

ДИАЛОГИЗМ М.М. БАХТИНА В КОНТЕКСТЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ ПСИХОЛОГИИ

С.М. МОРОЗОВ

В статье рассматривается диалогическая концепция М.М. Бахтина с точки зрения ее соотношения с естественнонаучной парадигмой, преобладающей в современной науке. Диалог в теории Бахтина интерпретируется как образование, в основе саморазвития которого лежит противоречие между главными образующими диалога — Я и Другим. Показано, что представления Бахтина могут быть совместимы с естественнонаучной методологией — но лишь в том случае, если естествознание рассматривается не в традиционном его понимании как «позитивной» науки, а как психагогико-диалектический процесс создания условий для адекватного самостановления предмета исследования.

Ключевые слова: диалог, естествознание, Бахтин, Я, Другой

Концепция М.М. Бахтина, утверждавшего, что дорога к объяснению души человека лежит через анализ диалогизма его сознания, привносит в систему антропологических размышлений серьезную и глубокую новизну, — этот тезис не вызывает сомнений у большинства современных исследователей творчества замечательного российского мыслителя. Сомнение вызывает другое: насколько философская система Бахтина соответствует методологическим основам современной психологии.

Внимание отечественных психологов к философии М.М. Бахтина было привлечено публикацией одного из его текстов в Хрестоматии, составленной сотрудниками факультета психологии МГУ [Психология личности, 1982]. Вслед за этим идею противопоставления гуманитарного и естественнонаучного знания в теории М.М. Бахтина высказал Л.А. Радзиховский [1985; 1987], поместивший диалогизм Бахтина в контекст традиционной схемы противостояния естественнонаучной и гуманитарной науки. По мнению Радзиховского, позиция М.М. Бахтина состоит в том, что сознание неформализуемо и диалогично, поэтому оно принципиально отлично от предмета естествознания.

Одновременно выступил А.В. Петровский [1985], изложивший позицию, в соответствии с которой философия М.М. Бахтина не может быть принята психологическим сообществом, поскольку по существу представляет собой попытку опровержения методологических основ научной психологии. Прежде всего, по мнению Петровского, это касается концепта «заочная правда», использование которого позволяет Бахтину противопоставить научной психологии свою теорию диалогизма.

Задача, которую поставили перед собой психологи в 90-е гг., состояла в том, чтобы как-то «вписать» диалогизм М.М. Бахтина в традиционные психологические схемы, не теряя при этом экзистенциально-психологическую направленность его философии. С одной стороны, этим занялись представители фундаментальной науки. Отметим здесь попытку Б.С. Братуся [1997; 1998] сохранить Бахтина для психологии путем расщепления предмета психологического исследования (Бахтин занимается личностью, а психология — человеком). С другой стороны, практические психологи, менее доброжелательно настроенные по отношению к научной психологии, остались на позиции, в соответствии с которой «заочная правда» — правда, не обращенная к человеку диалогически, — умерщвляет его ложью, если касается его «святая святых», т.е. «человека в человеке» [Флоренская, 1991]. Фактически подобные попытки связаны с решением дилеммы: либо согласиться признать современную естественнонаучную психологию единственным форматом познания психической реальности — либо согласиться с теми, кто отвергает любые попытки психологического познания в контексте естественнонаучной парадигмы. Впрочем, и в том и в другом случае теория Бахтина признается чем-то принципиально «не естественнонаучным». Думается, истина, как всегда, где-то «посередине». В связи с этим мы попытаемся рассмотреть один из аспектов темы «психология и естествознание»: соотношение философии М.М. Бахтина и некоторых методологических принципов современного естествознания.

* * *

Для конкретизации своих исследований психологи всех времен вводили все новые и новые термины, которые должны были стать объяснением теоретических построений, претендующих на статус отображения предмета. Из всех известных нам попыток такого рода можно выделить три варианта. Два из них сводятся к картезианской дихотомии телесного и идеального. В первом случае предмет психологического исследования находит свое последнее объяснение в категориях, обозначающих чувственно воспринимаемые аналоги психических явлений (например, кате-

гория «поведение» в бихевиоризме), которые являются не чем иным, как объективированием протяженной субстанции. Второй вариант в качестве главного объяснительного принципа принимает категорию «сознание». Такое (интроспекционистское) объяснение сводится — как и первое — к столь же объективированному постулированию картезианской субстанции: на этот раз субстанции непротяженной — сознания.

И в том и в другом случае предпринимаемые попытки завершались, как только исследователи доходили до стадии объяснения некоторого субъективного состояния человека, которое не поддавалось детерминистской интерпретации. Так, бихевиористы, как только попытались обратиться к исследованию психологической реальности, столкнулись с необходимостью отойти от жестких стимульно-реактивных схем и включить в свои объяснения такие категории, как «промежуточные переменные», «когнитивные карты» и др.

Исследователи субстанционально интерпретируемого сознания оказались в столь же сложной ситуации. Конечно, их теоретические построения выглядят более разнообразно. Так, У. Джеймс предлагает в качестве последних объяснительных принципов такие категории, как «Да будет!» или «проницательность». У вюрцбургцев мы встречаем категории «антиципация» и «детерминирующая тенденция». У гештальтистов — «структура» («гештальт»). У К. Роджерса находим термин «приверженность», которая определяется автором как «тотальная направленность целостность живого существа — не только его сознания и разума, но и всего организма» [Роджерс и Фрейберг, 2002, с. 431]¹.

С помощью перечисленных концептов («проницательность», «детерминирующая тенденция», «приверженность» и многие другие у самых разных авторов) производится построение многообразных психологических конструкций, используемых их создателями как объяснительные принципы. Вместе с тем, сами эти понятия обозначают некую психологическую «прареальность»², которая собственно и является объектом психологии. Таким образом, сказав, например, вместе с К. Левином «напряженность психологической структуры», мы тем самым будто соглашаемся с тем, что реальность,

¹ «Приверженность — это больше чем решение. Это поиск индивидом путей, открывающихся в нем самом. Как сказал Кьеркегор: "Истина существует только в процессе становления, в процессе присвоения". Именно это индивидуальное создание временной личной истины посредством действия составляет сущность приверженности» [Роджерс и Фрейберг, 2002, с. 431].

² Термин «прареальность» мы употребляем здесь не в эволюционном, а в актуал-генетическом его значении: как реальность, из которой «я» получает осознание происходящего.

обозначаемая этим термином, является чем-то понятным, само собой разумеющимся. На самом же деле она так и остается скрытой от нас — закономерности, которым она подчиняется, остаются неизвестными. Как тут не вспомнить высказывание Л.С. Выготского о том, что все главные объяснительные принципы современных ему психологических школ («структура», «рефлекс», «бессознательное») не могут в силу своей предельной абстрактности объяснить предмет психологического исследования.

На эту особенность традиционной психологии обратили внимание исследователи, работающие в контексте экзистенциальной парадигмы. Можно сказать, что именно обращенность к этой психологической «прареальности», попытка сделать ее предметом исследования является одним из основных отличий экзистенциального направления в психологии. И, как нам представляется, именно подобная методологическая направленность позволяет назвать М.М. Бахтина, обратившегося к идее диалогизма, одним из первых экзистенциалистов в советской науке.

В качестве модели предмета своего исследования М.М. Бахтин выбирает творчество Ф.М. Достоевского, называя диалогизм Достоевского «формообразующим моментом» его произведений. У Бахтина тема диалогизма рассматривается на примере романов Достоевского (главным образом, в книге «Проблемы поэтики Достоевского»). Но это, конечно, не означает, что диалогизм не присутствует нигде, кроме этих литературных произведений. Наоборот, «поэтика Достоевского» — только модель, при помощи которой Бахтин воссоздает особенности реальной жизни. Перефразируя Л.С. Выготского, можно сказать: в поэтике Достоевского для Бахтина, как солнце в малой капле вод, проявляется «большой диалогизм» реального субъекта.

Роман Достоевского диалогичен, утверждает М.М. Бахтин, поскольку каждая мысль его героя сопровождается «вечной оглядкой на другого человека». Достоевский противопоставляет монологизм механической «вещи» — и диалогизм того, «что имеет смысл и значение». Как и его любимый автор в отношении своих романов, Бахтин убежден, что его теория не имеет отношения к психологии. Диалогические отношения присущи только человеку, его сознанию, которое нельзя созерцать, анализировать, определять как объект, как вещь. Именно этим занимаются научные теории, основанные на принципах механического детерминизма. Поэтому они не могут быть использованы для понимания человека. Отсюда — неприятие Бахтиным (вслед за Достоевским) научной психологии. Иными словами, психологию Бахтин видит только в ее «естественнонаучной» ипостаси. Впрочем, подобный образ естественнонаучной психологии преследовал многих.

По мнению М.М. Бахтина, научная психология предписывает наблюдателю-исследователю такой взгляд на человека, в соответствии с которым он, этот человек, подчинен раз и навсегда предустановленным законам. Такая предустановленность, во-первых, предполагает, что данные закономерности проявляются в поведенческих характеристиках человека, а во-вторых, из такой предустановленности следует (и из этого вывода исходит в своих оценках поступков людей научная психология), что поступок есть непосредственное проявление внутреннего мира человека. Такова «психология». Она (эта психология) дает исследователю такую правду о человеке, которая базируется на исследовании личности, опосредованной поведением исследуемого. Т.е. такой предмет исследования изначально искажен нашим восприятием того, что мы таковым предметом считаем. Это — не сам предмет, а лишь иллюзия, преломленная сквозь призму рациональности. Такая правда о человеке не может быть настоящей. Это — «заочная» правда о человеке. Именно такую правду пытается получить классическое естествознание с его попытками расчленить предмет исследования, гносеологизировать его, превратить в чувственно-данную вещь и построить в результате модель исследуемой реальности, как можно более точно эту реальность отображающую.

Бахтин утверждает нечто прямо противоположное. Точность в науке нужна для овладения предметом, но личностью нельзя овладеть: она свободна. Суть личности не вместима в рамки интеллекта. «Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения». Объективное исследование не может открыть истины о человеке. Оно напоминает судебное следствие и суд над личностью. Таков суд над Дмитрием Карамазовым в романе Ф.М. Достоевского. Как пишет об этом М.М. Бахтин, «все, кто судят Дмитрия, лишены подлинного диалогического подхода к нему, диалогического проникновения в незавершенное ядро его личности. Они ищут и видят в нем только фактическую, вещную определенность переживаний и поступков и подводят их под определенные понятия и схемы. Подлинный Дмитрий остается вне их суда (он сам себя будет судить)» [Бахтин, 2002, с. 36]. По мнению Бахтина, это очень точно выражает ситуацию в экспериментальной психологии и психодиагностике, которые подводят человека «под определенные уже понятия и схемы», проходя мимо его существа. Но подлинная жизнь личности совершается в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вешное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, «заочно». Правда о человеке в чужих устах, не обращенная к нему диалогически, то есть заочная правда, становится унижающей и умерщвляющей

его ложью. Продолжая эту линию рассуждений, Бахтин вводит один из основных своих концептов: «незавершенность» человека. Для того чтобы эту незавершенность «компенсировать», мы и должны подойти к человеку диалогически. Например, Тихон подходит к Ставрогину как раз глубоко диалогически и понимает незавершенность его внутренней личности, подчеркивает Т.А. Флоренская [1991].

Обратим внимание: человек, по М.М. Бахтину, не столько «незавершен», сколько «незавершим». Иными словами, какая-либо завершенность человека, по мнению Бахтина, принципиально невозможна. Герои Достоевского остро чувствуют собственную незавершимость, т.е. «свою способность как бы изнутри перерасти и сделать неправдой любое овнешняющее и завершающее их определение. Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершено и еще не сказал своего последнего слова» [Бахтин, 2002, с. 34]. Поскольку же такая незавершимость — действительно принципиально важная, существенная характеристика человека, то и «судить» человека надо как «незавершенное целое». Более того — как целое незавершаемое. Отсюда вывод: оценка человека может производиться только «здесь-и-сейчас». Ведь очень скоро человек окажется в совсем ином состоянии, и оценка наша окажется неверной. Это касается как индивидуально-личностных, так и исторических оценок. Если воспользоваться естественнонаучной терминологией, можно сказать: своеобразные точки исторической бифуркации не позволяют предсказывать будущее в терминах классического детерминизма. Поэтому люди могут удивлять других и себя осуществлением выбора, который не смог бы предсказать ни психолог, ни социолог, ни биограф, ни посторонний наблюдатель, причем выбор осуществляется вне зависимости от того, какими теоретическими или фактическими знаниями они обладают. Отсюда следующая интерпретация: «Бахтин вообще не ценил исторические прогнозы за их склонность к монологической рационализации истории и предпочитал говорить о будущем в категориях «сюрпризности» и даже «чуда» [Гогтишвили, 2002, с. 130]. Действительно: мы судим прошлые поступки, а личность давно уже другая — готовит нам «сюрпризы», которых мы не можем ожидать, поскольку знаем о ней только по прошедшим ее поступкам. Отсюда вывод: «внешнее» в человеке никогда не может точно указать нам на действительное (а не выведенное нами логически из «внешнего») состояние личности.

* * *

В соответствии с принципом рационализма, внесенным в науку картезианцами (правда, не самим Картезием) и состоявшим в том, что главное в человеке — его разум, мышление, когнитивная сфера, человек

стал восприниматься как существо монологическое: я говорю, потом ты говоришь, потом снова говорю я, и снова — ты; мы произносим монологи. Со времен Г. Спенсера рациональный монологический интеллект считался высшей формой душевного развития, а помощью которого приспособление расширяется в пространстве и во времени, возрастает его специализация, точность и сложность. Субъект воспринимает мир, изменяет его, снова воспринимает, но уже после произведенных воздействий, и т.д. Такая цепочка «восприятие — воздействие — восприятие» получила свое методологическое оформление в философии Декарта и превратилась в классическую методическую разработку в теории условного рефлекса И.П. Павлова.

М.М. Бахтин считает, что на почве философского монолизма невозможно взаимодействие сознаний, а поэтому невозможен диалог. В сущности, монолизм знает лишь один вид познавательного взаимодействия между сознаниями: научение знающим и обладающим истинной незнающим и ошибающемся, т.е. взаимоотношение учителя и ученика, и, следовательно, только «педагогический» диалог. Диалогическое «научение», по Бахтину, «психагогично», если уместно тут употребить терминологию М. Фуко: «Назовем, — пишет Фуко, — с вашего позволения, “педагогикой” передачу кому-то некоторой истины, с тем чтобы он приобрел определенные навыки (aptitudes), умения (sarcasites), знания и т.п., которых не имел ранее и которыми он должен обладать к концу обучения. И если мы назовем “педагогическими” отношения, состоящие в том, что кто-то обучает кого-то ряду перечисленных навыков, то можно, я думаю, назвать «психагогикой» такую передачу истины, которая вовсе не нацелена на приобретение кем-то некоторых навыков и т.д., но смысл которой в том, чтобы изменить самый способ существования подопечного» [Фуко, 2007, с. 441].

Возникает вопрос: в чем смысл психологической науки, если исходить из этой дихотомии: «педагогическое — психагогическое»? Должна ли «передача истины» иметь своей целью передачу кому-то знаний, умений и навыков, или такой целью стоит считать «изменение самого способа существования подопечного»? Если следовать логике М.М. Бахтина, именно подобное «изменение самого способа существования» является активным процессом, за которым стоит диалогический способ взаимодействия. Тогда вопрос можно переформулировать следующим образом: является ли ученик чем-то механически воспринимающим воздействия учителя — или это активный процесс освоения мира? Далее. Если перейти теперь от образа взаимодействия ученика и учителя к образу взаимодействия исследователя и объекта исследования, то

все тот же наш вопрос приобретает следующий вид: что представляет собой такой объект? Это — претерпевающее образование, или активный субъект, точно так же как и наш «ученик», под воздействием исследователя меняющий «сам способ своего существования». Здесь, на наш взгляд, — водораздел, отделяющий два подхода к естественнонаучному исследованию, и, соответственно, две формы естественнонаучной методологии. Одна из них склонна к позитивистской интерпретации предмета исследования. Вторая — к интерпретации диалектической.

Такая интерпретация проблемы диалогизма у М.М. Бахтина заставляет нас по-новому взглянуть на соотношение того, что обычно подразумевается под категорией «естественнонаучная парадигма». Чтобы понять концепты, используемые Бахтиным, мы должны противопоставить друг другу два понимания естественнонаучности. Одно из них берет свое начало в представлении Декарта протяженной субстанции как мертвого образования, подчиненного принципу механистического детерминизма. Второе понимание основано на методологии Спинозы, понимающего природу как живое саморазвивающееся движение. Безусловно, Бахтин, категорически противопоставляя свой принцип диалогизма картезианству, выступает сторонником второго понимания природы.

Но такое «естествознание» принципиально отлично от того понимания естествознания, которое было привнесено в науку позитивизмом. Мы употребим здесь кавычки с одной целью — отграничить от «позитивного» видения предмета такое его видение, которое позволяет интерпретировать предмет культурно-исторической психологии как органическую систему. Думается, именно такое понимание предмета характерно для многих экзистенциально мыслящих исследователей, что и позволяет, например, называть Ф.Ницше «натуралистом в том смысле, что он все время пытался найти связь между каждым выражением жизни и более широким контекстом всей природы» [Мэй, 2001, с. 135]. Это, наконец, такой взгляд, когда даже высшие проявления человеческого духа относятся к разряду «естественных» проявлений в том смысле, что рассматриваются как итог развития бытия, процессов, происходящих в природе. Именно это имел в виду Гегель, говоря о духе как о снятой природе, а марксисты — говоря о «естественно-историческом» процессе.

* * *

Натурализм — в каком бы виде он ни проявлялся (у Ницше, Гегеля или Маркса) — в своей основе имеет важный параметр, который должен присутствовать при определении исходного принципа той или иной теории. Это — генетический аспект рассмотрения предмета исследования,

имеющий множество разнообразных сторон и граней. Одна из таких граней — отношение к диалектическому принципу. Этот вопрос важен с разных точек зрения. Одна из наиболее существенных для нас — превалирование диалектического учения в советской науке, которая была построена таким образом, что любой исследователь должен был соотносить свой предмет с диалектической методологией (подразумевалось, что такое соотношение должно иметь положительную окраску). Не явился исключением и М.М. Бахтин, хотя его оценку диалектики никак нельзя назвать позитивной. В одном из набросков Бахтин уподоблял диалектический процесс (как по Марксу, так и по Гегелю) мысли, «которая, как рыбка в аквариуме, наталкивается на дно и на стенки и не может плыть больше и глубже» [Бахтин, 1979, с. 365—366]. В одной из поздних записей контраст двух типов мышления характеризуется с особенной резкостью: «Диалог и диалектика. В диалоге снимаются голоса (раздел голосов), снимаются интонации (эмоционально-личностные), из живых слов и реплик вылучиваются понятия и суждения, все втискивается в одно абстрактное сознание — и так получается диалектика» [Бахтин, 1979, с. 352].

По словам одного из бахтинистов, «Бахтин неоднократно противопоставляет диалог диалектике. Здесь две причины: первая — диалог открыт, вторая — диалог, в отличие от диалектики, возможен лишь среди реальных, живых людей. Процесс тезиса, антитезиса и синтеза имеет место в одном-единственном сознании, даже вне всякого конкретного сознания; диалог же требует по меньшей мере двух участников со своим собственным опытом, взглядами, голосами. По самому своему духу диалектика с ее закрытостью, абстрактностью и уверенностью в исходе истории противостоит диалогу, который предлагает возможность того, что Бахтин назвал «сюрпризностью» [Морсон, 2002, с. 206]. Это, конечно, большой вопрос: сколько сознаний требуется для диалога? На наш взгляд, и одного вполне достаточно. Но главное в приведенной цитате — в другом. В ней действительно выражено бахтинское понимание диалектики. И понимаемая так диалектика вполне согласуется с концептом «заочной правды», проистекающим из интерпретации сознания с позиций вульгарного естествознания. Действительно, если сознание человека берется только в формате объекта — а именно такой формат и характерен для классического естествознания, — такое сознание закрыто для внешнего мира. Оно, это сознание, начинает выступать как замкнутая на саму себя субстанция, «внутри» которой и происходит «биение мысли». Окружающий мир для такого сознания является либо «стимулирующим» фактором, либо враждебной средой, от которой необходимо защититься. Так понимаемое сознание живет своей особой жизнью,

законы которой качественно отличаются от тех законов, которые царствуют за его пределами, будь это законы природы или общества. Сознание, таким образом, приобретает статус лейбницево́й монады или кантовской вещи-в-себе, понять которую мы можем только «заочно», т.е. по внешним ее проявлениям, которые, собственно, и были приняты в качестве предмета психологии бихевиоризмом и когнитивизмом, главенствующими в психологии в годы создания М.М. Бахтиным своей диалогической теории.

Если обратиться к приведенным выше высказываниям, М.М. Бахтин, казалось бы, отрицает возможность диалектической интерпретации диалога. Однако не будем торопиться и ставить во главу угла вырванную из контекста фразу, в которой диалектика интерпретируется как безжизненная абстракция, оторванная от «интонаций» и «живых слов». Да и как было интерпретировать диалектику, если в XX столетии исследователи — и, кажется, М.М. Бахтин не исключение — привыкли к тому, что в диалектическом учении главное место занимает принцип борьбы противоположностей и в этой борьбе особое внимание уделяется борьбе классово́й. Исследователи XX в. привыкли иметь дело с двумя основными определениями диалектики. Первое, «идеалистическое», гегелевское — диалектика есть учение о саморазвитии абсолютно́го духа — было «перевернуто» и «поставлено на ноги» вторым — марксистским. Именно последнее определение как «самое правильное» и вошло в методологический аппарат советской психологии.

Однако в истории науки не все так одномерно. Понятие «диалектика» многозначно и имеет множество толкований. Стоит вспомнить призыв Э. Фромма [1995] к психологическому сообществу обратить внимание на «парадоксальную логику» Гегеля и Маркса. Для понимания диалектики диалогической философии М.М. Бахтина мы обратимся именно к этой — «парадоксальной» — интерпретации. Для этого нам стоит признать, что в основании позитивистского образа мира лежат аристотелевские законы формальной логики, краеугольным камнем которых является закон тождества: *A* должно быть равно *A* в одно и то же время или в одном и том же отношении. В «Метафизике» Аристотеля мы обнаружим десятки упоминаний этого закона, на котором построено все учение философа. Объект не может быть чем-то другим. И это — вполне здравая мысль с точки зрения нашей повседневной жизни.

Диалектическая, она же «парадоксальная», логика утверждает: *A* не только может, но и должно быть равно *не-A* в одно и то же время. Более того, гегелевская логика утверждает, что именно этот принцип, прямо противоречащий формально-логическим закономерностям, лежит в

основе саморазвития. Живой, т.е. саморазвивающийся предмет потому и развивается, что является двуединым образованием. В нем обязательно должно быть и *A*, и *не-A*, т.е. нечто противоположное. Саморазвитие будет происходить только в том случае, если эти две составляющие существуют в данном организме.

* * *

Если мы хотим понять диалог как живое целое — а именно так и следует понимать диалогизм М.М. Бахтина, — мы должны разрешить противоречие, в котором сами оказались. С одной стороны, живое не может не быть целостным, т.е. оно должно включать в себя одновременно (подчеркиваем: одновременно!) прямо противоречащие друг другу стороны, аспекты. Только такое внутреннее противоречие может объяснить самодвижение целого. В противном случае мы окажемся в тисках механического детерминизма с его законным порождением — заочной правдой. И элементы «парадоксально-диалектического» подхода мы находим в диалогизме Бахтина. Вспомним: по Бахтину, диалог — самая широкая противоположность, единство противоположностей. В этой связи он приводит высказывание М.И. Глинки: «Все в жизни контрапункт, т.е. противоположность», и добавляет: «Да и по существу, с точки зрения философской эстетики контрапунктические отношения в музыке являются лишь музыкальной разновидностью понятых широко диалогических отношений» [Бахтин, 2002, с. 26]. Эта борьба двух противоположных начал и есть тот импульс, который дает возможность развиваться данному образованию.

Но, с другой стороны, мы помним, что (по Бахтину) между этими противоречивыми сторонами существует непреодолимый «зазор», который и позволяет понять, что «я» и «ты» — не одно и то же, что «Я» и «Другой» разграничены и они не составляют единого целого. Такое контрапунктическое неизбывное противоречие М.М. Бахтин находит в отношении между субъектом поступка («Я») и «внеаходимым» ему «Другим». Именно Я и Другой в философии Бахтина выступают такими «сторонами» противоречивого единства живого диалогического сознания. Таким образом, создается возможность для диалога. Но вместе с тем, казалось бы, утрачивается возможность «иной» диалектики.

В поисках разрешения этого парадокса обратимся еще к одной категории, активно используемой М.М. Бахтиным. Это категория «вчувствование». Для того чтобы мы могли говорить о диалоге, утверждает Бахтин, субъект должен соотнести свое действие с другим человеком и «вчувствоваться» в него. Чтобы пояснить наше понимание этого термина, мы дадим иллюстрацию, заимствованную у Э. Гуссерля [1998] и

М.К. Мамардашвили [Сенокосов, 1992]: приводится пример человека, воспринимающего дом. В сознании такого человека сразу же всплывает образ, содержащий все многообразие его опыта. Он совершенно отчетливо «видит» дом, так сказать, со всех сторон, причем и извне и изнутри. Если же мы припомним особенности наших отдельных восприятий тех или иных конкретных домов, то сразу же поймем, что единичное восприятие дома есть не более чем восприятие проекции дома на нашу сетчатку. Мы, таким образом, никогда не воспринимаем тот дом, который потом припоминаем. Отдельные модальности вещей, воспринимаемые при помощи наших органов чувств, никогда не дают полную картину. Всегда остается некий остаток. Всегда существует некое «что», которое является внемодальным и проявляется в моем отношении к предмету не как к совокупности отдельных качеств, а как к чему-то тождественному, а значит — внемодальному. Одного моего чувства предметности недостаточно для того, чтобы предметность заработала. Иными словами, чтобы создать адекватный образ мира, недостаточно одних чувственных восприятий. Необходимо еще нечто.

Откуда же такое «нечто» берется? Ответ на этот вопрос предложил А.Ф. Лосев, наметивший «первичную необходимую диалектическую схему, то, без чего никакой предмет не мыслим». То, атрибутом чего является диалектическое развитие, должно, во-первых, отличаться от Иного. Действительно, если Оно ни от чего не отличается, то мы не можем сказать, есть ли Оно на самом деле. Это означает, что Оно должно иметь границу с Иным. Значит, говорит Лосев, Оно существует, во-первых, как само по себе существующее, но, во-вторых, и как тождественное с Иным. Оно находится в становлении, которое понимается как постоянный взаимопереход между самим по себе Оно, с одной стороны, и тождеством Оно с Иным, с другой [Лосев, 1990, с. 272—273]. Используя терминологию диалогизма, мы скажем, что для того чтобы мир воспринимался, необходимо присутствие другого человека: «Единство разнобразного становится возможным благодаря тому, что я, будучи тождественным в вариативности моих ощущений, ориентируюсь на другого как на тождественного» [Страус, 2001, с. 268].

Но мало присутствия такого Другого — мы должны его понять. По терминологии Бахтина, мы должны «вчувствоваться» во «внезаходимого» Другого. Отождествляя термины «понимание» и «вчувствование», мы сделаем оговорку. Мы вовсе не хотим уподобить здесь вчувствование тому теоретическому пониманию, с противопоставления которому начинается не только философия Бахтина, но и вся диалогическая методология. Мы должны разделить два вида понимания. Кроме того по-

нимания, которое характерно для «заочного» познания человека, возможна и другая форма. О таком понимании говорил Н.А. Бердяев, утверждая необходимость привлечения идеи «мистического» познания. Принимая этот термин, мы в качестве такого понимания берем психологический феномен, который давно известен под именем инсайта, внезапного озарения. Это «понимание как превращение чужого в {«свое-чужое»}» [Бахтин, 1979, с. 372]. Вчувствование в диалогизме М.М. Бахтина — пульсация моего Я, постоянное его столкновение с Миром, т.е. с не-Я. У Бахтина диалог — не обмен репликами с Другим: это разговор на уровне сознания, на уровне феноменологического Я. Не дай бог, этот диалог уйдет в сферу чувственности. В таком случае, говорят, бывает и так, что слышатся голоса в буквальном смысле. Но это уже — область психиатрии, это — патология.

На наш взгляд, здесь очень кстати обратиться к герменевтической трактовке понимания. В качестве одного из важнейших механизмов такого понимания представители герменевтики называют принцип герменевтического круга. В соответствии с этим принципом, наблюдаемое экспертом событие рассматривается как текст, к пониманию которого наблюдатель приходит, если фокус его внимания перемещается от части данного события к тексту как целому, и обратно. Этот принцип означает: чтобы понять текст, мы должны от какой-либо его части переходить к тексту как целому, затем снова возвращаться к той же части, воспринимая ее уже в контексте этого целого. Часть текста, таким образом, воспринимается как новое смысловое образование.

Очевидно, такое перемещение должно происходить во времени, т.е. мы должны представить временную шкалу, на которой последовательно располагаются элементы цикла «...часть-целое-часть-целое...». К сожалению, такое последовательное перемещение внимания не объясняет, каким образом происходит переход к новому уровню понимания. Принцип герменевтического круга, действительно, дает описание реального процесса освоения текстового материала, однако объяснение понимания все же ускользает от нас. Герменевтический круг превращается в круг замкнутый. И хотя существует точка зрения, в соответствии с которой «в герменевтической традиции такая циркуляция не рассматривается как «порочный круг», скорее как *circulus fructuosus* или как спираль, предполагающая возможность постоянного углубления понимания смысла» [Квале, 2003, с. 55], тем не менее временная шкала, на которой располагается цикл «...часть-целое-часть-целое...» (даже если его рассматривать в виде спирали), не позволяет нам найти ту точку разрыва, в которой происходит качественный скачок (инсайт), именуемый нами пониманием.

Герменевтика полагает, что, переходя от части (обозначим ее символом «А») к целому («В»), мы возвращаемся не в «А». Мы возвращаемся в некое «не-А». Мы уходим из пункта «А» в пункт «В», затем возвращаемся в пункт «А», но невероятным образом оказываемся совсем в другом месте. Что же произошло с нами во время этого путешествия? Как происходит превращение «А» в «не-А»? Еще раз заметим, что наше путешествие неизменно соизмеряется с временной шкалой: сначала «А», потом «В», затем «не-А», т.е. «А», «В» и «не-А» существуют в разное время. Превращение «А» в «не-А» обиденное сознание, подчиненное формальной логике, может объяснить только с привлечением законов магии и волшебства. Парадоксальная диалектическая логика, напротив, требует одновременного присутствия части и целого. Однако, встреча этих двух составляющих, одновременное их сосуществование может произойти только в некоторой точке временной шкалы, в которой само время, как оно традиционно понимается, отсутствует. Для того чтобы произошел переход на новый уровень понимания, необходима «встреча» части и целого в одной временной точке, одномоментное их слияние. Вывод, который мы можем сделать: кажущаяся нам парадоксальность мышления обусловлена совершенно иным, отличным от нашего представлением о времени. Должна существовать некоторая «вневременность», в которой (или благодаря которой) только и может произойти порождение инсайта. Именно в этой вневременной «точке», в этом моменте происходит объединение двух противоположностей единого целого, и эти противоположные начала в каждое мгновение не могут не составлять единства.

Если мы теперь вместо *А* и *не-А* поставим в наши рассуждения понятия «Я» и «Другой», то получим следующие выводы. Если мы захотим представить существование «Я» и «Другого» как процесс, протекающий во времени, и изобразим этот процесс при помощи временной шкалы, состоящей из микрочастиц времени, то, с точки зрения формальной логики, подчиняющейся аристотелевскому закону тождества, мы должны будем сказать, что Я существует в одной микрочастице времени, Другой — в иной такой микрочастице. А вот с точки зрения гегелевской диалектики это невозможно: самодвижение возможно только в том случае, если Я и Другой совпадают во времени. В этом вневременном противостоянии Я и Другого происходит возникновение нового качества, переход в новое состояние. Только в этом случае — если одномоментно есть и Я, и Другой — может возникнуть самодвижение человека.

Состояние моего Я, стремящегося понять Другого и поэтому пребывающего непременно в столкновении с Другим, М.М. Бахтин называет диалогической установкой. Такая установка позволяет, с одной стороны, находиться «в теснейшей связи с чужим словом» и тем самым «подойти

к нему как к смысловой позиции, как к другой точке зрения» [Бахтин, 2002, с. 37]. В то же время, по Бахтину, понимание предполагает объективность по отношению к понимаемому. А это возможно лишь при наличии между понимающим и понимаемым определенной дистанции. Именно диалогическая установка и позволяет такую дистанцию сохранить. Я стремлюсь к Другому. Мир внеаходим по отношению к моему Я: между Я и Другим — зазор. Но в то же время диалог невозможен, если Другой не превратился, не преобразовался в Я. Я поглощает Другого и отталкивает его (отталкивается от него). И это — не два поочередно происходящих процесса: это одномоментное состояние, в котором не работает объективированное время и аристотелевский закон тождества.

Возникает вопрос: имеет ли содержание термина «дистанция» у Бахтина исключительно пространственное насыщение, как это предполагается при традиционном его употреблении? Пожалуй, нет. Однако концепты, употребляемые М.М. Бахтиным, — «вчувствование», «дистанция», «диалогическая установка» и т.п., — при более пристальном рассмотрении вызывают ассоциации с определенными естественнонаучными представлениями. Например, «дистанция» в теории Бахтина очень похожа на расстояние между телами, расположенными во Вселенной и подчиняющимися закону всемирного тяготения. Действительно, как планета, вращающаяся вокруг своего солнца, не падает на него и не удаляется от него, поскольку сила притяжения компенсируется центробежными тенденциями, так и диалогическая установка полагает наличие своеобразной «гравитации», за счет которой Я способен вчувствоваться в Другого. Но именно вчувствование как слияние Я и Другого отрицает понимание, осуществление которого предполагает наличие некоторого «зазора» между Я и Другим. Значит, существует какой-то «центробежный» механизм, позволяющий произвести «остранение» (если воспользоваться термином Шкловского) и сохранить, таким образом, дистанцию между Я и Ты.

«Диалогическая установка» у Бахтина, таким образом, выступает как аналог некоей силы (Высшей силы?), которая задает «планетарную модель» в современной астрономии. Но это — закон всемирного тяготения в, так сказать, экзистенциальном формате. На вопрос: что такое гравитация? — современная физика дает ответ: это когда, подпрыгнув, мы опускаемся обратно. На следующий вопрос: а почему мы, подпрыгнув, опускаемся обратно? — наилучший ответ сформулировал Спиноза: потому что Бог-Природа-Субстанция обладает таким атрибутом. Аналогичный ответ можно было бы дать и на вопрос: что такое диалогическая установка? — это естественная, природная направленность на Другого, без которого Я существовать не может.

* * *

Мы поставили вопрос: насколько «гуманитарным» является диалогизм М.М. Бахтина? Так ли уж однозначно он противопоставителю тому направлению в науке, которое принято называть естествознанием и, соответственно, естественнонаучной психологией? Ответ, на наш взгляд, связан с той интерпретацией, которую мы используем при определении понятия естественнонаучности. На основании проведенных выше рассуждений мы можем сделать вывод: диалог в системе М.М. Бахтина психагогически диалектичен, т.е. предполагает участие Другого с целью создания условий для своего становления, основанием которого является имманентно присущая такому диалогу противоречивость. Сам диалог, таким образом, выступает как направленность Я на Мир, как бесконечное вопрошание, о котором говорит не только М.М. Бахтин [1979], но и многие другие представители гуманитарной сферы [Библер, 1991] и естествознания [Гейзенберг, 1989].

Таким образом, ответ на поставленный нами вопрос выглядит следующим образом. Если оставаться в пределах жесткой позитивистской парадигмы (которая, по сути, до сих пор превалирует в науке), то диалогизм Бахтина невозможно рассматривать иначе, чем вполне определенное отрицание такого естествознания. Однако нам представляется возможной другая интерпретация естественнонаучности. В этом последнем случае под естествознанием следует понимать такой познавательный процесс, который направлен на построение предмета исследования как саморазвивающейся органической системы. Если традиционно предметом естественнонаучного исследования выступает (в традициях О. Конта) чувственно-воспринимаемый объект, то естествознание, которое, на наш взгляд, уместно назвать психагогико-диалектическим, в качестве своего предмета берет явление, отображающее определенную предметную область, и пытается выявить условия, в которых такой предмет получает необходимые и/или достаточные условия для своего становления. В этом случае диалог в философии М.М. Бахтина выглядит как живой саморазвивающийся процесс, исследование которого поможет нам раскрыть системообразующие атрибуты жизни как формы человеческого существования. А если это так, то и в отношении психологической науки мы можем утверждать следующее. Если трактовать ее так, как это делают позитивистски настроенные исследователи, то, безусловно, диалогизм Бахтина — ее антагонист. Впрочем, такая наука вряд ли поможет нам познать глубинные законы существования человека. Наверное, и такая психология нужна. Другое дело, можно ли ее называть этим именем, т.е. наукой о душе?

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва-Аугсбург, 2002.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
- Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.
- Братусь Б.С. Нравственная психология возможна // Психология и этика. М., 1998.
- Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989.
- Гогтишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Михаил Бахтин: pro et contra. Т. 2. СПб., 2002. С. 98—131.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
- Квале С. Исследовательское интервью. М., 2003.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1990.
- Морсон Г.С. Бахтин и наше настоящее // Михаил Бахтин: pro et contra. Т. 2. СПб., 2002. С. 202—228.
- Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение // Экзистенциальная психология. М., 2001. С. 106—140.
- Петровский А.В. М.М. Бахтин, Ф.М. Достоевский: психология вчера и сегодня // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1985. № 3.
- Психология личности: Тексты / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырея. М., 1982.
- Радиховский Л.А. Проблема диалогизма сознания в трудах М.М.Бахтина // Вопросы психологии. 1985. № 6.
- Радиховский Л.А. О практической деятельности в области психологии // Вопросы психологии. 1987. № 3.
- Роджерс К., Фрейберг Дж. Свобода учиться. М., 2002.
- Сенокосов Ю.П. Призвание философа // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М., 1992.
- Страус Э.В. Эстеziология и галлюцинации // Экзистенциальная психология. М., 2001.
- Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии. М., 2001.
- Фромм Э. Человеческая ситуация. М., 1995.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007.

DIALOGIC APPROACH OF M.M. BAKHTIN IN CONTEXT OF PSYCHOLOGY AS A NATURAL SCIENCE

S.M. MOROZOV

The article examines the dialogic approach of M. Bakhtin in terms of its relationship with the natural science paradigm, which dominates in current science. Dialogue in Bakhtin's theory is interpreted as a self-developing subject: its development is based on a contradiction between its main elements: Me and The Other. It is argued that the model of M.М. Bakhtin can be integrated in current natural science methodology — if science is viewed not as «positive» in a traditional meaning, but as a dialectic psycho-educational process of creating the conditions for adequate genesis of the research subject.

Keywords: dialogue, natural science, M.М. Bakhtin, Me, The Other

Bahtin M.М. Problemy pojetiki Dostoevskogo. Moskva-Augsburg, 2002.

Bahtin M.М. Jestetika slovesnogo tvorcestva. M., 1979.

Bahtin M.М. Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Rennsansa. M., 1990.

Bibler V.S. Ot naukouchenija — k logike kul'tury: dva filosofskih vvedenija v dvadcat' pervyj vek. M., 1991.

Bratus' B.S. K probleme cheloveka v psihologii // Voprosy psihologii. 1997. № 5.

Bratus' B.S. Nravstvennaja psihologija vozmozhna // Psihologija i jetika. M., 1998.

Gejzenberg V. Fizika i filosofija. M., 1989.

Gogotishvili L.A. Varianty i invarianty M.М. Bahtina // Mihail Bahtin: pro et contra. T. 2. SPb., 2002. S. 98—131.

Gusserl' Je. Kartezianskie razmyshlenija. SPb., 1998.

Kvale S. Issledovatel'skoe interv'ju. M., 2003.

Losev A.F. Dialektika mifa. M., 1990.

Morson G.S. Bahtin i nashe nastojawee // Mihail Bahtin: pro et contra. T. 2. SPb., 2002. S. 202—228.

Mjej R. Istoki jekzistencial'nogo napravlenija v psihologii i ego znachenie // Jekzistencial'naja psihologija. M., 2001. S. 106—140.

Petrovskij A.V. M.М. Bahtin, F.M. Dostoevskij: psihologija vchera i segodnja // Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 14. Psihologija. 1985. № 3.

Psihologija lichnosti: Teksty / pod red. Ju.B. Gippenrejter, A.A. Puzyreja. M., 1982.

Radzihovskij L.A. Problema dialogizma soznaniya v trudah M.М. Bahtina // Voprosy psihologii. 1985. № 6.

Radzihovskij L.A. O prakticheskoj dejatel'nosti v oblasti psihologii // Voprosy psihologii. 1987. № 3.

Rodzhers K., Frejberg Dzh. Svoboda uchit'sja. M., 2002.

Senokosov Ju.P. Prizvanie filosofa // M.K. Mamardashvili. Kak ja ponimaju filosofiju. M., 1992.

Straus Je.V. Jesteziologija i galljucinacii // Jekzistencial'naja psihologija. M., 2001.

Florenskaja T.A. Dialog v prakticheskoj psihologii. M., 2001.

Fromm Je. Chelovecheskaja situacija. M., 1995.

Fuko M. Germenevtika sub#ekta. SPb., 2007.