



В. Л. МАХЛИН

В зеркале неабсолютного сочувствия

Парадокс исходит из определенной само собой разумеющейся системы «доксических» представлений и оценок, которую он проблематизирует и как бы осмеивает с точки зрения какой-то другой возможной истины, оставаясь в неведении и одновременно в предвосхищении ее. Нижеследующая предварительная попытка поставить под вопрос и оспорить одно не лишнее остроумия заблуждение о М. М. Бахтине — парадоксальное общее место, продуктивное, как я надеюсь показать, вопреки и благодаря чуткой слепоте парадокса.

Леонид Ефимович Пинский, выдающийся советский литературовед, открывая «чтения» памяти Бахтина 31 марта 1976-го года, сострил так: Бахтин, сказал он, показал нам западную идею личности на творчестве Достоевского и русскую идею соборности на творчестве Рабле*. Парадокс Пинского фактически заострил и «засветил» целую систему устойчивых предрассудков о

* Слова Л. Е. Пинского запомнила Ю. М. Каган, дочь друга М. М. Бахтина, М. И. Кагана; с ее любезного разрешения я воспроизвел остроумие Пинского в одной из своих публикаций (см.: Бахтинский сборник-П. М., 1991. С. 186). Не могу не выразить здесь амбивалентной благодарности С. С. Аверинцеву, чьим невольным оппонентом я оказался на 5-й международной конференции, посвященной М. Бахтину, в Манчестере (июль 1991 г.), при обсуждении его доклада. Сергей Сергеевич объяснил тогда по-английски иностранным и российским коллегам, в чем состоит, в отличие от западного, «русское отношение к смеху» и почему «смех» — «грех». При публикации своего выступления по-русски Аверинцев сослался на парадокс Пинского (см.: *Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М., 1993. С. 344*), используя его как аргумент в свою пользу и по-своему вскрыв предрассудок (точнее, систему предрассудков), заключенный в парадоксе Пинского.

России и о Западе, доживающих сегодня уже не первые, если не последние «сто лет одиночества». В противоположность Пинскому (но с его помощью) мы вправе разглядеть в его остроте, сконцентрировавшей в себе, по сути, Кащееву цепь русской и западной «идеологии» последних двух столетий, нечто более глубокое и актуальное: русский и мировой «парадокс Бахтина», как он амбивалентно маячит сегодня на горизонте научного и общественного сознания в ситуации обнажения и как бы зависания всех смыслов истекающего столетия. В противоположность Л. Е. Пинскому я утверждаю: — *В обеих* своих монографиях — как и в целом своего творчества — Бахтин показал нам *одну и ту же*, во всех без исключения его работах утверждавшуюся им мысль о продуктивно между человеческом, коммунальном и в этом смысле конкретно коллективном (а не утопическом) характере и образования личности, и образования автора или авторства во всех сферах жизни и культуры.

Продуктивная коммунальность всякого конкретного, уникального смыслоразличающего акта — поступка, высказывания, произведения, слова, «жеста сознания», даже молчания — вот, очевидным образом, исходный и константный элемент мышления Бахтина; более того, это — устойчивое свойство *развития* его научно-философской программы *. У Бахтина всегда и везде речь идет не о формально-риторическом, а о продуктивно-диалогическом производстве различий — в жизни, в искусстве, в науке. Разнообразные паратерминологические вариации указанной сквозной темы бахтинского авторства всем известны. Труднее увидеть и осознать, что все они: «другой» и «другость», «хорошая поддержка» и просто «хор», «чужая речь», «автономная причастность» и «причастная автономия», «социология сознаний» и «полифония», «память жанра», «архитектоническое строение действительного мира-события» и «хронотоп», «преступное состояние мира» и «карнавальная площадь», наконец производный, но собирательный метатермин «диалог», — что все это отнюдь не метафоры, но, конечно, и не дефиниции, которые использует так называемая нормальная наука, а, действительно, вариации одной программы, одного научно-инонаучного замысла.

* Вслед за Майклом Холквистом, а также за Гэри Солом Морсоном и Кэрил Эмерсон, я пытаюсь нащупать внутреннее единство и направление развития бахтинского «диалогизма» как научно-философской программы преобразования гуманистически-просветительской традиции. См.: *Махлин В. Л.* «Из революции выходящий»: Программа // Бахтинский сборник-III. М.: Лабиринт, 1997. С. 198—248.

Мы говорим о продуктивной коммунальности как об исторически реальном, — а не гипотетическом — «условии возможности» всего уникального и единственного, на самом деле возможного в событии; отмеченная Майклом Холквистом «детрансцендентализация Канта» * Бахтиным идет, как кажется, именно в этом направлении. Намеченная ниже, так сказать, карнавальная деконструкция продуктивного заблуждения Л. Е. Пинского имеет не частный и специальный, а метанаучный и метаидеологический смысл, отвечающий обсуждаемой здесь теме «междисциплинарной релевантности» идей Бахтина в современной гуманитарной культуре.

В своей разработке идеи коммунальности — опыта совместности как предпосылки продуктивной индивидуализации — Бахтин релятивизировал два зеркальных «самоимиджа» внутри русской идеологии и два столь же взаимосвязанных образа самосознания и самооценки внутри западного «ложного сознания». В том и другом случае, однако, речь идет не только и не просто о ложном сознании в марксистском смысле — сознании, «научно» овеществляемом (умерщвляемом) во имя борьбы с овеществлением... У Бахтина (в противоположность романтическому и марксистскому образу мысли) речь идет, всегда и везде, о *ложном зеркале неложного*; а противопоставление «народного» гротеска (и смеха) романтическому «пугающему гротеску» в книге о Рабле, противопоставление полифонии романтическому принципу и отказ от ивановского определения «роман-трагедия» в книге о Достоевском, по-видимому, сходятся в этом пункте. По Бахтину, ложное сознание (идеология) — это исторически сложившаяся и внеисторическая по существу система стереотипов и самоимиджей, которая является условием самоотличения-в-другом; это — ложная самооценка, уже опосредованная ложной оценкой «другого» и неизбежно, можно сказать, рабски противопоставившая ложному другому ложного себя. Такое «зеркало в зеркале» обозначает диалогическую ситуацию без диалога, то есть условие невозможности встречи с Другим при очень остром — безысходном и бесплодном — переживании «другого». В каком отношении условия невозможности «встречи» между Россией и Западом, с одной стороны, отражаются в истории недоразумений и самоодурачивания, которых так много в оценках бахтинских идей? И в какой мере эти «условия невозможности» находят свое

* *Holquist M. Foreword // Bakhtin M. Toward a Philosophy of the Act / Trans. and notes by Vadim Liapunov. Ed. by Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin, 1993. P. IX.*

объяснение в отмеченном диалогическом принципе продуктивной ответственной коммуналности человеческого опыта у Бахтина?

В той мере, в какой вышеприведенная мысль Л. Е. Пинского порождена не только инерцией дурной памяти, но также некоей живой интуицией от соприкосновения с Другим, мы, как кажется, вправе выдвинуть следующее контр-утверждение.

По зримой очевидности сделанного им, Бахтин снова и по-новому освободил русскую культуру — вслед за Пушкиным и за Достоевским от ее же собственных иллюзий о «русском» и «западном». Осуществленный в его творчестве выход из двойного зеркала самоотличения-в-другом означает исторически новую — по сравнению с предшествовавшими этапами русской культуры — возможность самоопределения: личного самоопределения внутри своей не столько «органической», сколько разнообразной национально-межнациональной российской общности, освобождение от теоретизированно-эстетизированной оппозиции «наших» и «ненаших» и от связанного с этой лазеечной оппозицией самооправдания и алиби «комплементарного идиотизма», от самоутверждающихся за счет «врага» идеологий и идеологов, скрывающих в своем фиктивном идеологизированном противостоянии друг другу то, что в «Докторе Фаустусе» Томаса Манна называется «тайной тождественности», а на языке бахтинской интерпретации Достоевского — «полифонией». Если позволительно говорить, вслед за Аугусто Понцо, о «бахтинской революции»*, то разве что в бахтинском смысле; но этот смысл — в соответствии с теорией «карнавальная амбивалентности» — подрывает «подрывное» значение слова «революция», нигилистически скомпрометированное на родине Бахтина, где это западное понятие стало реальностью понятия в большей степени, чем на Западе.

Бахтин своей программой продуктивно-диалогической коммуналности (социальности) разоблачил и превозмог как дореволюционные, так и советские презумпции и версии автономной самодостаточности, изолированной эстетизированной завершенности и отрешенности сознания, разума и веры; он сделал безнадежно провинциальными и «прошлыми» равно индивидуалистические и коллективистические модели мышления, выдававшиеся за «русские», а в действительности имеющие западное происхождение.

* Ponzio A. La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea. Ban, 1997.

Два этих взаимоисключающих и взаимодополнительных представления предрассудка: предрассудок преступно самоутверждающегося в своей тварной изолированности, отъединенного «естественного субъекта» * и предрассудок трансцендентального субъекта, выступающего под маской общезначимой безразличной всеобщности или тотальности в зеркале концепированной «идеи» — идеи *сразу всего* («всеединства», «всеобщего»), идеи «в себе». Оба этих взаимодополнительных и переходящих друг в друга представления — наследие *западной* (греческой) метафизики и логоцентризма. И Бахтин-философ оппонирует — подобно одновременным наиболее близким ему направлениям западной «социальной онтологии» ** — философским истокам утопического эссенциализма: платонизму и неоплатонизму ***.

* См.: «Лекции и выступления М. М. Бахтина в записи Л. В. Пумпянского» / Публ. и примеч. Н. И. Николаева // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 236: «Нигилизм же хочет во что бы то ни стало отстоять единство естественного субъекта, принципиально отвергая нерастворимые моменты»; эти нерастворимые моменты — «плоть трансгредиентных моментов» (там же) — исходное философское выражение всех перечисленных выше вариативных обозначений принципа продуктивной коммуналности, диалогического принципа.

** Преобразование классического Разума в направлении «первой философии», нового типа, в диапазоне от Гуссерля до Бубера, освещается в известном исследовании немецкого философа Микаэля Тайниссена «Другой». См.: *Teunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gedenwart*. Berlin, 1965.

*** Карнавализация метафизической модели познания в ранней философии Бахтина персонально обращена к основным философам западной метафизики, начиная с Платона. Концепция Платона амбивалентно снижается Бахтиным: только такое «снижение» (или «трезвение») мысли возвращает мышление мыслящему, делая человека человечески ответственным среди других людей. Ср.: «...обычное противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; его положение включает в себя некоторый ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) — вот наша преходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай частного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне; но это участвующее мышление протекает именно в нами утверждаемой архитектонике события-бытия. Такова концепция Платона». См.: *Бахтин М. М. К философии поступка* // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986. С. 89. Тенденция снизить (но не унижить) философски «прекрасное и высокое» объясняет обращение уже раннего Бахтина к проблемам *тела*, т. е. тварной ограниченности и историчности «в

Вот почему, как нам кажется, то, что по аналогии с предложенным Г. С. Морсоном и К. Эмерсон термином «русская контр-идея» * можно назвать западной контр-идеей в виде бахтинского диалогизма, стало условием возможности открытия наследия Бахтина на Западе — как бы критически ни оценивать итоги этого открытия и «влияния» за минувшие тридцать лет. Дело не в так называемых позитивных результатах западных «освоений» бахтинских концепций — эти результаты в целом довольно скромны; дело в самом нежном интересе к этим концепциям как к контр-идее, отвечающей — независимо от степени ответственности и ответственности со стороны интерпретаторов, комментаторов и критиков — некоей принципиальной и продуктивной *самокритике* западной мысли в XX веке. Бахтин, как нужный другой, нужен на Западе именно как «русский», а это значит: он нужен как отвечающий на вопросы западного сознания и западной мысли. В каком отношении находятся здесь вопрос и ответ, *я* и *другой*, — об этом у нас будет повод поразмышлять ниже. Но уже то обстоятельство, что все скольконибудь серьезные попытки противопоставить Бахтина как философа и ученого «западному» научно-философскому способу мышления, насколько нам известно, имеют место не в России (и меньше всего, конечно, среди наших «западников» и «прогрессистов»), а именно на Западе, — этот факт скорее подтверждает высказанный выше тезис о том, что бахтинская мысль поставила под вопрос «рус-

нами утверждаемой архитектонике бытия-события». В этом отношении неоплатонизм — основной исторически-сверхисторический оппонент «диалогизма» (что отмечал М. Холквист). Ср.: «Неоплатонизм — наиболее чистое, последовательно проведенное ценностное постижение человека и мира на основе чистого самопереживания: все — и вселенная, и бог, и другие люди — суть лишь *я-для-себя*, их суд о себе самих самый компетентный и последний, *другой* голоса не имеет. <...> Отсюда и наиболее последовательное отрицание тела: мое тело не может быть ценностью для меня самого». См.: *Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 50.* В этой традиции, по Бахтину, — источник монологического «человекоборчества»: именно потому, что я не принимаю собственной телесной ограниченности своих идеальных стремлений, как не относящейся к этим последним, *я должен* отрицать, *вместе* с телами «других», также их идеальные притязания, если они являются (или представляются) тоже другими.

* См. об этом, в частности, в статье: *Эмерсон К. Русское православие и ранний Бахтин // Бахтинский сборник-II... С. 64*, а также в монографии Г. С. Морсона и К. Эмерсона: *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford (Calif), 1990.*

скую идеологию» в целом — слева направо, так сказать, — спутав все карты...

Оба деконструированных русским мыслителем западных интеллектуально-эстетизированных самоимиджа на русской почве — в плане бахтинской философии языка им соответствуют, как известно, «индивидуалистический субъективизм» и «абстрактный объективизм» — это «близнецы-братья» в своем притязании на непричастную автономию, непричастную вненаходимость; ведь по существу они — взаимозаменяемые зеркала монологизма, притязающие *быть* «сущностью»; поздний Шеллинг называет такой способ мышления (и соответствующие ему сущность или бытие) «слепым»*.

* Имя автора «Философии Откровения» уместно здесь, поскольку поздний Шеллинг начал экзистенциально-онтологический поворот в западной философии, явившись (еще в большей степени, чем Кьеркегор) источником и диалогизирующим фоном преобразования метафизики («негативной философии», согласно позднему Шеллингу) в мышление «действительности» («позитивная философия», по Шеллингу). О поздней философии Шеллинга и ее связях с философией XX века (с феноменологией, экзистенциализмом, диалогизмом) и с поворотом к «христианскому» мышлению см., в частности: *Borling R. Neue Wissenschaft: Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie.* Frankfurt a. M., 1994; *Schmidinger H. M. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken: Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen.* Freiburg; München, 1985. S. 23—87. Осознание того, что поздний Шеллинг — это начало «постидалистической философии» (собственно, «Existenzphilosophie») произошло на Западе после Второй мировой войны. Шеллинг выдвинул идею «Непредставляемого» — абсолютной предпосылки мышления (не тематизируемой рефлексией), условия возможности «свободного поступка». Палль Тиллих (влияние на которого позднего Шеллинга известно) писал в соответствующем разделе своей «Теологии культуры»: «Шеллинг назвал свою позитивную философию “исторической философией”, потому что для него быть “историческим” означало быть открытым для будущего. Поскольку раскрытие Непредставляемого (Unverdenkliche) никогда не будет завершено, никогда не кончится и позитивная философия». См.: *Тиллих П. Теология культуры.* М.: Юрист, 1995. С. 309. В историко-философском плане значение имеют не столько так называемые «влияния» между Бахтиным и западным диалогизмом, сколько (помимо общей исторической ситуации крушения буржуазно-либеральной «культуры») фронтальное отталкивание от эстетико-метафизических фикций и «гносеологизма». В этом более глубоком контексте философский замысел молодого Бахтина, независимость ни от каких внешних влияний, ближе к философскому повороту Франца Розенцвейга (непосредственно шедшего от Шеллинга), чем к Хайдеггеру (шедшему от Кьеркегора). О прин-

Когда мы пытаемся поместить Бахтина в «контекст», то мы должны отдавать себе отчет в том, *чей* контекст мы имеем в виду: бахтинский или наш собственный *; сегодня решающим приходится признать именно этот вопрос и, соответственно, ответ на него: граница «самоимиджа» (или, по-бахтински, граница между мною и другим) в бахтинистике становится все более ощутимой и зримой. Выход из зеркала, который на темном еще для нас языке Бахтина называется «карнавализацией сознания» **, становится реальным событием, связывающим оба контекста. Известная «фамильяризация» контактов между Россией и Западом — фамильяризация в жанре «серьезно-смехового», заключающая в себе много драматичного и комичного одновременно, — по-новому релятивизировала сегодня привычные оппозиции «нас» и «их» ***. Этот фронтальный опыт выхода из зеркала, в свою очередь, поможет нам осознать феномен «выхода из зеркала» в пределах бахтинской мысли в ее целом.

Итак, если сказать, что Бахтин как бы разбил оба зеркальных самоимиджа русской идеологии, импортированных с Запада: либеральную утопию естественного субъекта и антилиберальную утопию обобществленного, тотально-официально-соборного Субъекта, — то это значит, очевидно, нащупать некий *ответ* Бахтина как русской, так и западной идеологии в общем контексте и русской, и западной контр-идеи в «русском и мировом ди-

ципальном влиянии Шеллинга на «Звезду спасения» (1921) Ф. Розенцвейга см.: *Sehmied-Kowarzik. Vom Totalexperiment des Glauber Kritisches zu rpositiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs // Der Philosoph Franz Rosenzweig: Intemationaler KongreЯ. Kassel-1986. Band II. Freiburg; Mьnchen, 1988. S. 771—799.* В свете всего этого, по-видимому, следует оценивать упоминание «Философии откровения» Шеллинга в беседах В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. См.: Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М., 1996. С. 240.

* Временная дистанция между этими контекстами, как мне кажется, не всегда достаточно выдержана в недавно вышедшем в США сборнике «Бахтин в контексте». См.: *Bakhtin in Context: Across the Disciplines / Ed. by Amy Mandelker. Evanston (Ill), 1996.*

** *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. С. 57.*

*** Впрочем, дифференциация на «нас» и «их», настолько же исторически необходимая, насколько и опасная, похоже, приобретает повсюдный характер. См., например: *Renfrew A. Them and Us? Representation in Speech in Contemporary Scottish Fiction // Exploiting Bakhtin (Strathclyde Modern Language Studies. New Series. № 2). University of Strathclyde, 1997. P. 15—28.*

алогe», который, по его словам, «мы слышим» в творчестве Достоевского*.

В романе «Преступление и наказание» кухарка Настасья («из деревенских баб») допытывается у Раскольникова, замышляющего свою «идею»:

«— <...> Прежде, говоришь, детей учить ходил, а теперь почти ничего не делаешь?

— Я делаю... — нехотя и сурово проговорил Раскольников.

— Что делаешь?

— Работу...

— Какую работу?

— Думаю, — серьезно отвечал он помолчав.

Настасья так и покати́лась со смеху. Она была из смешливых, и когда рассмешат, смеялась неслышно, колыхаясь и трясясь всем телом до тех пор, что самой уж тошно становилось.

— Денег-то много, что ль, надумал? — смогла она, наконец, выговорить.

— Без сапог нельзя детей учить. Да и наплевать.

— А ты в колодезь не плюй.

— За детей медью платят. Что на копейки сделаешь? — продолжал он с неохотой, как бы отвечая собственным мыслям.

— А тебе бы сразу весь капитал?

— Да, весь капитал, — твердо отвечал он помолчав**.

Перед нами — модель «ложного сознания» на русской почве в обеих его (внешне противостоящих одна другой) разновидностях. В невольном исповедании Раскольникова заявляет о себе утопия как причина раскола, какая бы «идея» ни наполняла утопическое притязание на «весь капитал». Такой идеей может быть «бунт» — тотальное неприятие мира, стремление как бы отомстить миру и переиграть условия человеческого существования, радикально-цинически приняв условия игры ради «идеальной» и «гениальной» пробы лучшего через худшее. Но таким же утопизмом и идеализмом будет всякая «позитивная религия» душеспасения и самооправдания (вроде идеологии «Вех»), усиливающая раскол своим собственным притязанием на непосредственную и не нуждающуюся в «другом» истину мнимого абсолюта, на «весь капитал».

Из сказанного можно понять или почувствовать, почему общие трудности (но и общий интерес), связанные с наследием Бах-

* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963. С. 121.

** Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 10 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 5. С. 33.

тина, внутренне обострены на его родине. Ведь здесь представления о «западной идее личности» и о «русской идее соборности», в ходе коммунистической революции и ее перерождения в свою противоположность, не ослабили, а, наоборот, приняли еще более догматический предрассудочный характер. Не будет преувеличением сказать, что у нас под революционными масками и западными терминами и именами утвердились в советское время не столько новые, сколько старые формы сознания, познания и веры, но не в старом дореволюционном, а в пореволюционном виде. Трагикомедия состояла в том, что превращенные формы устойчивой русской идеологии, служившие самоимиджем и позволявшие до определенного момента вводить в заблуждение других и самих себя в ослепительной надежде, что «мы впереди планеты всей», на самом деле были грандиозным гротескным, смердяковским снижением и повторением-самопародией дореволюционных идей и идеалов (почвеннических и западнических, «левых» и «правых»). Историческая толща народного прошлого, на словах сброшенная с корабля современности, на деле отомстила революционной интеллигенции беспощадно, но не вовсе бессмысленно. Попытка в постсоветских условиях как бы переиграть происшедшее по принципу «как если бы этого не было», восстановив русскую идеологию утопической невинности с прежними бинарными оппозициями «своего» и «чужого», исторически едва ли продуктивна и практически подтверждает самые радикальные западные теории «конца» (конца истории, конца человека, конца субъекта и т. п.) — теории идеологического «постмодерна», интимно и не случайно связанные с Русской революцией как духовно-биографическим фактом западного человека в XX веке*. На почве «новой богословской школы» (Г. П. Федотов) — парадоксально почвенного русского коммунизма, в замкнувшемся круге «большевистского неоплатонизма» (Ф. Степун) — не мог не возникнуть определенный диалогизирующий фон восприятия бахтинской мысли. Мысли, по сути дела, требующей немислимого и невозможного даже с точки зрения западных моделей мышления (Ницше, Хайдеггер, Деррида), не говоря уже о дореволюционных утопиях «всеединства», как бы допускающих в постутопических условиях, так сказать, «возвращение невинности», идеалистически-эссенциалистского права на «весь капитал».

* Анализ Русской революции как последней «тотальной» революции Нового времени можно найти в книге: *Rosenstock-Huussy E. Out of Revolution: Autobiography of Western Man. Providence, Oxford, 1993.*

На этой почве сама идея «продуктивной роли и социальной природы высказывания» * — центральная идея бахтинской онтологии истории — не может быть понята и, более того, должна последовательно отвергаться. Равным образом, исповедуемая в границах русской идеологии западная эстетико-теоретизированная мифология однородной и самоотнесенной «сущности» — безразлично, какую метафизическую форму она принимает (индивидуалистическую — анархическую или соборную — тоталитарную) — делает невозможной продуктивное осознание критики Бахтиным философской стороны «бесования» в современной и постсовременной интеллектуальной культуре; такое бесование (ранний Бахтин говорит «одержание») заключается в «идеалистическом превращении монизма бытия в монологизм сознания» **. Важно понять, однако, почему это превращение имманентно западной идеологии и, соответственно, каковы условия невозможности продуктивного диалога с Бахтиным также и на Западе — там, где, казалось бы, возможности подобного диалога, исторически и политически, налицо и где, в известном смысле, Бахтин стал Бахтиным, как явление универсальное и русское одновременно.

То, что было предметом критики Бахтиным западной интеллектуальной культуры (в ближнем контексте близкой ему философии — в диапазоне от неокантианства до философии жизни и исторического материализма), — это другая еще взаимоотношенно-опозиционная самоидентификация; речь идет о западной концепции «политического», о юридически-правовой и риторической стороне *официального* сознания, изнанкой которого, существенно дополняющей «лицо», стала в XX в. связанная с именем Фрейда идея «бессознательного».

Принцип продуктивной коммуналности — бахтинский радикальный вариант так называемого диалогического принципа — поставил под вопрос публично-риторический образ человека вообще, всю ту, по выражению О. Розенштока-Хюсси, «официальную логику» ***, которая существенно определяет систему гарантий общественного договора — социально-политических га-

* Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка. Л.: Прибой, 1929. С. 12.

** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 106.

* *Rosenstock-Huussy E. Speech and Reality. Norwich (Verm.), 1970. P. 183.* Русский перевод: *Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность.* М.: Лабиринт, 1994. С. 193.

рантий, составляющих условия возможности самоимиджа государственно-политического человека, прежде всего и в особенности западного человека. Бинарным комплементарным самоимиджем к этой политической форме самоидентификации и стал «бессознательный» остаток, никак неместимый, конечно, в публично-риторическое *я* и *мы*; таково представление о приватном, изолированном «я», выпавшем из всех социально-исторических связей.

Во избежание недоразумений следует подчеркнуть: мишенью критики Бахтиным была не слабая, а наоборот, сильная сторона западной цивилизации. И точно так же известные высказывания его о «наших самодумах-мыслителях», о «свободном русском мышлении», о квазифилософской «русской болтовне» и т. п. — это оценки, конечно, никак не лица, а только маски или изнанки «участного мышления» на русской почве: самоимидж здесь не совпадает ни с риторическими провозглашениями, осуждениями и отвлеченными построениями, ни с дискурсивным инфантилизмом мышления. Все позитивные оценки Бахтина включают в себе некую принципиальную (принципиально неметафизическую) *логику ограничивающей оговорки* *. И «радикальную народность» Рабле и Достоевского, как можно заметить, он видит в таком отношении к исторической действительности, которое в сложной, нериторической и неофициальной системе символического языка «карнавальной правды» воспроизводит эту оговорочную двойственность или двуликость утверждения-отрицания, увенчания-развенчания, смерти-обновления — «благословляющего проклятия» **, — подчеркивая невозможность этой *продуктивной* двойственности мироотношения на почве просветительской, романтической и наконец модернистской «сатиризации» мировоззрения в идеализме.

Все предшествующие соображения, конечно, носят предварительный характер. Многие из них остаются здесь, в лучшем слу-

* С. Г. Бочаров обратил внимание на способность Бахтина (в разговоре) разбивать, казалось бы, однозначную плоскость собственного высказывания и оценки посредством оговорки — как правило, существенной. «Такого рода оговорки были очень в стиле М. М. Он ценил оговорку как необходимый корректив, спасающий широту суждения, и владел культурой оговорки» См.: *Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Новое литературное обозрение. № 2. 1993. С. 81.*

** *Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле». См.: Бахтин М. М. Собр. соч. М., 1996. Т. 5. С. 82.*

чае, только предположениями. Однако они вызваны острым ощущением новых перспектив и новых трудностей, которые ожидают бахтинистику в ближайшие годы. В сущности мы на пороге нового, «третьего» Бахтина (после 60-х и 80-х годов); этот во многом уже другой автор окажется в особых, иных отношениях с его интерпретаторами, чем это было прежде. На этой объективно предстоящей нам стадии осмысления междисциплинарной релевантности бахтинских концепций в центре внимания снова и по-новому окажется проблема автора — «радикально новой авторской позиции» * уже не только романиста Достоевского в XIX веке, но также его интерпретатора Бахтина в XX веке, и не в искусстве, а в науке, в гуманитарном мышлении нового типа. Такого типа, в котором в новом сочетании оказались жизнь, искусство и наука. В лице Бахтина «новое слово», которое по пророчеству Достоевского в его речи о Пушкине (1880) Россия должна сказать Западу самобытно и вместе с тем универсально, вступило, очевидно, в новую, после чистого художника (Пушкин) и абсолютного романиста (Достоевский), фазу национально-универсального исторического самоопределения. Разрушение оппозиции национального универсального, выявление исторической взаимоопосредованности между Западом и Россией, между мною и *другим* на всех уровнях опыта заставляют предположить в неуловимо двуликкой авторской позиции Бахтина по отношению к современной культуре и современному человеку некое устойчивое ядро, выразившееся в обеих монографиях через идею «открытой серьезности» **, обретаемой в карнавальном катарсисе «смехового» самоотрицания, самоунижения, развенчиваемого самоузнавания как условия возможности обновления (воскрешения из мертвых) ***. Задача состоит и в том, чтобы по логике бахтинского авторства «перевести» язык карнавальной амбивалентности, «благословляющего проклятия» на экзистенциально-рефлексивный язык современного сознания и самосознания: ведь именно их Бахтин поставил под вопрос своей идеей продуктивно-диалогической коммунальности. В поисках такого «перевода» мы возвращаемся к началу наших рассуждений о самоимиджах и выходе из зеркала, предполагая взаимосвязь между те-

* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 77.

** Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 134.

*** Смех не дает возможности всерьез отождествить истину с собственным завершенным образом ее. Истина (как и я сам «в себе») не обладает тою полнотою реальности, которую она в то же время требует для себя, в качестве истины.

мой «человека у зеркала» *, с одной стороны, и идей «карнавализации сознания», с другой.

Как и в случае с Л. Е. Пинским, исходным пунктом и путеводной нитью послужит нам наблюдение, которое, надо полагать, тоже нуждается в оговорке.

Во фрагменте «К философским основам гуманитарных наук» (вокруг 1941 г.) имеется словосочетание, на принципиальность которого в единстве бахтинской мысли пронизательно указал С. Г. Бочаров: «*зеркало абсолютного сочувствия*» **. Этот образ хорошо передает обманчивую ясность интересующей нас радикально новой авторской позиции по отношению к человеку и к миру в творчестве Бахтина. Я говорю: «обманчивую», потому что отмеченное выше неразличение контекстов (бахтинского и собственно интерпретаторского, читательского) — неразличение, которым характеризуется едва ли не вся «постсовременная» история восприятия бахтинских идей, начиная с 60-х годов, — объясняется, как можно заметить, тем, что «зеркало абсолютного сочувствия», почувствованное и угаданное постсовременностью в идеях Бахтина (начиная с работ Юлии Кристевой), было воспринято чисто эстетически, *без оговорки на покаяние*, то есть без учета момента самоосмеяния в самосознании, как предпосылки самоизменения. Но ведь именно это Бахтин, собственно, хотел сказать, опять-таки, в *обеих* своих монографиях: что образно-мировоззренческая сила смеха в культуре Нового времени почти безнадежно раскололась; осмеяние стало объектным («сатиризирующим»), то есть исключаящим смеющегося из предмета осмеяния; серьезность же стала чисто идеальной («закрытой»), то есть тоже отрешенной от высказывания и высказывающегося, как во всяком «теоретизме», по принципу «как если бы меня не было» ***.

* См. короткий фрагмент на эту тему 1943 г.: *Бахтин М. М.* Собр. соч. Т. 5. С. 71. С ситуации «человека у зеркала» начинается феноменологический анализ «автора» и «героя» в соответствующей работе двадцатью годами раньше.

** *Бочаров С. Г.* Событие бытия // *Новый мир.* 1995. № 11. С. 216—217. «Человек у зеркала: эта тема, — замечает С. Г. Бочаров, — проходит через всего Бахтина, и большей частью речь идет о самообмане самосознания» (С. 216).

*** *Бахтин М. М.* К философии поступка... С. 88. Это — принцип утопического (в точном смысле слова «у-топос») мышления, которое предполагает реальность смысла независимо от моего «участия» в нем. Обратная форма утопизма — перенос всей полноты истины в субъективное сознание (в качестве «я»).

Фрагмент «О Флобере» (1944), тесно связанный с подготовкой книги о Рабле к печати в конце войны, заканчивается таким утверждением о самоотчуждении в мировоззрении Нового времени: «Все препятствует тому, чтобы человек мог оглянуться на себя самого» *. Оглядка (поправка, оговорка) на себя — это «участная» предпосылка продуктивного обмирщения (снижения) себя в мире в своем отношении к идее, к идеальной или абсолютной ценности. Это — ответ Раскольникову: отказ от «гениальной» претензии на «весь капитал»; не ускорение, а замедление движения к истине **; это означает принцип продуктивного самоограничения в сообществе, («смириться до труженика, определить свое место в событии через других» ***), или, как говорит Порфирий в «Преступлении и наказании», готовность «в себя пойти». Как нам кажется, существенная связь евангельской и «карнавальная» проблематики в работах Бахтина и специально в его интерпретации поэтики Достоевского практически не воспринимается, поскольку комически-смеховая стихия у Достоевского не осознается в единстве с «идейными» сторонами его образно-мировоззренческой системы. Почему и спор Бахтина с концепцией «романа-трагедии» Вяч. Иванова остается в существе своем непонятым и эстетически невоспринятым, а запомнившееся В. Н. Турбину бахтинское замечание «И Евангелие карнавал» ****, — воспринимается как прямое кощунство.

Зеркало абсолютного сочувствия, о котором говорит Бахтин, — это творческое усилие, направленное на безусловное утверждение и относительное оправдание *другого* («ты еси»); *для себя* я принципиально и право лишен такого сочувствия; в противном случае, говорит Бахтин, я живу уже не от себя, а под личиной «двойника-самозванца» *****. Такой двойник неизбежно «официален», то есть риторически переводим на язык общезначимого суждения для-другого; между тем как сам я непереволим (невоплотим) до конца в этот мир других. Если бы зеркало абсолютного сочувствия не было для меня самого незаслуженным даром, то было бы непонятно, почему и в каком смысле моя персональная ответственность определяется не притязанием на «все прекрасное и высокое», на «нечто шиллеровское», а чем-то

* Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 137.

** Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности... С. 176.

*** Там же.

**** Турбин В. Н. Из неопубликованного о М. М. Бахтине (I) // Философские науки. 1995. № 1. С. 235.

***** Бахтин М. М. К философии поступка... С. 95.

куда более прозаическим и интимным — «моим не-алиби в бытии» *.

Мы можем сделать вывод: тезис о «зеркале абсолютного сочувствия» нуждается сегодня в оговорке, в некоем герменевтическом уточнении, потому что в СССР и на Западе момент побудительного оправдания («буди, буди!» Достоевского), чутко угаданный многими в обеих бахтинских монографиях, был воспринят в романтико-модернистском ключе, то есть в том самом направлении, в котором распад «исторической универсальной индивидуальности», когда она «перестает быть предметом смеха» ** в Новое время, совпадает с зафиксированным в другой монографии процессом превращения принципа единства бытия в идеалистический принцип единства сознания, «сознания вообще» ***.

В результате «бахтинская революция» была понята в антибахтинском смысле и на Западе, и в России: «абсолютное сочувствие» было отнесено к *себе* эпигонами той или иной формы «семиотического тоталитаризма» ****. Логическим и историческим следствием этого недоразумения является сегодняшняя реакция против Бахтина со стороны тех, кто до поры до времени мог отождествлять свой собственный образ мысли — неоформалистический, неомарксистский или неоромантический — с его идеями, а сегодня вынуждены либо отойти от Бахтина, либо полемически бесплодно противостоять диалогизму.

В этой новой ситуации, как кажется, радикально новая авторская позиция Бахтина в событии истекающего столетия предстает скорее в зеркале *неабсолютного* сочувствия. Подобно тому как Бахтин по-новому противопоставил Достоевского-автора «достоевщине», точно так же его собственная авторская позиция, выходя из зеркала самоимиджей современного сознания, чем дальше тем больше будет обнаруживать свое критическое, амби-

* Там же. С. 112 и сл.

** *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле... С. 127.

*** *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского... С. 107.

**** Термин «семиотический тоталитаризм» ввел Г. С. Морсон. См.: *Morson G. S. Prosaics: An Approach the Humanities // The American Scholar. Autumn 1988. P. 515 и сл.* Морсон, имея в виду, главным образом, свой американский кругозор, противопоставил «тоталитарным семиотикам» «деревенских релятивистов» внутри Академии: первые тяготеют к теоретизированной научности, вторые — к ее деконструкции в смысле разоблачения «идеологии»; но те и другие, по мысли Морсона, не имеют подхода к более «прозаическим» предметам гуманитарного познания.

валентно-жесткое, «смертное» острие, обращенное не на «мир объектов», а на само судящее и оценивающее этот мир «Я».

Предложенная нами радикализация бахтинского авторства, деконструирующего оппозицию между «западными» и «русскими» подходами к наследию Бахтина в направлении исторически становящегося, Пушкиным и Достоевским завещанного синтеза национального и универсального, — заключает в себе следствия для новой ориентации в сфере бахтинистики (точнее, на ее границах) в контексте происходящего на наших глазах «прощания с утопическим мышлением» * в России и на Западе. Заклучая наши предварительные соображения, целесообразно наметить здесь три основных следствия для бахтинистики, которые, как кажется, вытекают из предложенной попытки снова и по-новому связать фронтально переживаемую историческую ситуацию выхода из зеркала с характером бахтинского авторства, обращенного (как у Достоевского) к созерцающим и оценивающим его, в качестве зеркала неабсолютного сочувствия.

Первое следствие гласит: путь преодоления метафизики и теоретизма, характерный для западной философии и гуманитарии XX века, — «переход от мира науки к миру жизни», по словам Г.-Г. Гадамера **, не имевший места в советской культуре, — Бахтин прошел (при всей композиционной фрагментарности, недосказанности и понятной самоискаженности собственной мысли) гораздо радикальнее и шире западных мыслителей. Это в особенности бросается в глаза при сопоставлении бахтинского диалогизма с западным.

По сравнению с Бахтиным, западные его современники-диалогисты выглядят (за исключением, может быть, Гадамера, отчасти и К. Ясперса) скорее «русскими» в своей недооценке специализированных, дифференцированных практик познания, в своей ориентации на постницшеанское «свободное мышительство» с притязанием на религиозно философское пророчество, на то, что Бахтин называл «вещающими» *** жанрами, вследствие

* См.: *Marten R. Der Menschliche Mensch: Abschied vom utopischen Denken. Paderborn etc., 1988.* В этой книге утопически-идеальный характер философского мышления определяется через зеркальный характер «взгляда»; «поэзии» зеркала автор противопоставляет конкретный опыт самоопределения с «другими».

** В обращении «К русским читателям». См.: *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 7.*

*** Ср.: «Человек нового времени не вещает, а говорит, то есть говорит огорочно» (*Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества... С. 336.*)

чего западные диалогисты (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси и др.) в большей или меньшей степени потеряли свою аудиторию в западной Академии, от которой они сами же отмежевывались, как от схоластически-замкнутого мира, далекого от Бога и истории. Тем самым основной вопрос так называемого «диалогического принципа» — вопрос о взаимоотношении или «корреляции» (Г. Коген) между гетерогенными элементами сущего (Богом, миром и человеком) — остался непроясненным и продуктивно неотвеченным в своей, по слову М. Бубера, «середине» (Mitte), то есть в плане светской культуры, *по эту* сторону Творения и Откровения.

Бахтин радикален в своем доверии к светской культуре, питаемой субкультурными и не-мирскими энергиями, к действительному богатству и множественности опытов и «практик». В этом отношении он продолжает линию русской контр-идеи, причем не только в критическом отталкивании от «монашеского», «нигилистического» морализма и теоретизма (как авторы «Вех»), но и совершенно позитивно, продуктивно*.

Нужно помнить, что позитив гуманитарного познания в XX веке — в отличие от спекулятивно-утопических (эстетизированных) притязаний Разума в предшествующие столетия —

* Один из наиболее глубоких мотивов критики русской идеологии в «Вехах» — мотив «этики нигилизма», методического обеднения и подавления живого и разнообразного бытия во имя моралистической идеи и идеала. Известный акцент Бахтина на «совершенно светском» характере своих основных исследований (см.: *Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества... С. 130*) связан со стремлением, с одной стороны, объяснить и оправдать «почти все (не религиозные, конечно, а чисто светские) добрые, приемлющие и обогащающие, оптимистические категории человеческого мышления о мире и человеке» (см.: *Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 25*), а с другой стороны, — защитить эти категории человеческого мышления от «нового средневековья», от так называемого «религиозного атеизма» — революционной изнанки и двойника религиозного мышления (то есть от нигилизма и фанатизма): Эта жизнеутверждающая, анти-нигилистическая тенденция, проходящая через все работы Бахтина, имеет у него, как всегда, радикальный характер: наиболее опасным препятствием и опасностью в деле познавательного открытия мира и человека является само познание, рационально-теоретизирующий элемент его, упрощающий и «улегчающий» живое бытие, «обособившаяся и отъединившаяся тенденция познания к умерщвлению познаваемого, к замене живого мертвым, к превращению большого в маленькое, становящегося в неподвижное...». См.: *Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 122.*

состоит скорее в открытии малого, то есть, собственно, «реально-го» и «конкретного»; именно этот момент, по Бахтину, герменевтически связывает выход из Средних веков (в эпоху Рабле) с концом Нового времени в XX веке, — концом или переходом, предвосхищенным «радикально новым», по сравнению с эстетическими нормами в особенности XIX века, художественным видением Достоевского.

В противоположность слишком «свободному» мышлению, в какой-то мере и под влиянием внешнего давления, Бахтин угадал общий для Запада и России путь самоизменения или «покаяния» Разума перед действительностью, путь теоретически пройденный ни в советской России, ни в эмиграции. Экзистенциальному повороту к бытию, характерному для его современников на Западе, русский мыслитель с самого начала сумел придать не «экзистенциальный», а *нравственный* отпечаток, отличный от «нигилистического морализма», возобладавшего в Русской революции, и от нигилистического аморализма «постметафизической» контрреволюции в западной философии и гуманитарии XX века *. Бахтин показал глубже западных современников нравственный смысл самоограничения («мое не-алиби в бытии») во всех формах культурного творчества, от эстетики до политики, бесплодность и пагубность непрофессиональных претензий раскольниковых от культуры на «весь капитал» — от Бога до «нового мира»;

Второе следствие для бахтинистики касается ее собственной истории; «Бахтин в истории (невидимого миру) смеха» — не худшее название для того единственного в своем роде недоразумения, которое и сегодня еще характеризует понимание и восприятие бахтинских идей в зеркальном квадрате самоимиджей между Россией и Западом.

Отрицательным подтверждением нашего тезиса о продуктивно-диалогической коммуналности как прагматически-программной идее Бахтина (в терминах «Марксизма и философии языка» этому соответствует мысль о «сплошной социальности

* Касаясь нравственной акцентуации проблемы ответственности у Бахтина, в отличие от Гуссерля (на которого он опирается), С. С. Аверинцев отмечал: «Здесь Бахтин — в высшей степени русский мыслитель, продолжающий традицию отечественной культуры XIX в. Творчество Достоевского было для его мысли не только предметом, но и источником». См.: *Аверинцев С. С. Примечания к работе М. М. Бахтина «К философии поступка» // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986. С. 158.*

как психической, так и идеологической действительности» *) является резко усилившаяся после краха СССР как на Западе, так в особенности в России *реакция* против тех или иных бахтинских концепций, в сущности — против «диалогизма» в целом. Это явление, достойное самостоятельного рассмотрения, можно назвать «постмодерным рессентиментом».

В России центральная для западного и русского диалогизма идея исторической коммунальности духовных феноменов оказывается под подозрением в «сталинизме» и «сатанизме», поскольку представления о социальном настолько порабощены официальным сознанием советской эпохи, что альтернативой им может воображаться только та или иная а-социальная утопия — индивидуалистически-экзистенциальная или «соборная», то есть одна из двух основных самоимиджей русской идеологии. Человеческое *я* настолько внутренне неоправданно и внешне бесправно, политическая и вообще официальная жизнь настолько далека от реальных социально-диалогических форм опыта и мировосприятия, до такой степени противостоит действительной социальности, тому, что Бахтин называл «житейской идеологией», что радикальное самозванство и «монологический идеологизм» на всех уровнях и во всех сферах культуры становятся основными «политическими» следствиями утопических самооправданий «тридцать третьей буквы» — подпольного культа личности, разрешающегося национальной катастрофой **. Но ведь это уже было.

Если в России идея «сплошной социальности» должна либо отвергаться в качестве политического насилия, либо — с точностью до наоборот — пониматься как *опричное мышление*, насильно и официально противостоящее «массам», «будням», неофициальной небывальщине исторического небытия-заживо, — то на Западе

* Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка... С. 51.

** Очень характерная тенденция внутри постсоветской бахтинистики: либо оторвать от Бахтина вышедшие под фамилиями В. Н. Волошинова и П. Н. Медведева известные работы, либо, наоборот, отождествить их с бахтинским авторством. В первом случае Бахтина хотят понять персоналистически, вне «плоти трансгрессиентных моментов», т. е. вне диалогически-коммунальных условий возможности личности и «экзистенции»; во втором случае ему приписывают тоталитарный склад мышления (отождествляя идею коммунальности и социальности с официальным коммунизмом и социализмом). В том и другом случае понимание — одно: и личность, и сообщество понимаются как утопические метафизические абстракции-монады, самодостаточные и самоценные.

де, казалось бы, прямо противоположное отношение к бахтинскому диалогизму обнаруживает странное (как в фантастическом реализме Достоевского) подобие «опричному» мышлению на русской почве. Здесь это исторически связано с неизжитыми (и не самоуничтожившимися, как в СССР) импульсами революционного утопизма.

Западные гуманитарии, как представляется, верно нащупали у Бахтина, по словам американского критика Дэвида Кэрролла, «попытку полностью переосмыслить вопрос об основаниях человеческого общежития, коммунальности»*; с другой стороны, однако, сама эта попытка сплошь и рядом упрощается и уплощается редукциями к «политическому вопросу», к вульгарно-социологическим идеологемам и мифологемам революционного утопизма, знакомым России» как говорится, «не по Гегелю», а на постсовременном Западе выступающими в академической среде под новыми масками «теории», «деконструкции», «феминизма», даже «диалогизма».

Таким образом, и там и здесь, на родине Бахтина, и на Западе продуктивность бахтинской мысли воспринимается непродуктивно: то, что Бахтин называет «социальной атмосферой»** (видя в изображении ее преимущество Достоевского по сравнению с его подражателями в XX веке), на Западе должно восприниматься и истолковываться в публично-риторических и официально-политических терминах. Наоборот, в бывшем СССР самое близкое и понятное — неофициально-коммунальные формы русской социальности — вообще почти не имеют осознанного и признанного политико-правового статуса; интеллигенция (как и до революции являющаяся плотью от плоти государственного утопического мышления) способна исповедывать свой постсоветский «апофеоз беспочвенности» либо в почвеннических, либо в «культурных», либо в «религиозных» символах веры, но непременно в старых метафизических и риторических жанрах, не принимающих в расчет исторически определенную реальность***.

* Carol D. The Alterity of Discourse: Form, History, and the Question of the Political in M. M. Bakhtin // *Diacritics*. Vol. 13 № 2 (Summer 1983). P. 68.

** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 72.

*** С этим, как мне кажется, связан особый филологический и идеологический интерес в России к риторике — в отличие от диалогизма; достаточно вспомнить такие нериторические фигуры советской культуры, как С. С. Аверинцев и покойный А. В. Михайлов. Риторика натурализует речь и говорящего, укрепляя иллюзию «естественного субъекта», тогда как диалогика социализирует и историзирует их.

Зеркало сочувствия, в котором наша постсовременность пыталась в 60—90-е годы разглядеть или угадать свои продуктивные возможности, оказалось, действительно, ложным зеркалом неложного; прохождение через карнавалы похороны, через очищающий огонь «смерти-воскресения» (в терминах обеих монографий Бахтина) было понято скорее эстетически и теоретизированно, отрицательный и положительный полюса жизнестановления оказались во взаимоисключающем противопоставлении друг другу. В этом смысле зеркало неабсолютного сочувствия, о котором мы говорим как о более адекватном образе бахтинского авторства, позволяет провести резкую и принципиальную разграничительную линию между доживающими сегодня романтико-историцистскими и идеалистическими интуициями светлого будущего, остранившего скверну предыстории человечества или, по Г. Лукачу, «мир завершенной греховности» *, с одной стороны, и бахтинским пониманием «преступного» состояния мира ** как предпосылки действительных изменений в общественной жизни.

Радикально новая авторская позиция Бахтина в культуре XX века заставляет увидеть в слове и деле его мысли на самом деле «шаг», одновременно единственный в своем роде и узнаваемый, как всё из ряда вон выдающееся в истории культуры. В исторический час безрадостной и бесславной утраты общественных, научно-теоретических и общекультурных иллюзий и самоимиджей, переживаемый сегодня повсеместно, но, как всегда, особенно болезненно в России, на стадии, по Бахтину, «нового очередного преодоления наивности», когда вопрос о «выживании» гуманитарии и самой идеи образования снова и по-новому встает во весь свой грозный рост, — в этой ситуации мы вправе, обсуждая междисциплинарную релевантность собравшего нас здесь автора, не памятью только прошлого, но памятью будущего вспомнить удивительные, навечные слова, сказанные Осипом Мандельштамом о первом русском универсальном мыслителе, о Чаадаеве:

«Только русский человек мог открыть этот Запад, который гуще, конкретнее самого исторического Запада. <...> Туда, где все — необходимость, где каждый камень, покрытый патиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравствен-

При этом риторический субъект внутренне тяготеет к официальному «политическому телу», диалогический — к неофициальному.

* Понятие Фихте, радикализованное Г. Лукачем в его «Теории романа» (1920).

** Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 89.

ную свободу, дар русской земли, лучший цветок ею возвращенный. <...> Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно, побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно» *.

Наконец в-третьих, для нас, собравшихся здесь для обсуждения проблем бахтинского наследия и современной гуманитарии, эти слова — не риторика. Признаемся: там, где сегодня говорят о Бахтине сколько-нибудь всерьез, там зачастую сознательно тематизируют или бессознательно изживают и исповедуют кризис самого предмета гуманитарного познания, все равно, идет ли речь о литературоведении, филологии, философии, лингвистике, историографии, социологии или философии. Настал час расплаты, условия неизбежности которого Бахтин обозначил в работе 1924-го года о «материальной эстетике», и бахтинистике будущего еще предстоит огромная (сегодня неподъемная для нее) работа по наведению «герменевтических мостов» между прошлым и будущим увиденного и понятого в этой и других работах нашего автора.

«Я думаю, — писал О. Мандельштам в поворотный час русской и мировой истории, — что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой» **. Зеркало неабсолютного сочувствия, которое отпугивает и в дальнейшем еще больше отпугнет от Бахтина идеалистов и утопистов всех мастей, хорошо тем, что дает возможность увидеть себя без прикрас, но не вовсе одураченными и обреченными. Ведь, как мы помним, Дон Кихот умирает в Санчо Панса, Иван Карамазов в Смердякове и черте для того, «чтобы родиться новым, лучшим и большим» ***. В этом, может быть, заключается некоторое (неабсолютное) оправдание и этой моей попытки включиться в мышление Бахтина, в какой-то мере по-новому включив это мышление в нашу собственную, отмирающую и обновляющуюся историческую ситуацию.

1997



* *Мандельштам О. Петр Чаадаев // Мандельштам О. Собр. соч.: В 4 т. М., 1998. Т. I. С. 199—200.*

** Там же. С. 200.

*** *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 27.*