



**Катарина КЛАРК, Майкл ХОЛКВИСТ**

## **Архитектоника ответственности**

Для мыслительного пути Бахтина характерно то, что он никогда не прекращал поисков все новых ответов на вопросы одного и того же круга. Проблему отношений «я» и «другого», — иначе говоря, проблему того, как действительное различие переходит в видимость тождества, на протяжении ряда лет он ставил множеством способов. Но сами вопросы оставались при этом теми же самыми, и это придавало жизни Бахтина характер поиска. В 1918—1924 годах постоянный набор бахтинских тем оформляется в серии текстов, ни один из которых, по-видимому, не был закончен. Тексты эти не кажутся фрагментами разных работ. Скорее, они суть различные попытки написать одну и ту же книгу, которую Бахтин не озаглавил; здесь она, однако, условно именуется как «Архитектоника ответственности» \*.

Труд этот, очевидно, философский, но его нелегко втиснуть в какой-либо привычный жанр философского дискурса. Он является собой этику, работанную применительно к миру повседневного опыта, — нечто вроде прагматической аксиологии. Под этической активностью в нем понимается деяние (поступок). Акцент сделан не на результате деяния, не на его конечном продукте, но, скорее, на этическом свершении, на процессе творения, на событии, имеющем автора, то есть собственно на поступке, будь то поступок физическим действием, мыслью, высказыванием или письменным текстом (два последних случая рассматриваются в

---

\* Под этим заголовком объединены опубликованные работы: «Искусство и ответственность» и «Автор и герой в эстетической деятельности»; потерянные или неопубликованные работы, как например, «Эстетика словесного творчества» (это не книга 1979 года, изданная Бочаровым и Аверинцевым); наконец, текст без заглавия по моральной философии, а также другой труд по философии религии, который Бахтин создавал в 1918—1924 годах.

их соположении). Бахтин приходит к идее поступка, размышляя над той формой авторской активности, которая является для него главной парадигмой, — именно, над созданием литературного текста. Для того чтобы изучить пути возникновения отношений «я» и «другого», он исследует виды отношений в прозаическом художественном произведении литературных авторов с героями, а также героев между собой.

«Архитектоника» и бахтинские последние завершающие эссе 1970-х годов являются философским обрамлением всего промежуточного творчества мыслителя, посвященного более частным и специфическим темам. Это не значит, что Бахтину не удалось за годы переменить или что «Архитектонику» можно использовать как некий канонический пробный камень для оценки достоверности несовпадающих интерпретаций позднейших работ. Такое требование отказало бы в историчности одному из самых решительных сторонников идеи становления. Скорее, «Архитектоника» представляет собою круг вопросов столь фундаментальных и сложных, что для их продумывания целой жизни оказалось недостаточно.

Термины «архитектоника» и «ответственность» лучше всего охватывают основной предмет творчества Бахтина, — а именно, ответственность, которую мы несем за наше неповторимое место в бытии, а также средства, с помощью которых мы соотносим нашу неповторимость с остальным миром, который — «другой» в отношении к ней. Бахтин полагает, что каждый из нас «не имеет алиби в бытии». Мы сами должны быть за себя ответственны. Каждый из нас имеет единственное время и место в жизни, и бытие понимается не как пассивное состояние, но как активность, как событие. Я обозначаю время и место моей собственной позиции, пребывающей в постоянном движении, в бытии других людей и в природном мире посредством ценностей, о которых я заявляю через поступки. Этика — это не абстрактные принципы, но образчик действительных поступков, совершенных мною в событии, которым является моя жизнь. Мое «я» в таком свершении отвечает другим «я» и миру с того единственного места-времени, которое я занимаю в бытии.

«Архитектоника» заметно присутствует в позднейших трудах Бахтина, поскольку она акцентирует моменты действия, движения, энергии незавершения. Жизнь, будучи событием, предполагает различные «я» в качестве деятелей. Чтобы отношение между мной и другим было успешным, оно должно быть оформлено и должно обрести цельность завершения, — при этом архитектурная активность авторства, которая строит текст, ока-

зывается параллельной бытийственной человеческой активности, которая строит меня самого. И если активность бытия постоянно продуцируется благодаря зазору между «я» и «другим», то верховное значение принадлежит общению: оно всегда предстает как взаимозависимость двух, но никогда — их слиянием. Главная проблема касается не только области языка, изучаемого лингвистами и филологами, но и области речевых высказываний, в которой развивается диалог между всеми «я» и всеми «другими». Высказывание существует не только в сфере слов и текстов, но также в мыслях и поступках. Так трактуемое понятие авторства нуждается в более разработанной науке, чем просто поэтика или даже эстетика. И столь широкое представление о высказывании требует науки, выходящей за пределы обычной лингвистики. Посвятить свою жизнь диалогизму Бахтина побудило острое ощущение этих потребностей научной мысли.

Бахтин считает дружость основой всего бытия, а диалог — первичной структурой всякого индивидуального бытия, представляющего из себя постоянный обмен между тем, что уже наличествует, и тем, чего еще нет. Человеческое сознание фиксирует и оформляет эти превращения; оно регулирует постоянный обмен между активностью «я» и всем тем, что «не-я-в-себе». Таким образом, дихотомия я/другой является изначальной оппозицией, в которой укоренены все прочие различия: высший структурный принцип действительного мира поступков — это конкретная архитектуроническая и эпистемологическая оппозиция между «я» и «другим».

Отдельное «я» в бахтинской дихотомии я/другой не выделяется, как в философии романтизма: всегда есть опасность соскальзывания радикальной субъективности в крайность солипсизма. По той же самой причине «я» в представлении Бахтина не является последней реальностью, источником независимых интенций и обладателем единственного смысла. Бахтинское «я» никогда не полно, поскольку оно может существовать только диалогически. «Я» — это не субстанция и не сущность как таковые, но оно существует только в напряженном соотношении со всем прочим и, что особенно важно — в соотношении с другими «я».

Идеи Бахтина относительно языка созвучны идеям немецких мыслителей эпохи романтизма, в частности, идеям Вильгельма фон Гумбольдта. Но Бахтину предельно чужда романтическая жажда целостности, та ностальгия, которая породила германское видение античной Греции в качестве *Gemeinschaft*, откуда произошло падение в историю, изгнание — подобное изгнанию из Эдема — в мир фатально расщепленного сознания, в условия

отчужденности «я» от общества. Напротив, диалогизм отстаивает дружость; это веселая наука, *frolishe Wissenschaft*. Как мир нуждается в моей дружости, наделяющей его значением, так и я нуждаюсь в авторстве других, определяющих мое «я». Необычный термин «дружость» (для обозначения качества иного) с помощью окончания «-ость» — грамматического признака абстракции, подобного *-ness* в английском языке — привлекает внимание к вездесущую дихотомии я/другой. Это слово также намекает на взаимосвязь слов «друг» и «другой»: «-ой» после корня «друг» — стандартный признак прилагательного. Такой оттенок предполагает позитивное значение «другого» для мышления Бахтина. Не нужно сокрушаться по поводу того, что мы никогда не можем достичь полноты присутствия, завершенного в себе тождества, — будь то в непосредственном опыте самопереживания или в логически строгом диалектическом мышлении.

Бахтинская антитеза я/другой отражается в природном мире, и это объясняет большой интерес Бахтина к биологии. Для того чтобы в трудных подчас случаях решить, является ли некая мельчайшая форма мертвой материей или живой тканью, ученые, исследующие микроскопические формы жизни, используют простой критерий. Если эта форма способна реагировать на возбудитель, например, на свет, то она живая. Если она не меняется при изменении окружения, она считается безжизненной. Другими словами, выражаясь примитивно, способность реагировать на среду или взаимодействовать с ней является тестом на жизнь, — так что если человек не отвечает на возбудители, то говорят, что он не показывает «признаков жизни»; такой человек считается мертвым. Простейший организм не мог бы выжить без питания, получаемого им из среды; чтобы поддерживать внутреннюю способность реагировать, которая определена как его жизнь, ему необходимо то, что находится вне проницаемых оболочек его целостной формы. Жизнь как таковая есть ответ окружению, способность отвечать ему. Если в какой-то специфической ситуации возникает реакция организма — будь то лишь слабое сокращение гидры от света — то налицо жизненный центр. Это именно то самое, что на высших уровнях сложности, в случае человека, называется «я». При таком понимании «я», скорее — не метафизическая абстракция, но фундаментальный факт жизни. Следовательно, «я» не имеет значения «в себе», поскольку оно не обладает живым бытием без окружения, которое провоцирует его и испытывает его способность к ответу.

Примитивные организмы обладают жизнью, поскольку у них есть то, что Бахтин называет «обращенностью», но своему окру-

жению они могут отвечать только жестко запрограммированным способом. Они будут растягиваться или сжиматься от света, причем любая гидра будет реагировать одним и тем же образом. Сходство между примитивной животной жизнью и способностью творческого «я» к непредсказуемому характерному ответу здесь наименьшее.

Но в более сложных организмах, каковыми являются люди, где тело представляет собой огромный универсум из разнообразнейших клеток, ситуация совершенно меняется. Человеческое тело — это социальный организм, изобилующий скоплениями индивидуальных клеток; в нем все такие скопления взаимодействуют между собою с помощью постоянного набора «языков», многоголосия электрохимических импульсов, гормональных «диалектов» и «говоров» энзимов. Тем же самым способом, которыми все эти подсистемы взаимодействуют друг с другом, та совокупная система, которую они образуют в их целостности, взаимодействует с другими личностями. Ситуации в человеческом социальном окружении не только разнообразнее ситуаций в случае простейших: даже если человеческая ситуация повторяется, мы ничего не можем знать о том, как каждый из нас ответит на нее. Каждый из нас способен быть неповторимым, и это делает уникальным весь человеческий род.

Разница между тем, как Джон Смит, например,отреагирует даже на такую стандартную ситуацию, как стрельба, и как совершенно иначе ответит на нее Дэвид Джонс, демонстрирует разнообразие видов индивидуальных человеческих реакций на окружение. Особенность каждого «ответа» (response) указывает на специфическую форму «ответственности» (answerability) личности\*. У живого организма нет возможности уклониться от отве-

---

\* Русскому читателю отчетливо понятно, что американские авторы неправомерно «биологизируют» Бахтина по языковым, так сказать, причинам: налицо пример, когда метод этимологизирования, введенный М. Хайдеггером, служит плохую службу. В слове «ответственность», в русском языке имеющем чисто нравственное значение, К. Кларк и М. Холквист преувеличенно акцентируют смысловой обертоном «ответа» как стихийной, бессознательной реакции на среду. Между тем, подобный обертоном в русском языке стерт (в отличие, вероятно, от английских эквивалентов «ответственности» — «answerability» и «responsibility»), — и не случайно, чтобы заострить момент «ответа», русским языковым сознанием был образован неологизм «ответчивость». Сам Бахтин для соответствующей — только обращенной — ситуации сконструировал слово «безответность» («Нет ничего страшнее безответности»). «Ответственность» — термин тру-

та, поскольку способность реагировать на окружение является тем самым качеством, которое определяет, жив ли организм или нет; реагирование, «ответание» является постоянным свойством, и вся цепь этих ответов образует жизнь индивидуума. Именно это Бахтин имеет в виду, когда говорит, что «нет алиби для бытия» (*no alibi for being*). Поскольку мы берем ответственность (*responsibility*) за себя. «Я», понятое как конкретный ответ целокупного организма на окружение — начиная с рефлексивных ответов мозга на простые стимулы и вплоть до разумных ответов другим «я» в социальном общении — по определению, само по себе никогда не бывает сложным. Подобно тому, как низшие организмы нуждаются в растворе, плаывая в котором, они питаются, на высшем уровне «я» нуждаются в стимулировании дружеством социального мира, чтобы поддерживать их ответственность (*responsibility*).

Такой взгляд присущ как неокантианству, так и дарвинизму. Предположение Канта о зазоре между разумом и миром Бахтин понимает как необходимую взаимозависимость обоих, что делает все споры о трансцендентальном эго излишними или по крайней мере неадекватными. Такая взаимозависимость является дарвинистской в том специфическом смысле, что ни один человек не в состоянии существовать без того, чтобы меняться под воздействием другого, и таким образом, исключительная привилегия принятия решений никогда не принадлежит какому-то одному лицу.

У Бахтина разница между человеком и другими видами жизни имеет форму авторства, поскольку средства, с помощью которых в данном действии (деятельное бытие понято как ответ) достигнуто специфическое ответственное отношение «я» к «другому», оказываются результатом усилий «я» по оформлению значения их встречи. То, перед чем я ответственен — это социальное окружение; то, за что я ответственен — это авторство данной встречи. «Я» создает себя через построение архитектурного отношения между неповторимым центром жизненной активности, который образуется индивидуальным человеческим организ-

---

дов Бахтина конца 10-х—начала 20-х годов — в его философии имеет русское, чисто нравственное звучание, не выделяющее оттенка «ответ»: это самая ранняя, «преддиалогическая» стадия творчества мыслителя, и для перехода к «диалогу» (формально состоящему из цепи реплик и «ответов» на них) требуется качественный сдвиг его представлений. Заметим, что этимологические изыскания и в дальнейшем ходе рассуждений К. Кларк и М. Холквиста не принадлежат к наиболее удачным сторонам их концепции. — *Прим. пер.*

мом и постоянно меняющейся природной и культурной средой, которая окружает его. Таково значение бахтинского афоризма, согласно которому «я» есть акт милости, дара другого.

Бахтин описывает это обретение себя через другого (self-appropriation from the other) с помощью коротких историй, вроде «рассказов на случай». Сюжет конструируется вокруг нескольких метафорических образов из областей бухгалтерии, секса и биологии, — однако, самые важные построения связаны с механизмом зрения. В предположении о разрыве между разумом и миром основной проблемой для разума является вопрос о том, как «увидеть» мир, как «перевести» мир, состояние которого само по себе не может быть известно, в другое состояние, которое представит этот мир так, чтобы его можно было воспринять, — хотя бы только в его вторичности. Мы вынуждены постоянно находить в своем разуме знаки для вещей, которые иначе были бы непознаваемы, «невидимы» для сознания. Понимание происходит одновременно с восприятием: знать что-либо означает быть способным его увидеть. Это близко старому предположению метафизики, согласно которому «воспринимать — значит быть», но бахтинская трактовка этого общего места отлична от абстрактно философской.

Бахтин начинает с каждогодневного распространенного факта, столь простого, что его часто забывают или не замечают: если, как всякий может представить, два тела не могут занимать одного и того же места в одно и то же время, то мое место в бытии единственно, поскольку когда я занимаю его, никто другой этого не может. Когда я здесь, ты должен быть там; я могу быть с тобой в этот момент, но ситуация будет выглядеть иначе с тех единственных мест, которые в ней занимаем ты и я. Мы вместе, однако и врозь. Физически мы можем переменить место. Но между тем моментом, в котором ты занял позицию, где был я, и я занял позицию, где был ты, должно пройти время, пускай и доля секунды. А поскольку предшествующая ситуация невоспроизводима, мы никогда не увидим — или не узнаем — тех же самых вещей.

Ты формируешь пространственную структуру и наше расположение в ней с того единственного места, которое ты в ней занимаешь, — как и я со своего. Только «я», понятое не в качестве трансцендентальной сущности, но просто как центр восприятия, может «видеть» нашу конфигурацию. Не будучи трансцендентальным, «я» в своей архитектурной активности управляется тем ограничением, которое накладывает физическое пространство на биологический механизм зрения. Некоторые виды подобных ограни-

чений имеют случайный характер, — например, сила освещения в данный момент, — другие не абсолютны.

Первое из таких абсолютных ограничений, которое можно было бы назвать законом положения (the law of placement), состоит в следующем: то, что я вижу, зависит от места, с которого я смотрю. Этот закон находит себе выражение в физике — с одной стороны, как относительность Эйнштейна, а с другой — как принцип неопределенности Гейзенберга.

Когда Бахтин доказывал, что смысл наблюдаемого определяется тем конкретным местом, с которого происходит наблюдение, он пытался сделать в отношении сознания то, что Эйнштейн стремился обосновать для физического универсума: почти в то же самое время Эйнштейн также подчеркивал определяющую роль позиции, с которой наблюдаются явления. Первый доклад 1905 года Эйнштейна утверждает, что любое заявление об «объективном» времени события на самом деле есть заявление об одновременности двух событий — события, о котором идет речь, и, скажем, расположением стрелок часов на циферблате. Итак, когда Эйнштейн говорит, что «поезд прибывает сюда в семь часов», в действительности это означает, что прохождение маленькой стрелки его часов через место, обозначенное семеркой, и прибытие поезда суть одновременные события.

Эйнштейн допускает, что это утверждение содержит в себе неопределенное понятие — то, которому он, подобно Бахтину, вынужден был посвятить оставшуюся жизнь — понятие одновременности. Одновременность, как определяет ее Эйнштейн, обычно не вызывает вопросов, поскольку в повседневной жизни зазор между событиями на наших часах и событиями в мире так обманчиво мал. Хотя мы соотносим событие, которое уже произошло, с событием, которое все еще длится на наших часах, мы, как правило, можем пренебречь этим незаметным отставанием и говорить об одновременности, поскольку свет распространяется столь быстро и расстояния столь малы, что такая задержка роли не играет.

Когда, однако, расстояния возрастают, задержка становится заметной и неустранимой: если мы хотим определить время событий на Луне с помощью часов, находящихся на Земле, задержка окажется значительной. Это вызывает неизбежный вопрос: как мы можем рассматривать события на Земле и, скажем, на Луне в качестве одновременных, — иначе говоря, как различные точки пространства могут обладать одним и тем же временем? Данная проблема побудила Эйнштейна к постановке «мысленных экспериментов» с участием людей в лифтах, на океанских



лайнерах и в движущихся поездах; эти эксперименты показали, что нет такой вещи, как фиксированный интервал времени, не зависящий от системы отсчета. Таким образом, в действительности одновременности нет: есть только системы отсчета, с помощью которых можно два различных события привести к мыслимому единству. В своей работе Эйнштейн развил преобразования Лоренца для подобных систем отсчета.

В случае Бахтина систему отсчета, которая создала бы эффект одновременности, надо было бы искать в механизме преобразований я/другой, особенно в законе положения. Ты можешь видеть вещи у меня за спиной, — например, картины или плывущие облака, которые недоступны для моего видения, — тогда как я могу видеть вещи, которые тебе видеть запрещает твое положение — другие картины на другой стене или другие облака, движущиеся за тобою. Это различие определяет то обстоятельство, что хотя мы находимся в одном и том же событии, это событие для каждого из нас свое.

Другость, далее, не есть априорная метафизическая реальность, поскольку несовпадение — это конституитивная черта человеческого восприятия. Следовательно, в человеческом видении есть структурная брешь, слепое пятно, определяемое законом положения. Но поскольку занимаемое каждым из нас место неповторимо, вещи, которые я могу и не могу видеть, различны для меня, что является важным для моего конструирования фактором.

Согласно старому определению, пессимист — это тот, кто говорит: «Мы прошли только половину пути», — тогда как оптимист в той же ситуации скажет: «Нам осталась всего половина пути». В подобном духе многие современники Бахтина осуждают те же самые обстоятельства, которые он утверждает. Бахтин говорит, скорее, о дружости, условии, благоприятном для человека, чем отчуждении — той же структурной ситуации, которая, однако, от Маркса до Сартра воспринималась как враждебная: ад, из которого нет выхода, это не только «другие», но само условие дружости, лишь варьирующейся в конкретных ситуациях. Бахтин не игнорирует того факта, что зрение всегда частично, неполно. Действительно, его понятие дружости целиком зависит от признания слепоты ко «всему остальному», что делает нас способными видеть «это».

В бахтинской феноменологии восприятия самым важным является следующее: я могу видеть не то, что мне запрещается видеть законом положения. С того единственного места, которое я занимаю в бытии, оказываются в наличии вещи, видимые только мной;

тот особенный уголок мира, который воспринимаю один я, есть «избыток видения»: избыток определяется по отношению к недостатку видения всеми другими уникального образа мира, созданного мною. Для конструирования «я» фундаментальным моментом является нечто такое, чем все люди владеют в качестве условия, но что лишь для конкретных лиц оказывается уникальным опытом. В результате получается тот парадокс, что мы все обладаем неповторимостью.

Бахтин подчеркивает, скорее, полноту, чем ущербность видения, хотя эти два обстоятельства постольку одновременны и нераздельны, поскольку оба они неустранимы. Он делает это для того, чтобы его термин для такой полноты — «избыток видения» — не был бы ложно истолкован как солипсизм: в конце концов, «избыток» — это относительный термин, без ссылки на «других» значения не имеющий (Э, 175).

Бахтин изучает следствия закона положения для осмысления чувства физического зрения; его цель при этом — использование категорий визуальности для обсуждения такого неопределенного понятия, как «я». Сознать обычно означает сознавать нечто. Бахтин доказывает, что быть сознательным означает видеть нечто. И подобно тому, как проблема познания вещей решается через нахождение терминов, которые позволяют нам видеть мир, так и проблема познания «я» решается поисками того, как можно визуализировать самого себя.

«Я» в трудах Бахтина в определенном аспекте соответствует кантовскому «я мыслю», — той точке, к которой относится опыт с его значением. Это то самое «я», которое Кант определил как такое «я», которое «в себе самом совершенно пусто». Данная параллель подразумевает, что «я», понятое в качестве «ничто», создает радикальные проблемы для своего восприятия той стороной отношения я/другой, которую оно само конституирует. Как сказано у Бахтина, «менее всего в себе самом мы умеем и можем воспринять данное целое своей собственной личности» (Э, 8\*).

Тезис «Я есмь тот, которого я не могу видеть» буквально имеет место как в строгой феноменологической попытке достичь эйдетического указания на себя самого, так и в самой банальной мечте. Попытка автора визуализировать героя уподобляется моей попытке осмыслить этот мир, — в действительности создать связный рассказ о моей роли в нем. «Я» — это то «главное действующе-

---

\* *Kant. Critique of Pure Reason / Trans. N. Kemp Smith. London: Macmillan, 1929. P. 157.*

щее лицо», которое «лежит в ином плане, чем другие действующие лица» (Э, 27).

Бахтин переходит от несовпадения разума и мира к несовпадению тех способов, которыми «я» и «другой» вырабатывают категории для организации мира, — несовпадению картины, видимой мною с моего единственного места в бытии, и картины с твоего единственного места. Этот ряд несовпадений распространяется до своего предела — до несовпадения меня со всеми формами моего самовыражения (не только для других, но и для меня самого) — а именно, временем, пространством и теми ценностями, которые придают времени и пространству в каждой отдельной ситуации их специфическую окраску. Это радикальное несовпадение меня с моими признаками является причиной не только особого положения местоимения «я» среди других формальных элементов любого естественного языка, но также и причиной невозможности ни для одного аспекта языка слиться с предметом.

Особый способ, через который обнаруживается неадекватность моделирования «я» с помощью любой системы, отличной от «я» — это бесконечное отрицание со стороны «я» всех определенных этого «я». Когда я развиваю собственное сознание, то это не означает возрастания моей осведомленности, но означает, скорее, рост «сознания того, что в самом существенном меня еще нет» (Э, 112). Я живу в «абсолютном будущем».

Важность архитектоники состоит именно в ее способности установить временное и пространственное положение, дать определение мириадам изменений, действиям, которые одновременно определяют меня. Тем, как Бахтин обращается с временем и пространством, он обязан кантианской традиции в учении о категориях. И то же самое можно сказать о критической роли, которую в его мышлении играет установленное Когеном различие между тем, что дано, и тем, что полагается разумом. Все эти термины характеризуют деятельность ради достижения «я», деятельность, которую я никогда не смогу завершить. Поэтому «я» следует понимать как проект.

Слово, которым Бахтин обозначает проект — «задание» — есть один из аспектов основного различия между «дан» и «задан», помогающий определить природу сознания как необходимость постоянно творить, авторизовать, задавать «я». Во временных терминах это значит, что я отвечаю настоящему, задавая будущее. Мое «я» осуществляет себя через отрицание какой бы то ни было возможности его полного категориального постижения. Здесь налицо влияние Достоевского, особенно образа подпольно-

го человека, настаивающего на своем праве отрицать все социальные ярлыки, которыми его могли бы определить: он предпочитает даже плевать на хрустальный дворец<sup>1</sup>. Другой философ свободы, Сартр, в аналогичном духе утверждает, что когда мир говорит обо мне: «Он официант», — то я должен воздержаться, я должен настаивать на том, что я не стал официантом, поскольку я нахожусь еще в процессе становления себя самого.

Но если мое глубочайшее «я», мое «я-для-себя», есть, в сущности, отрицание всех категорий, то возникает вопрос, откуда мне взять категории для уловления этого самого «я». Ответ таков: у других «я». Я не могу видеть своего собственного «я», поэтому я должен постараться рассмотреть его в глазах других. Этот процесс самопознания через отражение мира в ценностях другого начинается очень рано, когда дети впервые начинают видеть себя глазами своей матери, — и это продолжается на протяжении всей их жизни.

Сознание постигает мир, визуализируя его, но видеть его оно может только через такие «глаза», как «я» или «другой». Каждый подобный «инструмент» преломляет по-своему воспринимаемый предмет, — почти то же самое свидетельствует физиология зрения о правом и левом глазе. Пытаясь извлечь смысл из того, что мне противостоит, я формирую мир с помощью ценностей, доставляемых той или другой преломляющей линзой.

Эта модель представляет из себя иной способ, с помощью которого двойца я/другой воспроизводит схему, чаще находимую в других областях биологии восприятия. Феномен бифокального зрения известен давно, но теперь выяснилось, что слух также есть двуединый процесс, при котором каждое ухо слышит по-своему\*. Правое ухо, контролируемое левым полушарием, в другом примере одновременности обнаруживает лучшую способность к точному распознаванию звуков, характерных для человеческой речи. Левое ухо, находящееся под контролем правого полушария, более эффективно различает все прочие звуки. Мозг прорабатывает звуковые сигналы двойко. Два физически одинаковых звука — таких, как звук, издаваемый при надувании щек и быстром выдыхании, как когда мы задуваем свечу, и предгласный (prevo-calic) wh в словах типа when — при слуховом восприятии интерпретируются совершенно по-разному. Правое полушарие занимается чисто функциональным действием задувания свечи, а левое занимается абстрактным семиотическим качеством звука

\* См.: Jakobson Roman. Brain and Language. Columbus, O.: Slavica, 1981. P. 19—21.

речи. Различное восприятие ушей, однако, в сознании слышащего индивида проявляется совместно, что дает видимость одновременности и единства; аналогично работают прочие дуальности, обусловленные дихотомическим функционированием двухчастного мозга. Бахтин, находившийся под влиянием великого физиолога мозга А. А. Ухтомского, полагает, что постоянное взаимодействие ролей «я» и «другого» является тем механизмом, благодаря которому мы осуществляем познание и в известной степени контроль на уровне дуальностей разума, — в биологии эти дуальности представлены на уровне просто мозга.

«Я» и «другой» суть два полюса всех перцептуальных возможностей. Их нераздельность порождает ту двойственность, которая настоятельно побуждает Бахтина к игре слов, — особенно с участием русской приставки со-, указывающей на одновременность в смысле совместного владения; в английском словоупотреблении ей приблизительно соответствует со, — скажем, в слове «со-аутор». Но «Архитектоника» содержит в себе множество других примеров напряжения русского языка ради конкретной бахтинской философской нужды. Это исключительно насыщенный текст; противники жаргона даже могли бы сказать, что текст излишне сгущен. Причина этого не в одной трудности предмета, но также и в постоянном экспериментировании новым словоупотреблением. Русский язык, подобно греческому и немецкому, но в отличие от английского, характеризуется тем, что с помощью префиксов или суффиксов на основе относительно малого набора словесных корней можно образовать большое количество слов. В то время, когда создавался данный труд, в памяти Бахтина были свежи его занятия греческим и латынью. Это обстоятельство в соединении с его погружением в традицию немецкой философии (по словам Гегеля, его задачей было «научить философию говорить по-немецки») имело своим результатом взрыв неологизмов в раннем творчестве Бахтина.

Например, сознание в описании Бахтина соединимо с внешним для него бытием посредством деяния, так что Бахтин описывает бытие человека как «поступление»; это означает «вступление» или «соединение», как в случае поступления в армию, — но также значит «поступить», «действовать», и «поступок», «действие». Следующим обортоном «поступления» является «приход» (receipt), — как в бухгалтерии, — что выглядит как напоминание Бахтина о том, что люди вступают в бытие через деяния, которые они накапливают на протяжении своей жизни и за которые, как за доходы в бухгалтерской книге, они несут ответственность. Сознание всегда есть «поступающее сознание»,

«вступающее/действующее сознание», или даже «со-знание», «знание-с» — и это другой, частый у Бахтина случай словесной игры с данной приставкой. Способ присоединения людей к жизни обозначен словом «приобщение», означающим «объединение с», но также соответствующим страдательному причастию прошедшего времени, что связано со смыслом «участия в таинстве», люди соединяются с течением жизни, давая ей вино и хлеб смысла.

Этот дуалистический путь постижения связи между сознанием и миром является источником других диад, которые в дальнейшем характеризуют отношение разум/мир. Бахтин соглашается с Кантом и противостоит Когену в предположении, что мир вещей — это «данность», а потому предшествует сознанию; этот мир явлен мне как «этость» или «наличность» — термин, лежащий где-то между «фактичностью» и *Vorhandenheit* Хайдеггера. «Наличие» (то есть «en face», «налицо») указывает на имеющееся до вовлечения в деятельность человеческого сознания — когда то, что просто дано, уже трансформируется в то, что познано или представлено в качестве аспекта «проекта» (задания) действия/вступления.

Мир как «данность» несет мне необходимость, навязывает «вещи, которые я обязан делать» (долженствование); царство «заданности» таково, что обязательства в нем превращаются в «условие ответственности», в «вещи, которые надо делать». Такое превращение данного мира в мир, который я сам полагаю, переводит отношение между моим телом и другими окружающими меня предметами (скалами, деревьями, прочими телами) во временное отношение, — без этого оно имеет характер одной лишь пространственности (поскольку оно чисто физическое). Чисто физический мир — это «ценностная пустота». Деятельность из человеческого проекта обращает пустыню пространства в сад времени. С точки зрения воспринимающего сознания мир как «наличность» уже навсегда здесь. Это «уже-ставшее бытие», — данный термин означает «уже-установившееся-бытие», но содержит такие обертоны как «уже-оплаченное-бытие» или «уже-начатое-бытие» (где инициатива больше невозможна). Бухгалтерский подтекст в языке Бахтина указывает на возможную связь его мышления с работой в кустанайской ссылке в качестве бухгалтера, — помимо того факта, что он был сыном банкира. «Данность» — это «уже-бытие», «заданность», т. е. мир, преобразуемый деятельностью человека, оформляемый через ценности — это «еще-не-бытие» (формулировка, близкая к *das Noch-nicht-sein* Эрнста Блоха). Сознание никогда полностью не

совпадает с миром; активность сознания принципиальным образом преобразует уже наличествующее в нем. Оно — «деятельное/начинающее» (поступающее сознание), и, следовательно, его время — это «абсолютное будущее». Оно всегда должно возглавлять настоящее, поскольку ответственность за преобразование данного делает настоящее прошедшим; то, что наличествует, уже здесь.

Мир, в сущности, сам по себе смысла не имеет. Люди, в сущности, суть творцы и потребители смыслов. Мир и люди взаимодействуют — в пассивной жажде ценностей, с одной стороны, и в активном их продуцировании, с другой; их единство — это «взаимопротиворечие», которое не нужно понимать как такое взаимное противоречие, когда две стороны уничтожают (Друг Друга в дурно-бесконечной безысходности: «В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным» (Э, 114). Потребность производить ценности через поступки — это не несчастное, роковое обстоятельство, но моя «архитектоническая привилегия» «стоять вне» (ex-stasen) мира данности, находить мир вне меня в моем действии по приданию миру категорий времени и пространства, которые возникают при оценивании его.

Оформление мира с помощью ценностного смысла, «выговариваемого» в моих действиях, есть не необходимость, а ответственность, поскольку я волен отказаться от продуцирования ценностей, представляющих собой мою собственность. Невозможно быть сознательным человеком и жить ценностно нейтральной жизнью. Но я могу просто воспринять ценности моих конкретных времени и места, — и это было бы отказом от активности, превращающим мою жизнь в придаток самопроизвольного «аксиологического рефлекса» (соответствующего *das Man* Хайдеггера). Итак, моя неспособность принять современные смыслы порождает ответственность: я ответственен в том смысле, что я свободен учесть или проигнорировать призыв мира к ответу. Но неспособность мира к продуцированию смыслов есть чистая необходимость; «уже-быть — значит нуждаться... быть наличным (извне) — значит быть женственным для чистой утверждающей активности я» (Э, 119). Мир не только подобен пассивной женщине перед мужской активностью разума («муд», корень слова «мудрость», имеет отношение к проверочному слову) — хотя разум может быть также и разумом женщины — но и разум выходит в мир, пронизывая его и вливая в него значение.

Сексуальная метафора для отношения мира и разума (мир нуждается во вхождении «извне», со стороны разума) — только одна из тех, которые ради этой цели использует Бахтин. Мир так-

же — «хрупкий ребенок», требующий родительской любви от человеческого сознания (метафора материнской заботы широко распространена в произведениях Бахтина). Кроме того, мир требует дара смысла, который должен дать разум, — и такая аналогия со свободной милостью — пример бахтинского заимствования из традиционной христианской Heiligeschichte.

Человеческое сознание входит в мир через деяния в форме поступков, определяющих ценности, или через «исхождение слова», что не менее эффективно выражает ценностную форму (Бахтин берет для этого слово «из-ображ-ение», изображение ценностей, — выбранное, вероятно, по близости его смысла к немецкому Ausdruck).

Установив разрыв между разумом и миром, Бахтин, как и каждый, кто принимает категории первой кантовской критики, оказывается лицом к лицу с проблемой обнаружения их новой связи. Роль моста Бахтин предлагает здесь выполнить термину «ответственность» (близкому к «Songe» Хайдеггера, ответу на «призыв» или «Ruf» бытия); при этом аспект «ответа» в «ответственности» дан особенно полновесно. Ответственность понимается как ответствование на нужду мира; она осуществляется через активность «я», отвечающего своей собственной нужде в другом. Методом этой целостной философии является феноменологическое рассмотрение отношений между «я» и всеми прочими — «другими» с точки зрения этого «я».

У сознания нет изолированных актов. Каждая мысль связана с другими мыслями и, более того, с мыслями других. Итак, мир обладает «бытием», но сознание — это всегда со-сознание (consciousness) (обычное русское обозначение «менталитета» в аспекте осведомленности — это «со-знание»). Поэтому бытие — это активность «бытия с», где первое понятие, «действие», может быть разбито в «со-бытие»; альтернативным воспроизведением термина из двух слов оказывается «событие бытия». Все работы Бахтина отмечены этим особым вниманием к одновременности и совместности. Как и в случае Достоевского, его подозрение к капитализму основывалось на понимании всеобщей отчужденности, разобщения людей и культа обособленного «я» на Западе. Его доверие к чему-то вроде социализма мотивировалось не только необходимостью совместного владения нами материальным имуществом, но и необходимостью общности самих наших «я».

Но если разум, язык и общество функционируют как великое, согласно пульсирующее единство, то встает вопрос: что удерживает их от беспрепятственного перетекания друг в друга? Иными словами, каков механизм, обеспечивающий неповторимость и



целостность всех этих взаимодействующих сил при сохранении их самостоятельности? Какова природа дифференциации в нашем сознании? Именно здесь делается ощутимой сила, отделяющая «я» от «другого».

Основные бахтинские категории для организации мира — это время и пространство, как и у Канта. Моим первым шагом к постижению оппозиции я/другой будет осознание постоянной неадекватности даже и самых главных категорий (таких, как время, пространство и те ценности, которые придают им в особенной ситуации характерную окраску) при использовании их мною для оформления другого и для оформления самовосприятия. Эта основная оппозиция служит для различения двух способов восприятия пространства, двух типов времени и двух систем ценностей. В каждом случае разница состоит в расхождении во времени, пространстве и оценках, которые принадлежат другим.

Способ, которым я создаю себя, определяется задачей: я выхожу к другому, чтобы вернуться назад с самим собою. Я «вживаюсь» в сознание другого; я вижу мир в глазах другого. Но я никогда не должен полностью сливаться с его представлением о вещах, поскольку чем более успешно мне это удастся, тем в большей мере я становлюсь жертвой границ его кругозора. Даже если бы было возможно полное слияние (диалектическое *Aufhebung*), ему воспрепятствовали бы требования диалога. Когда я исследую со всей возможной полнотой сознание другого, я нахожусь в его кругозоре, — и то, что он не в силах видеть, и я видеть не способен. Итак, второй необходимый шаг для меня — это возвращение в мой собственный кругозор, откуда я могу воспринимать другого не только так, как он сам видит себя, не только его глазами, но также и своими собственными. Я вижу его и в качестве субъекта, и как объект.

Классическим примером является то, как я воспринимаю страдание другого. Я вижу боль другой личности, но не чувствую ее, или по крайней мере ощущаю ее не так, как она испытывает свою собственную боль. Но сознанием я могу войти в пространство, освоенное ею, и через ее глаза увидеть, что образ мира во всех его аспектах окрашен страданием. Когда страдающая личность видит вокруг себя деревья, она также воспринимает их через призму своей боли. В ее восприятии мир однороден. И выходя к этой страждущей, я могу узнать обо всем этом; ее глазами я могу увидеть мир как ее расширившееся страдание.

Но по моем возвращении ко времени и пространству моего собственного единственного места в бытии я могу добавить в придачу к знанию, полученному мною в мире страждущей, к тому пе-

речню вещей, которые она видит, те вещи, которые она из своей ситуации видеть не в состоянии и которые можно воспринять лишь из моей ситуации, — как, например, гримасы ее лица или рта. Затем, все это я вижу в контексте тех самых деревьев, которые она воспринимает сквозь свою боль. Но с моего места эти деревья видны совсем в другом аспекте. Я придаю другой личности целостность, восполняя ее бытие теми факторами, которые обусловлены моей позицией в бытии, — как внутри, так и вне нее, — позицией, которую Бахтин обозначает как «трансгредиентную», или «внезаходимую». Из сокровищницы моего «избытка видения» я могу доставить страждущей то, что у нее отсутствует, поскольку она не может быть трансгредиентной самой себе.

Среди признаков, по которым «я» отличается от «другого», значимо то, что «я» и «другой» характеризуются различным пространством и различным временем. Время «я» открыто, «не завершено», тогда как «другого» мы постигаем как «завершенного», поскольку мы видим его таким, каков он есть. Место «я» не только здесь, поскольку «я» должно быть трансгредиентным, погруженным не полностью в свое окружение, если ему нужна перспектива для формирования целокупности другого и его среды. «Другой» полностью здесь, поскольку я рассматриваю его «я», его тело и его окружение как единое целое, — поскольку я архитектурно завершаю его.

Эти различия могут быть оценены двойственно. Хорошо быть открытым, становящимся; это неотделимо от моей привилегии в бытии, поскольку это неотделимо от единственности моего «я». Но в своем чистом становлении мое «я-для-себя» всегда невидимо. Чтобы воспринять это «я», надо выразить его в категориях, которые смогут зафиксировать его, — а их я могу получить только от другого. Так что, когда я завершаю другую личность или когда она завершает меня, то она и я действительно обмениваемся даром воспринимаемого «я». Именно это подразумевает Бахтин, когда он доказывает, что мы получаем наши «я» от других: я получаю «я», которое могу видеть, могу понимать и использовать, облекая мое «я», иначе невидимое (непонятое, неиспользованное), в завершающие категории, которые я заимствую у моего образа, принадлежащего другому. В противоположность Лакану<sup>2</sup>, Бахтин признает изоморфность зеркала и сознания: самопостижение бесконечно, поскольку мы находимся в процессе создания самих себя, поскольку «зеркало», которое мы используем для того, чтобы видеть себя, есть не пассивно отражающее стекло, но, скорее, активно отражающее зрение других людей.

Для того чтобы быть, я нуждаюсь в другом. Итак, завершенность тоже может быть благом.

Вот другой пример постоянной борьбы между центростремительными силами, пытающимися замкнуть мир в систему, и силами центробежными, которые борются с завершенностью ради сохранения мира, открытого для становления. «Я» и «другой» суть имена, данные нами полюсам в этой манихейской борьбе, — как они присутствуют в сознании. «Я» — это основание для открытости, «другой» — основание, обеспечивающее возможность завершения.

Оппозиция я/ты у Бахтина не оригинальна. Она присутствовала в классической философии с конца восемнадцатого века и дошла до Бахтина через марбургских неокантианцев. Коген определил святость как силу, соединяющую людей и Бога, что задолго до Бубера привело его к размышлению об отношении я/другой: «Думать, что уединенный мыслитель успешнее всего достигнет полноты своего “я”, есть соблазн (аристотелевской. — К. К., М. Х.) иллюзии. Мы (евреи. — К. К., М. Х.), однако, знаем, что изолированное я, занятое исключительно мышлением, не может быть “я” этическим. Этическое “я” должно быть вовлечено в действие. Для этого “я” нет “я” без “ты”. Reah (евр. — К. К., М. Х.) означает “другой”, тот, кто подобен тебе (в особом смысле Reah означает “сосед” или “ближний”, что не надо путать с “aher”, “другой”, или “ruah”, “дух”. — К. К., М. Х.). Он — это “ты” для “я”. “Я” — это результат бесконечных отношений “я” и “ты”»\*. А поскольку «я» приравнено к сознанию, и сознание соотносено с сознанием «другого», то высший приоритет отдается обществу или тем конкретным путям, которыми люди осуществляют в истории отношение я/другой.

Хотя во многих других постромантических системах мысли происходит постоянное возвращение интереса к оппозиции я/другой, Бахтин является единственной крупной фигурой, кто сформулировал данную проблему в терминах авторства. Он самобытен не только благодаря акценту на дихотомии я/другой как таковой, но и благодаря акценту на неизбежно «авторской» технике диалога и формообразования, позволяющей взаимодействовать полюсам дихотомического отношения при сохранении их фундаментальной разницы. В пределе мысль Бахтина — это философия творчества, размышление о тайне создания Богом лю-

\* *Todorov Tzvetan. Mikhail Bakhtin: Le principe dialogique. Paris: Editions du Seuil, 1981. P. 151; Reason and Hope: Selections from Hermann Cohen's Jewish Writings / Trans. Ewa Jospe. New York: Norton, 1971. P. 218.*

дей и о тайне создания людьми самих себя; при этом деятельность людей в акте литературного авторства, есть парадигма для осмысления всех уровней творчества.

Акт авторства, с которым имеет дело «Архитектоника», есть основной троп всего творчества Бахтина. Встреча авторов с героями, которых авторы вплетают в мир своих текстов, является удачной формой для сведения воедино и для моделирования всех прочих категорий Бахтина. Это организующая роль авторства позволяет Бахтину сосредоточить свои интересы в областях биологии, лингвистики, психологии, богословия и политики. Например, одна из ключевых проблем биологии включала в себя нейрологическую интеграцию и идентификацию системы систем, которая поддерживает в человеческом теле единство деятельности разнообразных электрохимических и механических сил. Другими словами, каков контролирующий центр, «автор» каждого отдельного действия и каждой отдельной реакции тела? Этот вопрос имел сильный резонанс в России, где физиология мозга была популярна и успешно развивалась.

В лингвистике фундаментальные вопросы касались семантической интеграции. Утверждение Соссюра по поводу произвольности знака подсекает под корень предположение, восходящее по меньшей мере к святому Августину, — предположение относительно способности человеческих интенций контролировать значение. Проблема состояла в определении того, где поместить центр контроля прямого значения в языке. Есть ли кто-то ответственный за семантическую весомость любого данного утверждения? Кто является или может быть автором высказываний, совершенных в столь безликой среде, как модель языка, предложенная структурной лингвистикой? После исследований бессознательного Фрейдом в психологии возник вопрос: кто властвует над душой? кто является автором любого действия — это сознательной личности или ид, бессознательные и безликие силы? Эта проблема до сих пор продолжает сбивать ум с толку.

В богословии всегда стоял вопрос об онтологической интеграции. Кто ответственен за каждый конкретный поступок — божественный закон или человеческая воля? Эта проблема особенно серьезна в тех версиях христианства, которые придают большое значение свободной воле индивида, — как это делает русское православие. Совершаю ли я этот поступок как упражнение для моей свободной воли, или же я просто обнаруживаю некий аспект более значительного события, которое в целом являет волю высшего, сверхиндивидуального плана? В политике проблемы власти и ответственности также были предельно насущными. Поэтому

рассуждения Бахтина о таких школьных предметах, как монолог и диалог, а также об отношениях между автором и его персонажами могут восприниматься как скрытый политический комментарий, имеющий конкретное отношение к его собственным времени и пространству.

В центре всей этой проблематики находится вечная конфронтация между полюсом отдельной личности и противоположным полюсом безликой силы. Эти два полюса в данных однородных дискурсах названы по-разному, но при этом они всегда указывают на конфликт между принципиальным «я», ответственным за свои поступки, и безликим «другим», представленным — различными способами — как источник ответственности. Это отношение я/другой или автор/герой, которое является предметом главной заботы всех религиозных систем, указывает на роль религии в мышлении Бахтина. Он находился под сильным влиянием христианства. Но как и всегда с Бахтиным, это влияние было непрямым, и поэтому точно оценить его трудно. Его мышление в этой области является, скорее, философией религии, чем богословием, предполагающим наличие веры *a priori*.

Для Бахтина религиозная мысль не является узкой дисциплиной. Он отказывается отделять религию от всех остальных областей, особенно от тех, которые имеют дело с языком, обществом, а также с природой «я». В этом смысле он контрастирует со многими другими русскими, посвятившими себя в этот период религиозной философии. Например, Л. П. Карсавин, чья работа 1929 года «О Личности» удивительно похожа на ранние бахтинские труды, страдал от невозможности перевести богословские категории на язык других областей, — тогда как это обстоятельство никогда не подавляло Бахтина. Поэтому Карсавин остается второстепенной фигурой в истории православного богословия, в то время как Бахтин приобрел международное значение благодаря тому, что он карнавализовал языки социологии, литературной критики и лингвистики, скрестив их традиции с радикальной христологией. Другими словами, Бахтин характерен не благодаря его теориям по поводу личности Христа, но благодаря способу применения такого рода идей для оживления небогословских областей знания.

В этом смысле Бахтин не являет собою особый экзотический случай подпольного христологиста, но представляет момент гораздо более широкого движения в современной мысли, имеющего целью поддержать теоретическую силу почти двухтысячелетней христианской мысли перед лицом вызова, брошенного традиционному богословию развитием наук после эпохи Просве-

щения. Задача Бахтина — понять тайну авторства не только в случае литературных текстов, но также в случае текстов, создаваемых повседневной речью. Эта движущая сила ведет его к постановке проблем отношения между «я» и «другим» (кто кого «авторизует»?), проблем языка и литературы.

Уместность богословия у Бахтина обнаруживается благодаря параллелям между его мышлением и повторяющимися темами христианства, поскольку даже в эпохи секуляризма продолжают возникать проблемы в связи с вопросами о природе творчества, авторства и власти, — вопросами, которые в религиозные эпохи ставились мыслителями, стремящимися понять божественное авторство в отношении мира. Традиционный интерес к Логосу имеет много аналогий с современными попытками постичь слово, — этим попыткам посвящено много умственных сил. Как заметил Кеннет Бэрк, «утверждения великих богословов по поводу природы «Бога» можно приспособить *mutatis mutandis* для чисто светских наблюдений над природой слов... Возможно анализировать замечания о “природе Бога”, рассматривая их как замечания о “природе разума”, в чистой же их формальности прилагая к наблюдениям над природой языка... Такое соответствие между теологической и логологической областями должно иметь место безотносительно к тому, существует “Бог” или нет». Размышление о языке, даже не прибегающее к богословским терминам, должно по самому ходу вещей поднять некоторые центральные спорные проблемы, с которыми религиозные мыслители всегда имели дело, — такие, как природа значения, или «другого», или субъекта (личности). Как добавлял Бэрк, «то, что мы говорим о словах в эмпирической области, имеет примечательное сходство с тем, что сказано о Боге в богословии». Вот почему неизбежный дуализм богословия (человек/Бог, дух/материя) отражается в ядре языка в виде дуализма знак/обозначаемое.

Слово материально, поскольку оно существует только благодаря вещественному процессу, в котором участвуют органы речи или же чернила с бумагой. Но слово при этом больше — или трансцендентно — своей чистой физичности, поскольку оно имеет значение. Этот дуализм слова распространяется на его использование: знак никогда не есть то, что он обозначает. Слово «дерево» никогда не есть дерево. Если человек — это говорящее животное, то он обречен на дуализм, поскольку порядок знаков никогда не совпадает с порядком именуемых ими вещей. Мир всегда «другой» по отношению к сознанию, так что дружность — в самой природе человека. Не только дерево никогда не есть то же

самое, что знак «дерево», но также и я никогда не совпадаю ни с одним из знаков, меня именующих, — особенно это касается знаков-местоимений, таких, как «я». Нелингвисты игнорируют то, что мир не соответствует системе языка. Но все мы должны встречать лицом к лицу тот реальный факт, что слово «я» до какой-то степени не соответствует мне действительному. Действуя так, как если бы мы были отдельными единицами, мы создаем фикцию самотождества, подобно тому, как язык оперирует фикциями соответствия. Этот дуализм сознания и «я», с одной стороны, языка и мира, с другой, обуславливает формулировку Пирса: «Человек есть знак»<sup>3</sup>.

Имея дело с данными разновидностями дуализма, Бахтин делает акцент не на дихотомическом разломе в самом центре человеческого бытия, а, скорее, на стратегии его преодоления. Это выражается в бахтинском термине «адресованность», предназначенном для состояния мира как данного сознанию; этот термин предполагает, что наше отношение к миру непременно коммуникативно. Итак, природа человеческого бытия диалогична. Структурная сила, которая организует коммуникативные отношения — будь то между «я» и «другим», разными «я», «я» с самим собою или «я» с миром — есть то, что Бахтин называет «архитектоникой», деятельностью ради образования связей между разобщенными существами.

Западу трудно усмотреть связь между христологией Бахтина и основным, очевидно, нерелигиозным направлением его мысли. Эта трудность отчасти вызвана тем, что Бахтин погружен в русскую кенотическую традицию, которая подчеркивает масштаб того события, что Христос — Бог, ставший человеком, чего нет в большинстве западных традиций. Таким образом, богословие Бахтина укоренено в христианской традиции, которая уважает наличную действительность, человечность, богатство и сложность повседневной жизни. Эта традиция не может принять Павлова презрения к «здесь» и «теперь», установку на радикальное телесное изменение, фактически оба этих фактора — непосредственность исторического существования и уважение к материи — долго владели русским религиозным воображением. Как заметил Николай Зернов, «основное убеждение русского религиозного сознания — в признании потенциальной святости материи» \*.

---

\* *Зернов Николай*. Русский религиозный ренессанс двадцатого века. London: Darton, Longman, and Todd, 1963. P. 285.

Этот интерес к материальной стороне вещей неотделим от русского православия и сопутствует идее телесности Христа, Его ухода из сферы духа, когда во время жизни Иисуса Слово стало плотью. От святого Феодосия до Достоевского русские почитали Христа не в качестве Вседержителя, но как человека; эта традиция перешла в двадцатый век в виде русской очарованности Богочеловечеством, преодолевшей все политические барьеры. Канонизация двух первых русских национальных святых, Бориса и Глеба, совершилась не потому, что они были мучениками за веру. Эти два молодых брата были хладнокровно убиты фактически ради политических целей — ради наследования другим братом отцовского трона. Однако будучи предупреждены убийцей, братья отказались от борьбы за жизнь. Борис сказал напоследок: «Слава Тебе, Боже... Тебя ради я умерщвляюсь каждый день, они поступают со мной, как с агнцем, предназначенным для заклания. Ты знаешь, Боже мой, что я не противлюсь им, не возражаю». Это смирение, это следование примеру Христа послужили основанием для канонизации Бориса и Глеба. Согласно Георгию Федотову, эти святые особого разряда, столь удивившие византийское духовенство, которое обратило в христианство русскую нацию, «сделали то, чего не требовалось от них Церковью... Но они сделали то, чего ожидал от них Христос, и по словам летописи, “сняли позор с сынов Руси”. Через этих святых страдальцев ... образ кроткого и страждущего Спасителя вошел в сердце русской нации как высшая святыня среди ее духовных сокровищ»\*.

Так же святой Феодосий считал центральной роль кенотической христологии. Хотя он был основателем крупнейшего монастыря древней Руси, в своей жизни он проявлял крайнее непослушание. Согласно объяснению Федотова, Феодосий не рассматривал любовь в качестве высшей и самой трудной степени совершенства, как это делало большинство греческих мыслителей-аскетов, но считал ее, скорее, «простой, непосредственной и самоочевидной причастностью Христовой любви к человеку. Любовь к ближнему не нуждается в оправдании, как если бы она была похищением любви Божией. В самом деле, Феодосий, кажется, игнорирует эрос, переживание Бога как небесной Красоты. Агапэ остается для него единственным видом христианской любви. Вот почему в нем нет ничего мистического... и в этом отношении... Феодосий — представитель древней Руси. Мисти-

---

\* *Федотов Г. П.* Русское религиозное сознание. Cambridge: Harvard University Press, 1946. Vol. I. P. 109.



цизм — редкий цветок на русской почве... Выражения, в которых он говорит... о своей любви ко Христу, очень примечательны: евхаристический хлеб и земля Палестины говорят ему не просто о Христе, но в особенности о теле Христа. Религия Феодосия не есть разновидность спиритуализма, как и вообще русская религия. Расстояние между двумя мирами не есть бездна между плотью и духом — как в платонической мистике — но между падшей и преображенной... плотью» \*.

Два понятия, связанных с кенотической традицией, имели сильное влияние на мысль Бахтина. Первое из них — это радикальная идея общинности (соборность); второе — это глубокое уважение к материальной реальности повседневного опыта. Акцент на человечестве Христа побуждал русских ценить общину. По словам Антония Угольника, «Христос не наш “личный”, но наш общий спаситель». Христос отказался от привилегий божественности, Своей неповторимости, чтобы разделить общее условие человечности, модель, устанавливающую приоритет совместных — противоположных индивидуальным — ценностей. В мышлении Бахтина понятие общинности переведено с языка богословия на более распространенные языки лингвистики и социальной теории. Он интерпретирует это древнерусское представление не только в терминах христианской любви и милости, но также облекает его в форму эпистемологического афоризма: «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается». Христос важен не только как событие в космической истории спасения человека от греха, но также как событие в развитии человеческого сознания. Это сознание есть сознание отношения «я» к «другому». В «Архитектонике» Бахтин прослеживает различные стадии отношений я/другой в античности с их кульминацией в «Христе Евангелия»: «В Христе мы находим единственный по своей глубине синтез... Здесь впервые явилось бесконечно углубленное я-для-себя, но не холодное, а безмерно доброе к другому» \*\*.

Важность Христа состоит в том, что Он впервые вскрывает основу человеческого сознания и, таким образом, дает ключ для

\* Там же. С. 129.

\*\* *Ugolnik Anthony*. Tradition as Freedom from the Past: Contemporary Eastern Orthodoxy and Ecumenism // Institute for Ecumenical and Cultural Research. Occasional Papers. N 17. Nov. 1982. 2; *Volosinov V. N.* Marxism and the Philosophy of Language / Trans. Ladislav Matejka and I. P. Titunik. New York; London: Seminar Press, 1973. P. 88; Э, 51.

понимания всех вещей, связанных с человеком. Политика, искусство, наука — все это аспекты механизма я/другой, посредством которого люди существуют как сознательные существа. Бог есть путь для постижения действия другости в повседневной жизни, поскольку «чем я должен быть для другого (человека), тем Бог является для меня (для моего я-для-себя)» (Э, 52).

Под силой, удерживающей единство общности, Бахтин понимает язык. А поскольку он вводит идею общности в обновленную научную социологию, он переосмысляет кенотическую традицию, делая ее основой обновленной транслингвистики. Во Христе Слово сделалось плотью, и первой чертой бахтинского понятия языка является его утверждение относительно материальности слова: «Сознание могло возникнуть и стать живым фактом только благодаря материально воплощенным знакам». Значение не полностью совпадает со знаком, но без знака оно невозможно. Бахтинское понимание знака созвучно стремлению православной мысли вернуться к истокам патристики. Антоний Угольник так объяснил эту связь: «При рассмотрении в диалогическом свете проблема Троицы становится динамической. В Слове, ставшем Плотью, мы усматриваем плотское, материальное основание высказывания. В речи, как замечает Бахтин, “слово является двусторонним актом. Оно в равной степени определяется как тем, чье оно, так и тем, для кого оно”. Речь — это общее дело, и Сам Бог вовлек нас в него. Он направил к нам Свое Слово, воплощенное и материальное... В конце концов, именно отношение Бога к творению позволило Феофилу (Антиохийскому) обосновать Божественную Триаду. Отец направляет Свое Слово, Своего Сына к нам» \*.

Бахтин выражает свое уважение к материальности не только в формулах философии языка, но и через такое прославление тела, которое, как кажется, трудно соотнести с религиозностью. Тело для Бахтина — даже и его «низшие уровни», что в его понимании означает половые органы и органы испражнения — связано самым непосредственным образом с дихотомией я/другой. В «Архитектонике» он намечает то изменение, которое внесло именно в телесность появление Христа в истории. Например, в истории христианства «мы можем проследить два противоположных направления. В первом из них преобладают неоплатонические тенденции, и другой понимается как первый и предшеству-

\* *Volosinov V. N. Marxism. P. 11; Ugolnik A. Tradition as Freedom from the Past. P. 6.*

ющий я-для-себя, поскольку плоть сама по себе зло как во мне, так и в другом. Во втором направлении оба ценностных отношения делают свой вклад и воспринимаются в их различии, как отношение к самому себе, так и отношение к другому», что проявляется в том, что некто высоко ставит как свою плоть, так и плоть другого. Первая тенденция, которой Бахтин не симпатизирует, противоположна той традиции, к которой он относит свое творчество, — традиции русской и кенотической, но также ассоциирующейся с комментариями Бернарда Клервосского на Песнь песней, с Франциском Ассизским, Джотто и Данте. Эта традиция утверждает, что «наше тело воскреснет не ради себя, но ради любящих нас, любивших и знавших наш единственный лик» (Э, 52). Здесь, в самом начале своего пути, Бахтин моделирует противоположность идеологий противоположностью их отношения к телу.

Эта зачарованность диалогическим отношением между духом и телесностью в русской истории принимала различные формы, причем иногда крайнего характера. Например, в секте хлыстов<sup>4</sup>, которая является славянской разновидностью тантризма, совершались сексуальные оргии, нашедшие доступ в высший свет благодаря тому, что при дворе последних Романовых ведущую роль играл Распутин. Символисты, влиявшие поначалу на Бахтина, также были зачарованы парадоксом Христовой телесности, «мистерией плоти», как называл этот факт Мережковский\*. Бахтин настаивает на необходимости для личности брать ответственность за ее неповторимое место в бытии — в виде заботы, которую она проявляет в деяниях для других и для мира. Слово «деяние» понимается в смысле «слова» как «поступка»: поступок (деяние) — это то, как реализуется значение, как слово становится плотью.

Авторская активность является разновидностью деяния, причем Бахтин демонстрирует различные способы облечения смысла в плоть. Именно в его эпистемологии моделируется то, как противоположность я/другой становится в эстетике противоположностью между автором, занимающим позицию, аналогичную «я», и героем, занимающим позицию, аналогичную «Другому». Такое замещение воспроизводится всякий раз, когда читается текст, причем читатель облакает в плоть авторский замысел, будучи «я», трансгредиентным к дружости текста.

\* См.: *Rosenthal Bernice Glatzer. Merezhkovsky and the Silver Age. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 99; Зернов Н. Русский религиозный ренессанс. С. 165—186, 283—308.*

Подобное замещение делает автора невидимым. Как «я» никогда нельзя в полной мере представить в облике личности, сходной с другими, так и автора никогда нельзя целиком воспринять как другое лицо. Причина невидимости автора та же самая, что и причина невидимости «я»: автор не есть единая, определенная сущность, но, скорее, способность, энергия. Автор-творец как таковой совпадает с автором-личностью не в большей мере, чем «я» совпадает с какими-либо его объективациями.

Важно не то, кто является автором, но как, когда и где он присутствует. Автор-творец, прежде всего, не есть автор, когда он не творит. Так, существовал Толстой, биологическое существо, родившееся в 1828 и умершее в 1910 году, которое ело кашу на завтрак, ездило на лошадях, покупало и продавало собственность, а также обсуждало со своей женой воспитание детей. Слово «автор» было названием профессии, которым пользовались как правительство, так и сам человек, — подобно тому, как фермер мог бы называть себя фермером, даже когда он не фермерствует. Между этим существом и лицом, участвующим в процессе создания «Войны и мира», есть некоторая связь. Как сказано у Бахтина, «борьба художника за определенный и устойчивый образ героя есть в немалой степени борьба его с самим собой» (Э, 8). Но эта связь такого рода, что читатель не может, уподобившись самому художнику, прямо воспринять ее в качестве процесса — в качестве акта творения, продолжающегося в ходе его работы. Читатели могут — как может и автор-личность — рассуждать об исторических причинах, социальных условиях и психологических реакциях, которые причастны творческому процессу. Но читатели не могут прямо извлечь эти факторы из эстетической системы и меньше всего они могут быть осведомлены о тех из них, которые имеют отношение к психологии автора как личности. Читатели могут знать автора-творца одним-единственным способом, не в качестве открытого, незаконченного процесса, как они знают свое «я», но, скорее, как заверченный результат, хотя вступление этого результата в сознание есть самый настоящий процесс.

В этом случае, когда сам автор объясняет, как он создал произведение, или — что так часто имеет место в русской литературе — в случае авторской исповеди автор-личность уже больше не то существо, что автор-творец. После того как он выступил из процесса, он находится в том же положении, что и те, кто имеет дело с его окончанным трудом. Он может видеть процесс только в его результате. Бахтин объясняет: «Тотальная реакция (автора), создающая целое предмета, активно осуществляется, но (в

качестве тотальной реакции) не переживается как нечто определенное, ее определенность именно в созданном ею продукте... автор рефлектирует эмоционально-волевую позицию героя, но не свою позицию по отношению к герою; эту последнюю он осуществляет, она предметна, но сама не становится предметом рассмотрения и рефлектирующего переживания; автор творит, но видит свое творение только в предмете, который он оформляет, то есть видит только становящийся продукт творчества, а не внутренних, психологически определенных процесс его» (Э, 9).

Эта чистая активность авторства во время творческого акта подобна чистой активности «я» в момент познания, поскольку это «я» является тем целым, которое управляет всеми продуцируемыми нами образами. Хотя «я» и переживается, «переживание не слышит и не видит себя, а лишь создаваемый продукт или предмет, на который оно направлено» (Э, 9). Результатом оказываются не только герои, которые обретают свою собственную жизнь после завершения содержащего их произведения, но также и автор-творец, который оформил и направил их. Он отделяется от автора-личности, чтобы стать тайным законодателем текста, которому дала существование его энергия.

Короче говоря, автор, определяющий текст, не есть лицо. В то же время он не принадлежит и к числу героев, даже если текст содержит фигуру, которая действует или именуется как «автор», — как, например, в повествовании от первого лица. Способ бытия автора-творца в завершенном тексте отличается от модуса лица и отличается также от модуса героя. Подобный автор пребывает в другом «месте», нежели лицо, которое не творит, поскольку люди всегда, будучи людьми, находятся вне текста. Бахтин настаивает на «другости» искусства: «искусство — это не жизнь». Автор-творец находится в тексте, но он находится на другом плане текста по отношению к героям. Не только Пьер Безухов в случае «Войны и мира» и повествователь «Записок из подполья» не являются авторами, но даже и такой «вездесущий автор», как автор «Госпожи Бовари», или вездесущий повествователь в «Послах» не становятся той фигурой, чье присутствие было бы адекватно цельности присутствия в тексте автора-творца. На шкале зримости Пьер и «подпольный человек» относятся к отчетливо видимым, в то время как повествователи в «Госпоже Бовари» и «Послах» с большим трудом заключаются в образ и воспринимаются через характерные для них эмблемы. Эти эмблемы более сложные и расплывчатые, чем лейтмотив мраморной груди Элен в «Войне и мире», но тем не менее, они все же приво-

дят к характерному, ограниченному понятию повествователя, что делает его в конце концов завершенным, видимым.

Имея дело с кажущимся противоречием авторского невидимого присутствия в тексте, Бахтин использует ту же стратегию, что и в случае с кажущимся парадоксом невозможности для «я» видеть себя. Эта невидимость — не мистического и даже не метафорического свойства, но, скорее, имеет структурную природу, будучи познавательной невидимостью: целое «я» никогда не может быть заключено в образ самого себя, поскольку это в природе мышления — быть такой реальностью, как «я», всегда частичной, неполной. Всегда будет несоответствие между активным «я», которое производит знаки, и самими этими знаками, которые «я» порождает. Оппозиция я/другой находится в самом сердце всякого познания. Бахтин называет ту логику, которая определяет разум, «другостью» — в том смысле, что она предоставляет возможность создания цельных образов некоторых аспектов восприятия, а именно, образов других «я», не совпадающих с данным сознанием, — но при этом она отрицает такую возможность для иных аспектов восприятия, а именно, для «я», совпадающего с этим сознанием.

Еще раз: обсуждаемая проблема состоит в том, каким образом автор может присутствовать в тексте, не будучи при этом видимым. Для того чтобы мыслить посредством этого парадокса, необходимы системные аналогии. Первая аналогия обнаружена в сложных операциях самовосприятия. Дальнейшие аналогии обнаружены в том, как субъективность действует в разговорной речи, где «я» всегда присутствует, но никогда полностью не исчезает.

Как показал Эмиль Бенвенист, среди условных элементов любого языка особое положение занимают местоимения. Большинство имен существительных к чему-нибудь относятся. Например, знак «дерево» обозначает отдельный вид растений. Используя этот знак, мы можем уйти очень далеко от яблони в нашем саду, — и может быть написан роман под названием «Человек-дерево». Но даже такие способы применения этого знака подразумевают некое отношение к тому роду растительности, который именуется «деревом» — по крайней мере, в метафорическом смысле: «Каждый случай использования существительного относится к конкретному и “объективному” понятию, способному оставаться потенциальным или актуализироваться в конкретном предмете и всякий раз идентифицируемому с тем ментальным образом, который оно пробуждает. Но случаи ис-

пользования слова “я” не относятся к подобным отсылкам, поскольку “предмета”, определяемого как “я”, к которому аналогичным образом могло бы относиться это слово, не существует» \*.

Итак, в таком знаке, как дерево, мы можем видеть обозначающее. Но то, к чему относится «я», не может быть «увиденным». Фактически, чтобы исполнить свою функцию некоей уловки, определяющей «лицо, актуализирующее речь, содержащую “я”», носитель «я», согласно логике, должен быть невидимым, иначе было бы невозможно для него отнести данную речь ко «мне». Для того чтобы моя конкретная субъективность заполнила структурный паз местоимения первого лица, это местоимение должно быть в познавательном отношении пустым по сравнению с семантической полнотой слов типа «дерева», — пустым, когда оно не занято моим «я» или «я» других лиц. Если «я» представлять как-то иначе, то оно окажется таким словом, которое вообще ничего не может означать. Тот, к кому оно относится, невидим. Но в этой невидимости тайны нет; «я» — это системный знак пустоты, которая может быть заполнена благодаря любому конкретному высказыванию. Его невозможно увидеть только на уровне системы; на уровне конкретного события его значение всегда становится видимым.

Другими словами, местоимение «я» обозначает ось между предшествующей, повторяющейся системой языка и моим единственным, неповторимым бытием в качестве отдельного человека; «язык организован так, что это позволяет каждому говорящему “присваивать” себе всю языковую целостность благодаря обозначению самого себя через “я”» \*\*.

Вот что Бахтин имеет в виду при описании сознания как постоянного бытия на границе: эта граница между непосредственной действительностью моей собственной живой индивидуальности, только моей единственности, и чисто абстрактной действительностью системы, которая предшествует мне в бытии и переплетена со способностью всех прочих людей присутствовать в языке в качестве «я». Инструментом, с помощью которого осуществляется этот диалог между центробежными силами субъективности, хаотичными и разобщающими, и центростремительными силами системы, которые суть абстрактные правила, является особый способ бытия местоимения первого лица: «Как

\* *Benvenist Emile. Problems in General Linguistics / Trans. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables: University of Miami Press, 1971. P. 218.*

\*\* *Ibid. P. 218, 226.*

мог бы один и тот же термин относиться в равной мере к любой индивидуальности, какой бы она ни была, и в то же самое время идентифицировать ее в этой индивидуальности? Мы имеем ряд слов... которые не подходят под статус всех прочих знаков языка» \*. «Я» — это не просто имя другой части языка, но сам механизм, позволяющий личности вступать в мир знаков; это ворота между «я» и всем тем, что не «я».

Такая дверь «я» находится не только в центре чьего-либо частного бытия, но также и в «центре» языка. Язык — это «дом бытия» не только в метафорическом, но и в систематическом смысле, поскольку в нем «я» является точкой отсчета, с которой соотносятся все его пространственные действия, и тем смысловым Гринвичем, с помощью которого градуируется шкала его времени. «Я» — это невидимая основа всех прочих языковых указателей. «Я» различает это и то, здесь и там, теперь и тогда. Разница между всеми этими признаками говорит о двух различных уровнях близости. Ряд из понятий «это», «здесь» и «теперь» располагается близко к «я», — тогда как ряд «то», «там» и «тогда» располагается дальше от «я»: «Сам по себе язык обнаруживает глубокую разницу между этими двумя планами» \*\*.

Местоимение первого лица не только структурирует временные (теперь/тогда) и пространственные (здесь/там) различия, но также определяет основную оппозицию я/ты. Самосознание возможно только как переживание по контрасту. Это не просто феноменологическое рассуждение, но первичная характеристика самого языка: «Я использую слово “я”, только если я говорю с тем, кто будет “ты” по отношению ко мне... Эта полярность личностей является фундаментальным условием языка; процесс общения, в котором мы вместе участвуем, оказывается лишь чисто прагматическим следствием этого условия» \*\*\*.

Итак, автор-творец так же относится к тексту, как «я» — к сознанию. Это означает, что автор-творец постоянно присутствует в тексте в той точке «отсутствия», из которой градуируется «присутственная» структура всех пространственно-временных оппозиций текста. В тексте каждый герой, включая так называемого всезнающего автора, присутствует в качестве самостоятельного существа только благодаря ряду местоименных осей, которые он собою обуславливает. Пьер Безухов есть сумма местоположений,

---

\* Ibid. P. 226.

\*\* Ibid. P. 219.

\*\*\* Ibid. P. 225.



которые помечаются его субъективностью, использованием им слова «я»: когда он произносит «я» или автор о нем говорит «он», то налицо другая точка, из которой контролируются одновременно собственное «я» Пьера и та идентичность, которую приписывает ему автор, говоря о нем в третьем лице. Пьер говорит «я делал» или «я буду делать», давая при этом читательскому сознанию необходимые временные координаты для указания разницы между «здесь» и «тогда» в пределах другого времени, управляемого субъективностью всех других героев, определенной через местоимения. То же самое справедливо и для пространственных отношений в тексте, где одно из «я» героев или один из случаев «авторского» употребления третьего лица в связи с тем же героем («тогда Пьер...») указывает на разницу между «здесь» и «там»: когда пространство, о котором говорит текст, есть местопребывание Пьера, тогда читатели знают, что они находятся там же, где и он, и если речь идет о Москве, то независимо от читательского представления Петербург будет «там». То же самое верно для всех героев вообще. Иными словами, авторский, вневременной тексту бытийственный модус соответствует той ситуации, что сознание всегда есть сознание чего-то. «Сознание», которое определяет сознание автора-творца, есть сознание того целого, в отношении которого каждый иной аспект текста есть всего лишь часть. Поскольку автор находится на другом плане сознания, чем герои, которых можно «видеть» в тексте, его самого увидеть нельзя.

Этот механизм параллелен механизму эффекта, когда я «вижу» кого-либо целиком благодаря преимуществу моего «избытка видения»: «другой» не может сам обладать своим цельным образом. Согласно Бахтину, если распространить механизм такого избытка с действия сознания в жизненном опыте на семантические действия в мире текста, то он становится бутоном, в котором спит цветок полноценной эстетической активности. Я «вживаюсь» в его сознание; я вижу мир его глазами. Но чем больше я в этом преуспеваю, тем сильнее я попадаю под ограничения чужого кругозора. Когда я, насколько это возможно полно, облачаюсь в его незнание, я нахожусь внутри его кругозора, и того, что не может видеть он, и я видеть не могу. Вторым необходимым шагом для меня оказывается возвращение в свое собственное сознание, откуда теперь я могу видеть другого не только изнутри, что может и он сам, но также и извне, так, как я вижу его, — не только в качестве субъекта, но и как объект. Именно в этом возвращении начинается собственно моя эстетическая актив-

ность. Поскольку я живу на границе между моей собственной субъективностью-для-себя и моим статусом объекта-для-других, я в состоянии пересечь эту границу и в моем воображении увидеть другого в качестве субъекта, а себя самого — в качестве объекта.

Это движение управляет в жизненном опыте отношениями я/другой. Когда те же самые рассуждения прилагаются к отношениям автора и героя в мире текста, необходимы определенные модификации, чтобы достичь отчетливого эстетического результата. Ключевое различие между диалогом «я» и «другого» в жизни и автора с другими в тексте состоит в том, что в последнем случае каждое слово одновременно означает как действие обозначения чужой идентичности, как она существует для себя, так и действие по воссозданию полноты другого, возможное только для того, кто не есть этот «другой». В этом, возможно, глубочайший смысл заявления Бахтина о том, что слово всегда двойственно. Невидимым клеем, который удерживает вместе эти два аспекта каждого слова текста, является познавательное обязательство автора, трансгрессивного всем моментам текста *in praesentia*.

Авторство может быть распространено на внелитературные категории, поскольку оно принадлежит архитектонике сознания. Авторство — это первичная активность всех «я» в мире, где господствует оппозиция я/другой. В качестве этой оппозиции оно является основой не только этих категорий, но также и всех других диад, вокруг которых организовано творчество Бахтина. «Я» и «другой» стоят за другими характерными дихотомиями, — такими, как завершенность/незавершенность, официальный/неофициальный, монологический/диалогический, эпос/роман и внутренний/внешний.

То, что оппозиция я/другой занимает центральное место во всем бахтинском творчестве, может затемнить оригинальность мысли Бахтина, поскольку многие его представления хорошо известны благодаря другим мыслителям, работавшим в той же самой традиции неокантианства Когена и феноменологии Гуссерля. Бахтинское понятие ответственности имеет поразительные переклички с «Бытием и временем» Хайдеггера, а бахтинские идеи по поводу оппозиции я/другой и визуальных метафор напоминают «Бытие и ничто» Сартра. Однако, бахтинская «Архитектоника» пришла первой, только советская цензура и специфическая воля самого Бахтина задержали ее публикацию до 1979 года. Она была написана шестьюдесятью годами раньше, в 1919 году, за восемь лет до появления «Бытия и времени» Хайдеггера и на

---

десятилетия раньше «Бытия и ничто» Сартра (1943). Проблемы влияния тут быть не может. Скорее, речь идет о ряде сходных ответов на один и тот же набор философских вопросов, стоявших на Западе в начале двадцатого века.

1995

*Перевод Н. К. Бонецкой*

