

# МИХАИЛ БАХТИН



АВТОР  
И ГЕРОЙ  
В ЭСТЕТИЧЕСКОМ  
СОБЫТИИ

**Михаил Михайлович Бахтин**  
**Наталья Константиновна Бонеецкая**  
**Автор и герой в**  
**эстетическом событии**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=67744320](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67744320)*

*Автор и герой в эстетическом событии / М.М. Бахтин; сост.,  
коммент, и вступ. ст. Н. К. Бонеецкой: Алетеия; Санкт-Петербург;*

*2022*

*ISBN 978-5-00165-512-1*

**Аннотация**

М.М. Бахтин (1895-1975) – русский философ, чье творчество примыкает к постсимволистскому периоду культуры Серебряного века. Свое учение Бахтин представлял в качестве системы, имеющей характер не отвлеченной метафизики, но нравственной философии. Главной категорией его нравственной онтологии стало понятие «бытие-событие», к которому был приравнен «ответственный поступок» человека; гносеологическая проблема при этом решалась на основе интуиции «участного», т.е. приобщенного к бытию мышления («К философии поступка»). В целом учение Бахтина изначально мыслилось синкретическим – включающим в себя этику и эстетику, и самим ученым

в последний период творчества определялось в качестве философской антропологии.

В издание включены философские сочинения М. М. Бахтина разных лет (конец 1910-х – начало 1970-х годов). Они отражают различные этапы становления бахтинской философской идеи – от нравственной «метафизики» до герменевтики. Философия человеческого существования, развиваемая мыслителем на протяжении всей жизни, представлена этими статьями и трактатами как уникальный философско-филологический синтез. Издание снабжено необходимым научным аппаратом и предназначено для углубленного понимания бахтинских воззрений.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

# Содержание

Н.К. Бонецкая	7
Н.К. Бонецкая	59
Предисловие к I тому	59
Сокращения названий книг и статей М. Бахтина (включая «спорные тексты»)	65
Автор и герой в эстетическом событии	68
Искусство и ответственность	68
К философии поступка	71
Конец ознакомительного фрагмента.	106

# Михаил Бахтин

## Автор и герой в эстетическом событии

Составление, вступительные статьи, комментарии

*Н. К. Бонеекая*



диа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ



© Н. К. Бонецкая, составление, комментарии, вступительные статьи, 2022

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2022

# Н.К. Бонеекая

## Жизнь и философская идея Михаила Бахтина

### I

Бывают в истории культуры явления, которые в своей эпохе кажутся как бы не ко двору: они существуют в тени, невос-  
требованно, – но приходит время, и они овладевают чело-  
веческими умами. Такой оказывается судьба наследия рус-  
ского философа *Михаила Михайловича Бахтина* (1895–  
1975). Его творческая жизнь пришлась на советский пери-  
од истории, – однако он был «открыт» и получил признание  
лишь в 60-е годы, когда начался уже явный распад казавшей-  
ся до этого незыблемой советской ментальности.

Очень скоро работы Бахтина стали известны на Запа-  
де. И здесь произошла вещь невероятная: Запад воспри-  
нял творения никому не ведомого советского автора не про-  
сто с восторгом, но как некое откровение, благую весть. В  
60—80-е годы Запад переживает один за другим несколь-  
ко бахтинских «бумов». Возникает бахтиноведение как осо-  
бая гуманитарная дисциплина. Регулярно проводятся бах-

тинские конгрессы и издаются специальные библиографические бюллетени. Дальше – больше: Бахтина объявляют мыслителем грядущего третьего тысячелетия... Очевидно, труды Бахтина стали семенем, павшим на подходящую почву западной постмодернистской культуры.

Аналогичные процессы, хотя и несколько ослабленные общей депрессией, начались после начала перестройки и в России. Бахтин получил шанс стать и у себя на родине ведущим «властителем дум». Во всяком случае, в 90-е годы русские обрели возможность наблюдать прямо-таки материализацию в общественной жизни главных философских категорий Бахтина: «диалог» – это основной жанр не только прессы и ТВ, но и органов власти; а чтобы явственно почувствовать, что же такое на самом деле «карнавал», достаточно просто походить по улицам Москвы. Бахтин, чужак в монолитном советском мире, оказался «своим» для либерально-плюралистического социума. Но более того: Бахтина воспринимают как вставшего над его, этого социума, наличностью. Многим западным интеллигентам (равно как и постсоветским людям) Бахтин ныне указывает выход из духовных тупиков. Он живет живой жизнью в современном мире, так что ни о какой общезначимой окончательной оценке его творчества сейчас не может быть и речи. Однако сложный и неоднозначный с духовной точки зрения феномен Бахтина заслуживает пристального исследовательского внимания.

Биография Бахтина принадлежит к типу биографий рус-



ских интеллигентов, оставшихся после 1917 г. на родине и творивших в условиях советского режима. Бахтин был гением, — но гений, творческий дух обитал в человеке, принадлежавшем своей эпохе: «Я был не лучше своего времени», — говорил он в конце жизни одному из своих собеседников<sup>1</sup>. Конечно, эти слова были произнесены с покаянной интонацией. Бахтин, скажем, не мог не быть уязвлен отношением к одному из главных своих трудов, к книге 30-х годов о Рабле, весьма близкого ему человека, великой пианистки и ревностной христианки М.В. Юдиной, прямо заявившей, что «Творчество Франсуа Рабле» христианин иметь у себя дома не имеет права. И когда Бахтин писал эту книгу — если и не прямо атеистическую, то яростно антиклерикальную — духовно он был с теми, кто громил в 20—30-х годах русскую Церковь. Бахтин всегда как-то подключался к тому, что интересовало в данный момент его современников и коллег: в 20-е годы это были проблемы поэтической формы и поэтического языка, в 30-е — проблема романного жанра. Но делал он это как гений, вкладывающий в решение этих проблем такое содержание, которое опережает время на несколько десятилетий. Отношения Бахтина с его современностью (в частности, с господством марксистской идеологии в СССР) все же очень непростые. Он не был отшельником (даже и духовным) в своей эпохе и, несмотря на тяжесть своего жизненного пути, непричастен русскому му-

---

<sup>1</sup> Свидетельство С.С. Аверинцева в разговоре с автором данной статьи.

ченичеству, — хотя, впрочем, его можно считать «исповедником» своей философской «идеи». Ей он, действительно, был рыцарски верен, не предавал ее и не отступал от нее ни на шаг; она выступает в его трудах под покровом различных дискурсов — от неокантианского до марксистского. И кажется, не столько *он* «развивал» эту идею — рассматривал ее в разных ракурсах, в различных системах терминов<sup>2</sup>, сколько она сама вела его своей неумолимой логикой, — ему же оставалось только вслушиваться в ее «голос». В *этом* смысле позиция Бахтина в советском окружении была бескомпромиссной и принципиальной.

Итак, Михаил Михайлович Бахтин родился 17 ноября (по новому стилю) 1895 г. в провинциальном городе Орле. По линии отца семья принадлежала к древнему дворянскому роду, который обеднел и приходил в упадок. Отец семейства, в котором было шестеро детей (два сына, три дочери и одна дочь приемная), служил в банке. Уровень воспитания детей был высоким и либеральным. «Моим почти что первым языком был немецкий. Я думал по-немецки, говорил по-немецки»<sup>3</sup>, — вспоминал Бахтин в 1973 г. С 12–13 лет он начал

---

<sup>2</sup> В начале 70-х годов Бахтин писал, что все его творчество «объединяется единой темой на разных этапах ее развития». Он видел за многообразием своих сочинений «единство становящейся (развивающейся) идеи». См.: *Бахтин М.* Из записей 1970–1971 годов // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 360.

<sup>3</sup> Разговоры с Бахтиным. Запись рассказов М. Бахтина В.Д. Дувакиным // *Человек*. М.: РАН, 1993. № 4. С. 150.

читать серьезные философские книги. Особый вкус у него был к Канту, которого он читал только по-немецки. Также одним из первых в России Бахтин воспринял Кьеркегора – прочел многотомное немецкое собрание его сочинений тогда, когда и Европа только-только начала его для себя открывать. Чуть ли не в детстве проштудировал Достоевского... Вообще, Бахтин был кем-то вроде вундеркинда, обладающего, в частности, феноменальной памятью: «Я мог с одного чтения запомнить не только стихотворный текст, но и прозаический. <...> Многие отрывки из Ницше я знал наизусть, в подлиннике, конечно, на немецком языке»<sup>4</sup>. Ницше наряду с Кьеркегором был одним из сильнейших увлечений юноши-Бахтина... Умственный импульс, полученный Бахтиным в ранние годы, вряд ли мог направить его в сторону традиционно русских, патриархальных, строго христианских начал.

Бахтин учился в гимназиях трех городов – Орла, Вильно и Одессы; переезды семьи были связаны с изменением мест службы отца. В Одессе в 1913 г. Бахтин поступил в Новороссийский университет, – однако через год перевелся на историко-филологический факультет Петербургского университета, где уже учился его старший брат Николай. О *Н.М. Бахтине* (1894–1950) надо говорить особо. Это был блестящий человек исключительно яркой судьбы, общение с которым где-то определило развитие и Михаила Бахтина. Его жизнь

---

<sup>4</sup> Там же. С. 152.

и творчество еще ждут своего исследователя<sup>5</sup>. Он начинал в университете как филолог-классик, но позже обратился к философии языка; его грандиозные построения в этой области (в чем-то близкие концепции Михаила) повлияли на учение Л. Витгенштейна. Во время Первой мировой войны Николай вступил в уланский полк; после Октябрьской революции воевал в Добровольческой армии, вместе с которой оставил Россию. Был моряком на Средиземном море, сражался в Северной Африке во французском Иностранном легионе, пока не был серьезно ранен. Закончил Сорбонну, в Париже участвовал в эмигрантских журналах «Звено» и «Числа». Обосновался наконец в Англии, где работал при ряде университетов. Развитие его научных интересов было отчасти параллельно становлению воззрений Михаила. Любопытно то, что во время Второй мировой войны Николай вступил в английскую компартию. Он восхищался Сталиным и помышлял о возвращении в Россию; впрочем, тогда был общий патриотический подъем, захвативший всю русскую эмиграцию. Однако Николай Бахтин все же предпочел основать в 1946 г. классическое отделение в университете Бирмингема, где жил вплоть до смерти. Думается, что много загадок, связанных с творчеством Михаила Бахтина (традиции, влияния, идейная сущность и т. п.), прояснятся при обращении

---

<sup>5</sup> Наиболее полный «портрет» Николая Бахтина читатель сможет найти в книге: Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin // The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge (Mass.); London, 1984. Ch. 1.

исследований к трудам его брата.

## 2

Жизнь Михаила с 1914 по 1918 г. в Петербурге окончательно определила его умственную ориентацию. Бахтин учился на двух отделениях университета – классическом и философском; пребывание на философском отделении утвердило его в приверженности кантианской линии<sup>6</sup>. Русское кантианство оформилось и приобрело свое лицо на рубеже XIX–XX веков<sup>7</sup> и именно в стенах Петербургского университета. Немецкие мыслители (особенно Г. Риккерт) в начале века активно переводились на русский язык. Русское философское «западничество» получило также сильную поддержку в 1910-е годы в виде двух периодических изданий, помещавших переводы работ в основном немецких философов: это «Новые идеи в философии» – сборник, выходивший в 1912–1914 гг., – и в особенности весьма ценный Бахтиным журнал «Логос», который издавался знаменитым «Мусагетом» с 1910 г. и вплоть до Первой мировой войны.

---

<sup>6</sup> Основное русло русской философии XX века, имеющее исток во В. Соловьёве, обладало резкой антикантовской направленностью.

<sup>7</sup> «Критика чистого разума» Канта переводилась в дореволюционной России трижды (1867 г. – перевод М. Владиславлева, 1897 г. – Н. Соколова, 1907 г. – Н. Лосского). Однако Канта знали в подлиннике уже в начале XIX в.

В университете же признанным главой направления был профессор Александр Иванович Введенский (1856–1925), читавший лекции по логике, психологии и истории философии. Учениками Введенского были Н. Лосский, С. Франк, И. Лапшин, С. Гессен и некоторые другие мыслители; в этот ряд можно поставить и имя Михаила Бахтина. Центром философских воззрений Введенского была *«проблема чужого Я»*. Последовательный кантианец, он утверждал, что наличие душевной жизни человеку невозможно обосновать средствами разума ни у кого, за исключением самого себя; этот солипсический вывод петербургский профессор называл «законом А.И. Введенского». Но что отсюда следовало по Введенскому? Нравственное чувство, писал он, побуждает нас верить в то, что другим Я, а не только нам самим, все же присуща душевная жизнь. И отправляясь от данного метафизического положения – от «одушевления других людей», – можно построить систему нравственной метафизики. Конечно, это будет «критическая метафизика», – в своем замысле Введенский видел осуществление известного положения Канта<sup>8</sup>. И Введенский «завещал» своим ученикам в качестве философской задачи – проблему «чужого Я», в качестве же ключа к ее решению – признание за другим всех тех экзистенциальных прав, которыми владею я сам. Проблема «чужого Я» была проработана в трудах вышеназванных учени-

---

<sup>8</sup> См.: Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892. С. 108–111.

ков Введенского; и всякий, кто знаком с работами Бахтина, согласится, что именно она – краеугольный камень всех без исключения его построений.

Итак, если начать говорить о том месте в русской культуре, которое занимал Бахтин, то в первую очередь надо указать на его причастность русскому кантианству. 1910-е годы – это расцвет русского символизма и религиозной философии; но Бахтину мистические искания символистов были абсолютно чужды. Он слегка прикоснулся к духу русского эллинизма – отчасти через университетские лекции Ф.Ф. Зелинского, отчасти благодаря чтению ценимого им Вяч. Иванова. Посещал он с 1916 г. и знаменитое Религиозно-философское общество, куда его ввел А. Карташев. Но ясно, что с самого начала ему был уготован другой путь – в стороне от славяно- и грекофильства, от православия, от какой бы то ни было патриархальности и национальных традиций, хранительницей которых из двух русских столиц всегда выступала по преимуществу Москва. Но Москвы Бахтин, по его собственному свидетельству, не любил. Жизнь его прошла в основном по провинциям – по городкам за «чертой оседлости» в 20-е годы, по таким «дырам», как Кустанай и Саранск, в зрелое советское время. Беспочвенность и странничество – таковы характерные черты также и духа Бахтина. В своем отрыве от мировоззренческой основательности философов-символистов (таких как П. Флоренский, С. Булгаков) Бахтин отчасти сближается с экзистенциалистами: Н. Бердя-

евым и особенно Л. Шестовым, выразительно являющим начало постхристианского периода русской культуры.

В 1918 г. Бахтин заканчивает университет. О мраке, голоде и холоде, охвативших военный Петроград, можно составить представление, например, из дневников Зинаиды Гиппиус. Ради выживания Бахтин переезжает в небольшой городок Невель немного к югу от Петрограда; здесь он живет до 1920 г., а затем вплоть до 1924 г. пребывает в Витебске (ныне Белоруссия). Кажется, невельский и в особенности витебский период – самые плодотворные в творческой биографии мыслителя. Во-первых, уже в Невеле начал складываться знаменитый бахтинский кружок (М.И. Каган, Л.В. Пумпянский, М.В. Юдина, В.Н. Волошинов, П.Н. Медведев и др.). Это был не просто круг собеседников-единомышленников, но и некое особое творческое единство: до сих пор остается открытым вопрос об авторстве целого ряда книг и статей, подписанных именами членов бахтинского кружка, но излагавших глубинные мысли самого Бахтина. В кружке этом не существовало, видимо, понятия интеллектуальной собственности, и вырабатывались необычные, доселе не совсем понятные формы коллективного авторства. Помимо Бахтина, особым уважением в кружке пользовался Матвей Каган (1889–1937) – еврейский философ, ученик Г. Когена, недавно вернувшийся из Марбурга и внесший в кружок сильную струю марбургского неокантианства. Видимо, именно благодаря Кагану Бахтин узнал труды Когена и



проникся великим пиететом к нему: «Это был замечательнейший философ, который на меня оказал огромное влияние, огромное»<sup>9</sup>, говорил Бахтин о Когене в старости. Жизнь кружка заключалась в чтении Бахтиным лекций о философии Канта, в обсуждении философских и богословских книг современных мыслителей и просто в дружеском общении. Впоследствии образ кружка был представлен миру благодаря роману «Козлиная песнь» К. Вагинова (1899–1934), присоединившегося к кружку позднее. Отношения между членами кружка были глубокими и искренними. Часто они имели решающее значение для всей последующей жизни молодых людей: в кружке определялись конфессионально (так, М. Юдина приняла православие под воздействием Л. Пумпянского), было заключено несколько браков. Ключевым событием жизни и самого Бахтина стала его женитьба в 1921 г. на Елене Александровне Околович (1900–1971), уроженке Витебска.

Кроме кружка, оказывала влияние на Бахтина и социальная атмосфера. Невель и Витебск в начале 20-х годов были своеобразными культурными центрами, приютившими у себя немало выдающихся представителей российской интеллигенции. Есть такое специальное понятие – «Витебский ренессанс», с которым связывают расцвет в 20-е годы в Витебске авангардного искусства (Шагал, Малевич, Фальк, Добужинский) и вообще – бурную, космополитически окрашен-

---

<sup>9</sup> Разговоры с Бахтиным //Человек. 1993. № 4. С. 151.

ную культурную жизнь. Левый дух и раскованность этой эпохи, надо думать, наложили свой отпечаток на мировоззрение Бахтина; не отсюда ли отчасти его интерес 30-х годов к карнавалу?.. В Невеле Бахтин возглавил Научное общество, куда наряду с другими входили Каган и Пумпянский. В Витебске действовали Художественное училище, директором которого был К. Малевич, и «блестящая», по словам самого Бахтина<sup>10</sup>, консерватория, где Бахтин читал лекции по эстетике. Бахтин и его друзья активно участвовали в тогдашней общественной жизни; до депрессии конца 20—30-х годов было далеко. Это было время, когда воодушевлением были охвачены многие; что говорить о юношах бахтинского поколения, когда ему поддались священник Павел Флоренский, великий поэт Александр Блок и «пророк» Николай Бердяев! Кружок Бахтина не испытывал вражды к революции и социализму; правда, принятие новой действительности дополнялось интересом его членов к различным религиозным проблемам. Вполне искренняя лояльность к режиму, кажется, была присуща Бахтину и впоследствии.

### 3

*«— Вы были больше философ, чем филолог?  
— Больше философ. И таким остался по  
сегодняшний день.*

---

<sup>10</sup> Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 170.

Самый для нас важный аспект невеличского-витебского периода бахтинской биографии состоит в том, что в это время Бахтиным были заложены основы его философской «идеи», развитием которой стали и все его последующие труды. Русскую философию (возникшую, собственно, только в XIX веке) отличало стремление к самобытности, русские мыслители представляли дело так, будто в их лице философия переживает новое рождение. Целый ряд иногда действительно великолепных книг и статей словно имеют претензию на то, чтобы называться «О началах»! Именно с таким мировоззренческим размахом написаны «Столп и утверждение Истины» П. Флоренского, «Свет невечерний» С. Булгакова, «Смысл жизни» Е. Трубецкого; не должно вводить в заблуждение и такое скромно-кантианское название книги, как «Предмет знания» (С. Франк), поскольку и за ним – установка на создание единственно истинной гносеологии... Замысел беспредпосылочной «первой философии», который вынашивал в начале 20-х годов Бахтин, был вполне в духе этого времени. Молодой мыслитель намеревался разработать новое учение о бытии (ни много ни мало!). Однако вопрос для него стоял не о трансцендентной вечности и платоновских идеях вещей, что было бы в ключе русской метафизики начала века. Метафизика – самое одиозное слово для Бахтина. Под учением о бытии Бахтин понимал уче-

ние о бытии нравственном, принадлежащем области «практического разума». В принципе Бахтин следовал заветам как Канта, так и своего университетского учителя Введенского. Но для Бахтина речь шла не о чистой этике. По двум его большим, лишь частично уцелевшим трактатам тех лет («К философии поступка», «Автор и герой в эстетической деятельности» – заглавия этих работ, данные им накануне смерти) мы можем заключить, что Бахтин намеревался создать систему действительно нравственной онтологии, имеющую всеобъемлющий характер: частными ее аспектами должны были стать этика, эстетика, философия права и философия религии.

Под «бытием» Бахтин вначале понимал *поступок* личности. При этом нравственным критерием поступка, его, так сказать, императивом мыслилась им идея *ответственности*. За что и перед кем ответственность – так вопрос для Бахтина не стоял; речь для него шла об экзистенциальном долженствовании свободной от всеобщих нравственных норм личности. По своей природе личность, по Бахтину, – не изолированная монада: ее бытие заключается в общении с другими личностями, имеющем, помимо этической стороны, также аспект эстетического любования. Чрезвычайно важно здесь то, что бытие как нравственное деяние – в воззрениях Бахтина это существование во времени. Не платоновский мир вечных идей занимает Бахтина, – таким был предмет русских софиологов, – но историческое, имманент-

ное человеческое бытие. Для Бахтина речь шла о «бытии-событии»; очевидно, сколь близка эта интуиция важному для XX века представлению М. Хайдеггера о бытии как о времени.

В ранних трактатах Бахтин обнаруживает некий важнейший и устойчивый момент своей «идеи» – образ *бытия* как живой, пульсирующей этической «вселенной», где каждый индивид связан со всеми другими людьми нравственными связями. Этот духовный космос – Церковь ли он? Разумеется, нет, поскольку он не просто не теоцентричен, но в нем Богу Бахтиным вообще не предоставлено бытийственного места. Социум ли? Скорее все же социум, полицентрическая структура, где бытийственный приоритет принадлежит индивиду, который всегда есть «цель, но не средство». Это утопический социум, где вместо правовых, экономических и т. п. отношений господствуют отношения возвышенно-нравственные, – социум, восходящий к Канту и Фихте, мечта о котором, как о «царстве духов», была поддержана Германом Когеном. Данный образ бытия пройдет через все творчество Бахтина. Его мы обнаружим в качестве философского прообраза для «полифонического» мира романов Достоевского, распознаем за «карнавалом» книги о Рабле, как и за «разногласицей», характеризующей, по Бахтину, романное «слово».

Итак, поначалу бытие Бахтин определяет как ответственный поступок социального индивида. Как же дальше разви-

вается его представление о бытии, его философская «идея»? В этой синкретической, всеобъемлющей «идее» Бахтин выделяет и особо акцентирует эстетический ее аспект. Дело в том, что с самого начала под *поступком* Бахтин понимал по преимуществу творческий акт, создающий культурную ценность, некое смыслопорождающее деяние; бахтинское «бытие-событие», несмотря на свое пронзительно экзистенциальное качество («ответственность», жизнь с постоянным памятованием о смерти и т. п.), изначально имело сильную склонность к тому, чтобы сделаться «бытием-в-культуре». Бытие – и ценность, жизнь – и искусство, этическое – и эстетическое: мысль Бахтина напряженно ищет примирения полюсов этих дихотомий. И если более или менее общим местом эстетики начала века была мысль о том, что эстетическая форма действует умерщвляюще по отношению к жизни (вспомним образ из стихотворения Блока «Художник» – образ то ли убийства, то ли замыкания в клетку райской птицы, живого духа, деятельность творческого разума), то Бахтин не соглашался с этим безотраднo-тупиковым выводом. Он был убежден в том, что великий художественный образ удерживает в себе жизнь, несет искру живого духа. И усилия Бахтина в 20-е годы были ориентированы на то, чтобы обнаружить такую художественную ценность, которая обладала бы при этом всей полнотой действительного – нравственного бытия. Искания Бахтина в этом направлении привели к разработке им общей эстетики. Но это не было отходом

от проекта «первой философии». Обретая искомую «живую» ценность в романе Достоевского, Бахтин одновременно развил свое раннее понятие о бытии. Если для автора «К философии поступка» «действительно быть в жизни – значит поступать»<sup>11</sup>, то автор книги о Достоевском скажет: «Быть – значит общаться диалогически»<sup>12</sup>. В философской «идее» Бахтина стадия «философии поступка» сменяется ступенью «диалога».

## 4

Книга Бахтина о Достоевском, содержащая концепцию диалога, была написана, скорее всего, в середине или во второй половине 20-х годов. К тому времени диалогизм уже существовал как самостоятельное направление в западной философии. В 1921 г. вышла в свет книга Франца Розенцвейга «Звезда спасения», в которой основные для этого еврейского мыслителя аспекты бытия представлены с точки зрения «диалогического мышления». А в 1923 г. М. Бубер опубликовал свой трактат «Я и Ты», содержащий иной вариант диалогической философии. В начале 20-х годов в Берлине действовал философский кружок «Патмос», объединивший

---

<sup>11</sup> Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 114.

<sup>12</sup> ^Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. М.: Алконост, 1994. С. 153.

приверженцев идеи диалогизма (в том числе Бубера и Розенцвейга, а также Ф. Эбнера и др.); примечательно, что к нему был причастен Н. Бердяев, оказавшийся в 1922 г. не по своей воле в эмиграции<sup>13</sup>. Вообще начало 20-х годов было ознаменовано утверждением в европейских философских кругах диалогической интуиции; преемственно диалогизм восходит к социальной этике Г. Когена и далее к идеям Л. Фейербаха<sup>14</sup>. Проводником диалогизма (а не только философии Когена) в Россию был, по всей видимости, друг Бахтина М. Каган. На настоящий момент вопрос о знакомстве Кагана с членами кружка «Патмос» окончательно не прояснен; однако известно, что в окружении Бахтина книгу «Я и Ты» Бубера хорошо знали. Думается, впрочем, что становление бахтинского диалогизма происходило, по крайней мере вначале, совершенно самостоятельно; быть может, «Я и Ты» способствовало появлению у Бахтина самого термина «диалог», отсутствовавшего в ранних трактатах. Во всяком случае, предпосылки диалогизма существовали – в виде «проблемы чужого Я» – и в русской кантианской традиции, из которой вышел Бахтин. Но диалогизм Бахтина 20-х годов самобытен хотя бы потому, что, будучи этикой и онтологией (как и диалогизм западный), он при этом выступает в качестве весьма

---

<sup>13</sup> Знакомство Бердяева с диалогическими представлениями проявилось в его книге 30-х годов «Я и мир объектов».

<sup>14</sup> О диалогической философии и ее предтечах см.: *Freund E.-R. Franz Rosenzweig's Philosophy of Existenz. The Hague; Boston; London, 1979.*



остроумной эстетической и литературоведческой теории.

Эстетическим событием, согласно трактатам Бахтина начала 20-х годов, является событие определенного отношения формы и содержания произведения, осуществляемое в том или ином материале искусства. В случае искусства словесного, почти единственного предмета бахтинских интересов (как они представлены в сочинениях Бахтина), эстетическое событие – это «общение» автора и героя. Общение это состоит в оформляющем «завершении» героя – его телесно-душевно-духовной природы – со стороны автора. Данное эстетическое событие содержит в себе элемент жизненно-этический. Герой, принадлежащий, по Бахтину, самой действительности<sup>15</sup>, может оказывать сопротивление «завершающей» его авторской активности, – приобщающей его к вечности, но при этом парализующей, умерщвляющей в нем его собственное, деятельное начало. Иными словами, герой может в эстетическом событии проявить свою личностную свободу, – и автор может признать в какой-то степени за ним это право. И если автор дает развернуться свободе героя во всей ее полноте, если он относится к герою как к живому человеку – относится в соответствии с этическим постулатом Канта, согласно которому человек не может быть ни при каких обстоятельствах средством, но только целью – тогда это будет мир романа Достоевского, *поэтика Достоевского*.

---

<sup>15</sup> Действительности» в смысле учения Бахтина о «бытии-событии», – т. е. действительности «поступка».

Автор в романе Достоевского предоставляет герою возможность полностью реализовать себя, выразить то, что герою кажется последней правдой о мире, без вынесения какого-либо суждения о доброкачественности этой правды. Автор, незримо сопровождающий героя на его жизненном пути, провоцирует его на проявление себя; так разворачивается «диалог» автора и героя. И поскольку автор ведет одновременно несколько таких «диалогов» с героями-протагонистами, то роман Достоевского оказывается сплетением жизненных «идей» героев, иначе сказать – их «голосов»; Бахтин уподобляет такую «поэтику» баховской фуге, полифоническому построению. За этими вещами можно рассмотреть определенную «теологию». Автор, творец романного мира, прообразом своим у Бахтина имеет Бога Творца, явно не вмешивающегося в человеческую жизнь и в этом смысле наделяющего человека свободой. Что же касается Христа, то, по Бахтину, в мире Достоевского Он – человек среди людей, голос среди голосов. Теологически Христос для Бахтина оказывается человеком, никак не преодолевающим пределов тварной природы; деизм ли это, иудаизм ли (дополненный определенным пиететом к «Иисусу»), самобытное ли религиозно-философское построение в духе древнего арианства – мы предоставляем судить читателю.

«Диалог» в мире Достоевского, по Бахтину, происходит не только между автором и героями: его ведут и герои между собой. Мировоззренческий, «идейный» диалог предста-

ет в форме разговоров героев о «последних» проблемах бытия. Герой Достоевского – это «идея», «слово»; говорящий этический космос книги о Достоевском – не что иное, как многосубъектное «бытие-событие» ранних трактатов, исконное социальное «царство духов». Роман Достоевского для Бахтина – это модель бытия, и даже больше того – это *само бытие*. Здесь – некий таинственный момент бахтинских построений, специфическая бахтинская «мистика без мистики»<sup>16</sup>. О бытии как диалоге писали и другие диалогисты – Бубер, Эбнер, Розенцвейг. Однако бытийственная диалогическая структура у каждого из этих мыслителей своя; по своему ее себе представляет и Бахтин. Диалог, по Бахтину, – это «противостояние человека человеку как противостояние «я» и «другого»<sup>17</sup>. Онтологически характерно здесь то, что в таком диалоге нет третьей бытийственной позиции: в западных построениях таковая принадлежит Богу<sup>18</sup>. Но, кажется, главные особенности бахтинского диалога – его, так сказать, беспредметность и бесконечность. Нельзя сказать, что в бахтинском диалоге собеседники встречаются в пространстве некоей темы, которая предметно выносится из диалога и имеет потому самостоятельное существование: Бахтин

---

<sup>16</sup> Так сам Бахтин говорил о «мистике» В. Хлебникова, принципиально другой по сравнению с мистикой символистской. См.: Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 162.

<sup>17</sup> Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Указ. изд. С. 154.

<sup>18</sup> Так, Бубер говорит о «вечном Ты», присутствующем в каждом диалоге «Я» с «Ты» человеческим; Розенцвейг пишет о «несказанном истоке языка» и т. д.

принципиально отказывается концептуализировать в своей философии предмет, «вещь». Бахтинский диалог – это противостояние как таковое, противостояние ради противостояния, динамически-духовное событие, не приводящее потому ни к какому устойчивому, конкретному результату. Бахтин испытывал пристрастие к этому образу бесконечно длящегося и ни к чему не ведущего диалога, быть может, отразившего бесконечные разговоры о важнейших вещах в его юношеском кружке, – разговоры, традиционно привычные для русской думающей молодежи... Действительно, жизнь, бытие в России – это всегда в основном разговоры и общение! – Однако концепция Бахтина получила уже немало справедливых упреков в том, что этот релятивистский мир равноправных «идей», мир, в котором отсутствует ценностная иерархия и последний авторский «приговор», имеет мало общего с миром Достоевского, писавшего свои романы, отнюдь не игнорируя свои сокровенные убеждения. И тут встает особая проблема *Бахтина как литературоведа*, к которой мы вернемся позже в связи с его книгой о Рабле: она ведь на самом деле тоже не о Рабле... Сейчас же подытожим: если на «преддиалогической» стадии, в ранних трактатах, «идея» Бахтина выступала в виде «философии поступка», то в книге о Достоевском бахтинская «первая философия» переходит на свою вторую ступень: перед нами здесь не столько литературоведческий анализ, сколько онтология русского диалогиста.

С 1924 по 1929 г. Бахтин живет в Ленинграде; сюда же судьба приводит и прочих членов его кружка. Внешнее существование Бахтина иначе как бедственное расценить невозможно. Бахтин оказывается на самой периферии формирующегося советского уклада. Он нигде не служит и, в отличие от своих друзей, по-видимому, не стремится обрести устойчивое место в обществе. Пенсия по болезни – единственный постоянный его доход (всю жизнь Бахтин страдал от остеомиелита, из-за которого в 1938 г. у него была ампутирована нога). Ради выживания он читал разнообразные курсы лекций (о Канте, Бергсоне, Фрейде, Прусте, а также по богословской проблематике), жена же шила мягкие игрушки. Бахтины жили предельно замкнуто, – хотя, надо сказать, Бахтин отнюдь не был в стороне от интеллектуальной жизни тогдашнего Ленинграда. Косвенно он принял участие в спорах о формализме и фрейдизме; в какой-то степени – отчасти через друзей – соприкоснулся с религиозными кружками, возникшими на волне церковного брожения – с «Воскресением», Братством святого Серафима, Братством святой Софии и т. п.<sup>19</sup> Но по-настоящему близок Бахтину был его собственный кружок, пополнившийся новыми участни-

---

<sup>19</sup> О ленинградских религиозных кружках того времени см. в книге: *Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Ch. 5.*

ками (Н. Конрад, И. Соллертинский, М. Тубянский и др.). Двоим членам кружка – П.Н. Медведеву и В. Н. Волошинову – довелось принять участие в жизни Бахтина совершенно особым образом.

Мы имеем в виду историю с так называемыми «спорными текстами». Если можно считать, что 1924–1929 гг. прошли для Бахтина под знаком борьбы за выживание, то одним из ее моментов стало обнаружение им результатов своих размышлений этих лет под чужими именами. Проблема «спорных текстов» – так в современном бахтиноведении называется вопрос об авторстве книг: *В.Н. Волошинов*. Фрейдизм (Л., 1927); *его же*. Марксизм и философия языка (Л., 1929; 2-е изд., 1930); *П.Н. Медведев*. Формальный метод в литературоведении (Л., 1928), – наряду с рядом статей, помеченных теми же авторскими именами. Все эти работы производят двойственное впечатление. С одной стороны, читатель чувствует, что глубинную основу их составляют идеи и интуиции Бахтина. С другой же, эти идеи и интуиции словно преломляются в среде не характерного для Бахтина дискурса. В «спорных текстах» нет философского напряжения ранних бахтинских трактатов, но нет и прозрачной простоты более поздних трудов Бахтина: бахтинская мысль предстает здесь как бы сниженной и засоренной чужими терминами и интуициями. И особенно важно то, что в «спорных текстах» выражена претензия на марксизм. Увы, «Формальный метод...» Медведева выглядит иногда почти как донос

на формалистов! Авторы (или автор) «спорных текстов» из кожи лезут вон, стремясь убедить читателя, что они, именно они наконец-то являют миру единственно верную лингвистику – марксистскую, социологическую, и социологическую же истинную поэтику, – в противовес всяческому объективизму, субъективизму, романтизму и прочим «измам». Этот типично советский пафос сопутствует серьезным эстетическим и лингвистическим положениям, вполне достойным имени Бахтина...

Кто же на самом деле является автором «спорных текстов»? Мнения в науке на этот счет полярно расходятся. В американском бахтиноведении стоят за бахтинское авторство К. Кларк и М. Холквист, оспаривают же его Г. Морсон и К. Эмерсон<sup>20</sup>. В отечественных же исследованиях робкие выступления противников бахтинского авторства перекрываются свидетельствами собеседников Бахтина 60—70-х годов, приводящих его собственные подтверждения факта написания им данных работ<sup>21</sup>. Но помимо того существует

---

<sup>20</sup> См. хотя бы: *Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin.*, Ch. 6; *Morson G.S., Emerson C. Mikhail Bakhtin, Creation of a Prosaics.* Stanford, California, 1990. Part I. Ch. 3. P. 101–119.

<sup>21</sup> См., с одной стороны: *Васильев Н. М.М. Бахтин или В.Н. Волошинов?* // Литературное обозрение. 1991. № 9. С. 38–43; с другой – *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 70–89. В частности, Бочаров свидетельствует: «М.М. неохотно говорил на эту тему, но, когда его вызывали, признавал, что три книги («Фрейдизм», «Формальный метод в литературоведении», «Марксизм и философия языка») и статья 1926 г. «Слово в жизни и слово в поэзии» были написаны им, и даже «с начала и до конца», но

четкое письменное бахтинское высказывание на этот счет. В письме В. Кожинуву от 10 января 1961 года Бахтин заявляет: «Книги “Формальный метод” и “Марксизм и философия языка” мне очень хорошо известны. В.Н. Волошинов и П.Н. Медведев – мои покойные друзья; в период создания этих книг мы работали в самом тесном творческом контакте. Более того, в основу этих книг и моей работы о Достоевском положена общая концепция языка и речевого произведения»<sup>22</sup>. И далее: «Должен заметить, что наличие общей концепции и контакта в работе не снижает самостоятельности и оригинальности каждой из этих книг. Что касается других работ П.Н. Медведева и В.Н. Волошинова, то они лежат в иной плоскости, не отражают общей концепции, и в создании их я никакого участия не принимал»<sup>23</sup>. И здесь явно сообщается о двойном авторстве «спорных текстов», – факте, очевидном для любого их читателя. Кому-то в будущем, видимо, выпадет миссия досконального исследования этого двойного авторства. Чьей рукою написаны «спорные тексты»? Предстоит работа по сравнению их с подлинными медведевскими и волошиновскими трудами. Проблема не может быть разрешена без привлечения творческого насле-

---

написаны для друзей, которым отданы авторские права (из беседы 21.XI. 1974). «О других волошиновских текстах говорилось менее определенно» (с. 73). «Я ведь думал, что напишу еще свои книги... А потом, какое все это имеет значение – авторство, имя?» – говорил Бахтин (там же. С. 71).

<sup>22</sup> Письма М.М. Бахтина // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145.

<sup>23</sup> Там же.



дия Медведева и Волошинова, которым никто не занимается. В России не было проведено никакой работы по составлению биографий всех этих лиц, равно как и изучения соответствующих этой истории документов эпохи... Словом, несмотря на эпизодические бурные вспышки интереса к авторству «спорных текстов», настоящая серьезная работа над всем этим комплексом вопросов пока не начата.

В только что приведенной выдержке из бахтинского письма говорится об «общей концепции языка и речевого произведения», разрабатываемой Бахтиным во второй половине 20-х годов. Обращение к языку – важный сдвиг, который претерпевает бахтинская философская «идея» в это время. Как такая тенденция могла зародиться в «философии поступка»? Дело в том, что, как мы уже указали, «первая философия» Бахтина обладала синкретической полнотой. Содержа в себе гносеологические потенции, учение о «бытии-событии» оборачивалось концепцией «участного мышления». «Участное» – иными словами, участвующее в бытии: мысль не противопоставляет себя бытию, но является одним из его аспектов. Мысль – это поступок; но мысль может оформляться в слово, делаться высказыванием. Частный вид поступка – поступок как слово или высказывание – постепенно становится предметом особого внимания Бахтина. Так внутри бахтинской философской «идеи» совершается переход к *проблеме языка и речи*. Философская «идея» Бахтина сближается при этом с «идеями» «властителей дум» XX ве-

ка – М. Хайдеггера, представителей направления «Das dialogische Denken», позже – Х.-Г. Гадамера, для которых язык выступает как неотъемлемый и важнейший модус бытия.

Концепция языка не занимает особого места в мыслительном мире Бахтина: со второй половины 20-х годов она органично включается в его экзистенциализм. Язык для Бахтина – это не устойчивая система, но речь, – причем речь не изолированного, но социального индивида. Как мы помним, бытие для Бахтина – это живой, динамичный социум, в котором индивиды соединены нравственными связями. Так – в трактатах начала 20-х годов; теперь же этот социум предстает осмысленным и озвученным: между его членами идет нескончаемый разговор. Мы уже говорили о том, что примерно в это же время Бахтин разрабатывал концепцию диалогической поэтики Достоевского. И представление о диалоге является определяющим также в бахтинской философии языка: если речевой единицей для Бахтина является высказывание, то это высказывание имеет диалогическую природу, существует как реплика диалога. Бахтин любит употреблять термин «слово». Не надо думать, что он подразумевает при этом лексему, словарное слово: нет, «слово» для Бахтина – синоним целостного и при этом личностного высказывания<sup>24</sup>. В книге о Достоевском есть глава «Слово у До-

---

<sup>24</sup> В русской книжной традиции существовал такой жанр как «слово», иногда имеющий эпическую природу, иногда же близкий жанру церковной проповеди. Ср., с одной стороны, «Слово о полку Игореве» неизвестного автора, а с другой – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.

стоевского». Так вот, в ней говорится о диалогическом качестве речи в романах Достоевского. Слово, по Бахтину, имеет, во-первых, автора, во-вторых, адресата и произносится в конкретной жизненной ситуации. И включающее в себя все эти экзистенциальные моменты слово выходит за границы лингвистической оболочки. Учение Бахтина о слове потому не принадлежит «чистой» лингвистике; сам Бахтин называл его «металингвистикой». В книге о Достоевском металингвистика предстает в виде теории диалога; в «Марксизме и философии языка» – как «социологическое» учение о языке. Затем, в 30-е годы, все та же металингвистика демонстрирует свои возможности при осмыслении романа; в 50-е выступает как теория речевых жанров, – и наконец, в 60—70-е – в качестве дисциплины, занимающейся проблемой интерпретации текстов, – специфической бахтинской герменевтики. Таковы многообразные ракурсы единой проблемы языка в творчестве Бахтина. В той же мере, в какой металингвистика является учением о языке, она на самом деле есть и учение о бытии.

Нельзя обойти молчанием вопрос, связанный с «марксизмом» Бахтина. «Марксистские» ли на самом деле «спорные тексты»? Капитулировал ли Бахтин перед советским режимом во второй половине 20-х годов – вместе, скажем, с таким «бизнесменом от литературы» (К. Кларк, М. Холквист), как П. Медведев? В связи с первым вопросом надо прежде всего сказать, что предмет марксизма все же иной, чем то,

что составляет идеологическую основу «спорных текстов». В последних мы не найдем ни учения о классовой борьбе, ни о революции и диктатуре пролетариата и т. д. Есть там довольно слабые потуги на материализм (язык объявлен «материалом» идеологий), – и главное, действительно, акцентируется социальная природа языка и человека. В подлинно бахтинских трудах человек также не изолированный индивид (в конце концов, даже и в трактате «К философии поступка»), но существо этическое, изначально социальное. В трудах же Бахтина 30-х годов социум фактически поглощает личность, – так что, подчеркивая социальный аспект, Бахтин в «спорных текстах» отнюдь не кривил душой. Но, как представляется, этот социологизм Бахтина – вовсе не марксистской природы! Он непосредственно от Г Когена, чьи корни уходят, минуя марксизм, в почву классической философии – в учение о государстве и праве. Коген полагал, что своей реализации личность может достичь только в обществе, а точнее – в государстве, которое он рассматривал как «царство духов». Для русского сознания естественнее бы было соотносить представление о таком «царстве» с Церковью; но для Когена именно в государстве люди, субъекты права, связаны глубокими духовными связями. Эти связи, по Когену, имеют диалогическую природу: правовое отношение – это созидание *Другого*, и через него, этого *Другого* — созидание *Я* («Этика чистой воли»). И это подлинное *Я*, субъект, является для Когена «заданием», которое может осуществиться

только на основе идей этического социализма. Социальное учение Когена здесь встречается с марксизмом. Но идущего отнюдь не от экономики Когена вряд ли можно назвать марксистом. И столь же мало от настоящего, «экономического» марксизма у Бахтина. Социологическая идеология «спорных текстов» – когенианская, а не марксистская. Бахтин – соавтор откровенных советских приспособленцев Медведева и Волошинова – сыграл на определенной близости Маркса и Когена. Он представил в «спорных текстах» свои «металингвистику» и эстетику, замешанные на когеновских интуициях, в качестве «марксистских» концепций. Как автору этих построений ему даже не пришлось лукавить. Отдельные же «марксистские» словечки, вместе со специфически советскими изгибами мысли, внесли в эти труды уже приучившиеся к таким вещам Медведев и Волошинов. Увы, в истории «спорных текстов» мало нравственно привлекательного.

Возможно, именно поэтому Бахтин в старости не любил разговоров на эту тему. Феномен «спорных текстов» двойственен: они одновременно и слава, и позор для их авторов. Существует множество щекотливых моментов, касающихся отношений Бахтина с Медведевым и Волошиновым, нравственно сомнителен и его собственный интерес в данном сюжете... Единственным достойным жестом по отношению к этим безнадежно запутанным вещам впоследствии мог быть только жест покаянный. Бахтин и делает его, подводя итог прожитой жизни. «Все, что было создано за эти полвека на

этой безблагодатной почве под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно... Прямо не мог говорить о главных вопросах... Мне ведь там приходилось все время вилять – туда и обратно. Приходилось за руку себя держать... Даже церковь оговаривал... Нет, в вышнем совете рассмотрено это “слово” не будет»<sup>25</sup>, – говорил он в 1970 г., имея в виду книгу о Достоевском и, шире, свою позицию во второй половине 20-х годов. Прямого перехода Бахтина на марксистские позиции, разумеется, не было. Было, может, в нравственном отношении нечто худшее (в случае «спорных текстов»), и, с другой стороны, было вполне цельное творчество 30-х годов, если и не оказавшееся ко двору тогда, то ставшее приемлемым в либеральные шестидесятые. Мирозрение Бахтина не составляло антитезы советизму, хотя, как нам кажется, Б. Гройс перегибает палку, видя в тогдашних представлениях Бахтина лишь потаенно-иррациональную сторону официальных догм<sup>26</sup>. Но благодаря неким сложным связям внутри европейской мыслительной традиции, к которой принадлежал Бахтин (выше мы упомянули о сбли-

---

<sup>25</sup> См.: *Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него. С. 71–72.

<sup>26</sup> Ср.: «Бахтин преодолевает сталинскую культуру не тем, что предлагает альтернативную ей модель <...>, а тем, что дает ей альтернативную интерпретацию и таким образом завязывает диалог с ней». {*Гройс Б.* Ницшеанские темы и мотивы в советской культуре 30-х годов // *Бахтинский сборник*. Вып. 2. М., 1991. С. 119). В сущности, то же самое утверждает и Аверинцев, когда говорит: «... Сталинский режим просто не мог бы функционировать без своего “карнавала”» {*Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // *М.М. Бахтин как философ*. М., 1992. С. 14).

жении Когена с Марксом), он, не будучи другом советизму, не был при этом и его непримиримым врагом. Он сохранил лояльность к режиму несмотря на то что режим подверг его суровым испытаниям. К разговору об этих испытаниях мы и переходим.

## 6

В 1929 г. Бахтин был арестован. В обвинительном заключении он проходил по делу религиозного кружка «Воскресение», существовавшего с 1917 по 1928 г. и возглавляемого А.А. Мейером и К.А. Половцовой. Кружок отражал настроения левого крыла Религиозно-философского общества, которое было упразднено в 1917 г.; своей целью он имел примирение христианства и социализма. Сам Бахтин не входил в кружок, – его посещали М. Юдина и Л. Пумпянский. Вокруг кружка усилиями ОГПУ было организовано большое политическое дело, захватившее в свою сеть многих, в том числе и крупные фигуры из интеллигенции (академиков Е.В. Тарле, С.В. Платонова). Бахтина, как он говорил, привлекли за нелегальные лекции: «Все прошлое вспоминали: что я читал кантианские лекции и т. д. Мне, собственно, и было вменено именно то, что я читал неофициально лекции такого идеалистического характера»<sup>27</sup>. По приговору Бахтин по-

---

<sup>27</sup> Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 2. С. 156.

лучил десять лет Соловецких лагерей. Однако сыграла роль помощь друзей, обратившихся в высшие советские инстанции. За этим последовали ходатайства Е. Пешковой, Горького, А. Толстого и А. Луначарского, который был знаком с вышедшей уже после ареста Бахтина в 1929 же году его книгой о Достоевском и даже написал на нее положительную рецензию. Помимо того, в то самое время дала обострение болезнь Бахтина. В результате Соловки были заменены шестью годами ссылки в город Кустанай (Казахстан). В начале 1930 г. Бахтин с женой выехали на место ссылки.

Северо-западный Казахстан, где расположен Кустанай, был традиционным российским районом ссыльных. Местность здесь представляет собой сочетание степи и пустыни, перемежающихся плодородно-черноземными участками; это край сельского хозяйства и в особенности свиноводства. Резко континентальный климат, пыльные бури вынести по силам не каждому. Однако Бахтин обладал способностью к выживанию, что выяснилось уже во время жизни в Ленинграде. Он служил здесь экономистом, преподавал на курсах животноводов и даже косвенно участвовал в коллективизации<sup>28</sup>. Материально Бахтины не бедствовали, как замечал ученый в известном интервью<sup>29</sup>. Кроме местных жи-

---

<sup>28</sup> Результатом этого участия (в качестве статистика) оказалась статья: *Бахтин М.М. Опыт изучения опроса колхозников // Советская торговля. 1934, № 3. С. 107–118.*

<sup>29</sup> См.: Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 5.



телей, в Кустанае Бахтин общался со ссыльными – с меньшевистским лидером Сухановым, жена которого перепечатала бахтинскую работу «Слово в романе», и другими лицами. Ясно, что творческая жизнь Бахтина в Кустанае имела сугубо потаенный характер.

В 30-е годы Бахтин начинает обдумывать жанр романа; бахтинская философская «идея» делает еще один шаг в своем развитии. В *теории романа* в новом обличье и на новой ступени предстает все та же «первая философия» Бахтина – учение о «бытии-событии». Свой вывод о романе Достоевского как о своеобразной духовной действительности, каким-то образом приобщенной реальному бытию, Бахтин переносит на жанр романа как таковой. Романский образ, по Бахтину, не заперт, как в клетке, на страницах книги, не есть достояние одной лишь эпохи его создателя: он живет живой жизнью и во все последующие времена. Будучи образом в смысловом отношении не «завершенным», свое «завершение» он получает благодаря читательскому восприятию в каждом из более поздних историко-культурных контекстов. В этих контекстах смысл романного образа постоянно обновляется и растет. Такой образ всегда имеет «специфическую актуальность»: «Он получает отношение <...> к продолжающемуся и сейчас событию жизни [вспомним «событие бытия» трактата «К философии поступка»! – Н.Б.], к которому и мы – автор и читатели – существенно причаст-

ны»<sup>30</sup>. Итак, романый образ, по мысли Бахтина, не в каком-то фигуральном, а в *буквальном смысле* принадлежит не одному художественному миру, но и исторически длящейся реальной, жизненной действительности: роман – полноправный элемент жизненного «бытия-события». Налицо еще один феномен бахтинской «мистики без мистики»!

В чем же тут дело? Оно – в особом характере романного образа: этот образ строится в «зоне контакта с настоящим в его незавершенности». Попросту говоря, роман, в отличие от прочих жанров, изначально ориентирован на изображение современной ему действительности. Если эпический образ завершен, целиком принадлежит эпическому «абсолютному прошлому» и потому отделен от становящегося настоящего «абсолютной эпической дистанцией», то никакой такой дистанции между романом и его настоящим нет. Почему же отразивший свою современность роман актуален всегда? Причина этого – в смысловой и ценностной незаконченности, принципиальной открытости романного образа. Данный же факт обусловлен, по Бахтину, происхождением романа из «смеховых» литературных жанров Античности и Средневековья, если и не отрицающих, то релятивизирующих любую ценность («Из предыстории романного слова»). Незавершенность и порождается этим духом относительно-сти, который каждая последующая эпоха на основании своих

---

<sup>30</sup> ^Бахтин М. Эпос и роман // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит-ра, 1975. С. 473.

ценностных представлений пытается скорректировать, подчинить некоему собственному руслу. Жизнь романа – это и есть цепь попыток восполнения, «завершения» его смысла в реальном времени; ясно, что она в принципе не связана никакими ни смысловыми, ни историческими пределами.

С другой стороны, романый образ в теории Бахтина – это принципиально языковой образ. В бахтинской «металингвистике» 30-х годов в оппозиции *говорящий – слово* акцент перемещается на второй ее член. Герой, как тело, душа и дух, исчезает из построений Бахтина этих лет, и на место образа человека встает «образ языка». Экзистенциальная глубина тем самым ограничивается языковой плоскостью; в творчестве Бахтина появляется постмодернистская парадигма бытия как чисто языковой реальности. Роман в бахтинской концепции является проекцией современного ему национального речевого универсума: «Роман – это художественно организованное социальное разноречие, иногда разноречие, и индивидуальная разноречие», – сказано в основной работе этих лет, называющейся «Слово в романе». Отдельные языки романной системы вступают между собой в диалогические отношения (особенно здесь значим диалог авторского «языка» с прочими «голосами»), – так что роман – это «диалогизированное разноречие». Никакой предмет для романиста, по Бахтину, не является объективной вещью: предмет в глазах прозаика – это реальность языкового порядка, «социально-разноречивое многообразие своих

имен, определений и оценок». Роман – это не отображение жизни, протекающей во встающем перед внутренним взором читателя художественном мире, но мистическое роение множества языков. При этом большинство этих языков выступают вне связи с каким-либо персонажем или автором. Отдельный человек – будь то герой или автор с их собственными голосами – просто тонут в этом социально-языковом океане: по выражению Бахтина, речи автора, рассказчиков, героев вырастают на почве социального разноречия, так что «говорящий человек в романе – существенно социальный человек»<sup>31</sup>. Установка на приоритет социального перед личностным роднит бахтинские работы о романе со «спорными текстами».

Итак, хотя в 30-е годы Бахтин пишет о романе, он не оставляет центральной для себя проблемы «бытия-события», не откладывает в сторону юношеского замысла «первой философии». Бытие для него в этот период творчества – бытие, во-первых, языковое, и, во-вторых – социальное, которому личность приносится в жертву. Интуиция диалога в работах о романе сохраняется как «диалогизованное романное слово», но постепенно отступает на задний план, уступая место интуиции социума ли, толпы ли, – во всяком случае, некоей коллективной общности. Диалог для Бахтина в 30-е годы мыслится происходящим не ради каждого из его участников: главной ценностью диалога является его целое,

---

<sup>31</sup> Бахтин М. Слово в романе // Там же. С. 76, 146 соответственно.

но не личность в ее уникальности<sup>32</sup>. По сравнению с книгой о Достоевском здесь налицо совершенно иная бытийственная структура диалога. Строго говоря, такого рода философия перестает быть разновидностью диалогизма. Построения Бахтина 30-х годов наводят на память различные системы всеединства, к которым в XX веке тяготела русская мысль. Своей вершины эта тенденция философской «идеи» Бахтина достигает в его знаменитой книге о Рабле.

## 7

В речи перед защитой диссертации 15 ноября 1946 г. на тему «Рабле в истории реализма» (мы несколько опережаем изложение биографии Бахтина ради связности в описании эволюции его «идеи») Бахтин произнес и обосновал фразу, которая внесла бы умственное смятение в собравшуюся аудиторию, будь та всерьез подготовленной к восприятию предложенного ей сочинения. Бахтин сказал: «Героем моей монографии является не Рабле». Но на ученых мужей, собравшихся в беломраморном зале Института мировой литературы, ни она, ни вся речь Бахтина (надо думать, что и диссертация в целом) никакого особого впечатления не произвели. Были зачитаны заранее написанные отзывы, в

---

<sup>32</sup> Ср.: «Реплика всякого реального диалога <...> строится и осмысливается в контексте целого диалога <...>. Она – органическая часть разноречивого целого» (См.: *Бахтин М.* Слово в романе. Указ. изд. С. 97).

которых бахтинская книга трактовалась как привычный для этого сонного собрания академический труд по вполне советской тематике – «история реализма». В результате этого псевдодиспута и после некоторых мытарств диссертанта ему присудили кандидатскую степень. Лишь спустя десятилетия книга была опубликована, вызвала первую волну бахтинского бума на Западе, благодаря чему в постмодернистский культурный обиход вошли словечки «карнавал», «амбивалентность», «материально-телесный низ» и так далее.

Но понята ли и сейчас книга о Рабле? Понята ли она в соответствии с замыслом Бахтина, в контексте всего его творчества, вместе с той сверхзадачей, к которой привязывал ее Бахтин? Вряд ли. Дело в том, что основные работы, в которых Бахтин раскрыл свой проект – замысел «первой философии», оказались доступными для бахтиноведения только в 80-е годы; речь же перед защитой, о которой мы уже начали говорить, напечатана лишь в 1993 г.<sup>33</sup> В Бахтине продолжают видеть литературоведа, в крайнем случае – культуролога; на освоение же его замысла «первой философии» нужно время, особенно если учесть многообразие ее экзотических на сегодняшний день источников.

Между тем книга Бахтина о Рабле прямым образом восходит к бахтинскому учению о «бытии-событии», является, в сущности, одним из «разделов» этого учения. В речи перед защитой Бахтин заявляет об этом прямо. При исследовании

---

<sup>33</sup> См. журнал: Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 2–3. С. 55–59.

в 30-е годы романного жанра, говорит он, ему приходилось в основном думать об эстетической специфике романских форм. Это «такие формы, главная цель которых заключается в том, чтобы как-то уловить бытие в его становлении, неготовности, незавершенности, притом принципиальной неготовности, принципиальной незавершенности и незавершимости»<sup>34</sup>. Вспомним здесь об исканиях Бахтина начала 20-х годов – о поиске им такой формы, которая удерживает в себе жизнь, и об обретении ее в романе Достоевского. Имея в уме ту же цель, с той же самой сверхзадачей Бахтин приблизился и к роману Рабле. И здесь он обнаружил, что, как сказано им в том же вступительном слове – у Рабле, как и у Достоевского, «мир незаконченного, незавершенного бытия <...> очень последовательно раскрыт»<sup>35</sup>. Опять-таки художественная форма занимает Бахтина лишь постольку-поскольку она не умерщвляет, но являет собою бытие. Главный предмет Бахтина – *бытие*, основной интерес его снова обращен к юношескому замыслу «первой философии».

Что же это за форма, удерживающая жизнь, которой пользуется Рабле? Эта форма – карнавал, который в свою очередь – «только наиболее дошедший до нас кусочек грандиозно-

---

<sup>34</sup> Стенограмма заседания ученого совета Института мировой литературы им. А.М. Горького. Защита диссертации тов. Бахтиным на тему «Рабле в истории реализма» // Там же. С. 56.

<sup>35</sup> Стенограмма заседания ученого совета Института мировой литературы им. А.М. Горького. Защита диссертации тов. Бахтиным на тему «Рабле в истории реализма» // Там же. С. 56.

го, очень сложного и интересного мира – народно-праздничной культуры»<sup>36</sup>. Роман Рабле в концепции Бахтина представит в качестве как бы живого фрагмента этого карнавального мира, явившегося на страницы книги во всей его непосредственности, как бы помимо творческого сознания автора и его вполне конкретного писательского замысла. Рабле выступает при этом как пассивный медиум карнавальной стихии: «последнее слово самого Рабле – это <...> народное слово»<sup>37</sup>. Рабле же как автор не имеет ни своего лица, ни голоса; в этом он – коренной антипод личностно-экзистенциального «автора» книги о Достоевском. Соответственно в книге о Рабле отсутствует коррелят «автора» – «герой»: его место занимает «смеющийся народный хор на площади». Ясно, что и отношения между этим безликим «автором» и коллективным «героем» не имеют личностного характера: налицо одержание «автора» духом народной толпы. Личность в этой философии оказывается растворенной в стихии возбужденной человеческой массы, имя которой – *карнавал*. Нет ли здесь, действительно, торжества нищепанской витальности, как утверждает в упомянутой выше работе Б. Гройс? Во всяком случае, если на предшествующей стадии бахтинской философской «идеи» с «бытием» связывался «диалог», то в 30-е годы в трудах Бахтина происходит постепенное вырожде-

---

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> ^Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 501.



ние «диалога» (что мы видели уже в связи с теорией романного слова) и, наконец, *трансформация «диалога» в «карнавал»*.

Итак, книга Бахтина о романе Рабле на самом деле есть книга о карнавале, ставшем в 30-е годы для русского мыслителя явлением самого подлинного человеческого бытия. Карнавал – это неофициальное, демократическое дополнение к господствующей культуре, осуществляющее релятивизацию официальных ценностей через их комическое снижение («веселая относительность»). На первый план в карнавале выступает неизбывная, по Бахтину, правда жизни, соотнесенная с телесным человеческим и мировым началом. Иерархическая ценностная система претерпевает обращение: в карнавальном мироощущении онтологические «верх» и «низ» меняются местами. Карнавальная стихия не имеет своего собственного внутреннего содержания. Она привязана к «высокой» культуре в том смысле, что живет за счет пародирования ее духовных основ, стремясь к их упразднению. В пределе своей тенденции средневековый и возрожденческий карнавал предстает «веселой преисподней»; Бахтин весьма точно характеризует настоящее духовное существо карнавала, являющегося антиподом христианской культуры. Именно по причине ориентации на этот последний момент, несмотря на всю крайнюю рискованность бахтинской книги, она в конце концов была принята советским официозом от науки. В *главном* Бахтин действительно не расходил-

ся со своим временем.

В самом деле: отношение Бахтина к карнавалу в высшей степени положительное. Карнавал для него – универсальный культурный феномен. Корни карнавала уходят в глубь веков (в римские сатурналии и далее), и именно из карнавальной традиции, по Бахтину, рождается столь значимый для него романский жанр. «Карнавальность» в глазах Бахтина есть также и похвальнейшее человеческое качество: когда Хлебникова он характеризует как «глубоко карнавального человека»<sup>38</sup>, это звучит в его устах крайне одобрительно. «Карнавальность» означает пребывание выше всяческих условностей, свидетельствует об игнорировании общепризнанных норм и ценностей. Бахтинское восхищение карнавалом вызывает в памяти «Апофеоз беспочвенности» Льва Шестова. Опьянение бытием в изображении Бахтина заставляет вспомнить про восходящее к идеям Ницше русское донисийство 10-х годов. Бахтин гениально показывает, в сущности, духовную смерть человеческой личности в карнавальной толпе. И эта смерть, предшествующая вечной гибели души в реальном аду, почему-то несколько не смущает Бахтина! Не будем забывать про то, что в универсуме, о котором Бахтин рассуждал в 20-е годы, не нашлось бытийственного места Богу; также и участники «диалога» в концепции Бахтина не помышляют о том, что ведут его в присутствии Бога. Потому «карнавал» Бахтина на самом деле логически сле-

---

<sup>38</sup> Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 162.

дует за его «диалогом». Однако перелом, совершившийся в 30-е годы в развитии бахтинской «идеи», все же действует шокирующе, и до сих пор, сталкиваясь с ним, бахтиноведы чувствуют некоторое недоумение.

## 8

Работа Бахтина над книгой о Рабле была начата еще в Кустанае. В 1936 г. срок его ссылки кончается. Благодаря рекомендации П. Медведева он получает приглашение на преподавательскую работу в Педагогический институт города Саранска (Мордовия). Однако обстановка усилившихся репрессий, затронувших институт, не позволила Бахтину долго находиться при нем. В 1937 г. Бахтин поселяется в подмосковном городе Савёлове и живет там вплоть до окончания войны в 1945 г. Средства для жизни дает ему преподавание немецкого языка в местной средней школе. С другой стороны, в конце 30-х годов потаенная до тех пор научная деятельность Бахтина обретает общественные формы. Так, в Институте мировой литературы он читает несколько лекций, посвященных романному жанру. Основные произведения по данной проблематике, начатые в ссылке, завершены были именно в Савёлове.

В 1945 г. Бахтин получает возможность вернуться в Саранск. Он возобновляет преподавание в местном пединституте, где читает ряд курсов русской и зарубежной литерату-

ры, а также литературной теории. Педагогическая деятельность полностью заполняет жизнь Бахтина, и на протяжении 50-х годов он пишет единственную работу, названную им «Проблема речевых жанров». В 1946 г., как уже говорилось, в ИМЛИ происходит защита Бахтиным диссертации; стенограмма защиты ныне опубликована. Любопытно, что при весьма слабом понимании идей Бахтина некоторые участники этого события все же почувствовали мыслительный масштаб предложенной работы. Было сделано предложение присудить Бахтину ученую степень доктора филологии, которое, однако, не прошло. Даже и кандидатское звание Бахтин получил только в 1952 г.! Опубликована же была книга о Рабле лишь в либеральном 1965-м.

В 50-е и особенно в 60-е годы имя Бахтина постепенно обретает известность. О Бахтине вспоминает его бывший противник из лагеря формалистов – В.Б. Шкловский. Главное же, его «открывает» новое научное поколение. В то время, на волне хрущевской «оттепели», набирал силу молодой коллектив отдела теории литературы ИМЛИ. И одним из его сотрудников, В.В. Кожиновым, в архиве Института была обнаружена диссертация Бахтина. Ее никому не ведомый автор совершил переворот в умах этих прочитавших бахтинский труд молодых людей. Было выяснено, что Бахтин жив и обитает в Саранске. И с 1961 г. начинаются регулярные контакты молодых литературоведов (В. Кожинов, В. Турбин, С. Бочаров, Г. Гачев) с Бахтиным. Больших усилий стоило

им осуществить переиздание в 1963 г. книги Бахтина о Достоевском; и именно им обязан выход в свет книги о Рабле. Энтузиастам бахтинского творчества надо было не только обойти идеологические и бюрократические барьеры, но также победить косность самого Бахтина, по отсутствию честолюбия вовсе не стремившегося публиковать свои труды. Ухудшившееся к концу 60-х годов здоровье Бахтина и его жены побудило его московских почитателей начать хлопоты по переселению их в столицу, что удалось далеко не сразу. В 1969 г. благодаря ходатайству дочери главы КГБ Ю. Андропова, бывшей тогда ученицей Турбина, чета Бахтиных была принята на лечение в Кремлевскую больницу. Но пребывание их там было недолгим. На 1970–1972 гг. приходится скитания не имеющего своего крова мыслителя по казенным приютам (в 1970–1971 гг. это дом для престарелых в Гривно близ Подольска, а в 1971–1972 – дом творчества писателей в Переделкине). В 1971 г. Бахтина настигает страшный удар – смерть жены, сильно изменивший его даже и внешне.

В 1972 г. Бахтин получает московскую прописку и поселяется в одном из известных писательских домов на Красноармейской улице (при этом Бахтин так и не вступил в Союз писателей, несмотря на советы окружающих). У него много новых замыслов: книга о Гоголе, разработка темы «Достоевский и сентиментализм», «очерки по философской антропологии», – однако осуществленными оказались лишь фрагменты к этим трудам. В кажущейся бесконечной советской

ночи фигура Бахтина представляется его знакомым в качестве духовного светоча. Общения с Бахтиным, в котором видели носителя высокой мудрости и нравственности, его учительного слова ищут в ту эпоху многие московские интеллигенты. Скончался Бахтин 7 марта 1975 г.; непосредственной причиной смерти была эмфизема легких. Похоронен мыслитель рядом с женой на Введенском (Немецком) кладбище в Москве.

Наследие последнего периода творчества Бахтина (60—70-е годы) – это многочисленные записи фрагментарного характера. В основном они имеют умозрительно-философскую природу, – бахтинская мысль словно возвращается в 20-е годы, замыкая пройденный за полвека круг. В поздних записях подводится итог творческого пути Бахтина. То, что им сделано, видится Бахтину заложением основ гуманитарного знания. Очевидно, что бахтинская «методология гуманитарных наук» принадлежит тому руслу европейской философии, которое имеет свой исток в идее «наук о духе» В. Дильтея, вбирает в себя достижения «речевого мышления» диалогистов и экзистенциализма Хайдеггера. Эту линию в философии подытожил и осмыслил Х.-Г. Гадамер, обозначив ее именем герменевтики. Бахтина, автора фрагментов 60—70-х годов, можно было бы назвать русским герменевтиком. Интерес к познанию собственно человеческого начала – вечного и «незавершимого» человеческого духа – присущ Бахтину как продолжателю линии русского кантианства, ориен-

тированного в основном на «проблему чужого Я». Европейская гуманитарная проблематика на русской философской почве зародилась в «школе» А. Введенского и реализовалась в теории диалога, «металингвистике» Бахтина. Поздний же Бахтин посвящает себя герменевтике и в узком смысле: обдумывая пестрое содержание бахтинских заметок 60—70-х годов, приходишь к выводу, что на первый план в них выступает *проблема интерпретации*. Решает ее Бахтин в духе своего диалогизма; заметим, что его герменевтическая концепция не отличается изощренностью западных герменевтических построений, — она весьма проста.

В одной из работ конца 60-х годов Бахтин формулирует свои герменевтические представления в виде концепции «диалога культур» («Ответ на вопрос редакции “Нового мира”»). Эта небольшая статья — философское завещание Бахтина, итог развития его философской «идеи». Бахтин использует здесь образ культур-личностей, восходящий к О. Шпенглеру; у Бахтина они «общаются» между собой в «большом времени» единой истории мировой культуры. Интерпретация произведений чужой, ушедшей культуры в свете «Ответа...» Бахтина — не что иное, как осуществление этого самого «диалога». «Проблема чужого Я», владевшая умом петербургского профессора Введенского, в трудах его ученика, таким образом, была разрешена в концепции диалога и в конце концов вышла на глобальные построения. Образ «диалога культур» прочно утвердился ныне в обществен-

ном сознании, приобрета едва ли не статус мифа.

\* \* \*

Французский мыслитель А. Бергсон высказал однажды примечательную мысль по поводу философского творчества. Какой бы сложной ни казалась нам система, созданная крупным философом, размышляя над ней, мы постепенно доходим до одной-единственной точки, до некоей «первичной интуиции», из которой рождается и самое грандиозное философское построение. В основе всякого философского воззрения лежит нечто бесконечно простое: «сущность философии есть дух простоты», и «философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь»<sup>39</sup>. Это утверждение Бергсона точно описывает ситуацию Бахтина. Бахтин – мономан одной интуиции, интуиции диалога. Она словно врождена его сознанию и проходит через все без исключения его труды. Философская «идея» Бахтина своим ядром, жизненным центром имеет эту интуицию. И логика бахтинской «идеи» следует развитию понятия диалога на протяжении творческой жизни Бахтина. Это понятие зарождается на «преддиалогической» стадии трактатов начала 20-х годов, достигает своей зрелости в книге о Достоевском и постепенно, на протяжении 30-х, вырождается, приходя в

---

<sup>39</sup> Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. 2. СПб., 1912. С. 25, 7 соответственно.



конце концов к образу дионисийского «карнавала». Интуиция диалога питает бахтинскую философию языка; она легко распознается в теории романа, равно как и в герменевтике последних десятилетий. Диалог – основа бахтинского «гуманитарного» метода, бахтинской «науки о духе». Диалог – ключевая и единственная парадигма всего творчества Бахтина, нерв его экзистенциализма. То, что дал Бахтин русской философии XX века – это *идея диалога*.

И как носитель этой идеи, Бахтин в конце второго тысячелетия христианской истории выступает в качестве авторитетного посредника между Россией и Западом. Современный русский человек, вдумчивый читатель Бахтина, получает редкую возможность вступить в мир западной философской культуры через врата бахтинской философии. Мысль Бахтина живет в переключках с целым сонмом блестящих мыслителей Запада, с которыми в годы советчины русский человек не имел возможности встретиться; он знакомится с ними теперь, пытаясь адекватно понять труды Бахтина. Бахтин как мыслитель не свалился с неба, но воспитался в атмосфере западной философии и напился ее богатыми интуициями; эти интуиции, эту живейшую жизнь западного духа русский читатель усваивает через бахтинские работы. Бахтин, ревностный противник метафизики, колеблет в сознании русского читателя традиционную для русского менталитета платоническую картину мира, заставляет переживать дух динамически. Тем самым он способствует великой це-

ли преодоления русскими – на философском уровне – своей национальной ограниченности, способствует обогащению их опыта. – Но и обратно: на Западе Бахтина видят кем-то вроде миссионера русской культуры и русской мысли! Да, конечно: в труды Бахтина вошли и русский покаянный пафос, и совесть Достоевского, и, увы, издержки советского коллективизма вместе даже с элементами богоборчества. Западным бахтиноведам, правда, свойственно преувеличивать «русский» характер философии Бахтина: курьезными, скажем, выглядят предположения о ее православности. Но всякого рода ошибки с обеих сторон – вещь неизбежная. Важно то, что Бахтин ныне выполняет свою промыслительную миссию – организует диалог между Россией и Западом.

# **Н.К. Бонеецкая** **От «философии** **поступка» к герменевтике**

## **Предисловие к I тому**

В настоящий том избранных трудов М. Бахтина вошли те его сочинения, в связи с которыми говорят о Бахтине-философе в собственном смысле. Это основные его трактаты 1920-х годов и работы последнего периода творчества (60—70-е годы). «Философская идея» Бахтина обнаруживается в них в наиболее чистом виде, не будучи осложнена анализом конкретных художественных текстов; с другой стороны, книга включает в себя практически все теоретико-философские труды мыслителя, так что ее читатель может составить весьма полное представление о бахтинской философии.

Место Бахтина-философа в истории русской мысли XX века уникально. Младшего современника философов Серебряного века (Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова и др.), Бахтина вряд ли правомерно относить к той же традиции: его несколько не занимали религиозные искания будь то софиологов или экзистенциалистов, и более того, с самого начала Бахтин-философ решительно разрывает с традици-

онным русским метафизическим взглядом на вещи. Принадлежа, таким образом, к постсимволистской линии русской культуры (быть может, вместе с Б. Пастернаком представляя «марбургскую» ее ветвь), Бахтин, разумеется, не принял всерьез и советской метафизики, хотя и не встал к советской ментальности в резкую оппозицию (вспомним про воинствующий антиклерикализм книги 30-х годов о Рабле). Как мыслитель, Бахтин подхватил и самобытно развил едва наметившуюся на рубеже XIX–XX веков линию русского кантианства. Следуя завету своего учителя по Петербургскому университету Александра Ивановича Введенского, ведущего русского кантианца, Бахтин предпринял попытку разработать систему нравственной онтологии. Система эта должна была строиться под углом зрения проблемы «чужого Я» – главного предмета интересов Введенского. Стоит заметить, что такие выдающиеся «ученики» Введенского, как Н.О. Лосский и С.Л. Франк, также отдавшие дань разработке данной проблемы, позже в своем развитии влились в русло традиционной русской метафизики со-фиологического толка, – позиция Бахтина же осталась совершенно особой.

Философский путь Бахтина пролегал параллельно пути западноевропейской (прежде всего, немецкой, отчасти французской) философии XX века. Замыслив создание «первой философии» (в смысле Аристотеля) – учения беспредпосылочного и синкретически-всеобъемлющего, Бахтин надеялся преодолеть в ней наметившийся в европейском

философском сознании раскол между философией культурных ценностей (Г. Риккерт) и философией жизни (А. Бергсон). При этом мыслителем, давшим Бахтину наиболее плодотворный творческий импульс, оказался глава Марбургской школы Г. Коген, чьи интуиции «заданности» и «будущего» определили тонус бахтинской мысли. Учение Бахтина о нравственном «бытии-событии», – учение, которое одновременно является философией культуры, было развито им в частично сохранившемся трактате «К философии поступка». Именно в нем Бахтин представил и план своей будущей системы, включающей, кроме «философии поступка», эстетику, учение о праве и философию религии. Так были заложены основы и намечены контуры бахтинской философской «идеи», становление которой в последующем бахтинском творчестве отклонилось от изначально намеченного пути.

Что же произошло затем с замыслом Бахтина? Если жизнь бахтинской «идеи» задумывалась как некая пульсация в поле между двумя центрами – культурой и экзистенцией, то на деле в ней возобладал полюс культуры: категория «бытия» («жизни», «действительности») в философском развитии Бахтина все сильнее приближалась к понятию «жизни в культуре», языковой жизни. Внимание Бахтина постепенно переключалось на исследование конкретных эстетических ценностей (жанр романа). Это, видимо, «врожденное» качество бахтинской «идеи» проявилось уже в начале 20-х го-

дов. Вслед за трактатом «К философии поступка» Бахтин пишет большое исследование «Автор и герой в эстетической деятельности», в котором рассуждает об эстетическом аспекте, с неизбежностью сопутствующем нравственному бытию. Категории, выдвинутые при этом Бахтиным – «внезаходимость», «избыток видения», «завершение» (вместе с центральными понятиями «автора» и «героя»), обозначают те его первичные бытийственные интуиции, которые составляют существо его «идеи» и присутствуют фактически во всех его трудах. Эстетика Бахтина, выраженная на языке западных эстетических сочинений начала XX века (А. Гильдебранд, И. Кон, Б. Христиансен), представлена в большой работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924). Особенность бахтинской эстетики – сохранение в ней «памяти» о ее онтологических корнях, о «философии поступка», от которой она отпочковалась (даже и работы Бахтина о романе – они же всегда работы и о бытии). Во-вторых же, бахтинская эстетика не теряет и своего характера нравственной философии: не «искусство для искусства», но искусство ответственное – лозунг Бахтина, заявленный им еще в юности (ср. заметку «Искусство и ответственность»).

В своем философском развитии Бахтин следовал логике своей «идеи» с ее немецкой по преимуществу основой. Сформулированная А.И. Введенским «проблема чуждого Я», столь важная для «идеи» Бахтина, была русской парал-

лелью исканиям В. Дильтея в области «гуманитарного» знания, «наук о духе». И если из Дильтея вышла европейская традиция диалогической философии (М. Бубер и др.), то сходным оказался и путь Бахтина, создавшего во второй половине 20-х годов свой вариант диалогизма (книга о Достоевском). Как и западные диалогисты, придавшие онтологический статус такой реальности, как язык, также Бахтин уже в 20-е годы начал разработку учения о бытии в языке – «металингвистики». Диалог и язык – те опоры, на которых стоит философское сознание позднего Бахтина, фрагментарные записки которого, вместе с «философским завещанием» (каковым мы считаем бахтинский «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”»), составляют вторую часть данного тома.

В поздних фрагментах мысль Бахтина приходит к полному самосознанию и определяет себя как «гуманитарную науку». Снова можно сказать, что здесь сохраняется «память» о «проблеме чужого Я», но на первый план выступает проблема понимания текста и чужой культуры. Очевидно, это проблема герменевтическая; и с изумлением, действительно, перед неисповедимостью судеб, идей можно констатировать, что в 60-е годы русская мысль в лице ссыльного мыслителя, преподавателя провинциального педвуза Михаила Бахтина пришла к вещам, очень близким к тем, которые обрела немецкая философия, прошедшая через Дильтея, Э. Гуссерля, диалогистов, М. Хайдеггера, остановившись наконец на Х.-Г. Гадамере, представившем синтез положений

данного «гуманитарного» – «герменевтического» направления. Читатель настоящей книги имеет возможность оценить самобытность бахтинской герменевтики, учитывая стоящий за ней историко-философский фон. Если же говорить собственно о бахтинской «идее», то в 60-е годы она вернулась к ряду представлений, родившихся в 20-е годы, – но уже на новом уровне: за спиной у Бахтина к этому времени – проработка проблем диалога, «смеховой культуры», языка.

Комментарий к философским работам Бахтина имеет несколько задач. Во-первых, это неизбежный «реальный» комментарий. Во-вторых, нашей целью было увидеть данное конкретное произведение Бахтина в контексте всего его творчества; в частности, сюда входит уразумение специфики бахтинских философских понятий, категорий и терминов. В-третьих, мы предприняли попытку определить место творчества Бахтина (в частности, и каждого комментируемого труда) как в русской, так и в западноевропейской философии. Разумеется, мы сознаем всю ограниченность наших усилий; единственное наше оправдание в том, что эта попытка исследовательского комментария и осмысления всего философского бахтинского корпуса на сегодняшний день первая и беспрецедентная. С другой стороны, мы оставили за собой право пользоваться реальным комментарием в предшествующих русских изданиях трудов Бахтина<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Написано в 1990-х годах. – *Прим. ред.*



# **Сокращения названий книг и статей М. Бахтина (включая «спорные тексты»)**

**ЭСТ** М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

**ВЛЭ** М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

**Д** М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

**Р** М.М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

**ЛКС** М.М. Бахтин. Литературно-критические статьи. М., 1986.

**МФЯ** В.Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. М., 1993.

**ФМЛ** П.Н. Медведев. Формальный метод в литературоведении. М., 1993.

**ПТД** М.М. Бахтин. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994.

**ИО** Искусство и ответственность // ЭСТ. С. 5–6.<sup>41</sup>

**ФП** К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–

---

<sup>41</sup> Ниже указаны источники текстов Бахтина – трудов, которые мы перепечатаем и на которые ссылаемся в данном издании. – *Прим. сост.*

138.

**АГ** Автор и герой в эстетической деятельности // Философия и социология науки и техники... С. 138–157 (I фрагмент); ЭСТ. С. 7–180 (основной текст).

**СМФ** Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // ВЛЭ. С. 6–71.

**СР** Слово в романе // ВЛЭ. С. 72–233.

**ВХ** Формы времени и хронотопа в романе // ВЛЭ. С. 234–407.

**ПРС** Из предыстории романного слова // ВЛЭ. С. 408–446.

**ЭР** Эпос и роман // ВЛЭ. С. 447–483.

**РГ** Рабле и Гоголь // ВЛЭ. С. 484–495.

**О** Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // ЭСТ. С. 328–335.

**МГН** К методологии гуманитарных наук // ЭСТ. С. 361–373.

**ПТ** Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // ЭСТ. С. 281–307.

1970–1971

Из записей 1970–1971 годов // ЭСТ. С. 336–360.

**ПКД** К переработке книги о Достоевском // ЭСТ. С. 308–327.

**ПРЖ** Проблема речевых жанров // ЭСТ. С. 237–280.

**ФОГН** К философским основам гуманитарных наук // ЭСТ. С. 409–411.

**БП** Лекции и выступления М.М. Бахтина 1924–1925 гг. в записях Л.В. Пумпянского. (Вступительная заметка, подготовка текста и примечания Н.И. Николаева) // В изд.: М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 221–252.

# **Автор и герой в эстетическом событии**

## **Искусство и ответственность**

Целое называется механическим, если отдельные элементы его соединены только в пространстве и времени внешней связью, а не проникнуты внутренним единством смысла. Части такого целого хотя и лежат рядом и соприкасаются друг с другом, но в себе они чужды

Три области человеческой культуры – наука, искусство и жизнь – обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. Но связь эта может стать механической, внешней. Увы, чаще всего это так и бывает. Художник и человек наивно, чаще всего механически соединены в одной личности; в творчество человек уходит на время из «житейского волнения» как в другой мир «вдохновения, звуков сладких и молитв». Что же в результате? Искусство слишком дерзко-самоуверенно, слишком патетично, ведь ему же нечего отвечать за жизнь, которая, конечно, за таким искусством не угонится. «Да и где нам, – говорит жизнь, – то – искусство, а у нас житейская проза»<sup>1</sup>.

Когда человек в искусстве, его нет в жизни, и обратно. Нет

между ними единства и взаимопроникновения внутреннего в единстве личности<sup>2</sup>.

Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности<sup>3</sup>. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней. Но с ответственностью связана и вина.

Не только понести взаимную ответственность должны жизнь и искусство, но и вину друг за друга. Поэт должен помнить, что в пошлой прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов. Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду ее жизни, но проникать друг друга в единстве вины и ответственности.

И нечего для оправдания безответственности ссылаться на «вдохновенье». Вдохновенье, которое игнорирует жизнь и само игнорируется жизнью, не вдохновенье, а одержание. Правильный, не самозванный смысл всех старых вопросов о взаимоотношении искусства и жизни, чистом искусстве и проч., истинный пафос их только в том, что и искусство и жизнь взаимно хотят облегчить свою задачу, снять свою ответственность, ибо легче творить, не отвечая за жизнь, и легче жить, не считаясь с искусством.

Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне еди-

ным, в единстве моей ответственности<sup>4</sup>.

## К философии поступка

<...> И эстетическая деятельность бессильна овладеть моментом прохождения и открытой событийности бытия, и ее продукт в своем смысле не есть действительно становящееся бытие и приобщается к нему в своем бытии через исторический акт действенного эстетического интуирования. И эстетическая интуиция не уловляет единственной событийности, ибо образы ее объективированы, т. е. в своем содержании изъяты из действительного единственного становления, не причастны ему (они причастны как момент живого и живущего сознания созерцателя)<sup>1</sup>.

Общим моментом дискурсивного теоретического мышления (естественно-научного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции, важным для нашей задачи, является следующее. Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной единственной переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценностность и единство живого становления и самоопределения. Истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в *его целом*, только он жив, полностью [?] и безысходно есть, становится, свершается, он действительный живой участник события-бытия: он приоб-

щен единственному единству свершающегося бытия, но эта приобщенность не проникает в его содержательно-смысловую сторону, которая претендует самоопределиться сполна и окончательно в единстве той или другой смысловой области: науки, искусства, истории, а эти объективные области, помимо приобщающего их акта, в своем смысле не реальны, как это было показано нами. И в результате встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается. Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству. Этим единственным единством и может быть только единственное событие свершаемого бытия, все теоретическое и эстетическое должно быть определено как момент его, конечно, уже не в теоретических и эстетических терминах. Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), при-



чем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопрониновенность культуры и жизни<sup>2</sup>.

Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок<sup>3</sup>, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления. Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенного и в определенное время, и в определенных условиях, т. е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка. Но можно взять отвлеченно ее содержательно-смысловой момент, т. е. мысль как общезначимое суждение. Для этой смысловой стороны совершенно безразлична индивидуально-историческая сторона: автор<sup>4</sup>, время, условия и нравственное единство его жизни – это общезначимое суждение относится к теоретическому единству соответствующей теоретической области,

и место в этом единстве совершенно исчерпывающе определяет его значимость. Оценка мысли как индивидуально-поступка учитывает и включает в себя момент теоретической значимости мысли-суждения полностью; оценка значимости суждения – необходимый момент в составе поступка, хотя его еще не исчерпывающий. Но для теоретической значимости суждения совершенно безразличен момент индивидуально-исторический, превращение суждения в ответственный поступок автора его. Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении. Значимое теоретически суждение во всех своих моментах непроницаемо для моей индивидуально-ответственной активности. Какие бы моменты мы ни различали в теоретически значимом суждении: форму (категории синтеза) и содержание (материю, опытную и чувственную данность)<sup>5</sup>, предмет и содержание, значимость всех этих моментов совершенно непроницаема для момента индивидуального акта-поступка мыслящего.

Попытка помыслить долженствование как высшую формальную категорию (утверждение-отрицание Риккерта) основана на недоразумении<sup>6</sup>. Долженствование может обосновать действительную наличность именно данного суждения именно в моем сознании при данных условиях, т. е. историческую конкретность индивидуального факта, но не теоретическую в себе истинность суждения. Момент теоретической истинности необходим, чтобы суждение было дол-

женствующим для меня, но не достаточен, истинное суждение не есть тем самым уже и должный поступок мышления. Я позволю себе несколько грубую аналогию: безукоризненная техническая правильность поступка еще не решает дело о его нравственной ценности. Теоретическая истинность технична по отношению к долженствованию. Если бы долженствование было бы формальным моментом суждения, не было бы разрыва между жизнью и культурой-творчеством, между актом-поступком, моментом единства контекста моей единственной жизни и смысловым содержанием суждения, моментом того или иного объективного теоретического единства науки, а это значило бы, что был бы единый и единственный контекст и познания и жизни, культуры и жизни, чего нет, конечно. Утверждение суждения как истинного есть отнесение его в некоторое теоретическое единство, и это единство совсем не есть единственное историческое единство моей жизни.

Не имеет смысла говорить о каком-то специальном теоретическом долженствовании: поскольку я мыслю, я должен мыслить истинно, истинность — долженствование мышления. Действительно ли самой истинности присущ момент долженствования? Долженствование возникает лишь в соотношении истины (в себе значимой) с нашим действительным актом познания, и этот момент отнесенности есть исторически единственный момент, всегда индивидуальный поступок, совершенно не задевающий объективной теоретиче-

ской значимости суждения, поступок, оцениваемый и вменяемый в едином контексте единственной действительной жизни субъекта. Для долженствования недостаточно одной истинности, но и ответный акт субъекта, изнутри его исходящий, акт признания в истинности долженствования, и этот акт совершенно не проникает в теоретический состав и значимость суждения. Почему, поскольку я мыслю, я *должен* мыслить истинно? Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает ее долженствование, этот момент совершенно не содержится в ее определении и невыводим оттуда; он может быть только извне принесен и пристегнут (Гуссерль)<sup>7</sup>. Вообще ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момент долженствования, и он невыводим из него. Нет эстетического, научного и рядом с ними этического долженствования, но есть лишь эстетически, теоретически, социально значимое, причем к этому может присоединиться долженствование, для которого все эти значимости техничны. Эти положения обретают свою значимость в эстетическом, научном, социологическом единстве: долженствование в единстве моей единственной ответственной жизни. Вообще, и это будет нами подробно развито дальше, нельзя говорить ни о каких нравственных, этических нормах, об определенном содержательном долженствовании. Долженствование не имеет определенного и специально теоретического содержания. На все содержательно значимое может сойти должен-

ствование, но ни одно теоретическое положение не содержит в своем содержании момента долженствования и не обосновывается им. Нет научного, эстетического и прочего долженствования, но нет и специально этического долженствования в смысле совокупности определенных содержательных норм, все значимое со стороны своей значимости обосновывает различные специальные дисциплины, для этики ничего не остается (так называемые этические нормы суть главным образом социальные положения, и когда будут обоснованы соответственные социальные науки, они будут приняты туда). Долженствование есть своеобразная категория поступления-поступка (а все, даже мысль и чувство, есть мой поступок), есть некая установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта. Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)<sup>8</sup>.

Тому, что моя ответственная активность не проникает в содержательно-смысловую сторону суждения, по-видимому, противоречит то, что форма суждения, трансцендентный момент в составе суждения, и есть момент активности нашего разума, что категории синтеза производимы нами. Мы забыли коперниканское деяние Канта<sup>9</sup>. Однако действитель-

но ли трансцендентная активность есть исторически-индивидуальная активность моего поступка, за которую я индивидуально ответствен. Никто, конечно, не станет утверждать нечто подобное. Обнаружение априорно трансцендентного элемента в нашем познании не открыло выхода изнутри познания, т. е. из его содержательно-смысловой стороны в исторически-индивидуальный действительный познавательный акт, не преодолело их разобщенности и взаимной непроницаемости, и для этой трансцендентной активности пришлось измыслить чисто теоретический, исторически недействительный субъект, сознание вообще, научное сознание, гносеологический субъект. Но, конечно, этот теоретический субъект должен был каждый раз воплощаться в некотором реальном, действительном, мыслящем человеке, чтобы приобщиться со всем имманентным ему миром бытия как предмета его познания действительному исторически-событийному бытию лишь как момент его.

Итак, поскольку мы отрываем суждение от единства исторически действительного акта-поступка его осуществления и относим в то или иное теоретическое единство, изнутри его содержательно-смысловой стороны нет выхода в должествование и в действительное единственное событие бытия. Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни, мысли и единственной конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны. Оторвав содержательно-смысловую сторону познания от исторического

акта его осуществления, мы только путем скачка можем из него выйти в должествование, искать действительный познавательный акт-поступок в оторванном от него смысловом содержании – то же самое, что поднять самого себя за волосы. Оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность, по которой он и развивается как бы самопроизвольно<sup>10</sup>. Поскольку мы вошли в него, т. е. совершили акт отвлечения, мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем – как индивидуально ответственно активных. Подобно миру техники, который знает свой имманентный закон, которому и подчиняется в своем безудержном развитии, несмотря на то что уже давно уклонился от осмысливания его культурной цели и может служить ко злу, а не к добру, так по своему внутреннему закону совершенствуются орудия, становясь страшной, губящей и разрушающей силой из первоначального средства разумной защиты. Страшно все техническое, оторванное от единственного единства и отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может время от времени врываться в это единственное единство жизни как безответственно страшная и разрушающая сила.

Поскольку отвлеченно – теоретический самозаконный мир, принципиально чуждый живой единственной историчности, остается в своих границах, его автономия оправдана и ненарушима, оправданы и такие философские специальные дисциплины, как логика, теория познания, психо-

логия познания, философская биология, которые пытаются вскрыть, теоретически же, т. е. отвлеченно-познавательным образом, структуру теоретически познаваемого мира и его принципы. Но мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом, не только за отвлеченно-единое, но и конкретно-единственное бытие в его возможном целом, т. е. теоретическое познание пытается построить первую философию<sup>11</sup> (prima philosophia) или в лице гносеологии, или [2 нрзб.] (биологических, физических и иных разновидностей). Было бы совершенно несправедливо думать, что это преобладающая тенденция в истории философии – это специфическая особенность нового времени, можно сказать только XIX и XX вв.

*Участное* мышление преобладает во всех великих системах философии, осознанно и отчетливо (особенно в Средние века) или бессознательно и маскировано (в системах XIX и XX вв.). Наблюдается своеобразное улегчение самого термина «бытие», «действительность». Классический кантовский пример против онтологического доказательства [?], что сто талеров действительных не равны ста талерам только мыслимым<sup>12</sup>, перестал быть убедительным; действительно, исторически единожды наличное в определенной мной единственным образом действительности несравненно тяжелее, но взвешенное на теоретических весах, хотя бы и с прибавлением теоретического констатирования его эмпирической наличности, в отвлечении от его исторически цен-



ностной единственности, едва ли окажется тяжелее только мыслимого. Единственное исторически действительное бытие больше и тяжелее единого бытия теоретической науки, но эту разницу в весе, очевидную для живого переживающего сознания, нельзя определить в теоретических категориях.

Отвлеченное от акта-поступка смысловое содержание можно сложить в некое [1 нрзб.] и единое бытие, но, конечно, это не единственное бытие, в котором мы живем и умираем, в котором протекает наш ответственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности. В мир построений теоретического сознания в отвлечении от ответственно-индивидуального исторического акта я не могу включить себя действительного и свою жизнь как момент его, что необходимо, если это – весь мир, всё бытие (в принципе, в задании, всё, т. е. систематически, причем сама система теоретического бытия, конечно, может оставаться открытой). Мы оказались бы там определенными, предопределенными, прошлыми [?] и завершенными<sup>13</sup>, существенно не живущими, мы отбросили бы себя из жизни, как ответственного рискованного открытого становления-поступка, в индифферентное, принципиально готовое и завершенное теоретическое бытие (не завершенное и заданное лишь в процессе познания, но заданное именно – как данное)<sup>14</sup>. Ясно, что это можно сделать лишь при условии отвлечения от абсолютно произвольного (ответственно-произвольного), абсолютно нового, творимого, предстоящего в поступке, т. е. от того имен-

но, чем жив поступок. Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет. Теоретический мир<sup>15</sup> получен в принципиальном отвлечении от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, «как если бы меня не было», и это понятие бытия, для которого безразличен центральный для меня факт моей единственной действительной приобщенности к бытию (и я есмь) и принципиально не может ничего прибавить и убавить в нем, в своем смысле и значении оставаясь равным себе и тождественным, есть я или меня нет, не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, *не в нем я живу*, если бы оно было единственным, меня бы не было.

Конечно, менее всего следует отсюда правота какого бы то ни было релятивизма, отрицающего автономность истины и пытающегося сделать ее чем-то относительным и обусловленным, чуждым ей жизненно-практическим или иным моментом именно в ее истинности. При нашем взгляде автономность истины, ее методическая чистота и самоопределяемость совершенно сохраняются: именно при условии своей чистоты она и может быть ответственно причастна бытию-событию, относительная изнутри самой себя истина не нужна жизни-событию. Значимость истины себе довлеет, абсолютна и вечна, и ответственный поступок познания учи-

тывает эту особенность ее, это ее существо. Значимость того или иного теоретического положения совершенно не зависит от того, познано оно кем-нибудь или не познано<sup>16</sup>. Законы Ньютона были в себе значимы и до их открытия Ньютоном, и не это открытие сделало их впервые значимыми, но не было этих истин как познанных, приобщенных единственному бытию-событию моментов, и это существенно важно, в этом смысл поступка, их познающего. Грубо неправильным 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 – как бесконечная длительность, для которой все наше время является лишь моментом, отрезком.

Временность действительной историчности бытия есть лишь момент абстрактно познанной историчности; абстрактный момент вневременной значимости истины может быть противопоставлен абстрактному же моменту временности предмета исторического познания, но все это противопоставление не выходит из границ теоретического мира и только в нем имеет смысл и значимость. Но вневременная значимость всего теоретического мира истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события. Конечно, вмещается не временно или пространственно (все это суть абстрактные моменты), но как обогащающий его момент. Только бытие познания в отвлеченно-научных катего-

риях принципиально чуждо теоретически же отвлеченно-познанному смыслу, действительный акт познания не изнутри его теоретически-отвлеченного продукта (т. е. изнутри общезначимого суждения), но как ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию. Однако обычное противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; это положение включает в себя некоторый ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) – вот наша переходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участно-го мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в показном тоне; но это участное мышление протекает именно в нами утверждаемой архитектонике бытия-события. Такова концепция Платона<sup>17</sup>.

Еще более грубым теоретизмом является попытка включить мир теоретического познания в единое бытие как бытие психическое. Психическое бытие – абстрактный продукт теоретического мышления, и менее всего допустимо мыслить акт-поступок живого мышления как психический процесс и затем приобщение его теоретическому бытию со всем его содержимым. Психическое бытие такой же отвлеченный продукт, как и трансцендентная значимость. Здесь мы совершаем уже чисто теоретически весомую нелепость: большой теоретический мир (мир как предмет совокупно-

сти наук, всего теоретического познания) мы делаем моментом маленького теоретического мира психического бытия как предмета психологического познания). Поскольку психология, оставаясь в своих границах, знает познание только как психический процесс и переводит на язык психического бытия и содержательно-смысловой момент познавательного акта, и индивидуальную ответственность его свершения-поступка, она права, поскольку она претендует быть философским познанием и выдает свою психологическую транскрипцию за действительно единственное бытие, не допуская рядом с собой столь же правомерную трансцендентно-логическую транскрипцию, она совершает грубую и чисто теоретически, и философско-практически ошибку

Менее всего в жизни-поступке я имею дело с психическим бытием (за исключением того случая, когда я поступаю как теоретик-психолог). Можно помыслить, но отнюдь не совершить попытку, ответственно и продуктивно поступая в математике, скажем, работая над какой-нибудь теоремой, оперировать с математическим понятием как с психическим бытием; работа поступка, конечно, не осуществится: поступок движется и живет не в психическом мире. Когда я работаю над теоремой, я направлен на ее смысл, который я ответственно приобщаю познанному бытию (действительная цель науки), и ровно ничего не знаю и не должен знать о возможной психологической транскрипции этого моего действительно ответственного поступка, хотя эта тран-

скрипция для психолога с точки зрения его целей является [1 нрзб.] правильной<sup>18</sup>.

Подобным же теоретизмом являются попытки приобщить теоретическое познание единственной жизни, помысленной в биологических категориях, экономических и других, т. е. все попытки прагматизма во всех его видах. Всюду здесь одна теория делается моментом другой теории, а не моментом действительного бытия-события. Нужно приобщить теорию не теоретическим построениям 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, т. е. поскольку познавательный акт как мой поступок включается со всем своим содержанием в единство моей ответственности<sup>19</sup>, в котором и которым я действительно живу-свершаю. Все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие безнадежны; нельзя разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира. Но из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции есть выход в его смысловое содержание, которое целиком приемлется и включается изнутри этого поступка, ибо поступок действительно свершается в бытии.

Мир как содержание научного мышления есть своеобразный мир, автономный, но не отъединенный, а через ответ-

ственное сознание в действительном акте-поступке включаемый в единое и единственное событие бытия. Но это единственное бытие-событие уже не мыслится, а *есть*, действительно и безысходно свершается через меня и других, между прочим, и в акте моего поступка-познания, оно переживается, утверждается эмоционально-волевым образом, и в этом целостном переживании-утверждении познание есть лишь момент. Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь участно пережить. Весь теоретический разум только момент практического разума, т. е. разума нравственной ориентации единственного субъекта в событии единственного бытия. В категориях теоретического безучастного сознания это бытие неопределимо, но лишь в категориях действительного причащения, т. е. поступка, в категориях участно-действенного переживания конкретной единственности мира<sup>20</sup>.

Характерной чертой современной философии жизни, пытающейся включить теоретический мир в единство становящейся жизни, является некоторая эстетизация жизни, несколько затушевывающая слишком очевидную несообразность чистого теоретизма (включение большого теоретического мира в малый теоретический же мирок). Обычно элементы теоретические и эстетические слиты в этих концепциях жизни. Такова и самая значительная попытка философии жизни Бергсона. Главный недостаток всех его философских построений, не раз отмечаемый в литературе о

нем, — методическое нерасчленение разнородных моментов концепции. Методически неясным остается и его определение философской интуиции, противопоставляемой им рассудочному, анализирующему познанию. Нет сомнения, что в интуицию в ее фактическом употреблении Бергсоном входит тем не менее в качестве необходимого элемента рассудочное познание (теоретизм), это было с исчерпывающей ясностью вскрыто Лосским в его превосходной книге о Бергсоне<sup>21</sup>. За вычетом этих рассудочных элементов из интуиции остается чисто эстетическое созерцание, с ничтожной примесью, с гомеопатической дозой действительного участного мышления. Но продукт эстетического созерцания также отвлечен от действительного акта созерцания и не принципиален для него, отсюда и для эстетического созерцания неуловимо единственное бытие-событие в его единственности. Мир эстетического видения, полученный в отвлечении от действительного субъекта видения, не есть действительный мир, в котором я живу, хотя его содержательная сторона и вложена в живого субъекта. Но между субъектом и его жизнью, предметом эстетического видения и субъектом-носителем акта этого видения такая же принципиальная несообщаемость, как в теоретическом познании.

В содержании эстетического видения мы не найдем акта-поступка видящего. Единый двусторонний рефлекс единого акта, освящающего и относящего к единой ответственности и содержание и бытие-свершение акта-поступка в их



нераздельности, не проникает в содержательную сторону эстетического видения, изнутри этого видения нельзя выйти в жизнь. Этому нисколько не противоречит то, что содержанием эстетического созерцания можно сделать себя и свою жизнь, самый акт-поступок этого видения не проникает в содержание, эстетическое видение не превращается в исповедь, а, став таковой, перестает быть эстетическим видением. И действительно, есть произведения, лежащие на границе эстетики и исповеди (нравственная ориентация в единственном бытии)<sup>22</sup>.

Существенным (но не единственным) моментом эстетического созерцания является вживание в индивидуальный предмет видения, видение его изнутри в его собственном существе<sup>23</sup>. За этим моментом вживания всегда следует момент объективации, т. е. положение понятой вживанием индивидуальности вне себя, отделение ее от себя, возврат в себя, и только это возвращенное в себя сознание, со своего места, эстетически оформляет изнутри схваченную вживанием индивидуальность как единую, целостную, качественно своеобразную. И все эти эстетические моменты: единство, целостность, самодостаточность, своеобразие – трансгредивны<sup>24</sup> самой определяемой индивидуальности, изнутри ее самой для нее в ее жизни этих моментов нет, она не живет ими для себя, они имеют смысл и осуществляются вживающимся уже вне ее, оформляя и объективируя слепую ма-

терию вживания; другими словами: эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни в движении, в ее действительной жизненности, он предполагает вненаходящегося, другого субъекта вживания. Конечно, не нужно думать, что за чистым моментом вживания хронологически следует момент объективации, оформления, оба этих момента реально неразделимы, чистое вживание – абстрактный момент единого акта эстетической деятельности, которого и не должно мыслить в качестве временного периода; моменты вживания и объективации взаимно проникают друг друга. Я *активно* вживаюсь в индивидуальность, а следовательно, ни на один миг не теряю себя до конца и своего единственного места вне ее. Не предмет мною пассивным неожиданно завладевает, а я активно вживаюсь в него, вживание *мой* акт, и только в этом продуктивность и новизна его (Шопенгауэр и музыка)<sup>25</sup>. Вживанием осуществляется нечто, чего не было ни в предмете вживания, ни во мне до акта вживания, и этим осуществленным нечто обогащается бытие-событие, не остается равным себе. И этот творящий новое акт-поступок уже не может быть эстетическим рефлексированием в его существе, это сделало бы его внеположным поступающему и его ответственности. Чистое вживание, совпадение с другим, потеря своего единственного места в единственном бытии предполагают признание моей единственности и единственности места несущественным моментом, не влияющим на характер сущности бытия ми-

ра; но это признание несущественности своей единственности для концепции бытия неизбежно влечет за собой и утрату единственности бытия, и мы получим концепцию только возможного бытия, а не существенного, действительного, единственного, безысходно реального, но такое бытие не может становиться, не может жить. Смысл бытия, для которого признано несущественным мое единственное место в бытии, никогда не сможет меня осмыслить, да это и не смысл бытия-события.

Но чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один – обеднение бытия), т. е. перестал быть единственным, то этот момент не-бытия моего никогда бы не мог стать моментом моего сознания, не-бытие не может стать моментом бытия сознания, его просто не было бы для меня, т. е. бытие не свершалось бы через меня в этот момент. Пассивное вживание, одержание, потеря себя ничего общего не имеют с *ответственным* актом-поступком отвлечения от себя или самоотречения, в самоотречении я максимально активно и сполна реализую единственность своего места в бытии. Мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет, индифферентным в своем смысле к моему бытию миром, самоотречение есть обнимающее (?) бытие-событие свершение. Великий символ активности, нисхождение Христово [32 нрзб.]. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем

миром, где его никогда не было, он принципиально иной.

Вот этот-то мир, где свершилось событие жизни и смерти Христа в их факте и их смысле, принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией; в одном случае мы познаем отвлеченный смысл, но теряем единственный факт действительного исторического свершения, в другом случае – исторический факт, но теряем смысл, в третьем имеем и бытие факта, и смысл в нем как момент его индивидуации, но теряем свою позицию по отношению к нему, свою должную причастность, т. е. нигде не имеем полноты свершения, в единстве и взаимопроникании единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единствен мир этого свершения).

Попытка найти себя в продукте акта эстетического видения есть попытка отбросить себя в небытие, попытка отказаться от своей активности с единственного, внеположного всякому эстетическому бытию места и полноты его реализации в событии-бытии. Акт-поступок эстетического видения возвышается над всяким эстетическим бытием его продуктом и входит в иной мир, в действительное единство события-бытия, приобщая ему и эстетический мир как момент его. Чистое вживание и было бы отпадением акта в его продукт, что, конечно, невозможно.

Эстетическое видение есть оправданное видение, если не переходит своих границ, но, поскольку оно претендует быть

философским видением единого и единственного бытия в его событийности, оно неизбежно обречено выдавать абстрактно выделенную часть за действительное целое.

Эстетическое вживание (т. е. не чистое, теряющее себя, а объективирующее вживание) не может дать знание единственного бытия в его событийности, но лишь эстетическое видение внеположного субъекту бытия (и его самого как внеположного его активности, в его пассивности). Эстетическое вживание в участника не есть еще постижение события. Пусть я насквозь вижу данного человека, знаю и себя, но я должен овладеть правдой нашего взаимоотношения, правдой связующего нас единого и единственного события, в котором мы участники, т. е. я и объект моего эстетического созерцания должны быть определены [?] в единстве бытия, нас равно объемлющем, в котором и протекает акт моего эстетического созерцания, но это уже не может быть эстетическим бытием<sup>26</sup>. Только изнутри этого акта как *моего* ответственного поступка может быть выход в это единство бытия, а не из его продукта, отвлеченно взятого. Только изнутри моей участности может быть понята функция каждого участника. На месте другого, как и на своем, я нахожусь в том же бессмыслии. Понять предмет – значит понять мое должествование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность. Только изнутри моей участности мо-

жет быть понято бытие как событие, но внутри видимого содержания в отвлечении от акта как поступка нет этого момента единственной участности.

Но эстетическое бытие ближе к действительному единству бытия-жизни, чем теоретический мир, поэтому столь и убедителен соблазн эстетизма. В эстетическом бытии можно жить, и живут, но живут другие, а не я – это любовно созерцаемая прошлая жизнь других людей, и все вне меня находящееся соотнесено с ними, себя я не найду в ней, но лишь своего двойника-самозванца, я могу лишь играть в нем роль, т. е. облекать в плоть-маску другого умершего. Но в действительной жизни остается эстетическая ответственность актера и целого человека за уместность игры, ибо вся игра в целом есть ответственный поступок *ego* — играющего, а не изображаемого лица – героя; весь эстетический мир в целом лишь момент бытия события, право приобщенный через ответственное сознание-поступок участника, эстетический разум есть момент практического разума.

Итак, ни у теоретического познания, ни у эстетической интуиции нет подхода к единственному реальному бытию события, ибо нет единства и взаимопроникания между смысловым содержанием – продуктом и актом – действительным историческим свершением вследствие принципиального отвлечения от себя как участника при установлении смысла и видения. Это и приводит философское мышление, принципиально стремящееся быть чисто теоретическим, к

своеобразному бесплодию, в котором оно, безусловно, в настоящее время находится. Некоторая примесь эстетизма создает иллюзию большей жизненности, но лишь иллюзию. Людям, желающим и умеющим участно мыслить, т. е. не отделять своего поступка от его продукта, а относить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни как неделимые в нем, кажется, что философия, долженствующая решить последние проблемы (т. е. ставящая проблемы в контексте единого и единственного бытия в его целом) говорит как-то не о том. Хотя ее положения и имеют какую-то значимость, но не способны определить поступка и того мира, в котором поступок действительно и ответственно единожды свершается.

Здесь дело не в одном только дилетантизме, не умеющем оценить высокой важности достижений современной философии в области методологии отдельных областей культуры. Можно и должно признать, что в области своих специальных задач современная философия (особенно неокантианство) достигла очевидных высот и сумела наконец выработать совершенно научные методы (чего не сумел сделать позитивизм во всех своих видах, включая сюда и прагматизм). Нельзя отказать нашему времени в высокой заслуге приближения к идеалу научной философии. Но эта научная философия может быть только специальной философией, т. е. философией областей культуры и их единства в теоретической транскрипции изнутри самих объектов культурного творче-

ства и имманентного закона их развития. Зато эта теоретическая философия 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. Отсюда и глубокая неудовлетворенность участно мыслящих современной философией, заставляющая их обратиться, одних к такой концепции, как исторический материализм, при всех своих недостатках и недочетах, привлекательный для участного сознания тем, что пытается строить свой мир так, чтобы дать в нем место определенному, конкретно-исторически действительному поступку, в его мире можно ориентироваться стремящемуся и поступающему сознанию. <...>

Участному и требовательному сознанию ясно, что мир современной философии, теоретический и теоретизованный мир культуры, в известном смысле действителен, имеет значимость, но ему ясно и то, что этот мир не есть тот единственный мир, в котором он живет и в котором ответственно свершается его поступок, и эти миры не-сообщаемы, нет принципа для включения и приобщения значимого мира теории и теоретизованной культуры единственному бытию-событию жизни. Современный человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет – в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но не уверенно, скудно и неясно, где он имеет с собою дело, где он центр нисхождения поступка, в



действительной единственной жизни, т. е. мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от посылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет; но как и куда включить этот процесс моего мышления, внутри святой и чистый, сплошь оправданный в его целом? В психологию сознания? Может быть, в историю соответствующей науки? Может быть, в мой материальный бюджет, как оплаченный по количеству воплотивших его строк? Может быть, в хронологический порядок моего дня, как мое занятие от 5 до 6? В мои научные обязанности? Но все эти возможности осмысления и контексты сами блуждают в каком-то безвоздушном пространстве и ни в чем не укоренены, ни только едином, ни единственном. И современная философия не дает принципа для этого приобщения, в этом ее кризис. Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения. Из первого осколка создается единое и действительно великолепное в своей строгой ясности системное единство культуры, из второго, если он не выбрасывается за совершенной негодностью (за вычетом смыслового содержания чисто и полностью субъективный), можно в лучшем случае выжать и принять некое эстетическое и теоретическое нечто вроде Бергсонова *duree*, единого *elan vital*<sup>27</sup> [12 нрзб.]. Но ни в том ни в другом мире нет места для действительного ответственного свершения-поступка.

Но ведь современная философия знает этику и практический разум. Даже кантовский примат практического разума свято блюдется современным неокантианством. Говоря о теоретическом мире и противопоставляя ему ответственный поступок, мы ничего не сказали о современных этических построениях, которые как раз ведь и имеют дело с поступком. Однако наличность этического смысла в современной философии нисколько не прибавляет [1 нрзб.], вся почти критика теоретизма всецело распространяема и на этические системы. Поэтому в подробный анализ существующих этических учений мы здесь входить не будем; об отдельных этических концепциях (альтруизм, утилитаризм, этика Когена и пр.) и связанных с ними специальных вопросах мы будем говорить в соответствующих местах нашей работы. Здесь нам остается лишь показать, что практическая философия в ее основных направлениях отличается от теоретической лишь по предмету, но не по методу, не по способу мышления, т. е. что и она сплошь проникнута теоретизмом, а для решения этой задачи различия между отдельными направлениями не существует.

Все этические системы обычно и совершенно правильно подразделяются на материальные и формальные. Против материальной (содержательной) этики мы имеем два принципиальных возражения, против формальной – одно. Материальная этика пытается найти и обосновать специальные нравственные содержательные нормы, иногда общезна-

чимые, иногда изначально релятивные, но во всяком случае общие нормы для каждого. Этичен поступок тогда, когда он сплошь нормируется только соответственной нравственной нормой, имеющей определенно общий содержательный характер. Первое принципиальное возражение, уже затронутое нами в предыдущем, сводится к следующему: нет специально этических норм, каждая содержательная норма должна быть специально обоснована в своей значимости соответствующей наукой: логикой, эстетикой, биологией, медициной, одной из социальных наук<sup>28</sup>. Конечно, в этике, за вычетом всех норм, нашедших специальное обоснование в соответствующей дисциплине, окажется некоторое количество норм (причем обыкновенно выдаваемых за основные), которые нигде не обоснованы, и даже трудно бывает сказать, в какой дисциплине они вообще могли быть обоснованы, и тем не менее звучащих убедительно. Однако по своей структуре эти нормы ничем не отличаются от научных, и придаваемый эпитет «этический» не понижает необходимости все же доказать научно их истинность, эта задача остается по отношению к таким нормам, будет ли она когда-нибудь решена или нет — каждая содержательная норма должна быть возведена на степень специального научного положения; до этого она остается только практически полезным обобщением и догадкой. Будущие философски обоснованные социальные науки (теперь они находятся в весьма печальном положении) значительно уменьшат число таких блуждающих,

не укорененных ни в каком научном единстве норм (этика же не может быть таким научным единством, а просто сводкой практически нужных положений, иногда не доказанных). В большинстве случаев такие этические нормы представляют из себя методически не расчлененный конгломерат различных принципов и оценок. Так, высшее положение утилитаризма подлежит ведению и критике со стороны своей научной значимости тремя специальными дисциплинами: психологией, философией права и социологией. Собственно долженствование, превращение теоретического положения в норму, в материальной этике остается совершенно не обоснованным, у материальной этики нет даже к нему подхода: утверждая существование специальных этических норм, она только слепо допускает, что нравственное долженствование присуще некоторым содержательным положениям как таковым, непосредственно следует из их смыслового содержания, т. е. что некоторое теоретическое положение (высший принцип этики) по самому своему смыслу может быть должным, предпослав, конечно, существование субъекта, человека. Этическое долженствование извне пристегивается. Материальная этика не способна даже уразуметь кроющейся здесь проблемы. Попытки биологически обосновать долженствование суть недомыслия, не стоящие рассмотрения. Ясно отсюда, что все содержательные нормы, даже [1 нрзб.] доказанные наукой, будут относительно по отношению к долженствованию, ибо оно пристегнуто к ним извне. Я

могу согласиться с тем или иным положением как психолог, социолог, юрист *ex cathedra*<sup>29</sup>, но утверждать, что тем самым оно становится нормирующей мой поступок нормой – значит перепрыгнуть через основную проблему. Даже для самого факта моего действительного согласия со значимостью данного положения *ex cathedra* – как *моего поступка* – мало еще одной в себе значимости положения и моей психологической способности соображения, нужно еще нечто из меня исходящее, именно нравственно должная установка моего сознания по отношению к теоретически в себе значимому положению: эту-то нравственную установку сознания и не знает материальная этика, точно перепрыгивая через крошущуюся здесь проблему, не видя ее.

Ни одно теоретическое положение не может непосредственно обосновать поступка, даже поступка-мысли, в ее действительной совершенности. Вообще никаких норм не должно знать теоретическое мышление. Норма – специальная форма волеизволения одного по отношению к другим, и как таковая, существенно свойственная только праву (закон) и религии (заповеди), и здесь ее действительная обязательность – как нормы – оценивается не со стороны ее смыслового содержания, но со стороны действительной авторитетности ее источника (волеизволение) или подлинности и точности передачи (ссылки на закон, на писание, признанные тексты, интерпретации, проверки подлинности или – более принципиально – основы жизни, основы законодатель-

ной власти, доказанная боговдохновенность писания). Ее содержательно-смысловая значимость обоснована только волеизволением (законодателем, Богом), но в сознании создающего норму в процессе ее создания – обсуждения ее теоретической, практической значимости – она является еще не нормой, а теоретическим установлением (форма процесса обсуждения: правильно или полезно ли будет то-то, т. е. тому-то на пользу). Во всех остальных областях норма является словесной формой простой передачи условного приспособления неких теоретических положений к определенной цели: если ты хочешь или тебе нужно то-то и то-то, то ввиду того, что... (теоретически значимое положение), ты должен поступить так-то и так-то. Здесь именно нет волеизволения, а следовательно, и авторитета: вся система открыта: *если* ты хочешь. Проблема авторитетного волеизволения (создающего норму) есть проблема философии права, философии религии и одна из проблем действительной нравственной философии как основной науки, первой философии (проблема законодателя).

Второй грех материальной этики – ее общность – предположение, что долженствование может быть распространено, относится к каждому<sup>30</sup>. Эта ошибка, конечно, вытекает из предшествующего. Раз содержание норм взято из научно значимого суждения, а форма [1 нрзб.] усвоена от права или заповеди, совершенно неизбежна общность норм. Общность долженствования – недостаток, свойственный также и фор-

мальной этике, к которой мы поэтому и перейдем теперь.

Формальной этике чужд (конечно, в ее принципе, как формальной, а не в ее действительном конкретном осуществлении, где обычно происходит [3 нрзб.] и привнесение содержательных норм, также у Канта) разобранный нами коренной недостаток материальной. Она исходит из совершенно правильного усмотрения, что долженствование есть категория сознания, форма, не могущая быть выведенной из какого-нибудь определенного материального содержания. Но формальная этика, развившаяся исключительно на почве кантианства, далее мыслит категорию долженствования как категорию теоретического сознания, т. е. теоретизирует ее, и вследствие этого теряет индивидуальный поступок. Но долженствование есть именно категория индивидуально-го поступка, даже более, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаменимости, единственной нудительности, его историчности. Категоричность императива подменяется его общезначимостью, мыслима подобно теоретической истине.

Категорический императив определяет поступок как общезначимый закон, но лишенный определенного положительного содержания, это сам закон как таковой, идея чистой законности, т. е. содержанием закона является сама законность, поступок должен быть законосообразен. Здесь есть верные моменты: 1) поступок должен быть абсолютно не случаен, 2) долженствование действительно абсолютно при-

нудительно, категорично для меня. Но понятие законности несравненно шире и, кроме указанных моментов, содержит такие, которые абсолютно несовместимы с долженствованием: юридическая общность и перенос сюда ее мира теоретической общезначимости; эти стороны законности предают поступок чистой теории, только теоретической справедливости суждения и именно в этой своей теоретической оправданности [2 нрзб.] категорический императив как общий и общезначимый. Кант и требует этого; закон, нормирующий мой поступок, должен быть оправдан, как могущий стать нормой всеобщего поведения, но как произойдет это оправдание? Очевидно, лишь путем чисто теоретических установлений: социологических, экономических, эстетических, научных. Поступок отброшен в теоретический мир с пустым требованием законности.

Второй недостаток следующий: закон предписан себе самой волей, она сама автономно делает своим законом чистую законосообразность – это имманентный закон воли. Здесь мы видим полную аналогию с построением автономного мира культуры. Воля-поступок создает закон, которому подчиняется, т. е. как индивидуальная умирает в своем продукте. Воля описывает круг, замыкает себя, исключая индивидуальную и историческую действительную активность поступка. Мы имеем здесь ту же иллюзию, что и в теоретической философии: там активность разума, с которой ничего общего не имеет моя историческая, индивидуально-ответствен-



ная активность, для которой эта категориальная активность разума пассивно обязательна, здесь то же оказывается с волей. Все это в корне искажает действительное нравственное долженствование и совершенно не дает подхода к действительности поступка. Воля действительно творчески активна в поступке, но совсем не задает норму, общее положение. Закон – это дело специального поступка, поступка-мысли, но и поступок-мысль в содержательно значимой стороне положения не активен, он продуктивно активен лишь в момент приобщения в себе значимой истины действительному историческому бытию (момент действительной познанности – признанность), активен поступок в действительном единственном продукте, им созданном (реальном действительном действии, сказанном слове, помысленной мысли, причем отвлеченная в себе значимость действительного юридического закона здесь лишь момент). По отношению к закону, взятому со стороны его смысловой значимости, активность поступка выражается только в действительном осуществляемом признании, в действительном утверждении<sup>31</sup>

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.