

КОММЕНТАРИЙ

В текстах читатель встретит два типа примечаний: авторские (они помещены там же и отмечены звездочками) и комментаторские — они отмечены цифрой и помещены в Комментарии под заглавием соответствующего текста.

Курсив в цитатах принадлежит их авторам.

Еще раз приносим сердечную благодарность всем, кто советом и делом поддержал Редколлегию на всех этапах подготовки тома к печати.

Искренняя благодарность за помощь коллегам — аспирантам и сотрудникам кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 98-03-04245).

В Антологии принята следующая маркировка трудов М. М. Бахтина:

- ВЛЭ* — Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.
- Доп.* — Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. М., 1992. № 1.
- ЛКС* — Литературно-критические статьи. М., 1986.
- МФ* — Формальный метод в литературоведении (Критическое введение в социологическую поэтику). Л., 1928; М., 1993.
- МФЯ* — Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929; 1930; М., 1993.
- ПнД* — Проблемы поэтики Достоевского. М., 1974; 1979.
- ПмД* — Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.
- СС-2* — Собрание сочинений: В 7 т. М., 2000. Т. 2.
- СС-5* — Собрание сочинений: В 7 т. М., 1996. Т. 5.
- Т* — Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; 1990.
- Ф* — Фрейдизм. Критический очерк. М.; Л., 1927; М., 1993.
- ФП* — К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985. М., 1986.
- Э* — Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Тексты, цитируемые по другим изданиям, указаны по году их выхода в свет. Индивидуальная авторская маркировка оговаривается в текстах статей. Своя система аббревиатур принята в Библиографии. «Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным» (М., 1996) обозначаем как «*Дувакин*» и указываем страницу. Сочинения Ф. М. Достоевского цитируются по изданию: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.; 1972—1990 (в скобках указываем арабскими цифрами через запятую том и страницу).

IV НА СОВРЕМЕННОМ ФОНЕ

Ю. Кристева

Разрушение поэтики

Печатается по источнику: Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1994. № 5. С. 44—62. Перевод Г. К. Костикова выполнен по изданию: *Kristeva J. Une poetique ruinee // Mikhail Baktine. La poetique de Dostoievski. Traduit du russe Isabelle Kolitchev. Presentation de Julia Kristeva. P., Seuil, 1970.*

¹ Ю. Кристева имеет в виду пятый раздел первой части книги Л. Д. Троцкого «Литература и революция» (1923), в котором собраны статьи 1907—1923 гг. — «Формальная школа поэзии и марксизм» (см.: *Троцкий Л. Д. Литература и революция. М., 1991. С. 130—145*). Раздел завершается словами: «Формальная школа есть гелертерски препарированный недоносок идеализма в применении к вопросам искусства. На формалистах лежит печать скороспелого поповства. Они иоанниты: для них “в начале бе слово”. А для нас в начале было дело. Слово явилось за ним как звуковая тень его» (Указ. соч. С. 145).

² См. об акад. А. Н. Веселовском: *Петров Д. К. Веселовский и его историческая поэтика // Журнал Министерства народного просвещения. 1907. № 4; Аничков Е. В. Историческая поэтика А. Н. Веселовского // Вопросы теории и психологии творчества. СПб., 1911. Вып. 1. 2-е изд. С. 84—139; Памяти академика Александра Николаевича Веселовского. По случаю десятилетия со дня его смерти (1906—1916). Пг., 1921; Шишмарев В. Ф. Александр Николаевич Веселовский и русская литература. Л., 1946; См. полемику об А. Н. Веселовском: Известия АН СССР. Отделение общественных наук. М., 1939. № 4; Горский И. К. 1) Александр Веселовский и современность. М., 1975; 2) Об исторической поэтике Александра Веселовского // *Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 11—31.**

Ситуация «Веселовский/Бахтин» описана в статье В. В. Бабича «Две поэтики: Веселовский и Бахтин» (Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1996. № 4. С. 86—101).

³ *Хотя Бахтин и не был знаком с учением Фрейда...* — см. в «Дополнениях к книге о Достоевском (Достоевский, 1961)»: «Во второй главе полемика со сторонниками концепции единой исповеди в произведениях Достоевского, одной души, одного душевного ландшафта, с психоанализом, с работой Попова и др.» (СС-5, 364; комм. — там же, 670—671). Ср.: «Во время, конечно, на этот счет неправильные знания были, психоанализа почти не знали, хотя он (Фрейд. — К. И.) издавался в то время» (*Дувакин, 203*).

Приведем существенную реплику В. Л. Махлина из его комментария к переизданию книги «Фрейдизм», вышедшей за два года до *ПтД*: «Для понимания своеобразного диалога Бахтина с Фрейдом важно, что если для Фрейда сравнение психоаналитического учения с исповедью, в смысле “очищающей силы слова”, “освобождения от страшного и стыдного” («катарсис»), — это все же в основном только позитивистская метафора, то для

Бахтина, наоборот, скорее психоанализ — это довольно бледное и в целом искаженное подобие реального опыта, в наиболее чистой и адекватной форме представляющего в романе в форме исповеди — от бл. Августина до романов Достоевского. Исповедь — чистая форма самосознания “участного мышления”, диаметрально противоположная всякой объективации и всякой эстетизации. См. выступление Бахтина 1 ноября 1925 года в записи Л. В. Пумпянского: “Бл. Августин против донатистов подверг внутренний опыт более принципиальной критике, чем психоанализ. «Верую, Господи, помоги моему неверию» находит во внутреннем опыте то же, что психоанализ” (М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 245). Ср. феноменологическое описание “самоотчета-исповеди” как исходной доэстетической жанровой формы, как границы “эстетики словесного творчества” вообще в работе “Автор и герой в эстетической деятельности”, а с другой стороны, “исповедальное сознание” как исток и тайну особого — внеэстетического! — “равноправия” между автором и героем и между различными героями в произведениях Достоевского» (Бахтин под маской. Маска первая. В. Волошинов. Фрейдизм. М., 1993. С. 115).

См.: *Любимова Т. Б.* Исповедь, покаяние в теории М. М. Бахтина как диалог с Богом // М. М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания. Тезисы докладов участников Вторых саранских Бахтинских чтений. 28—30 января 1991 г. Саранск, 1990. С. 57—58; *Баткин Л. М.* Трудность истолкования религиозного как культурного у М. М. Бахтина // Л. М. Баткин. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 24—27; *Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. Материалы Междунар. конф-ии / Отв. ред М. С. Уваров.* СПб., 1997; *Уваров М. С.* Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

⁴ *spatting субъекта* — здесь: внутренний спор субъекта (*англ.*).

⁵ Авторы цитируемого ниже сборника широко обсуждают и развивают ту теорию функций как неразложимых единиц повествования и в более широком смысле — как элементов структуры общения, что в свое время была предложена А.-Ж. Греймасом и Р. О. Якобсоном. При этом оба известных семиотика опирались на определение функции, данное В. Я. Проппом в книге 1928 г. «Морфология сказки» и на формулировку Ю. Н. Тынянова (Архаисты и новаторы. М., 1929. С. 33). Схему функций акта коммуникации см. на рис. 1.

При этом «экспрессивная функция ориентирована на отправителя, конативная — на получателя, познавательная (референтная) — на контакт» (Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 401. Комментарий). См. в этом сборнике широкоизвестную работу Р. О. Якобсона «Лингвистика и поэтика» (1960) (С. 193—230).

⁶ *phonè* — фон (звук) (*фр.*). Здесь: проговаривание, голошение.

⁷ *онирическое* (см. ниже — *онирические подмостки*) — *онего* — нагружать, усиливать, отягощать, вооружать (*лат.*).

⁸ Ошибка в хронологии: речь должна идти не о 1923 г., а о 1913—1914 гг., когда Художественный театр предпринял постановку «Бесов», что вызвало появление провокационных статей Горького с призывом запретить опыты такого рода: пролетарская идеология узнала себя в героях, одержимых революционной «бесовщиной». О Достоевском Горький писал еще в статье

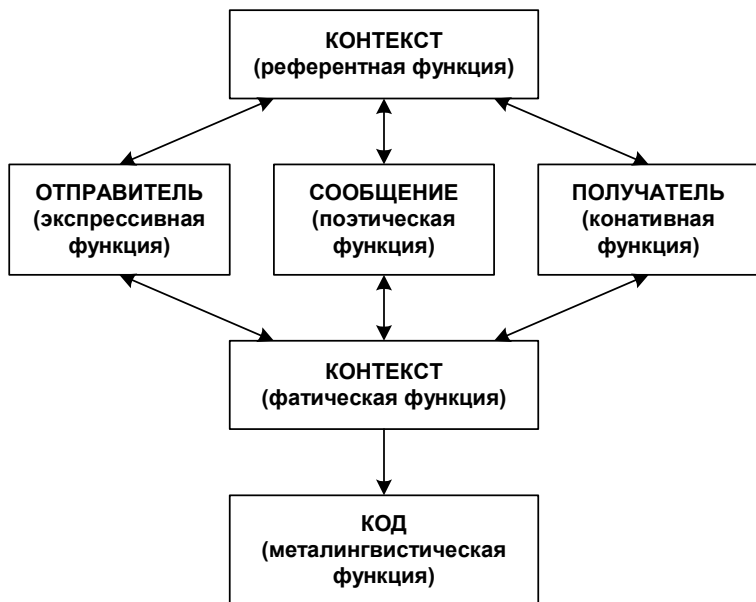


Рис. 1. Схема функций акта коммуникаций

1905 г. «Заметки о мещанстве», а в 1916 г. в издательстве «Парус» вышел сборник Горького («Статьи (1905—1916)» <Пг.>), куда вошли статьи «О «карамазовщине»» и «Еще о «карамазовщине»», осуждающие инсценировку «Бесов».

У Горького к Достоевскому было сложное отношение притяжения/отталкивания. В письме В. В. Розанову в 1911 г. Горький признался, что он живет с чувством того, что его «родил» Достоевский. 24 января 1935 г. Горький публикует в «Правде» заметку «Об издании романа “Бесы”», в которой, полемизируя с критиком и чиновником от литературы Д. И. Заславским [1880—1965; был эсдеком-меньшевиком (с 1903), затем бундовцем, затем вступил в партию большевиков (1934)], настаивает на выпуске издательством «Академия» романа «Бесы». Но вот в конверте с собственноручной надписью «Достоевский» архивисты обнаруживают десять заметок, датированных 1930—1936 гг. и среди них — следующую:

«Достоевский.

— Но ведь при жизни Вы, Ф[едор] М[ихайлович], были среднего роста?

— Я и еще вырасту вам.

Бог:

— Я тебя, Федор, создал человеком среднего роста».

(Архив А. М. Горького. М., 1969. Т. XII. Художественные произведения. Статьи. Заметки. С. 212). Статьи Горького породили многостороннюю газетно-журнальную полемику. Философы Серебряного века, например, Д. Мережковский, упрекали Горького в непонимании Достоевского как хри-

стианского писателя: «Горький видит ложь Достоевского, но религиозного начала ее не видит, и поэтому и преодолеть ее не может» (*Мережковский Д.* Горький и Достоевский // Русское слово. 1913. № 286). В «Русской мысли» (1907. № 2) Мережковский прямо сказал, что «в русской революции есть, между прочим, и “Бесы”, в этом нет сомненья». В «бесовстве» и «смердяковщине» упрекали то большевиков (см.: *Васильев М. В.* Смердяковщина и ее творцы // Накануне. 1918. № 6. С. 2—3; *П. Б.* Достоевский и революция // Современное слово. 1918. № 3548; *Богданович Т.* Неизбывная нечаявщина // Там же. № 3535), то анархистов (см.: *Кремнев Б.* Достоевский и судьба России // Огни. Литературный альманах. М., 1918. С. 133—148; см. также статью Н. Бердяева «Казнь и убийство», 1906). Однако уже в 1916 г. прозвучал резонный голос В. Розанова: «Историк русской литературы имеет перед собой задачу отделить в последних выступлениях Горького, — например, против сценической переработки “Бесов” Достоевского для Художественного театра в Москве <...> “лицо” от надетой на него “личины”, “маски”. В этих выступлениях немного “Горьковского”, кроме подписи. Видный, даже когда-то знаменитый писатель дает рекламу, имя и фирму совсем не своим мыслям, — даже мыслям противоположным прежнему “своему”. По необразованности он вовсе этого не замечает и не соображает. А “друзьям” его вовсе нет дела до Горького и до цельности единого лика писателя» (*Розанов В. В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 622).

См. материалы полемики из первоисточников: Протест Горького против постановки романов Достоевского // Биржевые ведомости. 8.10.1913. № 13792; О выпаде г. Горького против Достоевского. Мнения писателей [Ф. Д. Батюшкова, А. Н. Будищева, С. А. Венгерова, Р. В. Иванова-Разумника, А. И. Куприна, Д. С. Мережковского, И. Н. Потапенко, А. И. Ремизова, Ф. Сологуба, И. И. Ясинского]; *Горнфельд А. А.* <По поводу письма Горького о Достоевском> // День. 1913. № 265; *Сологуб Ф.* По поводу письма Горького о Достоевском // Там же. 1913. 6 октября. № 270; *Лундберг Евг.* <Об инсценировке «Бесов» в Московском Художественном театре> // Там же. 9.12.1913; *Игнатов И.* «Бесы» в Художественном театре // За правду. 1913. № 3; *Витимский А.* По поводу письма М. Горького о Достоевском // Там же. 1913. № 23; *Ежов Н.* «Бесы». Художественный театр и Максим Горький // Новое время. 1913. № 13448; *Старый Джон.* <По поводу писем Горького о Достоевском> // Там же. 1913. № 13512. 30 октября; *Арцыбашев М.* <О письмах М. Горького о Достоевском> // Рампа и жизнь. 1913. № 39; *Бенуа А.* <> // Речь. 12.10.1913. № 267; *Адуев А.* <По поводу писем Горького о Достоевском> // Руль. 1913. № 128; *Игнатов И.* «Бесы» и Горький // Русские ведомости. 6.10.1913. № 222; *Он же.* В ожидании «Бесов» // Там же. 10.10. 1913; *Кускова Е.* О нападках Максима Горького (Письмо в редакцию) // Там же. 3.11.1913. № 254; *Философов Д.* Опасный путь (Письмо в редакцию. По поводу протеста Горького) // Русское слово. 1913. № 224; Открытое письмо М. Горькому Московского Художественного театра // Там же. 24.10.1913; *Стенун Ф.* О «Бесах» Достоевского в письмах М. Горького // Северные записки. 1913. № 12. С. 120—136; *Глаголь С.* <По поводу письма М. Горького о Достоевском> // Столичная молва. 1913. № 336.

Список этот далеко не полон.

См.: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Роман в трех частях. «Бесы»: Антология русской критики / Сост., подг. текста, послеслов., комм. Л. И. Сараскиной. М., 1996.

Эпизод «Горький/Достоевский» не заслуживал бы специального внимания, если бы на Западе имели представление о том, почему в России вплоть до середины 1960-х гг. «архискверный», по реплике Ленина, Достоевский (как Блок и Есенин, и длинный ряд иных) отсутствовал в школьной программе и почему не слишком торопились с переизданием его сочинений. То, что внятно было в свое время Г. Гессе («Братья Карамазовы, или Закат Европы», 1919; «Размышления об “Идиоте” Достоевского», 1919) и Т. Манну, который чуть не написал о Достоевском книгу (осталась «Достоевский, но в меру»), было потеряно, вместе с утратой классической традиции, следующими поколениями читателей.

⁹ ...разглядел у него одну лишь идеологию... — Трудно сказать, что Ю. Кристева подразумевает здесь под идеологией — социально-политическую доктрину или свободное творчество идей. Во всяком случае, А. Камю на страницах, посвященных Достоевскому и его героям, избегает слова «идеология». В разделе «Философия и роман» книги «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» (1942) Камю, оглядываясь на великие романы XIX—XX вв., отмечает в них стремление «писать, прибегая к образам, а не к рассуждениям <...> Они убеждены в бесполезности любого объяснительного принципа, в том, что нужно учиться у самой чувственной видимости. Произведение для них начало и конец всего, результат зачастую невыразимой философии, ее иллюстрация и венец. Но незавершенность произведения обеспечивается только подразумеваемыми философскими тезисами. Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль отдалает от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление» (*Камю А. Бунтующий человек*. М., 1990. С. 79).

¹⁰ *скриптор* — автор (*scriptor* — лат.).

¹¹ *fading* — букв. увядание (англ.).

¹² ...В 1929 г. подобных теорий не существовало. — Ю. Кристева забыла о неокантианской традиции рассмотрения самозаконного субъекта как на Западе, так и в России (А. Введенский, И. Лапшин, Г. Коген). См. на этот счет статью Б. Пула «Роль М. И. Кагана в становлении философии М. М. Бахтина (От Германа Когена к Макс Шелеру)» (Бахтинский сборник—III. М., 1997. С. 162—181).

М. Л. Гаспаров

М. М. Бахтин в русской культуре XX века

Печатается по первопубликации: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 11—114. Автор включил это эссе в издание: *Гаспаров М. Л. Избранные труды*. М., 1997. Т. 2. С. 494—496.

Гаспаров Михаил Леонович — филолог-классик, теоретик русской стихотворной традиции, историк мировой культуры, критик, переводчик; доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы (Москва).

Тезисы М. Л. Гаспарова в первопубликации сопровождаются репликой «От редакции»: «Вызывать дискуссию — свойство живых научных идей. Идеи М. М. Бахтина живы, они составляют не только прошлое, но и настоящее нашей науки. Своё отношение к ним редакция выразила в т. VI “Трудов по знаковым системам”. Публикуя статью М. Л. Гаспарова, мы исходим не только из безусловного права исследователя на своё мнение по научному вопросу, но и из глубокого убеждения, что и средствами полемики можно иногда выразить уважение и защитить от тех похвал, про которые сказал Баратынский:

...слóжится певцу
Канон намеднишним Зоилом,
Уже кадящим мертвецу,
Чтобы живых задеть кадилом»

(Указ. источник. С. 114).

Появление небольшой статьи в малотиражном тартуском сборнике мгновенно стало широкоизвестным предметом обсуждения — сначала в кулуарах конференций, а потом и на страницах отечественной и зарубежной научной периодики. См., в частности: *Gasparov M. L. M. M. Bakhtin in Russian culture of the XXth century // Studies in XX century literature. Vol. 9. № 1 (Fall, 1984). P. 169—176.*

Через тринадцать (!) лет в первом номере нового киевского журнала «Круг» («ежеквартальный художественно-философский и культурологический») состоялся диалог трёх статей. Подчеркиваем: не авторов, а статей, поскольку журнал перепечатал эссе М. Л. Гаспарова в обрамлении предисловия и послесловия известной поэтессы О. Седаковой. Сам же М. Л. Гаспаров прозвучал в тартуских интонациях старой публикации, но все же теперешний его, 1992 г., голос не был озвучен. Однако тексты О. Седаковой в самом положительном смысле столь типичны, что мы позволим себе привести значительные выдержки из них. Типичны они и тревогой за растаскивание наследия Бахтина, и попыткой нетривиально — хотя, на наш взгляд, несколько импрессионистично — понять эволюцию бахтинской мысли в её собственных терминах. Нельзя не согласиться с утверждением: «Неизбежной тенью бахтинского триумфа стало тиражирование его идей: “каранавал”, “полифония”, “роман”, “хронотоп” — превратились в какие-то клише, которые стали применяться к месту и не к месту, подгоняя множество вещей к одним и тем же ответам. Эти идеи — отраженные тени сложных и колеблющихся значений в общем контексте мыслей Бахтина — разделили судьбу таких интерпретационных отмычек, как “эдипов комплекс”, “архетип” и т. п.» (Круг. Киев, 1992. С. 113. Далее указываем страницу источника в скобках). Главная констатация в предисловии О. Седаковой такова: «Статья М. Л. Гаспарова — первая в отечественной филологии критическая (действительно внимательная) попытка прочтения Бахтина, неожиданного и провоцирующего» (Там же). Для понимания дальнейших рассуждений О. Седаковой о смысле жизни Бахтина и его текстов важна ещё одна её реплика: «Русская религиозная философия, с которой мне казалось естественным связать М. М. Бахтина, тогда не обсуждалась. Ей ещё предстояло пережить, как в своё время Бахтину, эпоху триумфа, безоглядного поклонения — всего, что с ней и происходит в последнее время...» (Там же). В послесловии («М. М. Бахтин — ещё с одной стороны (К тезисам М. Л. Гаспарова)») мы

встречаем самоценную картину драмы бахтинского мировоззрения с теми его «персонажами», которые О. Седакова считает настолько концептуально активными, что состоялся сюжет, поучительный для нынешнего читателя (= «зрителя») Бахтина:

«Итак, роман (или драма) называется “Я и Он”. В нем три сцены: I. Хор. II. Скандал. III. Карнавал.

I сцена. (Ранние работы — эстетические). Общая мораль “Эстетических отношений” — “Спасение — это другой”, — полная противоположность сартровскому “Ад — это другие”. По его словам, это почти совпадает с учением христианского подвижника (не помню, какого). Но смысл этих слов у Бахтина очень своеобразен. Спасение возможно только в Другом как Его помилование Меня, как Его ко Мне эстетическое отношение. Внутри же возможно только бесконечное самоосуждение. (Как всегда у Бахтина, намечен и другой ход — идеальный “Он” внутри). Непреодолимо различие Меня и Его делает антропологическую проблему нерешаемой монистически, то есть нет “мы”, если определить человека с “моей” точки зрения, и нет “они”, если — с “его”... У Меня и у Него все разное: у Меня целиком внутреннее тело, у Него — пластическое, у Меня нет времени, Он — во времени и т. п. Ощущение странное, если оно непосредственное, а не очищенное до экспериментальной наглядности: читателя оно поражает, как и Бахтина: как же это я не заметил, что у меня нет пластического тела? Эта мысль составляет завязку бахтинского романа. Здесь не только разноприродность Я и Его, но и “внутреннего” и “внешнего”, “выразительного” и “пластического”, “оформленного”. В “эстетических отношениях” самым глубоким решением антропологической проблемы признается христианское, в качестве вершины лирики признается покаянная молитва (срединные стихи 50-го Псалма). У Я и у Него равное все, кроме одного: существенной самонедостаточности. Я нуждаюсь в Нем как милующем, и Он во Мне как милующем. Он — такой же изнутри немилуемый. Странно только то, что здесь не появляется местоимения “Ты”, и не только местоимения, но всей смысловой атмосферы *обращенности к...* Здесь, где все — об экзистенциальном диалоге! У Меня в Нем нет Ты. О чем же Я и Он будем вести речь? Заметим, что в канонических текстах нет и намек на несводимость Я и Его на общее имя человека: Я с Ним (который называется ближним и братом) просто и быстро соединены: «как самого себя». Причем, вопреки идее Бахтина о том, что любовь к себе невозможна, именно с этой любовью сравнивается всякая другая. От степени затора между Я и Ним зависит отношение Бахтина к поэзии (лирике). Здесь, пока Я и Он связаны взаимодополнительностью (хотя бы возможной и чаемой), за “внешним”, “пластичным”, “оформленным” признается способность выражать “внутреннее”, и голос лирика, “живущий поддержкой хора”, признается самым полнозначным, его голос — “прямо интенциональным”. Почему и я называю первую сцену “Хором”. Хор этот неустойчив, и не странно, что за ним следует “Скандал”.

II. Достоевский. Неизвестно, и догадываться не стоит, что обусловило перемену Его в “Проблемах поэтики”. Теперь Он, Он героя Достоевского, — не милующий, а осуждающий, ограничивающий, фальшивящий меня. Вся “моя” жизнь, “моя” речь теперь — борьба с этим “Я-в-Нем”, “Я-Он-для-Него”. Никаких с Ним отношений, кроме скандала, быть не может (опять бахтинский второй ход — вероятность “все-проникающего голоса”). Это, скорее, не Он, а раздраженное “вы” скандала: вы решили, — а я... Если же посмотреть

на это “вы”, ложную презумпцию скандального откровения, то мы заметим, что отношение к этому “вы”, между прочим, у Я весьма закрыто. Оно не допускает перемены Вы в глазах Я: это угаданный враг с угаданным отношением ко мне. Он становится мнимым Им, мнимым “другим”, поскольку вся его напряженность понимается лишь в отношении ко Мне. При всей своей проницательности Я глух к дружости другого. Недоверие Я к Нему вместе с тем — недоверие к выразимости внутреннего, к возможности “чистого” слова все-речь выразить предмет; “интенциональное” и “хоровое” слово превращается в “авторитарное”. Лирика исчезает из поля зрения, все внимание направляется на формы или антиформы, свидетельствующие о зазорах и несоответствиях в человеческом мире. Проза, несомненно, выше стиха, но в следующей сцене выше трагичности оказывается комизм.

III. Рабле. И еще бы. Смех — лучший ответ этому оболгавшему Меня Ему. Смех — это, наконец, свобода от Него (Он теперь совершенно деперсонализируется, это — авторитет, государства, все заставшие формы культуры и т. п. Но деперсонализируется и Я, между прочим). Апофеоз смеховой культуры как высшей свободы строится на представлении о свободе, подобном представлению заключенному в тюрьме, — это освобождение от врага, от “него”, от “них”, от “вас”, от “авторитета”, который так и не стал для Я — Ты и не обратился к этому Я как к Ты. Карнавальная толпа, в “амбивалентном смехе” убивающая друг друга, кажется решением проблемы раздвоенности. “Внутренний человек” (вспомним, что у него нет даже пластического тела) нашел свою свободу в стихии “материально-телесного низа”. Чего-чего, а смешного в этом смехе не больше, чем в знаменитой комнате с пауками.

Мысль о “другом” становится с годами все менее читаемой и в “Хронотопе” вообще исчезает. Однако Я или “человек”, остается определенным только отрицательно: как несовпадающий со своим местом (а что это место, как не “Я — для Других”. Несовпадение это и есть трагедия — и “амбивалентно” исцеляется в стихии космического смеха.

Вот так печально, на мой взгляд, развивается “роман Бахтина”, продолжающий поиски “соборности” 10-х годов, или отвечающий за них» (С. 116—117).

Приведенные тексты О. Седаковой опубликованы в переводе на английский в антологии: *Critical Essays on Mikhail Bakhtin* / Ed. by Caril Emerson. New York, 1999. P. 86—92.

Седакова Ольга Александровна — поэтесса, критик. См.: *Перепелкин М. А.* Творчество Ольги Седаковой в контексте русской поэтической культуры (Смерть и бессмертие в парадигме традиции). Автореферат <...> канд. филол. наук. Самара, 2000.

¹ Смысл диалога древних и новых в его новоевропейской модели раскрывается на текстах, вошедших в антологию: Спор древних и новых // Сост., вступит. статья В. Я. Бахмутского. М., 1984.

К. Кларк, М. Холквист

Архитектоника ответственности

Печатается по изданию: *Философские науки*. 1995. № 1. С. 9—35.
Статья является третьей главой («The Architectonics of Answerability»)

книги: *Katarina Clark, Michael Holquist. Mikhail Bakhtin. The Belknap Press of Harvard Univer. Press. Cambridge, Massach. and L., 1984. P. 63—94.*

Кларк Катарина — американская исследовательница-славист.

Холквист Майкл — американский ученый-славист, профессор кафедры сравнительной литературы Йельского университета (Нью Хевен, Коннектикут); переводчик трудов Бахтина.

¹ ...он предпочитает даже плевать на хрустальный дворец. — По реплике героя «Записок из подполья» (1964), когда «все поступки человеческие, само собою, будут расчислены <...> математически <...> настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математической точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся неизменные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец» (*Достоевский*, 5, 113). По мнению комментаторов, здесь подан намек на четвертый сон Веры Павловны в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» (1863), «где описано “чугунно-хрустальное” здание-дворец, в котором, как это представлялось и Ш. Фурье (см. его «Теорию всемирного единства», 1841) живут люди социалистического общества. Моделью для изображения этого дворца послужил хрустальный дворец в Лондоне» (*Достоевский*, 5, 384).

² *В противоположность Лакану...* — см. доклад Ж. Лакана, читанный на XVI Международном конгрессе в Цюрихе 17 июля 1949 г. «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает в психоаналитическом опыте» (*Лакан Ж. Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). М., 1999. Кн. 2. С. 508—516*). См. также комментарий С. Г. Бочарова к фрагменту Бахтина «Человек у зеркала» — *СС-5, 464—466*.

Предлагаем читателю некоторые соображения в связи с ролью зеркала и образа зеркала в истории культуры (подробнее см.: *Исупов К. Г. Зеркало // Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. СПб., 1998. Т. 1. С. 217—219*).

По кратчайшему определению, зеркало — это 1) инструмент визуальной магии; 2) мифологема отражения и альтернативы реальному; 3) позиция и образ проективного видения, универсалия культуры. Архаическая семантика зеркала синкретизирует свойства органики и качества артефакта: см. мифологическое отражения в мифе о Нарциссе. В ритуале гадания (в частности, святочного) зеркало выполняет роль границы, маркирующей вход в потустороннее. Этимон ‘зеркала’ (‘зрак’) указывает на возможность нездешнего видения: зеркало указывает местонахождения пропавших предметов и существ, оно есть «экран», демонстрирующий картины прошлого и ветвящегося будущего (зеркало повелительницы эльфов во «Властелине Колец», 1914—1955 Д. Р. Р. Толкиена); покажет вора, злоумышленника, суженого; оно обладает автономной образительной памятью; прообраз фотографии; ср. зеркальные цветы в сказке Кира Булычева «Сто лет тому вперед»). Зеркало является индикатором человеческого и даже личностного (нечисть безвидна; бесы не имеют своего лица и не отражаются в Зеркале; оно наделено речью и характером. Физические свойства и оптические эффекты зеркала (инверсия левого и правого; бесстрастный «реализм» отражения) обеспечили этому предмету демоническую репутацию; см. устойчивый мотив криво-

го зеркала, подающего весть о мире кривды и запредельно-перевернутого мира и гротескные зеркала «комнаты смеха». Зеркало — источник неосознанной тревоги и страха. В христианской атмосфере дома оно воспринималось как антиикона или как пародия на нее; схожая реакция — на театр: зеркало и лицедей столь же неуместны в храме, как монах — в толпе ряженных. Зеркало — атрибут лукавого, карнавального мира с акцентом на «женское»; в этом смысле языческие семантические реликты в зеркале амбивалентны: оно может сулить чаемое (увидеть зеркало во сне — к свадьбе), но может быть и опасным предметом (даже после смерти владельца; ср. обычай занавешивания зеркальных поверхностей в доме покойника). Мифология зеркала возникла на упорном отрицании физики прямого отражения и перспективы. Самоочевидная симметрия трактуется как асимметрия, а равнодушная «объективность» зримого в нем есть умышленная деформация «объекта» с позиции неправого зрения и лживой зеркальной души. Человеку трудно согласиться со своим отражением, — и тогда последнее становится партнером по «диалогу» (по сути — овнешненному аутомонологу). Признание неадекватности подобия и растущее на этой почве недоверие к гносеологическому принципу отражения породили множественный мир псевдокопий, двойников, мимикрий и подделок под «я», которые образовали реальность теней, эстетическую действительность искусства (о ней и рассказывает миф о Нарциссе), ментальные пространства самосознания и его превращенных форм. Зеркало обречено оказаться принципом и инструментом познания и персонологии, метафорой творчества, источником смутного ощущения «иного» и Другого, а в этом смысле — единственным бытовым предметом, «идея» которого больше его самого. Идея зеркальности как универсального онтологического принципа не покидает философской почвы с рождением многовидной эйдологии подобия (традиция «мимесиса») и с признанием за Универсумом свойств едино-множественной целостности, смыслоозаренное единство которой может быть описано на языке зеркальной стереометрии, включающей в свои объемы динамические проекции, развертки, иерархии и ярусы. Целостность (мира, организма, текста) проявлена в способности каждого значимого элемента нести в себе («отражать») свойства, смысл и память целого (атом, живая клетка, лексема). Слово ‘зеркало’ не стало термином философии, но в составе аргументивной лексики сохранило внутреннюю энергию убеждения, особенно в ситуациях кардинальной смены картин мира. Примером таковой может послужить творчество Николая Кузанского, с его представлениями об активной онтологии свертывания/развертывания, где образ мирового Зеркала призван к означению единства космогонического и энтропийного демиургического «человеческого Бога» (*Humanis Dei*). Кузанец согласен с мыслью Плотина о том, что весь мир есть царство взаимных созерцаний и зеркальных пересечений. У Кузанца обе стороны Зеркала Мира обладают способностью отражения, причем плоскости могут свернуться в одну точку, развернуться в Мировой зеркальный Шар с переменным объемом. Образ зеркально-шаровидного мира, насыщенного памятью симультанных состояний времен и пространств, стал достоянием гносеологических утопий в литературе; традицию эту суммировал Х. Л. Борхес. Как Божье Зеркало восприняли природу пантеизм и поэтическая натурфилософия (Г. Сковорода, Ф. Тютчев). Кардинальную роль сыграло зеркало в открытии и утверждении канонов прямой живописной перспективы; ср. увлечение ренессансными художниками образами окна и зеркала. При-

мерно тогда же возникает и своего рода риторика зеркала: его вставляют в портретную раму, отражение воспринимается как натуральный «автопортрет». Зеркальная эстетика жизнеподобия, предъявившая искусству требования наивного реализма, также не заставила себя ждать (она дожила до эпохи соцреализма и соцдадаизма). На архетип зеркала («Юности честное зерцало») опиралась каноническая этика должноственования. С победой релятивистских картин мира зеркало актуализует научно-художественные парадоксы возможных миров (по модели Л. Кэрولا) и тексты, в которых исторические эпохи смотрятся друг в друга на манер сопоставленных зеркал (М. А. Булгаков, С. И. Кирсанов (сб. «Зеркала»), ср. параллельное кино и поэтику фильма А. Тарковского «Зеркало», 1974). Поэтика авангарда XX в. использует зеркало как эстетический принцип распыления реальности, в противоположность принципу зеркального собирания мира вокруг напряженного рефлектирующего «я» — см. прозу С. Кьеркегора. Зеркало эстетизируется в эротической лирике (у В. Брюсова оно — свидетель свидания и соглядатай; у А. Ахматовой — шкатулка памяти). А. Белый и А. Вознесенский увидели в зеркале инструмент построения «иношних» альтернатив бытия, с его кубистическими и супрематическими разломами и перевертышами; В. Хлебников увлечен созданием текстов для зеркального чтения (палндром), а А. Платонов — зеркального синтаксиса прозы с инверсией причин и следствий (золу в «Чевенгуре» <с 1929> «не разгребает куры, потому что их поели»). Авторитет зеркала как инициатора визуальной наглядности окончательно подорван трансцендентальной эстетикой лица (см. напряженное переживание Серебряным веком триады «лик/лицо/личина») и философией Другого. Комментируя ситуацию «человек перед зеркалом», М. Бахтин говорит, что в зеркале личность видит не себя (для этого необходима эстетически компетентная позиция Другого), но 1) лицо, которое «я» намерено показать Другому; 2) реакцию на него Другого; 3) реакцию на реакцию Другого. Эта триада, заслоняющая «я» от себя (сходная с триединой структурой театральной игры по Б. Брехту), неявно намекает на старинную репутацию зеркала как дьявольского стекла. Поэтому в присутствии зеркала человек не избавлен от одиночества, но углубляет его: в зеркале происходит дурная объективация и насильственная коррекция сложившегося в памяти «я» автообраза. Зеркало подает «я» принципиально чужое лицо; ср. эффект неузнавания себя на официальных фотоснимках (В. Ходасевич: «Разве мама любила такого?»). Если с позиции Другого подлинность лица удостоверяется как «зеркало души», то мертвый буквализм отражения в стекле способен спровоцировать на истерию и смертельный поединок с зеркальным двойником, агрессивным и эпатирующим (В. Брюсов). Если об-лик человеческий хранит наследно-родовое богоподобие, то зеркало кажет «я» обезьянью карикатуру на него (зеркало изобрел дьявол — Обезьяна Бога); человек улыбается своему отражению со смешанным чувством удивления и недоумения (подобное чувство возникает при сравнении портрета известной личности и посмертной маски). Двое перед зеркалом не в состоянии сохранить серьезную мину: зеркальное тождество избыточно и внеэстетично, оно воспринимается в категории нелепого. На вопрос о том, что должно сохраниться, чтобы, в случае смертельной катастрофы, человек мог восстановить утраченное, Гауптман ответил: «Зеркало». Герой романа «Атлантида» (1912) «<...> Зеркало сделал из животного человека. Без этого зеркала нет ни “я”, ни “ты”, а без “я” и “ты” нет мышления» (Тиме Г. А. И. С. Тургенев и Гаупт-

ман // *Res traductora*. Перевод и сравнительное изучение литератур. СПб., 2000. С. 261).

См. тексты и исследования с тематикой зеркального образа:

1) *Борхес Х. Л.* Алеф, 1949; *Брюсов В. Я.* В зеркале // Брюсов В. Я. Земная ось. М., 1907; *Булгаков М. А.* Мастер и Маргарита, 1929—1940; *Брехт Б.* Малый органон для театра, 1949; Диалектика в театре, 1953; *Веденский А.* О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; *Кирсанов С. И.* Зеркала, 1970; *Клеветский Лев.* Гримасы зеркала. Ревель, 1920; *Кэрол Льюис.* Алиса в Зазеркалье, 1896; *Лапшин И. И.* Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910; *Льюис Клайв С.* Переландра // Дружба народов. М., 1993. № 3; *Николай Кузанский.* Простец об уме. 6, 92; *Тютчев Ф. И.* Последний катаклизм, 1831; *Платонов А. П.* Чевенгур, 1929; *Чаянов А. В.* Венецианское зеркало. М., 1985; *Ходасевич В. Ф.* Перед зеркалом, 1924.

2) *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995; *Вулис А. В.* Литературные зеркала. М., 1991; *Гарднер М.* Этот правый, левый мир. М., 1967; *Гончаренко С.* Зеркальная симметрия в музыке. Новосибирск, 1993; *Вулис А. В.* В системе зеркал. Эпизод взаимодействия зеркал // Звезда Востока. 1984. № 11; *Глюк И.* И все это делают зеркала. М., 1970; *Дубин В.* Зеркало в центре лабиринта (О символике запредельного у Борхеса) // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 154—157; *Даниэль С. М.* Искусство видеть. Л., 1990; Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам. Вып. XXII. Тарту, 1988; *Золян С. Т.* Волшебное зеркало и семантические механизмы высказывания // *Золян С. Т.* Семантика и структура поэтического текста. Ереван, 1991; *Исупов К. Г., Ульянова О. Н.* Номо Numerans Николая Кузанского // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994; *Климович Т.* Мотив зеркала в творчестве В. Брюсова // В. Брюсов: Проблемы творчества. Сб. ст., Ставрополь, 1989. С. 23—33; *Котлярский А. М., Афанасьев А. П.* Почему мы смотримся в зеркало. М., 1991; *Лавров М.* Китайские зеркала ханьского времени // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 4. Вып 1; *Литвинский Б. А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев // Советская этнография. М., 1964. № 3; *Мерло-Понти М.* Око и Дух. М., 1992; *Молок Д. Ю.* Метаморфозы зеркала // Сообщения Гос. музея изобразит. искусств им. А. С. Пушкина. М., 1991. Вып. 9; *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. М., 1993; *Правдивцев Э.* Эти таинственные зеркала // Наука и религия. 1998. № 1, 2; *Решетняк Л. В.* Вопросы истории и теории европейского палиндрома. Донецк, 1996; *Рон М. В.* 1) Метаморфозы образа зеркала в изобразительном искусстве // Пунинские чтения-2000: Материалы Международной научной конференции. Доклады и сообщения. СПб., 2000. С. 76—78; 2) Роль зеркала в ритуале // Ритуальное пространство культуры: Материалы Международного форума 26 февраля—7 марта 2001 г. СПб., 2001. С. 132—134; 3) Мифология зеркала // Интеллект, воображение, интуиция: Размышления о горизонте сознания (Философский и психологический аспекты). СПб., 2001; 4) Зеркало как феномен культуры // Культурологические исследования-2001. СПб., 2001; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; *Руднев В. П.* «Зеркало» // В. П. Руднев. Словарь русской культуры. Ключевые понятия и тексты. М., 1997. С. 102—105; *Турчин В.* Зеркало — пункт истории // Декоративное искусство СССР. М., 1987. № 5; *Филиппов Б. А.* Зеркало-Зазеркалье-Зерцало Клио: Исконный всесветный мотив в претворении Анны Ахматовой // Записки Русской Академической группы в США. Нью-Йорк, 1990. Т. 23. С. 139—151; *Хазанов А. М.* Религи-

озно-магическое понимание зеркала у сарматов // Советская этнография. М., 1964. № 3; *Червяков А.* Оловянные зеркала XVII века // Декоративное искусство СССР. М., 1975. № 5; *Чулков О. А.* 1) «Живые зеркала». Мифология и метафизика отраженного образа // Academia: Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 3. С. 192—214; 2) Функции зеркала в культуре // Человек—природа—общество: Актуальные проблемы (Материалы VIII Международной конференции молодых ученых). СПб., 1997. С. 24—26; 3) Функции зеркала в культуре // Человек—природа—общество: Актуальные проблемы (Материалы IX Международной конференции молодых ученых). СПб., 1998. С. 83—86; *Шавкунов Э.* Зеркало души // Техника молодежи. 1991. № 10; *Ямпольский М. Б.* Что отражает зеркало? // Декоративное искусство СССР. М., 1987. № 5; *Шичалин Ю. А.* «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1; *Eco Umberto.* Mirrors. Iconicity: essays on the nature of culture; Festsch fur Thomas A. Sebeok. Tubingen, 1986. S. 215—237 (*Эко Умберто.* Зеркала / Пер., посл. О. А. Чулкова // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 11. С. 46—59);

³ «Человек есть знак». — См.: *Пирс Ч. С.* Принципы философии: В 2 т. СПб., 2001.

⁴ *Например, в секте хлыстов...* — см.: *Эткинд А. Е.* Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.

Г. С. Морсон, К. Эмерсон

Михаил Бахтин. Создание прозаики
<фрагмент>

Печатается по изданию: Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895—1995). СПб., 1995. С. 288—310. Впервые: *Morson G. S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford Univer. Press., California, 1990. P. 17—38.

Морсон Гэри Сол — американский исследователь, профессор кафедры славистики Северо-Западного университета (Эванстон, Иллинойс), автор монографий и статей о русской литературе и философии. Составитель антологии текстов М. М. Бахтина (Чикаго, 1986).

Эмерсон Кэрл — американский профессор-славист Принстонского университета (Принстон, Нью-Джерси), автор книг о М. М. Бахтине, русской литературе, философии и культуре; переводчик текстов М. М. Бахтина.

Идея прозаики, с которой мы знакомимся из обширной энциклопедической монографии, — блестящая и новаторски обоснованная гипотеза. Ее дальнейшее обоснование чреватое рождением нового направления — «исторической прозаики», что помогло бы значительно расширить поле продуктивных пересечений методов исторической поэтики и посткомпаративистских приемов.

Но нам хотелось бы подчеркнуть не литературоведческий и даже не литературный, а философский смысл предлагаемой американскими исследователями идеи. По сути, мы обрели термин, в котором обобщается некая философия жизни и некая философия истории, на наличие которых в живом

движении культуры мало кто обратил внимание именно в силу их «прозаичности», непрезентативности.

Речь идет не только об особом стиле жизни, противопоставшем «городскому», «светскому», «экзотическому» или «экстравагантному» (император сажает капусту, Фейербах пишет в деревне книгу, Толстой опрощается и т. п.), но о типе «ухода» от социально нормированной ритуальной жизни в добровольно избранный оазис свободы (уход «в артисты», «к цыганам», побег «на войну») или послушнического труда (уход «в народ», «в скиты»), — феномены этого рода не раз изучены и представляют историко-бытовой, а не философско-исторический интерес. Нет, дело касается особого рода маргиналов (художников, мыслителей), занятых конкурентным и рискованным поиском онтологии *простоты* (наименее вразумительной категории жизни и эстетики), конечной целью которого мыслится последняя формула *смысла жизни*.

Мировоззренческие перспективы прозаики как метаязыка описания этих усилий и как логика особого прозаического самосознания — вот тот акцент, что переводит гипотезу К. Эмерсон и Г. С. Морсона на высоты философско-исторического и философско-эстетического интонирования заново пересматриваемых проблем философии жизни и философии творчества.

Немалое преимущество этого угла зрения состоит в том, что в пространстве прозаики исследователь свободен от негласного запрета на прямое сопоставление литературных и нелитературных текстов. В пуританско-сектантской среде литературоведов не примут всерьез сравнения чеховской картины мира с буддийской, а китайской нумерологии — с числовой утопией Хлебникова.

Спросим и мы себя: как возможно типологическое сближение соображений Бахтина о «прозе жизни» с образами жизненной простоты и идеологией опрощенья Л. Толстого? Вопрос не праздный, если вспомнить, что Бахтин все-таки не толстовец, а критик и исследователь Толстого, и что бахтинские тексты занимают по отношению к толстовским металитературный и даже металитературоведческий уровень.

Конечно, свободные от этих субординирующих вертикалей этика Толстого и этика Бахтина располагаются в общем пространстве русской культуры, и всякому вольно строить композиции их диалога так, как диктуют задачи анализа и типологии. Но дело усложняется тем, что за Бахтиным — избыток исследовательского видения, т. е. на фоне неальтернативной прозаики Толстого в соответствующих построениях Бахтина обнаруживаются те актуальные возможности свободы, о которых Толстой, возможно, ведает, но пользоваться ими не предполагает.

Толстой универсализует обыденное и количественно (все дóльнее есть бытовое) и, так сказать, «качественно» (простое есть сакральное, промыслительно утвержденное и законодательно вмененное человеку). Говоря в бахтинских терминах, для Толстого «проза жизни» не задана, а дана, причем дана как Закон, как онтологическая скрижаль. Форма ответственности перед ней — Страх Божий. Не в этом ли смысле Бахтин писал о грозном, карающем Боге Анны Карениной — ветхозаветном вершителе ее совестного суда? (Близок этому пониманию толстовского Бога и другой мыслитель: *Бердяев Н. А.* *Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого* // <Сборники изд-ва «Пути»>. Сборник второй. О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 172—195). Новозаветная Благодать (со времен Иллариона осознаваемая

как антитеза Закону) виделась Толстому в образе встречного движения сердца, избегающего Страх Божий в мировом Эросе и по Новому Завету апостола Иоанна («Бог есть любовь» <1 Ин. 4, 8>), т. е. в форме договора «Хозяина» («Начальника жизни») и «работника» (должного Адама на голой земле; см. рассказ «Хозяин и работник»). Телесно-чревное, старозаветное мироощущение Толстого знает, что такой договор может состояться лишь на той глубине тварного мира, где сознанию открывается его первичная простота, сердцу — возможность и врата дорефлексивной приязни, а душе — внутреннее видение общего Неба и естественный ландшафт привечающего ее мира. «Простое» у Толстого — не синоним «примитива». В «простое», скорее, вкладывается «отсутствие враждебной конфликтности», «усмиренное зло жизни». «Простота» — это онтологическая архитектура Эроса, проективно умирщенная в общей, роевой жизни. Знание и приятие богоданной «прозы жизни» обретаются, по Толстому, за рамками рефлексивного мироотношения.

Толстого удручала сама необходимость *мыслить*: мысль усложняет «простое» и вносит в быт внебытовое. Поэтому он выстроил свою творческую дорогу как путь к «Азбуке», риторике и догматике, к высказыванию с глубокой дидактической точкой. Свою «Азбуку» для крестьянских детей он ставил выше «Войны и мира». Прозаика Толстого стала прозаикой возврата к докультурным ценностям архаического человека, — и в этом смысле упразднением мира ценностей, и прозаики как ценностной формы сознания и жизнеотношения. В творчестве Толстого состоялась трагедия самой прозаики, свершилась трагикомедия толстовства; печальное зрелище представил великий автор: юродивый за плугом. Насильно опрощаемая жизнь отомстила утратой прозаического в глазах, отчаянно взыскующих простоты. Ее место заняла безжизненная идеологическая модель — конъюнктурный образ «прозы жизни» вместо ее самой. Путь Толстого замкнулся в круг, — и мыслитель оказался к его финалу по ту сторону дверей, так и не открывших ему вход в искомое Божье Царствие прозаики.

Отдадим себе отчет и в том, что толстовская идеология прозаики, «проза» его яснополянского жития, а также опыт романической прозаики и повседневное в жизни его героев — это четыре точки квадрата, внутри которого мы можем ставить вопрос о «прозаизме» и прозаике как генерализующем принципе творческого поведения Толстого. Общим для разных применений этого принципа является неальтернативность и сектантски интонированная серьезность. Автор своей прозаики, «Толстой прозаический», не обрел того состояния, которого так естественно ждать от него как творца-прозоустроителя: радостного просветления и внутренней удовлетворенности. Толстой быта и усадьбы безрадостен и безблагодатен, хотя теоретические модели радости и благодати были разработаны мыслителем с почти чрезмерной тщательностью. Но некое языческое сорадование простоте и варварский энтузиазм обыденности способны переживать его герои (Левин из «Анны Карениной», Аким из «Власти тьмы»). Весьма выразительной в этой связи выглядит одна творческая заготовка Толстого — план статьи или книги. Приводим ее целиком:

«ПСИХОЛОГИЯ ОБЫДЕННОЙ ЖИЗНИ»
(1875—1876)

Отдел I. — Суеверия телесног(о) наказания. Литература.

Отдел II. — Семейная жизнь — сделать счастье мужа, жены — любить.

Отдел III. — Характеры — доброта, злоба. Все различие последователь-
но).

Отде(л) IV. Воспитание — любовь любовью.

Отдел V. Хозяйство. Главный двигатель народа. Он имеет свои физиоло-
гические особенности, как коровы — надо дать им по силам — не только
костями удобрять, но сеять клевер не умеют. Хорошо вводить, где сам рабо-
таешь, но тут надо принять этот двигатель.

Психология основана на наблюдениях над я. Свойства, силы человека,
выведенные из себя. Зоологическая психология — выводы из вековых резуль-
татов выражений свойств людских.

В 1-й — любовь, воля, доброта и т. д.

Во 2-й — Времена доброты, мысли, воспоминания и т. д.»*.

Комментатор этого текста в томе, В. Ф. Саводник, отметил, что план этот
близок тематически мыслям Левина о «значении “народа” в сельскохозяй-
ственной жизни и о “работнике” как главном двигателе этой жизни». Спра-
ведливо замечено также, что «заглавие “Психология обыденной жизни” за-
имствовано из книги Льюиса (*Lewes. Physiology of common Life, 1860*),
русский перевод которой впервые был напечатан в 1861 году и затем не-
однократно переиздавался»**.

Историософский контекст прозаической эстетики Толстого раскрывает-
ся как непритворение естественному ходу вещей (Наташа Ростова, Кутузов).
Простые факты обыденного мира образуют ответственные за ход общей жиз-
ни узлы, возвышаясь тем самым до ранга событий; последние насыщаются
историческим смыслом и в качестве таковых смысловых следов свиваются
в выразительные композиции прошлого, — так обоснована толстовская эс-
тетика истории, растущая из «пестрого сора» жизни (по пушкинскому сло-
вечку). Пока Толстой остается художником, его натурализм и реализм ут-
верждают подлинную прозаику бытия внутри бытия и его собственными
средствами (скажем еще раз по-пушкински: в его «привычках»). Но когда
рядом с художническим опытом ритмизации жизни встает претендующая
на последнее слово идеологическая оценка Толстым безыскусной жизни в
простоте, — мы имеем дело с глубокой профанацией обыденного («прозаиче-
ского»), и даже не с обыденным, а обыденщиной (по Бахтину: «Поступок
отброшен в теоретический мир с пустым требованием законности» <ФП,
101>). Эпоха Чехова уже стала временем борьбы за бытие против быта (см.
эссе З. Гиппиус о Чехове: *Гиппиус З. Что и как. 1. Вишневые сады // Новый
путь. 1904. № 5*).

Бахтинскую прозаику не описать в терминах натурализма и реализма.
Для нее простая наличность повседневного интересна либо как предле-
жащий художнику материал, либо как биографический («прозаический»)
контекст произведения. Для обобщения последнего созданы термины «про-
заический контекст», он изучается «прозаическим анализом» с его «проза-
ическими рассуждениями» (ФП, 149, 156). Да, жизнь буднична и даже
прозаична в своей нудительной и преступной природе (см.: *Доп.*), но в цент-
ре внимания Бахтина — не эти качества жизни, обступающей человека быта
и человека искусства, а вопрос о месте, из которого свершается моя творче-
ская участность, воздвигается ценностный мир, строится диалог с другим и

* Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное издание). М., 1936. Т. 17. С. 359.

** Там же. С. 726.

с Богом, сбывается судьба, искупается вина и испытывается мое ответственное здесь-присутствие. «Проза жизни» — нетворческая, избыточно-стихийная, наделенная дурной бесконечностью беспамятного саморазвития — подлечит эстетическому завершению в «прозе литературы», которая становится возможной, когда она, эта литературная проза, сумеет «использовать эстетизованный процесс творческого индивида — автора ее, отразить в себе образ законченного *события* творчества его <...>» (ФП, 140).

Здесь — точка кардинальных расхождений Толстого и Бахтина: если первый шел от постулатов мудрости простака (чтобы экстремистски загнать себя в угол юродства паче гордости), то второй, скорее, близок к «ученому неведению» Кузанца (программа которого предполагала доверие к интуитивным возможностям богочеловеческого диалога. Не потому ли столь значительной оказалась роль ренессансного философа для русских мыслителей — от Сковороды до С. Франка?). Толстой пытался построить прагматическую этику в стороне от культуры, литературы и творчества. Бахтин включил в горизонт этической ответственности художника-творца и процедуры эстетизации «прозы жизни» (коль скоро последняя не дана, но задана и в этом смысле есть естественная — «прозаическая» — провокация на творчество и на воспитание самосознания).

Ценностные контексты прозаики обретены Бахтиным на пути типологии ситуаций и превращения их в вечные события человеческой жизни и в вечные фабулы искусства (перед нами нечто вроде мифологизации прозаики: см. типы хронотопа, встреч и т. д.). Отметим тот чрезвычайно важный факт, что эти вечные события прозаической жизни Бахтин усматривает в ... лирике. Перечисленные выше термины «исторической прозаики» созданы по ходу комментария пушкинского стихотворения «Для берегов отчизны дальней...» Между прозаической жизнью (смертно-бессмертной незавершенностью) и поэзией искусства (эстетическим утверждением = спасением = завершением) стоит человек «как условие эстетического созерцания», как ценностный центр мира и инициатор онтологического устройства бытия по мере его прозаической простоты. «Проза жизни» должна быть эстетически понята и преодолена в «жизни прозы».

Всем заинтересованным в развитии перспективных направлений бахтинологии надо подумать о возможностях полного перевода и издания замечательного труда американских славистов на русском языке, на родине русского мыслителя — Михаила Бахтина.

Л. А. Гоготишвили

Варианты и инварианты М. М. Бахтина

Печатается по первопубликации: Вопросы философии. 1992. № 1. С. 115—133. Статья предвараает архивную публикацию «М. М. Бахтин. Дополнения и изменения к “Рабле”» (Там же. С. 133—164; подг. текста Л. С. Мелиховой).

Гоготишвили Людмила Арчиловна — филолог, исследователь русской философской мысли и отечественного языкознания, редактор и комментатор сочинений А. Лосева и М. Бахтина; старший научный сотрудник Института философии АН РФ.

Н. К. Бонецкая

М. Бахтин в двадцатые годы

Печатается по первопубликации: Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1994. № 1. С. 16—62.

Бонецкая Наталья Константиновна — кандидат филологических наук, исследователь древней и новой русской философско-религиозной мысли, автор множества статей о П. Флоренском, С. Булгакове, А. Лосеве, М. Бахтине.

¹ Отношение к слову как онтологическому целому привито русской традицией потебнианцами, в частности, харьковской школой и Г. Г. Шпетом, с одной стороны, трудами А. Лосева о символе и мифе — с другой, и некоторыми представителями формального метода — с третьей. Б. М. Эйхенбаум в статье «Письма Тютчева» (1916), не совсем впрямую употребляя термин «онтология», призывал эстетику слова опереться на онтологию: *Эйхенбаум Б.* Сквозь литературу. Л., 1924. С. 51; при этом следует ссылка на книгу С.Л. Франка «Предмет знания» (Пг., 1915; Париж, 1937; 1974; СПб., 1995). Так что неокантианцы здесь ни при чем. Переход от тезиса А. Потебни «язык — это дом мысли» к хайдеггеровскому «язык — это дом Бытия» как раз и свершается в «первой философии» Бахтина, поэтому дальнейшая полемика автора статьи с Л. А. Гоготипвили оказывается диалогом по общую сторону барьера. В наши дни исследование по онтологической поэтике создает Л. В. Карасев, старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва); см. его книгу «Онтологический взгляд на русскую литературу» (М., 1995) и ряд статей (их перечень: Вопросы философии. 2001. № 1. С. 33).

² Как кажется, автор путает здесь «другого» и «чужого», — понятия, отчетливо разделенные Бахтиным (см.: *СС-5*. <по указателю>. Ср.: *Вальденфельс Б.* Жало Чуждого // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 5. С. 161—184 (пер. Е. А. Суровой).

Г. С. Морсон

М. Бахтин и наше настоящее

Печатается по изданию: Бахтинский сборник-II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991. С. 5—30 (пер. с англ. В. Л. Махлина и О. Е. Осовского). Впервые: *Morson G. S. Bakhtin and the present moment // American scholar.* 1991. Spring. P. 201—222.

Для прояснения авторской позиции важна опубликованная в указанном источнике «Переписка из двух миров» (С. 31—43).

¹ ...статья <...> посвящена преимуществам выращивания скота на колхозных фермах — Видимо, автор не видел публикации Бахтина «Об изучении спроса колхозников» (Советская торговля. 1934. № 3. С. 107—118). Это не статья, а большой статистический отчет о спросе и потреблении изве-

стной категории населения. Статистика проведена по многим рубрикам и представляет труд впечатляющей объемности, так что Бахтин-статистик не без основания гордился своей арифметической антиутопией, отмеченной, к тому же, специальной наградой (Почетной грамотой) республиканских властей. Но даже в этом тексте Бахтин остался верен своей стилистике. Приведем фрагмент последней фразы: похваливая свою методу статистического обобщения, кустанайский счетовод уверяет, что с ее помощью «можно получить прекрасные и стройные, насыщенные будущим, динамические ряды растущего спроса и укрепления колхозов» (С. 118; выделено нами).

² ...слово «интеллигенция» было изобретено в XIX веке в России... — традиционно автором этой кальки-неологизма считается П. Д. Боборыкин. Современный академический «Словарь русского языка» (В 4 т. М., 1984. Т. 1. С. 671) дает примеры из прозы А. Чехова, С. Ковалевской, М. Горького, А. Толстого, Скитальца. См. рассуждение Г. П. Федотова в статье «Трагедия интеллигенции» (1926): «Говоря о русской интеллигенции, мы имеем дело с единственным, неповторимым явлением истории. Неповторима не только “русская”, но и вообще “интеллигенция”. Как известно, это слово, то есть понятие, обозначаемое им, существует лишь в нашем языке. Разумеется, если не говорить об *intelligentia* философов, которая для Данте, например, значила приблизительно то же, что “бесплотных умов естество”. В наши дни европейские языки заимствуют у нас это слово в русском его понимании, но неудачно: у них нет вещи, которая могла бы быть названа этим именем» (Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб, 1991. Т. 1. С. 67).

³ ...выпад против современной Толстому интеллигенции. — Это не совсем так. Пародии здесь нет: Толстой показывает опыт бытовой числовой эзотерики в духе обычных для эпохи масонских гипотез. Определение Наполеона в кандидаты на трон Антихриста — обычное дело в философском быте начала XIX в. Образец подлинного отношения Толстого к интеллигентскому шаманизму — это образы спиритуалов в пьесе «Плоды просвещения» (1891).

М. Холквист

Диалог истории и поэтики

Публикуется по изданию: Бахтинский сб. М., 1991. Вып. II. Бахтин между Россией и Западом / Отв. ред. Д. Куянджич, В. Л. Махлин. С. 265—311 (пер. с англ. В. Л. Махлина и О. Е. Осовского). Впервые: *Holquist M. Dialogism: Bakhtin and his world*. L.: Routledge, 1990. P. 107—148.

¹ ...Набоков в своей небольшой книжке о Гоголе... — книга В. Набокова «Николай Гоголь» впервые вышла на английском языке в 1944 г. Гоголь был постоянным героем лекций Набокова по русской литературе; гротесковая стилистика Гоголя, осложненная влиянием Э. Т. А. Гофмана, (а также Рабле, как показал в эссе «Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь)» Бахтин), весьма повлияла на поэтику Сирина.

² Позволим себе попутную реплику о русской традиции понимания имени.

По кратчайшему определению, имя — это вербализуемый социальный знак опознания; универсалия культуры. Онтофилогенез имен маркирован древнейшими индоевропейскими этимонами — сигнификатами с предметно-орудийными значениями и первыми словами детской речи с семантикой вещной прагматики и жестово-интонационными императивами («дай!/на!»; «уйди!»). Для архаического сознания имена собственные (богов и людей) представляют перечень атрибутов, а предметно-именной словарь являет список функций вещей-организмов (от стихий, растений и минералов до животных и артефактов). Иерархии мер, порядков и количеств фиксируются в числовых именах. В поле пересечения свойств и функций закрепляются именные системы: ритуалов, запретов, терминов родства и возраста, чинов власти и авторитета, геометрии Космоса и ландшафта, «своего» и «чужого», кличек животных, знаков хтонических персонажей, семиотики обитания и климата, хронотопов повседневного и «иношнего», состояний мира и человека, форм хранения и передачи информации, обозначений событийных границ жизни (соитие, рождение, умирание, вхождение/изгнание из племени, «переходы», половозрастные инициации), сигнальной рецепции жестов, символов татуировки, символической косметики, а позже кланового и национально-племенного костюма, жестикуляции, первичных онтологических и «мировоззренческих» оппозиций, опыта наблюдений над органическими метаморфозами видимого и невидимого. В космогоническом мифе Древней Индии творение мира описано как номинативное усилие Демиурга, который вызывает бытие из небытия путем произнесения имен: «Он сказал “Бхух” — и возникло это воздушное пространство. Он сказал “Бхувах” — и возникло это воздушное пространство. Он сказал “Свах” — возникло то небо» (Шатапатха-брахмана. XI. X. 6, 3; ср.: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» <Быт. 1, 3>). Онтологическое речетворчество героя древнеиндийского пантеона Праджапати выглядит как «филологическая» процедура: акт именования есть выкликание предметной плоти, призыв к существованию, что в магическом смысле идентично достижению обратного по результату действия — укрощению рвущейся в мировой Хаос стихии путем именного заклятия ее. Архаические механизмы табуирования имен, охрана сакральных и приравненных к ним изображений (от тотема до газетного портрета) формируются на основе синкретизма имени и вещи (фактического/возможного явления) и телесной транскрипции знака; «эпителый» имени срощен с денотатом (ср. у А. Тарковского: «<...> Македонца или Пушкина Попробуйте назвать не Александром <...> Чужая кожа пристает к носам...»). Грамматика сочетания имен онтологизуется и определяет принципы вещной комбинаторики, преформации и метаморфозы утвари бытия, так же как «внутренняя форма» слова субстантивируется и знаменует не просто этимон («значение»), но смысл, смысловое тело предмета (явления), его натурализованный «эйдос», для которого именуемое и именующее неслиянны и нераздельны. На этом основана именная магия и эффекты заклятия и проклятия: вербальная операция с условно-релятивными именами есть «на самом деле» манипуляция, часто небезопасная, с безусловно-каузальными реальностями. Синкретизм слова и вещи в единстве имени делает его минимально компактной формой мифа; имя (бога, стихии, местности) и есть «мини-миф», имплицативная «Божественная Точка» Николая Кузанского. В состав иудео-христианской теологемы «Страх Божий» входит эмоция ужаса перед репрессией за произнесение тетраграммы Яхве в неканонической ситуации. Культ имен выра-

зился в сословно-властной спецификации чинов, бюрократических регистрах званий и табелей о рангах, в охранительной тенденции наречения детей «царственными» именами или аббревиатурами «во имя» идеологически сверхзначимых фантомов («Робеспьер Иванович», «Атом Сергеевич», «Вил» <«Владимир Ильич Ленин»>), в моде на имя собственное. Именные цепочки терминов родства и династические списки систематизируют семейно-клановую и национально-государственную память, так что смысл поминальной молитвы в обряде почитания предков или перечисления титулов усопших владык и героев держится на мнемонической функции; рудиментарно она сохраняется и в нынешних ритуалах презентации — представления и знакомства: лицо, озвучивающее свое имя (см. длинные цепочки испанских и арабских имен с перечнем предков; наше «ФИО»), свершает в этот момент и обряд поминовения отцов. Н. Ф. Федоров своим проектом Общего дела хотел всю внутреннюю речь ноосферы превратить в сплошную поминальную молитву и «жертву уст». Европейская философия имени берет начало в логографии и мифографических Органонах древности («Мифологическая библиотека» Аполлодора Афинского <II в. до н. э.>). Поэтическая этимология Платона и эллинистическая герменевтика имен сошлись в корпусе текстов Ареопагитик, где архаичный запрет на имя трансформировался в приемы апофатического богословия, иерархии чинов ангельских и в технологично числом выразимого достоинства (число как имя степени ценности — сакрально-мистической и эстетической). Романтическим мемуаром об антично-христианской именной экзегезе и платонизированной этимологии стали книги П. А. Флоренского («Столп и утверждение Истины», 1914), А. Ф. Loseва («Философия имени», 1927) и С. Н. Булгакова («Философия имени», опубл. 1953). Решающим для эволюции русской мысли об имени эпизодом стала полемика имяславцев и имяборцев в 10-х гг. XX в. При всех нюансах, различающих концепции этих авторов, имяславческий тезис был общим: Бог есть и имя, но имя не есть Бог. Небесполезно в списке стимулов движения имяславцев поискать причины не собственно религиозного, но и секулярного характера; среди таковых могут быть названы тотальная девальвация традиционных чина и титула, усиление работы механизмов именной подмены (когда имя не только перестает быть социальным знаком, но и начинает работать на порождение идеологического фантома, вроде «диктатуры пролетариата»), повальная криминализация сфер социального общения, в условиях которой личное имя, животная или партийная кличка, писательский псевдоним и улично-лагерное прозвище входят в национальный узус номинации с утратой своей специфики. Классическая литература предупредила об этом прозой Гоголя: в гротескном космосе «Мертвых душ» имена редуцированы в клички, что выводит героев за пределы социально активного мира живых в некротическое неистовство Загробья; здесь кличка маркирует переход от мира людей к миру животных и зооморфных монстров. Утрата имени приравнена к потере человечности, социальной и физической смерти (герой по кличке «Актер» в намерении сообщить хозяину ночлежки о мертвом теле в подвале, бормочет: «Пойду, скажу — умерла... потеряла имя» («На дне» А. М. Горького). П. А. Флоренский создал книгу «Имена» в условиях роста социальной анонимности и именной амнезии русского духа. Мыслитель создал культурную археологию имен и своего рода коллекцию исторических «гороскопов» наречений, трактуя имена как свернутые фабулы личной судьбы; он показал, как семантика имени управляет поведением его носителя

(можно любить или не любить своего имени, но трудно относиться к нему никак); на впечатляющем по объему материале раскрыта в его трактате роль магии имени для архаического и современного сознания. Параллельно накапливался опыт исторической семантики и поэтики имени; так, Ю. Н. Тынянов был убежден, что в литературе нет неговорящих имен. Наша социальная реальность настойчиво актуализует гуманитарный статус личностного знака: современник пребывает на границе между опознанной в числе и имени Вселенной и безымянной асоциальностью «малины», богемы, зоны и социального дна; предельной антитезой имени явился в нашем столетии лагерный номер, — за этой границей начинается пустыня вконец обезчеловеченного анонимного антимира, о возможности которого предупреждали антиутопии XX века.

См. исследования:

1. *Теология и философия имени: Антоний Булатович, иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во имя Иисус. М., 1913; Моя борьба с имяборцами на Святой горе. Пг., 1917; История афонской смуты. Пг., 1917 (без указания автора); Бонецкая Н. К. «Магичность слова» и «Имеславие как философская предпосылка» П. А. Флоренского // Studia Slavica Hung. Budap., 1988. № 34 (1—4). С. 9—80; О филологической школе П. А. Флоренского («Философия имени» А. Ф. Лосева и «Философия имени» С. Н. Булгакова // Studia Slavica Hung. Budap., 1991—1992. № 37. С. 113—189; Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953; Гоговшивили Л. А. 1) Лосев, исихазм и платонизм // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997; 2) Лингвистический аспект трех версий православия // Там же. С. 580—614; Груздев В. И. Имена (в Библии) // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. А—К. С. 603—604; Климент, святогорский монах. Имебожнический бунт. Пг., 1916; В поисках правды. Пг., 1916; Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Киев, 1912; Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. М., 1914; Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913; Мельников Ф. Е. В тенетах ересей и проклятий. М., 1913; Пахомий-афоне. История афонской смуты. СПб., 1914; Позов А. Логос-медитация древней Церкви. Умное делание. Мюнхен, 1964; Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993; Троицкий В. П. Теория множеств как научно-аналитический слой» имяславия // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. С. 537—550; Троицкий С. В. Учение афонских имебожников и его разбор. СПб., 1914; К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916; Имебожники. Сб. Сергиева Лавра, 1914; Святоправославие и именобожническая ересь. Вып. 1—3. Харьков, 1916; Имяславие по документам имяславцев. Сб. М., 1916; Эрн В. Ф. Спор об Имени Божиим // Христианская мысль. 1916. № 9; Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917; Тайна имени. Сб. Харьков, 1994.*

2. *Этнонимия и историческая семантика: Брандт Р. Ф. О присвоении животным собственных имен // Русский филологический вестник. 1882. Т. VIII; Болотов В. И. Лингвистический статус имени собственного и его функционирование в тексте // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1993. Вып. 25. Кн. 1. Ч. 1. С. 37—46; Гройс Б. Имена города // Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993; Делерт Д. Новые имена. Ростов-на-Дону, 1924; Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 1—144;*

1930. Т. 9. С. 1—166; *Зинин С. И.* Антропонимия «Войны и мира» Л. Н. Толстого // Русский язык в школе. М., 1978. № 4. С. 74—77; *Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964; *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф—имя—культура // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 58—75; *Никонов В. А.* Личное имя — социальный знак // Советская этнография. 1967. № 5; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 93—127; *Руднев В. П.* 1) «Назову себя Гантенбайн»: Собственные имена в культуре XX столетия // Даугава. Рига. 1989. № 12; 2) Имя собственное // *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века. М., 1997. С. 110—111; *Селищев А. М.* 1) Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ // Ученые записки МГУ. М., 1948. Вып. 128. Труды кафедры русского языка. Кн. 1; 2) Смена фамилий и личных имен // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 493—500 (Ученые записки Тартус. ун-та. Вып. 284); *Симина Г. Я.* Фамилия и прозвище // Ономастика. М., 1969; *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка. М., 1985. С. 9—92; *Успенский Б. А.* Из истории русских канонических имен. М., 1969; *Чернышев В.* Происхождение некоторых нарицательных имен из собственных // Язык и мышление. М.; Л., 1935. Т. III—IV; *Чичагов В. К.* Из истории русских имен, отчеств и фамилий. М., 1958.

3. *Поэтика: Альтман М. С.* 1) Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. Л., 1936; 2) Достоевский: По векам имен. Саратов, 1975; *Бем А.* Личные имена у Достоевского // Сб. в честь на проф. М. Милетич. София, 1933. С. 409—433; *Зернов Н.* Символика имен в романах Достоевского // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1971. № 99. С. 17—21; *Соловьев А.* О фамилиях у Достоевского и о фамилии Достоевского // Россия и Славянство. Париж, 1932. 13 февраля. № 168; *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 152—165; *Щетинин Л. М.* Имена и названия. Ростов-на-Дону, 1968.

³ «Акакий» — в пер. с греч. — «брат». Об именах у Гоголя см.: *Жаплова Э. П.* Стилистические функции имен собственных в «Мертвых душах» Гоголя // Ученые записки Азербайджанского пединститута русского языка и литературы. Серия филологическая. Баку, 1957. Вып. 5. Ч. 1. С. 88—126; *Карпенко А. П.* Народная ономастика и собственные имена в повести Гоголя «Тарас Бульба» // Тезисы докладов XIV Отчетной научной сессии проф. преп. состава Черновицкого университета. Черновцы, 1958. С. 195—197; *Магазник Э. Б.* Поэтика имен и эзопов язык в повести Гоголя «Вий» // Труды Самаркандского госуниверситета. Новая серия. Самарканд, 1963. Вып. 123. Ч. 2. С. 117—123. См. новейшее исследование об именах русско-украинского профессора-языковеда: *Калинкин В. М.* Поэтика онима. Донецк, 1999.

С. Г. Бочаров

Событие бытия.

О Михаиле Михайловиче Бахтине

Бочаров Сергей Георгиевич — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы (Москва), критик, автор множества книг и статей по истории русской художественной классики и культуры; один из инициаторов издания и публикатор архивных текстов бахтинского наследия, редактор выходящего с 1996 г. Собрания сочинений Бахтина.

Научная проза С. Г. Бочарова характерна осторожным внедрением в сознание читателя бахтинской терминологии. Так, в статье о Е. А. Баратынском (1976; 1983), на примере стихотворения «Мой дар убог и голос мой негромок...» (1820), в качестве авторского принципа поэтической онтологии и историософии утверждается «таинство человеческого общения», в котором участвуют «чистые я и другой» (*Бочаров С. Г. О художественных мирах.* М., 1985. С. 76—77; курсив автора).

¹ *Всех потом суровая эпоха повернула <...> «Мне подменили жизнь» ...* — цитируются первые четыре строки пятой «Северной элегии» (2 сентября 1945 г.) А. А. Ахматовой (1889—1966).

² *Петровская* Нина Ивановна (1884—1928) — писательница, заметная фигура в богемном литературно-артистическом быте начала века, когда она была женой владельца издательства «Гриф» С. А. Соколова. Героиня эротических авантюр А. Белого и В. Брюсова. Последний, по обыкновению своей мстительной и не терпящей соперничества натуры, свел счеты с обоими в романе «Огненный ангел» (1907—1908), где Петровская носит имя Ренаты. Покончила с собой в комнате нищенского отеля в Париже, открыв газ. См. о ней эссе-некролог Вл. Ходасевича «Конец Ренаты», 1928 (*Ходасевич Вл. Колблемый треножник.* Избранное. М., 1991. С. 269—277).

V

НА БАХТИНСКОМ СИМПОЗИОНЕ

В. В. Харитонов

Диалогика М. М. Бахтина и проблема полипарадигмальности современной духовной ситуации

Печатается по первопубликации: М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Межвузовский сборник научных трудов: В 2 частях. Саранск, 1992. Ч. 2. С. 324—330. См. здесь же его перевод главы «Фрейдиизм» из книги К. Кларка и М. Холквиста «Михаил Бахтин» (Лондон, 1984) и послесловие к нему (Указ. источник. С. 330—344).

Харитонов Владимир — екатеринбургский исследователь-культуролог, редактор-составитель второго номера выходящего с 1991 г. петербургско-уральского литературно-художественного журнала «Эксцентр-Лабиринт» (Л.; Свердловск, 1991. № 2 (открыт статьей редактора «Возвращение лабиринта», с. 7—14)).

В. Л. Махлин

В зеркале неабсолютного сочувствия

Печатается по авторской рукописи, присланной в редколлегию «Русского Пути» в 1998 г. Статья публиковалась в английском варианте: *Makhlin V. The Mirror of Non-absolute Sympathy // Critical Essays on Mikhail Bakhtin / Ed. by Caril Emerson. New York, 1999. P. 392—413.* По-русски напечатана в журнале «Диалог. Карнавал. Хронотоп» (1999. № 4. С. 49—71).

По авторской ремарке, текст статьи представляет переработанный вариант выступления на семинаре «The Relevance of Bakhtins's Ideas in Interdisciplinary Context» в Университете г. Ювяскюля (Финляндия), май 1997 г.

А. А. Грякалов

Третий и философия Встречи

Печатается по авторской рукописи, представленной в редколлегию «Русского Пути» в 2001 г.

Грякалов Алексей Алексеевич — философ, историк культуры, писатель-прозаик, эссеист, критик, член Союза писателей. Доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой русской философии РГПУ им. А. И. Герцена; академик Академии гуманитарных наук. Автор книг: «Структурализм в эстетике» (Л.: ЛГУ, 1989), «Эстезис и логос» (Нью-Йорк, 2001); Последний святой. Повести, рассказы. Воронеж, 2002.

Статья проф. А. А. Грякалова заслуживает специального внимания к новаторской постановке проблемы, заявленной названием работы.

Если современная персоналогия еще возможна как философская дисциплина, она должна построить историческую феноменологию титулатуры, в которой маркируют свою судьбу Единственный и Посторонний, Чужой и Другой, человек Ближний и Близкий, а также «лишний», «бывший», «новый»; человек «мыслящий», «играющий», «творящий», «молчащий», «считающий», «одинокий» и т. п.

Как можно понять из статьи, Третий явлен в ситуации Встречи не как объективированный персонаж, но как модус, измерение и онтологическое условие самой Встречи. В этом случае Третий начинает напоминать то, что наши философы Серебряного века, развивавшие концепции Всеединства, называли Софией — от А. Хомякова и В. Соловьева до А. Мейера и В. Ильина. По разъяснениям С. Булгакова, обвиненного в «софианской ереси», София — не Четвертая Ипостась Троицы, а сама идея ипостасности. В таком случае, Третий — это кантовский трансцендентальный субъект, а говоря проще — Бог, что противоречит суждению Бахтина: «Разные хронотопы спрашивающего и отвечающего и разные смысловые миры (*я и другой*). Вопрос и ответ с точки зрения третьего сознания и его “нейтрального” мира, где все *заменяемо*, неизбежно деперсонифицируется» (Э, 371). Коль скоро для Бога у каждого «и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10, 30), ни о какой «заменяемости» и «деперсонификации» в Божьем мире речи быть не может.

Здесь возникает вопрос о приоритете конститутивности: Третий является конструктивным моментом Встречи или Встреча задает промыслитель-

ное присутствие Третьего? В этой связи предлагаем читателю некоторые наши соображения о Встрече как акции обмена высшими ценностями. Наши замечания никаких комментаторских задач не осуществляют; это всего лишь реплика в диалоге.

Существует универсальное представление о жизни как актуальной возможности Встречи. Встреча — не плановое randevu, ее ценность подчеркнута ее вероятностной природой и непредсказуемостью итога. Она вне антитезы «свидание/расставание» и включена в другое смысловое поле: она всегда «есть», но «моя Встреча» должна быть осознана внутри ее жизненного бытия-события и как факт самосознания. Встреча — это интеллектуальная катастрофа или философское приключение, которое может выглядеть как звено в ряду биографических событий, но смыслом своим принадлежать иному, надбиографическому, типу каузальности: благодати, сакральной инспирации, чуду, Божьему дарению. Встреча осознается символически («Сретенье»), за пределами овнешняющих обстоятельств быта и истории. Поэтому она может быть поставлена в аналогию с вечным событием мифа, вещим указанием сна, пророческим намеком оракула или сакральным событием литургии. В ряд уподоблений встает и ритуальная инициация, которая и является «внутренней формой» Встречи. Мифологема Встречи для искусства и нарратива является источником фабульности и связанного повествования. Событийные узлы в жизни и искусстве — это моменты Встречи, в которой завязываются и разрешаются судьбы. Встреча судьбоносна и сама является судьбой в первичном смысле неотменяемой «сужденности». Встреча с судьбой есть событийный апофеоз, когда человек испытывается на последние вопросы бытия и существования («искушение в вере» и т. п.). «Встречность» — это социальный аспект жизни личности, юридически слитый с представлением о физической свободе (наказание изоляцией от общества связано с архетипом «воли» как возможности Встречи). В плане гносеологии и истории личности Встреча есть средство (ситуация) самоопознавания «я» как диалогически расщепленного субъект-объектного единства, когда Встреча разыграна не партнерами-участниками, а персонажами и амплу внутреннего театра «я». Персонология усложняет артистические контексты Встречи сложно пересеченным топосом богообщения, горние векторы которого отражены в дольном пространстве частной и социальной жизни. Встреча героизирует жизнь, придает ей телеологически значимую завершенность (смысловую свершенность). Удостоенность Встречей определяет человеческий авторитет «я» в Божьем мире. Явления, виденья и знамения удостоверяют его как свидетеля и соагента Божественных теофаний. От требовательных взысканий Встречи как поединка (единоборство Иакова с Богом) и прения (Книга Иова) — к «умной молитве» как встречному самораскрытию Богу — такова эволюция теологемы Встречи в христианстве. Канон последней Встречи дан в «Откровении» Иоанна — здесь бытие людей в истории как бытие встречи окончательно и бесповоротно введено в метаисторическую ситуацию финальной тяжбы Бога и мира. Загробная жизнь есть последняя Встреча твари и Творца, в которой изначально заданный человеку урок богоподобия поверяется на меру исполненности. Это Встреча воздаяния и последней ответственности, последнего обмена жизнью и смертью. Русская литературная классика знает опыт жизни как перманентной репетиции последних встреч. Для героев Достоевского Встреча есть Апокалипсис идентичности: они предостоят друг другу взаимным тяготением узанности (Мышкин/Настасья Филип-

повна) и милосердного понимания (Раскольников/Сонечка). «Все встречи у него как будто нездешние, роковые по своему значению» (Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 36). В ситуации Встречи Л. Толстой показывает ужас смертной плоти перед возмездием за грехи («Анна Каренина», 1873—1877; «Хозяин и работник», 1895). Здесь Встреча с совестью (внутренним Богом) дана, как замечено Бердяевым и Бахтиным, в ветхозаветном контексте сердечного смятения перед бесжалостным и гневным Судией. Мистическая триада «Трех свиданий» В. Соловьева наследуется XX веком как авторитетный символический опыт откровения. Философия богообщения развивается в России как опыт Встречи, в том же векторе мыслятся и возможности дальнего духовного Собора. Инициатор петербургского кружка «Воскресение» (куда, как известно, был вхож и Бахтин), А. Мейер, учил: «Личностей нет там, где нет живой, действительной встречи многих» (Мейер А. А. Во что сегодня верит Германия? Пг., 1917. С. 36). По замыслу инициаторов философско-религиозного сообщества, Встреча осуществляется в мистерии жертвенного действия, в форме которого адепты движения хотели видеть социальную практику христианского гуманизма.

Философия Эроса и Другого, онтология богообщения и философская антропология, теология Сердца и богословие культуры открывают в мифологеме Встречи творческий топос человеческого присутствия в бытии.

В работе С. Франка «Духовная пустота и Встреча с живым Богом» дана попытка описать структуру Встречи как лестницу последовательного восхождения к Богу: от смутного ощущения «почвенной» надежды на неодинокчество в Божьем мире до восприятия Церкви как вселенской Души и соборной Личности (Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин; Париж, 1924). Подобным образом Встреча конституирует «я» в топосе контакта с «ты»: «Явление встречи с “ты” есть место <...> в котором возникает “я”» (Франк С. Л. Непостижимое. 1939 // Соч. М., 1990. С. 35). Для Г. Федотова иерархия творческого поведения строится по мере сокращения дистанции меж человеческим порывом и мирозидательной мощью Св. Духа («О Св. Духе в природе и культуре», 1932). В эстетической экклезиологии П. Флоренского таинство, литургия, икона и храм (как миф у Вяч. Иванова, имя и София у имяславцев и софиологов) осознаны как общечеловеческое памятование Встречи в ее сущностных и экзистенциальных измерениях. «Высший момент понимания» отмечен во Встрече Бахтиным: «Встреча с великим как с чем-то определяющим, обязывающим и связывающим — это высший момент понимания. Встреча и коммуникация у К. Jaspers'a (Philosophie, 2 Bdd. Berlin, 1932)» (Э, 347; ср.: ВЛЭ, 247—249, 392; СС-2 и СС-5 — по указателю). Ценностные наполнения Встречи рассмотрены Бахтиным на материале истории философии (Шеллинг, Шелер, Бубер) и греческого романа (ВЛЭ, 249).

В контексте бахтинского диалогизма Встреча приобретает черты, контрастно роднящие ее с «ситуацией» Сартра и «коммуникацией» Ясперса. Встреча понимается Бахтиным как глубоко серьезный акт бытия-события, в центре которого находится безнадежно ответственный человек с «не-алиби в бытии», всем смыслом своего поступающего сознания призванный сказать Другому: «ты еси». Тем самым мифологеме Встречи возвращается тот смысл экзистенциального порога предельно значимой жизни, который с самого начала был положен семантике «Встречи» наивной архаикой языка. Скажем в заключение, что онтологическая компетентность термина «Встре-

ча» во многом утрачена современной христианской мыслью, но сохраняет для нее свою этическую насыщенность (см., в частности: *Антоний*, митрополит Суражский. О Встрече // Новый мир. М., 1992. № 2. С. 184—191; *Арсеньев Н. С.* Мистическая встреча // *Н. С. Арсеньев*. О Жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 65—68).

Отдельный интерес представляет история тройственных эротических и духовных союзов Серебряного века; об одном из них вспоминает М. Бахтин (*Дувакин*, 109). Однако эта ивановско-аннибаловско-городецкая попытка утроенного Эроса далека по своим результатам от того, что предполагалось в известной формуле отца Павла Флоренского из письма одиннадцатого («Дружба») трактата «Столп и утверждение Истины», 1914: «Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, а именно Третьего» (*Флоренский П. А.* <Соч.: В 2 т.> М., 1990. Т. 1/1. С. 439).

Т. Горичева, Д. Орлов, А. Секацкий

Презумпция Другого (Беседа)

Печатается по авторской рукописи, представленной в редколлегию «Русского Пути» в 2001 г. Первопубликация — в книге трех названных авторов: От Эдипа к Нарциссу. Беседы. СПб., 2001. С. 34—50.

Горичева Татьяна Михайловна — современный православный мыслитель, религиозный писатель и публицист. В 1980 г. выслана из России. Автор ряда книг: «Взыскание погибших» (1982), «Опасно говорить о Боге» (1983), «Сила христианского безумия» (1984), «Дочери Иова» (1986), «Сила и бессилие» (1987), «Новый Град Китеж» (1989; в соавторстве с Ю. Мамлевым), «Дневник путешествий» (1989), «Нечаянная радость» (1990), «Человек непрестанно ищет счастья» (1990), «Православие и модернизм» (1991), «Святые животные» (1993), «Христианство и современный мир» (1996), «Письма о любви» (1998; в соавторстве с А. Кузнецовой).

Орлов Даниэль Унтович — философ-герменевтик, историк модерна и постмодерна в гуманитарных науках. Научный сотрудник Санкт-Петербургского отделения Института культурологии АН РФ.

Секацкий Александр Куприянович — философ, доцент кафедры социальной философии СПбГУ; герменевтик; исследователь исторических ситуаций модерна и постмодерна. Автор книг: *Соблазн и воля*. СПб., 1999; *Онтология лжи*. СПб., 2000; *Три шага в сторону*. СПб., 2000.

VI

МИРОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА

Этот раздел составлялся под кураторством В. Л. Махлина, который взял на себя и функцию редактуры переводов, выступив в роли «пере-переводчика» (как он выразился в частном письме).

Подборке предшествует небольшая редакторская преамбула; предлагаем ее читателю:

«В этом разделе Антологии печатается восемь статей, переведенных на русский язык в разное время и разными переводчиками из англоязычного издания “Бахтин в странах мира”; издание представляет собой пятый и последний выпуск издававшегося по инициативе и под редакцией канадского критика Клайва Томсона на английском и на французском языках “Бюллетеня Бахтина” (*Le Bulletin Bakhtin / The Bakhtin Newsletter*. 1996. № 5: *Bakhtin Around the World (Special Issue) / Ed. by Scott Dee and Clive Thomson. University of Western Ontario*)».

С. Петрилли

Бахтин, прочитанный в Италии

Печатается по указанному выше источнику.

Сьюзен Петрилли — итальянская исследовательница, филолог, критик. (Университет Бари, Италия).

См. также: *Маргарита де Микьел*. За то, что я пережил и понял в искусстве, должен отвечать своей жизнью. Заметки о рецепции идей М. М. Бахтина в Италии // Бахтинские чтения-I. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 85—96.

К. Томсон

Бахтин во Франции и в Квебеке

Печатается по указанному выше источнику: С. 67—83.

Р. Гинзбург

Бахтинистика в Израиле:
краткий рассказ о рецепции, которой не было

Печатается по указанному выше источнику: С. 179—187.

Рут Гинзбург — филолог, критик, исследовательница русской литературной культуры (Университет г. Тель-Авив, Израиль). См.: *Бен-Шалом Х., Рилмон Е.* Маски еврейского карнавала (Праздник Пурим и Свиток Эстер в контексте Талмуда и работ М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 4. С. 4—17.

Б. Жилко

Восприятие Бахтина в Польше

Печатается по указанному выше источнику: С. 39—52.

Богуслав Жилко — профессор-славист, польский исследователь русской литературы и культуры (Университет г. Гданьск, Польша). См. также его работу: *Жилко Б.* Проблема эстетического объекта в работах М. М. Бахтина

и Р. Ингардена // Бахтинские чтения-II. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 23—34. Одну из последних его работ о Бахтине см. в Словаре: Идеи в России. *Idee w Rosji. Ideas in Russia / Leksykon rosyjsko-polsko-angielski / red. Andrzej Lasari. Lodz, 2001. С. 18—31* (в соавторстве с В. Медведевым). См. также Библиографию в конце настоящего тома.

Э. Уолл

О взглядах на Бахтина в Германии

Печатается по указанному выше источнику: С. 117—134.

Энтони Уолл — канадский исследователь русской философско-литературной культуры (Университет г. Калгари, Канада).

См. также статью: *Уолл Э.* Фрагменты карнавала: по поводу отрывка из Гераклита // Бахтинские чтения-II. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 131—140.

Д. Шеппард

«Общаясь с мирами иными...»: противоположные взгляды
на карнавал в новейших российских и западных
бахтиноведческих исследованиях

Печатается по указанному выше источнику: С. 143—160. Впервые по-русски опубликована в журнале «Диалог. Карнавал. Хронотоп» (2001. № 4. С. 151—169).

Дэйвид Шеппард — английский филолог и историк культуры, исследователь творчества М. М. Бахтина, составитель антологии трудов о Бахтине; руководитель Бахтинского центра в Шеффилде; один из координаторов научных центров по изучению русской литературы и философии в Англии (Университет г. Шеффилда, Великобритания). См.: *Brandist C. British Bakhtinology: an Overview // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 1.* См. также: *The annotated of Bakhtin Bibliography / By Carol Adlam and David Shepherd. London, 2000. 413 p.*

Д. С.-М. Мартинес

Бахтинская критика в Испании

Печатается по указанному выше источнику.

Доминго Санчес-Меца Мартинес — испанский исследователь русской философии и литературы.

Т. Кувано

Восприятие Бахтина в Японии

Печатается по указанному выше источнику. Статья публикуется в авторском переводе.

Кувано Такаси — японский исследователь русской философии и литературы (Университет г. Токио, Япония).

Транскрипцию идей Бахтина в японской традиции см. в работах: *Экота-Мураками Такаюки*. К деконструкции субъекта: перетолкование теории М. М. Бахтина и В. Н. Волошинова с точки зрения японской классической литературы // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1996. № 4. С. 41—50; *Кувано Такаси*. Михаил Бахтин: «диалог» и «освобождающий смех» // БС-3. Автореферат книги: Бахутин: Тайва «сосите» «кайхо-но-вараи». Токио: Иванами сётен, 1987; *Сасаки Х.* 1) М. М. Бахтин и Тэцуро Вацудзи // Бахтинские чтения-III. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 23—25 июня 1998 г. Витебск, 1998. С. 183—186; 2) Труды М. Бахтина в Японии // Бахтинские чтения-I. Материалы Международной научной конференции (Витебск, 3—6 июля 1995 г.). Витебск, 1996. С. 105—115; Основы понятия текста у М. М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 3. С. 99—115.