

М.БУБЕР І М.БАХТІН: АКЦЕНТИ ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ

Ведучи мову про «комунікативний поворот» у філософсько-гуманітарній думці ХХ ст., її внутрішню діалогізацію, нині нерідко звертаються до творчої спадщини М. Бубера, з одного боку, М. Бахтіна — з другого. Знаменно, що при всій спорідненості діалогічних ідей, які становили основу поглядів обох мислителів, при тому, що сам Бахтін добре знав і цінував Бубера, визнаючи його вплив на себе¹, їхні імена досі не часто опиняються поруч² -- немовби щось «відштовхує» їх одне від одного, не дає зростися в занадто легко досяжній духовній єдності. І вже це одне наводить на роздуми.

Надміру полегшеним підходом до проблеми був би розгляд Бубера і Бахтіна як «типових представників» відповідних національно-культурних традицій: Бубер, мовляв, є характерним виразником єврейської національної ментальності, Бахтін — російської. Ні, мислителі, про яких йдеться, можливо, тим і цікаві, що в кожного з них надто мало «типового», зокрема й відношення їх до певних національних традицій було не однозначне. Як Бубер, так і Бахтін не тільки приймали (кожен — свою), але й, кожен по своєму, долали певну традицію, щоб згодом знову повернутися до неї. Показовим щодо цього є сам досвід конструювання філософії діалогу людьми настільки різними як за особистими уподобаннями, так і за загальнокультурними особливостями своєї творчості; при цьому саме їх опір традиціям, на ґрунті яких вони виростили, здатний зрештою відкрити дещо істотне і в цих традиціях.

Щодо Бубера передусім варто зазначити, що формування його як філософа відбувалося в суто європейському контексті. Як свідчить сам Бубер, у молодості він перебував під вирішальним впливом Л. Фейєрбаха, старих німецьких містиків від Мейстера Екхарта до Ангелуса Силезіуса³; додамо до цього впливи Ф. Ніцше, С. К'єркегора, наставників молодого Бубера — Г. Зіммеля,

В. Дільтея, а також його безпосереднього попередника Ф. Ебнера. Серед найближчих друзів мислителя — німецький філософ і письменник, автор теорії «культурного соціалізму» Г. Ландауер (1870-1919); як видавець журналу «Die Kreatur» (1926-1930) Бубер співпрацює з католицьким богословом Й. Вітигом і психоаналітиком-протестантом В. фон Вайцзекером та ін.

Цілком очевидна належність Бубера до європейської школи мислення робить зрозумілим той факт, що як філософ світового значення він міг бути легітимований і засвоєний філософською свідомістю Європи, зокрема й академічними колами, значно глибше, ніж це було можливо для Бахтіна, та й, власне для будь-кого з російських філософів ХХ ст. За впливовістю висунутих ідей Бубера в Європі порівнюють з З. Фрейдом, М. Гайдеггером; визнається, що його дослідження набули «нормативного значення для повсякденної комунікації в усіх сферах життя»⁴. При Кельнському університеті працює Інститут М. Бубера. Все перелічене навряд чи залишає місце для сумнівів щодо можливості вважати М. Бубера європейським філософом; більше того, історія засвоєння його творчого спадку дає підстави твердити, що європейським філософом (саме філософом!) Бубер був більшою мірою, ніж власне єврейським чи ізраїльським.

Разом з тим відомо, що на всіх етапах свого життєвого шляху Бубер зберігав гостре відчуття причетності до єврейського народу, його релігії й історичної долі і активно виражав відповідні переконання у своїй науково-публіцистичній і громадсько-політичній діяльності. Зрештою, дослідники, що стоять на позиціях юдаїзму, схильні основне буберівське вчення про «Я — Ти — зв'язок» оцінювати саме як «філософське узагальнення здорової єврейської доктрини»⁵, хоча при цьому й зазначають, що «Бубер ігнорує вчення Талмуда і, власне кажучи, не вважає

дотримання єврейських законів необхідним елементом того ідеального суспільства, яке він обстоює⁶. Остання обставина не могла, звісно, не породити певної дистанції у ставленні до Бубера з боку ортодоксальних єврейських кіл.

Подібно до Бубера, Бахтін, особливо у ранній період творчості, орієнтований головним чином на західноєвропейську інтелектуальну традицію (неокатанці, зокрема Г. Коген, М. Шелер та ін). З одного боку, це його тяжіння до Європи більш екзотичне, ніж у Бубера; не кажучи про екзистенційну належність до іншого культурного світу, за самою структурою свого мислення Бахтін, незважаючи на міжнародне визнання, здебільшого все ж залишається для європейців своєрідним «слов'янським гостем». З другого боку, воно, це тяжіння, більш радикальне, оскільки засвідчує серйозне розходження з суттю попередньої національної філософської думки.

Справді, Бахтіна важко уявити серед російських філософів «срібного віку», представників «православного Ренесансу» — надто відчутний між ними ціннісний і інтелектуальний розрив. Цей розрив не зводиться ні до тих чи тих абстрактних ідей, ні до питань власне конфесійних (хоча «сумнівне православ'я» Бахтіна⁷ заслуговує у зв'язку з цим на увагу — особливо на тлі цілісного юдаїстичного світосприйняття М. Бубера), але стосується самої архітекtonіки і філософського стилю мислення. На зміну універсалізму, прагненню до соборності і всепроникного духовно-смиислового синтезу, що визначали собою основний колорит філософії «срібного віку», Бахтін виводить засади чіткої суб'єктивної окресленості, множинності суб'єктів, кожен з яких має власний завершальний голос і волю, обґрунтовує уявлення про міжсуб'єктну і міжкультурну межу як кінцеву підставу діалогу і взаєморозуміння.

Таку опозицію до гармонійно-монологічного світогляду «срібного віку» з Бахтіним поділяють М.М. Пришвін, що заселює буття «живими істотами — смислами»⁸, О.О. Ухтомський з його вченням про «домінанту на іншого» і про «заслуженого співбесідника», психолог Л.С. Виготський та ін. Так народжується новітня російська філософія спілкування, що заміщує уявлення про соборну всеєдність ідеєю множинності індивідуальних існувань і відкритості їх одне до одного.

Як уже зазначалося, для Бубера, певною мірою на відміну від Бахтіна, духовно-смиисловою основою філософування, при всьому європейському опорядженні останнього, здатна була виступати сама його принципова релігійність. Стрижнева ідея юдаїзму про Заповіт, укладений Богом з обраним народом, Заповіт, що перетворює існування Ізраїлю, а відтак і кожної причетної до нього людської особистості на сутнісне відповідання Богові, — можна сказати, нерв усієї буберівської думки; пронизує вона і філософські дослідження Бубера. Юдаїстський пафос покликання, зверненості до Божественного Ти, проростає на ґрунті європейського філософського логосу буберівських праць концепцією діалогу, інтерсуб'єктивного зв'язку. Саме непохитність цієї екзистенційно-релігійної основи обумовлює міцність смыслового каркасу, натхненність викладу, що характеризують основну філософську працю Бубера «Я і Ти»: «Світ для людини є двоїтим через двоїстість її співвіднесення з ним. Співвіднесеність людини двоїста відповідно до двоїстості основних слів, що їх вона може вимовляти.

Основні слова — то є не одиничні слова, а словесні пари.

Одне слово — це сполучення Я — Ти.

Друге основне слово — це сполучення Я — Воно...

Таким чином, двоїсте також і Я людини⁹.

Так починається цей трактат: досить-таки незвичайний початок для бунтівної і скептичної гуманістичної філософії ХХ ст., початок, що змушує згадати «Етику» Б. Спінози, чи якийсь шедевр містичної думки Середньовіччя.

Останнє тим вірогідніше, що замість спінозівської субстанції у М. Бубера — невідступне Божественне Ти, вимоглива і всеохплююча присутність якого формує основний зміст автентичного існування людини, розсипаючись у той самий час, мов сонце в краплинах роси, безліччю інших, похідних, але теж по-своєму неповторних і вимогливих Ти, людських і будь-яких інших¹⁰, в оточенні котрих ми повсякчас і знаходимо себе — за Бубером, стаємо собою у найбуквальнішому розумінні цього слова.

Звичайно, це універсальне Ти, до якого спрямована думка М. Бубера, здатне часом стискатися, наче дистанціюватися від людини, залишаючи простір для її свободи, її творчої індивідуальності (тривалі студії Бубера над Каббалою і хасидизмом тут, без-

перечно, даються знаки), але ж при цьому по-справжньому ніколи не залишає нас, не зводить з нас свого вимогливого духовного погляду («Де ти був, Адаме»¹¹), що вимагає відповіді — відповіді як каяття, як повернення до вічних джерел життя (зміст поняття *тишва*). А відтак вимагають відповіді — життєвідповіді — і всі погляди, спрямовані на нас звідусіль.

Зовсім іншим шляхом іде до філософії діалогу М.М. Бахтін. Незважаючи на дистанційованість від попередньої російської філософської традиції (втім, можливо, саме й завдяки цьому), він у своїх ранніх працях виявляється до певної міри більш філософичним, ніж його попередники-класики, оскільки зважається на рефлексію над самим висхідним принципом філософування, прагне окреслити принципово нову позицію для аналізу філософських проблем. При цьому, якщо у Бубера як філософа ми спостерігаємо більш-менш спокійний (у концептуальному відношенні) процес рефлексивного обґрунтування подібної висхідної засади, насичення її більш конкретним змістом, що разом з тим висвітлює її сутнісну першооснову, — у Бахтіна має місце саме пошук надійних основ осмислення буття, пошук, під час якого змінюється і пересувається принципова точка зору на людину і світ.

Початкову стадію такого пошуку репрезентує текст раннього Бахтіна «До філософії вчинку», написаний у Вітебську 1920—24 рр., що збігається з часом появи програмної праці М. Бубера «Я і Ти» (1923). Цікаво, що шукане висхідне начало «*philosophia prima*» Бахтін осмислює тут і з позицій суб'єктивної вірогідності — в дусі європейської філософії свідомості, — і разом з тим як цілісний моральний феномен, що відповідає вже традиціям російської духовної культури; на перехресті цих двох траєкторій мислення й виникає бахтінська філософія вчинку, що прагне «розкрити буття-подію, як його знає відповідальний вчинок»¹². Знаменно і те, що на відміну від Бубера, для якого з самого початку ієрархія світових цінностей сходиться в абсолютному Ти, у «філософії вчинку» Бахтіна ціннісний світ так чи інакше організується навколо Я як суб'єкта вчинку, у зв'язку з чим автор змушений навіть робити спеціальні застереження¹³.

Тим часом конкретний розвиток інтенції бачення світу, «як його знає відповідальний вчинок», актуалізує вже в цьому ранньому

бахтінському творі цілу низку понять і уявлень, напрочуд близьких до поглядів М. Бубера, — таких, як поняття відповідальності в його цілісному життєвому аспекті, «учасного мислення»¹⁴, «не-алібі» людини в світі¹⁵, уявлення про, принципове значення самої неповторності висхідної точки людського вчинювання, одиничності людської причетності до буття. На ґрунті цих уявлень Бахтін, як і Бубер, розвиває критику абстрактної моралі, всезагально-безособових нормативів обов'язковості, що не рахуються з унікальністю існування людини¹⁶.

Втім, концепції діалогу як такої ми в згаданій праці М. Бахтіна ще не знайдемо, Шлях до неї пролягав для російського мислителя через феноменологію вчинювання, далі — через відкриття, як протилежного полюса цієї феноменології, самодостатнього і внутрішньо завершеного ціннісного поля естетичного буття, ще далі — через формулювання позиції «познаходження» суб'єкта щодо такого самозавершеного буття, зворотну суб'єктивізацію останнього (на матеріалі, головним чином, аналізу творчості Достоевського) і вже звідси — до обґрунтування власне діалогічного принципу спочатку в мистецтві, потім — у цілісній філософії людського життя і культури. І, звичайно, Ти, що здобувається на цьому шляху, — це, головним чином, «не Бог, а ближній»¹⁷ — ще точніше, людина як предмет естетичної симпатії у глибокому розумінні останньої.

Все зазначене лише відтінює глибинну спільність основних ідей, до яких, кожен по-своєму, прийшли наші мислителі. Передусім це самий філософський принцип діалогічності (або, як любляв казати М. Бубер, «Я — Ти — зв'язок»), діалогічності не лише в галузі словесної чи інтелектуальної культури (відносно більший акцент на цьому боці справи ставив Бахтін), але і як чинника цілісного людського буття в його екзистенційному аспекті (сильніший наголос на чому бачимо вже у Бубера). Далі, як для Бахтіна, так і для Бубера, діалогічний принцип включає в себе ідею подієвості буття, його неповторної у кожній точці творчої напруги, що виходить за межі будь-яких апріорних уявлень. Відома бахтінська ідея «познаходження» суб'єктів діалогу і міжсуб'єктної межі як простору діалогічного спілкування¹⁸ є безперечним відповідником буберівського «між», що постає як «справжнє місце і носій міжлюдського співбуття»¹⁹. Як у першому, так і в другому разі тут підкреслюється над-

звичайно важливий для діалогічної філософії факт нерозчинності одне в одному і в бутті загалом суб'єктів відповідального спілкування (для Бубера певним загальнокультурним прообразом могло стати у цьому випадку вчення юдаїзму про *цимцум* — стиснення Божественного абсолюту²⁰).

Одним з принципів положень бахтінської філософії вчинку, яке привертає у зв'язку з цим увагу, є розрізнення відповідальної «причетності буттю-події світу»²¹ і «одержання» буттям, пасивної «втрати себе» в ньому, що, на думку Бахтіна, не має нічого спільного зі справжнім самозреченням²². У свою чергу М. Бубер, такий же далекий від «абсурду сучасного діонісієвства»²³, настійливо застерігає від надмірної схильності до містицизму й патетики поринання в німотну єдність буття, від забуття «біполярного доєдну», себто діалогічної позиції (зокрема, в еротичній сфері²⁴) тощо. В перспективі подальшого розвитку філософії діалогу тут окреслюється виразний зв'язок з поглядами такого новітнього її продовжувача, як Е. Левінас (1906—1995), що наполягає на розмежуванні онтології й етики, вбачаючи саме в останній своєрідну «першу філософію» нинішнього часу²⁵.

Разом з тим, цікаві відмінності між мислителями простежуються не тільки на їхньому шляху «до» філософії діалогу, але й «після» — в самому характері застосування цієї філософії до осмислення буття людини. Особливо показовим є у даному разі ставлення творців філософії діалогу до таких критичних пунктів людського існування, щодо яких діалогічний принцип має або засвідчити свою обмеженість, або ж виступити у ролі своєрідного екзистенційного «метанаративу» з універсальними пояснювальними можливостями.

І у Бахтіна (особливо в пізніх його роботах), і у Бубера ми знаходимо згадки хоча б про такі подібні моменти, як мовчання і страждання (біль). Щодо мовчання Бубер — навіть певною мірою всупереч єврейській традиції акцентованого відповідання — в «Я і Ти» зазначає: «Чим сильнішою є відповідь, тим сильніше вона зв'язує Ти, принижує його до об'єкта. Лише мовчання, звернене до Ти... безмовне очікування в неоформленому, нерозчленованому, домовному слові залишає Ти вільним, перебуває з ним у потаємності, там, де Дух не виявляє себе, але є присутнім»²⁶. Разом з тим, філософ рішуче заперечує можливість розгляду мовчання

за межами діалогічної інтенції — як прояву якоїсь більш глибокої основи людського буття у світі²⁷.

Стосовно ж страждання і ставлення до людини в її страднні, єврейський філософ влучно критикує концепцію М. Гайдеггера, за якою автентичною формою такого ставлення є піклування. Бубер показує екзистенційну неповноцінність піклування, не опертого на «сутнісне в собі» ставлення Я до Ти, більш адекватними проявами чого є дружба і любов²⁸. Певне зведення співчуття до любові як до сутнісного прояву «Я — Ти — зв'язку» знаходимо у Бубера й далі, в контексті блискучого аналізу феномена болю і відповідної критики антропологічних поглядів М. Шелера²⁹.

Втім, сказане якраз і доводить, що діалогічний принцип, принцип «Я — Ти — зв'язку» справді приймається Бубером як кінцевий щодо процесу осягнення людського буття. Зрозуміти фундаментальні риси останнього — означає, за Бубером, звести їх до цього висхідного принципу.

У творах М. Бахтіна і мовчання, і страждання постають як цілком нередуковані феномени, інтерес до яких не може бути замкнений у сфері наявної методологічної рефлексії і набуває щодо останньої своєрідного «намацуючого» характеру. Так, розмірковуючи над проблемою мовчання, Бахтін звертається до образу Христа з «Поєми про Великого Інквізитора» і його поцілунку³⁰, що знаменує собою своєрідну «крапку» в процесі запитування-відповідання; намічає тему «невтіленості» поліфонічної особи³¹, згадує «прагнення піти від свого слова»³² та ін. Що ж до страждання, то російський мислитель не зводить його ні до діалогу, ні до любові як таких, а виокремлює (зокрема й шляхом філософських рефлексій³³) як самостійну тему («сентименталізм», «співчуття», «слізний аспект світу»³⁴), розглядові якої, судячи з деяких записів, мав намір присвятити спеціальну працю³⁵.

Наведені приклади, кількість яких можна було б примножити, свідчать, що коли у Бубера екзистенційний контур людського буття збігається зі смисловою структурою діалогічності, то в текстах Бахтіна він інколи виходить за її межі — при всьому значенні, якого надає ідеї діалогу російський мислитель.

Всеохоплюючи зосередженість на Ти, що для Бубера поставала своєрідною абсолютною відповіддю, Бахтін часом усвідомлює як

таку, що сковає людську індивідуальність. Повноцінний діалог, на його думку, обов'язково передбачає «незримо присутнього третього», що стоїть над усіма його учасниками, третього, відсутність якого перетворює «Я — Ти — зв'язок» (кажучи словами Бубера) на подобу фашистської катівні або пекла³⁶. (Цілком зрозуміло, що ця глибока ідея виявилася для Бахтіна можливою саме тому, що діалогічне Ти для нього насамперед не Бог, а просто ближній; роль абсолютної смислової інстанції скоріше бере на себе саме згаданий «третій», «наадресат», як його ще іменує Бахтін).

У контексті цього ж міркування у Бахтіна з'являється характерне російське слово «безответность»³⁷. Виникає воно в негативному контексті, проте весь хід роздумів, що веде до нього (як до своєрідної контрпозиції відносно «третього»), дає привід замислитися: чи не маємо ми тут справу з деякою характеристикою тонкої, «езотеричної» основи російської моральної культури — подібно до того, як екзистенційне відповідання, респондування є питомою рисою культури єврейської? Принаймні образ «російського Христа», або ж князь Мишкін у Достоєвського чи деякі жіночі персонажі останнього натякають на це — як і відома звичка «випадати» з процесу комунікації, комплекси сорому,

мовчання, терпіння, зрештою і певні нюанси нинішнього духовного життя, все ще тісно пов'язаного з православною культурою Русі. І що тоді має означати той факт, що мільйонам євреїв у XX ст., при цілком іншій настанові власної національної культури (і для Бубера невідповідання — лише сутнісна передумова зла³⁸), довелося у своєму неповторному житті мимоволі реалізовувати ту ж таки засаду жертвовної «безответности», причому у найфатальнішому, найжахливішому її вияві?

Так чи інакше, спільне і безперечно центральне як для Бубера, так і для Бахтіна — їхня філософія діалогу³⁹. Як стало можливим сходження на цій основі таких різних мислителів? Можна — і справедливо — вбачати в цьому відповідь на духовні запити часу; можна припустити вплив на молодого Бахтіна єврейського середовища Невеля і Вітебська³⁹. Проте хотілося б зазначити інше: саме на ґрунті європейської культурної традиції тільки й могли зрештою зійтися Бубер і Бахтін, саме на цьому ґрунті виникає сучасна філософія діалогу, що увібрала в себе інтелектуальні здобутки і єврейської, і російської, і інших національних культур, але при цьому засвідчила і зберегла свій пафос універсального людського світовідношення.

Примітки

- ¹ Див.; *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества, — М.: Искусство, 1979. — С. 389.
- ² З літератури останніх років назвемо: *Гуревич У.С.* Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. — М.: Наука, 1992, — С. 92—93; *Курносикова Е.Л.* Проблема «Я — Ты» в зеркале рефлексии (М. Бубер — М. Бахтин) // М.М. Бахтин и гуманитарное мышление на пороге XXI века. Тез. III Саранских международных бахтинских чтений. ~ Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1995, — 4.1. — С. 170—172; *Круткин В.Л.* «Я» и «Ты» (Бахтин и Бубер о диалоге) // Там же. — Ч. 2. — С. 86—88. Див. також праці Н, Перліної, І. Савченкової, К. Любутіна.
- ³ Див.: *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 184, 215.
- ⁴ *Joas H.* Praktische Intersubjectivität: Die Entwicklung der Werks von G.H.Mead. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980. — S. 9. Цит. за: *Ситниченко Л.А.* Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ). — К.: Наук, думка, 1990. — С. 51.
- ⁵ *Эпштейн И.* Иудаизм. 2-е изд. — Иерусалим: Олам га-сефер — га-торани, Б.г. — С. 292,
- ⁶ Там само.
- ⁷ Там само. - С. 105.
- ⁸ *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. — М.: Новости, 1991. — С. 99,
- ⁹ *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — С. 16.
- ¹⁰ Пор. ситуацію спілкування хлопчика (малого Мартіна) з конем, зворушливо описану Бубером (див.: *Бубер М.* Диалог // Бубер М. Два образа веры. — С. 111—112).
- ¹¹ Див.: *Бубер М.* Хасидские рассказы // Бубер М. Избр. произведения. — Иерусалим: Библиотека-Алия, 1979. - С. 75-79.

- ¹² *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. - К.: «Next», 1994. - С. 34.
- ¹³ Там само. — С. 58—57,
- ¹⁴ Там само. - С. 16, 20, 24, 34, 55-56 та ін.
- ¹⁵ Там само. — С. 48—50 та ін.
- ¹⁶ Там само. — С. 13—14, Пор: *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры, — С. 78—79.
- ¹⁷ *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. — С. 105.
- ¹⁸ Як зазначає в одній зі своїх праць Бахтін, у людини взагалі «немає внутрішньої суверенної території, вона вся і повсякчас на межі» (*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — С. 312.).
- ¹⁹ *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — С. 230.
- ²⁰ Досить співставити в цьому плані буберівське акцентування «повсякдення» й «фактичного» як життєвої основи діалога («Тепер у мене є лише повсякдення, з якого я нікуди не виходжу... Я більш не знаю іншої повноти, крім повноти кожного смертного часу з його домаганнями й відповідальністю», — зазначає мислитель (Бубер М, Диалог // Там само. — С 104.)) — й «антиромантичний», скеровуючий до реального життя характер вчення про щизум в його галахічно-моралістичній інтерпретації (пор., напр.: *Соловейчик Й.-Д.* Катарсис. — Иерусалим: Амана-Маханаим, 1991. - 29-32, 38, 51, 67).
- ²¹ *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. — С. 48.
- ²² Там само. - С. 22.
- ²³ Там само. — С. 48.
- ²⁴ *Бубер М.* Диалог // Бубер М. Два образа веры. — С. 116—117.
- ²⁵ *Levinas E.* Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre. — Paris: Bernard Grasset, 1991. — 272 p.
- ²⁶ *Бубер М.* Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — С. 37. Пор.: *Бубер М.* Диалог // Там само. - С. 95-96.
- ²⁷ Там само. - С.112-113.
- ²⁸ *Бубер М.* Проблема человека. // Там само. — С. 202—204.
- ²⁹ Там само. - С. 220-221.
- ³⁰ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — С. 353, 356.
- ³¹ Там само.
- ³² Там само. — С. 354 та ін.
- ³³ Там само. - С. 322-323.
- ³⁴ Там само — С. 345.
- ³⁵ Там само. - С. 345, 354.
- ³⁶ Там само. - С. 306.
- ³⁷ Там само.
- ³⁸ *Бубер М.* Образы добра и зла // Бубер М. Два образа веры. — С. 135—136, 150—151.
- ³⁹ *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. — С. 105, 111.