

Бондаренко Ю.Я.



**БАХТИН М. И ПРОБЛЕМА
ДИАЛОГА В КОНТЕКСТЕ
ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

Бондаренко Ю.Я.

**Бахтин М. и проблема
диалога в контексте
истории культуры**

г. Костанай, 2015

УДК 303.446.2
ББК 71.1
Б81

Рецензенты:

Рубинштейн Е.Б., доктор исторических наук
Колдыбаев С.А., доктор философских наук
Кунгурова О.Г., кандидат филологических наук.

Бондаренко Ю.Я.

Б81 Бахтин М. и проблема диалога в контексте истории культуры /
Ю.Я. Бондаренко. – г. Костанай, 2015 г. – 39 с.

ISBN 978-601-7551-37-7

Работа посвящена рассмотрению проблемы диалога в творчестве М.М.Бахтина, всемирно известного мыслителя, культуролога, литературоведа, часть творческой деятельности которого волею истории была связана с городом Кустанаем. Работа предназначена для преподавателей, студентов и всех интересующихся творчеством М.М.Бахтина и историей живой человеческой мысли.

УДК 303.446.2
ББК 71.1

ISBN 978-601-7551-37-7

© Ю.Я. Бондаренко, 2015

4 ноября (ст. ст.) 2015 г. исполнилось 120 лет со дня рождения Михаила Михайловича Бахтина, всемирно известного исследователя, чья жизнь более, чем на шесть лет оказалась связанной с северо-казахстанским городом Кустанаем. В конце марта 1930 года он вместе с супругой выехал в Кустанай (ныне Костанай) в ссылку, закончившуюся в июле 1934 года, после чего еще свыше двух лет, вплоть до начала сентября 1936 г. М.Бахтин оставался в Костанае. Именно в эти годы Бахтин трудился «над большим трудом «Слово в романе» (1, сс.413 – 414), впервые опубликованном уже после его смерти в книге «Вопросы литературы и эстетики»(2)

Официально же в Кустанае Бахтин, согласно его автобиографии, жил «с 1931-го по 1936 год... работал преподавателем в Казинституте, Казпедтехникуме и экономистом в райпотребсоюзе. Здесь, - продолжает он, - мною была произведена исследовательская работа по изучению спроса и покупательской способности колхозного сектора, опубликованная в журнале «Советская торговля и удостоенная отзыва Комкадемии». (3, с.30) «К сожалению, – добавляет цитирующий эти строки профессор Дм.М.Легкий, работа Бахтина в Кустанае... для нас еще не раскрытая страница, но поиск продолжается» (3, с.30).

Поэтому не случайно именно в начале ноября этого же (1915-го) года в Костанайской областной библиотеке им. Л.Н.Толстого состоялся посвященный его памяти круглый стол, на котором самое живое участие приняли, как ученые, так и студенты и все, интересующиеся вопросами культуры и творчеством Бахтина, человека и ученого, чья личность до сих пор вызывает жаркие споры. Достаточно заметить, что полемику рождает уже вопрос о том, к кому же отнести Бахтина – к философам или литературоведам.

Что касается философии, то, казалось бы, здесь Бахтина притягивают к ней несколько произвольно. И в самом деле, ни в «Философском энциклопедическом словаре» (Первое издание – 1983 г.), ни в масштабной и содержательной пятитомной советской «Философской энциклопедии» Бахтин не упомянут. И даже в более поздних, постсоветских энциклопедических философских изданиях читатель может не встретить имени М.М.Бахтина, пример чего – «Краткая философская энциклопедия» (М.: Прогресс, 1994)

А в литературоведении? «Кто он: литературовед, «специалист», в некоторой области гуманитарного образования?» (1, с.93)

Но и здесь не все просто. Для ряда исследователей его понятия не достаточно четки. И как же быть тогда с наукой?

Но, если углубиться, то никаких серьезных противоречий здесь нет. Кажущаяся противоречивость и видимые несоответствия строго определенным требованиям «науки» порождены самой спецификой той деятельности, которой посвятил себя М.М.Бахтин. Деятельности, где литературоведение срастается с основами культурологии и философией как таковой. С той сферой, где сам характер работы исследователя требует учета и гибкости понятийного аппарата, и его текучести, связанной с контекстом и особенностями изучаемого предмета, что, в частности, красноречиво подтверждено в современной «Общей методологии мышления», где внимание акцентируется на том, что «Вербальное определение должно быть согласовано с контекстуальным определением» (4, с.27) Положение, обретающее особую значимость в уже наши дни.

Той же позиции придерживался и Бахтин, полагавший, что научные понятия могут быть использованы в строго определенном смысле лишь в соответствующем контексте. При измене-

нии же контекста мы видим и текучесть, смысловую изменчивость самих понятий.

Более того, Бахтин, исходя из собственного видения диалога и его места, как в собственно художественной культуре, так и культуре в целом, выводит различие точных и гуманитарных наук. «Точные науки, - пишет он, - это монологические формы знания: *интеллект* созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект – познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся) Ему противостоит только *безгласная вещь*. Любой объект знания (в том числе и человек) может быть воспринят и познан, как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться, как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим...»

И дальше – пунктиром, краткими фразами, сжатыми, как пружины, еще не развернувшихся смыслов, как коконы, таящие в себе возможность масштабных исследований: «... активность познающего другого субъекта, то есть *диалогическая* активность познающего, диалогическая активность познаваемого субъекта и ее степени. Вещь и личность (субъект), как *пределы* познания. Встреча. Оценка, как необходимый момент диалогического познания.

Гуманитарные науки – науки о духе – филологические науки (как часть и в то же время общее для них всех – слово)» (5, с.363)

И при этом очень важна « проблема границ текста и контекста. Каждое слово (каждый знак текста) выходит за его пределы».

А каково же здесь место философии? – «Она начинается там, где кончается точная научность и начинается инонаучность. Ее можно определить, как метаязык всех наук» (5, с.364).

При таком понимании, при таком ощущении философии Бахтин, конечно же, и сам должен быть отнесен не только к литературоведам, но и философам, ибо инаучность философии в самой текучести и необъятности живого, требующего и соответствующего подхода и к самому философскому языку. Ведь при всем многообразии направлений на протяжении всей мировой истории философия (помимо возможного прочего) - это еще и полет над пропастью неизведанного и неохватываемого сетями уже понятого. Она вольно или невольно начинается там, где нет возможности строить прочные мосты познания из выверенных фактов, которые, словно ходы в отточенном десятилетиями дебюте шахматной партии, жестко скреплены цепями умозаключений, основанных на четко и при этом узко определенных значениях слов.

Не случайно Сергей Аверинцев в своем очерке «Личность и талант ученого», отвечая на поставленный им самим же вопрос, пишет, что, конечно же, Бахтин в своей сфере не дилетант и, следовательно, специалист. Но лишь в этом смысле слова. «В остальном же, - размышляет Аверинцев, - язык не повернется назвать его «специалистом», ибо «специалист» в Бахтине никогда не выходил из подчинения суверенитету Бахтина-мыслителя, умеющего неизменно держать в уме целое и брать частное в его осмысливающем отношении к целому, ни на миг не лстясь на урезанный, упрощенный, сокращенный образ мира» (1, сс.93 -94).

Таким образом, для Михаила Михайловича принципиально значимы многоголосье, полифоничность мира культуры, органическая взаимосвязь и перетекание, вплоть до перевертывания одного в другое, что очень тонко и рельефно демонстрируют бахтинские исследования и смеховой культуры (6), и творчества Достоевского (7) (2, сс.484 – 495 – Рабле и Гоголь).

Но отвлечемся на некоторое время от самого Бахтина и попытаемся взглянуть на диалог в его историческом развитии, акцентировав внимание на некоторых моментах его истории. Естественно, в ограниченной по размеру статье этот взгляд будет в определенной мере поверхностным, но, представляется, что именно такой подход поможет нам полнее высветить, то значимое, что дал для исследования мировой культуры именно Бахтин.

Естественно, было бы уместно обратить внимание на сущность и задачи диалога, который в современном русском языке понимается, как разговор между двумя или несколькими лицами. Тут возможен подход, при котором главным в диалоге усматривается способность услышать *другого*, *соучаствовать* в движении его чувств и мысли, что, в свою очередь способно привести к взаимопониманию и тому, что в годы Перестройки именовалось популярным словом «консенсус». Вполне понятно, что и такой диалог очень значим. Но исторически он представляется лишь одной из красок на многоцветной палитре реального многообразия диалогических систем и подсистем.

Поэтому начнем с вопроса о том, что же стояло у истоков диалога, как философски-художественного и социально-исторического феномена? – Вопрос непростой. Ведь древнейшие философские и религиозно-философские произведения, священные книги видятся нам, в первую очередь, отполированными алмазами афоризмов, четких суждений и нравственных установок.

Но, во-первых, это, возможно, в значительнейшей мере связано с аберрацией, искажением видимого и фрагментарностью сохранившихся текстов. Причем фрагментарностью, по крайней мере, двойной, обусловленной, как просто безвозвратной утратой множества целостных текстов, так и тем, что,

будучи живыми явлениями, эти тексты, как и наша нынешняя живая речь, сопряжены с массой недоговоренностей, с произнесением того, что с полуслова понятно представителям одной культуры, но туманно или совершенно неясно для тех, кто взращен в иных культурных традициях. Один из наглядных примеров, старорусские выражения «И мы не шилом...», и его аналог «и мы не лаптем...» Когда их даешь в таком урезанном виде сегодняшним русскоязычным студентам Северного Казахстана и предлагаешь завершить фразы, то, как правило, такое задание вызывает серьезные затруднения, хотя любой крестьянин прошлого столетия мог бы завершить их без труда: «И мы не шилом бриты», и «И мы не лаптем щи хлебаем», то есть и мы чего-то стоим.

Во-вторых же, (а это второе вытекает из первого) такое ощущение отчасти коренится в плоскостном, одностороннем видении древнейшей философии, как антологий отчеканенных формул, появление которых обусловлено самим характером мышления древних.

Не отрицая своеобразности такого мышления, все же хотелось бы обратить внимание на то, что в афоризмах, постулатах и аксиомах древних мы, по существу, встречаем ответы на мучившие их вопросы, то есть фрагменты невидимых в своем целостном виде систем: ситуация-проблема – вопрос – поиски ответа – ответ.

Таким образом, можно предположить, что древнейшая форма диалога, как литературно-художественного и философского, а чаще - религиозно-философского явления – это система вопросов и ответов. Об этом красноречиво свидетельствуют многие из сохранившихся памятников древней культуры. Прикоснемся к Атхарваведе – памятнику древнеиндийской религиозной философии. Здесь рассуждения о первоначале мира заполнены целой чередой вопросов:

«Кто создал пятки Пуруши? (Первосущество – автор). Кто – мясо?..

... Сколько богов?

Страдания, нужда, гибель, незнание – откуда они у Пуруши?

Успех, благо, богатство, знание – откуда?» (8, сс.290- 291)

Перед нами те вопросы, без которых не было бы ни родившихся со временем отчеканенных афоризмов и даже догм, ибо и последние – составляющие единой системы, упрощенно говоря подобной системе Вед и Веданте, когда Упанишады (буквально «Сидящие около») являют собой разъяснения Вед ученикам, сидящим у ног учителей. И в этих ответах, хотя и застывающая, но *вторая* часть диалога, разворачивающегося во времени и пространстве.

Аналогичны по самому способу движения мысли, по своей глубинной диалогичности и вопросы-ответы, связываемые традицией с именем первого из семи древнегреческих мудрецов – Фалеса. Но здесь ответы следуют непосредственно за вопросами, такими, как «Что быстрее всего? (Ум, он обегает все)», либо «Что легко?- Давать советы другим» и «Что трудно? – Познать самого себя» (9, Т.1, с.36)

Но здесь система «вопрос- ответ» по своему замкнута. Хотя ответ и предполагает предшествующий ему вопрос, однако он являет нам остроумное и уже готовое решение задачи.

Примыкающий же к первому и прорастающий из него второй вид диалога – это совместный поиск ответов и возможное попутное разоблачение псевдознания и необоснованной самоуверенности, разновидностью которого оказываются беседы, в которые вступает Сократ, использовавший, говоря языком учебников, майевтику (родовспоможение) и иронию. Иными словами, он не давал готовые ответы, а подобно матери-повитухе или акушерке лишь помогал собеседнику самому «родить» соответствующие выводы. Такой диалог замечателен

тем, что он демонстрирует движение мысли по извилистым тропам логики, ассоциаций и образов.

Блистательные примеры таких диалогов мы встречаем уже в разговорах Сократа с учениками и софистами. Один из них – беседа с широко известным среди платных учителей мудрости софистом, именовавшимся Гиппий Большой. «Ты, Гиппий, - говорит Сократ, - приводишь прекрасное доказательство мудрости и своей собственной, и, вообще, нынешних людей, насколько же они отличаются от древних! С Анаксагором произошло, говорят, обратное тому, что случается с вами: ему достались по наследству большие деньги, а он по беззаботности все потерял – вот каким неразумным мудрецом он был! Да и об остальных, живших в старину, рассказывали подобные вещи. Итак, мне кажется, ты приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны в том, что мудрец должен быть, прежде всего, мудрым для себя самого. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег»...

Но дальнейший ход разговора убеждает читателя, что не все так просто, потому что, когда Сократ задает, вроде бы простейший вопрос: а что такое прекрасное, и Гиппий отвечает, что, конечно же, это – девушка, то наталкивается на уже следующий вопрос: «Ну а разве прекрасная кобылица ... не есть прекрасное?» Тем самым в итоге обнаруживается, что платный учитель мудрости далеко не так уж искушен в философствовании, как это кажется на первый взгляд (10, с.388)

Третий вид диалога прорастает из первого и второго и являет собой веер вариантов задач, которые Судьба либо Некто ставит перед героем, задач, от решения которых зависят успех, участь, а то и сама жизнь героя.

Так в сказках самых разных народов мира герои должны выполнять невероятные по сложности и риску задания, которые

зачастую требуют не только мужества и силы, но и хитрости и смекалки: «принести то, не знаю что» и т.д., и т.п. либо рассмешить царевну Несмеяну, всякий раз демонстрируя неожиданность, нестандартность решения. К примеру, в скандинавской мифологии шкодливым полувеликан Локи, в будущем виновник многих бед живущих, выручает братьев от мести Скади, дочери погибшего великана, одним из условий которой было требование ее рассмешить. Он смешит ее тем, что привязывает к своим гениталиям козлиную бороду (11, с.68). Метод, прямо скажем, необычный, но оказавшийся действенным.

Другой пример, судьбоносных заданий – суд Соломона, перед лицом которого спорили две женщины, каждая из которых утверждала, что ребенок, из-за которого они спорят, принадлежит ей.

Знаменательно, что такие задания, равно как и иные остроумные реплики, требующие необычности подходов, а то и игры словами, перетекают из сюжета в сюжет, из жизнеописания в жизнеописание. Так, хорошо известно жизнеописание Эзопа, в котором раб помогает своему хозяину философу Ксанфу, сделать невыполнимым выполнение обещания выпить море, обещания, которое бедняга философ умудрился дать спьяну (12, с.79). Не зря же говорят: «Пьяному море по колено». Но, куда менее известно, что аналогичная проблема ставится в «Пире мудрецов» Плутарха, где именитый философ Биант получает грамоту от египетского царя, в которой тот просит философа о помощи: «Со мною, - пишет он, соревнуется в мудрости эфиопский царь, и хотя я его во всем превзошел, однако напоследок задал он мне задачу странную и нелепую: Выпить море! Если я разрешу ее, то получу от него много деревень и городов; если не разрешу, то должен уступить ему города при Элефантине. Размысли же об этом и точно уведоми меня...» Биант же

ответил эзоповски: Пусть же он велит эфиопу запереть все реки, впадающие в море, пока царь его будет пить, - потому что речь ведь шла о том море, которое есть, а не о том, которое прибудет» (13, с.367)

Вариантами таких заданий оказываются и загадки. Образец такого рода словесных задач дает нам версия знаменитой истории Сфинкса (от слова «сжимать», «удушать»), который погубил множество знатных фиванцев, оказавшихся неспособными решить его загадку: «Кто из живых существ утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех?» Когда Эдип ответил на вопрос чудовища-Сфинкса, то это чудовище само погубило себя, бросившись в пропасть (11, с.479. В.И.Ярхо. Сфинкс).

Четвертый вид древнего диалога – это агон, состязание, закумуфлированные черты коего мы встречаем в уже цитированной беседе Сократа. Здесь словесные поединки – лишь вид самых разнообразных состязаний в ловкости, силе, сообразительности, способности убеждать и владении красноречием. Это своеобразные словесные турниры, являющие и вид шоу, и форму тренировок мысли, и методы борьбы идей и реальных интересов, дискутирующих сторон. Здесь цель – не поиски консенсуса, не обретение еще неизвестного или непонятого, а победа. Софисты же при этом – своеобразные тренеры, которые учат побеждать, именно побеждать в схватках, основанных на остроумии и красноречии. Красноречии и *лаконичном* остроумии, метком и точном слове, которое, подобно красоте и искусной ловкости, как таковой ценилось чрезвычайно высоко.

В диалоге-поединке такого рода точное слово очень часто напоминает удачно отбитый теннисный шар или шайбу, перехваченную у соперника и с ходу направленную в его ворота. Как в афганской сказке, где некий юный невежда на узкой улочке

грубо обратился к бедно одетой женщине: «С дороги, мать осла!»), а та спокойно ответила ему: «Ухожу, ухожу, сын мой!»

Тот же лаконизм, сочетающийся с переводимой игрой слов мы встречаем и у Плутарха, повествующего о спартанках и спартанцах. Так, когда афинянка спросила спартанку: «Почему вы, спартанки, единственные из женщин командуете мужами», та горда ответила: «Потому, что мы единственные и рожаем мужей» (13. с.488. «Изречения спартанских женщин»).

На этой же нестандартности сочетания вопросов-ответов основаны и диалоги множества анекдотов, таких, как, например, разговор мужа с женой:

- Дорогой,- обращается жена к мужу, - опусти письмо в почтовый ящик.

- Дорогая, - возражает муж, в такую погоду собак не выгоняют на улицу.

- А ты ее не бери с собой...» (14, с.25)

Или:

- Ты не мог бы одолжить мне денег?

- Под какую гарантию?

- Под слово честного человека.

- Хорошо, приведи его (14 , с.41)

Из той же серии словесных игр рассказ о У.Черчилле, обладавшем целым букетом привычек, не слишком украшавших степенного мужчину, которому некая дама сказала: «Будь я Вашей женой, я бы Вам в кофе подсыпала яд». На что Черчилль ответил: «Будь я Вашим мужем, я бы это кофе выпил».

Игра словами, завораживающая сама по себе, особенно та, которая возможна именно при своеобразной диалогической речи, ценилась всегда. Но, отточенная до совершенства, как мастерство шахматиста, готового успешно играть и за черных, и за белых, и соединенная с профессиональными навыками юриста, политика, чиновника, она могла (и поныне может)

использоваться в корыстных целях, что, в свою очередь, могло породить скептическое отношение к оплаченному красноречию иных адвокатов, готовых, подобно герою Киана Ривса в кинофильме «Адвокат дьявола», защищать, что угодно и кого угодно.

Язвительный образец такого критического отношения к уже пародируемой философии, как служанке заданности, мы видим, в частности, в комедии Аристофана «Облака», где высмеивается уже «мыслильня». Сократа Один из персонажей комедии, отец сына-должника идет в сократовскую «мыслильню ... для умов возвышенных» не за поиском истины либо логичных ответов на непростые вопросы. Задача у него иная:

«Здесь, говорит он, - обитают мудрецы. Послушать их,
Так небо – это просто печь железная.
А люди в этой печке – словно уголья.
Того, кто денег даст им, пред судом они
Обучат кривду делать речью правою» (15, с.150).

Вполне понятно, что и философы, и политики, и политики-философы могли использовать свои знания и навыки, будучи убежденными в своей правоте. Но это не отменяет самого феномена: диалога, нацеленного не на со-творчество, а на победу над противником, чему и учили софисты.

Поэтому, как полагают современные ученые, софистические идеи и приемы широко использовались и в политической борьбе. Хотя непосредственно софистических текстов такого рода и не обнаружено, однако античная художественная литература и, в частности, пьесы Еврипида, которые, как полагают, «пронизаны софистическими идеями», зримо демонстрируют применение софистики в политических дебатах, примером чему служат еврипидовы «Просительницы», где разворачивается спор о наилучшем правлении(16, сс.531 -533):

Вестник (Глашатай).

Кто самодержец (тираннос – точнее самовластитель)
здесь? Несу ему

Ответ Креонта, правящего в Фивах,
С тех пор, как Этеокл у Семивратных
Убит рукою брата Полиника.

Тесей.

С ошибки речь ты начал гость. Напрасно
Ты ищешь самодержца – не один
Здесь правит человек, свободен город!
Народ у власти; выборных смещает
Он каждый год; богатству преимуществ
Здесь не дают, права у бедных те же.

Вестник.

Играй мы в кости, я сказал бы: ты
Нам дал очко вперед! Нет у фиванцев
Один стоит у власти, не толпа.
Никто речами дутыми не кружит
Голов себе на пользу и не вертит
Народом; знавший почести и ласку
Там не вредит потом, и клеветой,
Скрыв прошлое, суда не избегает.
И может ли народ, не разбираясь
В делах и нуждах, государством править?
Надежней опыт – быстрого решенья.
Бедняк из сельских, даже, если он
Не грубый неуч, целый день в трудах, -
Когда ему об общем благе думать?
Весьма предосудительно для знатных,
Коль негодяй, который был ничем,

Достигнет положенья и народом
Его ничтожный властвует язык.

Тесей.

Остер, однако, вестник красноречьем
Не обделен! Коль сам ты выбрал путь, -
Затеял словопрение – так слушай
Нет ничего для государства хуже
Единовластия. Во-первых, нет
При нем законов общих – правит царь.
Нет равенства. Он сам себе закон.
А при законах писанных – одно
Для неимущих и богатых право.
И может смело бедный обвинять
Богатого в его дурном поступке. –
И победит слабейший, если прав.
Свобода в том, что на вопрос; «Кто хочет
Подать совет, полезный государству?» -
Кто хочет – выступает, кто не хочет –
Молчит. Где равенство найти полнее?
Там, где народ у власти, выдвигеню
Он рад бывает новых сильных граждан –
А самодержец в этом видит зло.
И наилучших, в ком приметил разум,
Уничтожает, трепеща за власть.
Иной как ниву о поре весенней,
Жнет храбрецов и косит молодых.
Копить ли для детей добро и деньги,
Коль все труды идут в мошну царя?
Ужель блюсти невинность дочерей
Для сладострастных прихотей тирана,
Семью ввергая в плач? Да лучше смерть,

Чем вытерпеть над дочерьми насилье...
Итак, я отразил твой каждый довод...»

Комментируя воспроизведенный здесь диспут, З.Д.Фролов пишет: «Аргументация, развитая сторонами в этом споре, свидетельствует о большой софистической изощренности афинского поэта. Но эта изощренность и настораживает – она напоминает о крайнем релятивизме софистов и заставляет думать об иных, менее здоровых сторонах их творчества». (17, с.159)

Но все ли нам понятно в этом «крайнем релятивизме»? – Нет ли в повторяющихся суждениях о нем штампов настолько привычных, что определенные выводы кажутся очевидными? И так ли уж очевидна эта самая очевидность?

Оставим этот вопрос на усмотрение читателя, а сами последуем далее – к той вариации полемического диалога, диалога-состязания, где, намеченное у Еврипида, становится фундаментом, краеугольным камнем словесных поединков. Это – диспут **апологета** с его противниками. Такой диспут – подвид диалога-агона, диалога состязания. Особенность же его в том, что здесь позиция дискутирующего заранее определена. Задача не ставится «с ходу», как перед Биантом или Эзопом, а вытекает из уже известных и представляющихся незыблемыми основ. Образно говоря, дама сердца, за которую предстоит проливать словесную кровь, определена до самого турнира.

Другая составляющая полемического диалога, зачастую срастающаяся с апологетикой – это полемика, направленная на опровержение, блистательные образцы которой мы, к примеру, встречаем у Августина Блаженного в его критике астрологии. Множество жемчужин такого рода рассыпано по страницам Библии. Очень эффектную критику «капитализма» и «буржуазности» мы встречаем во множестве социалисти-

ческих, коммунистических и анархистских работ. Следует заметить, что вообще критическая сторона – наиболее сильная у представителей самых различных и разновременных социально-политических, философских и философско-религиозных направлений...

И вот тут-то мы подходим к такой, еще недостаточно исследованной грани диалога, как монолог, в котором адресат может быть и явным, и отнюдь не обозначенным прямо. Это – речь, которая со всеми ее крайностями и переклестами (а в ряде случаев и соответствующие ей действия) может быть понята лишь при углублении в то, что вызывает неприятие и отторжение.

Наиболее известные классические образцы – монологи Гамлета и Чацкого. На первый взгляд, это именно монологи. Но такие, которые являют собой зримую часть диалога с тем (в момент разговора) незримым или не четко очерченным, что остается за кадром или, выражаясь иначе, за пределами сцены, на которой разворачивается действие. Перед нами – те выходы текста за его собственные пределы, о которых писал М.Бахтин.

Но это - простейшие примеры. Сложнее те случаи, когда объект полемики не только вне данной сцены, но и за пределами собственно произведения, которое во всей своей полноте может быть понято лишь, как диалоговое.

Замечательный пример такого включения в контекст дают, в частности, стихи Иосифа Бродского, которые в переводе с латыни звучат, как «После нашей эры». Здесь мы читаем:

... В расклеенном на уличных щитах
«Послании к властителям» известный,
известный местный кифаред, кипя
негодованием, смело выступает
с призывом Императора убрать
(на следующей строчке) с медных денег.

Толпа жестикулирует. Юнцы,
седые старцы, зрелые мужчины
и знающие грамоте гетеры
единогласно утверждают, что
«такого прежде не было» - при этом
не уточняя, именно чего
«такого»
мужества или холуйства.

Поэзия, должно быть, состоит
в отсутствии отчетливой границы (18, сс.240 – 241).

Можно догадываться, что диалогическая полемичность этих строк рождена стихами А.Вознесенского, где тот пылко призывает: «Уберите Ленина с денег! Он для сердца и для знамен!» Не будучи обязанными разделять позицию Бродского (ибо в стихах Вознесенского Ленин не просто стереотипный вождь, а образ того, что свято и потому не должно смешиваться с купюрами, замусоленными пальцами), мы просто воспроизводим наглядный пример не прямой диалогической монологичности.

Образцы же более масштабной и более прямой диалогической монологичности мы особенно часто встречаем в поэзии Евг. Евтушенко. Этот известный поэт нередко использует в своих стихах так называемые монологи. Здесь и «Монолог Тиля Уленшпигеля», и «Монолог битников», и «Монолог американского поэта», и «Монолог доктора Спока», и монолог попа-расстриги, ставшего боцманом на реке Лена, и монологи из поэмы «Под кожей статуи Свободы». Все они – образцы текстов, которые могут быть поняты лишь при выходе за их пределы, образцы полемических составляющих тех своеобразных диалогов, в которых

отторгаются либо навязываемые поэту и обществу системы ценностей, либо нечто еще большее – те компоненты социальной жизни, которые так часто защищало по лакейски услужливое слово.

Так, например, понять сущность полемического запала слов Христа из упомянутой поэмы, прочувствовать боль его вопрошающих слов: «Так верно ли ученье, если, все-таки, учитель предан был учеником?», читатель может в полной мере лишь, погрузившись в атмосферу эпохи «развенчания культа личности», когда невольно вызревал вопрос: «Так как же *такое* «единственно» верное учение, как марксизм-ленинизм могло допустить *такое* его использование?

Не наша задача углубляться здесь в политические дебаты. Мы лишь обращаем внимание на то, что монологи тут вовлечены в вихревые потоки времени и при этом сами становятся неотъемлемыми составляющими этих потоков, то есть их характер, специфика их полемики не могут быть поняты вне их полемической диалогичности, вне того, против чего направлено их острие.

Поразительно, но более прямолинейные, чуть ли не плоские монологи Евтушенко по своей полемичности видятся более многогранными и объемными, нежели эстетически ажурные строки Бродского. Почему? – Потому что здесь, как и в строчках А. Вознесенского: «Все прогрессы реакционны, если рушится человек», диалог отторжения ведется с целой эпохой или, точнее выражаясь, с серьезнейшими и наиболее громогласными ее рупорами.

По глубинной сути нечто аналогичное мы встречаем в знаменитейшей сентенции Тертуллиана, которая в упрощенной версии звучит, как «Верую, ибо нелепо». Подлинный же текст этого раннехристианского философа и богослова звучит так: «Сын Божий был распят, не стыдимся этого, потому что это

постыдно; сын Божий умер, вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно» (19, с.388).

То, что с веками стало восприниматься, как апофеоз мракобесия, при своем рождении оказалось отчаянным вызовом целой системе ценностей и отношений. Причем таким вызовом, где резкое неприятие, отторжение этических ценностей предваряет отторжение устоявшихся положений онтологического и гносеологического характера.

Каким образом? – Да уже тем, что в зарождавшейся Римской империи распятие на кресте – позорнейшая казнь, казнь рабов. Не случайно, когда было подавлено восстание Спартака на крестообразных столбах, расставленных вдоль Аппиевой дороги, было распято примерно шесть тысяч плененных повстанцев из войска Спартака. Когда же подобной казни решили подвергнуть свободного римлянина, то едва не вспыхнули волнения.

Однако именно здесь, освященное традицией и официозом, стало вступать в противоречие с собственно человеческим в человеке. В обществе, видившимся несправедливо жестоким, традиционно позорная казнь уже не считалась безраздельно позорной. Появлялись те, в данном случае христиане, кто в своих воззрениях резко развел «позор» казни и позорную безнравственность, как таковую.

Но, если этические ценности империи дали сбой, то вправе ли христианин безоговорочно доверять и иным ценностям уже онтологического и гносеологического характера? – Таким образом, трансформация этических ценностей, этическая революция привела и к подрыву иных составляющих целостной системы представлений о мире именно в силу ее целостности, потому, что, если, с точки зрения обыденного сознания, одни духовно-логические порождения порочной цивилиза-

ции оказывались сомнительными, то почему же следовало полагаться на другие ее порождения, даже если они и выглядели вполне обоснованными?

Но как же все это соотносится с поисками самого М.М.Бахтина, с его, подчас специфическим использованием понятий?

Бахтин подчеркивает, что в центре его исследований – «сложное событие встречи и взаимодействия с чужим словом», которое мы стремимся и понять, и оценить, а, когда речь идет об исследовании, то, начиная со стремления понять автора, двигаться к определенному дистанцированию от него (внеаходимости), так что «чужое слово должно превратиться в свое-чужое (или в чужое-свое)», когда объект в процессе диалогического общения с ним превращается в субъект (другое я)» (5, сс.359 – 350).

Но вот тут-то очень важно обратить внимание на то, как сам Бахтин понимает и использует подвижные понятия и относится к различным видам того, что здесь выделено, как различные типы диалога.

По самой сути своего мышления Бахтин сегодня представляется глубочайшим диалектиком, что наглядно демонстрирует уже видение взаимосвязи, взаимоперетекания **своего** и **чужого** слова (Выделено автором публикации): «Все слова для каждого человека, - пишет он в своих записях начала семидесятых годов, - делятся на свои и чужие, но границы между ними могут смещаться, и на этих границах происходит напряженная диалогическая *борьба*...» (5, с.348)

При этом «текст живет только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад, и вперед, приобщающий данный текст к диалогу» (5, с.364. К методологии гуманитарных наук).

В своих заметках о соотношении диалога и диалектики Бахтин характеризует диалектику, как своего рода высушенный, словно лист гербария, и лишенный полнокровной жизни диалог: «В диалоге, - подчеркивает он, - снимаются голоса (раздел голосов, снимаются интонации (эмоционально-личностные) из живых слов и реплик вылущаются абстрактные понятия и суждения, все втискивается в одно абстрактное сознание – и так получается диалектика» (5, с.352). Сходно, по Бахтину, и соотношение контекста и кода: «Контекст потенциально незавершен. Код должен быть завершен. Код – только техническое средство информации, он не имеет познавательного творческого значения. Код – нарочито установленный, умерщвленный контекст». Там же).

Таким образом, для диалектика Бахтина та «диалектика», которая на слуху, - лишь сплюснутая форма живого диалога. Ведь изначально диалектика родилась, как искусство спора, как умение подмечать слабости и раскрывать противоречия в суждениях оппонента. Поэтому-то эта, изначально диалектика, сопряжена с «риторическим словом», «риторическим спором», то есть уже упомянутым в нашей классификации видом диалога, где «важно одержать победу над противником, а не приблизиться к истине» (5, с.359)

Однако для Бахтина такая «диалектика» не исчерпывает всех глубинных возможностей диалектики в широком смысле слова: «Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*)» (5, с.364). Иными словами, Бахтин в своих суждениях о диалектике демонстрирует неприятие ее акцентированного надчеловеческого, надличностного начала.

Развертывая свои размышления о соотношении риторического и собственно диалогического (в его более узком, бахтинском понимании), причем, обозначая их лишь пунктиром, сам

Бахтин пишет: «Риторический спор и диалог о последних вопросах (о целом и в целом). Победа или взаимопонимание. *Первичность* этого противопоставления...» (5, 355)

Иными словами, характер задач, поставленных участниками диалога, определяет и развертывание процесса. «Риторическая речь аргументирует с точки зрения третьего: индивидуально-глубинные пласты в этом не участвуют...» При этом задачи убеждения, переубеждения, взаимопонимания не решаемы там, где цель диалога, как спора – именно победа.

«В риторике, - продолжает Бахтин, - есть, безусловно, правые и безусловно виноватые, есть полная победа и уничтожение противника. В диалоге уничтожение противника уничтожает и самую диалогическую сферу жизни слова», ту высшую сферу, которой в античности еще не было (5, с.355)

Как видим, Бахтин тонко чувствовал многоликость диалогов, как таковых, но для него, как для мыслителя, смотревшего на мир сквозь волшебное (волшебное в смысле своих необозримых возможностей) стекло художественной литературы и художественной культуры, именно полифоничность, живое многоголосье и незавершенность, то есть открытость стали главными чертами диалогического мышления, как мышления лично ориентированного в мире, реальность которого – многоцветье личностей, рождающая потребность в их взаимопонимании и взаимопроникновении.

К тому же, уместно с большой долей уверенности предположить, что собственно бахтинские акценты – это и своего рода реакция на гипертрофированность риторического слова в том мире, в котором жил и мыслил сам Бахтин. И в предреволюционной России, и в годы становления советской власти, и в образцово-официальной философии, принятой в СССР, при всех ее достижениях, не говоря уже о многогранности советской культуры, доминировала та форма диалога, цель

которой была повергнуть идейного противника. Подобное мы видим уже в показательном ленинском «Материализме и эмпириокритицизме», где, перескакивая через необходимый по Бахтину этап анализа – этап попытки проникновения в миры авторов рассматриваемых философских произведений, Ленин сразу же приступал к всесокрушающей критике. Тем самым на задворках исследования оказывалось само реальное взаимодействие с «чужим», которое даже у шахматистов, бесспорно стремящихся к победе, все-таки, начинается со стремления проникнуть в замыслы «иного».

Однако и само это взаимопонимание и взаимопроникновение видится Бахтиным отнюдь не благостно плакатным и радужным мостом к абстрактному консенсусу, что очень четко и рельефно демонстрирует бахтинский анализ диалога у Достоевского.

Разворачивая свое исследование Достоевского, М.Бахтин приводит меткую мысль В.Шкловского: «Не только герои спорят у Д, отдельные элементы сюжетного развертывания как бы находятся во взаимном противоречии: факты по разному разгадываются, психология героев оказывается самопротиворечивой; эта форма является результатом сущности» (7, с.56)

Противоречивость же эта проступает перед читателем, как диалогичность: «Все в романах Достоевского, - пишет уже сам М.Бахтин, - сводится к диалогу, к диалогическому противостоянию как своему центру. Все – средство, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» (7,с.339).

Важнейшая особенность диалогов Достоевского, та, которая здесь еще не была отмечена в размышлениях о диалогах, как таковых и в набросках их возможной классификации, - это «принцип сочетания голосов... ему он обязан исключительной силой своих диалогов» (7, с.342)

По существу, это уже не просто полемическое словесное фехтование, не «перехватывание шайбы», а нечто иное – диалоги, основанные на принципах взаимодополнительности и взаимопроникновения героев произведений (см., например, диалог из «Братьев Карамазовых» (7, 342)

Существенно то, что такая диалогичность оказывается органически связанной с еще одним видом диалога – *внутренним диалогом*. Такой диалог, такой разговор человека с самим собой известен уже древнейшей литературе, в частности, он с особой силой звучит в древнеегипетском разговоре (споре) «Разочарованного со своей душой»: «Кому мне открыться сегодня?» (20, сс.79 – 81).

Но у Достоевского – это не просто воспроизведение древней традиции. Внутренний диалог вырастает в диалог «человека из подполья» (7,с.341), в перекличку разных граней личности и пластов сознания и подсознания, если перейти к языку З.Фрейда.

Показательно, что, как подмечает Бахтин, у Достоевского этот другой может и шаржировать героя, как черт шаржирует внутренний голос Ивана Карамазова, «утрируя и искажая его акценты»: «Ты – я сам, - говорит Иван черту, только с другой рожей» (7, с.344)

Но он же может и оправдывать, делая то, что не вправе или не в силах сделать сам индивид. Об этом, приводимый Бахтиным фрагмент письма Ф.М.Достоевского к Г.А.Ковнер: «Мне не совсем по сердцу те две строчки Вашего письма, где вы говорите, что не чувствуете никакого раскаяния от сделанного Вами в банке. Есть нечто высшее доводов рассудка и всевозможных подошедших обстоятельств, чему всякий обязан подчиниться... Во-первых, я сам не лучше Вас... (это не ложное смирение, да и к чему оно мне?), а, во-вторых, если я Вас и оправдываю по своему в сердце моем (как приглашу

и Вас оправдать меня), то все же лучше, если я Вас оправдаю, чем вы сами себя оправдаете» (7. сс.344 – 345)

В несколько иной форме и в иных ситуациях, в произведениях Достоевского, **другие** не просто оправдывают, а обосновывают и логически завершают замыслы и намерения того или иного персонажа. Показательно, что в зародышевой форме этот прием, точнее говоря, этот вид обосновывающего изначальный замысел диалога известен уже древности, наглядное свидетельство чего, дошедший к нам из Двуречья. любопытнейший и очень глубокий разговор господина со своим рабом. В этом диалоге господин высказывает сначала одно желание и готовность действовать в одном направлении, а затем говорит о своем прямо противоположном намерении. И всякий раз раб логически обосновывает намерения господина:

«Раб, будь готов к услугам! Да, господин мой!.. »
«Позаботься! Приготовь мне воду для моих рук! Дай мне ее! Я хочу принести жертву богу моему» - «Принеси, господин мой!! Принеси! У человека, который приносит жертву своему богу, радостное сердце. заем за займом он делает».

«О раб! Я жертву богу моему не хочу принести». – «Не приноси, господин мой! Не приноси! Разве ты думаешь, что научишь бога ходить за тобой, подобно собаке...?»

... «Раб, будь готов к услугам!» - «Да, господин мой, да!»
... «Благодееяние моей стране я хочу сделать», « Так сделай, господин мой, сделай! Человек, который оказывает благодееяние своей стране, найдет благодееяние себе в чаше (вероятно, хранилище судеб человека) Мардука...» «О раб! Благодееяние стране моей я не хочу оказать!» «Не оказывай, господин мой! Не оказывай! Подымись на холмы, разрушенных городов. Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла, и кто из них был владыкой добра?»

«Раб, будь готов к моим услугам» «Да, господин мой, да!» «Теперь что же хорошо?» «Сломать шею мою и шею твою и кинуть в реку... Кто столь высок, чтобы взойти на небо, и кто столь велик, чтобы заполнить небо?» «О раб, я хочу тебя убить и заставить идти передо мной!» «Воистину только 3 дня будет жить господин мой после меня» (21, сс.67 – 68).

Комментируя этот диалог, известный советский религиовед М.М.Григорьян пишет: «Если господин выступает в «Диалоге» как лицо, которое хочет действовать согласно своим прихотям, под влиянием минутного настроения, одновременно и так, и не так, не давая себе ясного отчета в том, к чему его действия приведут, то раб наоборот хочет понять мотив и последствие поведения человека. Своим аналитическим умом раб переводит на рациональный, трезвый язык каждый поступок, который собирается совершить господин. Раб неизмеримо превосходит господина и в интеллектуальном, и в нравственном смысле.

Нам кажется, «Диалог» выделяется еще одним обстоятельством: это глубоко диалектическое произведение. Ответы раба ... лишь с первого взгляда кажутся парадоксальными. Соглашаясь с противоположными и исключаящими друг друга решениями господина, раб по существу намекает на сложный и противоречивый характер действительности. В жизни все можно понять только в связи, в отношении. Нет абсолютного устойчивого постоянного добра или правды. Раб является, таким образом, центральной фигурой в «Диалоге». Благодаря именно ему, его последовательной и строгой логике, трезвым оценкам явлений жизни, мы приходим к заключению о беспочвенности надежд на правосудие царя (пропущенная часть текста – автор), на милосердие и помощь бога, на посмертное воздаяние и т.п. В отличие от утверждений многих атеистов даже гораздо более поздних времен, доказывающих, что только социальная верхушка способна к религиозной эмансипации, в

«Диалог» носителем свободомыслия выступает не господин, а раб» (22, сс. 17 – 18).

Мы специально воспроизвели эту интерпретацию диалога с максимальной полнотой. В ней много логичного, но, тем не менее, особенно в контексте нашего рассмотрения диалога, она представляется несколько односторонней.

Прежде всего, здесь уместно обратить внимание на то, что «Диалог» своего рода художественное произведение, а не слепок с исторической реальности. Здесь, с одной стороны, мы видим древнейшие истоки, нередко облакавшейся в шуточную форму системы: хозяин и слуга, среди многочисленных вариаций которой Эзоп и Ксанф, Донкихот и Санчо Панса, падишахи и визири, короли и шуты. Более того, именно здесь разговор завершается архетипическим утверждением о взаимосвязи двух жизней - коллизия, которая станет широко известна позднее, но уже в приложении к иным персонажам.

С другой же стороны, господин и раб могут быть рассмотрены в контексте бахтинского диалога своего и чужого и амбивалентности внутреннего я, того «подпольного человека», чьи противоречивые стремления раздирают индивида. Раб же при этом не только начало, обосновывающее любые человеческие стремления, но и их рационализация, то есть облечение в логическую оболочку доминантных устремлений в условиях, хорошо подмеченной Григорьяном, двойственности самого человеческого бытия.

Иными словами, одна из крайне значимых граней этого «Диалога» - психологическая и даже онтологически-психологическая, хотя при этом, поднимаемые тут вопросы имеют глубокий социальный и философский смысл. Здесь разум и в буквальном и в переносном смысле слова играет роль слуги, софистически изощренного обоснователя нерациональных устремлений человека, и не случайно спустя многие столетия

из уст ревнителя христианства вырвутся слова: «Разум – потаскуха дьявола».

Как видим, отталкиваясь от бахтинских исследований Достоевского, мы можем использовать движение его мысли и для рассмотрения совсем иных и иновременных феноменов художественной жизни.

В завершение же этой части анализа хотелось бы обратить внимание и на еще одну особенность бахтинского видения диалога: на объемность его видения самого процесса понимания и его результатов. Для Бахтина стремление понять другого не только необходимая составляющая Диалога с большой буквы, но и нечто, что способно таить в себе неприятие того, кому угрожает понимание, как проникновение в его сокровенный, внутренний мир. Проникновение, которое может оказаться сродни подглядыванию самых интимных или неловких сцен человеческой жизни и беспомощной наготы тела или поступков и поэтому вызывает неприятие, как в цитируемой Бахтиным возмущенной реплике Ставорогина: «Слушайте, я не люблю шпионов и психологов, по крайней мере, таких, которые в мою душу лезут. Я никого не зову в мою душу, я ни в ком не нуждаюсь, я умею сам обойтись...» (7, с.355)

Упрощая здесь анализ самого Бахтина, мы лишь коснемся того, что такое проникновение в душу и в самом деле не всегда «уютно» для того, в чью внутреннюю жизнь проникают непрошенные гости. Не даром именитый поэт, живописуя чувство такта по отношению к близкой женщине писал: «Я душу нежную твою не оскорблю непониманьем и *пониманьем не убью*». (Разрядка автора).

Однако для нас очень важно, что, касаясь этой грани, Бахтин демонстрирует, что понимание может быть не только путем к сближению или, наоборот, чем-то раздражающим, но и разоблачающим, словно ход мысли шахматиста, сумевшего

разгадать замыслы соперника. В бахтинском анализе наглядным свидетельством такового становится разоблачение Раскольникова Порфирием Петровичем во время разговора - расследования того, кто же совершил убийство, когда в ответ на слова Раскольникова о том, что «Миколка никак не мог убить», Порфирий отвечает:

«Нет, уж какой тут Миколка, голубчик Родион Романович, тут не Миколка!

Эти последние слова, после всего прежде сказанного и так похожего на отречение, были уж слишком неожиданны. Раскольников весь задрожал, как будто пронзенный.

- Так... кто же... убил?... спросил он, не выдержав, задыхающимся голосом. Порфирий Петрович даже отшатнулся на спинку стула, точно уж так неожиданно и он был изумлен вопросом.

- Как кто убил?... переговорил он, точно не веря ушам своим, да вы убили, Родион Романович. Вы и убили-с, прибавил он почти шепотом, совершенно убежденным голосом...» (Преступление и наказание. - Цит. по: 7, сс.352 – 353).

Но вернемся не к собственно детективной, а к онтолого-психологической грани понимания, постижения тайны иного. В истории мировой культуры такое постижение выходило далеко за сферу собственно психологии и обретало магически-действенное значение, когда, как в сюжетах с Лилит или сказочным Гномом-Тихогромом, верно назвать означало и понять, и овладеть, проникнуть вглубь, подобно царевичу, постигшему тайну жизни Кощея Бессмертного и добравшегося не только до подвешенного на дереве сундука, а и до сокровенного кончика иглы...

Очень интересно и то, что М.Бахтин, наряду с проблемой *понимания* поднимает и тонко обыгрывает проблему *непонимания*, которая в его интерпретации неотделима, как от

карнавальности, так и от образов шутов, чудаков и простаков. «Форма «непонимания» – нарочитого у автора и простодушно наивного у героев – является организующим моментом почти всегда, когда дело идет о разоблачении дурной условности. Такая разоблачаемая условность – в быту, морали, политике, искусстве ит.д. – обычно изображается с точки зрения непричастного ей и непонимающего ее человека».

Такое непонимание пронизывает уже народную культуру, пародирующую постепенно дряхлеющие феодальные устои, и осмеивающую ложь, пропитывающую «все человеческие отношения». В этой народной культуре «им противопоставляется, как разоблачающая сила, трезвый, веселый и хитрый ум плута (в образе виллана, мелкого горожанина-подмастерья, бродячего молодого клирика, вообще деклассированного бродяги), пародийные издевки шута и простодушное непонимание дурака. Тяжелому и мрачному обману противопоставляется веселый обман плута, корыстной фальши и лицемерию – бескорыстная простота и здоровое непонимание дурака, и всему условному и ложному – синтетическая форма шутовского разоблачения...» (2, с.312. – *Формы времени и хронотопа* в романе. Очерки по исторической поэтике)

Парадоксальное повторение «выворачивания мира наизнанку» и нового «шутовства» с его перевертыванием мудрости и безумия мы встречаем и в контркультуре середины уже 20-го века (23).

Согласно же Бахтину, если следовать историческому развертыванию художественной культуры «форма «непонимания» широко применялась (и) в XVIII веке для разоблачения «феодальной неразумности» (общеизвестно применение ее у Вольтера); назову еще «Персидские письма» Монтескье, создавшие целый жанр аналогичных экзотических писем, изображающих французский строй с точки зрения не понимаю-

щего его чужеземца, форму эту очень разнообразно применяет Свифт в своем «Гулливере». Этой формой очень широко пользовался Толстой: например, описание бородинского боя с точки зрения Пьера (под влиянием Стендаля), изображение дворянских выборов или заседания московской думы с точки зрения непонимающего Левина, изображение сценического представления, изображение суда, знаменитое изображение богослужения («Воскресение» и т.п.)» (2, сс.313 – 314).

Помимо прочего это непонимание – и форма отторжения «догматической мысли», мысли, «которая, как рыбка в аквариуме, наталкивается на дно и на стенки и не может плыть больше и глубже» (сс.364 – 365).

Возвращаясь к нашей, далеко не исчерпывающей классификации диалогов, непонимание такого рода – это диалог-прорыв, сквозь покровы, казалось бы, вечного и растолкованного – к вопросам, рождающим мысль о реальной жизни. Ибо вопрос – это всегда начало нового диалога, диалога, соприкасающегося с трепетными, подчас ошеломляющими, но полными движения и чувства, сторонами жизни. Не случайно, в годы, когда в советском обществе поэзия в огромной мере, особенно для масс, заменяла философию, словно вызов застывшему, мумифицированному «всезнанию», словно девиз на рыцарском щите в жаждавший свежести мир ворвались слова: «В ответы не втиснуты судьбы и слезы. В вопросе и истина. Поэты – вопрось!» (А.Вознесенский).

Что же касается «непонимания», как пути движения мысли через заборы привычных несуразностей, то его традиции живы и полнокровны, как и сама жизнь. И один из наиболее сочных примеров этого рода - творчество М.Задорнова с его задиристым «Не понимаю» 1985 г. – кануна, а отчасти и начала так называемой Перестройки. (Монолог, имевший у самого Задорного развитие в уже более поздние времена):

«Должен сознаться, что, чем старше я становлюсь, тем больше я не понимаю...

Не понимаю, почему после сокращения штатов количество работников в учреждениях все увеличивается...

И я не понимаю, почему мы все должны перестраиваться. Те, кто работал плохо, я понимаю, должен перестраиваться и работать хорошо. А кто работал хорошо? Должны теперь работать плохо?

И я никак не могу понять: почему у нас всегда народ страдает от тех постановлений, которые издаются ради него. А те, против которых эти постановления направлены, живут еще лучше.

Кстати, я не понимаю, можно в наше время говорить то, что я говорю, или нет? Я вообще не понимаю, кто-нибудь понимает, что можно говорить в наше время, а что нельзя?..» (24, сс.139 - 140).

Уже этот, последний пример свидетельствует о том, что проблемы, поднятые Бахтиным, значимы не только для тех, кто хотел бы глубже постичь историю культуры, но и для всех, кто задумывается над современностью, которая, впрочем, сама, как и приведенный здесь монолог, стремительно становится историей. Не утрачивая, однако, при этом своей ершистой злободневности...

Все подмеченное свидетельствует и о многогранности самой проблемы диалога, и о многомерности исследований собственно Бахтина, писавшего, что и он не исчерпал все типы диалога, которые, к тому же имеют бесчисленные разновидности. Однако, по его убеждению, при всем многообразии реально-исторического и художественного миров, «принцип построения (художественности диалогов, в данном случае, у Достоевского, как одной из вершин мировой художественной литературы - автор) повсюду один и тот же. Повсюду – пересе-

чение, созвучие или перебой реплик открытого диалога с репликами внутреннего диалога героев. Повсюду – определенная совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по иному...» (7, с.357)

Именно эти неслиянность и многоголосие стали важнейшим объектом бахтинского исследования и средневеково-возрожденческой смеховой культуры, и его сравнительного анализа творчества Рабле и Гоголя.

При этом Бахтин всегда обращал внимание на амбивалентность, двойственность и многоцветность реальной, живой человеческой культуры и, следовательно, на амбивалентную роль и смеха, который, как, например, карнавальный смех, в одно и то же время и подтачивает основы чванного официоза и омертвевших догм - и становится клапаном, отдушиной, позволяющей выживать в мире, полном несуразностей и противоречий. И тут важно не только, а подчас и не столько то, что писал, формулировал лично Бахтин, сколько то, что сами его идеи и разрозненные заметки становились и продолжают становиться своеобразным трамплином для взлета собственной мысли читателя. А уже одно это – ценнейшее качество и исследователя, и автора художественных произведений, ибо здесь та самая, не раз упоминавшаяся Бахтиным «незавершенность», которая дает простор дальнейшему развитию и потому оказывается существеннейшей чертой жизни, как таковой.

Литература.

1. Михаил Михайлович Бахтин. Философы России второй половины двадцатого века. Под ред. В.Л.Махлина. – М.: РОССПЭН, 2010. – 4 ноября по старому стилю и 16-го – по новому.
2. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. Год ухода М.М. Бахтина из жизни.
3. Цит. по статье Дм. М.Легкого «Пророк из нашей Затоболовки. Некоторые моменты из ссыльной эпопеи известного литературоведа Михаила Бахтина. – Наша газета, 22 августа 2013 г.
4. Петров Ю.А., Захаров А.А. Общая методология мышления (Для тех, кто хочет качественно написать диссертацию). 3-е издание. – М.: Российская академия наук..., 2005.
5. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. (К методологии гуманитарных наук) – М.: Искусство, 1979.
6. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 527 с.
7. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советский писатель, 1963. -364 с.
8. Антология мировой философии. Древний Восток. Минск: ХАРВЕСТ, М.: АСТ, 2001. – 991 с.
9. Цит. по: Таранов П.С. Анатомия мудрости. 106 философов. – Симферополь: Таврия, 1995.
10. Платон. Сочинения в 4-х томах. Т.1, - М.: 1990.
11. Мифы народов мира. Т.2. – М.: Советская энциклопедия. – 1982 (Е.М.Мелетинский. Локи).
12. Жизнеописание Эзопа в кн: Эзоп. Басни. – М.: ЭКСМО - Пресс, 2001.
13. Плутарх. Моралии. – М.:ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: Фолио.1999. – 1118 с.

14. Французские анекдоты. Приложение к газете «Кустанаец». – Кустанай: Облтип, б.г.
15. Аристофан. Комедии. – М.: Искусство, 1983.
16. Еврипид. Трагедии. Т.2. – М.: Искусство, 1980.
17. Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. 2-е изд. испр. и доп. – Л.: Изд-во Лен. унт-т, 1991.
18. Бродский И.А. формула времени. Стихотворения, эссе, пьесы в 2-х т. Т.1 – М.: Эридан, 19992. – 480 с.
19. История философии. Под ред. Г.Ф.Александрова.... Т.1. Философия античного и феодального общества. – М.: Огиз – Госполитиздат. 1941. – 491 с.
20. Лирика Древнего Египта. – М.: Художественная литература, 1965.
21. Цит. по: Хрестоматия по истории древнего мира... Составитель Е.А.Черкасова. – М.: Просвещение, 1991.- 288 с.
22. Григорьян М.. Курс лекций по истории атеизма. – М.: Мысль, 1974. – 309 с.
23. Среди новейших обобщающих работ, посвященных этой теме, см., например, Бондаренко О.Ю. Антиномия «мудрость – безумие» в контркультуре США 1950 – 1950-х годов. – М.: МАКС Пресс, 2009. – 132 с.
24. Задорнов М. Вдруг откуда ни возьмись: проза – М.: Эксмо, 2004. – 448 с.

Отдельно следует упомянуть не цитируемые здесь публикации ветерана войны, Костанайского ученого и педагога Николая Игнатьевича Кандалина, которому в 2015-м году исполнилось бы 90 лет, (Кто знал Бахтина? – Ленинский путь, 15 сентября 1989 г.) и кандидата исторических наук Людмилы Григорьевны Шамовой (М.М.Бахтин в Кустанае. – Научная конференция по проблемам краеведения северных регионов Казахстана: Кустанай: КГУ, 1992, сс. 59 – 60).

Автор выражает благодарность Бальшевой Ирине Анатольевне за понимание и участие в предварительном обсуждении работы.

Бондаренко Ю.Я.

**Бахтин М. и проблема диалога
в контексте истории культуры**

Подписано в печать 24.12.2015 г.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Объем 2,5 п.л. Тираж 100 экз. Заказ № 1299

Республика Казахстан,
г. Костанай, ТОО «Центрум»,
пр. Аль-Фараби, 117
тел. 8 (7142) 54-57-02