



**В. Л. МАХЛИН**

**«Ты еси»: Достоевский между В. И. Ивановым  
и М. М. Бахтиным**

В предлагаемой статье будет сделана попытка продумать диалог М. М. Бахтина с В. И. Ивановым в споре о Достоевском. Этот диалог и этот спор, по моему мнению, могли иметь место только в определенный период русской и западноевропейской истории. Речь идет о событии, которое состоялось, но, похоже, не было по-настоящему осознано и понято *в свое время* (своевременно): мотивационный контекст этого события, казалось бы, такой явный и общезначимый, почти ушел из научных и общественных дискуссий после 1920-х годов, и сегодня, похоже, нужны определенные герменевтические усилия, для того, чтобы *разомкнуть* этот контекст, ускользающий как от модернизирующих, так и от формально-исторических истолкований.

1. Мы исходим из того, что в истории рецепции творчества Достоевского, в России и на Западе, основная и решающая эпоха — 1910-е и 1920-е годы, ближайшим образом — «столетнее десятилетие», по выражению писателя Е. Замятина, между 1914-м и 1923-м годами <sup>1</sup>. Именно в этот период в искусстве, в искусствоведении, в философии и в филологии, но прежде всего в самом восприятии мира произошел радикальный сдвиг, настоящая «революция в способе мышления; этот сдвиг, подготовлявшийся давно, произошел и в восприятии и осмыслении творческого наследия Достоевского. Автор «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых» в первой четверти прошлого столетия воспринимался и оценивался так значительно и всерьез, как это не было никогда ни до, ни после, именно — как *внелитературный повод* разговора о литературе. Совершенно справедливо указывает на эту особенность осмысления и самого восприятия Достоевского в начале XX века К. Г. Исупов:

«Видимо, спор о Достоевском шел не в форме диспута «возле» писателя и вообще не о “писателе”. Спор с ним разворачивался во внутреннем голосовом пространстве его прозы, в полноте соприсутствия герою. Сорок лет на родине (и долгие годы в эмиграции) религиозные философы отчетливо слышали свою современность артикулированной голосами героев Достоевского»<sup>2</sup>.

Дело, однако, еще и в другом: если для религиозно-философской критики и публицистики начала XX века Достоевский оказался, по выражению К. Г. Исупова, «философской занозой»<sup>3</sup>, то в «столетнее десятилетие» и на протяжении 1920-х годов в России и на Западе возникла *новая научная постановка традиционных философских вопросов* о Достоевском — и постольку вообще «новая эпоха» в истории его восприятия и истолкований. Бахтинская концепция творчества Достоевского (1929), при всей своей оригинальности, взялась не «с потолка»: как раз вся полемическая часть ее, т. е. спор с религиозно-философской критикой и, в первую очередь, с ивановским истолкованием Достоевского (как, впрочем, и с современными Бахтину «социологическими» интерпретациями Достоевского), обнаруживает диалогическую «участность» и «причастность» русского мыслителя упомянутому мотивационному контексту той переломной эпохи.

2. Что переломная эпоха очень реально и остро коснулась в то время творчества Достоевского, демонстрирует концепция выдающегося филолога-мыслителя Л. В. Пумпянского (1891–1840), вышедшего из так называемого Невельского кружка М. М. Бахтина<sup>4</sup>. Концепция Пумпянского, изложенная в докладе, читанном 2-го октября 1921 года в Вольной Философской Ассоциации, в канун широко отмечавшейся тогда столетней годовщины со дня смерти Достоевского, не столько объясняет, сколько фиксирует два основных пункта разногласий М. М. Бахтина с В. И. Ивановым<sup>5</sup>. При этом у Пумпянского, как и Бахтина, дело идет именно о «диалогической» критике: спор здесь содержателен и интересен постольку, поскольку Пумпянский в своем докладе, как позднее и Бахтин в своей книге, оба *исходят* из концепции В. И. Иванова.

«С Вячеслава Иванова, — утверждает Л. В. Пумпянский в своем докладе, — началась *новая эпоха* изучения Достоевского, но сразу же было произнесено ошибочное слово...» (507).

Пумпянский сразу же переходит к полемике с Вяч. Ивановым, к его «ошибочному слову», как бы перепрыгивая через все то, чем он обязан Иванову как инициатору «новой эпохи»: это (т. е. преемственность) предполагалось докладчиком и его аудиторией понятным само собой. Но *для нас сегодня* эта полемика с одним из инициаторов «новой

эпохи изучения Достоевского» непонятна без прояснения того, почему и в каком смысле Пумпянский спорит с Ивановым, продолжая «новую эпоху», то есть двигаясь уже в раздвинутом предшествеником горизонте, в *им* (Ивановым) инициированном направлении. Что же это за направление?

Прежде всего отметим следующий конкретно-исторический факт: именно в период «столетнего десятилетия» и потом в 1920-е годы в центре внимания исследователей и интерпретаторов Достоевского стоял именно Достоевский-художник, правда, художник особого типа — с этого как будто не слишком оригинального тезиса, как известно, начинается и книга Бахтина в обоих ее изданиях (1929, 1063). Пумпянский в своем докладе 1921 г. формулирует на самом деле основную методологическую проблему исследований Достоевского с характерной для эпохи эвристической резкостью и ясностью. Сегодня подход и самый язык Пумпянского интересны и важны скорее своей относительной чуждостью нашей современности, поскольку, именно потому, что после 1920-х годов эта методологическая проблема окажется, в известной мере, размытой в «эклектическом двоемыслии» последующих эпох и теоретических «трендов».

При обсуждении «поэзии» Достоевского, утверждает Л. В. Пумпянский в начале своего доклада, возможны две основные ошибки методического характера: первая заключается в попытке представить «национальное уединение его поэзии» (то есть тенденция обособить Достоевского от единого онтологически-событийного смыслового за-текста — европейского и русского); вторую ошибку делают там, где «мыслям» Достоевского уделяют внимание прежде, чем проблема-тизированы и оценены его «вымыслы» (то есть, собственно, замыслы автора-творца). «Между тем мысли великого поэта должны и могут быть поняты только после анализа вымыслов» (506).

Тем самым подразумевается и проговаривается *преемственность* по отношению к Иванову. По отношению к первой из двух упомянутых Пумпянским ошибок преемственность полемична, причем в двух смыслах: творчество Достоевского, во-первых, не обособленно *русская* трагедия и, во-вторых, это и не «трагедия» в привычном смысле этого слова, а нечто иное именно как явление «поэзии». В отношении же второй методической ошибки в изучении Достоевского преемственность, наоборот, позитивна, и это сейчас для нас — главное: с Иванова началась «новая эпоха» в том смысле, что у него, по мысли Пумпянского, наиболее принципиально и продуктивно произошло *перемещение центра тяжести* анализа и интерпретации с «мыслей» Достоевского, как таковых, на его «вымыслы», то есть на его *художественное мышление*, как методически приоритетное, как той доминанты, которая, правиль-

но понятая, позволяет подойти к Достоевскому как к мыслителю и христулогу особого рода.

3. Мы здесь не имеем возможности анализировать в полном объеме важнейшее высказывание В. И. Иванова о Достоевском — его статью «Достоевский и роман-трагедия» (1911), которую преимущественно имеют в виду Л. В. Пумпянский в «Достоевском и античности» и М. М. Бахтин в своей монографии; для того чтобы подтвердить наш тезис о преемственности перехода от Иванова к Бахтину, ограничимся рассмотрением *ценностных противоречий* в высказываниях Иванова о романе как жанре Нового времени. Ведь полемическая преемственность по отношению к Иванову у Бахтина и у Пумпянского ориентируется и действует в зоне именно ценностных противоречий — не формально-логических, тем более не формально-диалектических, но *общих для собеседников* — и постольку «диалогических»<sup>6</sup>.

Дело в том, что в статье Иванова<sup>7</sup> *генезис романа* (проблема исторической поэтики) тематизируется не сам по себе, не так, как это имеет место в специализированных литературоведческих исследованиях по «исторической поэтике», а в связи с одной из осевых и роковых проблем русской духовно-идеологической культуры вообще — сегодня, как и сто лет назад. Имеется в виду вопрос, с принципиальной остротой поставленный Вл. Соловьевым в статье «Об упадке средневекового мировоззрения»: насколько оправданна история Нового времени, когда христианская религия перестала быть обязательным, официальным учением и мировоззрением, «соборной» идеей, объединяющей единоверцев не только и не просто в *вере*, но и в общем или общем мире жизни — не идеальном, а реальном *мире*. Так вот: достаточно традиционное представление, в соответствии с которым Средние века — это уже достигнутая стадия совершенства, после которой (с «возрождения»), собственно, и начинается «закат Европы» и «гниение Запада», сталкивается в ивановской концепции романа Достоевского и его исторических истоков и источников с совершенно конкретными и позитивными оценками романа и его затекстуальных (исторических) возможностей в условиях Возрождения и Нового времени.

В. Иванов перемещает доминанту этого противоречия в плоскость теории и истории романа, соотнесенных с *его*, Иванова, современностью. В результате нервом всей его концепции творчества Достоевского оказывается, так сказать, герменевтический парадокс: с одной стороны, по Иванову, роман — адекватная и положительная форма «новой эпохи всемирной литературы», форма, приближающая «наше творчество одиноких и своеобразных художников к типу всенародного искусства» (10); с другой стороны, этот тип «всенародного искусства» плохо вписывается или вовсе не вписывается туда,

куда он *должен* вписаться, а именно — в априорное (традиционное) представление об официальной народности и соборности, точнее — в образ *общезначимой и общепонятной истины.*, в «метафизику» Иванова-символиста.

Проверим и прокомментируем это ценностное противоречие:

Как могло случиться, — спрашивает Иванов, — чтобы роман стал «основною, всеобъемлющею формою в художестве слова, формою, особливо свойственною переживаемой нами поре», а в России XIX века поднялся до высот «демотического» (демократически всеобщего) искусства Достоевского, «до высот мирового, вселенского эпоса и пророчественного самоопределения народной души» (11)?

В том, как Иванов отвечает на свой вопрос, внутри его собственной концепции сталкиваются, но не сходятся два традиционных принципа эстетики, которые он и прилагает к «демотическому» роману Достоевского: «принцип мировоззрения» и «принцип формы». По мысли Иванова, «всенародным» и «вселенским» искусство Достоевского стало благодаря тому, что, начиная с Боккаччо и новеллы Возрождения, росток романа принял прививку могущественной идейной и волевой энергии — глубоко-революционный «яд индивидуализма» (11).

Таков как мы говорим, «герменевтический парадокс» всей концепции Иванова: индивидуальный почин («яд индивидуализма») разрушил средневековую соборность и создал исторические предпосылки для появления какой-то совершенно новой «всенародности» и общезначимости — по ту сторону более традиционного *представления* ее в словесно-художественном творчестве, но с удержанием форм изображения более традиционных, чем классические традиции античности и средневековья.

4. Здесь уместно сделать одно методическое замечание. Вскрыть внутреннее ценностное противоречие позиции В. Иванова совсем не обязательно означает «деконструировать» эту позицию. Все зависит от того, принимаем ли мы или не принимаем отмеченное противоречие как значимое, то есть готовы ли мы *разделить* вопрос, ответом на который является данная концепция. Мы говорим о «герменевтическом парадоксе», в котором сама позиция Иванова, по бахтинскому выражению, гротескно «выходит за себя» по своему смыслу. Это несовпадение «позиции», точки зрения с собою же — продуктивно — продуктивно, но не «против» автора высказывания, а «за» него. Но как это возможно?

В недавнем, можно сказать, *нашем* прошлом С.С. Аверинцев сумел с большой ясностью и принципиальностью обозначить на-

правление такой возможности спорить не «против», а «за». Вопрос Аверинцева: каким образом *дифференцировать* эстетические воззрения Вячеслава Иванова, как главного теоретика символизма, отделив эти воззрения от исторической тенденции *оборачивания* интеллектуальных мечтаний и игр периода «башни» в известные реалии тоталитаризма следующей эпохи? Аверинцев говорит в этой связи, что «тоталитаризм сам по себе — абсолютно ложный ответ на реальные и глубокие вопросы, которые не решаются, а заново ставятся крахом тоталитаризма».<sup>8</sup>

Заново поставить (возобновить) вопрос, из которого исходит В. Иванов в своей работе о Достоевском, не деконструируя ответ на него, данный Ивановым, но скорее возвращая ответ вопросу, удерживая вопрос, — вот «диалогическая» задача гуманитарных исследований нового столетия — герменевтическая проблема, далеко выходящая, конечно, за пределы наследия Иванова и Бахтина, но, пожалуй, обретающая в диалоге младшего русского современника со старшим (и любимым) некий образец<sup>9</sup>.

5. Присмотримся, в перспективе такого возобновления вопроса «после краха тоталитаризма», к оценке Ивановым в той же статье о Достоевском 1911 года «Дон Кихота». Вот что Иванов говорит здесь о романе Сервантеса:

Напрасно «рыцарь печального образа» делает героическую попытку восстановить старую рыцарскую цельность мирозерцания и жизнеустроения: *сам мир восстает, с одобрения Сервантеса*, против личности, выступившей, под знаменем вселенской идеи, и *поборник ветхой соборности оказывается на самом деле только индивидуалистом*, одиноким провозгласителем «нераздельного порыва», — тот, кто посвятил свою жизнь служению не во имя свое, *обличается, как самозванный и непрошенный спаситель мира во имя свое; трагическо-обращается в комическое, и пафос разрешается в юмор* (13).

В контексте метафизических констатаций и медитаций эта характеристика героя и авторства романа Сервантеса, следующая непосредственно за ними, звучит тем более убедительно и удивительно. Ведь Иванов-историк, Иванов-метафизик апеллирует к той самой — средневековой — соборности, к которой апеллирует и «поборник ветхой соборности», «самозванный и непрошенный спаситель мира», которого Иванов-читатель, Иванов-современник XX века, кажется, совершенно адекватно *видит и оценивает* подлинным историческим тактом и с дистанции. Вот как выглядит эстетико-метафизическая апология нового поборника ветхой соборности в 1911 году:

Личность в средние века не ощущала себя иначе, как в иерархии соборного соподчинения общему укладу, *долженствующему отражать* иерархическую гармонию мира божественного; в эпоху Возрождения она оторвалась от этого *небесно-земного согласия*, почувствовала себя одинокой и в этом надменном одиночестве своеначальнойю и самоценною. Соборный состав как бы расплылся... (11).

В духовно-идеологическом, философском, историческом плане это — отступление, сдача истории, по сравнению с позицией Вл. Соловьева в «Кризисе средневекового мировоззрения». Но в своей характеристике и оценке рыцаря «ветхой соборности» Иванов, наоборот, возобновляет и развивает образ мыслей Соловьева — правда, лишь в аспекте литературно-эстетической критики. В результате мысль и вся позиция В. Иванова *двоится* — в том смысле, в каком Н. А. Бердяев или Ф. Степун, вспоминая «религиозный ренессанс» начала XX века, писали, как все помнят, о «людях двоящихся мыслей». Это были *двоящиеся констатации*: суждения о других и более или менее осознанные, вольно-невольные признания (самоисповедания).

«Двоится» у В. Иванова также историческая оценка романа как жанра. Роман, как мы помним, возник от вливания «глубоко-революционного яда индивидуализма»; но в то же время роман — это «референдум личности, предъявляющей жизни свои новые запросы» (12).

Нельзя сказать, чтобы здесь имело место противоречие в том смысле, в каком обычно уличают (и разоблачают) интеллектуального оппонента. Наоборот, Иванов сознает и четко формулирует возникающую здесь «антиномию». Антиномия состоит в том, что роман, получается, *и* «глашатай индивидуалистического беззакония», *и* проводник «диктуемого запросами личности нового *творчества норм*» (13).

Больше того: Иванов выступает против «лжепророков самонадеянной критики» романа, отказывающих роману в положительной исторической роли — значении, которое еще только назревает, наступает. Роман «будет жить до той поры, пока созреет в народном духе единственно способная и достойная сменить его форма-соперница — царица-Трагедия, уже высылающая в мир первых вестников своего торжественного пришествия» (13–14).

Как видим, оценка романа Ивановым, во всяком случае, ориентирована *на будущее*, причем так, что эстетическая и духовно-идеологическая современность предвосхищает две последовательные стадии будущего: предварительную — романа и как бы завершительную — «царицы-Трагедии». Именно в этом решающем пункте — как бы гадательного *предвосхищении будущего* — для Иванова и возникает,

собственно, проблема «романа-трагедии» Достоевского — подобно тому, как в те же годы Георг Лукач, в свой домарксистский период, поставил в своей «Теории романа» проблему романной формы у Достоевского как «творца нового мира», выводящего мир жизни и искусство слова за пределы романа — формы «трансцендентальной бездомности» пост-средневекового человека — человека «модерна» или «модерности», как сказали бы сегодня<sup>10</sup>.

Но именно в этой проблемной и исторической констелляции «сто-летнего десятилетия» Бахтин и Невельская школа философия дифференцировали свою позицию. Самое главное здесь, вновь подчеркнем это, то, что дифференциация и спор происходили на *разделяемом* с оппонентами поле проблем<sup>11</sup>.

6. Как известно, отправным пунктом бахтинской концепции творчества Достоевского является *противопоставление* «познанию» — «проникновению» — противопоставление, из которого исходит В.И. Иванов. Но само это противопоставление проступает у В. Иванова на достаточно сложном и тоже ценностно-противоречивом проблемном фоне. Этот фон обычно не принимают во внимание, обедняя и Иванова, и Бахтина. Иначе говоря, задача состоит в том, чтобы попытаться *подойти* к самому ивановскому противопоставлению «познания» «проникновению» со стороны проблемного фона, то есть, опять-таки, возвращая и обращая ответ в вопрос.

Формально говоря, к своему пониманию переворота в сознании и познании, осуществленному не столько в «мысли» Достоевского, сколько в его романных «вымыслах», Иванов подводит, выстраивая квазиисторическую схему, сомнительную как всякая схема и произвольная конструкция, но в то же время глубокую по вложенному в схему содержанию. Иванов пытается выстроить схему модальностей отношения личности к миру: до сих пор, утверждает он, было две таких исторических модальности — «наивный идеализм» и «наивный реализм»:

Естественное отношение личности к миру есть отношение субъекта к объекту. <...> Первый взгляд на мир есть взгляд наивного идеализма, при котором объект — бессознательно — полагается частью содержания первоначально утверждающегося субъекта (31–32).

На смену «наивному идеализму» пришел, по Иванову, «наивный реализм». Это — эпоха, когда развиваются «правовые и нравственные начала», вообще формы «людских взаимоотношений», внешних по отношению к субъекту, к сознанию. Такова, например, альтруистическая мораль, вообще отношение к миру и другим людям, основывающиеся не столько на евангельской заповеди «любви



к ближнему», сколько опирающиеся на «реалистическое чувство мира на практике» (32). Ведь существуют другие люди, как люди вообще, такие же, как и я. Такой взгляд на мир Иванов называет «наивным», поскольку он мотивирован некоторой абстрактной всеобщностью принципа, категорического императива. Иванов, правда, далек от недооценки «наивного реализма»: ведь им держится общество и цивилизация; это некоторая «середина» мира жизни, а не просто его низина. И все же «наивный реализм» — только другая сторона *идеализма*, особенно опасного в познании. Но именно к такому цивилизационно-абстрактному типу мироотношения во всех сферах культуры тяготеет, по Иванову «современное сознание» (32)

7. В проблемно-систематическом контексте концепции В. Иванова Достоевский-художник представляет некую «*третью*» позицию — по ту сторону «наивного идеализма» и «наивного реализма». Ведь тот и другой — *наивны*. Больше того: тот и другой — *идеализм*. Эта критика идеализма В. Ивановым имеет решающее значение для всей нашей темы: «переход» от Иванова к Бахтину происходит именно по линии критики идеализма. Сегодня преемственность часто представляется противопоставлением и даже разрывом преемственности постольку, поскольку этот сегодняшней взгляд объективно оказывается *позади* позиции В. Иванова, тяготея к идеалистической метафизики как столпу и утверждению истины, т. е. оставаясь внутри давно опровергнутой бинарной оппозиции идеализма/материализма, поставленной под вопрос, в данном случае, самим В. Ивановым.

В чем же идеалист и метафизик В. Иванов видит неправду и опасность всякого идеализма (в том числе и такого, который «позиционирует» себя в качестве антиидеализма)?

Опасность идеализма заключается в том, что человек, отучившийся в действии полагать окружающее исключительно своим объектом, — в акте познания, тем не менее, полагает *все лишь своим объектом* и через то неизбежно приходит к признанию себя самого единственным источником всех норм. Познание, став чисто идеалистическим, провозглашает всеобщую относительность признаваемых или еще только имеющих быть признанными ценностей: личность оказывается замкнутою в своем одиночестве и либо отчаявшеюся, либо горделиво торжествующей апофеозу своей беспочвенности» (32).

Эту свою характеристику идеализма, как тенденции современного сознания, Иванов прямо связывает с изображаемым Достоевским в эпилоге «Преступления и наказания» апофеозом «всемирного идеализма», который выступает как маска некоторой азиатской «моровой язвы» («всякий думал, что в нем одном заключается истина,

и мучился, глядя на других»). Нас не должен вводить в заблуждение «апокалипсический» тон Достоевского, который склонен здесь разделять и В. Иванов, чтобы осознать реальную опасность «всемирного идеализма» *сегодня*, как и девять десятилетий назад.

Эта опасность состоит в новой утрате сознанием живой взаимосвязи с окружающими людьми: то, что прежде, в эпоху тоталитаризма, объединяла людей *против* него, обернулось крахом общения после краха тоталитаризма.

8. В противоположность «идеалистическому» сознанию, «принцип мировоззрения», определяющий, согласно Иванову, «реализм» Достоевского, как художника, как романиста, совершенно лишен «наивности». Почему, собственно? — Потому, утверждает В. Иванов, что этот реализм, и такова главная формула ивановской концепции, основан *не на познании, а на проникновении*. Само это противопоставление может показаться странным: разберемся в этом.

Обычное познание, согласно Иванову, — способ мироотношения, превращающий предмет в объект как-бы-общего знания о нем. Чтобы не ходить далеко за примерами: «согласие земли и неба», которое сам Иванов усматривает в средневековье, может показаться истиной в качестве некоторого познавательного обобщения (усиленного у Иванова дистанцированной эстетизацией). Ведь достаточно *приблизиться* к средневековой действительности, чтобы такое познавательное обобщение оказалось слишком абстрактным, не адекватным реальности. Отвлеченно-познавательное можно, таким образом, «знать» и «познать» что угодно, — например В. Иванова как идеолога «дионисийства», как «Вячеслава Великолепного» и т.д., — *не проникая* в действительную, неоднородную, неоднозначную суть дела, где все сложно, зато богато и интересно. Принципу такого отвлеченного и обобщенного «познания» Иванов противопоставляет принцип «проникновения»:

Проникновение есть некий *transcensus* субъекта, такое его состояние, при котором возможным становится воспринять чужое *я* не как объект, *а как другой субъект*. Это — не периферическое распространение границ индивидуального сознания, но некоторое передвижение в самих определяющих центрах его обычной координации; и открывается возможность этого сдвига только во внутреннем опыте, а именно в опыте истинной любви к человеку и к живому Богу. Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею волею и всем разумением, *чужого бытия*: “ты еси” (34)

Бахтин, делая исходным пунктом своей концепции именно это положение Иванова, комментирует его следующим образом:

Утвердить чужое «я» — «ты еси» — это и есть та задача, которую, по Иванову, должны разрешить герои Достоевского, чтобы преодолеть свой *этический солипсизм*, свое отъединенное «идеалистическое» сознание и превратить другого человека из тени в истинную реальность (СС 6: 15).

Но тогда в чем существо *несогласия* Бахтина с Ивановым, коль скоро он *согласен* с ним, вроде бы, в самом главном? Согласен в том, как Достоевский-автор видит своего героя, как он *подходит* к нему в самом изображении его, как *другого* (“ты еси”)?

8. По мысли Бахтина, ивановская формула «реализма» Достоевского, с одной стороны, конгениальна, с другой — как бы заблокирована у самого Иванова некоторыми презумпциями, или предрассудками, его же мышления. Как это возможно?

Иванов так поясняет, между прочим, свой главный тезис:

Глубоко чувствуя, что такое проникновение лежит вне сферы познавательной, Достоевский является последовательным поборником инстинктивно-творческого начала жизни и утвердителем его верховенства перед началом рациональным (34).

«Инстинктивно-творческое начало жизни», противопоставленное «началу рациональному», конечно, философски совершенно наивно и остается в границах *рационалистической парадигмы*, как это в начале 1920-х годов показала новая философия — «новое мышление» (*das neue Denken*), как это тогда называлось в Германии (Розенцвейг, Хайдеггер, Ясперс, Бубер, Розеншток-Хюсси а в России — Бахтин): мыслители смены философско-гуманитарной парадигмы. Бахтин говорит в программном тексте 1921–1922 годов:

Вся современная философия вышла из рационализма и пропитана предрассудком рационализма, *даже там, где старается сознательно освободиться от него*, — что только логическое ясно и рационально, между тем как оно стихийно и темно, как всякое в себе бытие (СС 1: 30)

Попытка помыслить «в себе бытие» как «инстинктивно-творческое начало» остается философски — в границах рационализма (как и противостояние ему), в историко-культурном плане — в границах *романтизма и идеализма*, как типов мировоззрения. В контексте бахтинской «эстетики словесного творчества» 1920-х годов ивановская концепция творчества Достоевского не вышла за пределы представления «царицы-Трагедии», потому что сама осталась на стадиях «наивного идеализма» и «наивного реализма», — обозначив эти

ограничения и указав выход за их пределы, — в качестве принципа традиционной «эстетики содержания», как отвлеченно-познавательного принципа.

Поэтому Иванов, открыв своим пониманием Достоевского «новую эпоху», которая очень скоро закончилась, а впоследствии стала малопонятной в своем мотивационном контексте и затексте, в своих отнюдь не инстинктивно-иррациональных творческих импульсах, сегодня менее всего оценен в своей принципиальной двойственности, как *идеалистический критик идеализма*. Только в контексте этой *проблемной, открытой незавершенности*, как кажется, может быть правильно понят и оценен преемственно-амбивалентный «шаг» Бахтина, открывающий и проблематизирующий в творчестве Достоевского такие реалии, которые мы, пожалуй, воспринимаем, но которые, по выражению раннего Бахтина, пока еще в основном «только есть, но ничего не значат».

