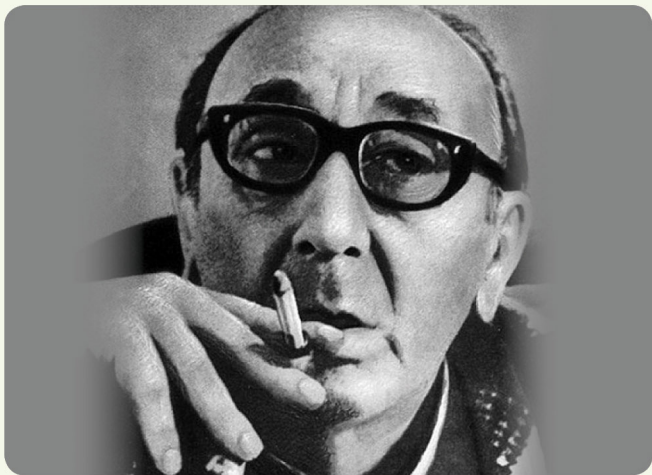


НАТАЛЬЯ
БОНЕЦКАЯ



БАХТИН
КАК ФИЛОСОФ

поступок, диалог, карнавал

Наталья Константиновна Бонецкая

Бахтин как философ.

Поступок, диалог, карнавал

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67744412

Бахтин как философ. Поступок, диалог, карнавал / Н.К. Бонецкая:

Алетейя; Санкт-Петербург; 2022

ISBN 978-5-00165-516-9

Аннотация

Книга историка русской философии и теоретика литературы Н.К. Бонецкой о творчестве М.М. Бахтина – плод многолетних исследований, проводившихся в перестроечную эпоху. Авторский подход отмечен характерным для того времени духом свободы – независимости, в частности, и от бахтинского авторитета. Н.К. Бонецкая видит корпус бахтинских текстов в качестве единого целого; через все главы ее труда проходит убежденность в существовании единой *философской идеи* Бахтина, модусами которой являются категории *диалога* и *карнавала*, ставшие общими культурологическими понятиями. Бахтин под пером Н. К. Бонецкой выступает как создатель универсального *учения о человеческом существовании*, примечательного тем, что философский и литературоведческий его «разделы» не теряют в

нем собственной специфики. В книге подняты многочисленные важнейшие проблемы бахтиноведения. При этом бахтинская философия рассматривается автором в контекстах как русской, так и европейской мысли.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

От автора	7
Раздел 1	11
Жизнь и философская идея Михаила Бахтина[1]	11
1	11
2	17
3	22
4	27
5	33
6	43
7	49
8	55
М.М. Бахтин и традиции русской философии[41]	63
М.М. Бахтин (статья для энциклопедии «Культурология»)[69]	97
Конец ознакомительного фрагмента.	109

Наталья Бонецкая

Бахтин как философ.

Поступок, диалог, карнавал



@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ



© Н.К. Бонецкая, 2016

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2022

От автора

Именем Бахтина отмечено самое начало моего пути в гуманитарной науке: мне довелось быть в аспирантуре (а позднее работать) в учреждении, где Бахтин защитил свою диссертацию (кандидатскую!) о Рабле – в академическом Институте мировой литературы. Я оказалась в окружении и под началом тех, кто в 1960-е годы открыл миру Бахтина, – его душеприказчиков, учеников, восторженных почитателей. Энтузиазм, с которым я погружалась в бахтинские тексты, вездливость изучения его жизненного и умственного контекста были велики: так, в Ленинской библиотеке я проштудировала труды едва ли не всех западных философов, основополагающих для становления мысли Бахтина. Мало-помалу разрозненные, вроде бы самостоятельные бахтинские труды – книга о Достоевском, книга о Рабле, «Автор и герой» и т. д. – пришли в связь между собой, стали осознаться мною как части единого целого, и за ними начало вырисовываться стройное здание оригинальной философской системы. Просветлел и человеческий лик мыслителя – открылись биографические истоки его идей, можно уже было догадываться о тоне его внутренней жизни. В те годы (самое начало 1990-х) я успела открытое мне и продуманное запечатлеть (и опубликовать) в многочисленных статьях, докладах на бахтинских конгрессах, в корпусах примечаний к трудам

философа. Настоящая книга – «избранное» из моих тогдашних работ. Ее главы (разные по уровню авторской зрелости) в какой-то мере отражают эволюцию моего отношения к Бахтину – от ученического внимающего бесстрастия к резкой духовной критике релятивистских тенденций его воззрения с позиции *метафизика*... Приходится ныне сказать, что исследовательская бескомпромиссность – инородное явление в среде малосмысленного обожания, поклонения сотворенному кумиру. Все главное о Бахтине мне, однако, сказать удалось, прежде чем не по своей воле прекратить бахтинские штудии...

И вот спустя 20 лет я вновь возвращаюсь к Бахтину. Взирая на его *идею* из изменившегося в корне мира, я заново оцениваю ее. Я поражаюсь ныне той силе пророческого видения, с какой Бахтин предсказал именно наше сегодняшнее существование. Мне до прозрачности ясно, почему начиная с 1970-х годов интеллектуалам Запада из русских философов импонирует именно Бахтин, а не даже Бердяев, не говоря уж о Флоренском. Бахтин описал российское *сегодня*, но это как раз был вчерашний день культурной Европы и США. Я имею в виду бахтинскую модель социума: его атом – *одинокое*, ответственное (неизвестно перед кем) «я», вступающее, в силу неизбывной экзистенциальной – таинственной – нужды, в глубинно-идейный *диалог* с другим «я», – диалог бесконечный, в принципе незавершимый. Этот охвативший собою все общество диалог вырождается в кон-

це концов, опять-таки вследствие действия загадочной закономерности, в *карнавал* — оргийное явление, расковывающее инстинкты, в котором тонут предвещающие его высокие идеи. Таков обезбоженный (нет, не воинственно-атеистический — скорее безвольно-агностический, формально христианский — но на деле отвернувшийся от Бога) мир, где индивид предоставлен самому себе. Глубинная религиозная потребность влечет его к *другому* (Достоевский описал данную ситуацию в сне Версилова) — и здесь-то и начинаются бесконечные и в принципе бесплодные диалоги «по последним вопросам». Talk-show — не только главный жанр СМИ, но и дух современной жизни. Он порожден торжеством плюрализма и мировоззренческого релятивизма, что Бахтин описал под видом исследования «поэтики Достоевского». Подобный мир обречен — в самом ретроградно-церковном смысле — обречен, под натиском «материально-телесного низа», по Бахтину, — карнавального начала рухнуть, вопреки своему гуманистическому и даже христианскому обличью, в бытийственную бездну, «веселую преисподнюю». Бахтин, вроде бы оторвавшийся от Серебряного века, был на деле апокалиптиком вместе с тогдашними соловьевцами. Гей-парады, хэллоуин, да и вполне легальная «музыкальная» и зрелищная попса, практически целиком вытеснившая сколько-нибудь приличные звуки и образы из информационных пространств (я уже не говорю о сплошь карнавализованном Интернете), — что как не гейзерные, вулканические прорывы

карнавала в диалог, – духа Апокалипсиса – в постхристианский мир?!. Поле для наблюдений все расширяется, и будущие бахтиноведы получат богатый материал, иллюстрирующий глубокое бахтинское открытие – **неизбежность перехода диалога в карнавал**, т. е. духовного вырождения и хаотизации имманентно-плюралистической общности людей. Мне же остается лишь предложить читателю познакомиться с моими первыми догадками на этот счет.

Н. Бонецкая

Октябрь 2015 г.

Раздел 1

Философ или филолог?

Жизнь и философская идея Михаила Бахтина¹

1

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

Очень скоро работы Бахтина стали известны на Западе. И здесь произошла вещь невероятная: Запад воспринял творения никому не ведомого советского автора не просто с

¹ Ранее публиковалось в изд.: Вопросы философии. 1996. № 10. С. 94—112.

восторгом, но как некое откровение, благую весть! В 1960—1980-е годы Запад переживает один за другим несколько бахтинских «бумов». Возникает бахтиноведение как особая гуманитарная дисциплина. Регулярно проводятся бахтинские 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 и в современной России. Бахтин имеет шанс стать и у себя на родине ведущим «властителем дум». Во всяком случае, в 1990-е годы русские получили 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 русских 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 собеседников². Конечно, эти слова были произнесены с покаянной интонацией. Бахтин, скажем, не мог не быть уязвлен отношением к одному из главных своих трудов, к книге 1930-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 1920—1930-х годах русскую Церковь. Бахтин всегда как-то подключался к тому, что интересовало в данный момент его современников и коллег: в 1920-е годы это были проблемы формы и поэтического языка, в 1930-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 частно-

² Свидетельство С.С. Аверинцева в разговоре с автором данной статьи.

сти, 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 мученичеству, – 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 терминов³, 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-немец-

³ В начале 1970-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.*

ки»⁴, – вспоминал Бахтин в 1973 г. С 12–13 лет он начал 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»⁵. 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

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

⁵ Там же. С. 152.

человек исключительно яркой судьбы, общение с которым где-то определило развитие и Михаила Бахтина. Его жизнь и творчество еще ждут своего исследователя⁶. 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,

⁶ 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.

связанных с творчеством Михаила Бахтина (традиции, влияния, идейная сущность и т. п.), прояснятся при обращении исследователей к трудам его брата.

2

Жизнь Михаила с 1914 по 1918 г. в Петербурге окончательно определила его ориентацию как мыслителя. Бахтин учился на двух отделениях университета – классическом и философском; пребывание на философском отделении утвердило его в приверженности кантианской линии⁷. Русское кантианство оформилось и приобрело свое лицо на рубеже XIX–XX вв.⁸ 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 ценимый Бахтиным журнал «Логос», который издавался знаменитым «Мусагетом» с 1910 г. вплоть до Первой мировой войны. В

⁷ Основное русло русской философии XX в., имеющее исток во В. Соловьёве, обладало резкой антикантовской направленностью.

⁸ «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.

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 Канта⁹. 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-

⁹ 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. Зеллинского, 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 1920-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, по дневникам 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 про-

никся великим пиететом к нему: «Это был замечательнейший философ, который на меня оказал огромное влияние, огромное»¹⁰, – 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 решающие последствия для всей дальнейшей 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 1920-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 1920-е годы в Витебске авангардного искусства (Шагал, Малевич, Фальк, Добужинский) и вообще – бурную, космополитически окра-

¹⁰ Разговоры с Бахтиным // Человек. 1993. № 4. С. 151.

шенную культурную жизнь. Левый дух и раскованность этой эпохи, надо думать, наложили свой отпечаток на мировоззрение Бахтина; не отсюда ли отчасти его интерес 1930-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 Бахтина¹¹, консерватория, где Бахтин читал лекции по эстетике. Бахтин и его друзья активно участвовали в тогдашней общественной жизни; до депрессии конца 1920—1930-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

¹¹ Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 170.

Самый для нас важный аспект невельско-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 в.) 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 учение о бытии нравственном, при-

надлежащем 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 должновании 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, имманентное человеческое бытие. Для Бахтина речь шла о «бытии-со-

бытии»; очевидно, сколь близка эта интуиция важному для XX в. 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 «разноголосицей», характеризующей, по Бахтину, романное «слово».

Итак, поначалу бытие Бахтин определяет как ответственный поступок социального индивида. Как же дальше развивается его представление о бытии, его философская «идея»? В этой синкретической, всеобъемлющей «идее» Бахтин вы-

деляет 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, деятельности 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 1920-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». Обретя искомую «живую» ценность в романе Достоевского, Бахтин одновременно раз-

вил свое раннее понятие о бытии. Если для автора «К философии поступка» «Действительно быть в жизни – значит поступать»¹², то автор книги о Достоевском скажет: «Быть – значит общаться диалогически»¹³. 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 1920-х годов в Берлине действовал философский кружок «Патмос», объединивший 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

¹² Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 114.

¹³ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994. С. 153.

по своей воле в эмиграции¹⁴. Вообще, начало 1920-х годов было ознаменовано утверждением в европейских философских кругах диалогической интуиции; преемственно диалогизм восходит к социальной этике Г. Когена и далее к идеям Л. Фейербаха¹⁵. 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 в начале, совершенно самостоятельно; быть может, знакомство с «Яи Ты» способствовало появлению у Бахтина самого термина «диалог», отсутствовавшего в ранних трактатах. Во всяком случае, предпосылки диалогизма существовали – в виде «проблемы чужого Я» – в русской кантианской традиции, из которой вышел Бахтин. И 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 остроумной эстетической и литературоведческой теории.

Эстетическим событием, согласно трактатам Бахтина на-

¹⁴ Знакомство Бердяева с диалогическими представлениями проявилось в его книге 1930-х годов «Я и мир объектов».

¹⁵ О диалогической философии и ее предтечах см.: *Freund E.-R. Franz Rosenzweig's Philosophy of Existenz. The Hague; Boston; London, 1979.*

чала 1920-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 действительности¹⁶, 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, *поэт ика Достоевского*.

Автор в романе Достоевского предоставляет герою возможность полностью реализовать себя, выразить то, что ге-

¹⁶ «Действительности» в смысле учения Бахтина о «бытии-событии», т. е. действительности «поступка».

рою 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 предстает 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, искомое 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»¹⁷. 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”»¹⁸. Онтологически характерно здесь то, что в таком диалоге нет третьей бытийственной позиции: в западных построениях таковая принадлежит Богу¹⁹. 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 принципиально отказывается концептуализировать в своей философии предмет, «вещь». Бахтинский диалог – это про-

¹⁷ Так сам Бахтин говорил о «мистике» В. Хлебникова, принципиально другой по сравнению с мистикой символистской. См.: Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 162.

¹⁸ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Указ. изд. С. 154.

¹⁹ Так, Бубер говорит о «вечном Ты», присутствующем в каждом диалоге «Я» с «Ты» человеческим; Розенцвейг пишет о «несказанном истоке языка» и т. д.

тивостояние 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 встанет 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, Фрейте, 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.²⁰ Но по-настоящему близок Бахтину был его собственный кружок, пополнившийся новыми участни-

²⁰ О ленинградских религиозных кружках того времени см. *Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Ch. 5.*

ками (Н. Конрад, И. Соллертинский, М. Лубянский 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), – вместе 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 стороны, 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. Эмерсон²¹. В отечественных же исследованиях робкие выступления противников бахтинского авторства перекрываются свидетельствами собеседников Бахтина 1960—1970-х годов, приводящих его собственные подтверждения факта написания им данных работ²². Но помимо того суще-

²¹ 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.

²² 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

ствуует четкое письменное бахтинское высказывание на этот счет. В письме В. Кожинуву от 10 января 1961 г. 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»²³. 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»²⁴. 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).

²³ Письма М.М. Бахтина // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145.

²⁴ Письма М.М. Бахтина // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145.

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 1920-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 в. – 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 1920-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 1920-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 высказывания²⁵. В книге о Достоевском есть глава «Слово у До-

²⁵ В русской книжной традиции существовал такой жанр как «слово», иногда имеющий эпическую природу, иногда же близкий жанру церковной проповеди.

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 1950-е выступает как теория речевых жанров, – и наконец, в 1960—1970-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 1920-х годов – вместе, скажем, с таким «бизнесменом от литературы» (К. Кларк, М. Холквист),

Ср., с одной стороны, «Слово о полку Игореве» неизвестного автора, а с другой – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.

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 Коген 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* — сози-

дание *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» свою «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»²⁶, – 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 1960-е. Мироззрение Бахтина не составляло антитезы советизму, хотя, как нам кажется, Б. Гройс перегибает палку, видя в тогдашних представлениях Бахтина лишь потаенно-иррациональную сторону официальных догм²⁷. Но благодаря неким сложным свя-

²⁶ См.: *Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него. С. 71–72.

²⁷ 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 1930-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”»

зям внутри европейской мыслительной традиции, к которой принадлежал Бахтин (выше мы упомянули о сближении 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 вме-

(Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 14).

нено именно то, что я читал неофициально лекции такого идеалистического характера»²⁸. По приговору Бахтин получил 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 г. его книгой о Достоевском и даже написал на нее положительную рецензию. Помимо того, в то самое время обострилась 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 коллективизации²⁹. Материально Бахтины не бедствовали, как за-

²⁸ Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 2. С. 156.

²⁹ Результатом этого участия (в качестве статистика) оказалась статья: *Бахтин М.М.* Опыт изучения спроса колхозников // Советская торговля. 1934. № 3.

мечал ученый в известном интервью³⁰. Кроме местных жителей, 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 1930-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

С. 107–118.

³⁰ См.: Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 5.

„событие бытия” трактата „К философии поступка”! – Н.Б.], к которому и мы – автор и читатели – существенно причастны»³¹. 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»).

³¹ Бахтин М. Эпос и роман // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. литература, 1975. С. 473.

Незавершенность и порождается этим духом относительно-сти, который каждая последующая эпоха на основании своих 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, романский образ в теории Бахтина – это принципиально языковой образ. В бахтинской «металингвистике» 1930-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 разноязычие, и индивидуальная разноголосица», – 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 ве-

щью: 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 выступает вне связи с каким-либо персонажем или автором. Отдельный человек – будь то герой или автор с их собственными голосами – просто тонет 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»³². Установка на приоритет социального перед личностным роднит бахтинские работы о романе со «спорными текстами».

Итак, хотя в 1930-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 слу-

³² *Бахтин М.* Слово в романе // *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. Указ. изд. С. 76, 146 соответственно.

чае, некоей коллективной общности. Диалог для Бахтина в 1930-е годы мыслится происходящим не ради каждого из его участников: главной ценностью диалога является его целое, но не личность в ее уникальности³³. По сравнению с книгой о Достоевском здесь налицо совершенно иная бытийственная структура диалога. Строго говоря, такого рода философия перестает быть разновидностью диалогизма. Построения Бахтина 1930-х годов наводят на память различные системы всеединства, к которым в XX в. 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 она всерьез подготовленной к восприятию предложенного ей сочинения. Бахтин сказал: «Героем моей монографии является не Рабле». Но на ученых мужей, собравшихся в беломраморном зале Института миро-

³³ 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).

вой 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 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 1980-е годы; речь же перед защитой, о которой мы уже начали говорить, напечатана лишь в 1993 г.³⁴ 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 вос-

³⁴ См.: Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 2–3. С. 55–59.

ходит 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 в 1930-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»³⁵. Вспомним здесь об исканиях Бахтина начала 1920-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»³⁶. 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».

³⁵ Стенограмма заседания ученого совета Института мировой литературы им. А.М. Горького. Защита диссертации тов. Бахтиным на тему «Рабле в истории реализма»//Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 2–3. С. 56.

³⁶ Там же.

Что же это за форма, удерживающая жизнь, которой пользуется Рабле? Эта форма – карнавал, который в свою очередь – «только наиболее дошедший до нас кусочек грандиозного, очень сложного и интересного мира – народно-праздничной культуры»³⁷. 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»³⁸. 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 ницшеанской витальности, как утверждает в упомянутой выше работе Б. Гройс? Во вся-

³⁷ Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 2–3. С. 56..

³⁸ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит-ра, 1990. С. 501.

ком случае, если на предшествующей стадии бахтинской философской «идеи» с «бытием» связывался «диалог», то в 1930-е годы в трудах Бахтина происходит постепенное вырождение «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 1930-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 возрожденский 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 расходился со своим временем.

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 похвальнейшее человеческое качество: когда Хлебникова он характеризует как «глубоко карнавального человека»³⁹, 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 русское донисийство 1910-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 нисколько не смущает Бахтина! Не будем забывать про то, что в универсуме, о котором Бахтин рассуждал в 1920-е годы, не нашлось бытийственного места Богу; также и участники «диалога» в кон-

³⁹ Разговоры с Бахтиным // Человек. 1994. № 1. С. 162.

цепции Бахтина не помышляют о том, что ведут его в присутствии Бога. Потому «карнавал» Бахтина на самом деле логически следует за его «диалогом». Однако перелом, совершившийся в 1930-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. Вместе с тем, 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 Са-

ранск. Он возобновляет преподавание в местном пединституте, где читает ряд курсов русской и зарубежной литературы, а также литературной теории. Педагогическая деятельность полностью заполняет жизнь Бахтина, и на протяжении 1950-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 г.

В 1950-е и особенно в 1960-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 хрущёвской «оттепели», набирал силу молодой коллектив отдела теории литературы ИМЛИ. И одним из его сотрудников, В.В. Кожинным, 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 кон-

такты молодых литературоведов (В. Кожина, В. Турбина, С. Бочарова, Г. Гачева) 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 1960-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 г. 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 антропо-

логии», 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 (1960—1970-е годы) – это многочисленные, до сих пор целиком не изданные записи фрагментарного характера. В основном они имеют умозрительно-философскую природу, – бахтинская мысль словно возвращается в 1920-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 1960—1970-х годов, можно было бы назвать русским герменевтиком. Интерес к позна-

нию собственно человеческого начала – вечного и «незавершимого» человеческого духа – присущ Бахтину как продолжателю линии русского кантианства, ориентированного 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 узком смысле: обдумывая пестрое содержание бахтинских заметок 1960—1970-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 1960-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 общественном сознании, приобретя 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»⁴⁰. 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

⁴⁰ Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. 2. СПб., 1912. С. 25, 7 соответственно.

зарождается на «преддиалогической» стадии трактатов начала 1920-х годов, достигает своей зрелости в книге о Достоевском и постепенно, на протяжении 1930-х, вырождается, приходя в 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 в. – 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 напитался ее богатыми интуициями; эти интуиции, эту живейшую жизнь западного духа русский читатель усваивает через бахтинские работы. Бахтин, ревностный противник метафизики, колеблет в созна-

нии русского читателя традиционную для русского менталитета платоническую картину мира, заставляет переживать дух динамически. Тем самым он способствует великой цели 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 совестливость 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.

М.М. Бахтин и традиции русской философии⁴¹

Бахтин как мыслитель принадлежит европейской культуре. И то, что исследование его творчества началось на Западе, имеет глубокие внутренние причины. Идеи Бахтина легко ассимилируются западным сознанием – чужое, иноприродное не может быть усвоено столь органично. Примечательна отнюдь не одна фантастическая популярность трудов Бахтина. Скажем, книги Бердяева не менее известны на Западе, но воспринимается Бердяев как философ специфически русский и, более того, православный. Бахтина же европеец расценивает как своего, рассматривая его в кругу западных мыслителей, устанавливая многообразные смысловые параллели его идей с традициями европейской философии. Русские литературоведы, «открывшие» Бахтина и общавшиеся с ним в последние годы его жизни, свидетельствуют о том, что сам Бахтин признавал основополагающими для своего философского становления идеи Германа Когена. И к Бахтину подступают, отпрявляясь от этого факта: скажем, авторитетным стало возведение ключевых представлений Бахтина к интуициям Когена в монографии о Бахтине

⁴¹ Ранее опубликовано в: Вопросы философии. 1993. № 1. С. 83–93.

Майкла Холквиста и Катарины Кларк⁴². Уже изучено влияние на Бахтина обеих школ неокантианства, установлено соотношение его идей с философией Мартина Бубера, истоки которой – в Марбургской школе, а также с фрейдизмом, марксизмом, философской антропологией, экзистенциализмом.

Между тем Бахтин все же – русский мыслитель, чье творчество должно быть понято в его принадлежности «русской идее». Бахтин родился в 1895 г.; он и А.Ф. Лосев (род. в 1893 г.) – последние представители русской дореволюционной мысли. Бахтин – один из деятелей философского подъема в России в XX в.; с этой стороны его творчество, насколько мы можем судить, практически не изучалось. Бахтин – младший современник Флоренского (род. в 1882 г.), Бердяева (род. в 1874 г.), Булгакова (род. в 1871 г.), Франка (род. в 1877), Н. Лосского (род. в 1870 г); он – ученик по Петербургскому университету Александра Ивановича Введенского (род. в 1856 г.). И мысль Бахтина, действительно, сильно окрашенная в западные тона, все же не чужда несомненно единой русской философии: углубляясь в труды русских философов, все больше убеждаешься, что все они, в сущности, говорят об одном. Во всяком случае, исследование русских истоков и русских параллелей бахтинской мысли – задача не менее важная и насущная, чем укоренение ее в европейской философской почве.

⁴² Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge (Mass.); London, 1984.

И прежде чем обратиться к нашей конкретной теме, мы считаем необходимым изложить представления Бахтина в виде некоей целокупной интуиции бытия. Попытаемся обрисовать – каким оно нам представляется – философское ядро, из которого распускаются все построения мыслителя. На наш взгляд, ключевыми в мировоззренческом отношении являются следующие труды Бахтина: два фрагмента целостной системы, задуманной Бахтиным, названные публикаторами «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности», затем книга о Достоевском 1920-х годов и книга о Рабле, написанная в 1930-е годы. Сразу надо отметить, что основополагающий мировоззренческий труд Бахтина, начатый в конце 1910-х годов, сохранился во фрагментарном виде и, скорее всего, не был завершен. Согласно авторскому замыслу, он должен был состоять из четырех частей – онтологии действительного мира, затем единой эстетики и этики художественного творчества, этики политики и философии религии. Из них опубликованы только два первых раздела, и то не целиком. Вероятно, неясности вокруг основных моментов мировидения Бахтина обусловлены в первую очередь этой нецельностью дошедших до нас его трудов: мысль и стиль Бахтина отличаются четкой концептуальностью и однозначностью выражения.

На рубеже 1910—1920-х годов Бахтин начал работу над всеобъемлющей философской системой – «первой философией», учением об основных началах человеческого бы-

тия. Оно, это бытие, по Бахтину, организовано архитектурно, и его архитектоника представляет собой сосуществование и взаимодействие множества личностных центров. Пронзительный персонализм, сближающий Бахтина с экзистенциалистами, – одна из основных его интуиций. Другая ключевая черта бахтинского философствования – этически-нравственный пафос при почти полном отсутствии установки на познание. Личность – бытийственный центр бахтинской этической вселенной, причем, и это особенно важно, личностное бытие в представлении мыслителя не субстанциально. Бытие как таковое – это *поступок* личности, а еще точнее – его *внутреннейшее*, нравственный мотив поступка – *ответственность*. Бытие, непрестанно творимое изнутри, бытие как нравственное деяние, исключает какую-либо субстанциализацию, оформление, «овеществление». Однако при этом оно архитектурно и держится напряженными связями-отношениями между личностными центрами.

Бахтин не ставит перед собой задачи разрешить какой-либо теоретический вопрос – например, преодолеть пропасть между субъектом и объектом познания, что служило точкой отсчета, в частности, и для многих русских мыслителей. Он строит свою систему как бы заново и изначально придает ей чисто описательное качество. Элемент бытия, поступок, предполагает *личность*, нравственно ориентированную на другую личность. Мир для Бахтина в своих глубин-

ных истоках диалогичен: этический космос состоит из множества диалогических пар, при этом каждая архитектурная точка оказывается связанной с любой другой через цепь диалогических контактов.

Для Бахтина «быть – значит общаться диалогически»⁴³, именно это положение книги о Достоевском есть, видимо, его исходная интуиция бытия. Архитектоника мира конкретного поступка описывается с помощью трех категорий: *я-для-себя, другой-для-меня, я-для-другого*, к ним же сводится, в конце концов, бахтинская ситуация диалога. Бахтинская философия (вероятно, мы вправе говорить о совокупности воззрений мыслителя как о *философии*, хотя она, будучи изначально теорией ценностей, свои возможности полностью развернула в области эстетики) есть первая и единственная на русской почве *философия диалога*. Идею диалога на протяжении своей творческой жизни Бахтин проводит по всем ее логическим ступеням.

В «Философии поступка» речь идет об ответственном *деянии*, бытии как таковом. Оно не существует до и вне личности, поэтому логически одновременно, вместе с деянием, в системе Бахтина появляется поступающая *личность*. «Автор и герой в эстетической деятельности» – прежде всего, это феноменология «я». Но «я» без «ты» пусто – эта мысль Фихте была органично усвоена русской философией. С ло-

⁴³ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963. С. 338.

гической неизбежностью вслед за «я» Бахтин вводит «*другого*» — самоценного (по Канту) этического «другого». После этого бахтинские представления становятся феноменологией постепенно углубляющегося *диалога*. Начинаясь на поверхностных – телесном и душевном – уровнях личностного бытия, диалог в системе Бахтина доходит до бытийственных духовных недр: в общении, по Бахтину, вовлечено вечное начало человека, существование которого мыслитель признает, более того, считает верховной ценностью, но не трансцендирует за пределы общечеловеческого опыта. Описанию духовного – равноправного диалога посвящена книга о Достоевском: по Бахтину, специфика поэтики Достоевского – это изображение *человеческого духа* (тогда как до Достоевского умели изображать только душу и тело). Таким образом, в «Философии поступка» и в «Авторе и герое» Бахтин дает феноменологию «я», в книге о Достоевском – описание диалога «я» и «ты», но в творчестве Бахтина представлена и логически третья ступень – именно ситуация подчинения «я» другому, а говоря словами Бахтина, – ситуация «*одержания*» «я» другим. Именно ее Бахтин рассматривает в книге о Рабле. Тем самым его философия диалога оказывается логически полной и завершенной.

Наша конкретная задача сейчас – попытаться определить место Бахтина, как создателя своеобразной «философской антропологии», в кругу русских мыслителей. Русская философская мысль, единая в самых общих бытийственных ин-

туциях, в будущем должна быть аналитически разъята на школы, направления, традиции. И для нашей цели сейчас хотелось бы указать на существование в предреволюционной России двух ведущих философских школ, связанных генетически с Петербургским и Московским университетами. Их характер соответствовал духу обеих русских столиц: петербургское направление отличали отчетливая ориентация на западную мысль, некоторое религиозное вольнодумство, тяготение к строгой научности и системности, вообще, говоря прямолинейно – прогрессизм, стремление быть на уровне западного философского развития. Напротив, московская школа была вызывающе консервативна. Свои истоки ее представители ищут не только в православно-церковном опыте, но спускаются до средневековых и античных, даже и до первобытных корней современного человечества. Достаточно сказать, что Флоренский, крупнейший «московский» философ, отрицал коперниковскую гелиоцентрическую картину мира в пользу геоцентрической системы Птолемея. Среди философов петербургской школы назовем в первую очередь С. Франка и Н. Лосского; менее оригинальными ее представителями были И. Лапшин, С. Гессен, Б. Яковенко, Г. Гурвич. Все это ученики, в самом буквальном смысле слова, профессора А.И. Введенского (1856–1925), с конца 80-х годов XIX в. вплоть до 20-х годов XX в. читавшего в Петербургском университете ряд философских курсов, логику и психологию. Бахтин, чьи университетские годы сов-

пали с Первой мировой войной, также прошел через влияние идей Введенского и вполне может рассматриваться в ряду названных «петербургских» мыслителей. «Московские» же философы – это софиологи С. Булгаков, Е. Трубецкой, П. Флоренский, а также В. Эрн. И если мы говорим о Введенском как о главе петербургской школы, то С. Трубецкого и Л. Лопатина можно рассматривать в качестве учителей Флоренского и Эрна.

Но в какой степени все же правомерно делать это – считать Введенского учителем Бахтина, а Лопатина – учителем Флоренского? Как правило, в науке глава направления – он же и виднейший его выразитель; новозаветное «ученик не больше своего учителя» весьма часто оправдывается именно в истории научной мысли. Между тем имена философов русского ренессанса XX в. сейчас известны всему миру, тогда как их наставники по университету видятся в лучшем случае столпами академической науки, и их значение не выходит за пределы русского просветительства. Однако обойдем молчанием вопрос, кто больше: Введенский или Бахтин. Если иметь в виду нынешний авторитет обоих мыслителей, ответ на него очевиден; будучи же понят в своей последней серьезности, этот вопрос слишком глубок и сложен для разрешения его в настоящее время. Несомненными нам видятся здесь два момента. Во-первых, налицо очевидная преемственность Бахтина в отношении ключевых проблем и интуиций Введенского. Само русло философствования Бахтина

определилось, надо думать, не без влияния этого самого правоверного русского кантианца (характеристика, данная Введенскому В. Зеньковским). Во-вторых, Введенский духовно принадлежит XIX в., тогда как стиль и пафос Бахтина – всецело в XX. Кстати, то же самое можно сказать о соотношении Лопатина и Флоренского. Со стороны «учителей» мы видим академическое разрешение традиционно живущих в науке (прежде всего западной) ставших классическими, проблем; «ученики» же философствуют словно на пустом месте, ставя целью построение беспредпосылочных «первых философий» («первой философией» является не только «философская антропология» Бахтина, но и «Столп и утверждение Истины» Флоренского). Главное же, они откровенно идут от собственного интимного, экзистенциального опыта: что как не феноменология опыта любви и дружбы – «Автор и герой» Бахтина?⁴⁴ В чисто эмоциональном отношении между учителями и учениками – пропасть: с одной стороны, академическая уравновешенность, с другой – предельно личная, страстная мысль. Именно в «учениках» человек второй половины XX в. (и первых десятилетий века XXI) узнает себя, – отсюда и современный интерес к ним.

Основной водораздел между петербургской и московской школами можно провести через отношение к Канту и кантианству. Русская философская мысль XIX в. жила волей к обретению самостоятельности; и как московская, так и пе-

⁴⁴ И опыта обращения, воцерковления и тоже любви – «Столп» Флоренского.

петербургская школы в лице их основоположников стремились выйти за пределы кантианских представлений. Но преодоление Канта Лопатин и Введенский понимали весьма различно. Критика Канта со стороны Льва Михайловича *Лопатина* носила характер *принципиального отрицания*. Убежденность в необходимости метафизики старого, докантовского типа, рациональной и религиозной одновременно, признание права непосредственного, обыденного мироотношения, уже давно расцененного как наивное и устраненного из сферы науки, наконец, вера в мистическую природу познания – эти и близкие им идеи были оформлены Лопатиным в лозунг «Вперед, от Канта!» (Настоящее и будущее философии. М., 1910. С. 28). Кант – «столп злобы богопротивной»; это выражение Флоренского как нельзя лучше передает характер полемики с кантианством учеников Лопатина, – полемики, ведшейся за пределами научной добросовестности и корректности. Совсем иную картину можно наблюдать в петербургской школе: *Введенский* целиком принимал основы гносеологии Канта, прежде всего идею опытного характера научного знания, но в своей исключительной добросовестности и кантианской «правоверности» доводил их до абсурда. Однако, зайдя на путях Канта в тупик, выход он искал тоже с помощью Канта. Его последнее слово – призыв к построению этической метафизики, отправляющейся от признания бытия чужой индивидуальности, и здесь лишь маленький собственный шаг вперед по сравнению с провоз-

глашенным самим Кантом «приматом практического разума». У Лосского, Франка и Бахтина мы уже находим этически окрашенные метафизические системы. И хотя концепции Лосского и особенно Франка, будучи разновидностями русской философии всеединства, очень близко подходят к софиологическим построениям «москвичей», они сохраняют в ряде своих интуиций печать происхождения от русского кантианства. *Петербургская школа преодолевает кантианство изнутри*, не столько отрицая, сколько трансформируя его достаточно гибкие основоположения. Итак, отречение от Канта, с одной стороны, и снятие его идей – с другой: именно здесь разница в тенденциях философских школ Москвы и Петербурга.

Обратимся теперь к петербургской школе. Говоря о творчестве ее основоположника и главных представителей, мы попытаемся указать на «первичные интуиции» их философствования: нам близка идея А. Бергсона, согласно которой творчество философа – это раскрытие, разворачивание одного или очень немногих интуитивных прозрений в бытие («Философская интуиция»). В полной мере это утверждение применимо к *Введенскому*, настоящему моноидеисту. Оппозиция «я» и «другого», которую Холквист и Кларк считают краеугольным камнем системы Бахтина, есть та ось, вокруг которой постоянно движется и мысль Введенского. Разумеется, у учителя она присутствует совсем в ином философском контексте. Прежде всего Введенский не только фило-

соф, но еще и психолог, – противопоставление «я» и «чужой душевной жизни» в воззрения Введенского входит вратами психологии. То, что душевные явления изучаются, во-первых, с помощью самонаблюдения, и во-вторых, через внешние проявления другого лица, было общим местом психологии XIX в. «Я», как чистая активность, и «чужая душевная жизнь», явленная в телесных признаках, прообразуют в системе Введенского отношения «автора» и «героя» в трудах его ученика⁴⁵. Основной философский вопрос, занимающий Введенского, – вопрос гносеологический, ключевой вопрос XIX в.: как возможно познание, как преодолевается – и преодолевается ли вообще – бытийственная бездна между субъектом и объектом? Введенский ставит этот вопрос сначала в плане психологии – как проблему познания чужой душевной жизни, но как бы с неизбежностью переходит затем в область этики. Принципиально важно – в связи с проблемой философских истоков Бахтина, что во «Введении в философию» (1890), в книге «О пределах и признаках одушевления» (1892), в «Психологии без всякой метафизики» (1917), в «Лекциях по психологии» (изд. 1908 г.), без исключения во всех трудах Введенского речь идет о познании *человеческой личности*. И поскольку, неуклонно следуя кан-

⁴⁵ Другие возможные источники для Бахтина той же интуиции: противоположение «порядка природы» и «порядка свободы» у Канта, «культуры» и «истории» у Риккерта, «наук о духе» и «наук о природе» у Дильтея. Упомянем ряд уже вторичных оппозиций у Франка: «личность и вещь», «природа и культура», «реальность и человек» и т. д.

тианской традиции, Введенский ограничивает область достоверного знания пределами опыта, он приходит к выводу о невозможности адекватного познания чужой души. Более того, всякий вправе отрицать душевную жизнь всюду, кроме как в себе самом, поскольку, строго говоря, извне могут быть наблюдаемы лишь телесные изменения. Скрупулезный сторонник имманентной природы знания, Введенский считает, что в познавательном акте познающее «я» имеет дело со своими же собственными порождениями, собственными «объективированными» состояниями⁴⁶. В частности, и при общении с другим человеком я представляю себе «вовсе не чужую, а свою собственную душевную жизнь, помещенную в условиях, при которых происходит чужая»⁴⁷. Введенский полагает начало обсуждению на русской почве проблемы «вчувствования», и, зайдя на путях добросовестнейшей имманентной гносеологии в тупик солипсизма (тупиковый вывод о невозможности обосновать чужое «одушевление» он называет «законом Введенского»), следуя Канту, совершает скачок в область этики и веры. В сфере *разума* метафизики построить нельзя; но *нравственное чувство* говорит мне о существовании живых существ, подобных мне самому. И отправляясь именно от него, следует конструировать метафизику, *первую философию*. Этим призывом логи-

⁴⁶ Введенский применяет термин «объективирование», тогда как близкий смысл Бердяев обозначает словом «объективация».

⁴⁷ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892. С. 37.

чески кончается система Введенского, и здесь же – исток философствования Бахтина, его ученика. «Началом для нашего мышления служит не Я, а Мы»; «Изолированный субъект есть метафизический призрак»⁴⁸: не находим ли мы в бахтинской теории диалога доскональную проработку именно этих интуиций его университетского наставника?

Представляется, что проблема «ученичества» Бахтина в отношении Введенского так важна для понимания творчества Бахтина, что ей следует посвятить самостоятельное исследование. Сейчас же мы лишь укажем на интуиции Введенского, присутствующие и у Бахтина, по нашей гипотезе, воспринятые им через учителя (именно в этом нам видится существо «ученичества» создателя русского варианта теории диалога). Подражая Декарту, Введенский начинает с *сомнения* (сомнение признается за ценность и Бахтиным); достоверным ему представляется лишь деятельное бытие его «я». «Я» же как таковое – это чистая активность, активность «объектирования», полагающая свое «не-я»; категории Введенского и его школы – «я» и «не-я» – восходят все же скорее к Фихте, чем к Канту. Важно то, что динамизм, «незавершенность» глубин человеческого бытия – интуицию, характерную для Бахтина, мы находим и у Введенского. И «я» настоятельно требует своего «не-я»; в том же смысле коррелятивны «автор» и «герой» Бахтина. Далее, Введенский настаивает на принципиальной *другости, инаковости* чужого

⁴⁸ Там же. С. 117.

сознания в отношении «я»: «не-я» никак не пересекается с «я», и это – частный случай логического закона противоречия. Здесь Введенский принципиально расходится со своими учениками-метафизиками, Лосским и Франком: сторонники религиозной онтологии всеединства, они обосновывают определенное «единосущее» человечества. Но убеждение Бахтина в этом вопросе то же, что и у учителя. Бахтин строит свою философию диалога на фундаменте идеи «вне-находимости», – иначе, уникальности каждой архитектурно-личностной точки бытия. Однако где для Введенского – гносеологический тупик (солипсизм), там для Бахтина – отправной момент плодотворных изысканий. Бахтин избегает исхоженных путей умозрительного философствования: он уклоняется от лобовой постановки проблемы у Введенского – как познать другого, эту таинственнейшую вещь в себе, самоценную, наделенную последней свободой («Лекции по истории новейшей философии»). Действительно, в *такой* формулировке, без принятия метафизических предпосылок (на этот путь становятся Лосский и Франк) основной гносеологический вопрос неразрешим. Но можно задаться целью просто *описать* – но досконально, углубленно – то, что происходит в действительной жизни, в ситуации человеческого общения. От чувства своей «дружести» другому и от переживания своего последнего одиночества человеку никуда не уйти; но можно оговорить этот момент, пояснив, что речь идет о ситуации *эстетической*. Заметим, что в XX в. «эстетиче-

ское» понимается предельно широко и пересекается с этическим; также и бахтинские категории, в частности «диалог», могут быть поняты двояко. Феноменология общения в «Авторе и герое» проистекает из опыта брака и дружбы, ассимилирует элементы аскетической антропологии (идея покаянного самоотрицания и любовного принятия другого) и эстетики формы (влияние Гильдебрандта). Будучи принципиально «посюсторонней», она при этом применяет к чисто человеческим отношениям религиозные категории (спасение, искупление). В сущности, в своей онтологической глубине, «Автор и герой» – это трактат о созидательной, бытийственной – «спасающей» силе любви, о творении ценностей через любовь, о любви как движущей силе культуры, как силе, дающей особое ясновидение. Повторим уже сказанное: эти мысли в трактате Бахтина имеют неповторимо-личную окраску, но не надо забывать, что представление о любви как познавательной категории к концу XIX в. стало общим местом⁴⁹. Также и Введенский заявляет, что познание другого – правда, в гносеологическом отношении ущербное – осуществляется через сочувствие, любовь («Лекции по психо-

⁴⁹ Философия любви, как она представлена в «Авторе и герое» Бахтина, в некоторых моментах очень близка идеям «Смысла любви» Соловьёва. В частности, Соловьёв первым из русских философов писал об *оправдывающей* и *спасающей*, а также мистически *творческой* силе половой брачной любви. Но платоническая метафизика любви Соловьёва, с ее пафосом религиозного трансцендирования и софийности, принципиально разнится со смиренно-посюсторонней и при этом экзистенциалистски окрашенной концепцией Бахтина.

логии»). Примечательно, что, говоря именно о симпатическом познании чужой души, Введенский приводит примеры литературных *героев*: ревнивца-Отелло мы понимаем, «объектируя» в нем собственный опыт ревности, но при этом сострадавая мавру. Нам кажется, что Введенский интуитивно чувствует проблему познания другого практически так же, как Бахтин, и не может – в рамках гносеологии имманентизма – справиться с нею чисто философски. Укажем еще хотя бы на два поразительных совпадения Бахтина с Введенским. Это мысль о невозможности самонаблюдения (сравни: глаз не может видеть себя – в «Психологии без всякой метафизики» Введенского – с невозможностью себя самого поднять за волосы – в ряде мест у Бахтина и замечание по поводу психологии смерти: свою смерть нельзя не только пережить, но и представить, пишет Введенский) («Психология без всякой метафизики»), – у Бахтина ту же интуицию мы находим в связи с анализом эпизодов смерти в произведениях Толстого и Достоевского.

Итак, *проблему чужой индивидуальности* — ключевую для Бахтина – в русскую философию ввел Введенский, передав острый интерес к ней своим ученикам. *Деятельность школы Введенского разворачивалась вокруг разрешения именно ее*. Один из второстепенных последователей Введенского, *Лапшин*, доскональнейшим образом проследил становление данной проблемы в европейской мысли начиная с Канта (книга «Проблема чужого Я в новейшей фи-

лософии», 1910). В связи с самостоятельными идеями Лапшина отметим здесь его принципиальный отказ от метафизики и имманентизм (не переходящий, впрочем, в солипсизм, см. «Опровержение солипсизма»), гносеологический пессимизм (Законы мышления и формы познания, 1906) и логически вытекающую из него попытку решить «проблему чужого Я» как эстетическую, причем на материале художественной прозы (см., напр., труд «Эстетика Достоевского». Берлин, 1923). В книге Лапшина «Художественное творчество» (Пг., 1923) речь идет о взаимоотношениях автора и героя в произведении. Представления исследователя на этот счет довольно противоречивы. По его мнению, герой для автора – внеположная реальность, и можно говорить о симпатии, «артистической любви» к нему автора (с. 77). Но вместе с тем герой – плод художественной «объективации», авторского перевоплощения, и автор познает своего героя вчувствованием в него, отождествлением с ним. Постановка проблемы напоминает бахтинскую, но разрешение ее происходит скорее в противоположном ключе, ключе Введенского. Лишь только упомянув о приложении вопроса о чужом «я» к педагогике у С. Гессена (в его книге 1923 г. «Основы педагогики» говорится о воспитании непрестанно создаваемой, не данной, но заданной личности в духе творческой свободы) и о развитии идей Введенского в оказавшемся, к сожалению, в полном объеме недоступном для нас творчестве талантливого сверстника Бахтина Г. Гурвича (см. его статью «Этика

и религия» в изд.: Современные записки. Париж, 1926), перейдем к обсуждению наиболее значительных представителей школы Введенского – Лосского и Франка. Цель наша при этом та же – прояснение истоков взглядов Бахтина и параллелей к ним в русской философии.

Франк и Лосский вплотную подходят к «московской» софиологии, но сохраняют признаки своего «петербургского» происхождения. Софиологическая направленность мышления особенно сильна у Франка. Еще в 1915 г., замыслив, подобно Бахтину, создание «первой философии», Франк заявляет, что гносеологии не может быть без онтологии и что его система есть единство теории знания и бытия („Предмет знания”). Субъект знания переживается Франком не только в качестве познающей активности: «Мы можем сознать и познавать *бытие*, – пишет он в «Предмете знания», – потому что мы сами не только сознаем, но и есмы, и раньше должны *быть*, а затем уже сознать»⁵⁰. Еще до начала познавательного процесса познающий и его предмет погружены в бытие: «Есть абсолютная сверхвременная *жизнь*, как единство и основа и всего сущего, и всего мыслимого»⁵¹. «Всеединство», «абсолютное бытие», «вечная жизнь» – а в поздних работах «реальность», «иное» Бога – эти термины онтологии Франка соответствуют Софии в традиции Соловьёва – Флоренского (см. его книгу «Реальность и человек», 1949).

⁵⁰ Франк С.Л. Предмет знания. Пг., 1915. С. 168.

⁵¹ Франк С.Л. Предмет знания. Пг., 1915. С. 384.

И условие, необходимое и достаточное для познания, заключено именно в приобщенности обоих его участников к бытию – так упраздняется роковой провал между субъектом и объектом знания, решается основная гносеологическая проблема⁵². Франк поднимает ее и в плоскости этики: общение для него – одна из форм «живого знания», действительного проникновения в реальность. Но в отличие от Бахтина, на первый план в дружбе и любви он ставит момент вчувствования, слияния с другим; и это не «объективирование» себя в другом, но реальное осуществление всеединства. «Мы» для Франка – прежде, чем «я» и «ты»; встреча «я» и «ты» возможна вообще лишь на основе «мы». То, что у Введенского присутствует в форме краткого тезиса, у Франка разворачивается в этическую систему⁵³. Как и у Бахтина, представление о личности у Франка изначально *социально*. Но главное для Франка – это интуиция всеединства, *соборности*, доходящая до интуиции *Церкви* (см.: «Крушение кумиров», 1924; «Смысл жизни», 1925; «Духовные основы общества», 1930; «Реальность и человек», 1949), тогда как для Бахтина существен *диалог*, общение двух «я». При этом Бахтин в 1920—1930-е годы определяет свое представление в качестве *марксистского*.

⁵² Московские философы для этого прямо вводят гностические представления: Булгаков говорит о софийности познающего и его предмета, Эрн – об их единой *разумности*, включенности в мировой Логос.

⁵³ Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж, 1930.

Онтология Лосского очень близка к представлениям Франка, – также и в жизни между этими двумя мыслителями, считавшими себя учениками Введенского, существовали приятные, дружеские отношения⁵⁴. Лосский тоже пишет о мире как духовном всеединстве, как об организме, члены которого – «субстанциальные деятели» – подчинены «высшему субстанциальному деятелю», т. е. Богу. В книге 1917 г. «Мир как органическое целое» прямо говорится о софийности мира и излагается учение о грехе. Но метафизика Лосского сильнее, чем взгляды Франка, связана с представлениями Введенского. Она возникла на путях разрешения «проблемы чужого Я» и сохранила в себе, разработав ее, оппозицию «я – другой». Следуя имманентным взглядам В. Шуппе, Лосский различает в «я» «мое» и «данное мне»; через этот ход мир оказывается включенным в содержание самосознания⁵⁵. Таким образом, объект познается прежде всего непосредственно-интуитивно, бытие же оказывается освоенным личностью и определяется как единство субъекта и объекта⁵⁶. Произведения Лосского переполнены параллелями с интуициями Бахтина. Именно Лосский в рассматриваемом ряду мыслителей возвращает права *душе* как некоей

⁵⁴ См. в связи с этим статью Лосского «Метафизическое обоснование интуиции С.Л. Франком» в его сборнике «Основные вопросы гносеологии», 1919 г.

⁵⁵ Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма. СПб., 1903.

⁵⁶ Лосский Н.О. Имманентная философия В. Шуппе // Новые идеи в философии. Сб. 3. СПб., 1913.

субстанции («психология без метафизики» Введенского говорит только о душевных процессах) и отделяет ее, существующую во времени, от вневременного *духа*, связывая с последним «я» и «личность»⁵⁷. Затем Лосский определяет «я» (отграничив вначале «данное мне») как чистую *активность*, как *волю*, *поступок* («Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»). В связи с этим Лосский детально анализирует книгу авторитетного для Бахтина Г. Когена «Теория опыта у Канта». Далее, в представлениях Лосского объект становится объектом в отношении субъекта, когда он попадает в *кругозор* (термин Бахтина) познающего («Мир как органическое целое»). Диалектически объект *и* в субъекте, *и* вне его, – это же представление можно увидеть и у Бахтина. И хотя Лосский меньше внимания уделяет этическому познанию, он в полной мере владеет этой проблемой. В статье «Восприятие чужой душевной жизни»⁵⁸ обсуждается теория вчувствования Липпса и ее критика Шелером; для разрешения вопроса о познании другой личности Лосский предлагает свою теорию непосредственного восприятия. И подобно бахтинским представлениям, она имеет эстетический оттенок: «Чужая боль, – говорит Лосский, – не может стать моим *переживанием*, но она может вступить в

⁵⁷ Лосский Н.О. Понятие психического и предмет психологии // Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; *Он же*. Идея бессмертия души как проблема теории знания // Там же.

⁵⁸ Лосский Н.О. Восприятие чужой душевной жизни // Логос. СПб., 1914. Т. 1. Вып. 2.

кругозор моего сознания, как предмет *наблюдения*». О познавательной способности *симпатии* Лосский пишет в связи с анализом идей Бергсона (Бахтин хорошо знал книгу Лосского «Интуитивная философия Бергсона» 1914 года). Наконец, Лосский выходит на *проблему ценности*, изначально основополагающую для Бахтина, которую решает в онтологическом ключе⁵⁹. Здесь же развернуто говорится о *любви* как о силе, создающей новый аспект мира. Сопоставляя Лосского с Бахтиным, мы имеем в виду не столько прямое влияние Лосского (хотя и его тоже), сколько переключку двух философских сознаний.

В начале данной главы мы уже сказали, что русская философия XX в. представляет собой некое целое: за немногими исключениями, крупнейшие русские мыслители в своих системах стремятся выразить одну и ту же *идею всеединства*. Вслед за Соловьёвым ко всеединству по-своему шли софиологи, затем, о чем только что было сказано, школа Введенского; версию всеединства мы находим и у Бердяева 1930-х годов (см. особенно его книгу «Я и мир объектов»). Но что такое эта идея всеединства? Она – философское выражение главной интуиции церковного мироощущения – интуиции Церкви как Тела Христова, духовного организма, «клетками», «членами» которого являются церковные христиане, глава же его – Христос. *Русскую философию нельзя рассматривать безотносительно к ее глубинной основе – цер-*

⁵⁹ Лосский Н.О. Ценность и бытие. Париж, 1931.

ковности, которая иногда может отвергаться мыслителем, но не устранима полностью из его философских взглядов: это та бытийственная интуиция, которая прививалась русскому человеку с младенчества. Церковность – мировоззренческий уровень, по отношению к которому индивидуальные философские системы являются в той или иной степени отклонениями. Мир как мистическое всеединство, элементы которого стянуты в одно целое силой любви: эта изначальная модель присутствует как в концепциях софиологов, так и в построениях русских кантианцев, пришедших к ней через проблемы теории познания. Именно отсюда проистекает если не всегда религиозный, то хотя бы этический пафос русской мысли и ее страстное влечение к метафизике. Даже Введенский, пусть не в основной линии своего философствования, не в крупнейших трудах, а в небольших «Философских очерках» (1901), но все же выражает свои подавленные метафизические интуиции – например, крамольную для имманентной философии идею бессмертия души⁶⁰.

Что можно сказать в связи с этим о Бахтине, в каком отношении к идее всеединства находится его учение об архитектонике бытия? За этим вопросом просматривается другой, еще более важный: принимал ли Бахтин церковность, какими были религиозные истоки его философствования, в

⁶⁰ О своей вере в Бога Введенский мужественно заявляет – кажется, впервые в своих сочинениях – в 1922 г. в период гонений на Церковь. См. его очерк «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» («Философские очерки». II изд. Прага, 1924).

какой мере он русский – значит, непременно глубинно православный мыслитель? Архитектонически организованная вселенная «ответственного поступка» у Бахтина существует в двух разновидностях. Во-первых, в «Авторе и герое» это бытие, структурированное по принципу объединения в пары совершенно равноправных архитектурных точек, экзистенциальных центров, – хочется применить здесь термин Бердяева. Во-вторых, это мир романов Достоевского, развитая и углубленная модель «Автора и героя». Здесь диалог развивается уже в духовной сфере, причем речь идет не только о диалоге героев между собой, но и о диалоге каждого из них с автором. Автор не трансцендентен миру героев, но занимает ответственную позицию наравне с ними в том же плане художественного бытия. И можно говорить о своеобразной *теологии*, стоящей за концепциями Бахтина: так, в книге о Достоевском дан образ диалогически организованной этической вселенной, причем за «автором» видится Бог, умаливший Себя до вочеловечения, т. е. Христос. В одном месте «Проблем поэтики Достоевского» Бахтин прямо уподобляет мир героев Достоевского Церкви – и действительно, Церковь соединяет людей между собой и с Богом.

Совершенно очевидно, что такие представления Бахтина о бытии тоже тяготеют к интуиции всеединства, являются одной из разновидностей данного воззрения. Но Бахтин двойственен в этом отношении, и полюсом к интуиции всеединства в его взглядах является экзистенциалистская инту-

иция последнего одиночества человека. Пафос «другости» очень силен в этике Бахтина, и это нецерковный, более того – не русский пафос, если вспомнить о врожденном влечении русского человека к общинности. Мир Достоевского (каким он видится Бахтину) – т. е. множество независимых личностей, свободно осуществляющих свою идею в диалоге между собой и с верховной Личностью, нисколько не ограничивающей их вольное самовыражение, – на самом деле не есть образ православной Церкви, строгой и каноничной, но в лучшем случае образ протестантской общины: принцип личной свободы и ответственности – основной для религиозного чувства протестанта. Православная же церковность, восходящая к интуициям древнейшей Церкви («У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа»: «Деяния святых апостолов», 4, 32), в литургическом чине выражающая себя в прославлении Бога в «единомыслии», «едиными устами и единым сердцем» (Последование Литургии святого Иоанна Златоуста), исключает – скажем сильнее, – преодолевает, побеждает эту трагическую разобщенность людей в падшем мире⁶¹. Православному человеку не присуще это чувство «другости» другого, столь заостренное у Бахтина, ставшее – в виде категории «вненаходимости» — основой его антропологии; православие не знает чувства траги-

⁶¹ Нам представляется примечательным, что философия Бахтина, при ее несомненной склонности к интуициям экзистенциализма, совершенно лишена трагического момента.

ческой разобщенности людей. Заметим здесь же, что Бахтин на протяжении всей жизни отрицал евангельское и библейское требование любить ближнего, как самого себя, именно с этим отрицанием перекликается его полемика с концепциями вчувствования, слияния с другим и им подобными. Нам представляется, что это связано с тем, что концепции Бахтина отправляются от опыта естественной – брачной и дружеской любви, но не от любви евангельской: предел последней – любовь к врагам – совершенно немыслим в контексте бахтинской теории любви с ее страстностью и эстетическим любованием. Интересно, что антипод Бахтина в русской философии, Флоренский, как и Бахтин, основу, ячейку Церкви хочет увидеть в диалогически-избирательной, экзальтированной дружбе-любви («Столп и утверждение Истины»), за что и подвергается критике со стороны богослова святоотеческого направления Г. Флоровского. Евангельский императив Бахтин отвергает, движимый пафосом покаянного самоотрицания, но ведь Евангелие не призывает к эгоизму. Комментируя слова Христа, Бердяев, по нашему мнению, очень точно пишет: «Любовь есть интуиция личности. Эту интуицию нужно иметь и о других, и о себе»⁶².

⁶² Я и мир объектов. С. 182. Евангельская этика не то что допускает, но прямо-таки требует духовного отождествления в любви, требует – в терминах неокантианской философии – симпатического вчувствования. Слова Христа «Я и Отец – одно» (Ин. 10, 30), в которых – сама суть Евангелия от Иоанна, свидетельствуют о единности Христа и Отца: «внезаходимость» – категория, чуждая Их «диалогу». То же самое – в плане этики – Христос заповедал людям: «Отче

Действительно, в таинственнейшем слове «я» – в имени, которым называют себя все – встречается и приходит к единству все человечество⁶³. Конечно, «Ты еси» Вяч. Иванова и Бахтина – это выражение мысли о том, что личность ближнего – это *другое Я*. Но акцент здесь сделан на *другости* — и это принципиально лишает антропологию Бахтина православного оттенка, противопоставляет ее софиологическим, в глубине все же церковно-православным системам, а также метафизике Франка, Лосского и даже Бердяева⁶⁴.

Второй момент, обособляющий Бахтина в ряду философов всеединства – *посюсторонний* характер его метафизики, что идет от неокантианской, а не от русской традиции. Бахтин не допускает в свою систему трансцендентное начало, Бог в его «теологии» – это Человек среди людей (книга о Достоевском), причем – в отличие от них – даже лишенный собственной идеи⁶⁵. Вечный элемент в человеке – дух – Бахтин признает, но не трансцендирует его; в книге же о Достоевском дух оказывается принадлежащим сфере опыта – опыта диалогического общения. Иного плана бытия, кроме эк-

Святой! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 18, 11). По Евангелию, человечество онтологически представляет собой *единосуцное всеединство*.

⁶³ Интересную софиологическую концепцию слова «я» можно найти у С. Булгакова в «Философии имени».

⁶⁴ Тема «Бердяев и Бахтин» – обширная и самостоятельная.

⁶⁵ «Автор» в «Проблемах поэтики Достоевского» – это чистая активность провоцирования и вопрошания героя.

зистенциального диалога, у Бахтина нет. И несмотря на личную религиозность мыслителя, засвидетельствованную его собеседниками последних лет, его образ бытия напоминает даже не столько протестантское собрание, сколько картину «последнего дня человечества» в «Подростке» Достоевского. Потерявшие Бога люди всю силу своей любви обратят друг на друга; греза Версилова, на наш взгляд, очень точно иллюстрирует этику Бахтина. И вот близкая нам оценка версировской фантазии Бердяевым: «Такой любви никогда не будет в безбожном человечестве; в безбожном человечестве будет то, что нарисовано в “Бесах”. <...> Безбожное человечество должно прийти к жестокости, к истреблению друг друга, к превращению человека в простое средство. Есть любовь к человеку в Боге. Она раскрывает и утверждает для вечной жизни каждого человека. Только это и есть истинная любовь, любовь христианская»⁶⁶. В мире Бахтина для его членов Бога, в сущности, нет: в самом деле, «герои» Достоевского не знают и не помышляют об «авторе». Именно здесь, по-видимому, основное противостояние Бахтина русской религиозной философии.

Итак, «диалог» Бахтина хотя и тяготеет к превращению в систему всеединства, остается диалогом, поскольку рождается из интуиций *другости* и *внезаходимости*. Но небезынтересен и обратный вопрос: есть ли в русской традиции все-

⁶⁶ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 170.

единства категория диалога? В связи с проблемой познания чужого «я» в зачаточном виде диалог присутствует у философов школы Введенского и особенно отчетливо в «Духовных основах общества» Франка, а также у Бердяева 1930-х годов, уже знакомого с книгой «Я и Ты» Бубера. В этом же ряду надо упомянуть статью «Ты еси» Иванова. Но эти явления все же вернее считать не диалогом, а его отправной точкой, в них лишь факт признания бытийственного достоинства другой личности. И насколько мы можем об этом судить, *диалог* как категория, кроме как у Бахтина, присутствует только у Флоренского. Если для Бахтина диалог – категория *бытия*, то Флоренский включает его в свою теорию *познания*. В работе «Диалектика», являющейся одной из глав книги Флоренского «Мысль и язык», описано событие возникновения слова, имени. Слово – результат познания человеком мировой тайны, познание же имеет брачный характер (о познании-браке пишет также Бердяев в книге «Я и мир объектов») и есть «эротический *диалог*» познающего духа и природы. Но если диалог у Бахтина принципиально незавершен, бесконечен, то у Флоренского слово – плод брачного союза человека и природы – есть его цель и предел. Теория диалога все же лишь эпизод в философствовании Флоренского, сторонника метафизики старого, докантовского типа.

Несмотря на многие параллели и совпадения, Бахтин в ряду русских философов стоит особняком. В его построениях, столь привлекательных и близких для современного созна-

ния, однако есть и что-то странное, чужое. И, как нам представляется, эта странность проистекает от принципиального отрицания Бахтиным устойчивого бытия, неподвижной, надвременной, потусторонней вечности; кажется, что все постройки его возведены на песке. В основу Бахтин кладет даже не энергию, а нечто более неуловимое – «активность», «ответственность», «диалог», понимая под ними некие модусы деятельного духа. И хотя русское сознание также будет горой стоять за нематериальность, неовеществляемость духа (особенно настойчиво тенденции, близкие к бахтинской, выражены в книгах Бердяева 1930-х годов «О назначении человека», «Философия свободного духа», «Дух и реальность»), все же ему бесконечно трудно духовный мир, евангельское Царство Божие, эсхатологическую вечность свести к чистому *действию*. **Бытие** — категория, наверное, ключевая для русского сознания, и прав Флоренский, доводящий в этимологиях русское слово «истина» до исходного «есть». И бытие для русского сознания – нечто иное, чем событие. Представления Флоренского о духовном мире как о мире тонкоматериальном, его языческая тяга к олицетворению всего невидимого и неуловимого – конечно, есть крайность, но крайность вполне для русского естественная. Вероятно, русский человек овеществляет дух в силу преемственной связи с Грецией: не только боги, но и платоновские идеи суть для грека прекрасные скульптурные формы. Чуждается же образности сознание иудейское, а также протестантское, и не случайно

экзистенциализм родился из недр протестантизма и иудаизма (Кьеркегор и Бубер). О близости Бахтина к Буберу уже заявлено в западной науке (см. работу Н. Перлиной «Бахтин и Бубер»); тема «Бахтин и Г. Коген» ждет своего исследования. Интуиции Когена были отторгнуты представителями «русской идеи» не только в лице материалистов, но и софиологов Е. Трубецкого и Флоренского⁶⁷; «логикой безопорной мысли» назвал Трубецкой ключевое для Когена отождествление бытия с полагающим его научным мышлением. Именно от метафизических опор отказывается и Бахтин, и в этом – корень его «нерусскости».

И следствием этого основного момента является то, что, в сущности, философия Бахтина есть не онтология, но *теория ценностей*, весьма редкое явление на русской почве. Единственная нам известная, специально посвященная проблеме ценности русская монография – книга Н. Лосского «Ценность и бытие» (1931) – полемически направлена против западной аксиологии и главной своей тенденцией имеет сведение теории ценностей к неподвижной религиозной метафизике. У Бахтина же мы находим полноценную аксиологию западного толка. Ведь желая поначалу дать феноменологию действительного бытия, мира поступка, уже в «Авторе и герое» Бахтин обращается к описанию мира художественного произведения – особого ценностного мира. Поначалу Бах-

⁶⁷ См.: Кн. Е. Трубецкой. Метафизические предположения познания. (Опыт преодоления Канта и кантианства). М., 1917. С. 246.

тин это делает под предлогом того, что архитектоника мира художественного ближе всего к действительности ⁶⁸; но роковым образом он навсегда оказывается обреченным исследовать *данный мир смыслов, значений, оценок – мир художественной ценности*. Человек для архитектурной антропологии Бахтина – не бытийственная субстанция, Божье творение, чье бытие в терминах диалога можно описать лишь имея в виду экзистенциальный диалог с Богом, но ценность в своих глазах и глазах другого (*я-для-себя, другой-для-меня, я-для-другого*). И категории этики и религиозной онтологии (спасение) привлекаются Бахтиным в качестве иллюстраций к его аксиологии, лишенные своего изначального – метафизического – смысла. Задуманное как онтология, учение Бахтина превращается в эстетику – эстетику *словесного творчества*; категория *слова*, высказывания соответствует персонализму бахтинских представлений. На почве русской философии эстетика традиционно развивалась как учение о прекрасном; красота для русского сознания была не человеческой оценкой, а одним из атрибутов Бога. И здесь снова слишком большой шаг вперед, в западном направлении, бахтинской мысли по сравнению с традиционно русским сознанием.

Итак, философия Бахтина двойственна – принадлежит как руслу западной мысли, так и русской философии, входя

⁶⁸ Точнее соответствует реальности, чем мир научных понятий. Заметим, что Коген разработал учение о бытии, идя от естественно-научного знания.

в ее левое – «петербургское» – крыло. Бахтин слишком хорошо знал мысль Запада, чтобы не поддаться ее обаянию, и при этом начисто был лишен славянофильского начала. Но православная церковность, хотя она и имела для него чисто ментальный интерес, не могла не привить к его мышлению идеи всеединства. Диалог, пронизывающий все личностное бытие, есть преломление этой главной русской интуиции в бахтинском философском сознании. Странность и вместе с тем притягательность для нас воззрений Бахтина – в этом сочетании западного и русского начал, сочетании органическом, порожденном собственным экзистенциальным опытом мыслителя.

М.М. Бахтин (статья для энциклопедии «Культурология»)⁶⁹

Бахтин Михаил Михайлович (16 ноября 1895 г. – 7 марта 1975 г.), русский философ, принадлежащий к постсимволистскому периоду культуры Серебряного века, родился в г. Орле в семье банковского служащего. В домашней атмосфере, окружавшей Бахтина в детстве, православный уклад сочетался с ориентацией на европейские традиции. Знание немецкого языка с раннего возраста позволило Бахтину уже в юношестве читать в подлиннике немецких философов. Особое влияние в семье на Бахтина имел его брат Николай Бахтин (1894, Орёл – 1950, Бирмингем), филолог-классик, увлекавшийся марксизмом, создатель учения в области философии языка: в 1917 г. он эмигрировал и провел свою научную жизнь в университетах Англии. Гимназическое образование Бахтин получил в учебных заведениях Вильнюса и Одессы. В 1913 г. Бахтин поступил в Новороссийский университет (г. Одесса), а через год перевелся в Петербургский университет на классическое отделение историко-филологического факультета. Среди своих университетских учителей

⁶⁹ Опубликовано в: Культурология XX век. СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 1. / Гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – С. 52–54; Культурология: Энциклопедия. В 2 т. – М.: РОССПЕН, 2007. – Т. 1 / Гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – С. 158–161.

Бахтин отмечал Ф.Ф. Зелинского, наставляющего студентов в духе эллинизма, пропущенного через призму воззрений Ф. Ницше, Н.Н. Ланге и А.И. Введенского, строго придерживавшегося кантовского критицизма вместе с психологическими представлениями XIX в. Если ранняя юность Бахтина совпала с расцветом символистского течения, то на его студенческие годы приходится вызов символизму со стороны акмеистов, футуристов и формалистов. В молодости Бахтин тяготел к религиозным кружкам: так, в 1916 г. он вступил в Петербургское Религиозно-философское общество. Ориентированное на западную науку университетское образование, наряду со склонностью к свободным религиозным исканиям, сформировали у Бахтина европейский строй философского мышления. Приверженец «строгой науки», решительно порвавший с метафизикой, Бахтин противостоял в русской философии Серебряного века своим старшим современникам – софиологам П. Флоренскому и С. Булгакову, а также экзистенциалистам Н. Бердяеву и Л. Шестову.

В 1918 г. Бахтин заканчивает университет; с 1918 по 1924 г. он живет сначала в Невеле, а затем (с 1920 г.) в Витебске. С понятием «Витебский ренессанс» начала 1920-х годов связываются расцвет авангардного искусства (Шагал, Малевич, Фальк, Добужинский) и бурная, космополитически окрашенная культурная жизнь. Левый дух и раскованность этой эпохи, наложив свой отпечаток на мировоззрение Бахтина, косвенно сказались в его творчестве, главным

образом в 1930-е годы (теория романа и книга о Рабле). В Невеле и Витебске сложился кружок Бахтина (М.И. Каган, Л.В. Пумпянский, М.В. Юдина, К.К. Вагинов, В.Н. Волошинов, П.Н. Медведев, И.И. Соллертинский и др.) – характерное для тех лет дружеское и духовно-творческое единство. Враждебность к революции и социализму в бахтинском кружке отсутствовала, принятие новой действительности при этом специфически дополнялось интересом к различным религиозным феноменам. Бахтин достаточно активно участвовал в тогдашней общественной жизни; область его деятельности простиралась от чтения публичных лекций до роли «защитника» в так называемых «литературных судах». Бахтин был негласным главой кружка, философскую направленность которого определяло учение основателя марбургского неокантианства Германа Когена, чьим учеником был ближайший друг Бахтина Каган. «Мир не дан, а задан»: этот марбургский философский девиз, воспринятый бахтинским кружком, был юмористически обыгран в романе Вагинова «Козлиная песнь», где предпринята попытка изобразить членов кружка и его духовную атмосферу. Невельский и витебский периоды ознаменовались для Бахтина как важными жизненными событиями (женитьба на Е.А. Околович в 1921 г.), так и расцветом философского творчества: большинство фундаментальных бахтинских трудов 1920-х годов создавались именно в это время. На 1919 год приходится первая публикация Бахтина: 13 сентября в невельском аль-

манахе «День искусства» была напечатана его заметка «Искусство и ответственность».

В 1924 г. Бахтин возвращается в Ленинград. В социальном отношении он оказывается на периферии постепенно формирующегося советского уклада; при этом неоспоримы его причастность к важнейшим событиям в области гуманитарных наук (спор о формализме, обсуждение фрейдизма и др.) и включенность в тогдашние религиозные искания ленинградской интеллигенции. Продолжал существовать кружок Бахтина; пожертвования слушателей бахтинских лекций, предназначенных в первую очередь для друзей, были не последней статьей доходов четы Бахтиных. К концу 1920-х годов в кружке наметился кризис, состоявший в отходе некоторых его членов от свободного культурного творчества и принятии марксистских представлений (Медведев, Волошинов, Пумпянский). Можно считать, что 1924–1930 гг. прошли для Бахтина под знаком борьбы за выживание, и одним из ее моментов стало обнародование им результатов своих исследований под чужими именами. Проблема «спорных текстов»: так в современном бахтиноведении называется вопрос об авторстве книг В.Н. Волошинова «Фрейдизм» (1927) и «Марксизм и философия языка» (1929, 2-е изд. 1930) наряду с книгой П.Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении» (1928), а также ряда статей. Причины предоставления своих идей (а в какой-то степени и своих текстов) более респектабельным в советском

социуме друзьям, обладавшим большими, чем Бахтин, возможностями публиковаться, имеют сложную этико-психологическую природу и уходят корнями в феномен бахтинского кружка как определенного духовного единства. Если принадлежность концепций «спорных текстов» Бахтину несомненна, то проблема может возникать только в связи с их идейными деталями и со степенью личного участия Бахтина в создании окончательных текстовых вариантов. «Марксизм» «спорных текстов» отнюдь не совпадает с «каноническим» советским марксизмом и весьма часто выступает в них в роли эвфемизма, за которым стоит комплекс идей, характеризующих собственные воззрения Бахтина (диалог, социальность и др.).

Вряд ли религиозность Бахтина, намеки на которую проskalъзывают в его трудах и вокруг которой ныне ведутся научные споры, можно считать конфессионально определенной. Во второй половине 20-х годов Бахтин был связан с различно ориентированными свободными религиозными группировками наряду с так называемым иосифлянским течением в православии. Среди этих группировок можно выделить Братство святой Софии, объединившее некоторых приверженцев софиологической идеи (А. Карташев, Л. Карсавин и др.); кружок А. Мейера «Воскресение», отражавший левые настроения упраздненного в 1917 г. Религиозно-философского общества, имеющий целью примирить христианство и социализм, в него, в частности, входил Г. Федотов; наконец,

правое Братство святого Серафима (С. Аскольдов, И. Андреевский, В. Комарович и др.). Во время очередной волны гонений на религию в 1928–1930 гг. «Воскресение» было запрещено; в 1929 г. вместе с ведущими членами кружка был арестован и Бахтин. По приговору он получил десять лет лагерей, которые были заменены шестью годами ссылки в Кустанае (Казахстан) на основании врачебного свидетельства о тяжелой хронической болезни Бахтина: с 16-летнего возраста и вплоть до смерти он страдал остеомиелитом, а в 1938 г. перенес ампутацию ноги. В начале 1930 г. Бахтин с женой выехали на место ссылки.

В Кустанае Бахтин был вынужден принимать участие в жизни этого провинциального города, ставшего центром местной коллективизации: он выполнял бухгалтерскую работу и даже предпринял статистическое исследование «спроса колхозников» (см.: Бахтин М.М. Опыт изучения спроса колхозников // Советская торговля. 1934. № 3. С. 107–118). Научные интересы Бахтина в 1930-е годы обращаются к проблемам теории романа; вместе с этим он продолжает развивать свое специфическое учение о языке (трактат «Слово в романе»). В сентябре 1936 г. срок ссылки Бахтина кончается; благодаря рекомендации П. Медведева Бахтина приглашают на преподавательскую работу в педагогический институт г. Саранска (Мордовия). Обстановка усилившихся репрессий, затронувшая институт, не позволила, однако, Бахтину долго находиться при нем; в 1937 г. Бахтин переез-

жает в подмосковный город Савёлово, где остается вплоть до окончания войны в 1945 г. Преподавание немецкого языка в местной средней школе доставляло Бахтину средства для жизни. С другой стороны, в конце 1930-х годов потаенная до тех пор научная деятельность Бахтина в какой-то степени обретает общественные формы. Бахтин начинает сотрудничать с Институтом мировой литературы им. А.М. Горького, в котором читает несколько лекций, посвященных романному жанру. Основные произведения Бахтина по данной проблематике (в частности, книга о Рабле) были написаны именно в Савёлове.

В 1945 г. Бахтин получает возможность вернуться в Саранск. В местном пединституте он ведет курсы русской и зарубежной литературы, а также литературной теории, является центром притяжения для коллег и аспирантов. Педагогическая деятельность полностью заполняет жизнь Бахтина, и на протяжении 50-х годов он пишет единственную работу, названную им «Проблема речевых жанров». В ноябре 1946 г. в Институте мировой литературы происходит защита Бахтиным диссертации, посвященной исследованию романа Рабле. Диспут по поводу труда Бахтина выявил научный уровень тогдашней академической среды и расстановку сил в ней. Было отклонено предложение присудить Бахтину ученую степень доктора филологических наук; но и присуждение ему кандидатской степени, единогласно поддержанное, произошло только в июле 1952 г., через 12 лет после написа-

ния диссертации. Опубликована же книга о Рабле, не только неуместная в эпоху «борьбы с космополитизмом», но и идущая вразрез с догматикой, сковывающей академическую мысль, была лишь в 1965 г.

В 1950-е, а особенно в 1960-е годы имя Бахтина выходит из своего полулегального существования. О Бахтине вспоминают его бывшие оппоненты – формалисты (В. Шкловский), но, главное, его «открывает» новое научное поколение. Сотрудником ИМЛИ В.В. Кожинным в архиве института обнаруживается диссертация Бахтина; с 1961 г. начинаются регулярные контакты молодых литературоведов (В.В. Кожин, С.Г. Бочаров, В.Н. Турбин, Г.Д. Гачев) с Бахтиным и его женой. Больших усилий стоило осуществить переиздание в 1963 г. книги о Достоевском, а в 1965 г. впервые выпустить в свет книгу о Рабле; энтузиастам бахтинского творчества надо было не только сломать идеологические барьеры и преодолеть бюрократическое сопротивление «руководителей» советской культуры, но победить и косность самого Бахтина, полностью лишённого честолюбия и предельно равнодушно относившегося к донесению до читающей публики своих научных взглядов. Ухудшившееся к концу 1960-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 за Бахтина дочери главы КГБ Ю. Андропова, бывшей тогда ученицей Турбина, чета Бахтиных была приня-

та на лечение в Кремлёвскую больницу. На 1970–1972 гг. приходится скитания не имеющего своего крова мыслителя по казенным «приютам» (1970–1971 гг. – дом для престарелых в Гривно близ Подольска, 1971–1972 гг. – дом творчества Союза писателей в Переделкине), а также перенесение в ноябре 1971 г. такого страшного для него удара, как смерть жены. В 1960-е – начале 1970-х годов Бахтин делает ряд фрагментарных набросков к будущим большим трудам, осуществить которые ему времени уже не хватило. Во фрагментах этих лет Бахтин возвращается отчасти к своим идеям начала 1920-х годов, поднимая их, однако, на качественно новую ступень. Здесь сказалась не только личная эволюция Бахтина-философа, но и развитие на протяжении десятилетий XX в. европейской мысли, от которой Бахтин не отрывался (диалогическая философия, труды М. Хайдеггера, герменевтика и т. д.).

В 1972 г. после получения московской прописки начинается последний период жизни и творчества Бахтина. Он приступает к работе над книгой о Гоголе и обращается к теме «Достоевский и сентиментализм»; но ему удалось написать лишь заметки по поводу гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями» и «Дневника писателя» Достоевского. Общения с Бахтиным, в котором видели носителя высокой мудрости и нравственности, его учительного слова искали в ту эпоху многие московские интеллигенты; в кажущейся бесконечной советской ночи фигура Бахтина представлялась

духовным светочем. Скончался Бахтин 7 марта 1975 г.; непосредственной причиной смерти была эмфизема легких. Похоронен Бахтин рядом с женой на Введенском (Немецком) кладбище в Москве.

Творческий путь Бахтина может быть расценен, по его собственному свидетельству, как становление, развитие *единой философской идеи* (см.: Бахтин М. Из записей 1970–1971 годов // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 360). На рубеже 1910—1920-х годов Бахтиным владел замысел создания «первой философии», беспредпосылочного учения о бытии. Опиравшееся на новое бытийственное созерцание, это учение в проекте должно было вывести из кризиса европейскую мысль – преодолеть роковой разрыв между «миром культуры» и «миром жизни», в чем, по Бахтину, состоял основной порок современного «теоретизма». Свое учение Бахтин представлял в качестве системы, имеющей характер не отвлеченной метафизики, но этической философии; вольно или невольно Бахтин следовал установке И. Канта на приоритет «практического разума» в деле построения самообоснованного мировоззрения. Главной категорией нравственной онтологии Бахтина стало понятие «*бытия-события*», 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 мыс-

лилось синкретическим и, включая в себя этику и эстетику, самим Бахтиным в последний период творчества определялось в качестве *философской антропологии* (см.: Бахтин М. Из записей 1970–1971 годов // Указ. изд. С. 351). Хотя «первая философия» Бахтина не осуществилась в качестве задуманной системы, ее ключевые представления вошли в конкретные бахтинские разработки. Культурология, «металингвистика», теория литературы, «историческая поэтика» и т. д. суть модусы единой гуманитарной дисциплины Бахтина, различные развороты фундаментальной проблемы человеческого бытия.

Если говорить о культурологическом разрезе единой бахтинской «идеи», то целью Бахтина в первую очередь было концептуальное соединение понятия культурной *ценности* с интуицией жизненной актуальности. Бахтин стремился преодолеть односторонности «философии жизни» (А. Бергсон, В. Дильтей, Ф. Ницше и др.) и «философии культуры» (Г. Риккерт), дав их своеобразный синтез в представлении о «живой», в определенном смысле, ценности, о культуре, не дистанцированной от бытия, но являющейся его полновесной частью. Поскольку, подразумевая категорию культурной ценности, Бахтин конкретно имел дело с произведениями художественной литературы, его культурологическое (и, шире, онтологическое) учение оказалось неотделимым от «эстетики словесного творчества». В этом смысле «идея» Бахтина в ее развитии прошла через ряд ступеней, соединен-

ных внутренней логикой. В философском становлении Бахтина можно выделить этапы 1920-х, 1930-х годов и заключительного периода творчества. С другой стороны, Бахтина занимали проблемы, восходящие к его интуиции культуры как «бытия-события». К области бахтинской культурологии могут быть также отнесены исследования мыслителем философской природы человеческого языка – первофеномена всякой культуры.

В 1920-е годы вышеозначенную проблему культурной ценности Бахтин сопрягал с поиском такой эстетической формы, которая бы в своей «завершительной» функции не умерщвляла, не «парализовала» собою жизненного содержания. Бахтин создал модель «эстетического объекта», принципом которой стала жизнеподобная «архитектоника»

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.