, общее для нас обоих, есть чистая сфера Мы... — замечает Шюц. — Мы соучаствуем безо всякой рефлексии в живой одновременности Мы, в то время как Я появляется лишь в рефлексивном повороте к самому себе... Мы не можем схватить наше собственное действие в его актуальном настоящем, а постигаем лишь те его моменты, которые уже прошли. Но действия другого мы переживаем в их живом свершении»⁴⁷.

Таким образом, ссылаясь на пересечение в одновременности потоков сознания нескольких индивидов, Шюц дает объяснение природы интерсубъективности.

«Они-отношения» и «мы-отношения». Понимание инди-

идом других людей зависит от характера его отношений с ними. Шюц выделяет два типа отношений: «мы-отношения» и «они-отношения». «Мы-отношениями» связаны «со-общинники», т.е. группа индивидов, сосуществующих в одном пространстве, взаимодействующих жизнь друг друга, знакомых более или менее с «биографическими ситуациями» друг друга. В «мы-группах» возможно постижение другого человека в его уникальности, в неповторимой биографической ситуации (хотя она известна другим лишь фрагментарно).

«Они-отношения» свойственны «современникам», которых мы не знаем в их уникальной биографической ситуации, а потому, при встрече с ними, истолковываем их поведение исходя из типических моделей. Таким образом, в отношениях «современников» партнер воспринимается, прежде всего, как идеальный тип, а в отношениях «со-общинников» он может выступать и личностью. Эти два типа отношений не изолированы друг от друга, а являются как бы двумя полюсами, между которыми существует множество вариаций. В тех же самых «мы-группах» где возможно восприятие уникальной индивидуальности, существуют и «типизирующие идеализации»: в «мы-группах» существуют «самоочевидные» (несмотря на их противоречивость) ценности, тут благодаря родителям, учителям, друзьям передаются унифицированные, типизированные воззрения на мир⁴⁸.

На основании своих исследований феномена коммуникации А. Шюц утверждал, что мир человеческого индивида — это изначально intersубъективный мир культуры, что мои представления о мире — «не только мое личное дело; они изначально intersубъективны, социализированны»⁴⁹.

Идеи А. Шюца получили широкое распространение в 60-70 гг. и послужили исходным пунктом множества концепций, таких, как «структурная социология» (Тириахьян), социология знания (Бергер, Лукман), этнометодология (Гарфинкель), когнитивная социология (Сикурел), многочисленные версии социологии повседневности.

г. Витебск

¹ См.: Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрожденный даром русской души. Пер. с англ. 2-е изд. М.: Наука, 1993. С. 256.

² *Jaspers K. Vernunft und Existenz. Croningen, 1935, S.54.*

Цит. по: *Гайденко П.П. Человек и история в свете «философии коммуникации» К.Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978, с.102.*

³ *Ibid., S.53-54. Цит. по: Современная буржуазная философия. М., 1978, с.316.*

⁴ *Ibid., S.57. Цит. по: Гайденко П.П. Человек и история..., с.110.*

⁵ *Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, с.442.*

⁶ Термин *Grenzsituation* обычно переводят словосочетанием «пограничная ситуация». Мне кажется, лучше говорить «границная» вместо «пограничная» — это позволяет избегать ненужных ассоциаций с обыденным употреблением слова «пограничный», затрудняющих понимание для тех, кто впервые усваивает это понятие.

⁷ *Трансценденция*: от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы.

⁸ *Ясперс К. Смысл и назначение истории..., с.426.*

⁹ Там же, с. 433.

¹⁰ Там же, с. 508.

¹¹ *Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. М., 1992, с.296.*

¹² Там же, с. 355, 356.

¹³ Там же, с. 315.

¹⁴ Там же, с. 326.

¹⁵ Там же, с. 313.

¹⁶ Там же, с. 318.

¹⁷ Там же, с. 354.

¹⁸ Там же, с. 367. (Курсив мой. — А.Д.)

¹⁹ *Бубер М. Два образа веры. М., 1995, с. 96.*

²⁰ Там же, с. 109.

²¹ Там же, с. 111-112.

²² Там же, с. 231.

²³ *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972, с.434.*

²⁴ См.: там же, с. 71.

²⁵ См.: там же, с. 438, 445; а также: *Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Киев: «Next», 1994, с.163.*

²⁶ См.: *Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979, с.7-180.*

²⁷ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 99, 100, 101.

²⁸ Бахтин М.М. Автор и герой..., с.191.

²⁹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского..., с.116.

³⁰ Там же, с. 434.

³¹ Там же, с. 146, 147.

³² Там же, с. 335, 336.

³³ Там же, с. 150, 163.

³⁴ Там же, с. 462, 464.

³⁵ См. его книги и статьи: «Я» и «Мы» (1925), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Свет во тьме» (1949).

³⁶ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, с.352,354.

³⁷ Там же, с. 355.

³⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992, с.51.

³⁹ Франк С.Л. Сочинения..., с.365.

⁴⁰ Там же, с. 367.

⁴¹ Франк С.Л. Духовные основы общества..., с.53.

⁴² Там же, с. 57.

⁴³ Франк С.Л. Сочинения..., с.383.

⁴⁴ Релевантность (анг. relevant < лат. relevo — уместный, относящийся к делу) — смысловое соответствие между некоторым запросом и ответом на него.

⁴⁵ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологическое исследование, 1988, № 2, с.131.

⁴⁶ Там же, с. 133, 134.

⁴⁷ Schutz A. Collected papers. Hague, 1962, vol.1, p.147. Цит. по Минин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979, с.123-124.

⁴⁸ См.: Шюц А. Цит. соч., с.131-132.

⁴⁹ Там же, с. 130-131.