



Н. К. БОНЕЦКАЯ

М. Бахтин в двадцатые годы

Облик М. Бахтина по сей день в глазах исследователей двойствен. Неповторимое своеобразие Бахтина связывают с этой двуликостью. Впервые современный читатель встретился с Бахтиным-литературоведом, автором «Проблем поэтики Достоевского», несколько позже был «открыт» Бахтин — умозрительный философ*. И постепенно вокруг этого образа Бахтина — двуипостасного Януса — сложился миф: Богом призванный философ, Бахтин в эпоху зрелости советской системы не имел возможности прямо свидетельствовать о своем мировоззрении, вследствие чего и обратился к филологическим исследованиям. Как и всякий миф, представление о двуликом Бахтине залегает на глубоком, дорефлективном уровне современного сознания. Формулировки в бахтиноведческих статьях типа «филолог по своей профессиональной деятельности, философ по складу ума»** считаются чем-то само собой разумеющимся. Среди бахтиноведов наметилась специализация: одни остаются в границах «философии» Бахтина, опасаясь при этом заглядывать в сферу его теории романа и языка, — не видя способа, каким можно было бы состыковать эти две кажущиеся различными области знания; другие полагают, что без постижения основ бахтинских воззрений можно рассуждать об изысканиях Бахтина в области «поэтики». В последнее время к «литературоведческому» и «философскому» добавилось, правда, третье измерение — «культурологическое». Но связь его с первыми двумя и, более того, смысл самой «культурологии»

* Книга Бахтина 1929 года «Проблемы творчества Достоевского» была переиздана в переработанном виде в 1963 году; публикация его философских статей и трактатов приходится в основном на вторую половину 70-х годов.

** Новикова Л. И. К методологии гуманитарного познания // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 97.

применительно к Бахтину — вещи, скорее, затемняющие и без того таинственный бахтинский феномен.

При принятии данной мифологической установки, не подкрепленной собственными свидетельствами Бахтина (а только они одни могли бы стать в данной ситуации аргументом в пользу исследовательского предположения), творческий путь мыслителя негласно признается полной неудачей, — более того, это крах, причем крах не только ученого, но и нравственной личности. Бахтина ставят тем самым в одну шеренгу с русскими интеллигентами, духовно капитулировавшими перед режимом. Скрытую убежденность в философском поражении Бахтина нельзя компенсировать признанием его заслуг в области поэтики. Ревнители Бахтина-«литературоведа» сильно рискуют, когда обнаруживают в его концепциях привычные категории и рассуждают о них, не связав знакомых терминов с бахтинскими интуициями, не осмыслив их в специфическом бахтинском контексте. Действительно, можно ли, например, говорить о бахтинской «истории литературы», не разобравшись вначале, что такое «история» в бахтинском понимании и есть ли она вообще в его мыслительном активе, поскольку даже и категория времени понимается в его трудах весьма необычно и прихотливо? А теория литературы? Бахтиным если не отменены, то принципиально переосмыслены самые фундаментальные ее понятия — произведение, идея, автор, герой, сюжет и т. д. Легко ли, скажем, традиционному «теоретико-литературному» разуму вжиться в бахтинское представление о чисто событийной природе произведения, отказаться от каких-то то ли зрительных, то ли материальных аналогий — от уподобления произведения некоему замкнутому космосу, одушевленному авторской идеей! «Развеществляя» произведение во всех его элементах, не признавая субстанциальности за автором, героем, языком, сюжетом, Бахтин, в сущности, отрицает все старые методологические принципы, желая побудить читателя и мыслить в корне по-иному. Решусь на рискованное сравнение: эзотерики-практики стремятся развить у человека органы особого созерцания, хотят заставить его воспринять мир в совершенно непривычном ракурсе, — что-то очень похожее делает и Бахтин, когда колеблет стойкую привычку читателя к метафизическому видению вещей. «Литературоведческие» бахтинские положения часто принимают на веру, не отдавая себе отчета в их подлинном смысле: смысл этот уясним лишь при возведении их к исходным постулатам философии Бахтина. Так, теоретико-литературная концепция произведения вместе с теорией романа суть логически закономерные ступени развития единственной, в сущности,

бахтинской философской идеи — идеи бытия-события. Короче говоря, при раздвоении бахтинского лика и противоположении «филолога» «философу» созданное Бахтиным «литературоведение» в обеих его ветвях — теории и истории литературы — до конца понятым и прочувствованным быть не может: недаром очень и очень часто исследователи упрощают, — хочется сказать, вульгаризируют — бахтинские филологические идеи, редуцируя их к привычной метафизической эстетике.

И напротив, «чистая философия» Бахтина, будучи отсеченной от своего литературоведческого «продолжения», лишена отчетливости и ясности полноценного мировоззрения. Получается так, что критикуя «теоретизм», охватывающий едва ли не все философские системы хотя бы Нового времени, Бахтин не дает взамен ничего своего собственного: ведь вводимые им в философию интуиции как конкретной живой бытийственности («событие бытия»), так и мышления, приобщенного к бытию («участное мышление») — не говоря о нравственном пафосе, обозначенном понятием «ответственности» — к моменту вступления Бахтина в науку уже родились и плодотворно развивались не только в европейской, но и в русской философии. Своеобразие Бахтина и его значение для истории мысли — это как раз единство собственно философского и филологического начал в том, что правомерно называть бахтинской идеей. Перефразируя известную формулу, можно было бы сказать, что философия и литературоведение в творчестве Бахтина слиты, — раздельны же лишь в абстракции. Это верно как для системы взглядов Бахтина в целом, так и для мельчайших элементов его мысли. Философствование Бахтина на каждом его этапе телеологически предполагает «эстетику словесного творчества»: наоборот, любая бахтинская литературоведческая концепция, ни в малой степени не переставая быть таковой, является тем или иным разворотом учения о бытии. И о многом говорит уже подбор бахтинских категорий: называя (уже в трактате «К философии поступка») философского «субъекта» — субъекта поступка, познания, творчества — «автором», Бахтин подразумевает при этом не один только «этический» мир, «нравственное бытие», но и эстетическую действительность художественного произведения.

Сам Бахтин, осмысляя собственный творческий путь, видел за совокупностью всех своих, казалось бы, принадлежащих к разным сферам знания трудов «единственно становящейся (развивающейся) идеи» (Э, 360). Ни к чему преувеличивать влияние на мыслителя исторических обстоятельств, цензуры и т. п.: Бахтин писал, следуя не «социальным заказам», но внутренней логике

этой идеи, с неуклонной последовательностью переводя ее с одной ступени на другую, глубоко прорабатывая каждый момент ее становления. Так, досконально описаны Бахтиным ситуация «поступка» в его понимании, затем произведение как эстетическое событие, диалог и карнавал; экскурсии же в философию языка, неоднократно совершаемые Бахтиным, словно были призваны дать ключ к опознанию его философского типа. Произведения Бахтина разных лет, по его собственному свидетельству, объединены «одной темой на разных этапах ее развития» (Там же). Но что это за тема? Как, какими словами определить бахтинскую «идею», и в чем состоит логика ее «становления»? На мой взгляд, именно в попытке ответа на подобные вопросы — путь к разрешению загадки Бахтина. Ряд исследователей уже пошли по этому пути. Назову здесь автора единственной на сегодняшний день монографии о Бахтине на русском языке В. С. Библера, точно сказавшего, что «книги Бахтина необходимо понимать как одну книгу, “части” которой соединены (и отстранены друг от друга) решающе существенной логикой переходов, преобразований, разрывов, переформулировок» *; В. Л. Махлина, видящего в центре представлений Бахтина категорию диалога **; американского бахтиноведа Майкла Холквиста, писавшего в одной из своих последних книг о единстве бахтинской мысли — распространение Бахтиным диалогического принципа на частные гуманитарные науки ***; американцев же Кэрил Эмерсон и Гарри Морсона, остроумно попытавшихся охватить бахтинский феномен с помощью многозначного понятия «прозаичности» ****. Можно критиковать эти подходы, предлагая взамен них другие, — но несомненное их достоинство — убежденность во внутренней цельности всего корпуса бахтинских работ, видение единого бахтинского лика. Право же, миф о Бахтине-Янусе должен быть преодолен, философски-филологическое учение, созданное Бахтиным, должно быть понято и описано как единое целое.

Кажется, в западном бахтиноведении проблем, связанных с двупостасностью Бахтина, не возникает: западному сознанию

* *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 90.

** См.: *Махлин В. Л.* «Диалогизм» М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века // Бахтинский сборник. М., 1990. Вып. I. С. 107—129.

*** *Holquist Michael.* Dialogism. Bakhtin and world. London; New York, 1990.

**** *Morson G. S., Emerson C.* Michael Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford; California, 1990.

филологизированное философствование хорошо знакомо. Взаимное перетекание друг в друга представлений о бытии и языке — онтологизация языка вместе с вербализацией бытия — наличествует в воззрениях такого столпа философии XX века, как М. Хайдеггер. Сближение бытия и языка-речи совершается в диалогической философии Ф. Розенцвейга и Ф. Эбнера. Потому для западного воззрения образ Бахтина не раздвоен; чаще всего он конституируется вокруг единого центра — категории *слова*, переводимого на английский язык как «discourse», — категории, имеющей ярко выраженный междисциплинарный характер, принадлежащий как контексту философии, так и — сугубо — филологии. Впрочем, для западной бахтинистики назревает другая забота, что чревато новым переворотом в ней. Дело в том, что до сих пор * сохранившаяся часть трактата Бахтина *ФП* не переведена ни на один из европейских языков, а потому доступна лишь филологам-славистам. Но этот трактат является ключевым для понимания «специализации» бахтинского творчества: именно в нем Бахтин заявляет о своем намерении построить систему «нравственной философии», краеугольный камень которой — категория поступка (*ФП*, 122).

И именно в этом, самом первом из уцелевших крупных трудов мыслитель характеризует собственное учение как своеобразную онтологию — концепцию «бытия-события», и одновременно, что не менее важно, отказывается от картезианской субъект-объектной познавательной парадигмы, выдвигая в противовес ей идею «участного мышления». В *ФП* современным исследователем естественно усматривается чисто философское, до-эстетическое и до-филологическое ядро; и если Бахтин все же вправе называться философом умозрительного типа, то именно будучи автором данного трактата. Поскольку этот труд еще фактически не дошел до широкого круга западных бахтиноведов, то можно сказать, что они пока не прошли через искушение увидеть в Бахтине традиционно философскую ипостась. В ближайшее время западная наука о Бахтине столкнется с новым для себя открытием **, и, возможно, ее ожидает шок; недаром именно в связи с

* Июль 1993 года.

** Можно с уверенностью говорить о двух готовящихся к печати переводах трактата *ФП*: на английский язык — В. Ляпунова и на испанский — Т. Бубновой. *Во время набора статьи в редакцию поступил опубликованный перевод В. Ляпунова: Bakhtin M. M. Toward a Philosophy of the Act / Transl. and notes by Vadim Liapunov. Ed. by Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1993 (прим. Н. А. Панькова).*

ФП у Г. Морсона и К. Эмерсон сказано: «Образ “преддиалогического” Бахтина является особенно интригующим» *. Ныне воззрения Бахтина на Западе понимают в связи с проблемами эпистемологии, — «эпистемологии дискурса», теории «речевого мышления», с которым иногда связывают будущее философии **. Быть может, ФП побудит западных исследователей к анализу системы Бахтина как онтологии, — и вообще, будет осознано, что свои истоки мысль Бахтина имеет не в «слове», но в «бытии» ***. Хотя вполне вероятным может оказаться и другой поворот событий: Бахтин сохранит в западной науке уже выработанный привычный свой образ «гуманитарного» мыслителя, — бахтиноведение же продолжит движение по прежним рельсам — использование идей и категорий Бахтина для многообразнейших частных нужд: от осмысления мирового романа до социальных проблем в бывших колониях и феминизма...

Вероятно, у русского, только что возникшего бахтиноведения все же другая миссия — осмысление феномена Бахтина как такового. Эта задача достаточно ответственная и требующая большой точности формулировок. И насущная для науки о Бахтине, она чревата опасностью «завершения», замыкания на себя бахтинского феномена: дескать, мы осмыслим наследие Бахтина, после чего останется сдать его в историко-философский музей. В западной бахтинистике Бахтин — пусть не до конца понятый — изначально, по причине прагматичности западного подхода к нему, воспринимается более живо и динамично: его идеи, действительно, инспирируют разнообразные области знания. В целом, одна миссия может плодотворно дополнить другую, и из-за ясности этого положения я не стану на нем задерживаться. В своей попытке понять творческий облик Бахтина в его философ-

* *Morson G. S., Emerson C. Introduction: Rethinking Bakhtin. Part One: «Toward a Philosophy of the Act» // Rethinking Bakhtin. Evanston, Illinois, 1989. P. 2.*

** Так, американский исследователь русской философии (знакомый, в частности, с идеями Бахтина) К. Гарднер полагает, что «философией третьего тысячелетия» станет «высшая социальная наука, основанная на энергии слова» (*Gardner C. C. Between East and West (Rediscovering the Gifts of the Russian Spirit). Norwich, Vermont, 1991. P. 17).*

*** Характерно, что такие категории Бахтина, как карнавал, полифония, диалог, в западной науке расцениваются как «эпистемологические метафоры»: для русского сознания они суть, несомненно, образы бытия. См.: *Zavala Iris. M. Bakhtin and Otherness: Social Heterogeneity // Critical Studies. Vol. 2. № 1/2. 1990. Amsterdam; Atlanta.*

ско-филологическом единстве мне хотелось бы путем рассуждений прийти к тому, что западное бахтиноведение постигло непосредственно. Но стоит ли обосновывать уже очевидное, стучаться в открытую дверь? Как мне кажется, стоит, поскольку то, что очевидно для западного сознания, для нашего непривычно. «Идея» Бахтина, вызревшая в стихии западной новейшей философии, несравненно ближе западной ментальности, чем русской; для нас еще совершенно неясно формирование данного типа философствования — возникновение в философском сознании сильнейшего крена *онтологии* в сторону *философии языка*, сближение *бытия с языком*. И Бахтин, перекинувший русским мост к западным философским интуициям, сможет помочь нам понять эти более общие закономерности. Проследивая становление «идеи» Бахтина, мы сможем опознать какие-то черты развития и европейского философского сознания.

Задавшись целью реконструировать единый творческий лик Бахтина, намечу в своем исследовании два взаимосвязанных аспекта, два направления рассуждений. Во-первых, мне хотелось бы в самом развитии взглядов Бахтина подметить тот конкретный момент — момент и исторический, и логический — когда в бахтинской философской идее совершился перелом, когда она утратила качество чистой онтологии и оказалась переориентированной на эстетику, — причем «эстетику словесного творчества», литературоведение. Ясно, что это произошло в 20-е годы, наиболее плодотворный и решающий для творчества Бахтина период. Говоря о значении 20-х годов для Бахтина, можно было бы поднять множество важнейших для понимания взглядов мыслителя тем: в первую очередь, конечно, проблему диалога, но также и общей эстетики, построенной именно тогда; затем — традиций, питавших с самого начала бахтинскую мысль; также проблемы «бахтинского круга», «спорных» текстов, — не говоря уже о бесчисленных частных вещах. Но в данный момент мне хотелось бы заняться вопросом, почему же все-таки Бахтин не стал «чистым» философом, и с самого начала, — несмотря на четко поставленную им себе цель, — его мысль роковым образом склонялась не к чему-то иному, но к *эстетике слова*. Отчего, в силу какой внутренней логики в онтологию Бахтина вошел такой предмет, как «язык», отнюдь не занимавший не только немецких философских классиков, но и современников Бахтина — неокантианцев, на которых он к тому же сознательно ориентировался?¹ Уже в *ФП*, лишь наметив план системы «нравственной философии»*,

* *ФП*. С. 122.

Бахтин начинает анализировать стихотворение Пушкина «Разлука» (ФП, 131). Только определив фундаментальное для своей онтологии понятие «бытия-события» (ФП), он обращается к событию-произведению (АГ, СМФ), постепенно, шаг за шагом прорабатывая логическое развитие «архитектоники» художественного события (АГ, глава «Смысловое целое героя») в направлении диалога. Начало 20-х годов — это преддиалогическая стадия в становлении бахтинской идеи; их середина, когда писалась книга о Достоевском, была ознаменована открытием Бахтиным для себя категории диалога. И представление о диалоге, центральное для своей картины мира, Бахтин развивает в связи с «поэтикой Достоевского». Ни одна из двух главных внутренних целей книги 1929 года о Достоевском — ни обоснование диалогической философии, ни осмысление фундаментальных художественных принципов Достоевского — не является в концепции Бахтина второстепенной, подчиненной служению якобы основному замыслу Бахтина; глубоко ошибочна формулировка (за ней стоит вполне определенный, описанный выше взгляд на творчество мыслителя в целом), по которой Бахтин развил свое диалогическое учение «на материале» романов Достоевского*.

При такой оценке теория романа Бахтина, как таковая, оказывается не заслуживающей внимания, — однако именно она стимулировала бесконечное число как отечественных, так и зарубежных работ, посвященных мировому роману. В двадцатые же годы интересы — а точнее, «идея» Бахтина — вышли в область науки о языке: книга *МФЯ*, большая статья «Слово в жизни и слово в поэзии» и ряд других, менее важных работ, опубликованных под именем В. Н. Волошинова, основаны на бахтинской «металингвистической» концепции языка**. И проще все-

* См., напр.: *Давыдова Г. А.* Концепция творчества в работах М. М. Бахтина // М. М. Бахтин как философ. С. 112; *Самохвалова В. И.* Сознание как диалогическое отношение // Там же. С. 194.

** См. в связи с этим письмо Бахтина к В. В. Кожину от 10/1.1961 г. // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145. В данном письме Бахтин говорит о двойном авторстве книги «Марксизм и философия языка», признавая с полной определенностью за самим собой создание «концепции языка и речевого произведения». В непроясненном вопросе об авторстве трудов, изданных под именами В. Н. Волошинова и П. Н. Медведева, ориентиром для нас служит собственное свидетельство Бахтина. И в настоящей работе, посвященной творчеству Бахтина 20-х годов, эти труды не станут предметом моего специального внимания. Вопрос об отделении в них «бахтинского» элемента от идей соавторов не просто особый, но влекущий за собой целую це-

го, наверное, подвести творчество Бахтина 20-х годов под созданное им понятие «металингвистики» (Э, 293). Это будет верным выводом, но вряд ли решит проблему природы бахтинской мысли. Более того, здесь есть соблазн дать Бахтину, кроме «философа» и «литературоведа», имя еще и «металингвиста». Во всяком случае, в слове «металингвистика» никак не обозначено присутствие в воззрениях Бахтина ни онтологии, ни литературоведения. И остается вопрос о моменте превращения «нравственной философии» в лингвистику — пускай и особую, вышедшую за собственные пределы.

Таким образом, ключ к усмотрению единого лика Бахтина-мыслителя можно обнаружить, прослеживая, по возможности на микроуровне, логические мотивировки перехода его «идеи» от онтологии к эстетике, а вместе с тем, и от «бытия» к «слову», — перехода, совершившегося в 20-е годы. Но во-вторых, на вопрос «почему философ Бахтин стал литературоведом?» можно попытаться ответить, соотнеся «идею» Бахтина с более общим типом философствования. Дело в том, что в XX веке «филологизации» подверглась вовсе не одна бахтинская философия; в ряду западных мыслителей XX века Бахтин составляет, скорее, правило, чем исключение. И по моему мнению, рассмотрев круг наиболее близких Бахтину мыслителей (именно, диалогистов), можно наметить некоторые общие черты данного философского типа, проанализировав затем, в какой степени обнаруженные закономерности применимы к «идеи» Бахтина. Конечно, такого рода двойственное исследование никак не может стать окончательным ответом на все же каверзный вопрос. В конце концов нам могут сказать, что дело здесь не в закономерности, а в свободе, и что Бахтин стал заниматься художественными текстами потому, что в один прекрасный момент почувствовал к тому призвание. Но этот фактор свободы — свободный выбор мыслителем своего предмета — отчасти учитывается при рассмотрении собственной эволюции Бахтина. А кроме того, Бахтин, как представляется, был очень чувствителен к внутренней логике мысли: об этом говорит, например, строго логический анализ «смысловых целых героя» трактата «Автор и герой...», где выстроена лестница перехода от жизненной ситуации к совершеннейшей в глазах Бах-

почку проблем как научного, так и жизненно-этического порядка, — скажем, проблему бахтинского «марксизма». Они выходят за рамки моего нынешнего узкого интереса. «Спорные тексты» и роль Бахтина в их создании должны быть осмыслены совершенно самостоятельно.

тина художественной форме — к форме диалога автора и героя. По моему мнению, Бахтин в 20-е — да и в 30-е — годы следовал не произволу, как можно было бы подумать, сосредоточившись на внешней пестроте интересов ученого, но внутренней логике его «идеи». Бахтин не оставлял «нравственной философии» ради литературоведения, не перестраивался под влиянием момента — пусть и момента личной прихоти, — но неуклонно шел к изначально поставленной цели. И серия его трудов стала «главами» единой «книги» (В. С. Библер) его творчества. Хотелось бы, чтобы настоящее исследование внесло пусть малую лепту в подкрепление данной мысли.

Обозревая труды Бахтина 20-х годов, мы вначале рассмотрим *соотношение в них онтологии и эстетики*. Произошла ли полная переориентация бахтинских интересов, целиком ли ушел Бахтин в проблемы эстетики, отказавшись от создания учения о бытии? Или же правомерно видеть в его литературоведческих работах присутствие онтологических идей? А может быть, мы вправе сделать еще более сильное допущение, предположив, что отказа от построения онтологической философии вообще не было и что «эстетика» Бахтина — она же и «онтология»?

Начнем с того, что именно благодаря своей установке на создание «первой философии» — беспредпосылочного учения о бытии, возникающего не каким-либо окольным путем, но через непосредственную рационализацию изначальных бытийственных интуиций — Бахтин получает право на приобщение к кругу русских философов Серебряного века, причастен к этому вполне определенному культурному явлению. И как носитель такого глобального замысла, он отнюдь не одинок среди них. В своем философствовании русские мыслители опирались на собственные глубинные переживания бытия. И если опыт последней свободы, решающий для Н. Бердяева, вылился в его «философию свободного духа», а освоение церковности П. Флоренским в годы его студенчества — в метафизику «Столпа и утверждения Истины», то и одна, и другая система суть образцы «первой философии». Впрочем, к основной, софиологической — платонической линии отечественной мысли, исток которой — В. С. Соловьев*, Бахтин никакого отношения не имел. Если с самого начала он противопоставил свои воззрения «теоретизму», постулирующему трансцендентальную значимость культурных ценностей, то метафизика в любом ее варианте им просто не принималась в расчет: «...с

* Взгляды таких крупных мыслителей, как Н. Лосский и С. Франк, в ходе их развития оказались весьма близкими к софиологии.

метафизикой теперь, к счастью, вообще не приходится уже серьезно полемизировать» *, — писал он в начале 20-х годов. Интерес к вещам потугосторонним, к мистике языческо-эллинистического происхождения — по крайней мере, интерес философский, отразившийся в трудах, — у Бахтина полностью отсутствует; он «прозаичен», например, поэтому. Отношение его к русскому экзистенциализму более тесное; и если в трактате *ФП* в страстных отрицаниях «общих истин» слышатся порой прямо-таки интонации Льва Шестова, то некоторые абзацы книги Бердяева 30-х годов «Я и мир объектов» кажутся написанными рукой Бахтина. Однако, не будучи религиозным мыслителем и связав свою философскую судьбу с кантианской линией новейшей мысли, Бахтин в русской философии начала века занимает свое собственное, уникальное место. И если все же говорить о его принадлежности к той или иной трагедии в ней, то, как представляется, естественнее всего рассуждать о зародившемся в XIX веке русском кантианстве; впрочем, престиж Канта в России был сильно подорван атаками на него со стороны социологов.

В связи с занимающей нас сейчас проблемой мы хотим вспомнить об одном из философских наставников Бахтина по Петербургскому университету — о профессоре Александре Ивановиче Введенском, поскольку в русской науке именно Введенский, дотошный кантианец, поднял проблему создания онтологии с учетом кантовского переворота. И то, что предложил в этом направлении Введенский, кажется прямо предваряющим «нравственную философию» Бахтина. Центральным моментом представлений Введенского была непоколебимая убежденность в том, что душевная жизнь человека не имеет объективных признаков, не может быть наблюдаема извне: возведение телесных явлений, как к причине, к душевным событиям опытом не подкреплено и, строго говоря, не корректно. Такого рода умозаключения, утверждал Введенский, делаются наблюдателем по аналогии с его собственными внутренними состояниями, а потому они суть мое знание обо мне самом, а не о другом. Заметим, что Введенскому — профессиональному психологу — прекрасно знакомы те интуиции, которые Бахтиным были переосмыслены и облечены в «архитектонические» категории «я-для-себя», «другой-для-меня», «я-для-другого». Разница в самонаблюдении и видении другого, по Введенскому, состоит в том, что *в себе* я не могу отрицать душевной жизни, тогда как *за другим* я вправе как допускать ее, так и отрицать. И «для нас недоступно даже и представлять-то

* *СМФ*. С. 8.

себе чужую душевную жизнь как чужую» *; бахтинские концепции 20-х годов и в особенности его диалогическая философия могут быть восприняты как ответ на этот вызов Введенского. Свое ключевое положение сам Введенский именовал «законом А. И. Введенского»; строго выдержанный в кантовском духе гносеологического пессимизма, этот закон заводил в тупик солипсизма: «Без всякого противоречия с данными опыта и без всякого опасения быть теоретически опровергнутым, я могу не только повсюду отрицать душевную жизнь, но и повсюду ее допускать; другими словами — вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых» **. Но хотя Введенский и строил буквально все свои сочинения в духе своего «закона», он все же не считал его венцом философской мысли, признавая, что для каждого человека чужое одушевление составляет непреложную истину. И также в полном соответствии с заветами Канта он заявлял, что «источниками истины служат не только ум и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство» ***, то есть вера. Существование чужого одушевления Введенский считал «метафизической задачей» и надеялся на ее решение с помощью постулатов, вытекающих из «нравственного чувства». Итак, Введенский останавливался на «вере в одушевление других существ» и считал ее краеугольным камнем, на котором можно было бы возводить систему метафизики. Это была бы не старая теоретическая, имеющая догматический характер метафизика, но метафизика, принадлежащая области «практического разума», «критическая метафизика». И Введенский прямо и недвусмысленно очерчивает тип этой гипотетической нравственной онтологии. Идея критической метафизики, говорит он, конечно, принадлежит Канту. Но Кант не смог построить ее, и одна из причин этого в том, что он не нашел еще отправного метафизического положения. Сейчас же — в трудах Введенского — оно найдено: это — «одушевление других людей» ****. Психолог и школьный кантианец Введенский, лишь один или два раза упомянутый в мемуарных свидетельствах Бахтина, заронил в его сознание интуицию, ставшую основой всех его построений. «Другой» Бахтина восходит к вере в «чужое одушевление» Введен-

* *Введенский А.* О пределах и признаках одушевления. СПб, 1892. С. 36.

** Там же. С. 60.

*** Там же. С. 83.

**** Там же. С. 111.

ского², а «философия поступка», переросшая в диалогическую философию, а затем в философию «гротескного тела», есть бахтинский вариант искомой критической «метафизики» петербургского профессора, заданной им своим ученикам в качестве философской цели.

По нашему мнению, таким образом, Бахтин-философ начал свой творческий путь в качестве ученика Введенского, принявшего вызов учителя и дерзновенно взявшегося за построение «нравственного» и при этом онтологического учения. Разумеется, речь здесь идет не о робком ученичестве, и влияние Введенского было лишь одной составляющей в том потоке философских идей, с которыми Бахтин встретился на пути самообразования *. От слов «метафизика» применительно к себе он отказался и за отправную точку своей мысли взял не «одушевление других», но понятие *поступка*, традиционно считавшегося первоэлементом этической философии. Но самое главное состоит в том, что вместе с проблемой этической действительности Бахтин — в рамках своей «первой философии» — намеревался разрешить кризис современных ему трансцендентальных учений, философии ценностей культуры, — направления, обозначенного именами Г. Риккерта и В. Виндельбанда. Если Введенский шел непосредственно от Канта, не слишком, видимо, интересуясь философами-современниками (об этом, например, можно судить по охвату имен в его «Лекциях по истории новейшей философии»), то Бахтин всецело принадлежал своей философской эпохе. И в истории европейской философии второй половины XIX — начала XX в. он усматривал антагонизм двух линий развития, — каждой со своей правдой, которая оказывалась односторонней. Одну линию являло баденское неокантианство: так, Виндельбанд считал, что истинное значение критицизма Канта, открывшего синтетическую способность человеческого разума, проявилось в построении его последователями из Фрейбурга философской культуры, поскольку культура есть не что иное, как трансцендентальный синтез, осуществленный сознанием по отношению к эмпирическому материалу. Риккерт, наиболее известный в России выразитель того же периода, постулировал мир культурных

* См. в связи с этим: Пепел и алмаз. Из рассказов М. М. Бахтина, записанных В. Д. Дувакиным // Литературная газета. 4/VIII.93. № 31. С. 6. В этом интервью Бахтиным освещены как роль Петербургского университета в его философском становлении, так и значение самостоятельной работы. В более полном виде см. то же в журнале «Человек» (1993. № 5. С. 131—143).

ценностей, о которых нельзя сказать, что они существуют, но только «значат». Другая же линия — это так называемая философия жизни, восходящая к Ф. Ницше, разные варианты которой были разработаны В. Дильтеем, Г. Зиммелем, А. Бергсоном, в России же представленная Ф. Степуном. Философия жизни ориентирована на действительность актуальную и конкретную, и будучи направленной против рассудочного и какого угодно иного овеществления мира, она в принципе достаточно близка Бахтину. Заметим в скобках, что из философии жизни вышел диалогизм XX века — то самое направление, к которому правомерно относились воззрения Бахтина: так, М. Бубер считал своим предшественником В. Дильтея. С философией жизни преемственно связаны также интуиции экзистенциализма, так или иначе присутствующие и у Бахтина. Но Бахтин изначально дорожил «миром культуры» не менее, чем «миром жизни», «в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем» (ФП, 82). И его философской заботой стало то, что в современной ему научной ситуации «эти миры несообщаемы, нет принципа для включения и приобщения значимого мира теории и теоретической культуры единственному бытию-событию жизни» (ФП, 96). Найти такой «принцип» и соединить — в радикально новой «первой философии» — культуру и жизнь, ценность и событийность бытия Бахтин поставил своей целью в 20-е годы.

Для русского, традиционно метафизического сознания эта философская цель Бахтина, равно как и отдельные его философские интуиции весьма непривычны, кажутся иногда искусственными. Взять хотя бы такое основополагающее представление, как *бытие*. Бытие для Бахтина — «бытие-событие», причем как к источнику возводимое к индивидуальной воле: бытие — это нравственное деяние, поступок. Не так легко принять такое «бытие», главная черта которого — его неуловимость, разуму, привыкшему связывать с этой категорией в первую очередь субстанциональную устойчивость. Проще всего, как нам кажется, примириться с этой интуицией, вспомнив, что бытийственную активность Бахтин соотносит с субъектом («Автор и герой...»), а затем с диалогом (книга о Достоевском); субъект же — деятельное «я» — не что иное, как *дух* в бахтинском понимании. Вспомнив это, заключаешь, что Бахтин создавал *философию духа*; во всяком случае, ею, такой философией, является вершина творчества Бахтина — и не только 20-х годов — а именно, книга о Достоевском. Дух в воззрениях Бахтина — реальность не метафизическая, но, как явствует из только что сказанного, экзистенциальная, причем окрашенная этически. И если бытие — это

поступок, то собственно духовный его момент у Бахтина обозначен словом «ответственность». Ответственность — экзистенциальный нерв бахтинского учения. И как бы не вмещающая этого очень резкого, пронзительного экзистенциализма, Лев Пумпянский, слушатель кантовского курса Бахтина в 20-е годы, пытается подвести под его представления хоть какую-то метафизическую основу. Пумпянскому принадлежит заметка о бахтинской «нравственной реальности», в которой он как бы продолжает — в интересующем его направлении — мысль Бахтина. Действительное бытие (эта самая реальность), пишет Пумпянский, «не может быть, не будучи от века, т. е. не предшествуя метафизически всякому иному бытию; итак, оно всегда было, есть и будет; оно не только совершеннейшая, но и единственная реальность; (оно было до грехопадения, перешло в невидимое состояние, благодаря ему (т. е. грехопадению. — Н. Б.), становится все очевиднее с середины исторического процесса и воцарится снова с окончанием его)» *. Примечательны здесь эти «видимое» и «невидимое», приложимые к «нравственному бытию», желание не просто определить метафизически, но и подвергнуть бахтинское «бытие» овеществлению! «...Нравственная реальность не только есть, но есть единственно, всякое другое бытие живет лишь соотносительно ей» **, — философствует Пумпянский. Пумпянский — но не Бахтин: никакого «другого бытия» Бахтин вообще не знает, мира «Оно» (Бубер) просто нет в его философском дискурсе. Сила это или слабость Бахтина — такая заостренная односторонность его онтологии, — нам сейчас неважно; важно лишь то, что бытие, реальность для Бахтина — это неуловимый в его вечном стремлении в будущее дух. В этот-то деятельный дух жизни — не абсолютный, всеобъемлющий дух Гегеля, но дух, происхождение которого связано с индивидом, затем с диалогом и, наконец, с социумом — Бахтин хотел онтологически соотнести с риккертовским миром ценностей культуры. В онтологии Бахтина, в его «первой философии», культурная ценность и породивший ее акт духа суть единое бытие, нерв которого — ответственность деятельного субъекта.

Как в свой установку на «первую философию», так и в проектировании этого ее основного качества Бахтин следовал философским запросам своего времени. Сам Риккерт, один из создателей философии культуры, выразительно писавший об анта-

* ВП. С. 227—228.

** Там же. С. 228.

гонизме между жизнью и культурой *, вместе с этим видел будущее философии за их концептуальным объединением. Критикуя философию жизни, он утверждал, что у нее возникнут новые возможности, если она соединится с учением о ценностях. Универсальные проблемы бытия, пишет Риккерт, превратятся таким образом в вопросы о ценностях, образуется «философия ценящей жизни», которую вправе будет считать «всеобъемлющим мировоззрением» **. И в связи с этими идеями Риккерта не вспомнить о бахтинской постановке задачи просто невозможно. Далее, Бахтину были хорошо знакомы статьи на тему «трагедии культуры» Г. Зиммеля и Ф. Степуна, напечатанные в свое время в журнале «Логос», который Бахтин высоко ценил ***. В своей статье «Понятие и трагедия культуры» Зиммель сетовал на то, что дуализм субъекта и объекта — как раз то, что в конце концов подрывает послекантовскую гносеологию, связанную с естествознанием, — существует и в сфере культуры. А именно, объективированные продукты творческого духа получают свою собственную логику, начиная жить своей собственной жизнью. Происходит их изоляция, отчуждение от субъекта-творца. И обратно, такие сосуды объективного духа оказываются недоступными для воспринимающего сознания, а потому не выполняют существенной цели всякой культуры. Объективация ценностей — процесс роковой, и данная ситуация неподвластности творцу его собственных порождений по своему существу трагическая. Не о том же ли самом пишет Бахтин в *ФП*, когда рассуждает об «имманентной заданности», «самопроизвольном развитии» отчужденного от всякого творческого акта его смыслового содержания? В первую очередь Бахтин имеет в виду внутреннюю закономерность мира техники: «Страшно все техническое, оторванное от единственного единства и отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может время от времени врываться в это единственное единство жизни как безответственно страшная и разрушающая сила» (*ФП*, 86—87). Обратно, зло может быть в субъекте, чье создание будет фикцией из-за отсутствия у него «онтологических корней», — например, «деньги могут стать мотивом поступка, строящего нравственную систему» (*ФП*, 123). Формулировки Зиммеля, обнаружившего чуждость, враждебность «живого духа» и духа, «застывшего» в произведениях культуры, т. е. в

* См.: Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. Кн. 1—2. 1912—1913.

** Риккерт Г. Философия жизни. Пб., 1922. Гл. XI. С. 164—166.

*** См. ссылки на эти сочинения в *МФЯ*. С. 51, 52.

культурных ценностях, как нельзя лучше выражают проблему, поднятую молодым Бахтиным *. Там, где кончается Зиммель этой статьи, — начинается Бахтин.

Русского философа Федора Степуна — также одного из авторов «Логоса» — тоже занимают проблемы, близкие той, с которой начал свой творческий путь Бахтин. Современная духовная ситуация, согласно Степуну, характеризуется «великой тоской по философии конкретной, целостной и синтетической» **. И «последняя истина» — не на путях критической философии. Сторонник философии жизни в широком смысле, Степун полагал, что «источком философии» является «переживание». Подобно тому, как Бахтин хочет вывести учение о нравственной реальности из категории поступка, так рассуждения Степуна движутся в русле феноменологии переживания. У переживания два полюса — «жизнь» и «творчество» ***. И если я, как живущий, един с миром, то в области творчества господствует субъект-объектный дуализм: творчество начинается тогда, когда человек противопоставляет себя миру, исчерпав «жизненность» переживания. Так вот, Степуна занимало то же самое, что позже поднял как проблему Бахтин, — а именно, возможность реальности как бы промежуточной или синтетической по отношению к «жизни» и предметам, порожденным «творчеством», культурным ценностям. Степуна отличала вера в то, что в культурных свершениях может быть удержана жизнь; желая конципировать эту веру, он

* См.: *Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры // Логос. 1911—1912. Кн. 2—3. С. 6. Интуиция отчужденного от субъекта его творения глубоко проникла в философское сознание Бахтина (роман, полный «чужих» слов). И не Зиммель ли был ее источником? Во всяком случае, даже в очень поздних бахтинских работах (см. «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”», 1970 год) можно найти переключку с такими, например, мыслями Зиммеля из данной статьи: «Громадное большинство продуктов нашего духовного творчества содержит в своем значении определенный коэффициент, нами не осознанный»; «Готовое произведение полно акцентов, отношений, ценностей, вытекающих чисто из самого его содержания, равнодушного к тому, знал ли творец о таких последствиях его творчества» (Там же. С. 19). Как и Зиммель, поздний Бахтин писал о неведомых творцу духовных смыслах, вложенных им в произведение. Правда, в отличие от немецкого философа, Бахтин не видел в этом ничего рокового и трагического.

** *Степун Ф.* Жизнь и творчество // Логос. 1913. Кн. 3—4. С. 80.

*** Формально созвучно этой мысли Степуна усмотрение Бахтиным в «поступке» двух аспектов — самого факта его совершения и смыслового, ценностного, целевого момента в нем.

ввел в систему своих категорий представление о «ценностях состояния». «Ценности состояния», согласно Степуну, — это внутренние состояния личности, которые затем в ее творческом акте объективируются и полагаются как ценности «предметные», привычные трансцендентальные ценности культуры *. Интересно — для соотнесения с Бахтиным — то, что ценности состояния Степуном подразделяются на две группы и соответствуют «формам творческой самоорганизации человека». Первая группа соответствует ценностям «самопереживания», через которое организуется, как таковое, мое «я». Степун говорит о возникающей при этом форме «личности», в которой «пустая форма моего “я” заполняется мировым содержанием» **. В случае второй группы организуется отношение одного «я» к другому, и возникают формы организации человека; основной формой отношения человека к человеку Степун считает судьбу. И в связи с этими «ценностями состояния» Степуна нам вспоминаются «архитектонические» категории бахтинской концепции — «я-для-себя» и «другой-для-меня»; правда, «судьба» у Бахтина — лишь один случай реализации «моего другого», а именно, случай «классического характера», описанный в «Авторе и герое». Примечательно, что от этих культурологических построений, где-то созвучных самым ранним бахтинским медитациям, Степун переходит к проблемам эстетики. Может ли художник слить воедино творчество и жизнь, сделать критерием творчества единство жизни? По мнению Степуна, таким был вопрос, поставленный романтизмом: своей «Люциндой» Фридрих Шлегель стремился объять безграничность переживания ограниченной художественной формой ***. То, что весьма близкие вещи мы обнаруживаем у Бахтина ****, подтверждает наше предположение об общем направлении хода мыслей обоих философов.

Итак, намерение Бахтина дать философский синтез двух мировоззрений, — ориентированных одно на мир культурных ценностей, а другое — на конкретную жизненность, — возникло не

* Степун говорит о них как о «научно-философских» и «эстетически-гностических» (Жизнь и творчество. С. 109).

** Там же. С. 108.

*** *Степун Ф.* Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // Логос. 1910. Кн. 1. С. 190.

**** Ср.: *ВП*. С. 234: «Содержание (искусства. — *Н. Б.*) есть возможный (бесконечный) прозаический контекст, однако всегда парализованный формой. <...> И проблема эстетики и заключается в том, чтобы объяснить, как можно так парализовать мир».

на пустом месте, но стало реакцией мыслителя на запрос современной ему философской ситуации: пропасть между «культурой» и «жизнью» усматривали и до него. *Философия Бахтина — как в 20-е, так и в 30-е годы — развивалась под знаком преодоления данного разрыва*; потому, на наш взгляд, не совсем правомерно считать ее чистой культурологией. Именно так, в культурологическом свете, видит творчество Бахтина В. С. Библер. Исследователь полагает, что плодом творческого пути Бахтина была созданная в его книгах «поэтика культуры» *. Наверное, справедливо думать, что «в XX веке хронотоп культуры смещается в эпицентр социальных и личных катастроф и решений, оказывается основным “предметом” душевного и духовного напряжения» **. Вероятно, практически полной победе духа критицизма над метафизикой в философии, действительно, соответствует торжество в общественном сознании «пафоса “культурологического понимания” человеческой жизни, общений, страстей человеческих» ***, — строгая религиозно-трансцендентная установка в XX веке — редкость. Но так ли обстоит дело в конкретном случае Бахтина? Можно ли видеть в его трудах всепоглощающее стремление «понимать каждый феномен человеческой жизни как феномен культуры» и читать его основную книгу с убеждением, что «перед духовным взором автора *ПнД* витал “первообраз культуры”»? **** По нашему мнению, Бахтин шел не от «культуры», но от «бытия», культуру же хотел видеть в бытии и искал условия такой бытийственной культуры. Культурологический крен новейшего сознания, о котором пишет Библер, Бахтину как раз хотелось преодолеть. И потому если его воззрения — культурология, то в той же мере и онтология, хотя, разумеется, не метафизического, но экзистенциального типа.

Философия Бахтина в данном смысле имеет пограничный характер, и в этом-то, на наш взгляд, причина ее притягательности для современного Запада. Поначалу привлекает западное сознание и дает ему возможность хорошо освоиться в наследии Бахтина то, что, действительно сближает ментальность философа с постмодернизмом: «Бахтин, философ незавершенности», созвучен духу постмодерна с утратой ею единого центра, с отказом от постановки глобальных целей и следования предписанным правилам, с художественной практикой, при которой художник

* Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 8.

** Там же. С. 39.

*** Там же. С. 37.

**** Там же. С. 37—38.

творит отнюдь не в соответствии с ранее установленными законами, произведение же имеет характер события и т. д.* Однако, думается, западный мир бессознательно тянется к Бахтину, интуитивно чувствуя, что Бахтин — это все же не нигилистический постмодерн с его тупиками, что учение Бахтина — не совсем культурология, но, так сказать, метакультурология. Действительно, «лингвистики», например, и так слишком много в западном мире, и если Западу нужна еще бахтинская «лингвистика», то именно потому, что она — «металингвистика». Другими словами, к Бахтину западного человека влечет «духовная жажда», воля к обретению бытийственных опор. Неслучайно с Бахтиным связывают загадочный «русский дух» и даже усматривают в нем нечто православное (К. Кларк и М. Холквист, К. Эмерсон). Для Запада притягателен именно бытийный элемент философии Бахтина, хотя, как нам кажется, западные исследователи не отдают себе в этом отчета: до сих пор в западных работах о Бахтине нам не встречалось мнение такого характера, что для самого Бахтина верховными ценностями являются дух и бытие, а не язык и культура.

Западные бахтиноведы полагают, что Бахтин занимался ценностями искусства художественного слова, и считают, видимо, романы Достоевского и Рабле в бахтинской интерпретации более или менее трансцендентальными ценностями одной из областей культуры. Интересно пишущий именно о категории ценности у Бахтина английский исследователь К. Хиршкоп полагает, что Бахтин совершенно естественно, с плавной непрерывностью перешел от философствования в духе неокантианства к теории литературы: «Нет оснований предполагать, что Бахтин (чья первая опубликованная работа ограничивала область науки о литературе в ключе неокантианства) совершил переход от философии к лингвистике, истории или социологии: *raison d'être* неокантианства, усвоенный им, — объяснение того, каким образом возможны предметы этих наук»**, — замечает Хиршкоп в духе теории Виндельбанда—Риккерта. Но дело-то в том, что роман Достоевского и роман Рабле — как их представляет Бахтин — не суть «произведения» привычных, даже и талантливых литературоведческих разборов, — разборов, непременно осуществляющих, опредмечивающих художественный объект. В основе романа Достоевского, по Бахтину, — диалог автора с героем; но

* См.: *Rutland B. Bakhtinian Categories and Discourse of Postmodernism // Critical Studies. 1990. Vol. 2. № 1/2. P. 125—126.*

** *Hirschkop K. On Value and Responsibility // Ibid. P. 16.*

«автор»-то принадлежит живой реальности, — следовательно, в какой-то мере этой реальности причастен и герой. Культура пребывает на границах, писал Бахтин; он имел в виду границы собственно культуры, мира ценностей, по Риккерт, — и событийного бытия, жизни, творческого деяния. И роман Достоевского, оставаясь «ценностью», выходит каким-то образом в «жизнь» — принадлежит, в частности, творческой жизни писателя Достоевского. Роман же Рабле — это жизнь еще более «живая», в которую никакой «автор» просто не вмешивается, — это «жизнь» коллективного «героя», «народа, смеющегося на площади». Отождествленный с карнавалом роман Рабле и отождествленный с диалогом автора и героев роман Достоевского — это все же достаточно своеобразные «ценности»! К ценностям именно такого рода, — в которых удержана жизнь, в которых она не до конца «парализована» формой, — с самого начала была обращена философия Бахтина с ее пафосом преодоления разрыва между культурой и жизнью.

Какой же путь указал Бахтин для такого преодоления? Ответить на этот вопрос означало бы пересказать трактат *ФП*. Постараемся предельно кратко изложить именно то, что занимает нас сейчас в его содержании. Как выше мы уже отметили, за отправной момент своей философии Бахтин взял категорию нравственного деяния, поступка: «бытие-событие» — это поступок. У поступка две стороны: во-первых, сам факт его свершения — экзистенциальный, бытийственный его аспект, делающий поступок моментом жизни, — и во-вторых, цель поступка, его смысл, его творческий результат, соответствующий создаваемой поступком ценности. И кризис современного Бахтину сознания мыслитель возводит к «кризису современного поступка»: «...образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом» (*ФП*, 123), — т. е. между микроэлементами жизни и культуры, — и «вследствие этого завял и продукт». «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры», поступок обесценивается, — что, по Бахтину, и есть «состояние цивилизации». «Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заклясть» (Там же), — ситуация если не трагическая, как у Зиммеля, то хотя бы драматическая. Соединяет же полюса поступка идея «ответственности»: если взять поступок изнутри, пишет Бахтин, то «ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения» (*ФП*, 103); в ответственности Бахтиным усматриваются «единый план и единый принцип» поступка. Об ответственности в контексте бахтинской философии нам приходилось писать

раньше *, и здесь к этой категории мы вернемся чуть позже, имея в виду ее эстетический разворот уже за пределами «чистой» бахтинской онтологии. Сейчас же лишь отметим, что смысл несколько странной заметки Бахтина «Искусство и ответственность» 1919 года (первой опубликованной бахтинской работы) уясняется при сопоставлении ее с содержанием *ФП*: в ней поставлена та же задача объединения культуры («науки, искусства») и «жизни» (Э, 5). И если в трактате Бахтин говорит, что научная ценность приобщается жизни, «поскольку познавательный акт как мой поступок включается со всем своим содержанием *в единство моей ответственности*» (подчеркнуто мной. — Н. Б.), то буквально ту же фразеологию он использует и в «Искусстве и ответственности»: «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, *в единстве моей ответственности*» (Э, 6; также подчеркнуто мной. — Н. Б.). Трактат написан зрелым мыслителем, в заметке же, если не считать выделенного оборота — почти и не чувствуется бахтинской руки. Заметка имеет как бы дофилософский, наивный характер, что, впрочем, уместно по причине ее предназначенности для газетной публикации. «Искусство и ответственность» — первая проба пера для автора *ФП*, первоначальный, и притом популярный вариант, эскиз одного маленького раздела бахтинской «первой философии». В *ФП* Бахтин обобщил проблему, поднятую в «Искусстве и ответственности», распространив ее на всю область ценностей: первоначальный интерес Бахтина был сосредоточен все же в области эстетики.

Итак, еще до того как Бахтин стал заниматься конкретными эстетическими «ценностями» — прежде всего, романом Достоевского, — под его будущие конкретные «теоретико-литературные» концепции (диалог, карнавал) был подведен фундамент «первой философии», синтетический по отношению к онтологии и учению о ценностях. Подобный синтез — специфика Бахтина-философа; если отвлечь собственно онтологию — скажем, высшую точку ее развития, «чистую» теорию диалога — от цельного бахтинского учения, то Бахтин предстанет экзистенциалистом, например, буберовского («Я и Ты») типа. Правда, в русской философии не один Бахтин хотел культурологию осмыслить как раздел онтологии (так, Н. Лосский в книге 1931 года «Ценность и бытие» рассматривает ценность в качестве аспекта бытия, развивая метафизическое — совсем иное, чем у Бахтина — представление, по которому основание ценностей — в Боге и Царстве Божиим). И в

* В статье «Философская эстетика молодого М. М. Бахтина»: Рукопись. С. 7—8. (В печати.)

русской философии опять-таки существует серьезная традиция онтологизации эстетики — философского соединения бытия и искусства. Эта традиция восходит к В. Соловьеву, видевшему в прекрасном воплощение трансцендентной идеи («Красота в природе», «Общий смысл искусства»); была она поддержана и «младшими» софиологами. Так, С. Булгаков писал о софийности искусства (см., например, его статью о Пикассо под названием «Труп красоты» в сборнике «Тихие думы», размышление «Айя-София» в «Автобиографических заметках» и др.), П. Флоренский видел в имени героя литературного произведения соединительное звено между искусством и реальностью (книга «Имена»). С другой стороны, *жизнь* и *искусство* в ряде концепций встречались в сфере религиозного культа, — мыслители ориентировались при этом главным образом на «Рождение трагедии» Ницше (эстетика Вяч. Иванова), но также и на вполне позитивные труды современных филологов и этнографов («Философия культа», «Иконостас» Флоренского)*. В великих произведениях искусства видели что-то вроде «первофеноменов» Гете — образцов неразделимого единства идеального и конкретного. Стронник «строгой научности», Бахтин отвергал для себя такого рода идеи: «Если под вопросом о сущности искусства понимают метафизику искусства, то, действительно, приходится соглашаться с тем, что научность возможна только там, где исследование ведется независимо от подобных вопросов»**.

Чуждый платонических представлений, Бахтин задался целью соединить, казалось бы несоединимое — трансцендентальную, квазиобъективную ценность с живой активностью творящего субъекта. Его путь к преодолению рокового разрыва был иным, чем у религиозных метафизиков, — иным по смыслу и по методу осуществления.

В *ФП* Бахтин пишет, что задача «нравственной философии» — описание «архитектоники действительного мира поступка»***.

* Множество примеров признания «адекватности искусства и жизни» в русской культуре рубежа XIX—XX вв. приведено в статье К. Г. Исупова «От эстетики жизни к эстетике истории», посвященной соединению эстетики и онтологии у Бахтина. См.: М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 68—82.

** *СМФ*. С. 8.

*** «Действительный мир», «единое-единственное бытие-событие» образуется, по Бахтину, сложением «конкретно-индивидуальных, неповторимых миров действительно поступающих сознаний». «Основные конкретные моменты» построения этого мира — «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жиз-

Решил ли эту задачу Бахтин в своем первом большом трактате, описал ли подобный «действительный мир»? Вряд ли можно утвердительно ответить на этот вопрос. Лишь поставив себе данную «онтологическую» цель, Бахтин оставляет мир «действительный» и начинает анализировать «архитектонику» миров художественных: опробовал свой подход Бахтин уже в том же самом трактате на стихотворении Пушкина «Разлука». Почему так произошло? Сам Бахтин объясняет этот переход от действительности к художественному миру нуждой в предварительном шаге к собственно онтологии. «Чтобы дать предварительное понятие о возможности такой конкретной ценностной архитектонике (архитектонике действительного мира. — *Н. В.*), мы дадим здесь анализ мира эстетического видения — мира искусства, который своей конкретностью и проникнутостью эмоционально-волевым тоном из всех культурно-отвлеченных миров (в их изоляции) ближе к единому и единственному миру поступка. Он и поможет нам подойти к пониманию архитектурного строения действительного мира-события» (*ФП*, 128). Итак, согласно бахтинскому объяснению, художественный мир призван сыграть роль модели для мира действительного. Но дело-то в том, что к «действительному» миру Бахтин больше никогда не вернулся, открыв зато ряд «миров искусства»: миры, описанные в трактате «Автор и герой...», мир Достоевского (диалог), мир Рабле (карнавал) и т. д. И как мы выше замечали, для Бахтина эти «миры» — не художественные фикции, не то, что принято относить к идеальной области, сфере воображения художника: все они обладают какой-то долей подлинной бытийственности.

Решимся привести здесь одно наше странное наблюдение, до сих пор ставящее нас в тупик. В своей то ли теософской, то ли поэтической книге «Роза Мира» Даниил Андреев немало внимания уделяет великим писателям. И в частности, в связи с Толстым и Достоевским он невзначай касается темы «отношений» автора к его героям. И такое «отношение» Андреев изображает в качестве абсолютно реального события, происходящего, правда, за пределами эвклидова мира. Андреев говорит о «спасении» автором героев, непонятным для нас образом совпадая здесь с Бахтиным: «Многим, очень многим гениям искусства приходится в своем посмертии помогать прообразами их героев (прообразами

ни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка»; к ним же стянуты и «все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения». См.: *ФП*. С. 122.

их духовного мира. — Н. Б.) в их восхождении» *. Так, Достоевский спасает Свидригайлова — спасает не на страницах романа, не в «художественном мире», — и не то, что «спасает» метафорически: нет, «спасение» происходит в одном из планов духовного космоса, причем не в момент создания писателем романа, но уже после смерти Достоевского, не прервавшей отношений писателя с его персонажем. Достоевский извлекает Свидригайлова из преисподней и поднимает его уровнем выше. Поразителен другой пример — Наташи Ростовской. Отнюдь не будучи «отрицательной» героиней, она тоже, оказывается, испытывала нужду в спасении, ибо обитала... отнюдь не в своем московском особняке, где в романе ее оставляет Толстой, но, как и Свидригайлов, в одном из кругов адской воронки. Впрочем, Наташу, видимо, выволочь оттуда легче, поскольку Андреев в 50-е годы XX века уже констатирует факт ее всецелого спасения. «Роза Мира» — вещь таинственная, и здесь мы вспомнили ее только потому, что обнаружили в ней пример чисто реалистического видения произведения — действительно, как события, события отношения автора и героя, реально происходящего в незримом мире. И у Бахтина, ревнителя «строгой науки», где нет никакой мистики, мы находим сходные представления! В «Авторе и герое...» автор «спасает» героя, поднимает его на другой уровень бытия; здесь тоже реализм, такого рода бахтинские выражения надо понимать буквально, а не метафорически, — но реализм Бахтина совершенно иной, не имеющий отношения к метафизике и мистике. Не вся действительность, скажем мы от себя, может быть осмыслена с помощью принципов о веществе-ющей метафизики. Бахтина занимают как раз те стороны бытия, которые в принципе не подлежат объективации и о веществе-влению; именно в этом Бахтин близок к русским экзистенциалистам. Онтологию Бахтин намеревался выводить из интуиции *событийности* бытия; *событием* с участием реального автора и вымышленных героев виделось ему и художественное произведение, используемое им поначалу в качестве модели действительности.

Впрочем, можно ли утверждать, что «герой» оказывается для эстетики Бахтина фигурой вымышленной? Что герой «порождается» авторским творчеством, являющимся, как в теологической ситуации, «творчеством из ничего»? никоим образом: концепция художественного творчества у Бахтина принципиально иная. Она развита в трактате 1924 года «Проблема содержания, материала

* Андреев Даниил. Роза Мира. М., 1991. С. 70.

и формы в словесном художественном творчестве». Суть ее состоит в следующем. Автор преднаходит героя в событийности действительного бытия; этот бытийственный аспект героя — не что иное, как его содержательная сторона. И это принадлежащее бытию *содержание* автор «осеняет» *формой*, выполняющей изолирующую функцию: возникший в *так* осмысленном творческом акте художественный образ оказывается отделенным от действительности и принадлежит эстетической сфере. Бахтин ничего не говорит о вымысле, об изведении из себя, продуцировании художником каких бы то ни было сторон героя — будь то моменты формы или содержания. Сама по себе авторская «внезаходимость» по отношению к герою и сопряженный с ней «избыток видения» являются не только необходимыми, но и как бы достаточными предпосылками для «завершающей», формообразующей «активности» автора. Уже в самый первый миг своего творчества автор имеет перед собой, так сказать, зародыш героя, то «жизненное» зерно, которое должно быть скульптивировано авторской творческой деятельностью и стать образом героя. И деятельность эта — как она представлена в трактате «Автор и герой в эстетической деятельности» — есть не что иное, как *созерцание* героя с авторской позиции внезаходимости, — созерцание в пространстве «тела» героя и во времени — его «души». Здесь особенно важно то, что эти бахтинские эстетические представления не нуждаются в категории прекрасного, основной для традиционных эстетик. Среди понятий эстетики Бахтина нет никакого априорного «прекрасного», нет готового критерия для его установления. Оставаясь в границах бахтинской эстетики, мы не можем вынести «суждения», прекрасно то или другое произведение искусства. Потому в эстетике Бахтина не видно никакой ориентации на «Критику способности суждения» Канта. Между тем, как представляется, общая философская эстетика, которую Бахтин хотел сделать основой науки о литературе, само слово «эстетика» понимает в том его первоначальном этимологическом смысле (*aisthanesthai* — воспринимать), который был взят на вооружение Кантом в его «Трансцендентальной эстетике»: согласно данному начальному разделу «Критики чистого разума», эстетика — это непосредственное, чувственное познание. «Трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время»*: именно к пространственно-временному созерцанию сведена де-

* Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 143.

ательность художника в «Авторе и герое...». И то, что свои «кругозорные» (а не «объективные», не «ньютоновские») «пространство» и «время» Бахтин соотносил с категориями «Трансцендентальной эстетики», однозначно следует из бахтинских лекций 1924 года, записанных Пумпянским*. И так, эстетика Бахтина весьма специфична, это, действительно, *философская эстетика* в исконном, собственном смысле слова, а не разновидность возникшей уже в XVIII в. «науки о прекрасном»**.

Действительно, эстетика Бахтина есть «прозаика» (Г. Морсон, К. Эмерсон)***, и не только потому, что она мировоззренчески ориентирована на «прозу жизни»: «герой» (центральная категория бахтинской эстетики) как бы «наполовину», своей содержательной стороной, по мнению Бахтина, в буквальном смысле принадлежит реальной жизни. «Герой» в эстетике Бахтина представлен как фигура пограничная: «содержание» его есть начало «жизненное», «бытийственное», тогда как «форма» — именно то, что вводит героя в мир эстетических ценностей. Конкретные герои — Наташа Ростова или Раскольников — только одной своей, формальной гранью приобщены миру культуры, будучи «укорененными» при этом в бытии, как таковом. Герой — на границе *культуры* как квазиобъективного риккертовского мира ценностей и *жизни* в ее эстетической экзистенциальности. Иначе же можно сказать, что желая с самого начала соединить «мир культуры» и «мир жизни» (ФП, 82), Бахтин нашел атом, мельчайшую бытийственную частицу, где подобное соединение имеет место. Такой частицей является *герой художественного произведения, взятый в единстве его формы и содержания*.

Однако что это за «единство»? Оно никоим образом не статическое, но имеет характер борьбы. В «герое» взаимодействие формы и содержания, которые представляют соответственно

* Кантовские «пространство» и «время», говорил Бахтин, суть те самые «пространство и время, в которых строится эстетический образ», т. е. суть «пространство» и «время», представленные в «Авторе и герое...». См.: *БП*, 243.

** «Прекрасное» в эстетике Бахтина — вторичная категория: прекрасно все то, что художественно оформлено, завершено, приобщено, таким образом, к вечности. Прекрасны при таком понимании, например, Плюшкин и Собакевич («Рабле и Гоголь»). Метафизический идеал красоты был чужд общей эстетике Бахтина, — с этим связано то, что предметом его основного специального интереса стала низовая культура.

*** Это восходит уже к ее начальному пространственно-временному, эвклидову, посюстороннему характеру.

культуру и жизнь, подвижно и только в особом случае (ниже мы увидим, что это роман Достоевского) оказывается равновесной гармонией. И в эстетике Бахтина эти два ее исходных философских начала — жизнь и культура — олицетворены, представлены как автор, с одной стороны, и герой в его бытийственном аспекте — с другой. Вот какой философский ход избрал Бахтин ради обоснования, в сущности, бытийственности искусства; какая пропасть между Бахтиным и платонической соловьевской эстетикой, стремившейся буквально к тому же самому! Задавшись целью свести воедино культуру и жизнь, Бахтин взял для этого художественное произведение — культурную ценность — и представил его как событие в лицах, где основные участники — автор и герой. Обратно, то отношение автора и героя, которое мы обнаруживаем в трактате с соответствующим названием, в книге о Достоевском, а в скрытом виде — во всех прочих произведениях Бахтина по «поэтике», как к своему философскому истоку восходит к противостоянию жизни и культуры, осмысленному в *ФП*.

О динамике отношения «автор-герой» можно говорить в двух смыслах. Во-первых, постольку, поскольку это отношение развивается в творческом процессе оформления героя автором, во «внутреннем» времени произведения. И во-вторых, понимая под этой динамикой то, что характер равновесия в данном отношении различен в различных же художественных системах. Второй смысл для нас сейчас более интересен, ибо с ним связан важный сдвиг в творчестве Бахтина 20-х годов. Остановимся потому на нем специально.

Как следует из вышеизложенного, существом художественной формы, по Бахтину, является то, что она «парализует жизнь». Художественный образ — это единство формы и содержания, причем форма представляет собой собственно эстетический или мертвящий момент в нем, тогда как содержание — искра жизни, одушевляющая его и приобщающая к действительности. Итак, в «герое» непременно наличествуют эти два начала, причем «мертвящий» аспект формы связан с «властью» автора над героем. Власть эта — не что иное, как архитектурная, обусловленная фактом вневременности возможность для автора «завершить» героя; такой властью надо мной обладает всякий, поскольку он в принципе может сказать обо мне «последнее» слово. И герой стремится «высвободиться» из-под власти автора: зерно жизни, само бытие в герое хочет развиваться по своим собственным имманентным законам, а не подчиняться воле автора, «мертвящей» силе формы. В герое совершенно реально борются жизнь

и смерть, дух и вещь: «мертвость» формы, по Бахтину, иначе может быть понята как ее «вещность». Автор же добивается власти над героем, «любя» его при этом; итак, творческий процесс — создание героя автором — или же архитектурно-художественную природу художественного произведения Бахтин изображает с помощью мифологемы любовной борьбы, в которой герой воплощает собой пассивное, женственное начало, а автор — активное, волевое и духовное.

Эти «отношения» могут иметь различную окраску, «победа» может быть как на одной, так и на другой стороне, в идеальном же случае может быть достигнуто равновесие — автор и герой окажутся полностью равноправными. В главе «Смысловое целое героя» трактата «Автор и герой...» Бахтин выстраивает типологизирующую «общение» автора и героя шкалу, где на левом конце — неоформленная жизнь, жизнь, как жизнь как таковая, которая, по Бахтину, «есть поступок», а на правом — жизнь в ее предельной «парализованности формой», «застывший дух» (Зиммель): этот предельно овеществленный, «мертвый» художественный образ Бахтин соотносит с агиографическим героем. Между же полюсами Бахтин помещает несколько «смысловых целых», способов «общения» автора и героя, располагая их слева направо по мере нарастания в этих «смысловых целях» (это мы показали в другом месте) * фактора, который, с учетом всего бахтинского контекста, можно назвать диалогизированностью этих отношений **. Наиболее «диалогизированными» они оказываются в «романтическом характере»: романтический герой «самочинен и ценностно инициативен», в значительной степени независим от автора, поскольку «осуществляет <...> некую необходимую правду жизни, некий прообраз свой, замысел о нем Бога», — по причине этой самостоятельности героя «автор начинает ждать от героя откровений» ***. И если романтический герой, столь сильно связанный с бытием, все же являет собой художественную ценность, то правомерно, по Бахтину, ее назвать «ценностью идеи» ****, подчеркивая этим платоновским термином ее как бы объективность, жизненность. Термин «идея» Бах-

* См. нашу работу «Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина» (Studia Slavica Hung. 31. 1985. Budapest. С. 70—71).

** Приведем здесь этот ряд «смысловых целых героя»: поступок, самоотчет-исповедь, автобиография, лирический герой, классический характер, романтический характер, тип, житие.

*** АГ. С. 156—157.

**** Там же.

тин в книге о Достоевском прилагает к героям Достоевского; и как часто подчеркивал Бахтин, самыми близкими предшественниками Достоевского были романтики. Бахтинское представление о романтическом характере служит в развитии собственной бахтинской «идеи» переходным звеном к диалогической «поэтике Достоевского».

Итак, в «романтическом герое» уже очень сильно жизненное начало: он не просто «личность», но при этом выражает «правду жизни» и, более того, некий замысел Бога. Подчеркнем: герой этот подчиняется не столько авторской воле (хотя и ей тоже), сколько, по Бахтину, воле Бога, приобщаясь тем самым — хочется сказать, «объективному» порядку вещей, поскольку в этой точке Бахтин очень сильно сближается с соловьевской метафизикой, — но скажем все же — событийному строю реальной действительности, «нравственному» бахтинскому «бытию». Но к своей цели — объединению ценности и жизни на равных правах — Бахтин подходит в своей концепции романа Достоевского. Мир Достоевского — «большой» романский диалог, в котором главным структурным элементом является равноправное диалогическое общение автора и героя-«идеолога».

И этот художественный мир онтологически равен действительному миру в бахтинском понимании, этот художественный мир — не что иное, как нравственное «бытие-событие». Вся суть в особенной жизненности мира Достоевского; он обладает подлинной реальностью, бытием в буквальном смысле. Конечно, это не астральный мир, как в примерах из «Розы Мира» Д. Андреева, — но это и не идеальная сфера субъективного сознания писателя, равно как и не трансцендентальный мир ценностей. Мы рассуждаем сейчас метафизически, а отнюдь не в ключе Бахтина; для самого Бахтина метафизического вопроса о бытийственной природе романного мира не было. Но и для Бахтина этот мир был миром действительным! Герой в его свободе от автора онтологически приравнен Бахтиным автору, принадлежит тому же уровню бытия, что и автор-творец. И, главное, автор относится к герою не «эстетически», ибо он не «завершает» его «идеи», его «духа», но относится «этически», видя в нем абсолютно равноправную личность. Диалог — это событие не эстетическое, но этическое; и в «большом» диалоге, состоящем из диалогов частных, — в романном мире (если взять его духовный аспект) нет эстетизации как создания «завершающей», «овеществляющей» формы. В диалоге участвуют два равноправных духа, — дух же, по Бахтину, завершить невозможно. В книге о Достоевском представлена диалогическая философия Бахтина — философия духа,

который, по Бахтину, имеет диалогическую природу*. Она же — учение об этическом бытии. И она же — теория идеальной ценности, не оторванной — вспомним выражение из *ФП* — от своих бытийственных корней, созданной при полном понимании Достоевским своей авторской — «эстетической» ответственности**. Иными словами, мир Достоевского принадлежит области наиболее совершенной, в понимании Бахтина, культуры — культуры, не отчужденной от своего творческого истока, а потому пронизанной жизненной энергией, не «застывшей», не «парализованной» силами, чуждыми живому бытию. Скажем наконец: в книге 1929 года о Достоевском Бахтин достигает той цели, которую ставит себе в *ФП*, исполняет «завет» Введенского, преодолевает те тупики мысли, о которых пишут Зиммель и Степун. Он находит свой собственный путь к соединению «мира культуры» и «мира жизни», по-своему разрешает «кризис поступка», а кроме того — кризис послекантовской философской мысли. В последнем, по крайней мере, убеждены в настоящее время те, кто обращается к Бахтину за помощью, работая в области социальных, гуманитарных наук, — те, кто причисляет Бахтина к кругу философов «третьего тысячелетия». Книга о Достоевском — вершина становления «идеи» Бахтина в 20-е годы, — более того, она верховная точка всего его творческого пути.

Что же все-таки произошло при переходе Бахтина от «Автора и героя...», где смысловой кульминацией оказалось представление о «романтическом характере», к книге о Достоевском? «Автор и герой...» в конечном счете все же трактат по эстетике, тогда как концепция романа Достоевского, не утратившая своей собственной цели — цели описания конкретного художественного феномена, а потому сохранившая свою эстетическую природу, — одновременно есть искомая Бахтиным онтология. Ведь, по Бахтину, «быть — значит общаться диалогически» (*ПнД*, 1963, 338), бытие — это не что иное, как диалог. В «диалоге» романа Достоевского «искусство и жизнь едины» — в «единстве» авторской «ответственности»***. Некоторые важные смысловые моменты трансформации бахтинской «идеи» при переходе от «Автора и героя...» к книге о Достоевском проясняются, если посмотреть, что же происходит с такой ключевой категорией

* Заметим, что то же самое имеет место у философов-диалогистов — М. Бубера, Ф. Эбнера и Ф. Розенцвейга.

** Здесь же — кроме как к *ФП* — надо мысленно вернуться к «Искусству и ответственности».

*** *ИО*. С. 6.

Бахтина, как «ответственность», на протяжении 20-х годов. Возьмем произведения — вехи этого периода. В трактате *ФП* понятие «ответственность» принадлежит области этики творчества: человек ответственен (неясно, правда, перед какой инстанцией) за последствия своего творчества, за жизнь творческого продукта, оторвавшегося от создателя. В «Авторе и герое...» возникает — наряду с «эстетической любовью», «эстетическим спасением» и т. п. — специфическая «эстетическая», авторская «ответственность». Смысл этой категории в самом трактате не обозначен и побуждает к произвольным предположениям. Однако с этой созерцательной «эстетической ответственностью» Бахтин связывает совершенно конкретное и очень важное для него представление. Он четко определил его в 1946 году в связи с характеристикой отношения автора к герою в русской литературе: «Ответственность (автора. — *Н. Б.*) за своего героя как за живого человека, боязнь принизить в нем человека, оскорбить в нем человеческое достоинство, завершить его до конца»; так, Гоголь хочет реабилитировать до конца «завершенных» героев Плюшкина и Чичикова, а потому намеревается продолжить «Мертвые души», — к этому побуждает его ответственность за них*. Эстетическая деятельность неминуемо является «завершением» героя автором, — но это умерщвляющее «завершение» автор осуществляет с чувством вины (вина же, по Бахтину, есть коррелят ответственности). И «эстетически ответственен» автор именно за то, чтобы не «до конца» «завершить» героя, не полностью погасить его собственную жизнь формой, подчиняя эту жизнь своей творческой воле. Трагедия Гоголя, по Бахтину, именно в том, что роковым для писателя образом его герои становились «мертвыми душами», овеществленными «типами». *Герой для автора должен оставаться живым человеком* — это «эстетическая» перефразировка бахтинской «первой философии»: *ценность должна быть приобщена реальной событийной действительности*. Итак, в принципе, в эстетическом — где-то безразлично-созерцательном отношении должен сохраняться момент жизненно-этический, и «эстетическая ответственность» — поскольку она вообще «ответственность» — совпадает с ответственностью этической. Идеальный же случай — тот, когда эстетическое отношение утрачивает свой характер завершения и трансформируется в чисто этическое «общение». Таков «диалог» поэтики Достоевского, происходящий в сфере «духа»; в планах «тела» и «души» героя «за-

* Бахтин М. М. Из черновых тетрадей // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 158.

вершающая» деятельность автора прекратиться не может, — однако у Достоевского, по Бахтину, эта телесно-душевная сторона художественного мира имеет подчиненное значение.

Но как понимать слово «этическое» в бахтинском контексте, на какую этику ориентируется Бахтин? В трактате *ФП* Бахтин полемизирует с современной этикой любого типа, полагая, что она порождена «теоретическим» сознанием (*ФП*, 97—102). Однако, критикуя не только этику нормативную, но и «формальную этику» категорического императива, Бахтин, как нам представляется, в своей собственной этике — то есть теории диалога — опирается все же на Канта. Бахтин определяет диалог многообразно, но, суммируя, он формулирует суть диалога, утверждая, что диалог в жизни и искусстве — не «средство», но «самоцель» (*ПнД*, 1963, 338). И герой в мире Достоевского — это «последняя цель построения» (Там же, 72). Прочие описания диалогического этического принципа — оставление за героем «последнего слова», раскрытие до конца его «идеи» и т. д. — суть собственные бахтинские определения, в выражении же «цель, но не средство», примененном к герою в диалоге, обнаруживается классическая кантовская формулировка — так называемая вторая формулировка категорического императива. Бахтину хочется видеть этику не нормативной, но «событийной», хочется удержать в ней идею конкретного нравственного поступка*. И требование усматривать при общении в другом человеке цель для себя, а не считать его полезной для себя вещью, кажется, удовлетворяет запросу Бахтина. Итак, в осмысленных Бахтиным на протяжении 20-х годов «смысловых целых» намечается лестница перехода от героя-вещи (тип) к герою, обладающему личностной свободой (герой романа Достоевского). *Эстетика Бахтина 20-х годов — эстетика «освобождения героя», возвращение героя в жизнь*. А что же онтология? Бахтинская онтология, изведя из себя эстетику («поступок» трактата *ФП* стал эстетическим деянием в «Авторе и герое...»), опять соединилась с ней на новой ступени — в теории диалога. Главным достижением мысли Бахтина в 20-е годы стало открытие универсальной для его системы взглядов парадигмы: диалог — это и само бытие, и этический закон, и образец идеальной ценности, а также модель языка и социума. Бахтинская «идея» в 20-е годы прямо-таки телеологически развивалась в направлении диалога.

* В работе «Философская эстетика молодого М. М. Бахтина» мы связали это главное бахтинское этическое положение со статьей Г. Зиммеля «Индивидуальный закон», опубликованной в журнале «Логос».



Наши усилия в предыдущем разделе были направлены на то, чтобы обосновать дисциплинарное, так сказать, единство творчества Бахтина в 20-е годы: создавая «нравственную философию», мыслитель одновременно разрабатывал эстетическое учение, и наоборот. Сочинения Бахтина не «на стыке», не на «границе» философии и литературоведения, как иногда говорят; также вряд ли можно утверждать, что философские вопросы Бахтин решает «на материале» литературы: при таком понимании литературоведение не просто оказывается в трудах Бахтина на вторых ролях, но с него негласно снимается обязанность адекватно описывать свой предмет*. «Идее» Бахтина могут с равным правом быть присвоены имена как философии, так и эстетики. Логика эволюции Бахтина на протяжении 20-х годов (если судить о ней по видоизменениям категории бытия) такова, что от нравственного бытия-поступка (ФП) совершается переход к «эстетическому» бытию** («Автор и герой...»), а от него — к этическому, реальному в полной мере бытию-диалогу (ПнД). В книге о Достоевском Бахтин показал, каким образом художественная ценность может одновременно быть фрагментом реального нравственного бытия. Но дойдя до этого момента в наших рассуждениях, мы в меру своих целей осветили лишь половину проблемы: обсуждалось лишь единство онтологии и эстетики в работах Бахтина 20-х годов. И пока мы обходили молчанием тот важнейший момент, что эстетика Бахтина на деле выступает как *эстетика художественного слова*: нами не принят еще в расчет фактор языка. А потому оказалось еще не поднятой нами проблема Бахтина-литературоведа в его единстве с Бахтиным-философом. Фактор языка в мышлении Бахтина играет настолько большую роль, что в глазах некоторых исследователей он приобретает осно-

* Согласно этой второй точке зрения, теория полифонического романа, например, никакого отношения к «поэтике Достоевского» не имеет.

** О нем Бахтин пишет так: «В эстетическом бытии можно жить, и живут, но живут другие, а не я — это любовно созерцаемая прошлая жизнь других людей, <...> себя я не найду в ней, но лишь своего двойника-самозванца; <...> весь эстетический мир в целом лишь момент бытия-события, правоприобщенный через ответственное сознание — поступок участника <...>» (ФП, 95). Вспомним про призрачный мир, изображенный Даниилом Андреевым: он — метафизический аналог бахтинского «эстетического» мира, созерцаемого со стороны, через эстетическую дистанцию, но не переживаемого мною изнутри.

вополагающую первичность для бахтинского феномена: вопреки не только логической, но и фактической стороне дела считают, что философия Бахтина возникла из размышления над языком и что она вообще — философия языка *. Это, конечно, не так. Язык — метафора чистой феноменальности; но можно ли сказать про онтологию Бахтина, что ее предмет — феноменальное бытие? На наш взгляд, этому противятся хотя бы склонность Бахтина к таким терминам, как «слово», «идея», «личность», «дух» с их неотъемлемой традиционной метафизической окраской, а также использование им экзистенциальной категории «ответственности». Напомним также, что и сам Бахтин не считал область «языка» своей стихией: с помощью префикса «мета» (после) он оставал в обоснованной им «металингвистике» язык позади себя и шел дальше, в бытие.

Но почему, предприняв попытку создать «нравственную философию», Бахтин все же обратился к *словесному* творчеству, а также заинтересовался сутью *языка*? Чем мотивирован переход Бахтина от «бытия-события» к языку, точнее сказать, диалогизированной речи? Исчерпывающе ответить на этот вопрос, конечно, невозможно, поскольку в конечном счете интерес Бахтина к языку — дело его личных склонностей и выбора. Поэтому все нижеследующее — не окончательный вывод, но лишь рассуждения, углубляющие проблему соотношения бытия и языка в бахтинском учении. Это учение — не специальная «философия языка», но просто «философия», и «металингвистика» — лишь другое имя для бахтинской онтологии. И чтобы показать бытийственность языка в воззрениях Бахтина, мы, кроме того что пытаемся уловить момент, где бахтинское «бытие» трансформируется в «язык» (так мы поступим, желая связать бахтинскую эстетику с онтологией), подкрепим наше обоснование сопостав-

* Ср.: «Естественной субстанцией, в которой зарождались и разворачивались эти бахтинские сюжеты (монолог, диалог и полифония. — Н. Б.), был, как известно (?!), язык, причем язык сначала — как конкретная религия культуры и лишь затем — как обобщенно философская категория»; «Тексты Бахтина — <...> это *самоиллюстрированная философия языка* (подчеркнуто автором. — Н. Б.)» (Гоготшивили Л. А. Философия языка М. М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма // М. М. Бахтин как философ. С. 143, 144 соотв.). Подобный ошибочный взгляд, видимо, отчасти обусловлен незнанием автором в момент написания ею данной статьи трактата *ФП*, из которого однозначно следует, что именно является истоком бахтинской «идеи», и в котором никакого «языка» — как философски проработанного представления — нет.

лением бахтинских воззрений с типологически родственными Бахтину учениями. Сразу оговоримся, что изучение влияний и заимствований не входит в нашу задачу: скажем, мы не будем поднимать вопроса, читал ли Бахтин книгу Бубера «Я и Ты» до того, как им писалась книга о Достоевском; так же нам в данном случае неважно, кто на кого «повлиял» — Бахтин на А. Мейера или А. Мейер на Бахтина — при создании обоими практически одновременно внутренне близких концепций слова-поступка и т. д. Нам важна логика определенного философского типа, конкретные исторические вещи останутся при этом за пределами нашего интереса. Тем более, как принято сейчас считать, биографические сведения о Бахтине в значительной своей части имеют «апокрифический» характер, — достоверно же о том, кто был почти что нашим современником, известно крайне мало.

И начнем мы с типологической части наших соображений. В XX веке в философии наблюдается примечательное явление — сближение такого основополагающего понятия, как *бытие*, с *языком*. К забытому вопросу «что такое бытие?» обращаются мыслители самой разной мировоззренческой ориентации; их сближает ответ на него: «Бытие — это язык». Конечно, мы несколько упрощаем ситуацию: ответ этот может варьироваться — от полного сведения бытия к языку до прихотливых диалектических построений, устанавливающих между бытием и языком связи символического или какого-то иного типа. Но несомненно то, что философы, задумавшиеся в XX веке о проблеме бытия, ощущают некую коррелятивность бытия и языка и строят свои системы в поле напряжения между данными категориями. Кажется, такого рода лингво-онтологические концепции — все же принадлежность мысли нынешнего столетия. Их нельзя отнести к философии языка, а тем более — к общему языкознанию: эти последние дисциплины, всегда имеющие под собой определенный философский фундамент, все же специально не проблематизируют «последних» философских вопросов. Не были «философами» ни В. фон Гумбольдт, ни Ф. де Соссюр. С другой стороны, обращение великих мыслителей к такой реальности, как язык, не делает их автоматически представителями интересующего нас сейчас философского типа. Платон как автор «Кратила», Лейбниц, размышлявший об универсальном философском языке, остаются создателями учения об идеях и монадологии соответственно; язык был для них предметом частного, почти что мимолетного интереса. До XX века «философия языка» и «просто философия» шли каждая своим путем; в XX-м — когда «мир» почти целиком оказался сведенным к миру культу-

ры, очеловеченному или еще подлежащему освоению миру — «просто философия» все чаще и чаще поворачивается в сторону «философии языка». Язык, двойник культуры, таинственным образом выходящий при этом за ее пределы, приподнятый над только-человеческой реальностью (сколько писалось в XIX веке о божественном происхождении языка!) начинает переживаться в качестве *самого бытия*. Достичь нового философского синтеза уже в сфере языка — соединить субъекта и объект, человека и мир, культуру и бытие, преодолеть наконец разрыв, возникший после «коперниковского» переворота Канта, — такова внутренняя цель «филологизации» онтологии.

За примерами здесь дело не станет. К данному типу философствования принадлежат воззрения М. Хайдеггера, — едва ли не центральной для философии XX века фигуры. Соединив «бытие» со «временем», Хайдеггер с помощью виртуозной диалектики и точных образов соотнес бытие и язык: «Язык есть осуществляемый бытием и пронизанный его строем дом бытия» *; язык «разверзает сущее», выводя сущее в явление ** и т. д. Но и экзистенциализм Ж.-П. Сартра, с ориентацией на субъективность, которая резко противопоставляет его хайдеггеровскому учению о бытии, сближается с ним в вопросе о бытии и языке, — разумеется, осмысленных в персоналистском ключе: «Язык составляет часть человеческой природы»; «Язык не есть феномен, добавленный к бытию-для-другого: он и есть изначально бытие-для-другого» ***. Парадоксально оказываются сближенными бытие с языком в русской религиозной философии XX века, резко противопоставившей себя основному европейскому — кантианскому руслу: мы имеем в виду разные варианты «Философии имени», представленные произведениями П. Флоренского и его «школы» в лице С. Булгакова и А. Loseва. Исток русской «философии имени» — *имеславие* как идеологическое движение в Русской церкви 10—20-х годов XX века; имеславческому отождествлению Бога и Его именем Флоренский дал филологическое обобщение, заявив, что слово — это сам реально существующий

* Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. В. Биbihина // Проблема человека в западной философии. С. 325, 331 соотв.

** Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. А. В. Михайлова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трататы, статьи, эссе. М., 1987. С. 305.

*** Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Пер. В. В. Биbihина // Проблема человека... С. 220, 219.

предмет *. В своей концепции трансцендентального бытия платоник-Флоренский далек от Хайдеггера; и его оккультное учение о «слове» возрождает то ли древний гностицизм, то ли неофициальные средневековые представления. Но неожиданно, подтверждая правоту исследователя, почувствовавшего в человеке и мыслителе Флоренском дух XX века **, Флоренский оказывается «своим» в кругу философов-модернистов: если те «низводят» бытие до человеческого языка, то Флоренский бытийственно возносит язык, по-своему отвечая на бытийственный пессимизм монахов-имеславцев. Итак, даже русской религиозной метафизике не чуждо представление о соотносительности бытия и языка. Но в связи с Бахтиным надо остановиться специально на той европейской философской традиции, к которой правомерно относить его взгляды, — на диалогической философии, разработанной одновременно со становлением системы Бахтина, в 20-х годах XX века. Поскольку этот предмет нами проработан в другом исследовании ***, здесь мы будем предельно кратки. Хотя ряд философов-диалогистов длиннее, мы вспомним в связи с Бахтиным только о Ф. Розенцвейге — авторе религиозно-философского труда «Звезда спасения», Ф. Эбнере с его философскими фрагментами, о М. Бубере и его сочинении «Я и Ты», а также о малоизвестном немецком философе, с 30-х годов проживавшем в США, Ойгене Розенштоке-Хюсси. И если отложить пока в сторону воззрения Розенштока, можно, на наш взгляд, распознать глубокую типологическую близость трех остальных мыслителей. В экзистенциально-философском плане стираются их конфессиональные различия (Бубер и Розенцвейг — правоверные иудеи, Эбнер — католик), на второй план отходят стиль философствования (афористичность и фрагментарность Бубера и Эбнера, строгая системность Розенцвейга и пр.), объем и значение их трудов и т. д. В центре всех трех систем взглядов — идея бытия (бытия как события, бытия во време-

* Ср.: «Слово есть самая реальность, словом высказываемая» (Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 293.

** См.: Гальцева Р. Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988.

*** «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”». Краткий экстракт этой работы книжного объема был представлен в качестве доклада на VI Международной бахтинской конференции (в печати). Опубликованы пока тезисы этого доклада. См.: Bonetskaia N. The typology of dialogue: Bakhtin, «the dialogical thinking», hermeneutics // Mijail Bajtin. Sexto Encuentro Internacional Mijail Bajtin. Sinopsis de Ponencias. Mexico, 1993.

ни), осмысленного в качестве диалога; оформлению у этих мыслителей диалогической идеи предшествует стадия, так сказать, преддиалогическая, на которой обозначаются интересы и первичные бытийственные интуиции, ставится философская проблема и т. д.; наконец, примечательно, что на стадии диалога философы-диалогисты не останавливаются: в случае Бубера и Розенцвейга диалогическая онтология снимается онтологией религиозного действия, литургического «хора». И во всех этих системах в онтологию в качестве одной из центральных категорий возведен язык: «диалог» понят буквально, как разговор, — бытие оказывается диалогизированной речью, в определенном смысле (у всех мыслителей по-разному) предшествующей ее субъектам. Актуально существующие «я» и «ты» возникают в этой речи, у речи же есть «несказанный» — внеязыковой, метафизический «исток», — и этот «исток» — Бог. Человеческий диалог у религиозных диалогистов оказывается в конце концов порожденным Богом, и Бог же — необходимый третий его «участник». Неслучайно мы останавливаемся на западных создателях «диалогического мышления». Даже самый беглый и общий очерк их взглядов позволяет увидеть принадлежность Бахтина к тому же философскому типу. Об этом свидетельствует наличие в его системе тех же трех этапов становления (преддиалогическая ступень — «Искусство и ответственность», «К философии поступка», «Автор и герой...», «Проблема содержания...»; диалог — книга о Достоевском; снятие диалога — «карнавал»), отождествление бытия с диалогом («быть — значит общаться диалогически»), «филологизация» онтологии. Только бытие у Бахтина — социальное, секулярное (творить, в частности, вести диалог, по его мнению, нельзя «непосредственно в Божием мире» — можно только в мире «оговоренном», окультуренном, очеловеченном), Бог не участвует в диалоге, который, согласно Бахтину — «противостояние человека человеку» (*ПнД*, 1963, 339); в бахтинском диалоге — две, но не три бытийственных позиции, как у Бубера, Эбнера и Розенцвейга.

Ради более содержательного изложения покажем, как конкретно язык оказывается в центре онтологии каждого из трех западных диалогистов. Начнем с «пневматологии», философии духа Фердинанда Эбнера. Христианин, Эбнер соотносит язык в его актуальности — все разговоры, происходившие когда-либо в человеческой истории, а также могущие произойти, всю область диалогической речи — с областью Слова Божия: истоком языка, согласно Эбнеру, является сам Христос. Язык обладает собственной жизнью, он «говорится»; и в основе всякого речевого собы-

тия лежит факт диалога, особая реальность «между» (Zwischen), выступающая во всех вариантах диалогической философии в качестве самого бытия*. Не «я» и «ты» порождают речь, — напротив, именно в речи, благодаря силам, действующим в языке, «я» и «ты» обретают действительное бытие. Дух, согласно Эбнеру, это не что другое, как «межчеловеческая» реальность диалога и языка. Духовное бытие оказывается даром мне в разговоре, — в конечном счете, божественным даром. Бог, исток языка, взывает ко мне, и я начинаю говорить, лишь будучи призванным Им. И как призванный, я оказываюсь сразу вторым, а не первым лицом; по Эбнеру, вся языковая жизнь начинается не с «я», а с «ты»**. «Ты» для Эбнера — это бытийственно первое слово, поскольку оно — универсальное имя Божие: «Я на самом деле не могу говорить о Боге, но могу только взывать к Нему»***. В любом человеческом разговоре его участники вступают в отношение с Богом, абсолютным языковым истоком; это отношение — сам дух, свет, бытие в собственнейшем смысле. В большей мере, чем прочие диалогисты, Эбнер сохраняет в своей пневматологии следы метафизики. По мнению Б. Каспера, метафизика не просто отбрасывается Эбнером, но видится ему как проблема: решающее место в его фрагментарном наследии занимает осмысление общения с субстанциализированным в какой-то степени, абсолютным Истоком языка****.

Основная философская проблема, систематически проработанная в главном труде Франца Розенцвейга «Звезда спасения» («Der Stern der Erlösung», 1921) — действительное бытие как откровение. Откровение, согласно Розенцвейгу, осуществляется через отношение трех основных «горизонтов бытия» — Бога, мира и человека. Это отношение — диалогическое по природе — совершается в языке, к которому в определенном смысле сводится бытие: «Бытие — в той мере, в какой оно ясно для человеческого мышления, — обнаруживает себя как язык, — ничего друго-

* См. в связи с этим: Casper B. Das dialogische Denken. Freiburg; Basel; Wien, 1967. S. 216.

** Интересно сопоставить это представление диалогической философии с интуицией метафизической: русский софиолог С. Булгаков в своей «Философии имени» писал о местоимении «я» как о «заумном слове», являющемся основой всех прочих слов: «Я в известном отношении есть корень языка» (Прот. Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 54).

*** Casper B. Op. cit. S. 236.

**** Ibid. S. 259.

го сказать о бытии невозможно» *, — пишет Б. Каспер об учении Розенцвейга. Собственные диалогические интуиции, как и представление о языке Розенцвейга, были близки таковым у Эбнера. С бытием у Розенцвейга соотнесено событие разговора, событие «между»; впервые в нем обнаруживает себя «я» — не «я для себя», но «я для тебя»; «и здесь же находится сам первоисток языка. В речи между Я и Ты, язык возникает — как вечно новое событие светового становления бытия» **. Розенцвейг идет, как и Эбнер, от опыта обычного человеческого разговора, возводя его в ранг бытийственного откровения: в разговоре собеседники открываются каждый перед лицом другого, становясь впервые самим собой, в разговоре являют себя также предметный мир и несказанный первоисток языка — Бог. Откровение динамично, событийно, импульсом же для него служит вопрос. И этим конкретным сторонам бытийственного отношения Розенцвейг хочет придать языковой характер, поставив им в соответствие различные аспекты языка. Так, он приходит к представлению, что *миру* в аспекте его тварности соответствует повествовательная речь. Откровению же *человека* — имя собственное или императив: мое самовыражение начинается не изнутри меня самого, но с призыва, оклика (*Anruf*), исходящего от другого; ко мне обращаются по имени, что означает — «будь самим собой!» Наконец, в связи с *Божественным* откровением Розенцвейг развивает представление о Божественных именах ***, а также личных местоимениях (Ягве соответствует первое лицо, Мессии — третье и т. д.). Примеры такого рода можно было бы продолжать, поскольку Розенцвейг стремится полностью осмыслить бытие в лингвистических категориях. Отметим еще лишь такой языковой феномен, как смена реплик в диалоге. Смысловым паузам Розенцвейг придает решающее бытийственное значение, поскольку пауза указывает, во-первых, на определенную смысловую исчерпанность разговора, а во-вторых, на вмешательство в разговор «несказанного источника языка» — Бога, возобновляющего диалог. Поскольку учение Розенцвейга основано на самом пристальном взглядывании в обыкновенное событие разговора, язык оказывается неотъемле-

* Ibid. S. 127.

** Ibid. S. 125.

*** Представление об имени собственном у диалогистов в корне иное, чем у русских софиологов, субстанциализировавших имя и размышлявших о связи имени с сущностью человека, его носителя. Мое собственное имя в глазах Розенцвейга — это имя, произнесенное другим в обращении ко мне, имя как элемент диалогизированной речи. Оно лишь означает, что в некий момент я могу начаться в качестве «я».

мым моментом его диалогической онтологии. «Новое мышление», открытое Розенцвейгом, есть мышление речевое. И важнее всего нам сейчас то, что Розенцвейг возвышает язык в его непосредственной лингвистической, — решимся здесь на тавтологию, — данности: Бог, мир и человек описаны в грамматических и прочих категориях, применяемых в лингвистике.

Мартин Бубер, как автор «Я и Ты» (1923 г.), стоит особняком среди трех ведущих западных диалогистов: в его диалогической онтологии язык является не столь бытийственно весомым, как для Эбнера и Розенцвейга. Когда Бубер говорит о двух «основных словах» — «Я — Ты» и «Я — Оно», имея при этом в виду два способа ориентации человека в мире, он не заостряет внимания на их собственно лингвистическом аспекте. И рассуждая о диалогических отношениях, обозначенных «словом» «Я — Ты», он выделяет в них сторону безмолвного, «доречевого» общения, — вообще, делает акцент на феномене *молчания*. О молчании писал и Розенцвейг, оценивая его с бытийственной стороны часто отрицательно. С молчанием Розенцвейг соотносил мою «преданность», мою самость — «mein Dasein als Selbst». И это мое одиночество трагично, онтологически оно есть смерть: человек пробуждается к бытию, только будучи окликнутым. По мнению же Бубера, молчание — это та область, где только и возможен подлинный диалог. Будучи очень чувствительным к овеществляющей силе слова, Бубер видел, что употребление слов с неотвратимостью ввергает «отношение» в «мир Оно». И только в молчании может состояться подлинная встреча Я с Ты, произойти духовное событие. Дух, по Буберу, — это само отношение, все та же диалогическая реальность «между»: «Дух не в Я, но между Я и Ты» *. Дух может выражать себя с помощью многих языков, — они суть орудия духа, — но может обходиться и без языка. Но молчание человека чревато словом, оформлено силами доязыковой словесности. Мистик и созерцатель по природе, Бубер начинал свой философский путь с осмысления религиозного экстаза — экстаза в бытии; не та же ли самая интуиция выхода — теперь уже за пределы языковой сферы — присутствует в тех многочисленных местах «Я и Ты», которое можно было бы соединить в некий гимн безмолвию? «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего» **; в глазах Бубера — временное бытие есть лишь покров для вечности.

* Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция. М., 1991. С. 317.

** Там же. С. 313.

Мы изложили здесь очень бегло воззрения трех западных диалогистов, чтобы дать представление о том, что в 20-е годы философствование отнюдь не одного Бахтина происходило в кругу проблем бытия — диалога — языка. Но уже из этих заметок по поводу учений Бубера, Розенцвейга и Эбнера ясно, что в рамках диалогической философии можно по-разному оценивать бытийственное достоинство человеческой речи. Можно целиком отождествлять бытие с диалогом; тенденция к такому отождествлению есть и в «панграмматизме» Розенцвейга, и в «панлогизме» Эбнера. Однако Розенцвейг и Эбнер все же не достигают этой крайности и, подобно Канту, оставляют в своих системах элемент метафизики, включая в них понятие «несказанного истока языка». Но именно в этом направлении практически до конца идет Розеншток-Хюсси, о котором мы специально будем говорить несколько позже. С другой стороны, язык может представляться более или менее условным средством «бытийствования бытия», — такому воззрению сопутствует представление о невыразимой в языке бытийственной глубине. Склонность к этой второй точке зрения мы только что обнаружили у Бубера. Не слишком всерьез можно расположить всех мыслителей, упомянутых в данном разделе нашей работы, на некоей шкале, в зависимости, так сказать, от степени метафизичности их учений. И если на левом полюсе такой шкалы поместятся принципиальнейшие метафизики-платоники, русские софиологи, исповедующие метафизическую объективность бытия и языка, то на правом окажется Розеншток, полностью распускающий бытие в речевом потоке, исключаяющий из своих воззрений и малый намек на бытие-субстанцию. Вслед за «школой» Флоренского в этот ряд встанет метафизик Хайдеггер, включивший в учение о языковом бытии самосознающего субъекта, а также, наверное, и Бубер, чья интуиция безмолвно-апофатической бытийственной бездны представляется близкой переживанию бытия Хайдеггером. Потом будет место Эбнера — он ближе к «метафизическому» краю шкалы, чем Розенцвейг, отрицающий самым решительным образом идеалистически-сущностный подход к Богу, миру и человеку; за Розенцвейгом идет уже Розеншток. И прежде чем размышлять о том, где можно было бы на такой шкале поместить Бахтина, уделим некоторое внимание философу, практически у нас не известному, но важному в контексте нашей темы — Ойгену Розенштоку-Хюсси*.

* Более подробно мы разбираем его воззрения в нашей работе «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”».

Розеншток-Хюсси (1888—1973) интересен нам сейчас потому, что он доводит до конца общую тенденцию диалогической философии: в концепциях Розенштока происходит полное поглощение «бытия» «языком». Напряжение между этими полюсами диалогической мысли им полностью снято, — иного бытия, кроме языкового, для Розенштока нет, «речь — это универсальный человеческий феномен» *. Если диалогисты, о которых говорилось выше, и противопоставляют свои взгляды метафизике, — отказываясь от интуиции бытия как пребывания в пользу «события» и «отношения», — то все же у них если не элементы ее, то хотя бы какая-то философская память о ней остается. Хотя в числе их категорий нет вечных «сущностей» и «сущностно» понятых «идей», но есть реальность, которую можно соотнести с таким понятием Н. Бердяева, как «экзистенциальный центр»: таковы «я» и «ты» наряду с их разнообразными гибридами («я для тебя» и «я для себя» Розенцвейга, к примеру), а также абсолютный и извлеченный из языковой стихии, «несказанный» исток языка. Ни этих, ни каких-то иных «пережитков» метафизики в теориях Розенштока нет. Его философия с начала и до конца развивается «под знаком речи» **, — бытие полностью десубстанциализировано. Современные последователи Розенштока утверждают, что именно он является основоположником «диалогического мышления». Во всяком случае, уже в 10-е годы Розеншток владел интуицией бытийственности речевого диалога и, возможно, передал ее Розенцвейгу ***.

Розеншток — создатель «грамматического метода», тоже своеобразной «первой философии», претендующей на универсальный охват всей без остатка действительности. Два предмета на-

* *Gardner C. C. Between East and West. P. 30.* К. Гарднер — американский ученик и последователь Розенштока, выступающий в настоящее время как популяризатор его трудов. Кроме того, Гарднер живо интересуется русской философией XX века, в частности — творчеством Бахтина.

** *Harold M. Stahmer. «Speech-Thinking» and «Dialogism»: Eugen Rosenstock-Huussy and M. M. Bakhtin. Hanover, 1992. P. 11.*

*** Интересен факт биографической близости диалогистов (кстати, в их круг в начале 20-х годов попал Бердяев), — близости, обусловившей их взаимовлияние. Существует переписка 1916—1917 гг. между Розенштоком и Розенцвейгом, затрагивающая проблему диалога; в одном из писем 1917 г. Розеншток впервые сформулировал диалогический принцип. Эта переписка считается предысторией «Stern'a» Розенцвейга, — представления же последнего в свою очередь определили ход мысли Бубера и т. д. См., в частности: *Casper B. Op. cit. P. 162—166; Gardner C. C. Op. cit. P. 15—16.*

ходятся у истока его философских интересов: феномен языка в его актуальности, то есть речи, и социум — внутри проблемы возможности регулирования социального бытия. Речь, по мнению Розенштока, может оказаться мощным орудием совершенно реального воздействия на общество. И занимается этими вещами, заявляет Розеншток, наука, им разработанная и названная «метаномикой»: «ее дело — закон законодательства в обществе» *, наиболее универсальные социальные закономерности. Ниже мы увидим, что некоторые интуиции «метаномики» присутствуют и в «металингвистике» Бахтина. В целом же метаномика — это концепция бытия, порождаемого человеческим языком.

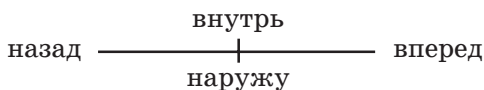
Каким же образом язык порождает бытие? Согласно Розенштоку, центром универсума является говорящий человек, из которого разворачивается мир. И прежде всего так продуцируются пространство и время. Когда мы говорим, «мы отграничиваем некое внутреннее пространство (круг), в котором мы говорим, от внешнего мира, о котором мы говорим. Только благодаря артикулированной речи истинное понятие о пространстве, т. е. его расчлененность на внешнюю и внутреннюю сферы, обретает свое бытие» **. Для Розенштока существует лишь одна пространственная ось, — а не три евклидовых, — и она идет изнутри человека наружу. Розеншток имеет при этом в виду буквально то же, что и Бахтин в «Авторе и герое...», — разницу в самопереживании и переживании другого, — он связывает с ней пространственные представления (тогда как Бахтин более широкое — и имеющие в виду сферу смыслов — понятие «архитектоники»). Время Розеншток понимает более традиционно, но тоже считает его порождением речи. Усматривая три временных аспекта — настоящее, прошлое и будущее, — Розеншток связывает «настоящее» с конкретным речевым событием и, в сущности, отказывает ему в реальности: в качестве мгновения настоящее неуловимо. Реальное же время «имеет два измерения — назад и вперед, от момента говорения оно тянется в прошлое и будущее», — два последних временных модуса своим «давлением» определяют настоящее ***. Итак, Розеншток видит человека в центре «креста реальности» — вселенной, порожденной его речью. Вертикальная ось этого креста — пространственная, горизонтальная — вре-

* *Розеншток-Хюсси Э. Речь и действительность / Пер. с англ. А. Хараша. Norwich; Vermont, 1969. С. 61.*

** Там же. С. 32.

*** Там же. С. 72—73.

менная; традиционный священный символ получает у Розенштока совершенно новое истолкование:



Что можно сказать про такую ситуацию человека? Говорящий человек в центре креста реальности — это не субъект речи, не «я». Субъект-объектный принцип, восходящий к рационализму Декарта, Розеншток считает не соответствующим обстоятельствам XX века, когда уже «мышление не обеспечивает реальности» *. Так что «субъект идеализма, Эго, и объект материализма, Оно, оба суть мертвые листья на древе человечества» **. И вместо того, чтобы начинать грамматику с «я», ее надо начинать с «ты», — это положение Розенштока перебрасывает мост от его учения к диалогизму в любой его форме. По мнению мыслителя, ведущая роль в человеческой жизни принадлежит такой грамматической форме, как императив: именно под влиянием разного рода обращений пробуждается в раннем детстве сознание человека. Но и достоинство взрослого связано с его способностью *отвечать*. Человек Розенштока — «человек отвечающий», «человек ответственный». «Отвечаю, хотя меняюсь»: этот афоризм Розеншток ставит на место «мыслю, следовательно, существую» Декарта. «В обществе мы должны отвечать, и этой способностью к ответу мы свидетельствуем, что мы знаем то, что неизвестно никакому другому творению, — тайну смерти и жизни» ***; социальная философия Розенштока имеет экзистенциальной основой, как и в случае Бахтина, переживание ответственности.

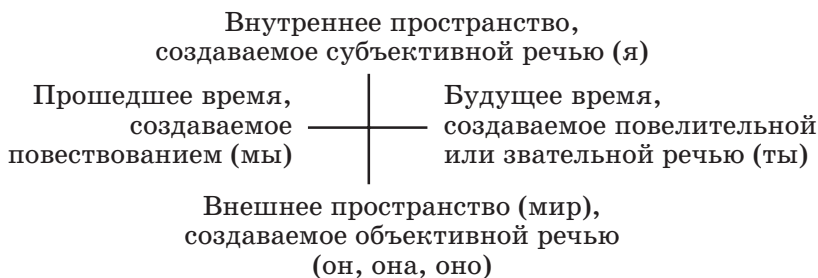
Итак, утверждает Розеншток, бытийственная ситуация начинается с императива, звательности («люби!»), чему соответствует устремленность в будущее. Ответом на этот призыв оказывается самоуглубление личности (за «ты» в грамматической логике Розенштока следует «я»); в языковом аспекте самоуглубление — это «субъективная» речь, по-русски — сослагательность («если бы я мог любить»). «Я» и «ты» объединяются в «мы», эквивалентом чего служит повествование («любим»); оно — продолжающееся в данный момент прошлое. Последней логической стадией здесь является овнешнение ситуации и взгляд на нее со

* *Rosenstock-Huessy E. Farewell to Descartes // Rosenstock-Huessy E. Out of Revolution. Norwich, 1969. P. 9.*

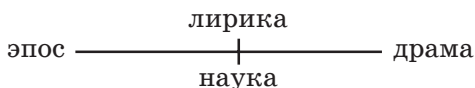
** *Ibid. P. 7.*

*** *Ibid. P. 15.*

стороны, рождающий объективную речь («мы — т. е. фактически «они» — любили когда-то»). Эти формы «новой лингвистики» Розеншток располагает по векторам креста реальности:



«Кресту реальности» Розеншток придает универсальный характер: эта схема призвана описать все стороны действительности. Упомянем лишь о двух его приложениях. Во-первых, на «кресте» Розеншток располагает словесные искусства вместе с позитивной наукой; принцип расположения, видимо, не требует пояснений:



А во-вторых — и здесь кульминация учения Розенштока, — «метаномика», как таковая, — «крест» используется для выводов социологического порядка. Пребывая в центре «креста», человек предстоит четырем бытийственным «фасадам» — двум пространственным и двум временным. Но при преувеличении роли любого из этих бытийственных аспектов возникают социальные болезни. Их четыре типа: революция (гипертрофирование будущего), упадок (преувеличение роли прошлого), война (акцент на внешних ценностях), анархия (раздувание «я»). И по мнению Розенштока, все эти болезни связаны с языком: они вредят языку, но язык одновременно — то самое оружие, которым общество борется с ними. Розеншток верит в некую социальную психотерапию — выговаривание сознания перед лицом слушателя. Четыре данных заболевания при этом исцеляются с помощью четырех речевых стилей: войны ликвидируются продумыванием внешних ситуаций; прошлое рассказывается, через что изживается декадентское пристрастие к нему; против анархии рекомендуется петь, поскольку песня, исполняемая хором, есть знак единодушия; наконец, будущее управляется с помощью установ-

ления законов, что предотвращает революцию. Речь, по мысли Розенштока, укрепляет оси времени и пространства... * Противник рационализма, Розеншток не демонстрирует ли этими построениями, выражающими его несокрушимую веру в преобразующую силу языка, самый прекраснодушный утопизм?..

Розеншток фактически создал миф о всемогущем и всепроникающем языке, обожествил язык. При этом он подразумевал не таинственное, абсолютное Слово, которое было «в начале», но обыкновенную человеческую, профанную речь. Кстати сказать, Розеншток имел богословскую ученую степень при университете Мюнстера. Но это очень странное богословие! В воззрениях Розенштока не только все «посюстороннее» бытие предстает в качестве языка, но и «потусторонняя» реальность, как полагает мыслитель, тоже язык, только язык и ничего, кроме языка. Точнее, для него нет ни «посю-», ни «поту-стороннего» миров — есть лишь один бытийственный уровень, и этот уровень — языковой. Цитируя самого Розенштока, К. Гарднер замечает, что в перспективе его тезиса «“отвечаю, хотя меняюсь” мы не *под* реальностью и не *над* нею. <...> Бог — это не “бытие” над нами, но это — “сила, которая заставляет нас говорить”. Реальность больше не похожа на поток над нами, но она подобна потоку, текущему сквозь нас» **. Этот «поток» — поток речи, связывающий между собой как современников, так и поколение детей с поколением отцов. И Бог не трансцендентен этому потоку, но присутствует в нем: «Энергии речи, текущие через нас, по-видимому, очень похожи на то, что религия понимает под “Святым Духом”» ***. Богословие Розенштока видит Бога исключительно в энергетическом модусе: Розенштоку не присущи интуиции Личного Бога и Бога-Творца, — так проецируется на область богословия десубстанциализация бытия. Не вдаваясь в детали этой богословской системы, укажем на ее основное положение, как его формулирует ученик Розенштока: «Бог не “существует”; Он только “говорит”, и он говорит, прежде всего, в нас» ****. Сводя Бога в поток обыденной речи, Розеншток имеет своей целью не только упразднить различие двух порядков реальности, но стереть разницу между верой и разумом, а также религиозностью и безбожием: приняв его «грамматический метод», «метаномнику», «римские католики, протестанты и атеисты становятся работниками одного

* *Розеншток-Хюсси Э.* Речь и действительность... С. 25.

** *Gardner C. C.* Op. cit. P. 38.

*** Ibid. P. 41.

**** Ibid. P. 44.

цеха» *. Совершенно безыскусная, наивная в своей методологии, никогда не прибегающая к диалектическим ухищрениям философия Розенштока блестяще демонстрирует тот предел, который маячит перед любой системой, бытийственно возвеличивающей язык. Язык являет, высветляет, оформляет бытие; но если упустить из виду, что при этом язык еще и скрывает, утаивает, что он лишь покров над бездонной и неведомой пропастью, то окажется, что и Бог — это языковые энергии, «просто сумма нашего творческого опыта, — повседневного и исторического»... **

Наши рассуждения подошли к такому моменту, когда возникает нужда в чем-то вроде лирического отступления. Читатель наших дней, приступивший к статье с заголовком «Бахтин в 20-е годы», скорее всего, ожидает найти в ней «портрет» Бахтина на фоне — формалистического течения в литературоведении, или религиозного кружка А. Мейера «Воскресение», или дружеского кружка самого Бахтина, — или, наконец, советского официоза. Вместо этого, пролистав статью, он обнаруживает там достаточно обширный раздел, посвященный малоизвестным западным философам. И соглашаясь с тем, что за каждым «портретистом» остается неотъемлемое право подчеркнуть в воспроизводимом им лице наиболее выразительные, с его точки зрения, свидетельствующие о сущности человека черты (для чего и выбирается соответствующий «фон»), читатель может усомниться в том, что эти мыслители, чья «специальность» — умозрительная, «чистая» философия, могут иметь какое-то отношение к «литературоведу» и создателю «философии языка» Бахтину. Все же возможность не просто соприкосновения филологии и философии, но их определенного тождества — факт отнюдь не очевидный; и целью нашего экскурса в западный диалогизм было показать, что «бытие» — как главный предмет «чистой» философии — и язык не такие уж далекие друг от друга реальности, что в разного рода философских «науках о духе» они могут каким-то образом подводиться под категорию «духа», что в принципе они могут отождествиться. Нам хотелось обосновать, что в XX веке возникли философские учения нового типа: очень позднее порождение антиметафизической кантовской традиции, они возводят свои построения, опираясь на такие категории, как «бытие», «дух», «диалог», «язык». Это объединяет их, — несмотря на мировоззренческую и стилевую пестроту; и очевидно, что идеи Бахтина 20-х годов принадлежат как раз данному философ-

* *Розеншток-Хюсси Э.* Речь и действительность... С. 18.

** *Gardner C. C.* Op. cit. P. 50.

скому типу. Важность такого вывода для понимания творчества Бахтина в целом для нас не подлежит сомнению: высветление общих тенденций диалогического философского типа может помочь открыть новые стороны воззрений русского мыслителя. Но всякая типологизация тогда, когда, с другой стороны, на фоне единого типа ярче вырисовываются неповторимо-уникальные особенности исследуемого предмета. Ни у одного из диалогистов нельзя обнаружить такого тесного сращения диалогического экзистенциализма с эстетикой, а тем более — с литературоведением, как у Бахтина: перенесение идей диалогической онтологии на произведение художественного слова, — вернее же сказать, формирование этих идей без отделения их от идей «эстетики словесного творчества» — вот тот момент, который обеспечивает Бахтину его собственное, законное, так сказать, место в кругу западных диалогистов. Рассмотреть всерьез художественный, созданный к тому же средствами слова, мир в качестве мира действительного, понять творчество писателя как *реальное общение* с реальными персонажами — такими же реальными, как автор, или стремящимися обрести подобную реальность, — кажется, это не приходило в голову ни одному из диалогистов. Случилось так, что дерзко-гениальное предприятие Бахтина привело к буму в самых разных областях науки, и вряд ли такими же были масштабы влияния западного, с точки зрения внешних условий несравненно более благополучного диалогизма. Однако, помимо всего прочего, дальнейшее развитие бахтиноведения, возможно, наведет и «историко-биографический» мост между творчеством Бахтина в 20-е годы и западным диалогизмом. Есть гипотеза, согласно которой М. И. Каган, благодаря своим германским встречам, был связующим звеном между Марбургским неокантианством, к которому был причастен и Розенцвейг, и кружком Бахтина*. Но еще до того, как всплывут новые исторические факты, можно говорить о созвучии философствования в 20-е годы Бахтина и целого ряда мыслителей, живущих в то время в Берлине.

Настало время возвратиться к Бахтину и посмотреть, как проблема *бытия*, с которой он начал путь в философии, трансформируется в проблему языка, не теряя при этом своей онтологической сути; в том, что такой поворот дел возможен, убеждает

* Мы имеем в виду гипотезу канадского бахтиноведа Брайена Пула. См.: Пул Б. Роль М. И. Кагана в творческом развитии М. М. Бахтина, от Г. Когена до М. Шелера // Бахтинский сб.-III. М., 1997. С. 162—181.

существование только что описанных онтологических систем. Какое место занимает язык в бахтинской онтологии? Каков его бытийственный статус? Наоборот, как Бахтин понимает бытие в его соотношении с языком? Исчерпывается ли бытие языком или же в бытии остается некий не сводимый к языку «остаток»? Пытаясь обозначить характер философии Бахтина, мы будем придерживаться этих и подобных вопросов. Сразу отметим очевидное: представления Бахтина не доходят до тех крайностей диалогизма, которые демонстрирует Розеншток-Хюсси. Никогда мы не встретим у Бахтина настойчиво повторяемых экстравагантных утверждений типа таких, что говорящий человек изводит из себя пространственно-временную вселенную, что Бог имманентен речевому потоку и т. п. Бахтин «прозаичен» — мы не устанем возвращаться к этому глубокому положению. И прозаичен он не только потому, что создает теорию именно прозы, — но и поскольку его философия пронизана интуициями, рожденными прозаической, повседневной жизнью. От жизненной прозы же неотъемлем здоровый смысл, — и ничего противоречащего здравому смыслу мы у Бахтина не найдем. Бытие — не что иное, как речь, повторяет на все лады Розеншток; философствовать в таком эпатирующем стиле Бахтину не позволит хотя бы здравомыслие.

«Металингвистика» Бахтина потому и «мета», «после», что она признает для себя некую реальность помимо языковой. Однако вопрос о роли языка в бахтинской философии все же кажется нам одним из самых трудных для бахтиноведа. Дело в том, что в бахтинском учении о языке можно увидеть самую глубокую, противоречивую двойственность. Как мы увидим ниже, в некоторых разделах системы Бахтина языку отказывается в бытийственности, смыслопорождающей принципиальности; ему отводится в бытии и культуре роль технического средства. Но с другой стороны, на основании других бахтинских трудов может сложиться впечатление, что бытие для Бахтина — это языковой мир, что иные уровни реальности заслуживают, по его мнению, лишь беглого упоминания, но не вовлечения их в философский кругозор. В подобных случаях интуиции Бахтина едва ли не сближаются с переживанием реальности Розенштоком-Хюсси. Многие западные исследователи, кстати, именно так представляют себе бахтинскую онтологию. Для нас же здесь проблема, касающаяся самого характера бахтинской философии. То ли мы можем понимать ее в качестве разновидности диалогического экзистенциализма, затрагивающего глубинное бытие человека — сферу «я» и «духа» (тому есть много подтверждений в трудах Бахти-

на). В этом случае бахтинская онтология тяготела бы к той, которая, например, представлена у Бубера и Эбнера. Правда, учение Бахтина секулярно, но тогда можно вспомнить о глубоком, хотя тоже секулярном экзистенциализме Хайдеггера. То ли, с другой стороны, философская антропология Бахтина — чисто социологическая по природе, и ни о каком устремлении ее в бытийственные глубины не может быть и речи. Если на рубеже XIX—XX веков и можно было связывать с социумом представление о «царстве духов» (Г. Коген), то в ситуации XX века это отдавало бы абсурдом. Слишком серьезное отношение к языку, как показывает опыт философии XX века, своей обратной стороной имеет преувеличение роли социума в экзистенциальной ситуации человека, — а это есть не что иное, как исключение из человеческого бытия глубинного, духовного измерения. И в пользу данной второй возможности мы тоже найдем свидетельства в бахтинских работах. Таким видится подтекст проблемы соотношения бытия и языка у Бахтина; и то, что иногда называют загадкой или тайной Бахтина, может быть осмыслено и сформулировано в ее терминах. У нас нет претензий на ее окончательное разрешение, на выбор между двумя возможностями. Мы проследили пути сопряжения «бытия» с «языком» в воззрениях западных диалогистов; то же мы должны предпринять теперь в связи с творчеством Бахтина 20-х годов, — сделав это в случае нашего «главного героя» гораздо более детально.

Почти до конца тенденция, ставящая на место «бытия» «язык», доходит в трудах Бахтина 30-х годов. Бахтин приближается здесь к тому пределу, который мы условно связали с именем Розенштока-Хюсси, а на самом деле здесь едва ли не самое общее место философских представлений XX века. Поскольку этот этап творчества Бахтина выходит за пределы интересующего нас хронологического отрезка, в отношении него мы будем выражаться тезисно. В знаменитых бахтинских работах 30-х годов о романе мир выступает как языковой мир, языковая действительность, человек заменяется «образом языка»*. Где «герой» эстетики Бахтина 20-х годов — герой как тело, душа, дух? Человек исчез, остался один язык. И мир, каким он представлен в этих бахтинских трудах, уже никак не «Божий мир», но мир, о котором можно сказать лишь то, что он «оговоренный» и при этом без умолку говорящий. Если «архитектоническая» действительность в понимании Бахтина 20-х годов — это «бытие-событие» его «первой философии», которое представляет собой

* Бахтин М. Из предыстории романного слова (ВЛЭ. С. 413).

существование «поступающих» личностей, то романый мир «распадается на образы языков, связанных между собою и с автором своеобразными диалогическими отношениями» *.

Можно возразить: но в этих работах речь идет о *романе*, а не о реальном мире; и естественно, что романый мир — мир языковой, что герой главным образом характеризует себя через свою речь и т. д. Это все, конечно, так, и выше мы подчеркнули, что, имея вкус к здравому смыслу, Бахтин никогда бы не заявил, что реальный мир — это речевое бытие. Однако дело все в том, что теория романа Бахтина — она же и его онтология 30-х годов. Первый раздел нашей работы был посвящен обоснованию того, что одной из движущих сил философствования Бахтина было стремление соединить ценность и жизнь, произведение искусства и бытие. И такой искомый им художественный и при этом бытийственный жанр Бахтин обрел в романе. В 20-е годы Бахтин «соединил» жизнь и искусство в романе Достоевского; в 30-е он распространил этот свой вывод на роман как таковой. При этом с «бытием» в понимании Бахтина произошло две вещи: во-первых, бахтинский персонализм 20-х годов исчез, уступив место социальному пафосу, а во-вторых, произошла трансформация экзистенциально-духовных категорий в языковые. В произведениях Бахтина 30-х годов бытие утратило свой личностный характер, став одновременно чистым феноменом, языком **. Всякий жизненный предмет, по Бахтину 30-х годов, дан человеку не непосредственно, но в плотной оболочке из тех слов и оценок, которые были отнесены к предмету ранее. Когда предмет попадает в поле зрения романиста, он «уже оговорен, оспорен, оценен» ***. И романист никогда не пробивается к предмету, как таковому: «слово» автора встречается со «словами», окутывающими предмет, и вступает с ними в диалогические отношения. «Нельзя творить непосредственно в Божьем мире» ****, — заявил Бахтин уже в «Авторе и герое...»; в 30-е годы это означает для Бахтина, что творить можно только в мире социального разноречия. «Только мифический Адам, подошедший с первым словом к еще не оговоренному девственному миру, одинокий Адам,

* Там же. С. 414.

** Подробно этот тезис у нас раскрыт в нашей старой работе «Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина», а также в исследовании, посвященном бахтинскому диалогизму — «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”».

*** *СР*. С. 89.

**** *АГ*. С. 179.

мог действительно до конца избежать этой диалогической взаимоориентации с чужим словом в предмете» *; Бахтин любит этот иронический образ, найденный им в 30-е годы, — он приходит к нему на память и в 50-е... ** И отнюдь не об одном романе и не только о писателе-творце говорит Бахтин. И реальный, «жизненный» человек тоже не «библейский Адам», и он тоже вынужден жить, по Бахтину, не в «Божьем мире», но в атмосфере чужих слов и оценок: «Всякое внехудожественное прозаическое слово — бытовое, риторическое, научное — не может не ориентироваться в «уже сказанном», «известном», в «общем мнении» и т. п. Диалогическая ориентация слова — явление, свойственное, конечно, всякому слову. Это — естественная установка всякого живого слова» ***. Если и есть какие-то вещи в себе — «несказанные», «неисчерпаемые словом» ****, то от прозаика и человека жизни этот «Божий мир» отделен Китайской стеной из «чужих» слов. Западные бахтиноведы, которым в руки попали в первую очередь переводы работ Бахтина 30-х годов, не случайно поняли его как провозвестника постмодерна, а также представителя социальной и вместе с этим переведенной в лингвистический план онтологии.

Таков один из крайних пределов решения Бахтиным проблемы соотношения «бытия» и «языка»: в 30-е годы философию занимает речевой социум, бытийственно предшествующий личности, которая полностью выражает себя в языке. Но, с другой стороны, есть весомейшие пласты и разделы бахтинской онтологии, которые, напротив, как бы не испытывают нужды в такой реальности, как язык. Бахтинский диалогизм начинался отнюдь не с осмысления обычного разговора, и потому «диалог» книги о Достоевском — это не обобщенный разговор, как в случае, например, Розенцвейга, онтологизировавшего смену реплик, развитие беседы во времени и пр. Диалогизм Бахтина в собственном смысле, представленный книгой о Достоевском 1929 года, имеет свою специфическую преддиалогическую фазу, которая определила особенности бахтинского «диалога», — и, в частности, роль языка в диалогическом бытии, по Бахтину.

Но на преддиалогической стадии бахтинской философии языка-то нет! Точнее сказать, хотя о «бытии» в ранних трактатах говорится много, и это раннее бахтинское «бытие», как мы по-

* *СР.* С. 92.

** *См.: ПРЖ.* С. 274.

*** *СР.* С. 92.

**** *СР.* С. 89.

кажем ниже, содержит возможность перехода в язык, язык при этом не проблематизируется, и явной необходимости во введении его в число онтологических категорий не возникает. В самом деле: у истоков философствования Бахтина — две поставленные его предшественниками проблемы: проблема «чужого Я» (Введенский) и проблема культуры и жизни (Риккерт, Зиммель, Степун). И начинает Бахтин с запасом тех философских представлений, которые выработал XIX век; язык занимает среди них совсем незначительное место, — если и вообще занимает. Мыслитель эстетизирует проблему Введенского, — решает ее в художественном мире, где «чужое Я» — «герой», созерцаемый глазами «автора». И к проблеме «Я», как такового, он движется очень медленно, шаг за шагом, досконально продумывая попутно, каким вообще со стороны видится другой человек. Можно созерцательно охватить и изобразить тело, даже душу другого, — но это не будет означать видения, познания чужого Я — духовного, свободного начала личности; такова «мораль» «Автора и героя...». Личность же раскрывает себя лишь в этическом событии, чтобы показать личность, дух «героя» средствами искусства, автор должен отнестись к нему как к живому человеку. Тут нужны какие-то совершенно особые художественные средства, и они, по Бахтину, были открыты Достоевским. «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания, сумел увидеть дух так, как до него умели видеть только тело и душу человека» *; именно в этом, по Бахтину, суть «поэтики» полифонического романа. «Диалог» у Бахтина — это духовное бытие, дух как таковой, — буквально та же интуиция присутствует в «пневматологии» Эбнера, равно как и в прочих разновидностях диалогизма. Но в отличие от них, «диалог» в системе Бахтина — это не разговор, даже и обобщенный, — который, собственно, и есть актуализированный язык. «Диалог» книги о Достоевском, — скорее, метафора этического отношения, этического — как было указано выше — в смысле «второй формулировки» кантовского императива. Диалогическая философия Бахтина, неотделимая от концепции творчества Достоевского, есть не что иное, как искомая им «нравственная философия», «философия поступка», объединяющая культуру и жизнь; этическое учение такого рода в принципе отнюдь не нуждается в привлечении языка. «Диалог», как он осмыслен в книге о Достоевском, имеет все же в некотором роде «надмирный» характер, — принадлежит хотя и не трансцендентной сфере (от-

* ПД. С. 313.

существующей в философии Бахтина вообще), но области трансцендентальных смыслов, приподнятой над временным потоком. Вспомним, что «речь» западных диалогистов порождает «время», является почти синонимом «времени». В противоположность этому бахтинский диалог — противостояние двух «я», «чистое отношение человека к человеку» (Инд, 1963, 357) — происходит в своеобразно понятой вечности. Бахтин утверждает, что художественное мышление Достоевского нечувствительно ко времени: «Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление, а сосуществование и взаимодействие. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени» (Инд, 1963, 38). «Пространство» же, разумеется, — это пространство смысловое, идейное, «духовное»: содержание романов Достоевского «может быть перенесено и в вечность, ибо в вечности, по Достоевскому, все одновременно, все сосуществует» (Инд, 1963, 39). Нечувствительность «диалога», в понимании Бахтина, ко времени коррелятивно чисто духовному его характеру.

Применительно к языку в книге о Достоевском Бахтин чаще всего прилагает термин «слово», сильно сближенный с другим ключевым бахтинским понятием «идеи». И хотя «слово» у Бахтина не имеет ничего общего с метафизическим «логосом», и «идея» с соответствующей категорией платонизма, на бахтинских «слове» и «идее» лежит отблеск многовековой жизни этих понятий в метафизической традиции. «Слово» книги о Достоевском преемственно снимает такие преддиалогические категории, как «я» и «дух», принадлежащие вечности в бахтинском понимании. И «слово» Бахтина — это не простое *языковое слово*. В том-то и состояло расхождение Бахтина в 20-е годы с формалистами, что последние хотели вывести закономерности литературы из лингвистических принципов, связать поэтическое слово с исконной образностью языка. «Общая» же эстетика Бахтина, как нам хотелось показать, была лишь модусом бахтинской онтологии, в основу которой был положен «архитектонический» принцип. И по мнению Бахтина, произведение искусства в последней своей глубине есть реальное бытие, чистый дух, — вещественная же, материальная, в том числе словесная его сторона не принадлежит эстетическому как таковому и снимается, преодолевается в действительной жизни произведения — в акте творчества и восприятия. Диалектика Бахтина 20-х годов предельно острая и рискованная: Бахтин прекрасно понимает решающую роль языка для художественной литературы. В статье «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творче-

стве» (1924 г.) Бахтин пишет: «Только в поэзии язык раскрывает все свои возможности, ибо требования к нему здесь максимальные: все стороны его напряжены до крайности, доходят до своих последних пределов; поэзия как бы выжимает все соки из языка, и язык превосходит здесь себя самого *. Но при этом, «будучи столь требовательной к языку, поэзия тем не менее преодолевает его как язык, как лингвистическую определенность»; язык «убирается в момент художественного восприятия, как убираются леса, когда здание окончено» **. Так — на преддиалогической стадии бахтинского творчества; но, по нашему мнению, ничего нового в это свое раннее воззрение на язык учением о диалоге Бахтин не вносит. Разумеется, диалогу необходим язык, — но снова лишь как средство, как «среда диалогического общения», в формулировке Бахтина. В диалог как таковой она не входит, смысловое ядро диалога — чисто духовной, а не языковой природы. Диалог, по Бахтину, вознесен над жизненной эмпирикой; в романе Достоевского «вершины диалогов» «возвышаются над сюжетом в абстрактной сфере чистого отношения человека к человеку» (Пнд, 1963, 357). И вместе с сюжетом из диалога устраняется язык — устраняется, как «леса, когда здание окончено». К книге о Достоевском полностью применимо это положение бахтинской эстетики начала 20-х годов.

Почему в философии Бахтина так сильно это стремление отделить «бытие» от «языка», приподнять бытие над языком? Из какой еще более фундаментальной аксиомы бахтинских воззрений оно проистекает? Нам кажется, объяснение могло бы состоять в том, что с самого начала своего философского пути Бахтин оформлял свои воззрения в своеобразную «науку о духе» *** — поэтому во всем его творческом наследии мы не встретим философского осмысления такой категории, как «вещь». И именно философская неприязнь к «вещи», последовательно — от 20-х до 70-х годов — проводимое как бы выталкивание «вещи» из фило-

* СМФ. С. 46.

** СМФ. С. 46—47. Стоит обратить внимание на то, что, полемизируя в этой статье с формалистами, внимание которых в основном было направлено на язык поэзии, Бахтин говорит также о языке поэтическом. В отношении же прозы, надо думать, «тезис» этого бахтинского мнения должен быть ослаблен, а «антитезис» усилен: роль языка как такового при создании прозаического произведения меньше, чем если речь идет о поэзии.

*** Противопоставление «наук о духе» «наукам о природе» привычно для философского самосознания второй половины XIX — начала XX века.

софии имеет побочным результатом неприятие (опять-таки, разумеется, философское) Бахтиным такой реальности, как язык. Дело в том, что язык обладает «овеществляющей», субстанциализирующей силой; это остро чувствовал Бубер, заметивший, что всякое словесное суждение, всякое высказывание «ввергает» отношение Я — Ты в мир Оно, в вещественный мир. Русскому метафизику С. Булгакову принадлежит глубокое наблюдение: с безупречной строгостью в своей «Философии имени» он показал, что любое словесное предложение может быть сведено к онтологическому суждению типа «это есть». И именно субстанциональное бытие, которое «есть», — объект философской борьбы Бахтина; философской весомостью в его глазах обладает лишь «бытие-событие», «бытие-отношение». И если, скажем, признать, что язык как таковой в диалоге имеет бытийственное — а не только прикладное, техническое значение, то получится, что к сфере бытия придется отнести и тему, предмет разговора. Однако тема — не «событие», не дух, но «вещь»; учение о бытии вступит тем самым в противоречие с самим собой. Недаром Розенцвейг, для которого принципиально важно включение в диалог языка, утверждал, что в диалоге происходит «откровение» не только личностей, но и мира — мира в его «вещности», предметности; предмет разговора также есть необходимый элемент диалога герменевтического типа*. И в своем исключении в 20-е годы лингвистической наличности языка из бытия Бахтин стоит из диалогистов ближе всего к Буберу, принципиальному экзистенциалисту во взгляде на диалог. Диалогу, в котором раскрывается последняя глубина человека, язык уже не нужен; глубины бытия можно созерцать лишь в молчании — так считал Бубер. И не вправе ли мы на основании типологической общности двух мыслителей** предположить и у Бахтина нечто вроде этой интуиции?..

Бахтин, действительно, допускал в свои концепции представление о внеязыковом общении, — правда, обращался он к нему крайне редко по причине, быть может, несколько мистического характера такого общения. Нечасто в сочинениях Бахтина можно встретить высказывания такого рода: «В известной мере можно говорить одними интонациями, сделав словесно выраженную

* Об этом, в частности, мы подробно говорим в нашей работе «М. Бахтин и идеи герменевтики» (в печати).

** См.: *Перлина Н. М. Бахтин и М. Бубер: проблемы диалогового мышления* // М. М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991. Вып. II. С. 136—152.

часть речи относительной и заменимой, почти безразличной» *. Данный поздний фрагмент отсылает к трактату начала 20-х годов («Проблема содержания...») — приводит на память бахтинский образ строительных лесов, окружающих здание: «Как часто мы употребляем не нужные нам по своему значению слова или повторяем одно и то же слово или фразу только для того, чтобы иметь материального носителя для нужной нам интонации» **. Бахтин много писал о речевой интонации; теория интонации сложилась у него уже в 20-е годы ***. Интонация, по Бахтину, двуприродна, поскольку причастна области как звука, так и смысла. Как звуковой феномен, интонация сопровождает звучащую речь, — но принадлежа и духовной глубине речевого высказывания, интонация соприкасается с его смысловым уровнем. Интонацией обозначен онтологический предел бахтинского учения о языке: за интонацией лежит уже область полного безмолвия, детально прорабатывать которую Бахтин не собирался.

Было бы странно встретить у «прозаического» мыслителя Бахтина рассуждения о молитвенной исихии или же о безмолвном общении душ! Бахтин избегал вторжения в сферы, недоступные для позитивного опыта. Однако он все же размышлял о глубинах молчания. «Мир» молчания Бахтин относил к «логосфере» — действительности, освоенной человеком; «молчанию» он противопоставлял чисто отрицательное понятие «тишины» (в которой «ничто не звучит» (Э, 337—338)). Но на проблеме осмысленного молчания он не сосредоточивается: в противном случае его философия была бы платонизмом, а не феноменологией. Во всяком случае, Бахтин мыслит о молчании не так, как Розенцвейг, для которого молчание сопряжено с принципом изолированной индивидуальности и онтологически соответствует небытию.

* * *

Таковы те «полюса» проблемы «бытия» и «языка», между которыми разворачивается бахтинская концепция. Одна из них — это утверждение, что бытие — это языковой мир, соци-

* Бахтин М. К методологии гуманитарных наук (Э, 369).

** Там же.

*** Впервые бахтинская теория интонации развернуто представлена в статье: Волошинов В. Слово в жизни и слово в поэзии // Звезда. 1926. № 6. В связи с вопросом об авторстве этой статьи и авторстве в отношении теории языка, развитой в ней, см. письмо Бахтина В. Кожиннову от 10/1.61 г. (Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145).

альное разноречие; на другом же оказывается, что диалогически общаться — а значит, по Бахтину, существовать — можно с помощью одних интонаций, помимо слов. Оба полюса — экстравагантные крайности, и бахтинская онтология, которая одновременно — учение о языке, не изменяющая здравомыслию, не так часто достигает их. Но вся соль бахтинского учения все же в том, что эти полюса-таки достигаются! И достигаются они уже в произведениях 20-х годов: когда Бахтин заявляет, что «произведения Достоевского — это слово о слове, обращенное к слову» (ПнД, 1963, 358), то ясно, что диалектика вывела его к тому, что мы назвали сейчас «первым» полюсом. Утверждение же, по которому автор-творец в некоторых ситуациях, не перестав быть творцом, «облекается в молчание» (АГ, 353), вполне можно отнести ко «второму» полюсу. Мы не станем здесь излагать хорошо известной бахтинской теории языка, в основе которой — представление о высказывании и его диалогической (а затем и социальной) природе. Нам важно было соотнести эту языковую теорию с бахтинской онтологией и указать на ее антиномический характер. Мысль Бахтина как бы перекачивается от одного ее полюса (бытие — это язык) к другому (бытие невыразимо в языке), порой прикасаясь к ним; искорки абсурда (типа того, что в романе Достоевского — это слово о слове и т. д.), врывающиеся в «прозаический» бахтинский текст, помогают сразу увидеть рельеф бахтинской мысли и ощутить ее парадоксальную остроту. Это — замечания к стилю бахтинского философствования; и в связи с вопросом об онтологичности учения Бахтина о языке мы поднимем еще одну — последнюю тему.

Если выше мы проследили, как и когда язык появляется в логическом становлении бахтинской эстетики (за эстетизацией «тела» и «души» героя средствами диалогической поэтики, — и на этой «духовной» ступени в эстетику вступает язык как эквивалент духа), то мы ничего еще не сказали о том, присутствует ли язык на более ранней стадии становления «идеи» Бахтина — на стадии «философии поступка». И потому сейчас мы попробуем «подсмотреть», в какой именно момент язык вообще появляется в философском сознании Бахтина. Почему его «философия поступка» «филологизируется», почему «поступок» с неотвратимостью становится «высказыванием», «словом»? Опять-таки, как и при обсуждении соотносительности «языка» и «диалога», мы станем пытаться прямо ответить на этот вопрос, но попробуем прояснить проблему, вновь прибегнув к типологизации. Дело в том, что не у одного Бахтина «философия поступка» выходит в сферу языка: другой русский вариант такого перехода мы обна-

руживаем у А. Мейера — весьма близкого Бахтину в 20-е годы человека, религиозного философа и главы кружка «Воскресение», за принадлежность к которому Бахтин был в 1928 году арестован. У Мейера есть статья «Слово-символ»*, где поднимается та же, интересующая нас в настоящий момент тема поступка и языка, но освещается она с совсем других, чем в случае Бахтина, философских позиций. Тем яснее — при сравнении с Мейером — делается специфика бахтинских представлений о том же самом предмете. Парадоксальным образом Мейер может помочь покрыть какие-то пробелы и восполнить недоговоренности в бахтинской концепции.

Итак: где основная интуиция «первой философии» Бахтина — интуиция «бытия-события», бытия как «нравственного» события, бытия как «ответственного поступка» человека — переливается в интуицию языка? Чем при этом оказывается «язык» в бахтинском понимании? Априорно нам ясно, что язык каким-то образом соотносится с разумом; это должно иметь место в любой концепции, — и весь вопрос в том, что конкретно в каждом отдельном случае понимается под разумом и — соответственно — под языком. Язык и разумность, язык и знание, понимание, — как возникают эти понятия в «нравственной философии» Бахтина, противопоставившей себя гносеологизму («теоретизму», «рационализму») предшествующих учений? Если с самого начала Бахтина занимает бытие, которое он сводит к «миру» нравственного поступления (бахтинский «мир» — это единство, создаваемое взаимодействием «ответственно» поступающих людей), то каким образом от этого своего основополагающего интереса к *бытию* Бахтин переходит к *разуму*, а затем и к *языку*?

Этот переход Бахтин опять-таки осуществляет через все то же ключевое для его ранних взглядов понятие *ответственности*. Если в философии молодого Бахтина есть что-то от экзистенциализма, то это экзистенциализм ответственности, ответственность — сам нерв бахтинского «нравственного бытия». Но в ответственности же Бахтин видит и исток *разумности*. Он следует общей установке русской мысли начала века на разум, «цельное знание» (В. Соловьев), когда, раскритиковав «предрассудки рационализма» (ФП, 104), он обращается к «ответственному поступку». Такой поступок, в самом факте его свершения, не только «имеет единое и единственное бытие жизни», но при этом «ориентируется в нем», а потому «как-то знает» его. Ответственно поступающий интуицией своей ответственности собирает во-

* См.: Мейер А. А. Слово-символ // Минувшее. М., 1992. Вып. 6. С. 213—228.

едино все факторы, все обстоятельства и мысли своего поступка; и поскольку ответственная решимость на поступок не исключает и «эмоционально-волевых» аспектов ситуации (заметим, в частности, что последнее слово при совершении поступка всегда остается за свободной волей человека), то понятно, почему с поступком Бахтин связывает отдельный акт цельного (то есть объединяющего рациональный, чувственный и волевой моменты) или же синтетического знания и говорит о «синтетической правде» поступка (*ФП*, 103). «Правде», но не «истине», заметим! Слово «истина» слишком откровенно ассоциируется с многообразными конкретными контекстами метафизики *, чтобы Бахтин смог ввести его в свою «первую философию», весь пафос которой — отталкивание от метафизики. Предпочтя «правду» «истине», Бахтин привязал знание к «ответственно поступающему» индивидууму, центральной фигуре трактата *ФП*.

С «ответственностью» Бахтин соотносит некий разумный, «ясный и отчетливый свет», который позволяет поступающему ориентироваться в событии бытия (*ФП*, 104). Древний Логос, чье явление — свет, не может не прийти на память при встрече с этим поворотом бахтинской мысли. Но *ФП* лишь на мгновение общается к данной глубокой идее: никакого метафизического Логоса в кругу воззрения Бахтина нет. Учение Бахтина не вписывается ни в традицию «борьбы за Логос» (В. Эрн) русских софиологов, ни в западную феноменологическую линию, представленную именами М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера. «Свет» для Бахтина — это не указание на некую объективную реальность, но, скорее, образ — для сознания поступающего человека, — сознания не рассудочного, не соединенного с этической установкой, слитого воедино с чувством ответственности. Поступающий, поступая, осуществляет ведомую ему с его бытийственного места «конкретную правду события», — и не следует думать, пишет Бахтин, что эта правда несказанна. И вот тут-то в рассуждениях Бахтина впервые появляется язык. Язык как раз призван выразить эту правду, выразить «изнутри» поступка. Сразу же в связи с языком Бахтин вводит термин «слово»: именно этим термином он будет пользоваться в своей «металингвистике» вплоть до 70-х годов.

* Ср. этимологическое возведение русского слова «истина» к глаголу «есть» в «Столпе и утверждении Истины» Флоренского. «Истина» соответствует области то ли объективно «сущего», то ли его явлению (как у Хайдеггера), — но не творческой активности человека как таковой, отправляясь от которой хочет построить свою философию Бахтин.

Рассуждения о «слове» на двух страницах трактата *ФП* особенно примечательны по той причине, что, действительно, позволяют распознать исток интуиций Бахтина относительно языка. Слово как осмысленное выражение «изнутри» поступка самого этого поступка и того «единственного бытия-события, в котором свершается поступок» (*ФП*, 105) с отчетливостью выделяет в себе два аспекта. Во-первых, слово обозначает предмет, на который нацелен поступок; этому служат те стороны слова, которые Бахтин называет «слово-понятие» и «слово-образ». Находясь именно при них, вероятно, пребываешь в сфере собственно лингвистики. Но объективно сущих «предметов» — с неустанностью мы будем это повторять — в философии Бахтина, в его «бытии-событии» принципиально нет: «предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной» (*ФП*, 106). И потому номинативный момент в «слове», по Бахтину, неразрывно связан с тем, который восходит к субъекту говорения. Это вторая сторона слова — «эмоционально-волевой» его момент, — иначе говоря, его интонация. Интонация соответствует событийности бытия как таковой, и именно интонацией предмет вовлекается в «событие», становится в отношении к говорящему и делается, таким образом, ценностью (*ФП*, 106). Именно на этой второй, интонационной стороне «слова» делается особое ударение в философии Бахтина. В бахтинском «слове» важнейшая роль отводится говорящей личности, — по сравнению с этим предметная, тематическая сторона «слова» отодвинута на задний план. Иногда можно подумать, что предметность, тематичность в бахтинском «слове» вообще отсутствует. «Слово» для Бахтина — это речь, высказывание. И в пределе — пределе очень недалеко, нередко достигаемом — слово отождествляется с говорящим. Так, в книге о Достоевском почти приравнены друг другу «герой», его «идея» и его слово. В диалогическом учении о слове первоначальная бахтинская интуиция — интуиция *ФП* — сохраняется. «Диалогическое» слово существует в «большом» романном «диалоге», который — аналог «бытия-события» *ФП*. Уже здесь, в самом своем раннем трактате Бахтин настаивает на том, что интонируемое «слово» не есть произнесение, выговаривание в бытийственную пустоту. Говорение происходит не в пустоте, но в едином бытии-событии; потому слово не является «субъективно случайным» (*ФП*, 105). И именно наличие в бахтинском «слове» этого второго момента — назвать ли его интонационным, бытийственным, экзистенциальным и т. п. — выводит бахтинское учение за пределы собственно лингвистики. Интонация принадлежит речи, а не языку, области не текста, но конкретного, «единственного

контекста» (*ФП*, 109), и в круг понятий науки о языке как системе не входит. В основе бахтинской «металингвистики», таким образом, лежит представление о бытии-событии, о приобщенности к этому бытию «ответственно поступающего» человека, об осмыслении им бытия изнутри самого его ответственного поступка. Бахтинское «слово» — не что иное, как именно этот «ответственный поступок», взятый со стороны его разумности.

Итак, бахтинская «философия поступка» с неотвратимостью приходит к такой реальности, как язык; и наоборот, «слово» в понимании Бахтина с самого начала бытийственно, — в том понимании «бытия», которое присуще бахтинской «первой философии». В связи с этим встает такой вопрос: в какой степени бахтинское бытие исчерпывается словом? Дает ли повод трактат *ФП* говорить о принципиальной близости взглядов Бахтина к учениям, нацело заменяющим «бытие» «языком» (образец такого мировоззрения — обсужденная выше философия Розенштока-Хюсси)? Объективно сущего, вновь напомним, в философии Бахтина нет; его «бытие» — «бытие» очеловеченное, в самом раннем бахтинском трактате представленное как совокупное, единое этическое деяние. Так что к бахтинскому «бытию» нельзя приложить — что хотелось бы сделать метафизическому сознанию — понятие «тайны бытия» вместе с вопросом, насколько язык в состоянии постичь и выразить эту тайну (именно так ставили вопрос о языке русские метафизики-софиологи). Вопрос в связи с Бахтиным надо, наверное, ставить так: в какой мере произносимое слово коррелирует ответственности поступка-говoreния — ответственности как пониманию событийной ситуации? в какой степени «свет» «ответственного сознания» вмещается в слово языка, в его смыслы и звучание? Бахтин на этот счет пишет так: «Не следует, конечно, преувеличивать силу языка: единое и единственное бытие-событие и поступок, ему причастный, принципиально выразимы, но фактически это очень трудная задача, и полная адекватность недостижима, но всегда задана» (*ФП*, 105).

Эту мимолетную и не слишком обязательную фразу (специальный интерес к языку в трактате *ФП* еще отсутствует) можно было бы прокомментировать, например, такими тезисами:

1. Учение Бахтина глубоко разнится с концепциями типа «метаномики» Розенштока, однозначно решающими проблему соотношения бытия и языка (бытие — это язык), как бы вообще не видящими за ней великих трудностей. Бахтин прекрасно понимает, что здесь возможно только диалектическое решение, но в теоретические построения не считает нужным пускаться,

предпочитая им способ «описания» конкретных ситуаций (*ФП*, 105).

2. Поскольку «бытие-событие» и «язык» в серьезнейшем смысле слова связаны друг с другом, учение о «языке» будет в какой-то мере учением о «бытии», и наоборот. Мы приходим здесь к центральному, а вместе с тем искомому представлению данного нашего исследования — к единству лика Бахтина-мыслителя. Его взгляды ориентированы одновременно «философски» и «филологически».

3. В идеале, в некоей «заданности» язык полностью выразит событийное бытие, сольется с ним. В реальных же случаях можно иметь дело со «словом», ощущая в его «лингвистической» действительности неместимый в нее «бытийственный» остаток. Наука о таком «слове», учитывающая этот «остаток» — металингвистика, и она в данном, принципиальном смысле есть наука о бытии (в той или иной степени выраженном в языке).

4. Когда мы изучаем произведения художественной литературы, то в силу опять-таки бытийственности языка, мы изучаем само бытие. Как от художественного произведения взойти к бытию? Следует увидеть произведение в качестве события — события взаимодействия «слов»; надо язык произведения осмыслить как речь, разложив ее на высказывания, голоса, — разыскать в ней ее разнообразных субъектов, будь то отдельные люди или социальные общности. В своих главных трудах — книгах о Достоевском и Рабле — Бахтин занят именно этим. Бытие, осмысленное в книге о Достоевском, — русский социум второй половины XIX века, динамика идейной борьбы в нем. С романом Рабле в глазах Бахтина теснейшим образом связан мир карнавала, взятый с его духовно-смысловой стороны. Когда при восприятии этих произведений язык «убирается... как убираются леса» (*СМФ*), остается это самое бытие, чистый дух и смысл: «большой диалог» «идей» в первом случае и «веселая преисподняя» — во втором. Бахтина в конечном счете занимало само бытие, — произведениями же словесного творчества он интересовался, будучи убежден в бытийственности «слова» языка.

Когда мы от *ФП* Бахтина обращаемся к статье А. Мейера «Слово-символ», то сразу же наталкиваемся в ней на некоторые представления, хорошо памятные нам по бахтинскому трактату*.

* Ср.: «Тексты раннего Бахтина (и некоторые более поздние вещи) и исследования Мейера второй половины 20-х и 30-х годов часто «цитируют» друг друга <...>» (*Исупов К. Г.* Слово как поступок (о философском учении А. А. Мейера) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 98).

Занятый осмыслением природы языка (как и Бахтин, Мейер говорит о «слове»), петербургский философ учение о нем вползает в общую концепцию бытия и познания. И прежде всего, Мейер, подобно Бахтину — сторонник не «теоретического», т. е. субъект-объектного, но «участного» (Бахтин) мышления: познание, если оно не остается крайне неглубоким, периферическим, является, пишет он, всегда неким «участием» в жизни, причем участием творческим. С познанием у Мейера связано некое человеческое «действие», человеческий поступок. Это — исходная и одновременно центральная категория его учения о «слове»; потому, как и о бахтинской «первой философии», о мейеровской концепции можно вполне было бы говорить как о «философии поступка». Как и Бахтина, Мейера занимает актуальный аспект языка — речь; «словесное действие» он рассматривает в качестве «частного случая человеческих действий вообще». Это все очень важные интуиции, и в них воззрения Мейера совпадают с философской позицией Бахтина. Однако на этих интуициях, кажется, сходство и кончается. И первое, хотя и не важнейшее отличие, бросающееся в глаза, состоит в том, что «философия поступка» Бахтина ориентирована этически, тогда как представления Мейера суть вариант гносеологии: ни категории «ответственности», ни какого-то другого понятия из области нравственной философии в «Слове-символе» нет.

Главное же и принципиальное, что различает взгляды на язык Бахтина и Мейера, — это ориентация последнего на внечеловеческую действительность, на бытие, предшествующее, так сказать, человеку и не зависящее от него. Для Бахтина бытие-событие складывается из человеческих поступков и если не замыкается сферой только человеческого, то лишь в некоем «лазеечном» — пользуясь бахтинским выражением — смысле. Мейер же, исходящий из «действительной, вне человека пребывающей реальности» (215)*, строит свое учение о слове на данном основополагающем представлении. В отношении русской религиозно-философской мысли его взгляды более традиционны, чем бахтинские. Слово человеческое, по Мейеру, определенным образом связано с Логосом — «Словом» вселенским, а в конечном счете — божественным**.

* После цитат из «Слова-символа» здесь и далее мы в скобках указываем номера страниц по вышеназванной публикации.

** Ср. с высказыванием Мейера на заседании Религиозно-философского общества в 1907 году: «Должна быть какая-то онтология. Мы должны говорить о Боге и мире как о сущем. Всякая оценка должна опираться на знание какого-то бытия, высшего бытия». Цит. по:

Интересно всмотреться в оттенки этой связи и хотя бы совсем эскизно наметить в мейеровской концепции какие-то водоразделы между элементами метафизическими и феноменологическими. Мейер исходит из предпосылки «единого Слова», которое знал Гераклит, отождествляющий его с «онтологическим огнем» (223—225). Мейер не персонифицирует Слово в христианском смысле — не соотносит его ни со Второй Ипостасью Святой Троицы, ни с Христом, ни с тем более Иисусом и Евангелием; он имеет в виду «мысль, присутствующую в реальности вообще», «объективную мысль-слово», — Слово, «охватывающее все голо-са жизни» (223). Логос для Мейера — скорее Логос космический, «музыка сфер» (225), и когда он говорит о Логосе «божественном», то подразумевает те же самые «реальные силы жизни», — их называл «богами» Платон (219). Этот единый Логос, вселенский разум, «присутствует и в наших действиях» (222) — присутствует не потому, что мы делаем для этого какие-то усилия, но из-за одной нашей приобщенности бытию.

Для того чтобы, исходя из предположения о Логосе, объяснить возникновение человеческого слова, Мейер создает мифологический образ. Это — образ «беседы» между человеком и объективной действительностью (219). «Беседу» эту начинает бытие: «...жизнь сама обращается к нам» (215). И человек «откликается» на призыв жизни — откликается своим особым поступком, «символическим действием», под разряд которых подходит и «слово». Слово «рождается» в человеческом сознании (213, 214, 218), оно — «отклик словам, идущим от жизни» (222), отклик мировому Логосу, принадлежащий этой же самой вселенской мысли. А потому, благодаря этому своему вхождению в реальность, человеческое слово есть «символ» этой реальности, чья миссия — ее познание и творческое ее созидание (217). В отличие от символистов-платоников, в понятие «символ» Мейер вкладывает, скорее, функциональный смысл: символ ценен как орудие проникновения в реальность, работы над реальностью, — тогда как софиологи связали с «символом» значение образно-знакового замещения реальности по преимуществу. Но как бы ни понимать «символ», использование этой категории всегда предполагает усмотрение некоего «инобытия», с которым человек тем или иным путем устанавливает связь. Допущение же чего бы то ни было «инобытийственного» в философию было глубоко чуждо

Исупов К. Г. Слово как поступок... С. 95. Исследователь комментирует взгляды Мейера: «Мейер в своей картине мира не может обойтись без гипотезы о Сущем» (Там же).

Бахтину, о чем здесь уже неоднократно говорилось. И категорией «символа» Бахтин никогда не пользовался именно по этой причине. «Слово» для Мейера — «действие» и «символ» одновременно. «Слово» для Бахтина — только «действие», только «поступок».

Итак, языковое «слово» в представлении Мейера рождается в «беседе», диалоге человека с бытием, «жизнью». Человек вслушивается в бытие и звуками своего слова отвечает ему: «слово-звук» это слышимая ухом мысль» (214). Данный образ обращающегося к человеку бытия, чей голос человек пытается распознать каким-то особым внутренним слухом, не может не вызвать параллелей с концепцией языка Хайдеггера. Язык, по Хайдеггеру, есть манифестация бытия, открывающего себя человеку. И язык сам начинает говорить с человеком, язык — это «сказ», иначе — «показ», явление перед человеком самого бытия. Речь же, человеческий язык есть «слушание языка» нами, поскольку мы объявили готовность послушно принадлежать существу языка *. Поразительной близости идей Мейера по поводу природы языка к хайдеггеровским представлениям можно было бы посвятить самостоятельную работу **. Встает вопрос: мейеровская концепция языка — феноменология это или все же метафизика? Его «жизнь», «действительность», «Логос» — в какой мере они «объективны», реальны безотносительно к человеку? Идет ли в статье «Слово-символ» речь о «сущем» или о «бытии» (различение Хайдеггера)? Действительно, Мейер очень близок феноменологии Хайдеггера; но сходные интуиции, касающиеся природы языка, есть и у русских метафизиков С. Булгакова и П. Флоренского! Так, Булгаков считает, что через человека говорит «космос», «мировое слово»: звуковой символ вселенского смысла рождается в человеке благодаря его «микрокосмической» природе ***. Представление о «самооткровении самих вещей» в человеке органично входит в софиологию Булгакова. А в стремлении показать, как возникает слово-имя, Флоренский пользу-

* *Хайдеггер М.* Путь к языку // Мартин Хайдеггер. Время и бытие / Пер. Бибихина В. В. М., 1993. С. 266.

** К большому сожалению, публикаторы статьи «Слово-символ» в сборнике «Минувшее» не указали на время ее написания. Так или иначе, учение Мейера — как и концепция Бахтина — принадлежит той же эпохе в философии, что и воззрения Хайдеггера. К ней относятся и взгляды западных «диалогистов». «Петербургская» философия в 20-е годы «догоняет» немецкую мысль; речь идет не о заимствовании, но о развитии из собственных импульсов.

*** См.: *Прот. Булгаков С.* Философия имени. Гл. 1. Что такое слово? С. 24.

ется тем же самым, что и феноменологи, образом диалога «мысли» и «тайны жизни» *. Но, впрочем, обращение Булгакова и Флоренского к диалогическим идеям выводит их самих за пределы строгого платонизма... Интересно еще в статье Мейера указать на один образ. Мейер говорит об энергетической природе слова: слово со стороны его звучания есть обнаружение той единой вселенской энергии, которую можно было бы назвать «славой жизни». Свет, мысль, огонь, звук и т. д. суть лишь разные ее виды, — так что небесный свет и «свет мысли» в каком-то глубочайшем смысле относятся к одной и той же «сущности» (222). У Мейера в статье много недоговоренностей, но надо думать, что под «сущностью» он понимает Логос и что «слава жизни» — она же для него слава Логоса. Здесь мы обнаруживаем целый комплекс представлений и терминов русского имеславия, бывшего почвой для возникновения софиологической философии языка *. И так, между феноменологией как учением о являющемся бытии и метафизикой как о учением о бытии, сущем в себе — во всяком случае, в их русских вариантах — непроходимой стены нет. В случае Бахтина мы имеем нечто иное. Его учение о «слове», неотделимом от человеческого поступка, а затем от ситуации человеческого общения, дает весомый повод относить его взгляды к области социальной онтологии и даже философии культуры. Но все же бахтинская «наука о духе», его «первая философия» выходит за эти рамки. Бахтинское «бытие-событие» имеет просвет в область надмирную, надчеловеческую. Однако обоснование этого — специальная задача для бахтиноведа. Нынешней же нашей целью было указать на единство бахтинских филологии и философии, — без окончательных заключений о мировоззренческом существе этого единства.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Э — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 ВЛЭ — *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
 МФЯ — *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Л., 1930.

* См.: *Флоренский П. А.* Диалектика // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 144—145.

** Об имеславии см. нашу статью «Слово в теории языка П. А. Флоренского» (*Studia Slavica Hung.* 34/1-4. 1988. Budapest. С. 9—25).

- ПпД* — *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
- ФП* — *Бахтин М. М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* М., 1986. С. 80—160.
- АГ* — *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Э.* С. 7—180.
- СМФ* — *Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // *ВЛЭ.* С. 6—71.
- БП* — Лекции и выступления Бахтина М. М. 1924—1925 гг. в записях Л. В. Пумпянского. (Вступительная заметка, подготовка текста и примечания Н. И. Николаева) // *Бахтин М. М. как философ.* М., 1992. С. 221—252.
- ИО* — *Бахтин М. М.* Искусство и ответственность // *Э.* С. 5—6.
- СР* — *Бахтин М. М.* Слово в романе // *ВЛЭ.* С. 72—233.
- ПРЖ* — *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров // *Э.* С. 237—280.
- ПД* — *Бахтин М. М.* К переработке книги о Достоевском // *Э.* С. 308—327.

1994

