

Ответ на вопрос: Откуда взялся Бахтин?*

© 2024 В.Л. Махлин

*Виталий Львович Махлин, доктор философских наук, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела литературоведения ИНИОН РАН
E-mail: vitmahlin@mail.ru*

Институт научной информации по общественным наукам Российской Академии наук Москва, Россия

*Работа выполнена в рамках проекта Московского педагогического государственного университета, поддержанного грантом РНФ, № 22-28-00262 «Философская программа М.М. Бахтина в контексте философии XX в.»

Аннотация. В статье старый вопрос бахтинистики «Откуда взялся Бахтин?» ставится в историко-систематическом ключе. Автор статьи старается приблизиться к ответу на поставленный вопрос, опираясь на понятие «смена парадигм», но не в области естествознания (как в книге Т. Куна о научных революциях), а в плане гуманитарной эпистемологии. На событийном фоне революции в способе гуманитарного мышления в «столетнее десятилетие 1914–1923 гг.», как кажется, можно увидеть и понять, откуда М.М. Бахтин «взялся». В этой перспективе проект «первой философии», намеченный в его работе «К философии поступка» (1921/1922), рассматривается в контексте «социальной онтологии» (М. Тойннисен) инициаторов «нового мышления» 1910–1920-х гг. В контексте онтологического поворота во время и после Первой мировой войны русский мыслитель выделяется индивидуальным и национальным своеобразием, но так, что он – «единственный среди многих» (С.С. Аверинцев) своих современников, поставивших под вопрос «роковой теоретизм» Нового времени.

Ключевые слова: «Конец Нового времени», первая философия, смена парадигм, диалогический принцип, новое мышление, Другой, «сфера-между», бытие-событие

1

В истории русской мысли Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975) занимает несколько странное, как бы не вполне уместное место. Научно-критическая литература о нем обширна и продолжает расти у нас и за рубежом, но не вполне проясненным остается старый вопрос: «Откуда взялся Бахтин?» Этот мыслитель и ученый явно не укладывается ни в дореволюционную, ни в советскую философию, ни в идеалистическую, ни в материалистическую традицию, ни в религиозное, ни в атеистическое мировоззрение. А с западноевропейской философией у него совсем особые отношения. Бахтин критически относился как раз к тем своим предшественникам и старшим современникам, под определяющим влиянием которых он сложился как философ (И. Кант, Г. Коген и неокантианство, Э. Гуссерль). И, наоборот, мыслители, скорее чуждые ему (как К. Маркс или З. Фрейд), вызывали у него живой полемический интерес как *диалогические* оппоненты. Европейский экзистенциализм Бахтин, похоже, не очень ценил, несмотря на то (или, скорее, потому), что в юности воспринял экзистенциальные импульсы от Ф.М. Достоевского и С. Кьеркегора; что не мешало ему понимать философию как строгую науку, дистанцируясь, в частности, от того, что он называл «свободным русским мыслительством», «нашими мыслителями самодумами» и т. п. Чем больше мы узнаем о Бахтине, тем труднее понять, откуда он «взялся».

Проблемы рецепции его наследия заметно возросли за последние десятилетия в связи с актуальными вопросами междисциплинарности и межкультурной коммуникации. Не секрет, что для многих философов Бахтин – слишком

«литературовед» и «филолог», а для литературоведов, филологов, лингвистов, историков – слишком «философ»; для западных читателей и коллег он – чересчур «русский», а для российских – чересчур «европеец». Этот мыслитель, как подметил в свое время Аверинцев, не может быть ни новомодным (каким он был в 1980–1990-е гг.), ни старомодным (каким многим кажется теперь); в его исследованиях заявляет о себе «самостояние и самоуважение ума, который знает, что одно дело – учиться у своего времени и совсем иное – щепкой кружиться по водоворотам на поверхности своего времени» [1, с. 94]. В этом пронизательном наблюдении из эпохи «застоя» молчанием обойден ключевой вопрос – о «своем времени». И это не случайно.

Бахтин выпал из собственной биографии («конечно, не с детства, не с юности, а с Октябрьской революции», как он скажет в конце жизни о людях своей культурной формации [2, с. 219]); а главное, для последующих поколений он выпал из биографии своей *мысли*. У него мы не найдем отчета о пройденном пути наподобие философских автобиографий К. Ясперса или Х.-Г. Гадамера, Н.А. Бердяева или Ф.А. Степуна. Где же тогда *мера современности* Бахтина как мыслителя и ученого XX в.? Каков, по-бахтински, «диалогизирующий фон» того европейского и российского «события бытия», на котором этот мыслитель мог бы быть узнан и понят также и в своем индивидуальном и национальном *отличии* от фона – узнан и понят, по словам того же Аверинцева, как *единственный среди многих*? [1, с. 93]

В предлагаемой статье сделана попытка подойти к ответу на этот вопрос, опираясь на понятие «смена парадигм» (а paradigm shift), примененное здесь не к эпистемологии так называемых опытных наук (как в книге Т. Куна о научных революциях), а к *гуманитарной* эпистемологии, то есть к философии и наукам общественно-исторического опыта мира жизни. Тезис, который я постараюсь обосновать в этой работе, можно формулировать так: Бахтин был активным русским участником двух больших научно-гуманитарных революций *своего* времени, *своей* современности, происходивших одновременно в философии исторического опыта и в науках исторического опыта, начиная со «столетнего десятилетия» 1914–1923 гг., когда, как сказано в прологе романа Т. Манна «Волшебная гора» (1924), «началось столь многое, что потом оно уже и не переставало начинаться» [13, с. 7]. Началась, среди прочего, и новая европейская «революция в способе мышления».

На диалогизирующем фоне этой революции или «смены парадигм» мы проанализируем среди множества других только один – *онтологический* поворот в философии, осуществленный Бахтиным в начале 1920-х гг., поворот, который по известным объективным причинам не мог быть воспринят своевременно (в свое время), но происходил в некоторой общей ситуации и атмосфере «невиданных перемен» в России и на Западе в первой трети XX в. Осуществленная тогда молодым Бахтиным в Невеле и Витебске трансформация философии, возможно, со временем позволит связать Бахтина-философа с последующими его исследованиями, ставшими известными в 1960–1980-е гг.

2

«...Как давно надо было об этом подумать, как давно в самом общем виде это надо было зафиксировать, что помимо смены парадигм в естественных науках <...>, несомненно, происходила смена гуманитарной парадигмы в последней трети XIX и в первой половине (да и по сей день) XX века», – говорил Э.Ю. Соловьев в одном из своих выступлений 1990-х гг. [21, с. 189]. Но что такое «смена *гуманитарной* парадигмы» вообще и в «столетнее десятилетие» 1914–1923 гг., в частности и в особенности?

Если история естествознания ориентируется и опирается, прежде всего, на авторитеты первооткрывателей новых парадигм, то в истории философии и гуманитарных наук приоритет в еще большей степени принадлежит не авторам, но историческому времени как таковому, этому «автору авторов», по выражению Ф. Бэкона. В философии и науках общественно-исторического опыта мира жизни (чаще

называемых гуманитарными) мышление и сознание более непосредственно связаны с социальными условиями, умонастроениями, тенденциями *своего* времени, подчас анонимными для самих современников, но тем более действенными. Этими дотеоретическими, «ионаучными» предпосылками и источниками мотивируются и предвосхищаются культурные эпохи, индивидуальные открытия, философские и научные направления и «смены парадигм». Бахтин в книге о Рабле и народной культуре Средневековья и Ренессанса (1940, 1965) приводит важную для него мысль выдающегося немецкого историка гуманитарной культуры Конрада Бурдаха (1859–1936) из его книги «Реформация, Ренессанс, Гуманизм» (1918; рус. перевод 2005): «Гуманизм и Ренессанс это *не продукты познания* (Produkte des Wissens). Они возникают не потому, что ученые обнаруживают утраченные памятники античной литературы и искусства и стремятся их снова вернуть к жизни. Гуманизм и Ренессанс родились из страстного и безграничного *ожидания и стремления* стареющей эпохи, душа которой, потрясенная в самой глубине своей, жаждала новой юности [6, с. 68].

В этом утверждении, как кажется, зафиксированы две «ионаучные» предпосылки всякой смены парадигм в истории, в особенности – гуманитарного мышления. Во-первых, парадигматические сдвиги не сводятся к «продуктам познания», воспринимаемым задним числом как завершенные, отделившиеся от непосредственного познавательного процесса, связанного с конкретно-историческим контекстом переживаемой действительности в ее целом. Во-вторых, никакая культура, сколь бы великой она ни была, не может избежать «старения» и «конца», т. е. относительной исчерпанности перед лицом нового исторического опыта; в нашем примере *ответом* на новый опыт стали Гуманизм и Ренессанс, мотивировавшие, среди прочего, великие научные открытия того времени. Но если Гуманизм и Ренессанс определили развитие последующих четырех веков европейской истории, то «столетнее десятилетие» 1914–1923 гг. подстегнуло и развернуло давно подготавливавшуюся фронтальную и радикальную критику теперь уже самого Нового времени и сложившихся на его почве «парадигм».

Т. Кун в своей знаменитой книге говорит об «идеологии науки как профессии», когда ученые «подвержены искушению переписать ретроспективно историю» в силу «настойчивой тенденции представить историю науки в линейном и кумулятивном виде» [11, с. 182]. В философии и науках исторического опыта это «искушение» еще сильнее; в Новое время оно сделалось сознательно-бессознательной методической установкой, которую выдающийся отечественный историк гуманитарной мысли А.В. Михайлов назвал «модерноцентризмом», для которого «характерно мыслить современное состояние науки, во-первых, как вершину развития этой науки, а во-вторых, вследствие этого, – как меру всякого научного материала [17, с. 228]. Научно-гуманитарная революция 1910–1920-х гг., в которой активно, но, так сказать, неофициально участвовал Бахтин, поставила «модерноцентризм» под большой вопрос на исходе Нового времени в прошлом столетии. Это, вероятно, среди прочего, способствовало, начиная с 1960-х гг. «возвращению» Бахтина в актуальный контекст и горизонт современности.

На протяжении Нового и Новейшего времени (XVII–XX вв.) «смена парадигм» в философии исторического опыта происходила, можно сказать, перманентно, обычно в течение одного десятилетия. Таким недолгим и «ненормальным» (в смысле Т. Куна) периодом было последнее десятилетие XVIII в., начавшееся (вслед за Французской революцией) Кантовой «Критикой способности суждения» (1790), стимулировавшей умственное движение, которое «не переставало начинаться» в ходе развития немецкого идеализма и романтизма вплоть до смерти Гегеля, Гете, Шлейермахера и Гумбольдта в 1830-е гг. Следующая «смена парадигм» последовала уже через несколько лет и была сознательным разрывом с «классическим» наследием и предвосхищением последующих поворотов.

Речь идет о «революционном переломе в мышлении XIX века», как гласит подзаголовок фундаментального труда ученика Хайдеггера Карла Лёвита (1897–1973) «От Гегеля к Ницше» (1941/2002). Действительно, в десятилетие 1838–1848 гг. Маркс и Кьеркегор, не зная друг о друге и чуждые один другому, одновременно (среди многих других мыслителей) продолжили дело позднего Шеллинга – критику спекулятивно-идеалистической философии Гегеля как кульминации «негативной» философии Нового времени (от Декарта до раннего Шеллинга). Этот новый поворот, казалось, сошедший на нет после революции 1848 г., был по-новому оценен и возобновлен уже в XX в.: закрепившийся во второй половине прошлого столетия термин «постидеалистическое мышление» (*nachidealistisches Denken*) подчеркивает преемственную связь этой смены парадигм со следующей, еще более радикальной революцией в способе мышления – той, в ходе которой русский мыслитель Бахтин и стал «единственным среди многих». Кстати сказать, Бахтин с юности знал не только Кьеркегора [см.: 3, с. 610–612], но и Шеллинга (в частности, «Философию откровения»), которого проштудировал, по его же словам, «вдоль и поперек» [2, с. 271].

3

Отличительная особенность гуманитарно-философской революции 1910–1920-х гг. – *двойственность*, с которой она переживалась ее инициаторами и участниками на Западе и в России. Объективным было, с одной стороны, острое сознание *кризиса* научного мышления и «жизни» вообще; с другой стороны – не менее острое ощущение новых, поистине революционных возможностей, открывающихся как благодаря кризису, так и вопреки ему. Феноменология Гуссерля, например, открыла научно-философскому исследованию, можно сказать, новую предметность; но это обновление и расширение предметности у самого создателя феноменологии сопровождалось все возобновлявшимися попытками преодолеть кризис самой идеи науки, ставшей сомнительной перед лицом современного исторического опыта. «Я не говорю, что философия – несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась» [10, с. 130]. Этот пассаж из программной статьи Гуссерля «Философия как строгая наука» (1911), опубликованной в первом номере русско-немецкого журнала «Логос», демонстрирует разрыв между идеалом научной философии и кризисом этого идеала. Еще резче эту двойственность выразил молодой М. Хайдеггер в письме к К. Ясперсу от 27.06 1922 г., здесь она оборачивается альтернативой: быть или не быть современной философии и философу: «Либо мы всерьез относимся к философии и ее возможностям как принципиальному научному исследованию, либо мы как люди науки впадаем в глубочайшее заблуждение, продолжая барахтаться в произвольно выхваченных понятиях и наполовину проясненных тенденциях и работая только на потребу» [25, с. 74].

В своих «Кассельских докладах» (1925) Хайдеггер ставит в историко-систематическую связь новую революцию в способе мышления и кризис как позитивное условие преобразования философии: «Все науки и все группы наук пребывают в великой революции, а именно в революции продуктивного свойства, которая открывает новые вопросы, новые возможности, новые горизонты. <...> Кризис берет свое начало из довоенного времени. Так что он вырос из *непрерывной преемственности самой науки*, и это залог серьезности и надежности совершающихся в ней переворотов» [24, с. 139].

Гораздо драматичнее связь «ненормальной науки» с кризисом переживалась и понималась в те же годы в русской философии, которая в «столетнее десятилетие» 1914–1923 гг., можно сказать, впервые в своей истории встала «с веком наравне». С несвойственной этому автору ни раньше, ни позже остротой выразил переломную ситуацию Г.Г. Шпет в первом выпуске своих «Эстетических фрагментов»: «Мы – первые низверженные – возносимся выше других, быть может, девятым и последним

валом европейско-всемирной истории. Ныне мы преображаемся, чтобы начать, наконец – надо верить! – *свой европейский Ренессанс*. <...> *До сих пор мы только перенимали*» [26, с. 184].

Употребляя терминологию Т. Куна, можно сказать, что всякая настоящая «смена парадигм», вырывающая глубокий водораздел в истории мышления, – это «ненормальная наука», открытия которой постепенно проясняют и сглаживают «нормальная наука» в более стабильные времена, не всегда доходя до оснований происшедших переворотов.

Не случайно цитировавшийся первый выпуск своих «Эстетических фрагментов» Шпет пометил датой: «22 января 1922 г.»: в ситуации радикального кризиса культуры и самой философии «недостаточно понятным, *иностранным стал сам разум*» [26, с. 185]. Но именно теперь, в эти месяцы и дни непредсказуемого будущего, историческое и философское сознание России обнаруживает неслыханный потенциал «преображения», возможности по-настоящему оригинальной русской мысли, тогда как в прежние времена «мы только перенимали».

Выдающийся мыслитель русской эмиграции Г.П. Федотов (историк-медиевист по специальности) в этапной для русской духовно-идеологической культуры статье «Трагедия интеллигенции» (1926), назвал происшедшее в России в 1917 г. «счастливой позицией», в смысле открывшихся после краха дореволюционного миропорядка возможностей общественно-исторического (гуманитарного) познания: «Мы, современники революции, имеем огромное, иногда печальное преимущество – видеть дальше и зорче отцов, которые жили под кровлей старого, слишком уютного дома <...>. Наивным будет отныне все, что писал о России XIX век, и наша история лежит перед нами, как целина, ждущая плуга. Что ни тема, то непочатые золотые россыпи» [22, с. 66].

Федотов фиксирует здесь, в сущности, конец так называемого метафизического барства в истории русской культуры вплоть до эпохи символизма – культуры элит, «наивной» даже в ее гениальных «отцах», но при этом открывающей современникам революции прежде не узнанные или не понятые «непочатые золотые россыпи». В западноевропейском мире жизни и мысли тех лет выход за пределы «девятнадцатого века» переживался и толковался тоже как продуктивное, даже праздничное освобождение от традиционного «буржуазного» способа мыслить и быть.

4

Итак, смена «гуманитарной парадигмы» предполагает такую ситуацию в мире и такой уровень исторического сознания, когда, как сказано у русского классика, становится «видимо во все концы света». Показателен в этом отношении тот факт, что инициаторы революции в способе мышления 1910–1920-х гг. – Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, М. Хайдеггер, М. Бубер, М.М. Бахтин – начинали с грандиозных проектов трансформации европейской философии от Платона и Аристотеля до неокантианства. История философии оказывалась при этом отнюдь не менее великой; но в ней прежде не было того вопроса и запроса на *действительность бытия*, о которой заговорил в полемике с Гегелем уже поздний Шеллинг, и которая в XX в. обернулась по-новому исконной проблемой *prima philosophia*. В упомянутой переписке Хайдеггер писал Ясперсу (27 июня 1922 г.): «Старую онтологию (и вытекающие из нее категориальные структуры) необходимо создать совершенно заново.

<...> Требуется критика всей прежней онтологии, самых ее корней в греческой философии, особенно Аристотеля, чья онтология (хотя само это понятие не годится) у Канта и Гегеля жива ничуть не меньше, чем у какого-нибудь средневекового схоласта» [25, с. 73].

В более стабильные времена «нормальная наука» проясняет, сглаживает, корректирует результаты научных революций, но, как правило, не доходит до

незавершенных оснований происшедших переворотов, более или менее довольствуясь «продуктами познания».

5

Читая программный философский текст Бахтина «К философии поступка» (1921/22), трудно избежать сопоставлений с «Бытием и временем» Хайдеггера (1927), или с «Я и Ты» Бубера (1923), или со «Звездой спасения» Розенцвейга (1921), или со «Словом и духовными реальностями» Фердинанда Эбнера (1922); но не потому, что Бахтин «читал» этих своих современников и не потому, что его современники «вливали» друг на друга, а потому что «автор авторов» (история) связала их общим проблемным узлом, общими источниками, общей ситуацией исторического поворота и общим полемическим адресатом – критикой того, что в обоих изданиях книги Бахтина о Достоевском (1929, 1963) называется «всей идеологической культурой нового времени» [4, с. 59; 7, с. 91].

Бубер в поздней статье «К истории диалогического принципа» (1962) на собственном примере прокомментировал событийно-историческую взаимосвязь между инициаторами новой революции в способе мышления в «столетнее десятилетие». Во время Первой мировой войны Бубер, по его словам, ничего не читал, за исключением «Размышления о методе» Декарта (!); потом, прервав «аскезу на чтение», он наткнулся на «Слово и духовные реальности» австрийского католика Фердинанда Эбнера (1884–1931), поначалу неприятно поразившую автора «Я и Ты» сходством с его собственными мыслями. Сорок лет спустя Бубер так объяснил это сходство: «Его (Эбнера. – В.М.) книга показала мне – как никакая другая, когда-либо потом прочитанная мною, причем близость мыслей местами была какой-то даже жутковатой, – что в такое время, как наше люди разного склада и традиций оказались в поисках *общего потрясенного достояния*» [8, с. 513].

Бубер, подобно другим инициаторам «нового мышления», как говорили в Германии 1920-х гг. [9, с. 87], создавал *новую онтологию* и, соответственно, новый язык описания «бытия», как он его понимал. Сравнивая свое довоенное произведение «Даниэль» (1913) с послевоенным «Я и Ты» (1923), Бубер в цитируемой статье отмечает симптоматичное отличие: «...во втором сочинении основанием служит уже не сфера субъективности (Sphäre der Subjektivität), а сфера между существами (Sphäre zwischen den Wesen). Но ведь именно в этом и состояло решающее *изменение*, происшедшее во время Первой мировой войны с целым рядом мыслителей. Изменение это по своему смыслу и по сферам своего проявления было самым разнообразным; но *фундаментальная общность* (Gemeinsamkeit) человеческой ситуации, из которой произошло это вобравшее в себя всё и вся изменение, не подлежит никакому сомнению» [8, с. 513].

«Фундаментальная общность человеческой ситуации» открылась всем мыслителям смены гуманитарной парадигмы, по словам того же Бубера, «в исторический час Везувия с его опытом Первой мировой войны»; и это вызвало «настоятельную потребность *средствами мышления воздать должное существующему экзистенциально* (dem Existieren) – потребность, захватившая также и систематическую философию» [8, с. 509].

Таков *событийный* контекст и горизонт, который позволяет увидеть каждого из мыслителей новой революции в способе мышления – в нашем случае Бахтина – одновременно в их общности и в их единственности.

6

Эпиграф к «Критике чистого разума», взятый Кантом из предисловия к «Новому органону» Бэкона, гласит: «О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, но делом». Философия Нового времени в принципе искала истину по ту сторону «мнения» и считала своим «делом» возможность общезначимого суждения как *научного*. Начиная с последней четверти

XIX в. и на протяжении первой половины (да и всего) XX в. фундаментальная установка, в определенном смысле, перевернулась: в философии жизни, в диалогизме, в экзистенциализме, персонализме и т. п. *о самих себе мы больше не молчим*. Новая «первая философия» включила в себя традиционное понятие личности, но под другими именами, а главное – в новом отношении к бытию: мое «я» стало не изолированным «мнением», но «делом» философии в качестве по-своему активного участника того, что Бахтин в своем философском проекте называет «событием бытия», «бытием-событием», «причастностью бытию», «моим не-alibi в бытии» и т. п.

Из сказанного понятно, что бахтинская концепция, при всей индивидуальной и национальной самобытности своей, – только один из многих проектов так называемого онтологического поворота 1910–1920-х гг. Выдающийся немецкий философ Микаэль Тойнниссен (1933–2015) в своем впечатляющем исследовании «Другой» [27] назвал фундаментальную переориентацию в первой половине прошлого столетия исконной *prima philosophia* – «социальной онтологией», имея в виду две линии развития «первой философии» в XX в.: одну (Гуссерль, Хайдеггер, Сартр) он назвал «трансцендентальной», вторую (Бубер, Розенцвейг, Розеншток-Хюсси, Эбнер, Романо Гвардини, Габриель Марсель, многие другие) – «диалогической».

В дальнейшем мы попытаемся показать как бы отсутствующее присутствие русского философа в событии онтологического поворота на Западе, в ситуации смены гуманитарной парадигмы в философии.

7.1

В исходном пункте бахтинской трансформации философии – *кризис*, который определяется как «фундаментальный раскол» [3, с. 7] между *культурой и бытием*. Раскол произошел между конкретно-историческим *единственным* «актом-поступком» мыслящего, творящего, поступающего – и содержанием этого акта как объективированного и общезначимого, отпавшего от акта-поступка в качестве продукта той или иной «содержательно-смысловой области культуры» [3, с. 7]. Единственность акта-поступка – в жизни, в науке, в искусстве – объективируясь, утрачивает свою индивидуальность, свою историческую фактичность и становится некоторым отвлеченно-обобщенным, культурно общезначимым продуктом. В результате один единственный мир раскалывается на два мира: 1) «мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем и умираем» и 2) «мир, в котором объективируется акт нашей деятельности» [3, с. 7]. Другими словами, «*конкретная историчность*» [3, с. 8] акта-поступка и того бытия, в котором поступок мотивируется и свершается, остается как бы за бортом культурной общезначимости поступка.

7.2

Согласно Бахтину, «коперниканское деяние Канта» – трансцендентальная активность разума была попыткой связать индивидуальный субъект с его объективированной общезначимостью, но «для этой трансцендентальной активности пришлось измыслить чисто теоретический, исторически не-действительный субъект, сознание вообще, научное сознание, гносеологический субъект» [3, с. 11]. Этот теоретически автономный фантом, оторвавшийся от акта-поступка, тем не менее, всякий раз должен «*воплощаться*», т. е. приобщаться «исторически конкретному бытию» – не трансцендентальному, но реальному. «... Мир, как предмет теоретического познания, стремится выдать себя за весь мир в его целом <...>, т. е. теоретическое познание пытается построить первую философию (*prima philosophia*)» [3, с. 11–12].

Такого рода подмена особенно заметна и опасна в сфере *техники*; Бахтин предвосхищает здесь многочисленные коррективы последующих десятилетий относительно идеала так называемой научно-технической революции: «Страшно все техническое, оторванное от единственного единства и отпущенное на волю

имманентному закону своего развития» [3, с. 11].

7.3

«Принципиальный раскол» между исторической конкретностью акта-поступка и его «теоретической транскрипцией» [3, с. 28] Бахтин считает преобладающей тенденцией отнюдь не всей истории философии; это «специфическая особенность Нового времени, можно сказать, только 19 и 20 веков», которая заключается в вытеснении из научной философии того, что Бахтин называет *участным мышлением*: «Участное мышление преобладает во всех великих системах философии, осознанно и отчетливо (особенно в Средние века) или бессознательно и маскировано (в системах 19 и 20 веков)» [3, с. 12].

Бессознательно и маскировано – это значит: конкретно переживаемая исторически-событийная действительность, в которой мы воплощаемся, живем и умираем, – на почве Нового времени получает как бы общепонятную смысловую значимость и легитимность, выдавая себя за научно-теоретическую истину по принципу «как если бы меня не было» [3, с. 13]. Моя историческая фактичность и активность – «*и я есмь*» [3, с. 12, 31] – отпадает в продукт поступка, его значимость определяется всецело теоретически общезначимым суждением.

То, что Хайдеггер в «Бытии и времени» (1927) называет «забвением бытия», Бахтин связывает с *роковым теоретизмом* Нового времени – «отвлечением от себя единственного» [3, с. 28], роковым потому и постольку, поскольку «историческая фактичность» (события, поступка, самой мысли как поступка) утрачивает в результате «теоретической транскрипции» элемент личной инициативы поступка. Бахтин называет этот элемент *ответственностью*. Выдвижение на передний план (с опорой на Кьеркегора) «экзистенциального» мышления – это общий признак европейских участников «поворота к бытию», начиная, по крайней мере, с книги Ясперса «Психология мировоззрений» (1919) [подробнее см.: 16].

7.4

Каким образом поворот к бытию сочетается с открытием «участного» или «экзистенциального» элемента в бытии-событии? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит принять во внимания две особенности бахтинского мышления. Во-первых, Бахтин *никогда* не употребляет местоимение первого лица единственного лица с большой буквы (*das Ich*), уже постольку порывая с традицией немецкого идеализма и романтизма. Во-вторых, и это главное, реальное *я* в бахтинской онтологии не *конструирует мир*, но *воплощается и ориентируется в мире* – и не где-то там вообще, а, употребляя термин Хайдеггера, «вот здесь» (*Dasein*, в переводе В.В. Библихина – «присутствие»), т. е. в определенном социально- историческом мире. Ученик Хайдеггера Гадамер во второй половине XX в. углубит и закрепит этот принцип (кое в чем споря с учителем) в качестве продуктивной «конечности» (*Endlichkeit*) человеческого существования. Бахтин, как теперь известно, уже в 1930-е гг., опираясь на Канта, А.А. Ухтомского и теорию относительности, обозначил такое, скажем, «продуктивное заземление разума» термином *хронотон* [5, с. 341].

Как и у других мыслителей гуманитарной революции в способе мышления 1910–1920-х гг., бахтинская «смена парадигм» знаменует поворот от утопических мечтаний и теоретических систем Нового времени, от метафизического барства «отцов» – к анализу *повседневности*. Этот анализ позволил открыть в бытии-событии, с одной стороны, его «экзистенциальный», с другой стороны, его «социальный» аспект. Двустороннее своеобразие социальной онтологии XX в. ярко и остро сумел охарактеризовать Х. Ортега-и-Гассет в книге «Восстание масс» (1930), подчеркнув «позитивный смысл, скрытый от глаз зрелищем торжествующих масс» и выдвинув смелый тезис: «Уже нет солистов – остался только хор» [19, с. 42, 50]. Акцент здесь – не на отрицании или умалении персональных «солистов»; Ортега фиксирует тот самый сдвиг в мышлении, происшедший во время и после Первой мировой войны, о котором писал Бубер в

цитировавшейся выше статье: в онтологии гуманитарного мышления на место «сферы субъективности» встала «сфера между существами», *междучеловеческое* (das Zwischenmenschliche), как это еще называется в социальной онтологии Бубера. У Бахтина «участное мышление» участвует в бытии-событии *между* людьми (я – единственный среди многих других); в этом смысле мышление «ответственно».

7.5

При традиционном взгляде на *истину может* показаться, что проект Бахтина отрицает научность и объективность истины. В действительности речь идет о другом. Подобно западноевропейским мыслителям смены гуманитарной парадигмы их русский современник ставит под вопрос традиционное *взаимоотношение между бытием и временем*. Только на этом проблемном фоне можно понять поворот в «новом мышлении» 1920-х гг. к библейскому пониманию времени и «временности» (Zeitlichkeit), как это выразил, среди других, немецко-еврейский религиозный философ *Франц Розенцвейг* в знаменитом постулате – «принять время всерьез» (Ernstnehmen der Zeit). В статье «Новое мышление» (1925), написанной в порядке комментария к его главной книге «Звезда спасения» (1921), Розенцвейг писал: «Сущность ничего не знает о времени. <...> Что такое здравый рассудок – это понимает новое мышление, понимает и самое старое. Важно, что он не может познавать вне зависимости от времени, как бы ни гордилась до сих пор такой способностью философия <...>. Мышление отвергает время, хочет от него освободиться, хочет одним махом устроить тысячу связей; последнее, цель, для него становится первым. *Говорение* привязано ко времени, питается временем, не может и не хочет уйти с питательной почвы» [20, с. 414–418]. Если у Розенцвейга, у Хайдеггера и других инициаторов «нового мышления» последнее полемически резко противопоставляется «старому мышлению», то у Бахтина это противопоставление лишено внешней полемики; но суть дела от этого не меняется: «Значимость того или иного теоретического положения совершенно не зависит от того, познано оно кем-нибудь или не познано. Законы Ньютона были *в себе значимы* и до их открытия Ньютоном, и не это открытие впервые сделало их значимыми, но не было этих истин как значимых, *приобщенных единственному бытию-событию моментов* <...>. Грубо неправильно было бы представление, что эти вечные в себе истины существовали раньше, до их открытия Ньютоном, так, как Америка существовала до ее открытия Колумбом: вечность истины не может быть противопоставлена нашей временности <...>. Вневременная *значимость всего теоретического мира истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события*» [3, с. 14–15] («вмещается» как обогащающее теоретическую в себе значимость).

Сопоставим этот ход мысли в тексте «К философии поступка» с отрывком из написанной пятью-шестью годами позднее «Бытием и временем» Хайдеггера (параграф 44: «Способ бытия истины и предпосылка истины»): «Истина “имеется” лишь постольку и пока есть присутствие. Сущее лишь *тогда* открывается и лишь *до тех пор* разомкнуто, пока вообще присутствие *есть*. Законы Ньютона, правило о противоречии, всякая истина вообще истинны лишь пока есть присутствие <...>. Законы Ньютона были до него ни истинны, ни ложны <...>. Законы стали через Ньютона истинны, с ними сущее стало для присутствия доступно само по себе (курсив Хайдеггера. – В.М.) [23, с. 226–227].

Автор «Бытия и времени» утверждает здесь то же самое, что и Бахтин: истина законов Ньютона приобретает актуальную значимость не «в себе» (ибо в себе, как сказал бы Бахтин, истина «только есть, но ничего не значит»), а в поступке открытия-приобщения истины человеческому бытию («присутствию»), т. е., по Хайдеггеру, экзистенциально «разомкнутому» в конкретный бытийно-исторический мир с его контекстом.

Как отмечает Бахтин, обычное противопоставление вечной истины и нашей дурной временности – это случай «участного мышления». Такова, например,

теоретическая концепция Платона, в основе которой – не теоретическая, но «участная» потребность «преодолеть свою данность ради заданности, выдержанная в покаянном тоне» [3, с. 15].

8

Предварительная экспликация понятий «поступок» и «участное мышление» позволяет Бахтину наметить систематическую критику основных тенденций современной ему философии. Эта критика ведется, так сказать, на обе стороны: против «рационализма» академической философии (неокантианство) и против «иррационалистического» протеста против рационализма («философия жизни»). Как бы промежуточное место в этой критике занимают «исторический материализм» и некоторые мистические течения и учения (теософия, антропософия и т. п.), примыкающие к нему не своим содержанием, но общим «участным» мотивом.

О характере *полемики* Бахтина с оппонентами точно писал Аверинцев: «...его полемика всегда направлена не на позитивный состав мысли оппонента, но на сумму его, оппонента, отрицаний, она отрицает только их» [1, с. 95]. Полемика Бахтина может показаться парадоксальной: лучшая теоретическая философия современности, на его взгляд, – неокантианство, которое сумело «наконец выработать совершенно научные методы»; но эти научные методы действенны и надежны лишь в границах специальных теоретических областей культуры. Поэтому академическая философия современности «не может претендовать быть первой философией, т. е. *учением не о едином культурном творчестве, но о едином и единственном бытии-событии*. Такой первой философии нет и как бы забыты пути ее создания» [3, с. 22]. Отсюда внутренний крах неокантианства в начале 1920-х гг., неоднократно описанный [см., например: 9, с. 100 – 101]. Дело собственно не в неокантианстве, а в рационалистическом предрассудке, который философия Нового времени отождествляла с рационализмом вообще: «Вся современная философия вышла из рационализма и насквозь проникнута предрассудком рационализма, *даже там, где старается сознательно освободиться от него*, – что только логическое ясно и рационально, между тем как оно стихийно и темно вне ответственного сознания, как и всякое в себе бытие» [3, с. 30].

Бахтин, таким образом, отрицает не рационализм, а только то, что традиционный рационализм отрицает: «Поступок более чем рационален, – он ответственен. Рациональность только момент ответственности» [3, с. 30]. Даже абстрактная самозначимость, воплощаясь и утверждаясь в конкретном, исторически сложившемся индивидуальном высказывании, «сияет заёмным светом нашей ответственности» [3, с. 30].

Философия жизни, которая как раз сознательно старается освободиться от рационалистического предрассудка, сама им заражена. Ведь она тоже пытается преодолеть или игнорировать бытийную проблематику поступка, только не логически, а эстетически, путем так называемого вчувствования (*Einfühlung*), или «вживания». В отличие от *акта* эстетического видения, вживание в эстетический объект стремится к отождествлению с объектом, как бы слиянию с ним, что приводило бы к «отпадению акта в его продукт» [3, с. 20], если бы такое слияние было фактически возможно.

Итак, если рационализм довольствуется продуктами культуры, подменяя ими реальную причастность бытию, то иррационализм и эстетизм тяготеют к «одержанию бытием», к «односторонней причастности», в пределе к «абсурду современного дионисийства» (как у Ницше и в популярном ницшеанстве); в этом случае «утвержденное бытие завладевает утвердившим, вживание в действительное участное бытие приводит к потере себя в нем (нельзя быть самозванцем), к отказу от своей *долженствующей единственности*» [3, с. 46].

Историко-систематическая критика теории «вчувствования», которая была фронтальной в первой трети XX в. в теории познания, эстетике, психологии и т. п. [см.: 12, с. 213–236; 14, с. 73–92; 28] развернута Бахтиным в работе «Автор и герой в

эстетической деятельности» (1922–1924). Но уже в тексте «К философии поступка», *онтологическая* функция отношения я – *другой* приобретает решающее значение при определении нового, не «теоретизированного» типа конкретного единства бытия-события, к чему мы еще вернемся.

Наконец, *исторический материализм*, по мысли Бахтина, компенсирует главный недостаток рационализма одним своим главным достоинством. При всех своих «методических несообразностях», «недостатках и недочетах», исторический материализм привлекает современное участное мышление тем, что «пытается строить свой мир так, чтобы дать в нем место определенному, конкретно-исторически действительному поступку, в его мире можно ориентироваться строящемуся и поступающему сознанию» [3, с. 22]. В этом смысле исторический материализм «совершает свой выход из самого отвлеченного теоретического мира в живой мир ответственного исторического свершения-поступка <...> в этом его сила, причина его успеха» [3, с. 22]. И это несмотря на то, что, подобно антропософии, теософии и т. п. увлечениям в России и на Западе, исторический материализм страдает распространенным пороком, от которого как раз предостерегает кантианская традиция, – «методическим неразличением данного и заданного, бытия и долженствования» [3, с. 22].

Позитивная программа, оправдывающая всю эту критику современной философии и современной общественности, предварительно формулируется так: «Нужно приобщить теорию не теоретически построенной и помысленной жизни, а действительно свершающемуся нравственному событию-бытию – *практическому разуму*, и это ответственно делается каждым познающим, поскольку он принимает ответственность за каждый целокупный акт своего познания» [3, с.16].

9

В заключение вкратце охарактеризуем «данное и заданное» в бахтинском проекте социальной онтологии, которую Бахтин излагал друзьям еще летом 1919 г. в Невеле и которую сам называл «моей нравственной философией» [18; 2, с. 269]. *Данность* здесь – общеевропейский кризис, раскол между бытием и сознанием, бытием и культурой; *заданное* – это задача пересоздания «первой философии» – по ту сторону «всей идеологической культуры нового времени».

Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между *мотивом* поступка и его *продуктом*. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней. Деньги могут стать мотивом поступка, строящего нравственную систему <...>. Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заковать» [3, с. 50, 51].

Поступок, как мы знаем, движется в бытии-событии мира; но где мера самого этого бытия-события и самого поступка в нем, если отказаться от «теоретизированного» описания и понимания того и другого?

Отвечая на этот вопрос, Бахтин использует традиционное, почти забытое к тому времени в философии понятие *архитектоники*, придавая ему существенно иное значение, чем Кант, который в предпоследнем разделе «Критики чистого разума» использовал его в смысле разумного расположения частей в научно-теоретической системе целого. «Смену парадигм», которая здесь происходит посредством введения Бахтиным понятия архитектуры, можно определить как принцип радикальной конкретизации. Вот как он поясняет эту свою новацию: «Высший архитектурный принцип действительного мира поступка есть конкретное, архитектурно-значимое *противопоставление* я и другого. Два принципиально различных, но соотнесенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого <...>. Я единственный из себя исхожу, а всех других нахожу – в этом глубокая *онтологически-событийная разноточность*» [3, с. 67].

«Мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной

причастности бытию – таков предмет нравственной философии», – пишет Бахтин; но поступок ориентируется в мире перед лицом не одного *другого*, но многих конкретных *других*, индивидуально неповторимых, но связанных между собой событийно: «не в смысле общих понятий, или законов, а в смысле *общих моментов их конкретных архитектур* <...>. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня, я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные» [3, с. 49].

Бахтин, таким образом, намечает задачу своего междисциплинарного труда, который в научной литературе иногда называют «архитектоникой ответственности» (М. Холквист) и который сам Бахтин называет просто «исследованием» (в духе традиции, культивировавшейся Гуссерлем и его последователями): «Первая часть нашего исследования будет посвящена рассмотрению именно основных моментов архитектуры действительного мира, *не мыслимого, а переживаемого*. Следующая будет посвящена эстетической деятельности, как поступку, не изнутри ее продукта, а с точки зрения автора, как ответственно причастного жизненной <?> деятельности – этике художественного творчества. Третий – этике политики и последний – религии» [3, с. 50].

Из всего этого замысла помимо текста «К философии поступка» до нас дошел (да и то не полностью) трактат «Автор и герой в эстетической деятельности» (1923/24), в котором «этика художественного творчества» анализируется, как сегодня сказали бы, в междисциплинарном разрезе, на границах различных областей культуры и жанров «поступка». Трактат «Автор и герой...», обрывающийся на самом интересном месте и впервые напечатанный в конце 1970-х гг., *методически*, если не ошибаюсь, не имеет аналогов ни у нас, ни за рубежом и нуждается сегодня, как представляется, в самостоятельном рассмотрении под углом зрения научно-гуманитарной революции в способе мышления, как и онтологический поворот 1910–1920-х гг., предварительно исследованный в данной статье.

1. *Аверинцев С.* Личность и талант ученого (1976) // М.М. Бахтин: Антология критики. РОССПЭН, 2010. С. 93–101.
2. Бахтин М.М. Беседы с В.Д. Дувакиным. М.: Согласие, 2002. 400 с.
3. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. 955 с.
4. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. 800 с.
5. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 3. М.: Языки славянской культуры, 2012. 800 с.
6. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 4(2): М.: Языки славянских культур, 2010. 752 с.
7. *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 6. М.: Языки славянской культуры, 2002. 799 с.
8. *Бубер М.* К истории диалогического принципа // Антология еврейской философии Нового и Новейшего времени (источники и комментарии) / ред., сост. И. Дворкин. М.-Иерусалим: Библиотека М. Гринберга, 2022. С. 507–521.
9. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / пер. с нем.; послесл. В.С. Малахова; коммент. В.С. Малахова, В.В. Бибикина. М.: Искусство, 1991. 366 с.
10. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 358 с.
11. *Кун Т.* Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2009. 310 с.
12. *Ляпунов В.* Несколько непритязательных рекомендаций для читающих Бахтина // М.М. Бахтин / под ред. В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 313–332.
13. *Манн Т.* Волшебная гора: роман / пер. с нем. В. Станевич // Т. Манн. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3. М.: Гослитиздат, 1959. 500 с.
14. *Махлин В.Л.* Большое время: Подступы к мышлению М.М. Бахтина. Siedlce: Uniw. Przyrodniczo- humanistyczny w Siedlcach, 2015. 175 s. – (Opuscula Slavica sedlcensia; T. 8).
15. *Махлин В.Л.* Единственный среди многих: М.М. Бахтин и смена парадигм в гуманитарном познании // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 169–179.
16. *Махлин В.Л.* Экзистенциализм до экзистенциализма: Рецензия М. Хайдеггера на «Психологию мировоззрений» К. Ясперса // Научное рецензирование в гуманитарных

- дисциплинах / под ред. Н. Долгоруковой и А. Плешкова. М.: ВШЭ, 2020. С. 141–159.
17. Михайлов А.В. Вильгельм Дильтей и его школа // А.В. Михайлов. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006. С. 225–320.
 18. Николаев Н.И. М.М. Бахтин в Невеле летом 1919 г. // Невельский сборник. Вып. 1 / под ред. Л.М. Максимовской. СПб., 1996. С. 96–101.
 19. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Х. Ортега-и-Гассет. Дегуманизация искусства. М., 1991. С. 40–228.
 20. Розенцвейг Ф. Новое мышление. Некоторые примечания к «Звезде спасения» // Антология еврейской философии Нового и Новейшего времени. М.–Иерусалим, 2022. С. 404–430.
 21. Соловьев Э.Ю. Выступление на защите по М. Бахтину // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 2. С. 186–191.
 22. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции (1926) // Г.П. Федотов Судьба и грехи России: в 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 66–101.
 23. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. XI, 451 с.
 24. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Г. Шпет; М. Хайдеггер. Два текста о Вильгельме Дильтее М.: ГНОЗИС, 1995. С. 137–183.
 25. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / пер. с нем. И. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. – 416 с.
 26. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. I // Г.Г. Шпет. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М., 2007. С. 173–207.
 27. Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 638 p.
 28. Wyman A. The gift of active empathy: Scheler, Bakhtin, and Dostoevsky. Evanston, IL.: Northwestern univ. press. 2016. XIV + 323 p.

The answer to question: Where did Bakhtin come from?*

© 2024 V.L. Makhlin

*Vitaly Lvovich Makhlin, Doctor in Philosophy, Candidate in
Philology, Leading Researcher at the Department of Literary
Studies, INION RAS E-mail: vitmahlin@mail.ru*

Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of
Sciences Moscow, Russia

*The research has been performed within the project supported by Russian Science Foundation No. 22-28-00262 «Mikhail Bakhtin's Philosophical Program in the Context of the 20th Century Philosophy».

Annotation. In this article the old question in Bakhtin studies: “Where did Bakhtin come from?” is analyzed against the systematic-historical background. The question is being approached with the concept of the “paradigm shift”, this time not on the sphere of natural sciences (as in T. Kuhn’s book about scientific revolution), but in the sphere of philosophy and the human studies, i. e. epistemology in the humanities. The new European revolution in the fields of historical experience, during the First World War and after it (the so-called “one hundred’s decade”), seems to have been the historical “chronotope” of M. Bakhtin’s own specific turn in philosophy, primarily in ontology; this is the context, I believe, the Russian thinker actually “came from” as a philosopher. In this sense, Bakhtin might be seen and thought as “the only one among the many”, as Sergey Averintsev once called him. From this point of view, the young Bakhtin’s project of the paradigm shift in *prima philosophia*, his text *Toward a Philosophy of the Act* (1921/22) is looked upon as a specifically individual and nationally unique variation of what M. Theunissen much later called, in his monumental book *Der Andere*, “social ontology” as the modern (existential) form of the first philosophy. In this sense, Bakhtin, as well as his Western contemporaries put to question the “fatal theoreticism” of the philosophy of the New Times, taking what he called *participative thinking* as an opposition not to theory, but to “theoreticism”.

Keywords: “The end of the New Times”, first philosophy, paradigm shift, dialogical principle,

new thinking, Other, “sphere-between”, being-event.

1. *Averincev S. Lichnost' i talant uchenogo* (1976) // M.M. Bahtin: Antologiya kritiki. ROSSPEN, 2010. S. 93–101.
2. *Bahtin M.M. Besedy s V.D. Duvakinym*. M.: Soglasie, 2002. 400 s.
3. *Bahtin M.M. Sobranie sochinenij*. T. 1. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2003. 955 s.
4. *Bahtin M.M. Sobranie sochinenij*. T. 2. M.: Russkie slovari, 2000. 800 s.
5. *Bahtin M.M. Sobranie sochinenij*. T. 3. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2012. 800 s.
6. *Bahtin M.M. Sobranie sochinenij*. T. 4(2): M.: Yazyki slavyanskih kul'tur, 2010. 752 s.
7. *Bahtin M.M. Sobranie sochinenij*. T. 6. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2002. 799 s.
8. *Buber M. K istorii dialogicheskogo principa* // Antologiya evrejskoj filosofii Novogo i Novejshego vremeni (istochniki i kommentarii) / red., sost. I. Dvorkin. M.–Ierusalim: Biblioteka M. Grinberga, 2022. S. 507–521.
9. *Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo* / per. s nem.; poslesl. V.S. Malahova; komment. V.S. Malahova, V.V. Bibihina. M.: Iskusstvo, 1991. 366 s.
10. *Gusserl' E. Filosofiya kak strogaya nauka*. Novocherkassk: Saguna, 1994. 358 s.
11. *Kun T. Struktura nauchnyh revolyucij* / per. s angl. I.Z. Naletova. M.: AST, 2009. 310 s.
12. *Lyapunov V. Neskol'ko neprityazatel'nyh rekomendacij dlya chitayushchih Bahtina* // M.M. Bahtin / pod red. V.L. Mahlina. M.: ROSSPEN, 2010. S. 313–332.
13. *Mann T. Volshebnyaya gora: roman* / per. s nem. V. Stanevich // T. Mann. Sobranie sochinenij: v 10 t. T. 3. M.: Goslitizdat, 1959. 500 s.
14. *Mahlin V.L. Bol'shoe vremya: Podstupy k myshleniyu M.M. Bahtina*. Siedlce: Uniw. Przyrodniczo-humanistyczny w Siedlcach, 2015. 175 s. – (Opuscula Slavica sedlcensia; T. 8).
15. *Mahlin V.L. Edinstvennyj sredi mnogih: M.M. Bahtin i smena paradigm v gumanitarnom poznanii* // Voprosy filosofii. 2023. № 12. S. 169–179.
16. *Mahlin V.L. Ekzistencializm do ekzistencializma: Recenziya M. Hajdeggera na «Psihologiyu mirovozzrenij» K. Yaspersa* // Nauchnoe recenzirovanie v gumanitarnykh disciplinakh / pod red. N. Dolgorukovoj i A. Pleshkova. M.: VSHE, 2020. S. 141–159.
17. *Mihajlov A.V. Vil'gel'm Dil'tej i ego shkola* // A.V. Mihajlov. Izbrannoe: Istoricheskaya poetika i germenevtika. SPb., 2006. S. 225–320.
18. *Nikolaev N.I. M.M. Bahtin v Nevele letom 1919 g.* // Nevel'skij sbornik. Vyp. 1 / pod red. L.M. Maksimovskoj. SPb., 1996. S. 96–101.
19. *Ortega-i-Gasset H. Vosstanie mass* // H. Ortega-i-Gasset. Degumanizaciya iskusstva. M., 1991. S. 40–228.
20. *Rozencvejg F. Novoe myshlenie. Nekotorye primechaniya k «Zvezde spaseniya»* // Antologiya evrejskoj filosofii Novogo i Novejshego vremeni. M.–Ierusalim, 2022. S. 404–430.
21. *Solov'ev E.Yu. Vystuplenie na zashchite po M. Bahtinu* // Dialog. Karnaval. Hronotop. 1998. № 2. S. 186–191.
22. *Fedotov G.P. Tragediya intelligencii* (1926) // G.P. Fedotov Sud'ba i grekhi Rossii: v 2 t. T. 1. SPb., 1991. S. 66–101.
23. *Hajdegger M. Bytie i vremya* / per. s nem. V.V. Bibihina. M.: Ad Marginem, 1997. XI, 451 s.
24. *Hajdegger M. Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni* // G. Shpet; M. Hajdegger. Dva teksta o Vil'gel'me Dil'tee M.: GNOZIS, 1995. S. 137–183.
25. *Hajdegger M., Yaspers K. Perepiska 1920–1963* / per. s nem. I. Mihajlova. M.: Ad Marginem, 2001. – 416 s.
26. *Shpet G.G. Esteticheskie fragmenty. I* // G.G. Shpet. Iskusstvo kak vid znaniya: Izbrannye trudy po filosofii kul'tury / otv. red.-sost. T.G. Shchedrina. M., 2007. S. 173–207.
27. *Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 638 r.
28. *Wyman A. The gift of active empathy: Scheler, Bakhtin, and Dostoevsky*. Evanston, IL.: Northwestern univ. press. 2016. XIV, 344 p.