



В. Л. МАХЛИН

Невельская школа. Круг Бахтина

Невельская школа (далее — *Н. ш.*) — сложившееся обозначение философского круга собеседников («Кантовский семинар») в г. Невеле в 1918 г., указывающее на существенную общность теоретико-философских традиций, ориентаций и задач, сблизивших трех молодых мыслителей: *Михаила Михайловича Бахтина*, *Матвея Исаевича Кагана* и *Льва Васильевича Пумпянского* (1896—1940). *Н. ш.* — школа в изначальном неофициальном значении совместного продумывания, обсуждения общих проблем при относительном соответствии культурной среды, интеллектуального уровня вопросов и запросов трех начинавших свой творческий путь очень несхожих людей и умов. В отличие от школы в традиционном значении слова *Н. ш.* не имела внешнего распространения и продолжения; в отличие от типичных для России до- и пореволюционных кружков здесь преобладала строгая профессиональная атмосфера вышколенной или школящей себя мысли в духе европейской научной (прежде всего неокантианской) философской традиции. В дискуссиях *Н. ш.* принимали участие также оппоненты — марксисты; во всяком случае под *Н. ш.* следует понимать исторически и теоретически напряженную, но совершенно свободную ситуацию «крупного разговора» (выражение Б. Л. Пастернака из «Охранной грамоты»), когда, как писал позднее Пумпянский М. И. Кагану, «углубление собственных взглядов, как это всегда бывает, привело к серьезной осмысленной терпимости, основанной на уважении к мысли, к труду мысли, к личности носителя мысли» (*Невельская К. М. М. Бахтин и М. И. Каган: По материалам семейного архива // Память. Париж, 1981. Вып. 4. С. 266*).

Н. ш. следует отличать (но не отрывать) от так называемого круга Бахтина в качестве явления собственно теоретической мысли — философской прежде всего; соответственно *Н. ш.* целесо-

образно рассматривать и оценивать в двух нераздельных, но и неслиянных измерениях: как событие мысли в период архитектурно-тонического сдвига в русской и западноевропейской культуре 10—20-х гг. и как некоторую программу в философской и общегуманитарной культуре XX в.

В качестве относительно устойчивой атмосферы собеседования и содружества *Н. ш.* просуществовала с перерывами примерно до конца 1927 г.; после Невеля местом лекций, обсуждений и т. п. был собственно круг Бахтина — сперва в Витебске (1920—1923 гг.), потом в Ленинграде (1924—1928 гг.). Кризисные явления социокультурного порядка, с одной стороны, и разгром последних философских кружков старой интеллигенции в 1927—1928 гг. — с другой, обозначают фактическое завершение *Н. ш.*, оборвавшее совместный «труд мысли». Вследствие разрыва философской и общекультурной преемственности и цензурных условий в СССР наследие *Н. ш.* только в 80—90-е гг. начинает осознаваться как явление — прежде всего на волне растущей мировой известности и влияния идей М. М. Бахтина; архивы М. И. Кагана и Л. В. Пумпянского, за малыми исключениями, не опубликованы до сих пор. Поэтому об установках и принципах *Н. ш.*, ее месте в истории отечественной и западной мысли XX в., ее парадоксальном возрождении, происходящем на наших глазах, приходится говорить в порядке предварительной ориентации. Как относительно единая программа постклассического разума, разрабатывавшаяся в диалоге со «всей идеологической культурой нового времени» (*ПнД*, 106), с «гносеологизмом всей философской культуры XIX и XX вв.» (*Э*, 79), термин «*Н. ш.*» включает следующие узловые моменты.

1. Заданная Кантом и продолженная неокантианством ориентация на «систематическую философию» как науку. Для «невельских когенианцев» (Н. И. Николаев) любое явление жизни, культуры, всякое творческое задание и поступок, всякое понятие может быть только «систематическим понятием»; «только систематическое определение в смысловом единстве культуры преодолевает фактичность культурной ценности» (*ВЛЭ*, 9). Удержание и обновление идеи теоретической системы связаны с критикой «теоретизма» и переносом проблемы «систематического определения» в онтологический план; как и в западном диалогизме (Ф. Розенцвейг и др.), центральным здесь оказывается кантовское понятие «архитектоника разума», онтологически укорененное в догносеологическом (средневековом) понятии причастности — «автономной причастности — или причастной автономии» (*ВЛЭ*, 25). То, что отличает всех трех основных уча-

стников *Н. ш.* в решении кантовского вопроса об «опыте» и соотношении уникального и «трансцендентального» в нем, — это проблематизация «участной», по терминологии Бахтина, историчности опыта; отсюда в *Н. ш.* устойчивое диалогическое отталкивание и критика как иррационализма (в особенности так называемой философии жизни Ницше и Бергсона, фрейдизма, неовитализма), так и классического рационализма вплоть до его радикализации в историческом материализме. В работах М. И. Кагана, как и у раннего Бахтина, кантовская и неокантианская проблематика прямо ставится в связь с вопросом и «задачей» истории в плане «социального идеализма» (название книги одного из учителей Кагана, П. Наторпа, русский перевод которой, выполненный М. И. Каганом, сохранился в архиве его семьи); см. работы М. И. Кагана: «Как возможна история?» (Зап. Орлов. гос. ун-та. 1922. Вып. 1. С. 137—192); «О ходе истории» (АРХЭ. Культурол. ежегодник. Кемерово, 1993. С. 326—365). В работах Л. В. Пумпянского (невельского периода и позднее) центральная для *Н. ш.* проблема истории и архитектоники исторически ставится и решается в плане поэтики и эстетики (соотношение классического и романтического, трагического и комического в русской и западноевропейской литературе) (см.: *Пумпянский Л. В.* Достоевский и античность. Пг., 1922; *Он же.* К истории русского классицизма: Поэтика Ломоносова (1923—1924) // Контекст-1982. М., 1983. С. 303—335; *Он же.* Об оде А. Пушкина «Памятник» // Вопросы литературы. 1977. № 8. С. 136—151; *Он же.* Гоголь // Труды по знаковым системам. Тарту, 1984. Т. 18. С. 125—137; и др.).

2. Неприятие и критика метафизики как дофилософской (донаучной) формы познания и сознания. Отсюда у представителей *Н. ш.* тенденция к выявлению эстетико-метафизических корней философских систем и направлений от Платона до XX в. Ср.: «Метафизика происхождения не философского, а эстетического. Самый замысел метафизики — воспроизвести картину мира — никакого отношения не имеет к замыслам чисто философского порядка...» (*Пумпянский Л. В.* Поэзия Ф. И. Тютчева // Уралия: Тютчевский альманах. Л., 1928. С. 19). Критика метафизики в *Н. ш.* проистекает из методического разведения двух вещей: познание незаверσιμο, но все творческие практики — в искусстве, в жизни и даже в науке — реализуются в качестве продуктивного свободного завершения происхождения не научно-философского, а эстетико-мифологического, в основе ее — «покой эстетической мифологемы» (см.: Лекции и выступления М. М. Бахтина 1924—1925 гг. в записях Л. В. Пумпянского //

М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 236). При этом существенно, что, в отличие от модерного и постмодерного деконструктивизма, обнаружение «ино-научных» корней теоретико-философских и научных построений служит не разоблачению и «стиранию» творческой индивидуальности, а, наоборот, диалогическому взаимообогащению интерпретируемого и интерпретирующего. Например, онтологизируя в плане «конкретной историчности» кантовское понятие «архитектоника разума» и обосновывая его в контексте «архитектонического строения действительного мира-события» (ФП, 128), М. Бахтин одновременно устанавливает предрассудочно-метафизические границы кантовского «теоретизма» в отношении творческих открытий самого Канта. Ср.: «Интересная задача рассмотреть с этой точки зрения архитектонику такого произведения, как “Критика чистого разума”, и определить моменты завершения в ней; без особого труда можно убедиться, что они имеют эстетический и даже антропоморфический характер, ибо Кант верил в возможность закрытой системы, закрытой таблицы категорий» (ЛКС, 6). Ср. также замечание М. И. Кагана о К. Марксе в неопубликованной работе «Социология и личность» (1918): «Характерно, что, несмотря на словесное пренебрежение к идеализму и этике при обосновании истории, у Маркса ценность определяется не трудом вообще как работой, не работой машины или стихии, или даже какого-то другого существа, кроме человека; ценность определяется человеческим трудом. И прибавочную стоимость считают только на труд. Это не упрек Марксу, а упоминание достоинства... Он гораздо более идеалистичен, чем это обычно принимают...» (цит. по: Каган Ю. М. Люди не нашего времени // БС-II. С. 95). Преодоление метафизики в философии и культуре мыслится представителями *Н. ш.* не на путях «деструкции» идеальных моментов в познании и сознании, а посредством диалогического восполнения их продуктивной исторической ограниченности; во всех случаях критики метафизики в *Н. ш.* речь идет о философском освобождении от «образности, свойственной мышлению», от «преждевременного неметодического сгущения», возникающего из реального опыта, но затемняющего действительное и трезвое понимание его (см.: Лекции и выступления М. М. Бахтина... С. 241).

3. Проблематизация и обоснование «нравственной реальности» и основополагающего для *Н. ш.* понятия «ответственность» — ориентация человека в действительном «событии бытия» на основе «моего не-алиби в бытии» (М. М. Бахтин). В этом отношении *Н. ш.* осознанно противостояла модному иррационализму и

биологизму. Основное положение нравственной философии *Н. ш.*: так называемая жизнь, понятая как действительное событие (а не в качестве теоретизированного и эстетизированного «одержания»), есть действительная архитектурноски упорядоченная нравственная реальность, в которой ориентируется и живет всякий «по поступок». В этом смысле «поступание», «деяние», «авторство» ни рационально «сознательно», ни иррационально «бессознательно»; оно ответственно. Отсюда в *Н. ш.* устойчивый спор с теорией «бессознательного» как изнанкой традиционной рационалистической теории «сознания». Ср.: «Напрасно пытаться получить ключ к пониманию и объяснению какого бы то ни было факта вообще и какого бы то ни было явления истории при помощи “бессознательного”. “Бессознательным” невозможно оперировать положительно, потому что в том или ином отношении “бессознательное” само должно быть сознательным, разумным. Иначе оно бессмысленно... Роковой нейтралитет бессознательного мыслим только в хаосе, где не приходится говорить о мысли» (*Каган М. И.* О ходе истории. С. 326—327). Каждый из трех мыслителей *Н. ш.* дал свой особый, как это формулировал Л. В. Пумпянский в 1919 г., «ответ на задачу, поставленную Михаилом Михайловичем» (т. е. Бахтиным. — *В. М.*) (см.: М. М. Бахтин как философ. С. 227—228). Пумпянский искал ответ в плане «символической ответственности» в культуре и за культуру (в духе Вяч. Иванова и русского символизма), в то время как Каган искал синтез «субъективной сознательности» с социальным идеализмом «человечества» в плане экзистенциально и религиозно понятого трудового подвижничества.

Для самого М. М. Бахтина «нравственная реальность» укоренена в действительной и необратимой онтологии истории — «едином и единственном событии бытия» или по другой, поздней, формулировке, в «большом времени» (см.: Э, 331). Основная задача бахтинской «философии поступка» и, шире, замысла «архитектоники ответственности» (термин М. Холквиста) состояла в том, чтобы представить «изображение-описание» действительной событийности жизни, ее «поступочности». Архитектоника нравственной реальности, по Бахтину, не может быть описана с позиции безучастного «третьего», как, впрочем, неуловима она вполне в терминах «переживания» или «вчувствования»; иначе говоря, нравственная реальность одновременно экзистенциальна и социальна — «автономно причастна» или (по более поздней терминологии) «диалогична». С этим связано выдвижение у Бахтина на передний план категории «другого» и «другости» — преднаходимой моим «Я» реальности вне меня и во мне же самом.

Нравственная реальность центрирована на «Я», но в то же время эксцентрична, т. е. диалогически выходит за пределы «себя» в трех категориальных планах конкретно-исторической укорененности сознания в бытии; это планы «Я-для-себя», «Я-для-другого», «другой-для-меня» (см.: *ФП*, 122). Именно социально-онтологическая причастность разных сознаний единству некоторого события составляет предпосылку «полифонии» сознаний, т. е. диалог «сосуществования и взаимодействия» (см.: *ПнД*, 38) между ними на основе «моего не-алиби в бытии» или «онтологически-событийной равнозначности» нравственной реальности (см.: *ФП*, 112, 137).

4. С этим связано в *Н. ш.* неметафизическое и неисторицистское обоснование «конкретной историчности» (М. Бахтин) и самой идеи истории, отличное от соответствующих попыток как в экзистенциализме (М. Хайдеггер), так и в неомарксизме (Г. Лукач). Это концепция имманентной и правой «заданности» и «незавершенности» исторических смыслов в свете «абсолютного будущего»: такова природа самой нравственной реальности, а не какой-то теоретизированной идеологии, претендующей, подобно гегелевскому «мировому духу» или лукачевскому «классовому сознанию», на якобы объективное познание того, куда «идет» история. Особенно важно, что в *Н. ш.* идея истории связывается не с метафизикой, не с теоретизированным Субъектом, или Я, а с реальным человеческим «я»: его человечность, его «нужда» (М. Каган) или «нудительность» (М. Бахтин) есть реальное условие возможности и необходимости истории вообще, причем в религиозном смысле, противостоящем язычеству (и неоязычеству). Ср.: «Задача историческая в том, что мир вовсе еще не готов, что все дело в созидании его, в очищении себя работою над ним, эта задача язычеству чужда» (*Каган М. И.* Еврейство в кризисе культуры // *Минувшее*. Париж, 1988. № 6. С. 231). Отсюда в *Н. ш.* принципиальная оценка «гениального дела Канта» (М. Бахтин) в смысле удержания (в рамках классической рациональности гуманистического Просвещения) идеи творческого роста всякой конкретной «единственности» как тварной и нетварной одновременно. Ср.: «Дело Канта есть замена натурального сознания (и его лазеек) сознанием историческим» (*Лекции и выступления М. М. Бахтина... С. 237*). У всех трех мыслителей *Н. ш.* наблюдается устойчивое отталкивание от того, что Г. Коген называл «диалектическим формализмом» Гегеля и его романтико-идеалистическими метастазами в XX в. См.: «У него (Гегеля. — В. М.) понятие и проблемы истории пошли не по тому пути, в котором нуждалась наука прошлого столетия. Истории философии был

необходим не диалектический, а прогрессивный путь науки» (*Каган М. И.* Герман Коген // Науч. изв. центра Наркомпроса. М., 1922. Сб. 2. С. 113).

5. Замысел построения философии религии не был осуществлен М. И. Каганом, несмотря на ряд его разработок (см.: *Kagan M.* Versuch einer systematischen Beurteilung der Religiosität in der Kriegszeit // Archiv für systematische Philosophie. 1916. Bd. XXII. H. 1. S. 31—53; *Он же.* Еврейство в кризисе культуры). У М. Бахтина, несмотря на отсутствие в композиционно-фактическом отношении намеченного в невельский период в рамках его «первой философии» исследования «этики религии», само систематическое место такого исследования в принципе может быть реконструировано. Такая реконструкция включает в себя следующие моменты: (1) Перенос богословских (средневековых) понятий из области теологических (схоластических) спекуляций в «совершенно светский» план; таков у Бахтина в особенности и прежде всего ряд понятий: «воплощение», «инкарнация», «овнешнение» и т. п. (2) Феноменология религиозного сознания с опорой как на соответствующий западный опыт (здесь сказано о влиянии С. Кьеркегора), так и на святоотеческий опыт православной традиции (см. об этом: *Clark K., Halquist M.* Mikhail Bakhtin. Cambridge, 1984. P. 63—93; *Эмерсон К.* Русское православие и ранний Бахтин // Бахтинский сборник—II. С. 44—69). Ср.: «Форма, в которой живет религиозное сознание, есть событие... Истинное бытие духа начинается только тогда, когда начинается покаяние, т. е. принципиальное несовпадение: все, что может быть ценного, *все* находится вне меня, я емь только отрицательная инстанция, только вместилище зла» (Лекции и выступления М. М. Бахтина... С. 234—236). (3) Формулировка в ранних работах диалогического принципа без употребления слова «диалог», но с принципиальной постановкой «Христа Евангелия» (и диалогически ориентированного «самоотчета-исповеди» как исходного речевого жанра христианского сознания). Христос, по Бахтину, дает и задает — в отличие от всякого (в том числе религиозного) «теоретизма» и «официального сознания» — отношение к другому, утверждающее меня («ты еси» — формула Вяч. Иванова, ставшая исходным пунктом бахтинской концепции творчества Достоевского) там, где я сам себя принять не могу и не должен. Ср.: «В Христе мы находим единственный по своей глубине синтез этического солипсизма, бесконечной строгости к себе самому человека, т. е. безукоризненно чистого отношения к себе самому, с этически-эстетической добротой к другому: здесь впервые явилось бесконечно углубленное я-для-себя, но не хо-

лодное, а безмерно доброе к другому, воздающее всю правду другому как таковому, раскрывающее и утверждающее всю полноту ценностного своеобразия другого... Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» (Э, 53). Для понимания бахтинской философии религии существенно, что идея «этико-эстетической доброты» как типа активности, не выразимой ни в теоретических, ни собственно в эстетических категориях, прочитывается в контексте «истории тела в идее человека» (см.: Э, 48—53), в которой «Христос Евангелия» — это радикальная альтернатива греческой «теории» (в особенности неоплатонизму с его абсолютизацией «самопереживания» и развоплощения мира, потерей своего места в нем), «теоретизму» и «гносеологизму» Нового времени, игнорирующих координаты нравственной реальности («событийно-онтологическую разноточность» Я и Другого). (4) Воспринятая Бахтиным, в частности у Достоевского-художника, идея Церкви как прозаической и неофициальной социальной онтологии причастности («Церковь как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники», см.: ПнД, 36). Показательны в этом смысле попытки осмыслить «диалогизм» Бахтина как своеобразный перенос в «событийно-онтологический» план церковного догмата о «нераздельности-неслиянности» (см.: *Mihailovich A. M. M. Bakhtin and the Theology of Discourse*. Yale, 1993).

6. Осознание (М. Бахтиным и Л. Пумпянским) постсимволистской по времени и существу концепции творчества Достоевского в качестве новой «художественной модели мира» (см.: ПнД, 362). При всех существенных различиях в подходе к Достоевскому у Бахтина и Пумпянского (см.: *Пумпянский Л. В. Достоевский и античность*), *Н. ш.* выдвинула подход, принципиально новый как в отношении предшествующей ей русской «философской публицистики» (В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов, А. Волынский, Н. Бердяев и др.), так и в отношении последующего узколитературоведческого («формалистического») анализа поэтики в русской и зарубежной научной литературе о Достоевском. Новизна подхода состояла в том, что Достоевский-художник (а это значит в *Н. ш.*: конкретные формы изображающей активности «автора» по отношению к «герою») и есть мировоззренческий ключ как к «героям-идеологам» Достоевского, так и к нему самому как мыслителю и идеологу; соответственно эстетическая проблематика оказывается интегральным моментом для познавательных, этических и религиозных, психологических, культурологических компонентов автора «Записок из подполья», «Бесов», «Братьев Карамазовых». В этой переакцентуа-

ции с отвлеченных «теоретических» на конкретные «поэтические» задачи Достоевского (нужно, говорил Пумпянский, осмыслить не только и не столько «мысли», сколько «вымыслы» великого художника — см.: Там же. С. 8) исходным (а для Пумпянского в отличие от Бахтина решающим) является именно «дезорганизация вымысла» (Л. Пумпянский) или «кризис авторства» (см.: Э, 176) в самой поэтике Достоевского. Согласно этой концепции, герой Достоевского становится «героем» вне автора и вне «хора», впадая в «эстетическое помешательство», сам делаясь автором своего замысла или вымысла, своей «теории преступления»; Раскольников в этом смысле завершает направление в западной и русской культуре, заданное Гамлетом у Шекспира и романтиками-самозванцами у Пушкина. В этом смысле *Н. ш.* продолжает на более глубоком и исторически новом (пореволюционном) этапе проблематику сб. «Вехи». Ср.: «Отрицающая интеллигенция вся есть... проекция неудачи русского вымысла» (*Пумпянский Л. В. Достоевский и античность*. С. 18); «Общение как бы лишилось своего реального тела и хочет создать его произвольно из чисто человеческого материала. Все это является глубочайшим выражением социальной дезориентации интеллигенции, чувствующей себя рассеянной по миру и ориентирующейся в мире в одиночку, на свой страх и риск» (*ПнД*, 241). Если для Пумпянского проблема Достоевского связана с непреодолимой оппозицией «классицизм — романтизм», а это значит: с выбором между официальным порядком государства («Классический символ есть всегда государственное исповедание»: *Пумпянский Л. В. Достоевский и античность*. С. 13; с этим связан как бы неожиданный переход Пумпянского в 1927 г. с православных на марксистские позиции), то М. Бахтин (в отличие также от Г. Лукача) делает акцент на «радикально новой авторской позиции по отношению к изображаемому человеку» (см.: *ПнД*, 77) как христологическому принципу творчества русского писателя (сформулированном Вяч. Ивановым в плане отвлеченно взятого содержания, а не конкретной формы-позиции или «авторства»). Намеченный в *Н. ш.* подход к Достоевскому-художнику, причем не столько в аспекте «романа-трагедии» (Вяч. Иванов), сколько в плане «серьезно-смехового» и даже комического (разоблачение «самозванства»), практически (несмотря на всемирный резонанс книги Бахтина о Достоевском) остается вне традиционных подходов (до- и постреволюционных).

7. Замысел и разработка философии смеха и праздника. Сюда относятся, помимо более поздней книги М. Бахтина о Рабле и «народной смеховой культуре» (задумана, вероятно, уже в не-

вельский период, написана в качестве диссертации в 1940 г., опубликована в 1965. См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965), также принципиальные соображения Л. В. Пумпянского о значении смеха и «комического гения» для понимания самой историчности культуры на материале творчества Гоголя (1924), а также намеченные в работах М. И. Кагана начала 20-х гг. соображения о сущности праздничности в связи с не-античным пониманием мифа (точнее, мифологическим упорядочиванием опыта в аспекте «предвосхищения целесообразности»). В этом контексте Л. В. Пумпянский писал об «обмане историзированного самолюбия», обличаемого смехом, а также о «классической культуре», которая впервые делает возможным введение реально-конкретных и личностных элементов опыта в эстетико-метафизическое и «теоретическое» понимание целевой направленности деятельности (см.: *Николаев Н. И.* Творчество Гоголя в исследованиях Л. В. Пумпянского // Преподавание литературы в эстонской школе. Таллин, 1988. С. 125 и сл.), а М. И. Каган — о празднике как «деле не праздном» (ср.: «В празднике полнота достижения и чистой силы жизни, притом что ни теории, ни историческому быту это вообще не дано». Цит. по: *Каган Ю. М.* Люди не нашего времени. С. 98). Вся эта проблематика, в целом связанная с ответом на центральный вопрос *Н. ш.*: «Как возможна история?», наиболее систематически разработана в работах М. Бахтина 2-й половины 30-х гг., но не в эксплицированных историософских, а в специализированных литературоведческих исследованиях, связанных преимущественно с проблемой романа и «романизации», «слова в романе» как принципиально современного, т. е. делающего возможным (и необходимым) действительное, «прозаическое» видение мира в противоположность «чародейству» (М. И. Каган) и старой (натуральной) и модернизированной мифологизации сознания. «Карнавализация», по Бахтину, — это оплотнившийся в средневековом карнавале, а позднее вытесняемый теоретизмом и историцизмом опыт радикальной — и в этом смысле «народной» — инкарнации-испытания всех исторических смыслов на их же собственную «вечность»: так, по Бахтину, историческая деконструкция официальной христианской «средневековой вертикали» была исторически не только необходимой, но и продуктивной в смысле свободного раскрытия основного принципа «вечного человека» (Г. К. Честертон) и вечного для христианства принципа «инкарнации» (бахтинский термин «овнешнение»).

Н. ш. как событие мысли оказала воздействие прежде всего на каждого ее активного участника; эта сторона творчества трех мыслителей может быть уже в ближайшие годы реконструирована биографически, тематически, экзистенциально (в частности, отношение к советской власти, весьма различное и в то же время схожее в рамках внешней лояльности). Как научно-теоретическая программа *Н. ш.* привлекает к себе сегодня представителей самых разнообразных гуманитарных дисциплин (философов, филологов, лингвистов, историков культуры, социологов и т. д.) своим живым универсализмом (при полном признании столь существенных в XX в., и не только в науке, «требований смежных наук» (см.: *Пумпянский Л. В.* К истории русского классицизма. С. 307), а также — в противоположность изживающим себя сейчас теоретическим практикам «постмодерна» и культур-авангарда XX в. в целом — творчески-утверждающим, продуктивным отношением к культурному наследию в горизонте имманентно незавершенного «абсолютного будущего».

Бахтина круг (далее — *Б. к.*) — понятие, сложившееся в 70—80-е гг. в России и на Западе для обозначения друзей и знакомых М. М. Бахтина, его современников-собеседников, в общении с которыми бахтинские воззрения и концепции высказывались, обсуждались и развивались, отчасти также перекодировались на язык официальной советской культуры 20-х гг. Таким образом, *Б. к.* — это историко-культурное и социокультурное, отчасти историко-научное понятие в отличие от философски-теоретического источника и ядра *Б. к.* — Невельской школы.

Термин *Б. к.* употребляется в научной литературе (отечественной и зарубежной) в нескольких основных значениях. *Б. к.* указывает на определенный, существенно неофициальный (в бахтинском смысле) слой и менталитет внутри русской интеллигенции советского периода (особенно 20-х гг.), на людей, которые сложились и сознательно самоопределялись в атмосфере этико-философских и нравственно-религиозных исканий интеллигенции пред- и пореволюционных лет и в общекультурном плане воспитывались и образовывались в направлении, далеко не только от революционной идеологии «сверху», но и от культуравангарда интеллигенции «снизу». Племянник философа Г. Г. Шпета М. К. Поливанов очень точно сказал об этом, размышляя об историко-культурной почве позднего романа Б. Пастернака: «Юрий Живаго, конечно, “камень, отверженный строителями”. Таких людей не было видно в литературно-художественном обществе тех лет, они не были заметны среди посетителей “Бродячей соба-

ки” или кружка около “Мусагета”. Легко представить себе их где-то среди молодого окружения участников сборника “Вехи” или позднее в том Невельском кружке, из которого вышли Юдина, Бахтин, Матвей Каган и мн. др. ... Значение таких людей в преемственности поколений огромно, но до сих пор еще не оценено» (Тайная свобода // Лит. обозрение. 1990. № 2. С. 107). В этом первом значении *Б. к.* резко отличался (за редкими, но важными исключениями) от всего того, что в 20-е гг. (когда *Б. к.* реально существовал) претендовало на «современность» и новизну; отсюда существенно непубликационный, «домашний» и персональный характер взаимоотношений тех, кто так или иначе входил в *Б. к.*

В *Б. к.* входили: пианистка М. В. Юдина, философ и литературовед Л. В. Пумпянский, философ М. И. Каган, музыковед И. И. Соллертинский, музыковед и поэт В. Н. Волошинов, востоковед Н. И. Конрад, историк Е. А. Тарле, востоковед М. И. Тубьянский, биолог И. И. Канаев, литературный критик П. Н. Медведев, теоретик литературы Б. М. Энгельгардт, переводчик А. А. Франковский, геолог Б. В. Залесский, поэты Конст. Вагинов, Б. М. Зубакин, Н. Клюев, инженер А. С. Ругевич. *Б. к.* в более тесном смысле составляли, помимо друзей-философов М. И. Кагана и Л. В. Пумпянского, М. В. Юдина, В. Н. Волошинов, П. Н. Медведев, И. И. Канаев, А. С. Ругевич.

Во втором значении *Б. к.* указывает на специфическую ситуацию середины и 2-й половины 20-х гг., когда в ходе обсуждения научно-теоретических проблем философии жизни, психоанализа, литературоведения, лингвистики и философии языка из *Б. к.* вышли так называемые «девторо-канонические» (С. С. Аверинцев), или «спорные» (К. Кларк и М. Холквист), тексты — книги и статьи, написанные в основном М. М. Бахтиным на официальном марксистском языке по предложению друзей — В. Н. Волошинова, П. Н. Медведева и И. И. Канаева — и изданные под их именами. Так появились в печати следующие исследования «Бахтина под маской»: В. Н. Волошинов «Фрейдизм. Критический очерк» (Л., 1927); П. Н. Медведев «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (Л., 1928); В. Н. Волошинов «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке и языке» (Л., 1926); И. И. Канаев «Современный витализм» (Человек и природа. 1926. № 1. С. 33—42; № 2. С. 10—22); В. Волошинов «Слово в жизни и слово в поэзии» (Звезда. 1926. № 6. С. 244—267); «О границах поэтики и лингвистики» (В борьбе за марксизм в литературной науке. Л., 1930. С. 203—240); «Конст-

рукция высказывания» (Лит. учеба. 1930. № 3. С. 65—87); «Что такое язык» (Там же. № 2. С. 48—66); «Слово и его социальная функция» (Там же. № 5. С. 43—49), а также менее значительные и менее «спорные» с точки зрения авторства Бахтина статьи и рецензии. При этом следует иметь в виду, что даже и там, где авторство друзей Бахтина не может оспариваться (например, в журнальных рецензиях П. Н. Медведева и В. Н. Волошинова на книги В. Б. Шкловского, П. Н. Сакулина, Б. Н. Томашевского, В. В. Виноградова и др.), определяющим фактором критики, анализа и оценки служит именно *Б. к.*: провести здесь (как в «гротескном реализме» в понимании М. Бахтина) совершенно четкие, чисто индивидуальные границы затруднительно.

Б. к. не составлял сам по себе никакого цехового, идеологического или политического объединения: не случайно арест М. М. Бахтина (в конце 1928 г.) и многих его знакомых был связан с деятельностью не столько *Б. к.*, сколько с религиозно-философским кружком «Воскресенье», которым руководил философ А. А. Мейер (см.: *Конкин С.* Арест и приговор // Сов. Мордовия. 1991. 26 марта; *Савкин И. А.* Дело о «Воскресенье» // М. М. Бахтин и философская культура XX в.: Проблемы бахтинологии. СПб, 1991. Вып. 1. Ч. 2. С. 106—121).

В этом втором значении *Б. к.* приобрел особые импликации уже в 70—80-е гг., когда основные «спорные тексты» были переведены на европейские языки и вопрос об авторстве — прежде всего на Западе — перерос в проблемы идеологического и престижного характера для марксистско-семиотических направлений «постмодерна» — почти независимо от реального контекста 20-х гг. в советской России. В этом отношении особый успех работ, вышедших в свет из *Б. к.*, свидетельствует как об актуальности бахтинских идей, предвосхитивших научную проблематику гуманитарных наук последних десятилетий, так и то, что официальный марксистский язык 20-х гг. в России оказался, парадоксальным образом, более доступным в качестве своего рода «жаргона подлинности» (особенно на Западе), чем аутентичный язык проблем и решений Бахтина-мыслителя и Невельской школы философии.

Если *Б. к.* — понятие, возникшее почти полвека спустя после того, как Круг был и потом перестал быть Кругом (хотя дружеские отношения между участниками его обрывались только смертью — естественной или насильственной), и потому неизбежно подчас эстетизируемое или просто искажаемое в современных дискуссиях, то взгляд изнутри на это историко-культурное явление оставил поэт К. Вагинов в своих романах «Козлиная песнь»

(Л., 1931), «Труды и дни Свистонова» (Л., 1989). *Б. к.* изображается здесь в ироническом и гротескном свете как «последний остров Ренессанса», как его аттестует в «Козлиной песне» герой Тептелкин, в котором узнается Л. В. Пумпянский (см.: Козлиная песнь: Романы. М., 1991. С. 56).

1995

