

Валерий Суриков

Заметки о Бахтине

Валерий Суриков

Заметки о Бахтине

Издательские решения
По лицензии Ridero
2019

УДК 1
ББК 87
С90

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Суриков Валерий

С90 Заметки о Бахтине / Валерий Суриков. — [б. м.] : Издательские решения, 2019. — 154 с.
ISBN 978-5-0050-4095-4

**УДК 1
ББК 87**

12+

В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0050-4095-4

© Валерий Суриков, 2019

Эти заметки посвящены эстетической системе Бахтина. В основу их положен анализ двух его ранних работ и в первую очередь незавершенный, на полуслове оборванный и сохранившийся без начала текст, известный под названием «К философии поступка» (ФП). Этот, казалось бы подготовительный, из разряда набросков текст считается тем не менее *«концептуально-методологическим фундаментом* (1) другой работы Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности»(АГ), оставшейся также неоконченной, но уже на эстетическую проблематику сориентированной явно. Связана такая оценка, видимо, с тем, что как раз в ФП Бахтиным ставилась задача из числа фундаментальных – выстроить концепцию нравственной философии... Но по каким-то причинам он отказался от своего замысла (это вполне можно допустить) и **свел его к более узкой задаче** – к разработке чисто эстетической системы. Имел ли место этот отказ, а если имел, то каковы его причины?..

Эти вопросы крайне интересны, и без ответов на них дать адекватную оценку бахтинской эстетической системе вряд ли удастся.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ ПОСТУПОК – КАК ПРИБЛИЖЕНИЕ К ИСТИНЕ

Разрыв между миром культуры и миром жизни – **между объективным *единством* культурной области» и «неповторимой *единственностью* переживаемой жизни»**...Преодоление этого разрыва возможно только тогда, когда акт нашей деятельности несет в себе **ответственность «и за свое содержание и за свое бытие»** – ответственность, соответственно специальную, и нравственную. Для этого же ответственность за содержание должна стать **«приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»** (2).

В совокупности этих суждений из ФП представление Бахтина о нравственной философии уже отражено достаточно

полно — в дальнейшем оно будет лишь разворачиваться и углубляться. Исключительно важным кажется его замечание об ответственности за содержание как о **приобщенном моменте единой и единственной** нравственной ответственности. Речь здесь, возможно, ведется о том, что смыслы, заключенные в содержании акта деятельности (в содержании поступка) и являющиеся **смыслами общими**, смыслами культуры, должны стать **и личными** смыслами единичного, совершающего поступок — единичный должен **приобщиться** к ним, превратить их в момент **и своей** нравственной ответственности. Бахтин не останавливается на самой **процедуре** приобщения — на **переводе** (через ответственный поступок) смыслов общих, внешних для единичного в его внутренние, личные — единственные. Но возможность такой трактовки замечания о приобщенном моменте вполне можно допустить. С. Аверинцев, например, в своем толковании бахтинского понятия ответственности склонялся, похоже, именно к такому пониманию (3). Поступок — это индивидуальный ответ **кому-то, перед кем-то**, он и есть не что иное, как **результат приобщения** к этическим ценностям, что выработаны людьми и запечатлены в культуре.

Найти у Бахтина свидетельства понимания приобщения, близкого к подобному, не составляет большого труда. Например, в его суждениях о мысли как об индивидуально ответственном поступке — о необходимости в таком поступке **«соотнесения истины (в себе значимой) с нашим действительным актом познания»** (4). Это соотнесение истины с актом познания единичного и есть по существу **процесс** того самого **приобщения**. То есть истина из истины-вообще, из истины внешней, сугубо теоретической, должна быть **переведена** единичным в его собственную истину, должна быть **соотнесена** с ним, он должен **приобщиться** к ней. И осуществляется это в его персональном **поступке**, в его персональном **ответе** на истину — в его **признании** ее.

О-ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ ИСТИНЫ И ЕДИНИЧНЫЙ КАК СУДЬЯ СВОЕГО ПОСТУПКА

Долженствование у Бахтина выведено из числа теоретических категорий и подается как категория сугубо **индивидуально-го пользования**. «На все содержательно значимое **может сойти долженствование**, но ни одно теоретическое положение **не содержит** в своем содержании момента долженствования и **не обосновывается им**» (5) — так звучит бахтинская характеристика долженствования, в которой обычно концентрируют внимание на категорических «не содержит», «не обосновывается», то есть на том, что Бахтин исключает наличие долженствования в **самом** теоретическом положении (в том числе и в тех положениях, которые подаются как этические нормы). Но эти запреты, несмотря на всю их категоричность, по существу, не являются у Бахтина **непреодолимой** преградой, поскольку **долженствование может сойти** на все, что содержательно значимо — последнее **содержит** в себе долженствование **потенциально**. А следовательно, и нормы, в том числе этические, потенциально для единичного существуют, должны существовать — поступок **лишь реализует** их: единичный своим поступком **отвечает** на них, признает их как свои, переводит из общих в свои. Бахтин, возможно, все это и имеет в виду, когда называет долженствование **установкой сознания**. **Потенциально возможной установкой** — было бы совсем точно.

Проблема природы долженствования может быть рассмотрена в качестве частного случая более общей проблемы: соотношение истины-вообще (объективной) и истины-для-единичного (персонализированной объективной). В такой общей постановке, когда речь велась бы о **любом** типе истины (эстетической, этической, когнитивной), возможно было бы и **обобщение** понятия долженствования: переводение истины (в ответственном поступке) из состояния «вообще» в состояние «для единичного» могло бы рассматриваться как **о-долженствование** ее. Перевод единичным

истины в состоянии «для меня» — как персональный **ответ** его на объективную истину, как превращение ее **и** в персональную истину, как рождение персональной ответственности за нее. Причем, раз единичный приобщается к общим смыслам, он отвечает в **диалоге** не только с каким-то другим, но и **со всем человечеством...**

Представление о наличии в общей, объективной истине **потенциальной** установки на долженствование открывает возможность отказаться от **категорического** отрицания роли теоретического познания в обосновании долженствования. Речь идет об отказе от тотального бахтинского «нет» такому обоснованию. И о признании, что долженствование невозможно не только **из** теоретического познания, но и **без** него. А значит, жизнь и культура не только безнадежно **разделены** — они и **не мыслимы** друг без друга.

У Бахтина есть намерение выстраивать свою систему нравственной философии, отталкиваясь от одного из самых вроде бы очевидных противоречий бытия — от разрыва культуры и жизни. Но этот разрыв им фактически **замораживается**. Да, он делает опорным понятием своей системы **«событие бытия»**, предельно усиливает в этом событии роль единичного — центрирует на его ответственном поступке всю нравственную проблематику (долженствование). Но жестким своим ограничением роли теоретического, роли приобщения единичного к теоретическому, а значит, и роли **самооценки единичного**, он фактически **переносит** разрыв культура-жизнь **на** событие бытия. Персонализация же, о-единичивание этого разрыва как раз и делает его принципиально непреодолимым — замораживает его.

Нельзя не согласиться с Бахтиным, когда он говорит о том, что в мире построенной теоретического сознания **нет места** для собственной жизни единичного — мы оказались бы там *«предопределенными, ... существенно не живущими»* (6). Но очевидно и то, что без **должного внимания** к теоретическому миру мы оказались бы в еще более худшем положении — лишились бы

защиты прошлым, традиционным, освоенным и проверенным. Пусть в поступке всё теоретическое превращается всего лишь в момент действительно переживаемого мира. Но за поступком может следовать, и практически всегда следует, рефлексия и даже рефлексия рефлексии, в которых отнюдь не другой в диалоге, а **сам** единичный, опирающийся на то самое теоретическое знание — на опыт человечества, — предстает в качестве **собственного судьи своего поступка**. И именно в таком качестве — в качестве собственного судьи — он ликвидирует (да, не вообще, а **только** в конкретном событии бытия) зловещий разрыв бытия — разрыв между культурой и жизнью.

ПОСТУПОК — ВЫХОД НЕ ТОЛЬКО В ЕДИНСТВЕННОСТЬ, НО И ВО ВСЕОБЩНОСТЬ

Научный теоретизм в части понимания действительно единственного мира признан Бахтиным несостоятельным в любых проявлениях — даже в чисто **эстетическом созерцании**. Да, эстетическое бытие, признает Бахтин, **ближе** к «*единству бытия-жизни*», чем мир теоретический. Но оно все равно остается лишь «*любовно созерцаемой прошлой жизнью других людей*» (7). В критическом ключе оцениваются Бахтиным возможности и теоретической философии, и теоретических **этических** систем — как материальных, так и формальных. В материальной этике с ее представлением о безусловном существовании этической нормы само это превращение теоретического положения в норму не обосновывается — считается, что нравственное долженствование в некоторых содержательных положениях просто присутствует. Но одного извне заданного содержательного положения недостаточно — очередной раз напоминает Бахтин. Необходимо еще нечто — «*нравственно **должная** установка **моего сознания** по отношению к **теоретически** в себе значимому положению*» (8). Очевидно, что здесь Бахтин фактически признает неизбежность **перевода** этого внешнего положения **в свое**, внутреннее — необходимость **установки** его в ка-

честве **внутренне заданной нормы**... Чем это, между прочим, не **принцип приобщения** мира теории единственному бытию — событию жизни? Но Бахтиным даже не рассматривается открывающаяся здесь для участливого единичного сознания возможность **ответственного перевода** общезначимого, отвлеченного в единое и единственное. И, скорее всего, не рассматривается сознательно. Он очередной раз свидетельствует о полной несовместимости теоретического мышления и какой-либо нормы и определяет норму как *«специальную форму волеизволения»* (8), свойственную только праву и религии. В остальных же областях норме, по мнению М. Бахтина, предназначена предельно утилитарная роль: это всего лишь форма, с помощью которой некие теоретические положения приспособляются единичным к определенной цели.

Что же касается этики формальной, которая выводом долженствования из какого-либо содержания вообще не занимается — считает его качеством, внутренне присущим теоретическому сознанию, то, опровергая это направление, Бахтин высказывается о долженствовании с особой категоричностью — называет его категорией *«самой индивидуальности»*, категорией *«единственности поступка»* (9). Очевидно, что при столь жесткой априорной установке теоретическому в **любом** виде, даже усвоенному единичным, даже переведенному им в свое, внутреннее, сколько-нибудь значимой роли в поступке не сыграть. Бахтин утверждает, что в формальной этике категоричность императива подменяется его общезначимостью. Само понятие «категоричность» он не отвергает — *«долженствование действительно абсолютно нудительно, категорично для меня»* (10). Но в его ортодоксальных теоретических экспериментах с единичным как с безусловным центром в принципе, похоже, не может быть учтено то обстоятельство, что желанным обоснованием-оправданием единичного поступка как возможной нормы поведения **сам этот поступок** и является. Ведь именно в нем нечто — безусловно, категорически! — **устанавливается единичным** в качестве своего — пусть **персонального**, но **категорического импера-**

тива. В самом этом установлении **и соединяются** (нераздельно и неслиянно) общезначимое — с единичным, культура — с жизнью.

Логика собственной мысли, судя по всему, постоянно выводит Бахтина на близкие к такому смыслу суждения (11). Но он всегда останавливается перед последним шагом. Он видит « *в поступке выход из только возможности в единственность*» (12) — выхода же **во всеобщность**, прикосновения к ней хотя бы, видеть отказывается. Да, он сближает в поступке индивидуальное и общее, но только ценой противопоставления единственности, как безусловной ценности, и всеобщности. И причина этой остановки в общем-то понятна: желание, стремление во что бы то ни стало удержать именно единичного в смысловом центре бытия. Понуждает же удерживать, видимо, **эстетический тип** мирозерцания Бахтина — единичный, являющийся безоговорочным центром всех художественных моделей бытия, удерживается в таком же качестве и в бытии.

ДЕЙСТВИЕ И ЕГО СОДЕРЖАНИЕ — ИХ НЕСЛИЯННОСТЬ-НЕРАЗДЕЛЬНОСТЬ

Основную задачу выстраиваемой им философской системы, Бахтин характеризует так: «*вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок*» — охарактеризовать тот мир, « *в котором он ответственно себя осознает и свершается*». Именно поэтому первая философия у Бахтина отказывается от претензий на общие понятия, положения, законы — она «*может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка*» (13). Но характеризуя мир-событие, Бахтин снова, хотя и в других терминах, возвращается к мысли о необходимости **стягивания** общего и индивидуального в поступке (14а) и говорит о совершенно конкретной процедуре такого стягивания — о **переживании**, в котором переживаемое как раз и оказывается в «*некотором событийном единстве, где не-разделимы моменты заданности и данности, бытия и долженствования, бытия*

и ценности» (146). Но поскольку всё переживаемое имеет **эмоционально-волевой тон**, он и для поступка становится моментом, вскрывающим **связь** его с содержанием. А так как именно через эту связь утверждается, воспроизводится **ценность** содержания, то получается, что реализация любого содержания в поступке в качестве ценности есть для единичного утверждение этого содержания как **персональной ценности**. Бахтиным здесь, следовательно, **фактически** и описан тот самый перевод значимой для многих, а может быть даже общезначимой, истины в истину собственную. Перевод, в котором рождение ответственности предстает как **ответ** единичного на неединичное: утвердил в качестве личной ценности — значит ответил.

Нельзя не заметить, что единичный здесь обходится, кажется, без другого — обычная **саморефлексия**, так последовательно третируемая Бахтиным, притаилась, похоже, за эмоционально-волевым тоном. Бахтин несомненно ее видит — совсем не случайно поэтому он поминает здесь те идеи философии культуры, которые признают решающую роль самого единичного в приобщении его к общезначимым содержаниям-смыслам-идеям (*«действительное сознание, чтобы быть единым, должно отразить в себе систематическое единство культуры с соответствующим эмоционально-волевым коэффициентом»* (15) — и только). Но такого рода идеи Бахтиным решительно отвергаются, поскольку сферу действия самого эмоционально-волевого тона он ограничивает **лишь** тем содержанием, что соотносено с единичным в **единственном** событии бытия. Именно поэтому у него *«эмоционально-волево утверждение обретает свой тон (вовсе) не в контексте культуры, (это) вся культура в целом интегрируется в едином и единственном контексте жизни»* (15).

По существу, здесь у Бахтина одно утверждение, **задаваемое** в качестве постулата, **«опровергается»** введением другого постулата, противоположного по смыслу: **сущностная первичность** культуры по отношению к контексту жизни единичного вытесняется **функциональной первичностью** его жизни по отношению к культуре. И не просто вытесняется — функциональная первич-

ность, заявленная в альтернативном постулате **предстает** уже как сущностная. Хотя, возможно, для решения проблемы нужно было всего лишь отказаться от «сравливания» двух постулатов и принять одновременного оба.

Но первый постулат для Бахтина не приемлем в принципе, поскольку за ним теоретизм и почти абсолютная активность единичного — он тогда должен не только пребывать в центре события бытия, но и обладать **собственной развивающейся способностью** выстраивать свои отношения со всеобщими смыслами. Именно собственной — без другого в качестве ассистента, а исключительно на основе саморефлексии. Однако, и второму постулату отдать **безусловное** и постоянное предпочтение Бахтин не желает, хотя и настроен порой крайне решительно. Когда, например, противопоставляет единство и единственность и предлагает (в рамках поступающего сознания) отказаться от первого понятия вообще — вести речь не о повторяющемся единстве, а о *«единственности себя нигде не повторяющего целого»*... (16). И не исключено, что от безусловного выбора второго постулата его удерживает, обрекая на своего рода кружения, понимание, что это будет выбор **между содержанием действия и самим действием** в пользу последнего...

Да, они неслиянны (**выбор возможен**), но они же и нераздельны (**выбор излишен**) ... К необходимости признать эту неслиянность-нераздельность, и таким образом отказаться от попыток «разрезать магнит» (в благостойной надежде получить все-таки северный и южный полюс в их абсолютной чистоте и **единственности**) Бахтина, судя по всему, постоянно подталкивает ход собственных рассуждений. Вот, казалось бы, явный выбор в пользу действия, явное пренебрежение внутренней связью действия с его содержанием, явное понижение **качества** ответственности единичного в поступке до какой-то формально-механической: *«не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание»* (16) ... Но ведь очевидно, что собственно **ответственность** здесь сосредоточена в словах

«единожды признал»: раз признал, то значит, выделил, оценил, перевел в свое, подписал! — ответственность всецело оказывается **ответом** на признание некоего содержания. Когда же связь поступка с его содержанием ослаблена, и источником ответственности, должествования для единичного оказывается исключительно факт его **причастности** к единственному бытию-событию, то в поступке, таким образом определенном, начинает проступать что-то мистическое. И потому выбор в пользу именно такого поступка все-таки приходится обосновывать.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ ПОСТУПОК – АКТ ИЛИ ВСЕ-ТАКИ ПРОЦЕСС

Единство сознания-единственность бытия-ответственность поступка... Три этих понятия становятся основой дальнейших рассуждений Бахтина о первой философии. В качестве же опорного положения ее будет предложена максима о **не алиби единичного в бытии**. И право этого краткого, хлесткого суждения стать главным постулатом первой философии будет Бахтиным достаточно убедительно обосновано.

Единичный уже одним только своим присутствием в определенной точке пространства в определенное время персонализирует (делает единственным) единое бытие. И эта *«единственность наличного бытия – нудительно обязательна»* (17). Поступком же он **признает и утверждает** свое это присутствие. У единичного **нет права не воспользоваться** возможностью признать это присутствие и утвердиться в нем. Отсутствие такого права и понимается Бахтиным как факт не алиби единичного в бытии: у него нет в бытии **другого** места. Бахтин особо подчеркивает, что факт не алиби *« не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»* (17). И в этом утверждении себя в бытии единичный остается одновременно и **неслиянным, и нераздельным** с самим бытием. То есть единичный абсолютно выделен из бытия- он как бы единственный. Но не противопоставлен бытию, не вырван

из него, а утвержден в нем. Эта нераздельность-неслиянность, распространяется Бахтиным и на другие пары используемых им понятий: момент пассивности и активности, момент данности и заданности, бытие и долженствование. И все названные пары понятий связываются с признанием не алиби единичного в бытии. Ответственный же поступок становится своего рода венцом понятийного ансамбля – *«только не-алиби в бытии превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок»* (18).

Приведенные рассуждения вполне можно принять как свидетельство того, что, приступив к теме первой философии непосредственно, Бахтин столкнулся с необходимостью признать все-таки одновременно оба постулата из тех, о которых шла речь выше – и **сущностную первичность** культуры по отношению к контексту жизни единичного и **функциональную первичность** единственного контекста жизни по отношению к культуре. Но идея неслиянности-нераздельности Бахтиным, похоже, лишь названа, последовательно она не реализуется, и единичный у него бытию **противопоставлен** все-таки **принципиально**. Не заметить этого невозможно, особенно когда Бахтин обращается в своих рассуждениях к содержательно-смысловому... Когда бытие (*«как некоторая содержательная определенность»*) и ценность (*«как в себе значимая истина, добро, красота»*) оказываются у него лишь возможностями – действительностью же они становятся *«только в поступке на основе признания единственной причастности моей»* (19). Можно, конечно, согласиться со следующим далее разъяснением подобной необходимости поступка. Но слово «только» определенно подталкивает поступок к некому **абсолютному** статусу – он уже не только необходим, но как бы и **почти достаточен**. А значит, это слово разрушает продекларированную неразделенность бытия и единичного – последний явно получает возможность не только самозвано выделиться из бытия, но и глянуть на него с презрительным прищуром...

Бахтиным возможность такой ситуации (как следствия из его

рассуждений), судя по всему, не исключается, и он готов несколько повысить статус содержательно-смыслового: оно извлекается из абстрактного небытия (только возможность) и пусть лишь в качестве *«черновик (а) возможного свершения, документ (а) без подписи»* (20), но к бытию подтягивается.

Им признаются также и неизбежные издержки принципа «не алиби»: ведь число единственных ликов события обязательно окажется равным числу единственных мест, с которых эти лики определяются и, следовательно, никуда не деться от проблемы, *«где же один единственный и единый лик?»*, как привести в соответствие единственные *«ценностные контексты»*, и утвержденные, общепринятые (21). Нашупывая, видимо, пути решения этой проблемы, Бахтин и формулирует положение, которое в принципе открывает возможность для ликвидации разрыва между единственным и общезначимым, а значит, и для **реального равновесия** (и нераздельно, и неслиянно) между единичным и бытием: *«я единственный **должен** стать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, я должен утвердить его как **действительно ценное для меня**, этим самым станет для меня ценным и все для него ценное»* (22). То есть единичный **должен перевести** эти общечеловеческие ценности в свои персональные — **ответить** на них своим сознательным поступком. То, что казалось очевидным уже на начальных шагах Бахтина к его первой философии (его рассуждения о природе долженствования), наконец-то им четко формулируется. И это положение не является у Бахтина случайно оброненной фразой — внимания различным вариациям на эту тему им уделяется больше, чем достаточно (23). Нигде, пожалуй, Бахтин с такой определенностью не характеризовал пока **ответственный поступок**, не только как **способ** единственного заявить свою единственность, но и как используемое им **средство** приобщиться к общечеловеческим ценностям. Обычно же равновесие способ-средство в толковании поступка у него смещено: чрезмерно усилена роль поступка как **способа** и ослаблена как **средства**.

Для полного (устойчивого) равновесия, для полного торже-

ства неразделенности-неслиянности остается здесь сделать совсем немного: признать, что единичный, совершая ответственный поступок, не только воздействует на бытие — изменяет его, но **и сам в этом поступке меняется**. Иным становится бытие в результате ответственного поступка — эта мысль в той или иной форме проходит у Бахтина, можно сказать, красной нитью. Но иным становится и сам единичный, **причастившийся в своем ответственном поступке общечеловеческим ценностям**. Однако, эта сторона ответственного поступка (изменение самого единичного), нераздельно и неслиянно связанная с воздействием единичного на мир, для Бахтина, похоже, так и остается малосущественной. Невнимание к ней, видимо, и находит свое выражение в недоверии Бахтина к саморефлексии, которое лежит в основе и особенностей бахтинской эстетико-центрированной системы художественного обобщения, и его, выразимся так, сдержанно-настороженного отношения к православию (христианству евангельского извода).

Но в то же время какие-то изменения **в единичном, совершающем поступок**, отвечающем на общечеловеческие ценности, Бахтиным, видимо, все-таки допускаются. Иначе не появилась бы у него вот эта могучая фраза: «*нужно **смириться до персональной участности и ответственности***» (24). Она появляется, когда Бахтин обсуждает возможность чисто формального (неучастного, его можно назвать еще и фарисейским) отношения единичного к ценностям — когда единичный лишь представляет эти ценности на правах некоего уполномоченного... Эта фраза несет в себе идею какой-никакой, но **персональной подготовки** единичного к поступку. И значит, является признанием, что ответственный поступок — это не акт, **а процесс**, в котором единичный **выстраивает свое должное** через **согласование** данного и заданного, реалий бытия и общезначимого долженствования. И сам поступок (акт его) совершается, надо полагать, **лишь** тогда, когда этот процесс согласования **сходится**.

АРХИТЕКТОНИКА МИРОВ ПОСТУПАЮЩЕГО СОЗНАНИЯ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ

Но процедура поступка у Бахтина тем не менее неумолимо сжимается до **единичного** действия, чем, естественно, существенно **ограничивается активность** единичного. Остается, видимо, в связи с этим нерешенной для Бахтина и проблема единственное-единое, раз, несмотря на его жесты в пользу **процедурного** характера поступка, он, в конце концов, так жестко определяет предмет разрабатываемой им нравственной философии: *«Мир, в котором ориентируется **поступок на основе своей единственной причастности бытию** – таков предмет нравственной философии.* (25). Определяет и решение названной проблемы ищет на **ином** направлении: если *«едино-единственное бытие-событие»* в соответствии с постулатом о не алиби складывается из *«конкретно-индивидуальных, неповторимых миров действительно поступающих сознаний»*, то общее, единое этого бытия могут выразить не общие понятия или законы, а **«общие моменты их (неповторимых миров) конкретных архитектур»** (25)...

Под архитектурой неповторимого мира поступающего сознания, или архитектурой действительного мира поступка (у Бахтина две эти комбинации понятий по смыслу, кажется, близки, если не идентичны) понимается *«конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение»*. В принципе здесь дано не что иное, как определение **структуры** – структуры поступка... Названы далее и основные **элементы** (моменты), связи которых эта структура представляет: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого (25). Речь у Бахтина идет, видимо, о каких-то **общих** моментах структур некоего множества индивидуальных миров – каждая структура единична, а обобщение каким-то образом достигается исключительно в ее **взаимодействии с другой единичной структурой**. Единичный в таком случае и при обобщении свои ведущие позиции

удерживает. И вполне можно допустить, что именно **выбранный** Бахтиным **тип решения проблемы единое-единственное** (тип обобщения) **сдвигает** его первую философию в область **эстетики** – в область описания (исследования) **художественного** моделирования реальности, где **обобщение через единичное** и является единственно возможным. Такой сдвиг **неизбежен** при бахтинском единичном, с одной стороны, вроде бы сверх-активном – упрямо закрепляемом в центр мира, а с другой, – ограниченном в своих возможностях **влиять на себя**, возделывать себя. Ослабленная связанность с общим его, видимо, и ограничивает.

Переходя к рассмотрению основных моментов структуры (архитектоники) действительного мира – мира, **«не мыслимого, а переживаемого»** (27), Бахтин подчеркивает, что для единичного участного поступающего сознания мир расположен вокруг «я» как вокруг **«единственного центра исхождения»** его поступка – **центра ценностного**. Все отношения **«слагаются вокруг него в некоторое**

устойчивое конкретное архитектурическое целое...» В этом центре стягиваются в единственное единство **«и пространственно-временная определенность и эмоционально-волевые тона и смыслы.»** (28) Особая роль структурного элемента «я-для-себя» здесь очевидна. И основная задача формулируется Бахтиным с расчетом именно на этот конкретный центр: описать общее построение, структуру (архитектонику) **ценностного переживания** мира так, как эта структура **складывается** у единичного в его оценках, утверждениях, переживания, поступках.

Внимание Бахтина здесь концентрируется, таким образом, на **принципах становления**, выстраивания ценностной картины мира в активном сознании единичного. И активный (оценивающий, поступающий) единичный здесь, надо полагать, отнюдь **не субъект** построения такой картины, а своего рода средство – **прибор для ее исследования**. А значит, при всем, казалось бы, субъективистском антураже поставленной задачи она не оказы-

вается задачей об оценках и утверждениях единичного, а предстает как **задача о мире**. Ставя таким образом свою задачу, Бахтин говорит пока о ценностной архитектонике **в самом общем** понимании ценностного — не выделяет в нем собственно когнитивное, эстетическое, этическое. Но начинает свое исследование он с анализа мира **эстетического видения** — ограничивает сферу исследований миром искусства. По его мнению, именно мир искусства, « *свою конкретность и проникнутость эмоционально-волевым тоном... ближе к единому и единственному миру поступка* » (29), — с **более простой** задачи и предлагается начать. Но слишком уж жесткая привязка понятия «эстетическое видение» к миру искусств вполне может спровоцировать представление о том, что художественное обобщение уже по определению своему **эстетико-центрично**, то есть доминанта эстетического в нем безусловна. Подобное представление — один из реальных эффектов эстетической системы Бахтина, хотя сам он, выстраивая ее, будет предпринимать достаточно последовательные усилия, чтобы такой эффект не появился.

Мир эстетического видения с его конкретным ценностным центром — человеком.... Таким центром оказывается, в частности, и герой произведения — он может быть и отрицательным, но именно к нему приковано *«заинтересованное внимание в эстетическом видении, вокруг него — дурного, как вокруг все же единственного ценностного центра располагается все во всех отношениях содержательно лучшее. Человек здесь вовсе не по хорошему мил, а по милу хорош»* (30). При таком толковании **эстетического** видения его трудно назвать чисто эстетическим — этому противится и набор глаголов, использованных Бахтиным при характеристике героя: мыслится, видится, любитя, и формула — «по милу хорош». Столь свободное понимание героя — очередное свидетельство того, что единичный у Бахтина (герой в данном случае) всего лишь **средство исследования** — персонализированный центр достаточно общей модели. Он может быть в принципе разным, и разной может оказаться модель (выявленная архитектоника). При этом совершенно неуместны, считает

Бахтин, какие-либо причитания о пристрастности или субъективности этого видения, поскольку содержательно-смысловая сторона его **инвариантна** относительно замены ценностного центра – *«отвлеченно взятая»*, она, **«равна себе и тождественна при разных конкретных ценностных центрах»**. В конкретном видении она **«лишь обростает индивидуализированными и конкретными чертами»** (30). То, что ценностным центром эстетического видения оказывается человек не означает, подчеркивает Бахтин, что эстетическое видение стирает *«границу между добром – злом, красотой – безобразием, истиной – ложью»* Все эти различия лишь **не выносятся над** созерцаемым миром **«как последние критерии»**, а просто *«остаются внутри его...»* (31).

Не выносятся над миром, а остаются внутри него... Здесь нельзя не заметить очередного (возможно, что самопроизвольного, неконтролируемого) обращения Бахтина к идее перевода общезначимых смыслов-содержаний в индивидуальные. Просматривается здесь и своего рода переключка с принципом, через который христианство было противопоставлено древнему (иудейскому) монотеизму – не оставлять нормы человеческого сосуществования **только внешними**, абсолютными, вынесенными **над** миром ценностями, а перевести их **во внутренние нормы каждого** человека. Христианская идея Боговоплощения делала возможной эту космическую по масштабам и последствиям смену монотеистической парадигмы.

Особенности собственно эстетического видения показаны Бахтиным на примере анализа пушкинского стихотворения «Разлука. Описанную им при этом *„эстетическую архитектуру“* (эстетическую структуру) вполне можно отнести к числу возможных решений (в специфических бахтинских понятиях) главной проблемы художественного обобщения: высказаться **об общем (едином) через частное (единственное)**. То созерцание мира, структура (архитектоника) которого в этом примере проанализирована, есть результат **эстетического** поступка – в нем, по Бахтину созерцание и воспроизведено. Но сам поступок и я-поступающий (надо полагать, это автор, тот единичный

что в своем эстетическом созерцании мира попытался исследовать, смоделировать его) лежат **вне** этой архитектоники. Что специально и достаточно подробно Бахтиным разъясняется: " Я причастен лишь – как созерцающий, но созерцание есть **действенная активная внеположность созерцателя предмету созерцания**»(32)

На **внеположности** созерцающего предмету созерцания у Бахтина и держится, кажется, его представления об объективирующем начале в эстетической деятельности – она есть «**специальная, объективирующая причастность**» (32).

АРХИТЕКТОНИЧЕСКАЯ РАЗНОЗНАЧНОСТЬ ЕДИНСТВЕННОСТЕЙ И АБСОЛЮТНОЕ СЕБЯ- ИСКЛЮЧЕНИЕ

Дав характеристику собственно эстетической архитектонике, то есть структуре самого эстетического созерцания мира, Бахтин обращается к «**действительной архитектонике переживаемого мира жизни, мира причастно-поступающего сознания**», то есть расширяет сферу своего анализа – не ограничивает его одним только эстетическим видением как таковым. И прежде всего декларирует «**принципиальную архитектоническую *разнозначность* моей единственной единственности и единственности всякого другого – и эстетического и действительного человека, конкретного переживания себя и переживания другого.**»(32). И это противопоставление «я-другой» провозглашается у Бахтина «**высшим архитектоническим принципом действительного мира поступка**»: я и другой – это два «**принципиально различных, но соотносенных между собой *ценностных центра***» (33). Отмечается, что этим отнюдь «**не нарушается смысловое единство мира, но (оно только) *возводится до степени событийной единственности***». Данную «**двупланность ценностной определенности мира – для себя и для другого**» нельзя сводить, предупреждает Бахтин, к простой разнице определения предметов, что имеет место в рамках одной ценностной системы. Это – иное:

это — «архитектоническое взаимоотношение **двух ценностно утвержденных других**». И «ценностное распадение мира на я и всех других» для единичного не является случайным и пассивным — «эта архитектоника... **не дана** как готовая и застывшая..., это **заданный** план моей ориентации в событии-бытии, архитектоника, **непрестанно активно осуществляемая моим ответственным поступком...**»(34).

Структура, **непрестанно активно осуществляемая** ответственным поступком единичного... Поступок здесь явно развернут во времени. Это определено **процесс**, а не акт. Растягивается во времени, по существу, здесь и долженствование. Это не столь очевидно, но вполне допустимо, раз долженствование определяется через ценностное противопоставление (я и другого), являющееся высшим архитектурным принципом действительного мира растянутого во времени поступка...

Трудно определить, **что** понуждает Бахтина растягивать поступок во времени. Не исключено, что **заявленный** им высший архитектурный принцип действительного мира поступка, **категорическое ценностное противопоставление «я-другой», в конце концов**, и понуждает. Не сам принцип, конечно же, а противоречие, в нем заложенное.

Этот принцип, возможно, и следует (может быть выведен) из бахтинского принципа о не алиби бытия единичного. Но как следствие, он требует дополнительного толкования, в котором неизбежно будет актуализирована проблема **согласования ценностных систем** я и другого. Категорическая же подача принципа переводит его из следствия в нечто, близкое к самостоятельному постулату, а постулаты, как известно, при толковании уже не объясняются, а лишь **обслуживаются**. Таким «обслуживанием», до известной степени снимающим остроту противоречия между единым и единственным, может быть, и является намек на растянутость поступка во времени (поступок-процесс **открывает возможность** ценностного согласования).

Но активно тема растянутости поступка во времени Бахтиным не разрабатывается, и потому, наверное, статус постулата

лишь **обостряет** противоречие, заложенное в его высшем принципе — еще в большей степени нарушает в бахтинской системе равновесие между **единым и единственным** в пользу последнего. Это противоречие, видимо, преследует Бахтина — **постоянно всплывает** перед ним при работе над рукописью «К философии поступка». Категорическое же ценностное противопоставление «я- другой», возведенное в высший принцип, в безусловный постулат, с особой четкостью, возможно, и высветило именно это противоречие — стало камнем преткновения для замысла Бахтина о первой философии. Не исключено, что определенную роль здесь сыграло и обращение к конкретному примеру. Бахтин сообщает о намерении проанализировать два пушкинских стихотворения. Но, как свидетельствует Л. Гогтишвили (35), название второго стихотворения из рукописи было удалено самим Бахтиным с такой тщательностью, что восстановить его так и не удалось. Можно допустить, что анализу именно этого стихотворения были посвящены и последние (утраченные? уничтоженные?) страницы рукописи.

До конца сохранившейся части «Философии поступка» осталось всего несколько строк — вот они практически полностью:

*«Это **архитектоническое противопоставление** свершает каждый нравственный поступок... Форма общего положения, нормы или закона принципиально неспособна выразить это противопоставление, смысл которого есть **абсолютное себя-исключение**... Только в форме описания конкретного архитектурного взаимоотношения можно выразить этот момент, но такого описания нравственная философия пока еще не знала. Отсюда отнюдь не следует, конечно, что это противопоставление осталось совершенно не выраженным и не высказанным — ведь это смысл всей **христианской нравственности**, из него исходит и альтруистическая мораль» (34).*

Строки вполне загадочные. Хотя не исключено, что в этом фрагменте, а именно на нем рукопись обрывается, Бахтин словами об абсолютном себя-исключении пытается **перетолковать**

свой высший архитектурный принцип в последовательно христианском ключе. Ибо только в этой уникальной версии мотеизма заложена идея **перевода** общезначимых истин в свои собственные, **индивидуальные**. Перевода, основанного на **беспрерывно** действующей (перманентной, если угодно) саморексии, **необратимо** превращающей поступок **из акта в процесс** и открывающей реальный путь к разрешению противоречия между единственным и единым.

Пытается перетолковать и **останавливает** свое исследование...

ПРИНЦИП АБСОЛЮТНОГО СЕБЯ-ИСКЛЮЧЕНИЯ

Итак, работа прервана на толковании утвержденного самим Бахтиным ценностного противостояния единичного и другого как абсолютного себя-исключения, осуществленного единичным. Возможно, что выход на это христианское толкование и остановил дальнейшую работу Бахтина над текстом о первой философии – сориентировал его исключительно на проблематику **эстетического видения**.

Подготовительный, рабочий характер бахтинских материалов, известных под названием «К философии поступка», обычно особенно не подчеркивается. Более того, существуют попытки представить эти материалы в качестве пусть незаконченной, но логически завершенной работы. Среди них особое место занимает преамбула к бахтинскому тексту, написанная Л. Гогтишвили, которая считает, что мысль Бахтина об абсолютном себя-исключении, завершающая текст, является отнюдь не попыткой разрешить преследующие его противоречия, а *„отчетливой финальной развязкой“* некой *„концептуальной интриги“* его текста. Суть же этой интриги в *„нарастающем напряжении между целью работы (построением нравственной философии) и предлагаемым путем к достижению этой цели (наращиванием значимости индивидуально-единственного Я)“* (36). Сам замысел Л. Гогтишвили не лишен изящества, и он очень старательно проработан.

Но основан во многом **лишь** на представлении об **абсолютной безупречности** бахтинского текста — на страстном желании категорически не замечать его противоречий. При такой установке, естественно, не остается места для отступнических мыслей о том, что в какой-то момент для Бахтина могли проявиться принципиально ограниченные возможности единичного, травмированного идеей своей исключительной единственности, и он вынужден был развернуться к христианскому пониманию единственности: **единственности, предельно стеснившей себя и в этом смысле себя исключившей...**

Предлагаемую Л. Гоготишвили трактовку финала «К философии поступка» вполне можно отнести к разряду свободных импровизаций. Очевиден и основной прием, обеспечивший эту свободу. Он назван **обратной перспективой** и сводится к тому, что бахтинское представление об абсолютном себя-исключении из разряда положений-выводов, фиксирующих отказ от некоторой идеи, рассматривается как **основополагающее** положение этой идеи — как замысел оно существует изначально, но формулируется лишь как завершающее. Такой перевод требует, естественно, специфического толкования бахтинского постулата о ценностной разнзначности единичного и другого и прежде всего, видимо, категорического разделения **данного и заданного**. Что, собственно, Л. Гоготишвили и делает: "*Принадлежащие лишь другому ценности — это ценности прекрасной данности бытия; из этих, право относимых только к другому ценностей, из их уверенного покоя и уюта нравственное Я и должно себя само-исключить. Ценности же, в которых Я право может воспринимать себя самого, это ценности заданного, т. е. то, что не уже есть и дано — до поступка, а должно свершиться в нем и им, включая, в случае их ответственного признания мною, и область «вечных смыслов»* (37)

Нельзя утверждать, что бахтинский текст не дает оснований для интерпретации, основанной на наличии ценностного разрыва между единичным и другим. Но в бахтинской разработке взаимоотношения единичного с другим все-таки не столь прямоли-

нейны. У него другой в некоторых ситуациях определенно **не сводится** лишь к другому единичному — он у него и носитель общего: им, другим, как раз и представлена область вечных смыслов, точнее, другая интерпретация этих смыслов... А как связать такое категоричное разделение с высказанной Бахтиным симпатией к нераздельности-неслиянности данного и заданного, то есть такого их соотношения, которое может существовать только в диалогическом ценностном противостоянии двух единичных — могут порождаться только процессом **корректировки, согласования** единичным принятого им общезначимого с другим вариантом этого общезначимого?..

Л. Гоготишвили, как видим, в своем толковании принципа себя-исключения **ужесточает** ценностное противостояние единичного и другого. Хотя вполне можно допустить, что в бахтинском обращении к этому принципу могло присутствовать и намерение это противостояние **смягчить**. И если признать ответственный поступок не актом, а процессом, то такая возможность появляется, поскольку разрушаются непроницаемые границы между данным и заданным, бытием и долженствованием, жизнью и культурой. А принцип абсолютного себя-исключения благополучно возвращается к своему фактическому первоисточнику — к Нагорной проповеди Иисуса. И обретает, таким образом, право стать первым — основополагающим — принципом нравственной философии.

АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ЦЕННОСТНОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ ЕДИНИЧНОГО И ДРУГОГО — ЕЕ ИЗДЕРЖКИ

Обосновывая свое толкование принципа себя-исключения, Л. Гоготишвили опирается на выделенное ею в тексте ФП некое *«смысловое движение»*. Суть его заключена в следующем: *«сначала сводятся в единое концептуальное поле две... оппозиционные пары: «Я — другой» и «ценности заданного — ценности налично данного бытия», а затем — вторым так-*

том — надстраивается над ними новая... оппозиция: **«соотносимые только с Я ценности заданного — соотносимые только с другим ценности данного»** (38). Две выделенные и заправленные в кавычки фразы цитатами из Бахтина, похоже, не являются, что в общем-то и не скрывается — они подаются как результат некоего *«комбинаторного преобразования»*... Возможно, текст Бахтина местами на подобные преобразования и настраивает, но сам Бахтин все-таки сторонится жесткой, **безусловной** привязки **разных** типов ценностей к Я и другому, и из наличия ценностно автономных зон единичного и другого в его архитектонике события бытия вовсе не следует абсолютная **непроницаемость** этих зон друг для друга, которая, судя по всему, в интерпретации Л. Гогтишвили принципиальна. Возможно, что бахтинская характеристика «абсолютное», которой он наделяет «себя — исключение» просто переносится ею в число свойств ценностного противостояния «я-другой.» Но такой перенос вряд ли оправдан. Абсолютное исключение единичного можно принять как его предельное, **желанное** состояние, в которое он через саморефлексию восходит. Но эффект другого — это всегда результат какого-то взаимодействия, ценностного сопоставления единичным себя с кем-то и в чем-то, и потому абсолютное ценностное разделение единичного и другого не только не оправдано — оно обрекает на заключения отчаянного порядка: *«Обосновывая понимание отношений Я и другого как **принципиальной и «неконвертируемой» архитектурно-ценностной оппозиции**», М.М.Б. «перелицовывает понимание оппозиционности как символа вражды, а любви как символа примирения и единения в зеркально обратное понимание оппозиционности как символа нравственной — и эстетической — любви, а слияния и единения — как символа имманентной, загнанной вовнутрь и этической, и эстетической, и жизненной вражды»* (39).

Бахтин, может быть, и сделал бы это, если действительно допускал бы такую — принципиальную и неконвертируемую — оппозицию. Но, не исключено, что возможность, **неизбежность** по-

добной смысловой перелицовки как раз и останавливала его **от абсолютизации** ценностного противостояния Я и другого, издержки которой для него были, видимо, вполне очевидны. Во всяком случае, ему, скорее всего, было ясно, к какой зловещей грани она подводит. Переступать же ее он, видимо, не желал.

Л. Гоготишвили же в своей интерпретации эту грань переступает. И вот что там, **за** гранью, ей является: «в нравственном принципе ФП *была сконцентрирована, по-видимому, еще не получившая развития в сохранившемся фрагменте энергия предполагавшегося в последующих частях **отрицания всех вариантов** социальных, родовых, профессиональных, классовых, национальных и т. д. **сближений** или обобщений Я и другого» (40)...*

Такого рода видения, возможно, Бахтина и останавливали.

Л. Гоготишвили в своих суждениях об абсолютности ценностного разделения единичного и другого наталкивается временами, видимо, на те же противоречия, что и Бахтин. И разрешает их она **так же**, как сделал это он в последнем фрагменте своей рукописи – через христианское толкование **единственности**. Потому наряду с теми зловещими экстраполяциями за грань, что приводились, появляются у нее и толкования, в которых она как бы **проясняет** то, что у Бахтина выглядит лишь как намек, как предположение. Так, например, бахтинская критика общезначимых ценностей, по ее мнению, означает, в частности, и то, что «*вечные смыслы не могут,... рассматриваться **изнутри**... нравственно поступающего Я как общезначимые, но – в соответствии с постулатом о принципиальной ценностной разнозначности Я и другого – как значимые **только для меня** самого, причем значимые для Я с максимально **жесткой категоричностью**» (41). Нельзя не заметить, что здесь фактически фиксируется необходимость **перевода** единичным вечных общезначимых смыслов-идей в свои **личные** смыслы-идеи. И речь идет о том, что другому единичный **не может передать** результат, полученный им лично при таком переводе – другой эту процедуру должен исполнить **сам**. В этом смысле, может быть, и можно говорить об абсолютности ценностного противостояния единичного и другого. Но только в этом,*

больше формальном, чем сущностном, смысле. К тому же из одного только **признания необходимости** перевода единичным общезначимых ценностей в свои без всяких опасных по своим последствиям деклараций об абсолютности противостояния, как раз и следует желанная **автономия ценностных систем** единичного и другого. Только она — **особая, не сущностная**: она — всего лишь **автономия приобщения** единичного к великим смыслам и общезначимым ценностям.

К христианскому толкованию и единственности, и принципа абсолютного себя исключения Л. Гогтишвили, таким образом, подходит здесь значительно ближе, чем сам Бахтин. Единичный переводит общезначимое в свое (принимает его, отвечает на него, становится его **носителем**), но переведенное общим для всех считать не может — обязан **абсолютно исключить себя из решения** вопроса о всеобщности... Такой вывод, если бы он был ею сделан, выглядел бы крайне привлекательно. Им бы блокировались и субъективизм, и покушения на свободную волю единичного. Он не посягал бы на коммутацию ценностных систем единичного и другого. Единичный оказывался бы в центре бытия, но только в центре **его обслуживания** — как хайдеггеровский пастух бытия. Вывод этот оставлял бы достойное место и для саморефлексии единичного. И даже абсолютное само-исключение обретало бы вполне приемлемый смысл.

ЦЕННОСТНОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЕДИНИЧНЫЙ-ДРУГОЙ И ХРИСТИАНСТВО

В «Философии поступка» наряду с идеей абсолютного себя исключения существует и другой претендент на абсолютное толкование — идея вненаходимости автора. Сам Бахтин два эти понятия в непосредственной взаимосвязи не использует, но в «Авторе и герое» понятие вненаходимости распространяет не только на сферы эстетического, но и этического и собственно познавательного. Вненаходимость, как считает Л. Гогтишвили, превращается в результате у Бахтина в своего рода

«**общей символ** соотношения Я с другим». И она предпринимает энергичную попытку усилить эту генерализацию, что и находит свое выражение в предлагаемой ею комбинации трех концептов: «эстетическая вненаходимость», «нравственное себя-исключение» и «теоретическое отвлечение от себя» (42). Под «теоретическим отвлечением от себя» понимается, надо полагать, отвлечение от единичного в теоретических обобщениях. С «установлением концептуальных границ» в этой триаде Л. Гоготишвили и связывает возможные направления дальнейшей разработки Бахтиным идеи нравственной философии – смыслового обогащения принципа себя-исключения: «в сторону чистого я-для-себя и в сторону идеи воплощения» (43).

Движение в сторону **чистого я-для-себя** допустимо вполне, поскольку среди трех китов, на которых держится у Бахтина архитектоника мира поступка, наряду с **я-для-себя** присутствует и не менее значимое **я-для-другого**. И потому можно согласиться: у Бахтина в принципе могла быть поставлена «**проблема высвобождения „я-для-себя“ из кривых зеркал „я-для-земного-другого“**» (43). Особенно, если учесть, что он не отказывался порой и от такого рода призывов: «нащупать, наконец, свое бытие по-настоящему: *дойти, наконец, до воистину реальности своей личности, отбросить все мифологемы о ней*» (43). Как **следствие** абсолютизации ценностного противостояния единичного и другого, такое продолжение вполне допустимо (абсолютизация, между прочим, здесь одновременно и отрицается – за характеристикой «**кривое зеркало**» определенно проглядывается некая **ценностная переключка** единичного и другого.). Призыв же отбросить все мифологемы о своей личности, если о чем и свидетельствует, то лишь о том, что какого-либо окончательно сложившегося представления о принципе себя-исключения у Бахтина, скорее всего, не было. Глубинные смыслы нравственного разворачивали его к христианству, но он, похоже, отчаянно сопротивлялся такому развороту.

Христианскую идею самостеснения, можно, конечно, отпра-

вить в разряд мифологем. Но нельзя не считаться с тем, что на человечество она оказала фундаментальное влияние: выпрямляла его последние два тысячелетия именно глубоко индивидуальная потребность ограничить себя – потребность, заданная, введенная в человеческий обиход идеей **самоограничения Бога**. И не исключено, что не меньшее влияние еще и окажет, если Русская Православная Церковь в социальном служении своем сумеет утвердить идею самостеснения в качестве универсальной – **внеконфессиональной**.

Что же касается смыслового обогащения принципа себя-исключения с опорой на идею не исключения, а воплощения единичного в наличном мире, то поскольку такой подход не может быть реализован вне обращения к идеям христианства, есть смысл внимательнее присмотреться к суждениям самого Бахтина о Христе. «*Все люди*», – пишет Бахтин, – «*распадаются для Него на Него единственного и всех других людей, Его – Милующего и других – милуемых, Его – Спасителя и всех других – спасаемых... Отсюда во всех нормах Христа **противопоставляется я и другой**: абсолютная жертва для себя и милость для другого. Но я-для-себя – другой для Бога. Бог уже **не определяется существенно как голос моей совести**, как чистота отношения к себе самому, чистота покаянного самоотрицания всего данного во мне, ... но (как) Отец небесный, который **надо мной** и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня. То, что другой преодолевает и отвергает в себе самом, как дурную данность, то я приемлю и милую в нем как дорогую плоть другого» (44).*

Эта длинная выписка из Бахтина необходима, поскольку она позволяет составить представление о его понимании христианства – оно определенно **подстроено** под некоторые априорно заданные им самим принципы. Очевидно, что центральная и сложнейшая христианская идея – идея Боговоплощения, – потребовавшая от самого христианства колоссальных, растянув-

шихся не на один век коллективных (несколько вселенских соборов) усилий и исключительной поддержки мощного государства, Бахтиным, по существу, **не принимается**. Его понимание христианства вполне можно отнести к **несторианскому типу** — чисто человеческая природа Христа в его толковании, судя по всему, является определяющей, а то и единственной. Христос сводится у Бахтина, по существу, к художественному образу, к герою, что, видимо, и закрывает для него возможность конструктивного использования христианской идеи в разработке системы нравственной философии. Те качества, что приписаны Бахтиным Христу как герою, являются в христианстве, можно сказать, своего рода заветом Бога человечеству — заветом, передаваемым Им через Сына Своего, **приносимого в жертву**. Этот Акт величайшего — **Божественного — Самостеснения** и закрепляется христианством в сознании человека в качестве предельной, недостижимой, но **естественной** нормы.

Несторианский настрой, видимо, не позволяет Бахтину принять все это, а значит, признать: **то**, что он относит к Христу в своем толковании, это — всего лишь ориентиры, которые Бог через Сына Своего выстраивает перед человеком: *делай, как Я* — сочетай безукоризненную строгость к себе с исключительной благожелательностью к другому. Именно к этому сводится в христианстве **этическое исключение себя**, выражаемое через требование «не осуждай» — себя сужу по абсолютному, а другого не смею судить по своему.

В связи с темой «Бахтин и христианство» нельзя не привести оценки С. Бочарова (44а). Он, в частности, утверждал, что Бахтин *«мировоззренческое ядро свое оставил непроговоренным»*... Но было ли оно вообще такое ядро, или к отсутствию какого-либо четко определенного ядра оно как раз и сводилось... Да, некоторые позиции были заданы у Бахтина с предельной ясностью — об одной из них С. Бочаров и свидетельствует: *«... он свернул с магистрального пути русской религиозной философии, и вся оригинальность Бахтина-мыслителя с этим основным фак-*

том связана, им обусловлена. Унаследовав ее проблематику, Бахтин сменил язык философствования, и это была большая смена. Он прошел кантианскую школу самоограничения в последних вопросах и сделал своим философским жанром „феноменологическое описание“ того, что он назвал событием бытия». Возможно, что тот магистральный путь ему оказался просто не по сложившимся у него установкам... И **потому** осталась недооцененной у него система христианского, внутренне принимаемого самоограничения.

А вот что пишет С. Бочаров об «Авторе и герое»: «*Это не религиозная философия – такой Бахтин не писал; это эстетика, но решаемая в теологических терминах; эстетика на границе с религиозной философией – без перехода границы*». И это, видимо, действительно так – для Бахтина, похоже, существовал лишь единственный выход из положения: застыть на границе, в неопределенности, во **вне-концепции**. Потому что выход в какую-либо концепцию из заданных, взятых за основу первых принципов, – был просто невозможен. По словам С. Бочарова, **«проблемность он (Бахтин) явно предпочитал концепции»**: «*Его главные книги «торчат» как проблемы, не приведенные к наглядному единству. Как ни стараются за него бахтинисты свести концы с концами, противоречия между «Автором и героем» и «Достоевским» и между последним и «Рабле» не случайно бросаются нам в глаза и должны быть признаны самой глубокой характеристикой творчества Бахтина... Книги о Достоевском и о Рабле составляют единый проблемный мир по принципу дополнительности...*». Но если все это так, то совершенно напрасны и сетования С. Бочарова по поводу того, что не сложилась ни «школа Бахтина в теории литературы», ни «направление в изучении Достоевского», что «*термины Бахтина не работают (или плохо работают) за пределами его текстов и не годятся для общенаучного употребления*»; а сложилось, как он считает, лишь бахтиноведение, дисциплина, названная им **«особой сектой в науке»**... Но каким образом могут появиться школы- направления, когда нет концепций, когда к тому же «*насыщенно метафоричен*» язык. Метафоры

они ведь тоже неслучайны — они, считай, всегда результат кружений вокруг истины — блужданий в попытках схватить суть. Когда же последняя схвачена на смену метафорам приходят, как правило, понятия с четко очерченным смыслом — вчерашние метафоры такими понятиями и становятся.

ЗОЛОТОЕ И «АЛМАЗНОЕ» ПРАВИЛА МЕЖЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

В тему «Бахтин и христианство» в полной мере вписывается и эта, обозначенная в подзаголовке проблема. Всякая попытка сформулировать некое основополагающее — золотое — правило, характеризующее систему нравственности, сформировавшей европейскую цивилизацию, неизбежно ведет к Нагорной проповеди Христа. Нагорная проповедь организована достаточно сложно и свести все заложенные в ней смыслы к какому-нибудь одному не просто. Несомненно же одно, что этот — главный — смысл, нужно искать в области **идеи личного ограничения (самоограничения, самостеснения)**, поскольку именно через эту идею проходит собственно этическая граница между Ветхим и Новым Заветом — между иудейской и христианской версиями монотеизма. Величие христианства, исключительность его роли в становлении европейской цивилизации в том и заключались, что в учении Иисуса образовалась эта **мощнейшая связка «самовыражение-самостеснение»**. Первое, ранее свободно дрейфовавшее, а точнее, исключительно извне (через заповеди и законы) ограниченное, было поставлено **в прямую зависимость** от второго, что, собственно, и открыло путь от человека разумного к человеку нравственному. При этом равновесия в связке «самовыражение — самостеснение» нигде и никогда не существовало. Оно всегда было смещено к самостеснению на Востоке. Оно неуклонно смещалось в сторону самовыражения на Западе Европы — смещалось вплоть до надлома, до разрыва гениальной Иисусовой связки. И именно этот разрыв, то есть освобождение самовыражения от самостеснения, и нашел свое выражение в таких западноевропейских тупиках,

как фетишизм прав человека.

Идея самоограничения — несомненно из числа золотых идей. Что же касается конкретного золотого правила, то в качестве его можно попытаться представить многие фрагменты из Нагорной проповеди, и, в частности, следующий: *«Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки»*. Эти слова Христа, нет сомнений, несут в себе мысль о христианском самоограничении. Но полностью эту идею не передают. И прежде всего потому, что мера (критерий) ограничения на основе этих слов может быть определена **по преимуществу индивидуально** — я сам оцениваю поступок другого и на основании этой оценки выстраиваю свой поступок.

Усиливая роль индивидуального, вполне можно выстроить и правило, альтернативное золотому, что, собственно, и сделал когда-то М. Эпштейн (446) в своем докладе на философском конгрессе в Сеуле — предложил правило «алмазное». Действительно, если разорвать связку «самовыражение — самостеснение», если даже только редуцировать самостеснение до стеснения чисто внешнего (ветхозаветный вариант, недалеко уходящий в этом отношении от варианта языческого), то этика индивидуализируется, поскольку в ней либо исключается (разрыв), либо примитивизируется (редукция до внешнего стеснения) коллективное начало нравственного.

Но в Нагорной проповеди есть все-таки слова, которые значительно полнее передают золотое правило христианства: *«любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»*. Вот здесь всё пронизано уже далеко не индивидуальными обязательствами единичного, а тяготеющими к фундаментальным, — перед Другим, перед всеми. М. Эпштейн этой ортодоксальной максиме предпочитает иную — допускающую хоть какое-то индивидуальное своеволие. Нет слов, рассуждения его искусны и даже элегантны: он виртуозно проводит сквозь текст свою главную идею: *«„оборачиваемости“*

объекта и субъекта нравственного действия», — осторожно, без видимого нажима накачивает идею тождества объекта и субъекта соблазном **неотождественности**: «*Все настоящее возникает новая потребность: исходить при определении нравственного закона из **абсолютной единичности**, незаменимости каждого нравственного субъекта. Высшую ценность представляет не только мое подобие другим, наша общая человечность, но и **мое отличие** от других и их отличие от меня*». Почти бахтинский текст, между прочим.

Единственный, из очевидных, «узелок» в его искусной пряде — это его косвенное утверждение об отсутствии в христианской этике индивидуального, содержащееся в вопросе «*возможна ли этика, которая учитывала бы именно разность людей, вступающих в нравственное отношение, их несводимость друг к другу?*» Но коллективный статус этических норм в христианстве отнюдь не покушается **на индивидуальное в этике**. Освоение этих норм, превращение их в систему **своих личных, внутренних, запретов** и требований есть дело сугубо индивидуальное. Роль христианской Церкви, со всеми ее службами, постами, с ее святыми и монастырями, к тому и сводится, чтобы привить единичному коллективные правила в качестве его личного убеждения.

Все нравственное **коллективно по сути, но индивидуально по существованию**. Но М. Эпштейн смешивает два этих момента — разбавляет сущностно коллективное индивидуальным и тем открывает опаснейший, а в общем-то давно освоенный Европой, путь к многосущностному нравственному. И вполне можно допустить, что источником импровизаций М. Эпштейна на темы нравственного вполне могли стать бахтинские разработки — на ФП, во всяком случае, он ссылается.

Внешне «алмазное правило» выглядит вполне приемлемым, симпатичным и даже убедительным: «*Делай то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не мог бы сделать никто, за исключением тебя. Лучший поступок тот, в котором наибольшая способность одного отзывается на наибольшую по-*

требность других». Однако, торчит из этого правила коварное и скользкое, хотя и вполне современное, **сближение нравственного и... потребностей**, которые всегда последовательно индивидуальны, а значит, — вне- нравственны. Более того, это сближение подавляет в нравственном то, что Ницше называл *«любовью к призракам»* — собственно идеальное, — а значит, опрокидывает нравственную систему в плоскость. «Алмазное» правило, таким образом, оказывается скрытым, упрятанным в отвлекающий камуфляж проводником дохристианского миро-созерцания.

КРАЙНОСТЬ ТЕОРЕТИЗМА И КРАЙНОСТЬ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ – БАХТИН И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

В своих рассуждениях Бахтин неоднократно указывает на то, что именно *«роковое отвлечение» от Я*, совершенно закономерное в рамках «теоретизма», закрывает для единичного путь к событию бытия и приводит, в конце концов, к разрыву между культурой и жизнью. Крайность теоретизма Бахтиным, как сторонником феноменологического направления в теоретическом мышлении, рассмотрена обстоятельно и оценена строго. Но эта обстоятельность не уберегла его от другой крайности — от чрезмерного влечения к весьма и весьма «крайнему» Я, лишенному к тому же саморефлексии. Опасности этой крайности для Бахтина были, видимо, очевидны, и определенные усилия, чтобы застраховать себя от нее, он несомненно предпринимал. Л. Гогтишвили обращает внимание на подобные усилия: сам теоретизм, считает даже она, Бахтиным фактически *«берется под защиту»*, поскольку им допускается, что *«чистые смыслы могут и должны быть причащены со-бытию бытия, вопрос лишь в нахождении реального „принципа“ для их „включения и приобщения“»* (45). В качестве же такого принцип, предстает у Бахтина, по ее мнению, не что иное, как *«превращение идеальных ценностей в их соотношении с дей-*

ствительностью конкретного события бытия в движущий волевой мотив индивидуального нравственного поступка» (45), то есть, надо понимать, **перевод** общего, внешнего в свое, во внутреннее. Прямо о таком переводе никто не говорит, сам Бахтин местами лишь склоняется к такого рода мыслям. Л. Гоготишвили подобные «жесты» в бахтинском поликонцептуальном, полисмысловом кружении старательно отслеживает и в рамках своей интерпретации бахтинского творчества усиливает.

Но единичный все равно остается центральной фигурой бахтинской системы — к тому же фигурой, мало предрасположенной к какой-либо объективизации. Ответственный поступок как **процесс**, в основе которого лежит саморефлексия единичного, — это, конечно же, одно из направлений объективизации единичного — даже помещенного в центр. Но Бахтин старательно удерживает себя от такого — рационалистического — соблазна. К неизбежным же следствием внутренней борьбы с этим соблазном вполне можно отнести антиномичность текста. Но при желании ее можно рассматривать и не как самопроизвольно сложившуюся, а как сознательно сработанную, заданную. И вести в связи с этим речь, скажем, о **«целенаправленной контаминации», «скрещивании»** у Бахтина **«гуссерлианской и неокантианской терминологии»** (он **«стягивает феноменологически созерцаемую данность с неокантианской заданностью»**) (47).

Феноменологическая тема в бахтинских разработках обсуждается Л. Гоготишвили очень подробно. Она даже допускает, что в утраченном начале «Философии поступка» Бахтиным как раз и был обоснован выбор феноменологического метода, и одновременно сформулирован постулат о **««событии бытия» как первичной априорной данности феноменологического созерцания»** (48). Но при этом настойчиво подчеркивается, что при обращении к феноменологии Бахтиным ставится иная, чем у Гуссерля задача: вскрыть отнюдь **не «естественную установку любого и каждого Я (Я вообще), а установку индивидуально-единственно-го нравственного субъекта»** (49). Такая замена «Я вообще» на «я

единственное» по смыслу своему означает переход от **системы феноменологии** (а Гуссерль выстраивал именно систему) к **феноменологическому методу**. В рамках работы над «Философией поступка» Бахтин, несомненно, начинал разработку собственной философской системы феноменологического типа – она и подразумевалась, видимо, им под первой философией. Переход к «Автору и герою» был, возможно, для Бахтина и переходом от системы феноменологии к феноменологическому методу – окончательным выбором в пользу метода..

Л. Гоготишвили в своих толкованиях бахтинских идей словосочетание феноменологический метод использует очень активно, но разработку бахтинскую в целом определенно рассматривает все-таки как систему феноменологии. Об этом свидетельствует и ее толкование принципа себя-исключения, ее повышенное внимание к бахтинской **индивидуализации** оппозиционных смысловых пар, ее любопытнейшие суждения о превращении дихотомий в условные «трихотомии», когда **единичный** оказывается **«единственно возможным фокусом совмещения оппозиционно противоположного»** (50) – логических оппозиций теоретического мышления: бытия и долженствования, данного и заданного и т. д. Но усиление роли единичного до фактически **онтологической** (превращением **индивидуального сознания** в единственно возможную основу сопряжения таких оппозиций) вряд ли является корректным. У Бахтина такие совмещения противоположностей **ситуативны** – уместны и осуществимы **не вообще**, а лишь **в ситуации события бытия** – в рамках феноменологического **описания** этой ситуации. То есть в рамках **метода от феноменологии, а не системы феноменологии**.

На проблеме система – метод нам еще предстоит подробно остановиться. Здесь же отметим, что игнорирование этой проблемы чревато издержками: феноменологическое описание вполне может оказаться в роли некой ширмы, за которой без труда **можно** укрыться от любой проблемы – увешенной самыми неразрешимыми противоречиями. Связан же такой эф-

фект исключительно с **расширительным, системным**, если угодно, толкованием бахтинского, сугубо **методологического «я»**. Но бахтинское «я» это не гуссерелевское «Я», не «Я» системы феноменологии, в которой отвергаемого Бахтиным **теоретизма**, то есть суждений, исполненных в понятиях высшей степени отвлеченности, было более, чем достаточно. Теоретизма всего лишь непривычного — осуществленного в экзотических понятиях.

Не исключено, что какое-то расширение феноменологии все-таки Бахтиным обдумывалось. Возможно даже, что **и** попытка расширительного толкования феноменологии выводила его на те противоречия, которые заставили отказаться от идеи нравственной философии, свернуть исследования в этом направлении. Сохранившийся вариант рукописи «Философии поступка», возможно, и зафиксировал это состояние — естественный результат всякой **прикидочной**, предварительной проработки с ее **неизбежным** эффектом скрещивания-стягивания.

О ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Существует и значительно более мощная по своему замаху, чем предпринятая Л. Гоготишвили, попытка встроить Бахтина в мировую философию в качестве системного философа (разработчика философской системы). Но ее рассмотрение (речь идет об исследованиях В. Махлина), есть смысл предварить пусть небольшим, иллюстративным по преимуществу, экскурсом в феноменологию самого Гуссерля.

Определяющую особенность философской системы Гуссерля можно свести к тому ответу, который он дает своей системой на вопрос **извлекается** или **привносится** смысл при восприятии, при созерцании — Гуссерль явно отдает предпочтение **извлечению**. Отсюда его набор феноменологических редукиции — его стремление заблокировать, по возможности, все источники смыслов, внешние по отношению к тому, что воспринимается. У Бахтина предпочтения в этом вопросе те же, и именно они —

источник и его атак на теоретизм, и его реверансов единичному.

Осуществляемый в феноменологии сдвиг к извлечению питался надеждами на возможность **чистого** восприятия предмета – восприятия до появления знака этого предмета, то есть до понятия. В базовом представлении феноменологии об интенциональности заложен своего рода постулат о возможности такого чистого восприятия. Но воспринимаю – значит называю, а называю – значит воспринимаю. Нет здесь первичного, и сосуществование их возможно только через взаимное согласование – через **самосогласование** восприятия с названием. Разделить восприятие предмета и рождение понятия **невозможно** – так же, как невозможно отделить северный полюс в магните от южного.

Гуссерль тем не менее находит возможность чистого существования предмета в восприятии, но только ценой утверждения, что мир **конституирован** сознанием – оно основание реальности, поскольку именно оно дифференцирует, **раскрывает** мир. Это не означает, конечно же, что мир не является независимым от сознания. Он независим, но одновременно и зависим – в том смысле, что **обустраивается** сознанием, являет свое многообразие именно в нем. То есть воспринимающее сознание *«должно быть **чисто-рецептивным**, оно не должно ничего приносить от себя, ничего конструировать, а должно только позволить предмету открыться, показать себя, явить себя»* (51). В этой характеристике воспринимающего сознания феноменологического типа П. Гайденок четко зафиксировала его специфическую особенность – оно чисто-рецептивное, оно пассивно, оно лишено возможности что-либо конструировать, привносить, оно лишь раскрывает мир, **позволяет** ему явиться. Очевидно, что в сознании с такими особенностями **подавляется роль понятий**, но полностью бес-понятийным оно все равно не становится. Полная бес-понятийность, полная чистота явления – это такая же иллюзия, как независимое существование отдельно взятого полюса магнита.

Но так ли велика необходимость в подобных сущностях осо-

бой очищенности? Ведь именно некая «чистая сущность», некая «идея» выявляется, по существу, и в процессе последовательных абстрагирований, имеющих место при рождении понятий. Понятие «яблоны» как отвлечение от всех конкретных яблоны; «дерево» как отвлечение от всех яблоны, груш, кедров и пр.; тело, как отвлечение от всех деревьев, животных, строений и пр.; «материя» как отвлечение от всех тел, полей и пр. Этот процесс вполне можно понимать как своего рода **многоступенчатую процедуру вынесения за скобки** (подавления) сначала конкретного, потом простого абстрактного, затем сложного абстрактного... Гуссерль был, видимо, очарован ощущением неограниченной, на грани **внепонятийности**, «самостоятельности» таких специфических абстракций как число, геометрическая фигура, и попытался через процедуру редукции, формально аналогичную абстрагированию, а по существу ему **обратную**, обобщить уникальную «самостоятельность» цифр в идее чистого феномена. Он посчитал наивным просвещенческую форму рационализма: объективно существующий дух, как своего рода гарантия единства, неразделенности понятия и предмета при восприятии. Но отвергая эту наивность, предложил лишь наивность более высокого порядка – разделил понятие и предмет, попытался «разрезать магнит».

В феноменологии проблема предмет-представление о нем в восприятии, увы, не снимается, а только **переопределяется**. Вот, конкретная форма такого переопределения. Каждое явление предлагается оценивать со стороны **реальной** – выделять то, что насыщает первичные чувственные данные предметным смыслом; и со стороны **интенциональной** – выделять то, что конституируется сознанием, является идеальной компонентой, несет предметный смысл. В непосредственной связи с этим **двоением** смыслообразования и привлекаются в феноменологию такие два понятия, как **ноэзис и ноэма**. Это термины из античной теории познания, выделяющие, с одной стороны, процесс мышления, с другой – саму мысль, то есть результат, некое состояние. У Гуссерля это – два дополняющие друг друга элемента структуры переживания. Их реальное, **ноэтическое**

наполнение, когда смысл еще привязан к материалу чувственных данных. И коррелирующее с ним **ноэзматическое наполнение** — данные уже некоего отвлеченного осмысливания, поиска адекватного смысла. Очевидно, что и те и другие данные имеют дело с понятиями, только у ноэзиса, надо полагать, они — первичные, предварительные, рабочие... Но если и то, и другое наполнение оперирует понятиями, то через пару ноэзис-ноэзма проблема не решается, а, действительно, лишь **переопределяется**. Переопределяется через представление о некотором промежуточном и в высшей степени неопределенном состоянии, о своего рода нейтральной полосе между реальным объектом и его идеальным, смысловым обозначением, где извлечение и привнос смысла мирно, дополняя друг друга, сосуществуют. Каждая из составляющих этой пары одновременно и привнос смысла и, и извлечение его. Но в ноэзисе больше извлечения, в ноэме же больше привноса, первое ближе к реальности, вторая — к смыслам.

Реализованный в феноменологии сдвиг от привноса смыслов к их извлечению, развернутая ею кампания против отвлеченных понятий и метафизики роль реальности несомненно усиливали, хотя фактически вводилась и некая достаточно осторожная по отношению к реальности формула: извлечение **не из, а на основе**. Ею одновременно фиксировалась и существенная **автономия** мышления от реальности — последняя лишь запускала, стимулировала, провоцировала мышление, **интенционально возбуждала его**, оставляя за ним право свободного парения, вольного конституирования (читай конструирования).

Но отвлеченные понятия при всей кажущейся их эфемерности есть результат многочисленных и многомерных **рефлексий и согласований**. В них концентрируется суммарный коллективный и колоссальный по своему охвату опыт познания. Эта безусловная объективность отвлеченных понятий не может не проявить себя и при самых бесцеремонных редуccionных атаках на нее. Чтобы не сверзнуться в феноменографию, в философский эмпиризм, феноменология просто обязана на свой манер,

в своих формах генерировать свою систему предельно отвлеченных понятий. Поэтому и появляются в феноменологии, в частности, представление о многоэтапной редукции — наряду с первичной, феноменолого-психологической, переносящей внимание с понимания вообще на индивидуальный процесс понимания, на первичное, очищенное от иного опыта осмысливание, появляется и редукция эйдическая, оказывающаяся, по существу, шагом назад к поверженным при первичной редукции общим понятиям. А следом и трансцендентальная редукция с ее планами прорыва в некую уже *«универсальную область сознания»*...

Вполне могло сложиться (и складывалось) впечатление, что феноменологическая редукция, действительно, снимала с созерцаемого ту **паутину** отвлеченных понятий, что оставило на нем классически рациональное, **объясняющее познание**. И расширяла возможности познания феноменологического, **непосредственного, не** объясняющего, **а описывающего** — относительно свободного от понятий, в каком-то смысле **вне-понятийного**. Но в то же время. Разве не возникает естественное желание, совершив положенный обряд восхождения по трем ступеням феноменологической редукции и насладившись созерцанием *«ноэтико-ноэматических корреляций»*, сделать еще один шаг?.. Позволить все-таки змее начать заглатывать себя с хвоста и подвергнуть феноменолого-психологической редукции уже все эти кор-р-р-реляции, очиститься теперь уж от чистот «чистого сознания». И вернуться к метафизической традиции.

Трансцендентальная редукция в феноменологии, являясь переходом к некоторой всеобщей структуре, по степени отвлеченности от реальности несомненно относится к неким предельным процедурам. Здесь уже не отражение реальности в общих, категориальных понятиях, а, по существу, выстраивание некоего параллельного и совершенно свободного от реальности — концептоподобного — мира. Здесь происходит фактическое освобождение понятий высокого уровня отвлеченности от бремени вещей — рождается иллюзия их **самоза-**

рождения. Они теперь являются носителями не столько отвлеченного мышления, сколько свободной фантазии. А само мышление уже не **декодировщик** скрытых в реальности **смыслов**, фиксирующий их с помощью **иерархической системы** понятий (52), а банальный **закройщик смыслов**, нехотя примеривающий их время от времени к реальности.

Важнейшим качеством своей философской системы сам Гуссерль считает ее беспредпосылочность: « *по своей сущности феноменология должна претендовать на роль «первой» философии,...* и именно потому она требует **полной беспредпосылочности** и, ... абсолютной ясности **рефлексивного усмотрения**» (53). А значит, требует, чтобы узрение, усмотрение было возможно без понятий или без их эрзацев, или, наконец, без их эмбрионов — без запечатленных органами чувств безымянных образов. Источник такой возможности назван Гуссерлем с предельной ясностью: это — его представления **об интуиции как чистом — внепонятийном — познании**. Но суть интуитивного постижения заключается вовсе **не в безпонятийности, а в бессознательном использовании понятий**. Они используются, но это не фиксируется сознанием. Именно поэтому интуитивными оказываются лишь **прорывы в познании**. Зафиксированные в понятиях имеющиеся знания и запущенный бессознательный (интуитивный) их анализ, результаты которого обнаруживаются лишь тогда, когда бессознательно найдена неведомая ранее связь известных понятий (отражаемых ими сущностей). Интуиция только что родившегося ребенка — это очевидная бессмыслица: его-то сознание действительно является идеально чистым — рефлексивным. Гуссерлем же, видимо, допускается, что единичный исключительно за счет своего индивидуального усилия в состоянии достигнуть абсолютной близости к сущности — **чистая самоданность существует и она доступна единичному**. Выделенное в последней фразе, кстати, есть один из примеров положения, которое не называется, но фактически в феноменологии используется — вводится на правах **скрытого** постулата, в качестве априорно заданной предпосылки.

ОТ «ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА» К «АВТОРУ И ГЕРОЮ»

Связь двух этих бахтинских рукописей можно попытаться представить следующим образом: "Автор и герой» пишется после принципиального отказа от замысла «Философии поступка» — от попытки выстроить концепцию нравственной философии. Отказа, который был связан, возможно, с тем, что заложенные Бахтиным в его разработку первые принципы порождали неразрешимые в рамках этих принципов противоречия. И оставалось либо отказаться от заданных постулатов, либо сузить область исследований до сугубо эстетической — до той, где постулаты эти **еще срабатывают**.

Но в толкованиях разработок Бахтина существует и иная совокупность взглядов, в которой, с одной стороны, отказ Бахтина от замысла выстроить систему нравственной философии вроде бы и допускается, но в то же время факт сужения Бахтиным своей задачи до чисто эстетической не признается. Это — позиция Л. Гоготишвили, и она уже достаточно подробно выше разобрана. Добавить имеет смысл лишь следующее.

Очевидно, что в основе ее представлений о смысловой связи двух рукописей лежит ее толкование бахтинского принципа абсолютного себя-исключения — утверждение о **жесткой** связанности этого принципа с ценностным противопоставлением я и другого. Противостояние я-другой здесь доведено до предела, хотя у самого Бахтина оставлена, как кажется, определенная возможность для несведения другого к тривиальному единичному и толкования противостояния с другим **как процесса правки единичным своего ценностного** в диалоге с другим — в ценностном последнего лишь другой вариант понимания общезначимого. **Ужесточение** бахтинской позиции как раз и позволяет Л. Гоготишвили **усилить смысловую связь** двух бахтинских текстов. Благо в «Авторе и герое» эстетическая проблематика становится основной и единственной, а пара я-другой сводится по преимуществу к паре автор-герой. При-

зная тесную смысловую связь между двумя бахтинскими текстами, Л. Гогтишвили тем не менее отмечает, что при сравнении их нельзя не заметить постепенного ослабления акцента на построении нравственной философии. И характеризует изменение статуса нравственного как *«терминологическое растворение нравственной философии»* (55). Во времени две эти рукописи очень тесно примыкают друг к другу, что и способствует появлению представления о более или менее **плавном** переходе одной работы в другую. Но в смысловом отношении есть все-таки явный скачок: отказ от идеи нравственной философии в пользу сугубо эстетической модели. Л. Гогтишвили такой трактовки не принимает и выстраивает смысловую постепенность, ведет речь о терминологической уступке. И нет, по ее мнению, в этой уступке ничего, кроме *«внутренней свободы»* бахтинской мысли — она *«внутренне свободна» ... движется в пространствах «между» — между теоретическим и мифологическим мышлением, символическим и конвенциональным языками», «античностью, средневековьем и новым временем, русской и европейской философией, неокантианством и феноменологией, этикой и эстетикой и т.д.»* (56). Что же касается самого принципа себя-исключения, то он исчезает из АГ и следующих бахтинских работ лишь *«терминологически»* — *«содержательно влившись, претерпев модификацию, в категории вненаходимости...»* (57). Такая, вот, изысканная модификация предлагается в качестве альтернативы фактической **смене парадигмы** — смещению внимания с философии на эстетику.

БАХТИН И СМЕНА ПАРАДИГМЫ В ФИЛОСОФИИ

Готов признать «Автора и героя» *«ключевым текстом»* Бахтина и В. Махлин — он тоже убежден, что эта работа есть часть единого замысла, заявленного в «Философии поступка» и целестремленно реализованного Бахтиным в своем творчестве — замысла, пронизывающего все его темы, все его тексты. По оценкам В. Махлина, замысел воистину грандиозен, ибо Бах-

тин фактически попытался ответить на остро вставший для европейской научной философии 20-х годов прошлого века вопрос: «Возможна ли **...система объективного мира жизни, «не мыслимого, а переживаемого»,** причем не мною одним, философом, но именно другими? (58). Речь здесь идет, надо понимать, о возможности разработки философской системы, **центрированной на единичном**, но не на его знании о мире, а на его переживании мира, а значит, — о «*необходимости систематической философии по ту сторону «системы»*» — системы **классической философии**.

Само понятие «система философии» вроде бы оказывается в эпицентре того кризиса философии, той смены парадигмы в философии, о которых рассуждает В. Махлин. Но к сожалению, он должного внимания кризису именно **понятия** не уделяет, в то время как суть кризиса философии, может быть, к тому и сводилась, что содержание понятия «система философии» почти полностью исчерпало себя к определенному моменту времени - ну, например, в системе Гегеля. Логическое совершенство последней, ее смысловая завершенность лишали ее возможности саморазвития — создавали ощущение критичности сложившейся в философском мышлении ситуации. Это не могло не вызывать повышенного интереса к тому, каким образом были достигнуты совершенство и завершенность, то есть к **методу построения** такой системы. А **вычленение метода из системы** вполне могло рассматриваться в качестве варианта выхода из критической ситуации — как форма **смены парадигмы**.

Нечто подобное и было осуществлено в свое время Марксом, вычленившим из гегелевской системы диалектический метод и приложившим его к исследованию конкретных социальных явлений. Такой тип смены парадигмы (не вытеснение одной системы другой, а **разворот системы в метод**) вполне можно рассматривать и в качестве **формы центрирования на единичном** — на его познании, в частности. В классических системах философии, каждая из которых претендует на то, чтобы дать общую модель бытия в самых отвлеченных понятиях, единичный,

конкретно познающий естественным образом исчезает, поскольку познание всегда является обобщением единичных знаний. Но даже самый обобщенный метод познания в **применении своем** глубоко индивидуален и освоенный единичным он превращается в своего рода **средство восприятия мира** — в нечто, дополняющее органы чувств.

В. Махлин в своих рассуждениях о кризисе философии и той роли, которую в его разрешении сыграл Бахтин, исходит, судя по всему, из того, что Бахтин в своих исследованиях выстраивает именно систему. Да, перечеркивающую опыт построения метафизических систем, да, центрированную на единичном, но **систему** — качественно новую систему, опирающуюся на парадигму, принципиально противостоящую всей метафизике. Но такое исходное положение вряд ли можно считать адекватным той ситуации, которая складывалась в философском мышлении после Гегеля. Для философской системы бахтинский единичный **слишком уж конкретен** — я в единственном событии бытия. Гуссерль, казалось бы, тоже центрирует свою систему на единичном, но «единичный» феноменологии Гуссерля с бахтинским единичным не имеет ничего общего — гуссерлевская система, несмотря на заявку сокрушить метафизику, в итоге лишь **утверждает метафизику** нового — феноменологического — типа. И поэтому Бахтина есть смысл связывать с гуссерлевской феноменологией, видимо, только в одном отношении — он, похоже, попытался сделать с системой феноменологии Гуссерля то же, что Маркс с системой Гегеля: попытался **вычленил из нее феноменологический метод и приложить его к исследованию конкретного явления** — к художественному моделированию реальности.

Диалектический метод, извлеченный Марксом из гегелевской философской системы, ныне *«исхлестан и распят»*, и потому вряд ли в ближайшие времена именно Марксова блистательная, виртуозная операция по извлечению метода из системы станет весомым свидетельством в пользу того, что смена парадигмы в философии к **отрицанию системы в методе** и сводится. Результат у Бахтина, конечно, поскромнее, но он из того же раз-

ряда. И такое толкование смены парадигмы в философии, кажется более адекватным, чем то, что развернуто в грандиозной конструкции, которую выстроил В. Махлин в докторской диссертации и смыслы которой воспроизвел в своем вступительном примечании к «Автору и герою».

Коллизия «система-метод», реальность которой в философии очередной раз подтвердило успешное приложение Бахтиным феноменологического метода (выделенного им из системы феноменологии) именно в области эстетики, с особой остротой ставит проблему **разграничения** собственно **познавательного** и **эстетического**. Возможно, что принцип их разграничения таится в **понятийном обеспечении** процессов осмысливания и переживания — первый процесс осуществляется в понятиях более высокого уровня отвлеченности, чем второй. И переживание (вчувствование), и осмысливание (познавание) — это всего лишь процедуры **оформления** единичным воздействием на него реальности. В переживании **также** выстраивается модель какого-то события бытия, только делается это в таких понятиях, при которых **еще допускается** индивидуальное понимание и толкование. Осмысливание же — это всегда корреляция с иным пониманием и со сложившимся пониманием общим — та корреляция, в которой и решается вопрос об истине. В переживании до определенного предела еще можно, еще не опасно положиться исключительно на себя, на глубоко индивидуальную оценку, на сложившийся **свой** вкус. «Нравится мне» — этот аргумент, очевидно ущербный при оценке познавательной истины, совершенно естественен и несокрушим в переживании. В познавательном мы не просто можем — **обязаны** избавляться от индивидуального, частного, единичного. Эстетическое же процедурой избавления от частного подавляется, разрушается. Возможно, что именно с этими обстоятельствами и связаны особенности эволюции намерений Бахтина, как философа — очевидный и, возможно, даже **вынужденный** эстетико-центризм его исследований.

Ему, также, как и всем тем европейским философам, что пе-

речисляет В. Махлин, казалось, видимо, очевидным, что философские системы как форма, как жанр философского моделирования себя исчерпали — зияющий разрыв культуры и бытия на это указывал со всей определенностью. И преодоление разрыва связывалось, похоже, Бахиным исключительно с возвращением в философию единичного. Метафизированный, полностью утративший **выражение частного лица** «единичный» из феноменологии Гуссерля его явно не устраивал — потому и была сделана принципиальная установка на **реального** единичного в центрированном на нем единственном событии бытия. С этой установкой и была связана реализованная в «Философии поступка» попытка разработки нравственной философии.

Что же касается **нравственного**, то оно занимает, видимо, некоторое **промежуточное** положение **между** эстетическим и собственно познавательным — в определенном смысле, конечно. С одной стороны, и это прежде всего подчеркивается Бахтиным, нравственное не может быть сведено к каким-то общим, полностью отвлеченным от единичного правилам, установлениям, законам — оно **существует** исключительно в форме ответственного поступка единичного. Но в то же время, ни один ответственный поступок не возможен вне поля общих правил, законов, установлений. «Мне нравится» — этот принцип несовместим с нравственным, призванным прежде всего регулировать **меж-личностные** отношения. Бахтиным это хорошо понимается — в его «Философии поступка» тема внеличной мотивации индивидуального по сути своей ответственного поступка возникает постоянно. Это она выводит его на христианскую идею абсолютного себя-исключения с такой необходимостью, что и понуждает его прекратить разработку всей темы нравственной философии.

Эстетика, таким образом, оказывается единственным поприщем, где **не метафизированный, а единственный** единичный может оставаться в центре. Собственно, именно такой единичный и был фактически Бахтиным извлечен в «Авторе и герое» из гуссерлевской системы феноменологии — извлечен **свертывани-**

ем ее в феноменологический метод.

СМЕНА ПАРАДИГМЫ И ПРОБЛЕМА «ЕДИНСТВО СОЗНАНИЯ-ЕДИНСТВО В СОЗНАНИИ- ЕДИНСТВО ИСТИНЫ»

В. Махлин рассматривает разработку Бахтина именно как философскую систему и оценивает ее, можно сказать, по высшему разряду: «Отнесенная к миру жизни, не мыслимому, а **переживаемому**... система исследования М. М. Б. начала 1920-х годов ... **не имеет аналогов** ни в русской, ни в немецкой, ни в какой бы то ни было другой философии XX в» (59). Бахтинские разработки рассматриваются им как составляющая «общего поворота от „теоретизма“ и метафизического „платонизма“» — как явление, грандиозное по своему смыслу и весьма впечатляющее по его участникам: «от позднего Шеллинга и Киркегора через Ницше и Дильтея к Гуссерлю и Хайдеггеру, Г. Мишу и Г. Липпсу, Ф. Розенцвейгу и О. Розентоку-Хюсси, М. Шелеру и Х. Плесснеру, Гадамеру...» (60). Очевидно, что в этих эмоциональных высказываниях в качестве оценки бахтинской системы подается оценка результатов конкретных исследований, полученных с помощью этой системы. С оценками разработок Маркса в свое время случилось, между прочим, приблизительно тоже самое: яркость конкретного результата исследования была воспринята как свидетельство исключительных возможностей метода.

В предваряющем «Автора и героя» вступлении нельзя не заметить ссылки В. Махлина на книгу немецкого историка философии Ф. Фельмана с экзотическим названием «**Феноменология как эстетическая теория**»: «Обратившись к эстетическому измерению переживания, феноменология произвела epochальное изменение **в понятии теоретической философии**. Под лозунгом „к самим вещам“ философия становится, главным образом, **способом подхода**, а не, как прежде, **способом обоснования**» (61). Очевидно, что смена парадигмы в философии у Ф. Фельмана подана как **поворот от системы к методу** — филосо-

фия из числа наук высшей категории переведена на уровень методологии. И все это увязано с обращением феноменологии к **эстетическому** измерению переживания, то есть с определенным, узким, направлением в феноменологии. Гуссерль такой редукции, напомним, не допускал – выстраивал все-таки **систему** феноменологии. Об отказе от способа обоснования в пользу способа подхода в бахтинском понимании феноменологии В. Махлин фактически свидетельствует и сам, когда комментирует бахтинское высказывание об определяющем влиянии Гуссерля на него: *«это влияние в АГ совершенно очевидно выражается в том, что здесь доминирует именно „способ подхода“ к первичной, фактической реальности эстетической деятельности и ее категориальных участников – „автора“ и „героя“»* (61). Но принимать переход от системы феноменологии к феноменологическому методу в качестве **сути** реализованной Бахтиным **смены парадигмы** в философии не желает. И несмотря на все свои оговорки, настойчиво влечет разработки Бахтина в область **теоретической** философии.

Если исходить из того, что суть кризиса теоретической философии заключена в самоисчерпании самого жанра философского системостроительства – в выдвигании **метода** в центр философских исследований, то придется признать, что как раз такого рода *“парадигматический сдвиг”* в своих конкретных исследованиях и продемонстрировал Маркс. В иных же реакциях на кризис теоретической философии господствовал по преимуществу перенос в центр исследований самого единичного. С чисто формальной стороны Бахтин в этом смысле вроде бы не стал исключением. Но в центре его **системного** по замыслу исследования оказался все-таки не его единичный (натуральный, полностью лишенный какого-либо метафизического макияжа), а **специфический метод** – своего рода эманация системы Гуссерля. Такую ситуацию вполне можно отнести к числу промежуточных, что, возможно, и способствовало появлению того набора сигнатурок-«интерпретаций», что преследовал Бахтина: марксист, экзи-

стенциалист, формалист, структуралист, сциентист...

В махлинском описании процесса смены парадигмы в европейском философском мышлении узловой фигурой оказывается поздний Шеллинг — он *«едва ли не первым в XIX в. осознал границы „чистого“ мышления, которое он назвал „негативным“»*, поскольку такая (объектоориентрованная) наука *«соотносится лишь с собственными... закономерностями, а не с реальностью — „существованием“»*(62). Парадигму, получается, предполагалось менять радикально: монологическое, объектное, «чистое» мышление разрушается до основания, а затем **на его месте** сооружается система, **более** терпимая, **толерантная к субъекту познания**. Хотя очевиден был, конечно же, и более спокойный выход из критической (послегегелевской) ситуации: не покушаясь на идущие от объектного познания *«собственные закономерности»* мышления, ограничиться представлением об особом, центрированном на единичном мышлении, существующем **не вместо, а параллельно** — представлением о классическом и неклассическом рационализме. У шеллинговской «экстремистской» идеи о негативной и позитивной философии, существовала, таким образом, вполне «цивилизованная альтернатива» — ее и попытается реализовать в своих разработках Мераб Мамардашвили.

Рассуждая о связи разработок Бахтина с шеллинговской программой позитивной философии, В. Махлин говорит не о влиянии этой программы, не о развитии ее Бахтиным, а исключительно о бахтинской *«со-детерминации»* с *«ключевыми произведениями философской мысли нашего столетия»*, появившимися одновременно, но независимо друг от друга, к которым, наряду с «Философией поступка», отнесены «Звезда спасения» Ф. Розенцвейга и «Бытие и время» Хайдеггера (62). У всех троих, считает В. Махлин, для *«монологического, идеалистического «Я»»* из традиционной философии был запрограммирован поворот к бытию. Сама же со-детерминация демонстрируется, в частности, на примере корреляции шеллинговского «Непредставимого» (или «Неизмысленного») и такого бахтинского понятия, как *«другость»* — через бахтин-

ское же понятие «*внутренне убедительное слово*». У Бахтина представление о таком слове (это из его работы уже 30-х годов) связано с особым **чужим** словом, которое может для меня (для единичного) либо остаться лишь авторитетным (авторитарным), либо стать внутренне убедительным – **своим** (63). Такое слово, надо полагать, есть то, что единичным принято как свое, но взято (не сразу, а через последовательность рефлексий) из общего – из «*дружости*», из «*хоровой поддержки*». Два последних понятия вполне можно рассматривать как обозначения (пусть не самые качественные) тех результатов, что получаются в рамках низвергаемого объектного, негативного познания. То есть речь здесь идет фактически об **индивидуализации** (персонификации, если угодно) **общих представлений** о реальности – представлений, по существу, того самого негативного познания. Так понимаемую «позитивизацию» негативного познания вполне можно попытаться назвать, отказавшись от победоносного «смена парадигмы», и поскромнее – например, переводом **классического познания в неклассическое** состояние...

Но совершенно в ином, конечно, качестве предстает **индивидуализация** (персонификация) **самого познания**. И очевидно, что индивидуализация в первом варианте, осуществляемая вне процедур саморефлексии (самосогласования), неизбежно опрокидывается во вторую. Бахтиным это, видимо, прекрасно понимается, и его изысканный понятийный набор, который как раз и пытается систематизировать В. Махлин, – тому свидетельство. Можно допустить, конечно, что этим своим набором экзотических словосочетаний Бахтин пытается охарактеризовать те риски, те издержки, которыми чревато чрезмерное увлечение индивидуализацией мышления – стремится найти убедительное описание для этих рисков. В таком случае В. Махлин, виртуозно связывая бахтинский набор в единый целостный узел, несомненно усиливает бахтинские предостережения. Особенно, если учесть, что привлечен им и шеллинговский «Непредставимый», на которого, судя по всему, теперь и возлагается функ-

ция удерживающего от чрезмерности — бахтинский «другой» подается как «обновленная проблематизация» «Непредставимого». Но В. Махлин одним только «усилением» не ограничивается и позицию Бахтина по вопросу рисков-издержек очерчивает в итоге предельно жестко. Все издержки чрезмерной индивидуализация сознания с еще большим нажимом, чем у Бахтина, он связывает с самосознанием единичного, с его саморефлексией, сводя тем самым последние к самодовольному само-разглядыванию — понижая в самосознании главное: **персонализированное осознание** внешнего по отношению к себе.

Наиболее отчетливо, по мнению В. Махлина, проблема Бахтина-философа обозначена им самим в его книге «Проблемы поэтики Достоевского», где в третьей главе Бахтин, в частности, говорит о том, что в идеалистической философии «*монистический принцип, то есть утверждение **единства бытия**, ...превращается в принцип **единства сознания***» (66). Единство сознания, таким образом, является здесь предметом внимания Бахтина — он не покушается в своих рассуждениях **на единство истины**, что очевидно и из приводимой В. Махлиным выписки из этой главы: «*Должно заметить, что из самого понятия единой истины вовсе еще **не вытекает** необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она, так сказать, по природе **событийна** (выделено Бахтиным. — В.М.) и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию*»(67).

Два единства — истины и сознания — в этом суждении Бахтина, конечно же, противопоставлены. Не исключено, что наличие этого противопоставления и дает В. Махлину основание видеть в бахтинских исследованиях разработку именно новой философской **системы** (смена парадигмы — как смена систем). Но у такой радикализации бахтинского замысла существует и вполне ординарная альтернатива, связанная с отказом от понятия «единство сознания» в пользу понятия «**единство**

В сознании», которое легко может быть принято в качестве вполне адекватного **синонима «единству истины»**, а значит, приемлемого и для моно-логов, и для диа-логов, и для поли-логов. Самим Бахтиным подобное единство (единство в сознании) определенно не отрицается – отсюда и все его резкости в адрес современной ему эго-логии. А вот В. Махлин такую модификацию понятия «единство сознания», судя по всему, принять не может, что и находит выражение в его убежденности, что *«для Бахтина множественность сознаний и «голосов» – это условие возможности **нового понимания единства истины** (67).*

Да, конечно, это условие. Но только не нового понимания истины, поскольку в понимание, толкование истины вносить статистику недопустимо: истина – всегда недостижимый предел. Речь может идти лишь о возможности **нового постижения** истины. Но В. Махлин настаивает именно на новом понимании – делает вывод о бахтинском *«новом принципе единства мира и истины»*. Такой вывод, конечно же, связан с **заданной** В. Махлиным (питаемой такими провозвестниками *«единства нового типа»*, как Розенцвейг и Шеллинг) установкой на интерпретацию бахтинских разработок именно в качестве новой философской системы.

БАХТИН И ПРОБЛЕМА «СИСТЕМА-МЕТОД»

Двухстраничную раннюю работу Бахтина «Искусство и ответственность» В. Махлин назвал *«первоклеткой диалогизма»* – он убежден, что в ней, пусть в свернутом виде, но заключена *«философская проблематика всей бахтинской программы»*. Основанием же для такого вывода становится бахтинское толкование проблемы **целого**, намеченное в этой работе. В изложении В. Махлина оно выглядит следующим образом: *«Понять явление, творческое свершение – значит для Бахтина увидеть и помыслить его как незамкнутое, несамодостаточное, **открытое...**, как двуголосое и многоголосое (**„полифоническое“**) **единство целого**, каждый элемент которого жив и значим не сам по себе, а своюю*

не-теоретической, социально-онтологической („диалогической“) причастностью тому, что не есть только он сам» (69).

Приведенное суждение В. Махлина по форме своей несомненно прекрасно. Но! Что же **удерживает** это незамкнутое, несамодостаточное, открытое, многоголосое, полифоническое в качестве единого целого?.. Такой вопрос неизбежен, но четкого и убедительного ответа на него нет. Ни у В. Махлина, ни у Бахтина. Может быть, единичный, закрепившейся в центре системы, удерживает? Может быть, его онтологические перемигивания с другим?.. Но этот единичный в центре, если все и связывает в единое целое (а через перемигивания с другим в устойчивое целое), то **лишь в методе**, а точнее — в **конкретном приложении метода** к конкретному событию бытия.

У В. Махлина есть, конечно, попытка ответить на этот вопрос — проблема, как возможно такое систематическое понятие, как "целое», «по ту сторону «теоретизма»», в качестве одной из основных в бахтинской программе им признается. Радикальный же шаг Бахтина при ответе на этот вопрос он видит в **переносе «понятия систематического целого в плоскость «нравственной действительности» (реальности), понятой как «преднаходимое» познанию, объективное, участно-социальное «бытие-событие» или «событие бытия»»** (70).

Здесь, судя по всему, имеет место весьма и весьма расширительное толкование бахтинского понятия «событие бытия». И это толкование становится основой для следующих далее фундаментальных обобщений, когда к идее о переносе понятия целого в плоскость события бытия подверстываются суждения Бахтина" *об «архитектоническом строении действительного мира-события» и соответственно — о возможности и необходимости «феноменологического описания» такого необъектно понятого, по-новому объективного, полицентрически централизованного, «конкретно систематического» исторического мира-события»*(70).

Этой демонстративной нагрузке бахтинского «события бытия» нравственным началом (событию, похоже, **имманентно** присутствующим) принадлежит, видимо, **решающая роль при переводе** В. Махлиным бахтинских разработок в разряд философских систем. Хотя словосочетание «*возможность и необходимость „феноменологического описания“*», казалось бы, просто заставляют задуматься не о системе, а о методе... В. Махлин определенно пытается найти какие-то **структурообразующие элементы** в системе **принципиально недоопределенных** бахтинских понятий. С понятийной вольницей еще можно примириться в пределах метода — она даже необходима, желательна в период его разработки, становления. Но система (как и концепция) требует набора структурированных понятий — без подобной структуры она неустойчива, она — **не система**.

Возможно, что таким структурообразующим элементом для В. Махлина становится, в частности, представление о **внутренней социальности** бытия. Но представление это подается у В. Махлиным в каком-то странном, на иронический лад настраивающем облачении (имеются в виду кавычки у трех выделенных слов): для всего творчества Бахтина характерна «*карнавальная тенденция к обнаружению внутренней, «высшей» социальности в по видимости «закрытом», замкнутом на себя тварном бытии»* (71). Само же это обнаружение есть процесс «размыкания «тел смысла» — его овнешнение. Через понятие овнешнение представление о внутренней социальности конкретизируется как «*причастное овнешнение*». От последнего же совершенно естественен шаг к действительно базовому бахтинскому понятию «**единственности**»: «*сущность «единственности» — не в изоляции, но и не в объективации, но в активной «причастности», «исхождении из себя». Непричастное присутствие в бытии, по Бахтину, онтологически невозможно»* (71)

Структурирование бахтинских понятий здесь очевидно — и именно под философскую систему. Нельзя не обратить внимания на то, как изящно подверстан в последнем предложении бахтинский принцип не-алиби единичного в бытии — принцип

с солидными **онтологическими** претензиями.

Бахтинский философский замысел — его социальная онтология причастности — в исследовании В. Махлина последовательно соизмерен, сопоставлен с другими направлениями развенчания монологического мышления. При этом главное внимание уделено не поиску сходств-различий, а нахождению в мышлении Бахтина *«архитектонических общих точек соприкосновения с „чужим словом“*. И в поисках этих общих точек В. Махлин порой вплотную приближается к самой **сути** проблемы „смена парадигмы“: *“ Как оказывается, философия после Гегеля уже не может (в качестве „царицы наук“) давать универсальное обоснование наукам (как хотел еще Гуссерль), а вынуждена, чтобы остаться наукой, сама принять объективно-исторический закон смены парадигмы и для этого, так сказать, **переместиться** из привилегированного положения „над“ науками в положение „между“ науками, в качестве критики научного сознания эпохи»*(72).

Это перемещение из «над» в «между», последовательно реализованное, и есть переход от системы к методу. Драма М. Бахтина, как философа в том, видимо, и состояла, что главное направление в послегегелевской философии (**система — метод - системный метод**) лично им не воспринималось как главное. Третью стадию в этом процессе (системный метод) даже Маркс с Энгельсом не видели. Наш Александр Богданов в своей «Тектологии» на нее фактически выходил — задолго, между прочим, до Л. Берталанфи.

В своих поисках желанных общих точек В. Махлин использует практически любую возможность для того, чтобы очередной раз и в подчеркнуто негативном ключе высказаться о монолизме. И связана такая «методичность», скорее всего, с тем, что предлагаемое в качестве замены монолизма роль надежной альтернативы исполнить не в состоянии. И прежде всего потому, что **непродуктивно** само резкое противопоставление монолизма и того, что продвигается в качестве его альтернативы. Вполне можно допустить, что монолизм это не явление, а всего лишь **аберрация восприятия** — эффект, создаваемый **наличи-**

ем реального общего (единого, объективизированного) **знания** у единичных. А все, что связывается с такими понятиями, как диалог, речевое мышление и прочее из этого ряда, **не сущностно, а служебно** — отражает всего лишь **становление**, кристаллизацию **сущностного**. Сущностное за единым, единственное же существенно лишь настолько, насколько оно **служит** единому. И если классическая философия, то есть та, которой вменяют грех монологизма, в чем и виновата перед единственным, так это в том, что воспринимала его **узко потребительски** — только как объект для обобщения. Единственное являлось лишь фактом, исчезающим в обобщение, но отнюдь **не фактором, влияющим на него**. Именно здесь, возможно, и находятся истоки всех проблем, зафиксированных в представлениях о «смене парадигмы», в том числе и такой проблемы, как разрыв бытие-искусство. А если это так, то суть процессов, объединяемых в этой смене, достаточно проста: она в смене статуса единственного — **в переводе его в разряд факторов**.

И исключительная роль эстетического в этой смене-переходе становится тогда понятной. В художественном моделировании, где обобщение ведется через единственное, роль его как фактора, влияющего на обобщение, была очевидна и никогда не ставилась под сомнение. Понятно и внимание Бахтина к творчеству Достоевского, уникального русского художника, в котором художественное мышление с его ставкой на единственное счастливо сочеталось со сложившейся на базе православной версии христианства способностью к чисто отвлеченному мирозерцанию, вознесенному **над** любым единственным. Они сочетались в Достоевском естественно, в полном соответствии со сложившейся иерархией- через **возвышение художественного до философского**.

В отвлеченных же суждениях Бахтина мы сталкиваемся с процедурой обратной — **с понижением философского до художественного**. Он, видимо, вполне сознательно пошел по этому пути, когда на полуслове оборвал свою рукопись» Философии поступка».

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБОБЩЕНИЕ И ТРИ ЕГО УСЛОВНЫХ СОСТАВЛЯЮЩИХ

Представление общего через единичное — эта узловая проблема художественного обобщения оказалась, судя по всему, так до конца и не разрешенной проблемой бахтинской эстетической системы. Проблемой не только недостаточно проработанной, а потому понятийно не обеспеченной, но даже фактически четко не поставленной. С этим обстоятельством, возможно, и связаны, как бахтинская вольница в толковании уже используемых им понятий, так и его эксперименты с подтягиванием на философский уровень фактически бытовых понятий. И вообще, его текст довольно-таки часто не изложение, а **поиск**.

Вот характерный пример. В своих рассуждениях Бахтин активно использует, в АГ в частности, представление о двух ценностных контекстах — автора и героя. По его мнению, *«эти ценностные реакции лежат в разных культурных мирах: ведь реакция <i> оценка героя, его эмоционально-волевая установка носит **познавательно-этический** и жизненно-реалистический характер, автор реагирует на нее и завершает ее **эстетически**»* (77). Здесь, как видим, четко обозначены все три условных составляющих художественного: две из них в связке отнесены целиком к герою, а эстетическая — к автору. И если художественное моделирование понимать как обобщение, осуществленное автором через единичное (героя), то можно заключить, что обобщение у Бахтина является чисто эстетическим — оно всего лишь некая **эстетизирующая реакция автора** на познавательно-этические установки героя. Функциональное противопоставление автора и героя здесь очевидно — так же, как сущностное противопоставление познавательно-этического и эстетического.

Но в дальнейших рассуждениях Бахтина (в частности о реакции автора (героя) на реальность) смысловая структура связей в треугольнике познавательно-этическое-эстетическое заметно усложняется — утверждается, что» *в эпосе, особенно в романе,*

а иногда и в лирике» «автор, прежде чем реагировать на них непосредственно **эстетически-формально**, реагирует познавательно-этически, а уже затем познавательно-этически определяет героя ...завершает чисто художественно» (79). Эта же мысль чуть позже будет высказана Бахтиным уже с предельной четкостью: " *прежде чем занять чисто эстетическую позицию по отношению к герою и его миру, автор должен занять чисто жизненную*» (80). И будет особо подчеркнуто, что разделить **познавательно-этическое определение** и последующее **эстетическое оформление** очень сложно.

Чрезвычайно важно и то, что, рассуждая об этом определении-оформлении, Бахтин выходит на совершенно конкретный и естественный **механизм художественного обобщения** (эстетизации, эстетического завершения) — на проектирование (**отнесение**) смысловой данности в конкретную данность единичного: «*Эстетическое творчество преодолевает познавательную и этическую бесконечность и заданность тем, что относит все моменты бытия и смысловой заданности к конкретной данности человека — как событие его жизни, как судьбу его*» (81). Убедительно завершено **отнесение** общего к конкретному человеку, **представление общего через единичное, или проектирование общего на единичное** и есть, таким образом, художественное обобщение (моделирование).

Существенно преобразуется при подведении **итогов поисков** и тезис Бахтина о двух ценностных контекстах: " *Каждая конкретная ценность художественного целого осмысливается в двух ценностных контекстах: в контексте героя — познавательно-этическом, жизненном, — и в завершающем контексте автора — познавательно-этическом и формально-эстетическом, причем эти два ценностных контекста взаимопроникают друг друга, но контекст автора стремится обнять и закрыть контекст героя*» (82).

Жесткого разделения познавательно-этического и эстетического уже как бы и нет — они здесь, в авторском контексте, можно сказать, нераздельны и неслиянны. Но из ценностного кон-

текста героя эстетическое, как видим, изъято и, надо полагать, принципиально. То есть в координатах познавательное-этическое-эстетическое автор и герой у Бахтина безусловно разделены. И в то же время связь между ними у него сущностна и также безусловна — «*эстетического видения*» без героя просто не бывает.

Работа "Автор и герой в эстетической деятельности», собственно, и является попыткой **совместить** две эти безусловности в рамках некоторой эстетической системы. И в своих суждениях Бахтин порой вплотную приближается к представлению о художественном как о моделировании реальности в образах (как об обобщении через единичное), хотя он и не использует таких словосочетаний. Более того, судя по всему, такая специфика эстетического ему очевидна. Именно поэтому столь важную роль в его размышлениях играет понятие «**завершение**» и связанные с ним производные. С помощью него как раз и удастся зафиксировать: представление общего через единичное, то есть художественное обобщение, **состоялось** — завершилось. Правда, состояние, из которого осуществляется эта "художественная, формирующая активность" эстетического субъекта определено Бахтиным «*как **внезаходимость** временная, пространственная и смысловая*» (75), и это одно из опорных понятий бахтинской эстетической системы. Да, подобное наделение понятия невысокого уровня отвлеченности (фактически бытового) статусом «философское» (наивысший уровень отвлеченности) может, конечно, создать впечатление, что найден путь к самой сущности явления. Но такого рода понятийные эксперименты крайне опасны по своим последствиям, особенно, если осуществляются талантливо и убедительно. И прежде всего потому что неизбежно **понижают** статус самой философии — превращают ее из науки, **ответственной** перед остальными, конкретно ориентированными науками, в **вольное** философствование.

Хотя нет оснований исключать полностью возможный интерес Бахтина к исследованию художественного в системе **трех**

условных координат (познавательное-этическое-эстетическое), нельзя не признать, что реализует он все-таки не объемную, а **плоскую** модель описания художественного — в координатах автор-герой. В этих в высшей степени противоречивых отношениях автора и героя Бахтин по существу и пытается вскрыть загадочную сущность художественного моделирования реальности — обобщения через единичное. Сущность, которую он несомненно интуитивно чувствует, но, видимо не желает признавать. Что и находит у него отражение, в частности, в противоречиях отношений автор-герой.

Так, возможность спора с героем Бахтин вроде бы исключает категорически — "*точно с бытием можно спорить или соглашаться*" (84). Хотя очевидно, что герой в этом его запрете предстает именно воплощением бытия — глубоко индивидуализированной формой его обобщения. Но в то же время Бахтин вроде бы допускает такой спор, когда признает возможность автономного, вне художественного произведения существования образа героя — уже без всякой оглядки на автора и его усилия в части эстетического завершения героя. Явное же признание героя в качестве **носителя обобщения** через единичное это кажущееся противоречие полностью сняло бы. Да, спор с героем это отделение единичного от обобщения — носителя функции от самой функции. Да, герой — факт обобщения и спорить с ним можно только через подобный ему факт — через другого героя. Но само это обобщение, результат его, при определенных условиях освободиться от своего носителя все-таки может. Чем более универсальным обобщением является герой, то есть чем в большей степени в нем, по облику предельно единичном, воплощено, снято бытие, тем выше вероятность такого освобождения — абстрагирования героя от бытия. Или так: факт освобождения — как свидетельство универсальности обобщения.

БАХТИН И КОГЕН

В одном из своих комментариев к тексту «Автора и героя» В. Махлин приводит громадную выписку из «Эстетики чистого чувства» Г. Когена, о **самости эстетического сознания**. Эту выписку хотя бы частично здесь воспроизвести просто необходимо, поскольку именно эти представления Когена и стали, кажется, одной из основ бахтинского понимания природы художественного — его представлений об ведущей роли в нем эстетического.

*«... **Самость эстетического сознания...** есть чувство себя, есть любовь, но не любовь к себе, а любовь к самости человека — самости, человеческая природа которой обретает свою способность не как дух, то есть в качестве познающего, и не как нравственный индивид, но исключительно **только** благодаря искусству. Искусство — оно одно **есть любовь к природе человека**, и в этой единственной в своем роде любви к человеку — порождается самость. В познании, даже в воле самость **еще зависит** от тех содержаний, в которых она должна себя объективировать. В противоположность этому **эстетическая самость**, хотя и отнюдь не отчуждает от себя содержаний, но растворяет их в общей корреляции, в общей активности сознания. **Самость** таким образом становится независимой от содержания и приобретает свою **самостоятельность**, правда, не в качестве свободы, **...но в качестве чистоты** ..., свойственной не в меньшей степени эстетическому сознанию» (85)*

С этой комбинацией тезисов вполне можно было бы и согласиться, если предпослать ей всего лишь несколько слов: «будем исходить из того, что...»... То есть перевести ее из скрытых постулатов в явные. Действительно, а почему бы ни выстроить систему художественного и на такой априорике. Почему бы на такой вот основе ни вознести понятия «чистое чувство», «эстетическая любовь» и прочее из этого ряда на уровень сущностей. И нужно для этого всего ничего — перетащить такое понятие как «самость», из области конкретных наук (психологии) в разряд понятий философии...

Под когеновским зонтиком самости эстетического сознания Бахтин, похоже, и разворачивает свои исследования взаимоотношений автора и героя. Реальность сразу же выносится за скобки анализа — идея художественного как специфической модели реальности вместе с идеей реального влияния образа за пределами художественного произведения отвергнута. Автор оказывается единственным носителем *«напряженно-активного единства завершенного целого»*, на героя же *«завершающее его целое»* нисходит *«как дар — из иного активного сознания — творческого сознания автора»* (86).

Наверное в принципе, здесь можно вести речь и о даре. Но только не герою, а автору — которому удается порой показать свою способность выразить значимое для многих через единичное. И роль **собственного, авторского** активного сознания при этом, видимо, не из последних. Эта загадочная способность автора обобщать, опираясь на единичное, действительно, похожа на некий дар. И Бахтин, вне всякого сомнения, пытается разобраться в загадке: *«Сознание автора есть сознание сознания, т. е. ... объемлющее и завершающее... сознание героя моментами, принципиально трансгредиентными ему самому... Автор не только видит и знает все то, что видит и знает каждый герой в отдельности и все герои вместе, но и больше их, причем он видит и знает нечто такое, что им принципиально не доступно, и в этом всегда определенном и устойчивом избытке видения и знания автора по отношению к каждому герою и находятся все моменты завершения целого ...»*(86). Здесь очевидная попытка дать описание художественного обобщения (обобщения через единичного) с помощью не менее загадочных рассуждений **об избытке видения и трансгредиентности**. Но если автор настолько могуч, то зачем ему вся эта изматывающая возня с героями — пиши публицистический трактат, излагай свое могучее знание, делись своим избытком. Но, увы, увы, в трактате он убедительным не будет — **убеждает единичная жизнь, поданная как нечто, принадлежащее всем**. Так что не за автором все-таки остается здесь последнее слово. А, вот, герой, если он у автора

состоялся, **может**, действительно, что – то у автора и завершить – авторские разработки обобщающих образов прежде всего.

В комментариях к бахтинским суждениям об авторском изыскании видения есть ссылка на Г. Зиммеля, который еще на пересечении 19-го и 20-го веков сформулировал некий принцип восприятия единичным другим – **принцип восполнения**: *«реальность противостоящего нам человека... мы неизбежно видим, доводя предлагаемые нам отдельные черты до общей картины...; мы видим каждого... таким, каким бы он был, если бы он, так сказать, целиком был бы самим собой, если бы он осуществил в хорошую или дурную сторону всю возможность его природы, его идеи»* (87). У Г. Зиммеля об этой склонности единичного к **восполнению, достраиванию, завершению**, если угодно, своих впечатлений говорится как об **общей** особенности человеческого сознательного восприятия. То есть моделирует, получается, **любое человеческое восприятие** – художник же в своих моделях (а идея художественного моделирования как раз и выводится Г. Зиммелем из принципа восполнения) может достигать особых, а то и исключительных высот обобщения: *«Наиболее **совершенные** поэтические образы, которыми мы располагаем <...> они, с одной стороны, совершенно всеобщи, будто индивид в них, освободившись от себя, вошел в рамки типа...; с другой стороны, они в своей глубине **доходят до той точки, в которой человек есть только он сам**, до источника, где его жизнь возникает в абсолютной самоответственности и неповторимости...»* (87).

Эти идеи Г. Зиммеля, в бахтинском понимании природы художественного не нашли отражения – оно, видимо, действительно, сложилось в основном под влиянием Г. Когена. В. Махлин в одном из комментариев к «Автору и герою», напоминает, что Г. Коген в своей философии исходит из *«кантовского же различия **трех «способностей»**, трех основных областей человеческой культуры (познание, нравственность, искусство)»*. Но доводит это различие до выделения *«трех **«направлений» сознания»*** (88.). То есть умеренная кантовская дифференциация

(способности **единого** сознания) Г. Когеном генерализирована — у сознания появляются три **вполне автономных** направления, каждое из которых допускает **свободную** от двух других постановку задачи. Эту когеновскую свободу-автономию Бахтин, казалось бы, и реализует в своей эстетической системе. Но по-когеновски жесткого разделения трех направлений у Бахтина все-таки нет — о чем и свидетельствуют его суждения о познавательной-этической природе эстетического: *"Жизненная (познавательная-этическая) заинтересованность в событии героя **объемлет** художественную заинтересованность автора. В этом смысле **эстетическая объективность** идет в другом направлении, чем познавательная и этическая: эта последняя объективность — **нелицеприятная, беспристрастная оценка данного лица и события с точки зрения общезначимой или принимаемой за таковую, стремящейся к общезначимости, этической и познавательной ценности**"*(89).

Характеристика, даваемая Бахтиным эстетической объективности, не оставляет сомнений относительно признания им **связанности** эстетического, этического и познавательного. Более того, эстетическое у Бахтина истоком своим имеет вроде бы познавательное-этическое, оцененное по неким универсальным, общезначимым эталонам последних.

Однако уже следующей фразой нам сообщается: *«для эстетической объективности ценностным центром является целое героя и относящегося к нему события, которому должны быть **подчинены** все этические и познавательные ценности; эстетическая объективность **объемлет и включает** в себя познавательную-этическую»* (90). Очевидно, что при акценте на финальной части этого суждения, при цитировании ее, вырванном из контекста мысли Бахтина, практически полностью утрачивается важнейшее в ней: эстетическое — как оценка познавательного-этического по их общезначимым эталонам. И появляются исключительные возможности для весьма вольных интерпретаций.

ЕДИНИЧНЫЙ ОБРАЗ – КАК НОСИТЕЛЬ НЕЕДИНИЧНЫХ СМЫСЛОВ

Финальная часть приведенного выше суждения Бахтина дает, казалось бы, все основания утверждать, что эстетическое в художественном обобщении является у него **безусловной доминантой**. Но, с другой стороны, нельзя не обратить внимание на то, что Бахтин обсуждает здесь **становление, формирование авторского эстетического**, то есть некий **процесс** в сознании все-таки **частного** лица, хотя и в избытке видящего-знающего. И в принципе можно представить и другой процесс – например, формирования **авторского этического** при создании, скажем, произведения-проповеди, где уже для **этической объективности** ценностным центром станет **совсем иное** целое героя и относящегося к нему события, которому должны будут подчинены **уже** все эстетические и познавательные ценности, а значит, уже **этическая объективность будет включать в себя познавательно-эстетическую...** Однако такая возможность Бахтиным все-таки полностью исключается уже в следующем предложении рукописи: “*Ясно, что моментами завершения **уже не могут быть** познавательные и этические ценности*» (90). Ничего здесь, если вести речь об общем случае, конечно же, не ясно. Уже не могут... Если и не могут, то, видимо, потому, что **уже – априори!** – в восприятии **задан** приоритет эстетического. Приоритет, следствием которого и являются, в конце концов, отстаиваемые Бахтиным «вассальные» отношения героя и автора: мистическое сверхвидение автора, его венаходимость и прочее из этого ряда.

Заданная, к когеновским толкованиям Канта восходящая иерархия *«направлений сознания»* и реализуется фактически Бахтиным. Для него обращение к этой иерархии, скорее всего, не является тривиальным заимствованием – здесь ощущается какая-то **неизбежность** подобного обращения. Для Бахтина эти «вассальные» отношения в системе герой-автор, представление о необходимости извне эстетически завершать познавательное и этическое героя (*«рассеянное, разбросанное»*) является, видимо,

единственной возможностью внятно описать процедуру художественного обобщения через единичное. Эта необходимость-неизбежность просматривается у Бахтина постоянно. Иногда особенно четко: «...*Общая формула основного эстетически продуктивного отношения автора к герою: отношения напряженной внеаходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой внеаходимости, позволяющей собрать всего героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка...*» (96). Очевидно, что и **неполнота** героя у Бахтина принципиальна — она также априорна, она также задана. И она не отделима от авторской внеаходимости — что здесь причина, что следствие установить не удастся.

В отношениях созданных художником героев воспроизводится реальность — выстраивается, с той или иной степенью обобщения, модель ее. В самом создании этой модели автор и завершает своих героев: одних до характера, других до типа (социального, национального, какого угодно), третьих до архитипа, а то и до самости человеческой. Завершает познавательно, этически, эстетически — **превращает** созданный им единичный образ в **носителя неединичных смыслов**. Смысл самого завершения именно в этом, и весь набор бахтинских понятий работает **на раскрытие, на описание** именно этого **превращения образа в носителя неединичных смыслов**.

С понятием «внеаходимость» в рамках представлений о художественном моделировании можно увязать еще и определенное субъективное состояние автора. Автор должен убедить себя в том, что герой его — заверченный единичный — способен на самостоятельное существование и в то же время несет в себе некоторые общие, а то и всеобщие смыслы. Если убедил, то достиг состояния внеаходимости, которое само единично, то есть индивидуально каждый раз у каждого автора. «Да, я теперь, кажется, нахожусь вне героя», — говорит себе тогда автор, — "и на живого человека он похож и смыслы, важные для меня, несет»...

Что же касается раскрытия-описания самого превращения единичного в носителя неединичных смыслов, то это у Бахтина особенно ясно проступает в его анализе *"отклонений от прямого отношения автора к герою"*, имеющих место в случае, когда герой автобиографичен. Автобиографичность героя – это очевидное покушение **на принципиальную разорванность** автора и героя. Создание этого разрыва, естественного и как бы **заданного** при прямом отношении автора и героя, превращается теперь, как видно из рассуждений Бахтина, в крайне нетривиальную задачу – автору, чтобы выйти на завершение, на героя, необходимо *«стать другим по отношению к себе самому, взглянуть на себя глазами другого»* (91). Попытка решения такой задачи как раз и раскрывает **некоторые**, теперь уже конкретные, особенности процедуры превращения единичного в носителя неединичных смыслов. Ведь автор должен теперь не просто отстраниться от создаваемого героя – мирно откочевать во венаходимость, он должен в своих опытах по разглядыванию себя глазами другого преодолеть свое собственное сопротивление. Бахтинские рассуждения о *«зыбких точках венахождения»*, которые *«обыкновенно меняются на протяжении произведения»* (92) – это именно о таком преодолении.

В связи с необходимостью разрешения подобных проблем у Бахтина возникает и обсуждается тема теоретического опровержения автором воззрений своего героя. И здесь он выходит на положение, которое вполне можно рассматривать как описание, пусть в самом общем виде, **процедуры художественного обобщения** – перевода единичного в носителя неединичных смыслов, выведения персонажа на уровень героя: *«... нужно найти такую позицию по отношению к герою, при которой все его мировоззрение во всей его глубине, с его правотою или неправотою, добром и злом – одинаково – стало бы лишь моментом его бытийного, интуитивно-воззрительного конкретного целого, переместить самый ценностный центр из нудительной заданности в прекрасную данность бытия героя, не слышать и не соглашаться с ним, а видеть всего героя в полноте настоя-*

щего и любоваться им...» (93)

Нельзя не заметить, что **доминантность** эстетического у Бахтина здесь не просто безусловна, а предстает как свойство, внутренне присущее некому познавательного-этико-эстетическому пространству, что эстетическое является главным носителем ценностного — все познавательное и этическое оттеснено в сопутствующие моменты. Смысловая подчиненность познавательного-этической плоскости эстетической вертикали здесь настолько очевидна («*видеть всего героя в полноте настоящего и любоваться им*»), что эстетическое трансформируется в некую **универсальную форму осмысливания**, восприятия реальности. Хотя, конечно, и его связь с этическим и познавательным признается: любование героем должно быть «**осмысленно и напряженно**», то есть и согласие-несогласие с позицией героя, надо полагать, **не утрачивается**.

Последнее находит свое выражение и в том, что требование переноса ценностного центра **в данность бытия героя** сочетается у Бахтина с представлением о «**ценностной трансгредиентности всех моментов эстетического завершения самому герою, их неорганичности в самосознании, их непричастности миру жизни из себя, т. е. миру героя помимо автора...**»(94). Следовательно, эстетическое завершение (а к этому, можно считать, и сводится у Бахтина обобщение через единичное), все то, в чем оно находит свое выражение (его моменты), должно быть внешними по отношению к герою, его сознанию и его бытию, и только через автора они становятся причастными миру героя. Единичное, таким образом, в процессе эстетического завершения, пусть опосредовано, через автора, но ставится под контроль общего, носителем, **проводником** которого автор и выступает.

Наличие у сознания автора этой способности к эстетическому завершению не позволяет рассматривать его как всего лишь **второе единичное** сознание, поскольку оно **не может не нести** на себе нагрузку сознания корпоративного, национального, конфессионального, всеобщего. У Бахтина это свойство авторского сознания особо не подчеркивается, хотя пред-

ставление об авторском **избыточном видении** как раз и есть свидетельство о подобного рода нагрузке. Ординарное **другое** сознание (второе единичное) можно рассматривать лишь в качестве своего рода **необходимого условия** появления эстетического — как условие появления самой возможности перехода в область художественного обобщения. И речь тогда можно вести лишь о некоем **элементарном** обобщении, что только и достижимо из той **тривиальной вненаходимости**, которая доступна ординарному другому сознанию. Уровень же художественного обобщения, достигаемый автором, будет определен, выразимся так, **уровнем его вненаходимости** — степенью его причастности к общему, благодаря которой для автора и становится возможным именно эстетическое завершение героя — художественная **объективизация** этого вроде бы предельно частного по всем признакам субъекта — до характера, типа, архитипа, архетипа.

Появившаяся здесь у Бахтина тема другого становится объектом обширного комментария В. Махлина, в котором он, со ссылкой на бахтинскую работу уже 1929 года, прежде всего фиксирует особый статус понятия «другой» у Бахтина: *«Включить „внутренний опыт“ в единство объективного внешнего опыта»* (96) — решение именно такой задачи связывается у Бахтина с понятием «другой». Но у Бахтина в начале 20-х, в момент написания «Автора и героя» столь категорического толкования задачи другого, скорее всего, быть не могло. Поскольку в идее **подключения** внутреннего опыта к внешнему слишком уж очевиден реверанс теоретизму (мысль о каком-то новом- неклассическом- теоретизме несомненно оставила здесь свой след), столь энергично разоблачаемому Бахтиным в начале 20-х. В махлинской «расшифровке» намерение Бахтина соединить два типа опыта никак не конкретизируется, а лишь пересказывается в иных понятиях: событие бытия, его участники, *«участные сознания»*, *«не систематически, а архитектурно»* определенное целое и прочее. Эту интерпретацию можно было бы и принять, если бы она предлагалась не вместо теоретизма,

а **наряду** с ним — если бы делалась ставка, например, на некую **последовательность** таких, окрашенных индивидуальным восприятием событий бытия, но с выходом на теоретическое обобщение — на своего рода **коллективное событие бытия**. Но в интерпретации В. Махлина бахтинская мысль о двух типах опыта выведена, в конце концов, именно на «вместо» — на очередное разоблачение теоретизма. Выведена со ссылками на те рассуждения Бахтина из «Философии поступка», которые вне контекста темы «ответственный поступок» определенно утрачивают свою исключительную значимость. Разделение Бахтиным (вполне естественное в рамках проблематики ответственного поступка) содержательной истины и правды события, то есть **истины и конкретного видения истины**, (*«Правда события не есть тождественная себе равная содержательная истина, а правая единственная позиция каждого участника, правда его конкретного действительного **долженствования**»* (97)) возводится В. Махлиным, по существу, в некий мировоззренческий принцип: *«Содержательно отвлеченная истина, которой добивается и которой **довольствуется** „теоретизм“, **не схватывает** „онтологически-событийной разнзначности“, „двупланности ценностной определенности мира — для себя и для другого“»* (97). Да, не схватывает — более того не должна это делать. Но из того никак не следует, что этой двуплановостью или даже n-плановостью нужно **вытеснять** содержательно отвлеченную истину. В реально претендующем на универсальность мировоззрении они должны **дополнять** друг друга. Но в махлинском толковании мировоззрения Бахтина господствует идея вытеснения — она и определяет, в конце концов, итоговую формулу: Бахтин *«открывает „архитектоническое строение действительного мира-события“, раскрывающееся в **абсолютных координатах „я“ и „другого“.**»* (98)

Но *«правда взаимоотношения»* двух единичных не раскроется и в самой изысканной архитектонике — последняя лишь зафиксирует **некоторое состояние** этого взаимоотношения. Правда же может быть **приоткрыта**, наверное, только с помощью

некоего общезначимого эталона, когда последний будет приложен каждым из двух единичных к себе персонально.

МИР ЕДИНЫЙ И МИР ЕДИНСТВЕННЫЙ – ПОЗНАНИЕ В ПОНЯТИЯХ И ПОЗНАНИЕ В ОБРАЗАХ

Доступный только мысли **единый** мир познания и мир, **воспринимаемый** как «*единственное конкретное целое, исполненное многообразия бытийственных качеств*» (99). Два мира (единый и единственный) и два жестко привязанных к ним способа их постижения (через мысль и через восприятие) ... Этим положением у Бахтина фактически вводится, и закрепляется как постулат, представление о двух типах постижения реальности – о постижении познавательном (в понятиях) и художественном (в образах). Хотя ничто в принципе не мешает рассматривать оба способа постижения в качестве специфических форм моделирования реальности – не противостоящими друг другу, а опять-таки **дополняющими** друг друга.

С положением, декларирующим автономное существование наряду с единым еще и единственного мира, и связано (ассоциирует) одно из опорных бахтинских понятий – **избыток** индивидуального **видения**. Это качество сводится фактически к индивидуальной **исключительности** видения – естественная исключительность восприятия, обусловленная в том числе и индивидуальным восприятием сути некоторых общих представлений, через обобщающее понятие «избыток видения» **переводится в ранг особых**, сущностных, внутренне присущих **качеств** единичного. Что, собственно, и открывает возможность дальнейших обобщенных толкований: избыток видения становится у него почкой, где *дремлет форма* – *«завершающая форма»* (100). К избытку видения подтягивается, таким образом, еще одна важнейшая процедура из бахтинской эстетической системы – завершение. Для завершения же необходимо, *«чтобы избыток моего видения **восполнял** кругозор созерцаемо-*

го другого человека, **не теряя его своеобразия**. Я должен **вчувствоваться** в этого другого человека, **ценностно увидеть** изнутри его мир так, как он его видит, **стать** на его место и затем, **снова вернувшись** на свое, **восполнить** его кругозор тем избытком видения, который открывается с этого моего места вне его, **обрамить** его, **создать** ему завершающее окружение из этого избытка моего видения, моего знания, моего желания и чувства» (100). При этом разъясняется, что «моменты вживания и завершения не следуют друг за другом хронологически, ...в живом переживании они тесно **переплетаются** между собой и сливаются друг с другом. В словесном произведении каждое слово имеет в виду оба момента...» (101). Это переплетение, это присутствие обоих моментов в **каждом** слове несомненно указывает на **условность** выделенных Бахтиным составляющих завершения, на то, что загадка художественного завершения (обобщения) Бахтиным не раскрыта, а только названа. И упрятана в наборе не менее загадочных понятий.

Роль другого сознания в бахтинской процедуре завершения является, как видим, определяющей. Оно наделено у Бахтина исключительными объективизирующими способностями – следствием чего и является, видимо, столь последовательное **обделение** такими способностями сознания самого единичного: дискредитация самообъективации, самопознания. Объясняется эта ущербность самопознания Бахтиным вроде бы вполне убедительно: «Я не могу всего себя вложить в объект (самовосприятия, поскольку) я превышаю всякий объект, как активный субъект его.» (103). В одном, единственном восприятии, действительно, вложить не удастся, но в последовательности их что-то существенное и вложится. Но бахтинская система эстетики не допускает итерационные процессы в восприятие единичного, судя по всему, в принципе, а альтернативой им оказываются некие **имманентно присущие** этому восприятию качества. Ну, например, такого плана: «Во мне всегда есть нечто существенное, что я могу противопоставить ему (миру), именно – **моя внутренняя активность, моя субъектность**, которая противопоставит внеш-

нему миру, как объекту, не вмещаюсь в него, эта внутренняя активность **моя внеприродна и внемирна...**» (104). Но подобного рода разъяснения, если о чем и свидетельствуют, то только о неистребимой склонности **любого** индивидуального сознания к размещению себя в центре мира – о своего рода солипсическом зуде, искушающем **каждого** осознавшего себя единичного.

Не кажется убедительным и следующий бахтинский аргумент в пользу все определяющей роли другого сознания: единичному для *«видения своей конкретной жизни и себя самого – ее героя в одном ряду с другими людьми и их жизнями»* необходима закрепленная **вне** его *«авторитетная ценностная позиция»* (105). Но опять-таки эта особенность самопознания не дает оснований для его полной дискредитации, поскольку у единичного и здесь есть возможность в последовательности приближений – в итерационном процессе самосогласования – сформировать эту авторитетную ценностную позицию.

Становится объектом бахтинской критики теоретизма и гносеологизм всей философской культуры 19-20-го веков, а именно определяющее влияние теории познания на теории всех остальных областей культуры. Этим влиянием объясняется у него то, что *«единство свершения события подменяется единством сознания, понимания события»* (107). Бахтин характеризует гносеологическое сознание (сознания науки) как единое и единственное. Но здесь очевидная некорректность по отношению к гносеологии, в которой, если что и может быть названо **единым**, то вовсе не сознание, а **знание**. Освобождение же сознания от совершенно неестественной для него характеристики «единое» дает возможность сконцентрировать внимание не столько на двух разных единичных сознаниях (я-другой), сколько **на двух типах сознания (знания)**, за которыми познание в понятиях и познание в образах и которые у Бахтина разведены и жестко противопоставлены – через понятия «единое» и «единственное» прежде всего. Хотя всё различие их – исключительно в средствах достижения цели. Цель же одна: моделирование реальности. И складывается впечатление, что само про-

типовопоставление это есть результат элементарного **удвоения «сущностей»** (два типа сознания — не формы проявления одной «сущности», а две вполне самостоятельные «сущности»). Связанное с этим удвоением значительное усиление онтологической нагрузки на понятие «другой», видимо, и открывает для Бахтина возможность высказаться — хоть как-то охарактеризовать эту удивительную и загадочную особенность художественного моделирования: **обобщение через единичное**. Но все его высказывания сводятся исключительно к характеристике художественного обобщения как некой «сущности» — воистину сказочной:

— *“ Форма есть граница, обработанная эстетически; жизнь героя, его собственная активность, **внутри** этих границ, и они **не доступны ему самому**, ... они трансгредиентны ему, но объемлют его, объемлют равнодушно, случайно... эстетическое творчество впервые делает их не случайными, значительными и значимыми, оно начинает говорить о нем, про него то, что он сам про себя сказать не может, он впервые начинает **ценностно существовать**”*; (109)

— *«Мы размыкаем границы, вживаясь в героя изнутри, и мы снова замыкаем их, завершая его эстетически извне. Если в первом движении изнутри мы пассивны, то во встречном движении извне мы активны, мы создаем нечто абсолютно новое, избыточное. Эта **встреча двух движений** на поверхности человека **и уплотняет ценностные границы его, высекает огонь эстетической ценности ...**»*(109);

— *«Это создающее героя движение автора-зрителя... создает значимую, положительно завершающую границу. Эта граница изолирует предмет, как самодостаточный, самоценный, и завершает его, т. е. оправдывает помимо смысла. Эти функции формы: изоляция, **имманентизация ценностей** ...и их завершение ...»*(109)

Попытка зафиксировать процедуру обобщения через единичное очевидна в этой, охватывающей несколько страниц бахтинского текста подборке суждений. Процедуру ему самому, возможно, до конца и не ясную — процедуру, о которой он,

не исключено, наверняка знает лишь одно: **ее не может не быть**. И разгадывая тайну обобщения через единичное (тайну художественного моделирования), он фактически вынужден создавать что-то вроде философской системы – вынужден возвращаться к оставленной им задаче.

И в этой системе доминантность эстетического Бахтиным просто **задается в качестве первого** и безусловного **принципа** – потому художественное обобщение оказывается у него обобщением по сути своей **исключительно** эстетическим. Художественное и эстетическое здесь, таким образом, **отождествляются**. В явной форме такое тождество Бахтиным не формулируется, но оно незримо присутствует в его суждениях. Возможно, что «в угодю» именно ему Бахтиным от героя отделяется «душа» – оставаясь атрибутом «я», она фактически оказывается в **полной зависимости** от другого.

Но место другого, как, впрочем и место единичного («я») – **в конкретном, единственном событии бытия**, в феноменологическом описании этого события, если угодно. И любая попытка вывести его за эти рамки оборачивается **издержками**. Следствием именно смысловой экспансии другого и является дискредитация единичного: он утрачивает способность к самооценке, а следом и лицо, и душу.

ДУХ И ДУША – ЕДИНИЧНЫЙ И ДРУГОЙ

*«Данное, художественно переживаемое целое внутренней жизни **героя**»* – так, то есть как явление сугубо эстетическое, определена у Бахтина душа (110) ... Но в его разъяснениях к такому определению четко просматривается стремление перейти на значительно более отвлеченный уровень в толковании этого понятия.. Душа из эстетически явленного переводится фактически в разряд особых – эстетических- **сущностей**, практически недоступных для самого ее обладателя:” **Изнутри меня самого души, как данного, уже наличного во мне ценностного целого нет, в отношении к себе самому я не имею с ней дела, мой само-**

рефлекс – поскольку он мой, – он ...не может породить души, но лишь дурную и разрозненную субъективность... ” (110).

Такая экзотика, как толкование души, освобождающее ее от принадлежности единичному, необходима, видимо, Бахтину для того, чтобы обосновать, с особой четкостью зафиксировать качественное различие между единичным и другим. Оно и в его эстетико-центрированной концепции художественного обобщения (в этом, можно сказать, **царстве другого**) не является простым – Бахтин оставляет и развенчанной им саморефлексии, самооценке некоторую возможность заявить о своих правах: *«Другой... **весь сплошь во времени...** Сам для себя я не весь во времени, «но часть меня большая» интуитивно, воочию **переживается мною вне времени, у меня есть непосредственно данная опора в смысле. Эта опора непосредственно не дана мне в другом»*** (111). То, что интуитивно переживается единичным в себе вне времени, названо Бахтиным *«лазейкой из времени»*. Особого проку от этой уступки ожидать не приходится, но она сделана, и это – свидетельство того, что абсолютной власти другого в ценностных оценках (равно как и эстетического в художественном обобщении) у Бахтина все-таки не существует.

Осуществленная уступка и дает, видимо, Бахтину возможность провести более четкую качественную границу между я и другим: если у первого единство смысловое, то у второго временно-пространственное. Это качественное различие он, наверное, и пытается закрепить в оппозиции дух-душа: *«**Внутреннюю жизнь другого я переживаю как душу, в себе самом я живу в духе. Душа – это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени, дух же – совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя...**»* (113). Тогда самопереживание («душа, переживаемая изнутри») есть дух, и поскольку он есть **самопереживание**, он **внеэстетичен**: эстетика требует внешней оценки, другого сознания, а дух – *«его вообще нет, в каждый данный момент он задан, предстоит еще»* (113). В оппозиции дух – душа, таким образом, эстетиче-

ское и этическое у Бахтина также достаточно жестко противопоставлены. Но противопоставление это пока, можно сказать, еще только намечено. Утверждено же оно будет, когда эстетическое видение мира, образ его, будут увязаны Бахтиным уже не с **одним** только первым попавшимся под руку другим, а с *«завершенной или завершенной жизнью других людей»* (114) – героев мира. Понять мир *«как мир других людей, свершивших в нем свою жизнь»* (называются имена Христа, Сократа, Наполеона, Пушкина) – в этом видится Бахтину *«первое условие для эстетического подхода»* к миру – для перехода, *«от смысловых исканий к прекрасной данности мира»* (114).

Представление об объективном эстетическом созерцании в связке с такой оценкой, как прекрасная данность мира, да еще на фоне развенчания смысловых исканий... Это, конечно, очень агрессивная смысловая комбинация. Во всяком случае, все этическое в художественном обобщении реальности она ставит на место – в лучшем случае на подчиненное, второстепенное. Выдающаяся, свершившаяся в мире жизнь – прекрасна безусловно, без каких-либо этических оценок. И Христа с Наполеоном разделяет всего лишь запятая...

КОМПЛЕКСНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБОБЩЕНИЕ – КАК АЛЬТЕРНАТИВА ЭСТЕТИКО- ЦЕНТРИРОВАННОМУ

Что-то здесь явно не так – уже здесь очевидно какое-то серьезное несоответствие возможных результатов эстетико-центрированного типа художественного обобщения с реальностью. И истоки неадекватности – в основе этого типа художественных моделей, они – **в той роли, что отдана другому**: *«Только в мире других возможно эстетическое, сюжетное, самоценное движение – движение в прошлом, которое ценно помимо будущего, в котором прощены все обязательства и долги и все надежды оставлены. Художественный интерес – **внесмысловой интерес** к принципиально завершенной жизни. Нужно*

отойти от себя, чтобы освободить героя для свободного сюжетного движения в мире» (114). Оттолкнувшись от вполне разумной мысли, что художественный образ создается лишь на основе завершённой жизни других, Бахтин соскальзывает здесь в тотальное – онтологическое – толкование дружести... Да, он ведёт речь об эстетической обработке отдельных переживаний, душевной жизни. Результатом её и должно, видимо, быть художественное обобщение, или завершение – у Бахтина на правах, можно сказать, синонима используется именно этот термин. Но художественное обобщение возможно ведь только через образ – через нечто, **наделённое всеми признаками единичного...** И другой оказывается, видимо, **самым удобным (доступным) средством обобщения:** через подключение позиции другого, **даже в единичном событии** реализуется какое-никакое, но абстрагирование от конкретного в единичном. Только реализуется это, увы, ценой полного, считай категорического, подавления самооценки. Неадекватность, о которой шла речь выше, похоже, гнездится где-то здесь, в этой ортодоксальной позиции Бахтина – в его неистовой жажде другого: **“не в ценностном контексте моей собственной жизни обретает свою значимость самое переживание мое как душевная определенность. В моей жизни его нет для меня. Необходима существенная смысловая точка опоры вне моего жизненного контекста...”** (114)

Во мне **самом**, по Бахтину, в принципе не может быть надёжной смысловой опоры... Но так ли это? И почему такой опорой не могут быть критерии, смыслы, заимствованные извне, искренне принятые мною и мною независимо используемые?.. Конечно, это должны быть особые критерии, максимально **защищенные** от моего индивидуального произвола. Единственный же надёжный путь к такой защите – это **самоумаление**. Самоограничение, основополагающая этическая идея православного христианства, и есть форма такого самоумаления. Завысь планку **требований к себе до евангельской** и получишь надёжную защиту и мира, и себя от собственного

произвола.

Бахтин в таком ключе проблему самооценки, саморефлексии не рассматривает, а значит, закрывает для себя возможность более обстоятельного, чем собственно эстетическое, художественного обобщения. И поэтому недоступным для него остается что-то очень важное в Достоевском, который как раз и задавал для себя, и как для человека, и как для художника, христианскую запредельную планку. Так что когда он делает выбор между Христом и истиной в пользу Христа, он не познавательное принижает – он утверждает, что **истина вне нравственного поля** может и не быть таковой.

У Бахтина нравственный рефлекс *«не знает **положительной данности**, самоценной наличности, ибо с точки зрения заданности она всегда нечто дурное, недолжное»*. И потому *«внутренняя данность в нравственном рефлексе себя самого»* может быть воспринята *«только в **покаянных тонах**»*. Покаянная же реакция *«не создает цельного **эстетически значимого** образа внутренней жизни»* (115). Но последнее совершенно не очевидно. Здесь опять-таки рефлекторно срабатывает некоторый априорный принцип – принцип **разовой** оценки. Культ другого и держится, судя по всему, на нем. Но ведь наряду с разовой существует и **итерационная** оценка, допускающая не только абсолютный эталон, но и **индивидуальный**, постепенно формирующийся под воздействием абсолютного или общего.

Дохристианское монотеистическое представление о нравственном реализовывалось по преимуществу через внешне заданный запрет – **нельзя!** Но запрет, ставший для единичного **внутренним** (а именно к такому переводу и разворачивает единичного православное христианство), начинает звучать по-иному: **можно, но** только то, что тяготеет к абсолютному пределу. Вот это и создает – **положительную данность** для нравственного рефлекса. И рождается тогда уже не элементарное покаяние, а **вымеренное абсолютным эталоном** в последовательности итераций. Опосредованное не просто другим, а Другим.

Возможность такого перевода запрета из внешнего

во внутренний Бахтиным не рассматривается и даже, не исключено, отрицается им. Что, в конце концов, видимо, и понуждает его выстраивать непреодолимую грань между эстетическим и «*нудительной значимостью смысла и цели*». Но почему не допустить, скажем, что чисто эстетическое созерцание, является созерцанием **условным** и запускается всего лишь **волевым** усилием созерцающего... Но таким же образом можно запустить и чисто этическое, и чисто познавательное созерцание. **Возможность еще двух**, похоже, и делает **каждое из трех, взятых в отдельности, условным**. Каждое из трех становится условным, а **реальным является только их неразделенность**.

Более того, реальное созерцание, видимо, нельзя представить как **простую линейную** комбинацию трех условных. Реальное созерцание, можно лишь **деформировать** до любого из трех плоских (познавательно-этического, познавательно-эстетического и этико-эстетического) или даже, при слишком уж сильном конструктивистском зуде, до **любого** из трех линейных. Свое же **завершенное** выражение реальное созерцание находит, скорее всего, в перекрестных, отражающих взаимодействие комбинациях, в которых таится: эстетическая **мотивация (подоплека, основа, посылка)** этического, этическая — эстетического, эстетическая — познавательного, познавательная — эстетического, этическая — познавательного и познавательная — этического.

В принципе ничто не мешает нам считать, что доминантность эстетического у Бахтина оказывается все-таки не существенной, а всего лишь **процедурной** — связанной с той конкретной задачей, которая им ставится: вскрыть и описать структуру взаимодействия автор-герой при художественном обобщении реальности, то есть ответить на вопрос: как, каким образом в художественном произведении, в этой запечатленной в образах модели реальности, автору удается **реализовать завершение целого** — как в героях, так и в произведении. То есть удастся отразить нечто общее в единичном по форме. Эстетическое в системе М. Бахтина генерируется, он подчеркива-

ет это, оценкой либо этического, либо познавательного (89). Значит, этическая и познавательная мотивация эстетического, то есть, по крайней мере, **два из шести** перекрестных компонента, появляющихся при анализе художественной модели реальности в условном познавательно-этично-эстетическом пространстве, у него задействованы. При замене же эстетически ориентированной (бахтинской) исходной позиции на позицию этически или познавательно ориентированную активизируют себя в полной мере и оставшиеся четыре перекрестных компонента.

Через перекрестные компоненты, вскрывающие и описывающие при художественном моделировании взаимодействия названных выше трех условных начал, возможно, и достигается **объективизация-обобщение-завершение**. Другой играет исключительную роль в бахтинском анализе процедуры эстетического завершения. Но ведь и этическое, и познавательное **являются** для эстетического **другим** — через взаимооценки, которые несут в себе перекрестные компоненты, как раз и может быть реализована та объективизация, что у Бахтина выведена на другого. Причем объективизация не только эстетическая, но одновременно и этическая, и познавательная.

Другой (автор) с опорой на свое избыточное видение-знание создает художественные образы, познавательно-этическое которых (в мыслях, поступках, судьбах героев) оценивается по сложившимся у человеческого рода эталонам — с таким основательно укорененными оценками, скорее всего, и связано ощущение завершенности, а значит, и эстетический эффект. Так или приблизительно так у Бахтина. И нет, пожалуй, никаких оснований не принимать такую схему. Хотя, конечно, само ощущение завершенности в ней остается, если не чудесным, то загадочным. И будет таковым оставаться, пока мы не попытаемся проанализировать все действия и поступки всех представленных автором в художественном произведении единичных. Проанализировать и выявить у них эстетическую мотивацию этического, этическую — эстетического, познавательную — этического

и т. д. Конечно, такое аналитическое занудство разрушит любой художественный шедевр. Но если по всем шести направлениям анализа будет получен положительный результат хотя бы в отношении главных героев, ощущение целостности, завершенности, возможно, и материализуется. Причем **завершенности комплексной** – познавательно-этическо-эстетической.

С системой Бахтина, где эстетическое подается в качестве доминанты, идея комплексной объективизации (завершения) несовместима, казалось бы, категорически. Хотя некоторые используемые им идеи свидетельствуют о том, что комплексность оценок, пусть в скрытом, **неактивированном** виде, в системе присутствует. Об этом говорит и представление об избыточном видении автора, и понятие тотальной – пространственной, временной, ценностной и смысловой – внеаходимости автора по отношению к герою, которая, если чем и может обеспечиваться, то исключительно принадлежностью автора, и отнюдь не формальной, к общезначимым, обобщающим ценностям.

Но распространять на Бахтина подобные суждения нужно, конечно же, с большой осторожностью, поскольку такого рода смыслы находятся у него, повторяем, в неактивированном состоянии – не столько как данность, сколько как возможность. Данность же его системы – очевидная доминантность эстетического.

Бахтин охотно разделяет существующее мнение, что в познании научном объективизация не требует каких-то сверхусилий, поскольку там проще отвлечься *«от конкретно-наглядной единственности мира»*. И это действительно так: в познании абстрагирование реализуется в самих средствах моделирования реальности – в понятиях. Они сами по себе не частны, не конкретны – они сами по себе результат объективизации. И если *«мысль не знает этических и эстетических трудностей самообъективизации»*, то прежде всего именно поэтому. В художественном же моделировании, где главным средством является единичный, перегруженный конкретным образ, этическая и эстетическая объективизации превращаются в проблемы, решени-

ем которых ни один художник специально в общем-то и не занимается. Они, как выясняется со временем, оказываются либо нерешенными, либо решенными. У одних — в пределах какой-то территории для одного, двух, трех поколений, у избранных — навсегда.

Бахтин считает, что в познании единственность познающего субъекта игнорируется, хотя это, конечно же, не так — познание без нее просто **обходится**, что при художественном моделировании невозможно в принципе. И если в познании отвлечение от конкретного осуществлено уже в понятиях, то при художественном обобщении роль **альтернативы** понятийному абстрагированию **может сыграть** обращение к другому — единичное по форме объективизируется через **опосредование** другим. Возможно, именно поэтому в рассуждениях Бахтина порой столь жестко, безальтернативно звучит тема другого, и он заводит речь об *"абсолютной эстетической нужде человека в другом, в видящей, помнящей, собирающей и объединяющей активности другого, которая одна может создать его внешне законченную личность"* (116). Понятно, что у Бахтина имеется в виду отнюдь не первый попавшийся другой. Точнее, в принципе он может быть любым, но в рамках бахтинской системы права обретает, видимо, тот из них, избыточное видение которого, по крайней мере, нетривиально — другой у Бахтина не термин, а категория. Но рождаемое потребностью объективизации бахтинское почтительное предстояние пред другим при желании можно принять и за свидетельство в пользу **любого** другого. Вот тогда и появляются современные сверхвольные импровизации на темы Бахтина.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБОБЩЕНИЕ – КАК ОБРАЩЕНИЕ ОБЩЕГО В ИММАНЕНТНОЕ ЕДИНИЧНОМУ

Нельзя не обратить внимания на то, что в тексте «Автор и герой» чеканные характеристики соседствуют порой с подчеркнутыми вольными. «...Эстетическое созерцание **должно** отвлечься от нудительной значимости смысла и цели. Предмет, смысл и цель перестают ценностно управлять и становятся лишь характеристиками самоценной данности переживания»... С такой вот демонстративной четкостью отделено, казалось бы, эстетическое от всяких смыслов-целей. Но эта четкость несколько не мешает Бахтину в дальнейших своих «рассуждениях» отдать предпочтение не логике, а набору словесных ассоциативных комбинаций:

«Переживание – это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри себя самого оно живо не собою, а этим вележащим и уловляемым смыслом, ибо, когда оно не уловляет смысла, его вообще нет, оно есть отношение к смыслу и предмету и вне этого своего отношения не существует для себя, оно рождается, как плоть (внутренняя плоть), невольно и наивно, а следовательно, не для себя, а для другого, для которого оно становится созерцаемой ценностью помимо значимости смысла, становится ценною формой, а смысл – содержанием. Смысл подчиняется ценности индивидуального бытия, смертной плоти переживания. Конечно, переживание уносит с собою отблеск своего заданного смысла, ведь без этого отблеска оно было бы пусто, но оно положительно завершается помимо этого смысла во всей его нудительной неосуществленности.» (117).

Попробуйте в этой порции концентрированного ассоциативного бульона поймать смысл и передать его своими словами – ничего не получится. Это – **одноразовая**, принципиально не воспроизводимая речь. Такой переход к вольному, построенному в основном на свободных ассоциациях стилю понятен и даже может быть оправдан. Причем, не только ссылками на достоинства феноменологического описания. Малосовмести-

мая с какой-либо логикой проблема — обобщение через единичное — как раз в такой непринужденности для своего описания, видимо, и нуждается. Но самое интересное заключается в том, что эти вольные «купания» в ассоциациях завершаются у Бахтина результатом, который вполне можно рассматривать в качестве существенного **шага на пути к решению проблемы обобщения через единичное**: *«Переживание, чтобы эстетически уплотниться, положительно определиться, должно быть очищено от нерастворимых смысловых примесей, от всего трансцендентно значимого, от всего того, что осмысливает переживание не в ценностном контексте определенной личности и завершённой жизни, а в объективном и всегда заданном контексте мира и культуры: все эти моменты должны быть имманентизованы переживанию, собраны в принципиально конечную и законченную душу, стянуты и замкнуты в ней, в ее индивидуальном внутренне наглядном единстве; только такую душу можно поместить в данный наличный мир и сочетать с ним, только такая концентрированная душа становится эстетически значимым героем в мире»* (118).

Эстетическое уплотнение описано здесь как **персонализация** общего, как освобождение его от заданности, как превращение в художественную данность — как сборка в душу. С какими-то смысловыми связками в этих рассуждениях можно не соглашаться, но нельзя не признать и то, что здесь, похоже, вскрыта сущность художественного обобщения — **убедительно выполненное обращение общего в имманентное единичному** (во внутренне присущее ему). То есть переживание героя, чтобы возвыситься (уплотниться) до эстетического, должно очиститься от всего трансцендентно значимого — все смысловые моменты, все общее, объективно заданное должно быть **имманентизовано** переживанию. Так сформулированная главная задача позволяет рассматривать процесс выстраивания художественного образа как **обратный** существующему при научном, познавательном — понятийном — моделировании: не абстрагирование от конкретного, а **де-абстрагирование** (имманентиза-

ция) общего — **насыщение** общим единичного по сути, но **без потери** этой единичности, естественно. Общее должно стать частным — **воспринимаемым через частное существование**. Тогда произведение, описывающее вроде бы единичную и вполне особенную жизнь, и становится значимым для многих, а то и для всех — становится **художественной моделью** реальности.

УПОРЯДОЧЕНИЕ В РИТМЕ — КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ИММАНЕНТИЗАЦИИ ОБЩЕГО В ЕДИНИЧНОМ

Очищение («освобождение от заданности»), лежащее у Бахтина в основе имманентизации, не может быть осуществлено, однако, единичным в отношении собственного переживания, ибо для этого необходимо, чтобы оно отошло «в **абсолютное, смысловое прошлое, отрешенное и огражденное от будущего**» (119). Для меня же самого (для единичного) все это как раз и невозможно, поскольку в единстве моей жизни, подчеркивает Бахтин, **я не могу не связывать** свое переживание со смысловым будущим, не переносить «*окончательное оправдание и совершение его в предстоящее*» (119). Для характеристики отношений единичного с собственными переживаниями Бахтиным, похоже, и подключается понятие ритма. Пока это — нечто, что может зафиксировать, любовно уплотнить, ценностно упорядочить и измерить связанные с переживаниями внутренние действия единичного. Но раз переживания упорядочиваются ритмом (в ритме) **ценностно**, то в этот упорядоченный ряд неизбежно, пусть косвенным образом, но должны вноситься и определенные **общие** смыслы. В такой форме — **имманентизируясь переживанию** — они, видимо, и могут привязываться к единичному.

Ритм у Бахтина предполагает, значит, «*некоторую **предопределенность** стремления, действия, переживания*» — ритмом «*преодолевается самая граница между прошлым и будущим*»,

и «*смысловое будущее как бы растворяется в прошлом и настоящем, художественно предопределяется ими*» (119). Но это «предопределенное» в ритме будущее — не более чем возможность. Оно, подчеркивает Бахтин, идеально — оно противопоставлено «*настоящему и прошлому как спасение, преобразование и искупление*». Это то, «*что еще не дискредитировано бытием... — идеально, однако не гносеологически и теоретически, а практически — как **долженствование***» (120). Очевидно, что это (задействованное в ритмизации) будущее несет на себе определенную этическую нагрузку, и потому можно допустить, что Бахтин стремится найти здесь какую-то форму для сближения данного и заданного — именно **через** упорядочение (ритмизирование) внутренней данности заложить общее в единичном. Но это будущее у Бахтина так и остается условным, виртуальным — ритм у него ограничен, причем, абсолютно. Ибо сам **момент перехода** из прошлого-настоящего в будущее у Бахтина «*не поддается ритму, принципиально внеритмичен, неадекватен ему*» (120). Сам момент перехода подан у Бахтина как некая «**критическая**» по сути своей точка — где «*бытие и долженствование враждебно сходятся*», где «*бытие во мне должно **преодолевать себя ради долженствования***» (120). И она не достижима в принципе: «*ибо бытие и долженствование, данность и заданность изнутри меня самого, **во мне самом не могут быть ритмически связаны, восприняты в одном ценностном плане***» (120).

Ничто не мешает рассматривать обращение Бахтина к таким понятиям, как ритм, в качестве свидетельства того, что время от времени его посещают мысли об **ограниченности** концепции художественного обобщения, центрированной на эстетике. Но пока все это завершается жестким утверждением: **изнутри** самого себя единичные ценностные планы бытия и долженствования совместить не может. Более того, этот момент принципиального противостояния бытия и долженствования оценивается Бахтиным как «*момент моей высшей творческой серьезности, чистой продуктивности*». (120) То есть «*принципиально внеритмичен*» (в своем свершении) сам **творческий акт**, «*создающий но-*

вое», «обогащающий событие бытия» –уже же свершенный, «он отпадает в бытие: во мне самом – в покаянных тонах, а в другом – в героических»(121).

Появление в бахтинской системе художественного обобщения «критической» точки, где всё и всяческое упорядочение и долженствование должно все-таки отступить (художнику просто необходимо **вырваться** из тисков упорядочения-ритма-долженствования), открывает возможность и для весьма интересных обобщений. И Бахтин активно ее использует. Оказывается, что «жизнь.., переживаемая в категориях нравственной свободы и активности, **не может быть ритмирована**» – вообще. Более того, «свобода и активность творят ритм для несвободного (этически) и пассивного бытия. Творец свободен и активен, творимое не свободно и пассивно» (122). Этическое, таким образом, возвращается на уготовленное ему у Бахтина подначальное место – доминантность эстетического фактически становится основой для разделения человечества на два разряда: этически свободных творцов и пассивное быдло, опутанное ритмами долженствования. О чем-то подобном размышлял, кажется, и Родион Романович под доминантой топора; да и Иван Карамазов нечто подобное из своих мыслей доверил своему великому инквизитору.

У Бахтина, конечно же, все не так прямолинейно, как у названных героев – у него имеют место **оговорки**, оставляющие ритмированному бытию какие-никакие, но надежды: «несвобода, необходимость оформленной ритмом жизни – это не злая и не индифферентная к ценности необходимость (познавательная), но дарственная, дарованная любовью, прекрасная необходимость» (122). А уж если чем ритмированное бытие и отличается у него от свободного бытия творца, так это тем, что первое «„целесообразно без цели“, цель не избирается, не обсуждается, **нет ответственности за цель**». Как раз «за выбор цели, за место в событии бытия» и «ответственна нравственная активность» – «в этом она свободна»(122). Нравственная активность творца, как видим, у Бахтина отнюдь не автономна, не сама

по себе, как по началу может показаться, а соединена с **ответственностью за выбор цели** — в этой ответственности ее свобода. Но нюанс этот очень легко, а главное **соблазнительно**, не замечать...

РАЗДЕЛЁННОСТЬ БЫТИЯ И ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ — КАК ОСНОВА ЭСТЕТИКО- ЦЕНТРИРОВАННОЙ СИСТЕМЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБОБЩЕНИЯ

Итак, поскольку единичный у Бахтина лишен возможности совместить в одном ценностном плане свои бытие и долженствование, то, естественно, **«отношение к себе самому не может быть ритмическим»** (122). На этом основании Бахтин и определяет, в конце концов, ритм как *«форму отношения к другому, но не к себе самому»* — *«где ритм, там две души (вернее, душа и дух)»* (123) ... Но и для единичного ритм оказывается все-таки доступным благодаря возможности переживать, говорить **« в хоре других»**. Хотя и тогда, когда мое действие таким вот образом входит в ритм, **«я не творю его для себя, а приобщаюсь ему для другого»** (123)...

Эти заключительные суждения Бахтина о ритме прежде всего свидетельствуют о том, что данное понятие является у него по преимуществу риторическим — позволяет ему еще раз, да еще в экзотическом понятийном облачении, высказаться по важному для него вопросу о **принципиально ограниченных** возможностях самосовершенствования у единичного. Именно эта мировоззренческая установка **полностью закрывает** для него доступ к мощному культурологическому потенциалу христианства. В то время как, казалось бы, достаточно было только признать, что человеческая природа в единичном **может** все-таки находиться под влиянием чего-то общего — под влиянием хора других, и отказ от процедур, практик индивидуального совершенствования на основе саморефлексии лишался бы всякий

логики. Поскольку именно такие практики, дарованные человечеству христианством, и превращают саморефлексию из процедуры исключительно покаянной (так у Бахтина) в эффективнейшее средство **самостроительства**...

Эта, закрывающая Бахтину путь к подобным суждениям установка, активно им обсуждается, разворачивается в целом наборе конкретных декларативных утверждений. И принципиальная несовместимость уже долженствования и бытия предстает в итоге неизбежной: «мир моего смыслового будущего **чужероден** миру моего прошлого и настоящего»(124). Несовместимость, которая не оставляет единичному уже никаких шансов на самосовершенствование: «для меня самого возможна только история моего падения, но принципиально невозможна история постепенного возвышения». Смысловое будущее, таким образом, остается недостижимым, **внешним** для единичного... Манит единичного, движет им, но никогда и не в чем не осуществляется. Должное, скрывающийся за ним опыт человеческого существования и сосуществования выполняет роль, увы, лишь пучка сена, вывешенного перед бегущим ослом на привязанном к его морде длинном шесте. И хорошо, чтобы осёл, как можно дольше, не понимал этого. Если поймет, начнет брыкаться — тут же затрубит о правах человека.

Можно, конечно, согласиться с наличием грани между долженствованием и бытием (жизнью), но нет никакой необходимости превращать ее в непреодолимую и лишать таким образом единичного возможности, опираясь на **сконцентрированный в долженствовании** общечеловеческий опыт, совершенствовать свои ценностные установки, а значит, совершенствовать себя... Но у Бахтина эта грань неприступна, принципиальна — она задана. Самоопределение у него не в состоянии активизировать единичного, поскольку с **реальной ценностью** оно не связывает. Только с недосыгаемой, трансгredientной, если угодно. Положение единичного здесь и в правду напоминает положение того осла, что рвется за убегающим от него клоком сена.

Безусловная для единичного разделенность бытия — дол-

женствования и является у Бахтина той основой, на которой он выстраивает свою эстетико-центрированную систему художественного обобщения. Доминантность эстетики в этой системе **обосновывается** именно здесь – в рассуждениях о взаимоотношении единичного с прошлым-настоящим и будущим. Когда утверждается, что всякая, даже самая полная антиципация (**предвосхищение**) *« смысла изнутри меня самого всегда субъективна, и ее уплотненность и определенность, если только мы не вносим извне **оправдывающих и завершающих эстетических категорий** т. е. форм **другого**, есть **дурная** уплотненность, ограничивающая смысл»* (125). Эстетические категории, формы другого – это единственное, что может соединить бытие и долженствование и уберечь смыслы от вырождения. Отсюда следует исключительная роль и собственно эстетического, и другого в системе художественного обобщения (моделирования) Бахтина – они укоренены в априорном жестком разделении бытия и долженствования. Их разделенность не является следствием какого-либо анализа – она у Бахтина **задана**. Но сам **факт этой заданности** он не желает замечать, похоже, категорически – как будто не существует его рассуждений об их теснейшей связанности, о том, что переживание единичного *«ценностно-активно не со стороны его обособленно взятого, наличного содержания, а со стороны его заданного смысла и предмета»* (127). Единство для единичного (мое единство) – **«непрестанно завоевывается мною на острие моей активности... Все положительное в этом единстве – только в заданности, в данности же – только отрицательное...»** (127).

Казалось бы, здесь с впечатляющей ясностью описан механизм (причем механизм **итерационный–непрестанная активность!**) взаимодействия (взаимовлияния) заданности и данности. И для завершения этого механизма, для доведения его до безупречной формы достаточно, казалось бы, лишь одного: допустить для единичного возможность самооценки (саморефлексии). То есть достаточно обосновать возможность этого рас-

ширительного толкования активности единичного — обратиться к парадигме христианства. Но именно перед таким расширением Бахтин и останавливается. Некоего другого единичного, **активизированного в заданности**, ему явно недостаточно — он обращается к услугам **другого-наличного, из данности**: «...как только я выпускаю из ценностного поля своего видения свою заданность и перестаю напряженно быть с собою в будущем, моя данность теряет свое предстоящее единство для меня, распадается, раслаивается в тупо-наличные фрагменты бытия. Остается **приютиться в другом** и из другого собрать разрозненные куски своей данности, чтобы создать из них **паразитически завершённое единство в душе другого, его же силами...**» (127)

Но если признается, что «ценностный центр самоопределения сдвинут в будущее» (128), что единичный действительно **не принимает** «своей наличности» — «я безумно и несказанно верю в свое несовпадение с этой своей внутренней наличностью...» (129), то, следовательно, по отношению к самому себе единичный **сверхактивен** — бескомпромиссно оценивает себя на основе своего заданного. А это не что иное, как саморефлексия, причем второго рода, поскольку в таком (связанном с надеждой на лучшее в себе) неприятии своей данности **обязательно** присутствует оценка не только себя, но и своих собственных оценок. **Сдвоенная же отрицательная оценка** (сама оценка плюс оценка оценки) как раз и является эффективнейшей формой покаяния (таков вечно кающийся грешник). Но почему-то эта по существу своему последовательно христианская оценка оказывается вдруг у Бахтина лишенной «*всех завершающих, положительно утверждающих энергий*» и обрекает единичного на обращение не к **отвлеченному другому** (тому, что в заданном присутствует в снятом виде), а непременно к **наличному другому...** Разве единичный на основании этого покаяния не может в неких ответственных поступках своих сделать очередной шаг к самосовершенствованию — начать **преобразовывать свою данность под заданность?** Если не может, то, видимо, только потому, что такая возможность у Бахтина запрещена априорной установкой: **не может, потому**

что нельзя. То исключительное внимание к единичному (наличному) другому, что демонстрирует Бахтин, вероятно, и связано со стремлением обосновать само обращение к этому принципиальному «нельзя».

Не отделимо фактически от наличного другого и опорное понятие эстетической системы Бахтина «внеаходимость». Но ведь и в том случае, если ориентироваться не на наличного, а на отвлеченного другого, представление о внеаходимости не только сохраняет свою смысловую нагрузку, но и существенно расширяет ее — в своем заданном, в этом своем **обращении к опыту** всех других, единичный по существу и пребывает в конкретной и полной **внеаходимости по отношению к себе**, а значит (в соответствии с бахтинской системой идей), приобретает основу для ценностной самооценки. Подобное, расширенное толкование внеаходимости Бахтиным, однако, не рассматривается. В его концепции это понятие, повторяем, не отделимо от **единичного** другого. И связать это можно, видимо, только с сущностными особенностями художественного обобщения — с трудно объяснимой рационально необходимостью обобщения **через единичное**. Именно эта необходимость, возможно, и понуждает конструировать особую систему обобщения: не непосредственного, как при моделировании чисто познавательном, в понятиях, а опосредованного — через **нечто неединичное** в единичном. У Бахтина это **нечто** добывается **наипростейшим** путем — оно извлекается из того, **как** единичный воспринимается другим. И бахтинская тотальная эстетизация художественного обобщения вполне может рассматриваться в качестве следствия обращения именно к наипростейшему варианту.

Извлечение же неединичного в единичном через отвлеченного другого Бахтиным, к сожалению, даже не рассматривается. В то время как анализ парных взаимодействий в триаде эстетическое-этическое-познавательное как раз и может оказаться таким путем к неединичному — не через наличного другого, а **через другое**. Этическое в единичном — через эстетическое в нем, эстетическое — через этическое, познавательное — че-

рез этическое и так далее. Этот процесс может оказаться итерационным, а скорее всего, всегда и бывает таким. И далеко не у каждого художника он сходится в отношении всех им созданных образов.

ОТ ЭСТЕТИТИЗАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБОБЩЕНИЯ К ТРАНСГРЕДИЕНТНОСТИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ

Концентрация внимания на наличном другом существенно обостряет проблему единичный-другой, поскольку вполне естественное несовпадение оценок другим своей жизни и мною этой жизни возводится в несовпадение их ценностных центров. Возможным же подобное становится лишь потому, что у каждого из них директивно отсечено **отвлеченное другое**. Можно согласиться с Бахтиным, что это «*ценностное взаимоотношение*» нельзя уничтожить в конкретном событии бытия (130). Но это не значит, что острота его сохранится в некоторой последовательности событий бытия, в которой роль заданного игнорировать будет уже не так просто, как в единственном событии. Естественная **для конкретного** события бытия неидентичность ценностных центров единичного и другого единичного **превращена** у Бахтина в принцип. Но несовпадение этих центров вовсе не означает обязательное отсутствие некоего (пусть условного, размытого, персонально не локализованного, виртуального) общего ценностного центра — как познавательного, так и этического, так и эстетического. Центра, к которому каждый единичный и приобщается **через** то самое свое **смысловое будущее**. **Другой**, это вполне можно допустить, **ценностно активизируя единичного**, как раз и **выводит его на общий центр** — разворачивает к нему.

Но Бахтин существование подобного общего центра не признает — в принципе, кажется, не допускает: *«отвлеченно-познавательная точка зрения лишена ценностного подхода, для ценностной установки необходимо занять **единственное место***

в едином событии бытия...» – «всякая оценка есть занятие индивидуальной позиции в бытии» (130). Утверждаемая здесь **индивидуализация ценностного** не только вполне допустима – она является здесь, можно сказать, необходимой. Да, бахтинское утверждение, что «*отвлеченная точка зрения не знает и не видит событийного движения бытия, его еще открытого ценностного свершения*» (131), возражения не вызывает – без единственного места в едином событии бытия единичный, действительно, не увидит **ценностного становления** бытия (его обновления). Но не увидит всего этого он **и без обращения в той или иной форме к общему ценностному центру**. Индивидуализация ценностного необходима, но недостаточна. Это противоречие Бахтин несомненно чувствует. И преодолевает его именно **через доминантность эстетического** в своей системе художественного обобщения. Для эстетического, автономизированного и господствующего в системе художественного моделирования, **требование** индивидуализации вполне может быть принято не только в качестве **необходимого, но и достаточного**. Познавательное по определению неиндивидуально, представление о ценностном потому и предстает плохо совместимым с ним. Этическое в качестве индивидуального – очевидная бессмыслица, ибо область этики – **со-существование** единичных. Остается эстетика, особенно если ее рассматривать не вообще, **а как индивидуальное и сугубо эстетическое постижение реальности**.

Центрированное на эстетике художественное моделирование может, видимо, оказаться весьма продуктивным при анализе конкретного произведения, то есть **уже созданной** художественной модели реальности. В этом случае бахтинская эстетизация художественного обобщения предстает как **методический**, процедурный прием, позволяющий вместе со связанным с нею усилением роли единичного (жесткая привязка ценностных оценок к другому единичному) осмыслить некоторые тайные механизмы взаимодействия автора и героя. Однако, все это не может восприниматься **как обоснование принципиальной автономии** эстетического в художественном обобщении. А такой статус эстетического

со всеми вытекающими из него следствиями в систему Бахтина несомненно заложен.

Если **лишь** чисто эстетическая модель, где смыслы, надежды вынесены за ценностные скобки, дает героя, то мы и не должны ждать от него каких-то смысловых откровений, а должны принимать его всего — любоваться им как **формально завершенным** (*«эстетически значимая форма не ищет в герое смысловых откровений»* (131)). Бахтинская (последовательная, безусловная) эстетизация художественного обобщения превращает, таким образом, **формальную завершенность** едва ли не в единственный **критерий прекрасного**. Декларированное Бахтиным освобождение эстетически значимого героя от каких-либо с ним связанных смысловых откровений вполне можно рассматривать в качестве следствия ценностной индивидуализации, которая, в свою очередь, не отделима от темы **наличного** другого. Она очередной раз и активизируется Бахтиным в развернутой и, увы, невозпроизводимой в пересказе импровизации, завершающейся двумя принципиальными обобщениями:

*«Все ценностно завершающие определения и характеристики мира в искусстве и в эстетизованной философии ценностно ориентированы в другом — герое его. Этот мир, эта природа, эта определенная история, эта определенная культура, это исторически определенное мировоззрение, как положительно **ценностно утверждаемые помимо смысла**, собираемые и завершаемые Памятью вечной, суть мир, природа, история, культура человека-другого. Все характеристики и определения наличного бытиягорят **заемным ценностным светом дружости»** (132);*

*«...Душа и все формы эстетического воплощения внутренней жизни (ритм) и формы данного мира, эстетически соотносенного с душой, **принципиально не могут быть формами чистого самовыражения**, выражения себя и своего, но являются формами отношения к другому и к его самовыражению» (133).*

В контролирующей всё ценностное дружости эти два положения, как видим, закрепляют ведущую роль **наличного (единичного) другого** и существенно ограничивают роль другого отвлечен-

ного. И они, судя по всему, являются основой для заключения о том, что «*все эстетически значимые определения **трансгрессиентны** самой жизни и **данности мира**, изнутри ее переживаемой*» (133). Из данного заключения и выводится «**необходимое условие эстетического оформления наличного бытия**»: «**надбытийственная активность автора**» – автору нужно «*видеть больше бытия*», ему «*требуется занять позицию **вне** эстетически оформляемого бытия*»...И это пока еще достаточно неопределенное требование будет подано далее Бахтиным в предельно категорической форме: «*Я должен поставить свой творчески активный акт **вне претензий на красоту**, чтобы бытие могло предстать мне прекрасным*» (133).

И у Бахтина крайности, как им и положено, сошлись: концепция чисто эстетического художественного обобщения вывела его на представление о необходимости **полного освобождения** от каких-либо эстетических критериев (именно такое освобождение и просматривается за словами «*вне претензий на красоту*»). И этот отскок в противоположную крайность совершенно не случаен. Автор (а именно он имеется в виду здесь под я) поставлен в чисто эстетическом обобщении в крайне двусмысленное положение – он должен (обречен) делать, похоже, **и то**, что у Бахтина единичный в принципе сделать не может: ценностно из себя завершить бытие. Для совершения же этого невозможного автор, видимо, и наделяется **надбытийной** активностью – у него появляется возможность парить над бытием, стать независимым от каких-либо критериев прекрасного. Все это характеризуется Бахтиным, как авторская «*архитектоническая привилегия – исходя из себя, находить мир вне себя...*»(133). Именно для того, чтобы реализовать эту авторскую привилегию, «*я должен ценностно уйти весь из бытия*» – полностью отказаться от всего ценного в бытие в пользу другого («*очистить все поле предлагающего данного бытия для другого*»), такого же единичного (134).

Обращение Бахтина к такому ненатуральному представлению, как авторская привилегия, похоже, неизбежно: только оно

позволяет ему **логически, да и эстетически, завершить** свою концепцию. Заданное и связанные с ним общезначимые смыслы, потесненные наличным другим, в форме этой авторской архитектурной привилегии как раз и возвращаются в эстетико-центрированную концепцию Бахтина. Эта крайность, предстает как необходимое и достаточное условие крайности исходной – чисто эстетического обобщения.

Нельзя не отметить здесь у Бахтина своего рода методическую переключку с Гуссерлем. Далеко не очевидно, конечно, что в связи с бахтинской трактовкой художественного обобщения допустимо вести речь о некоей **эстетической феноменологии**, хотя, похоже, именно такое словосочетание, как **«явление эстетического»**, характеризует **предмет приложения** его концепции наиболее точно. А значит, вполне уместным может оказаться и представление об **эстетической редукции**. **Ценностно уйти из бытия – это и есть**, по существу, **эстетическая редукция** – необходимое требование для художественного обобщения, понимаемого исключительно как обобщение эстетическое.

САМООЦЕНКА И ВНУТРЕННЯЯ ДРУГОСТЬ

Свой анализ эстетической значимости смысловых установок Бахтин начинает, естественно, с проблематики поступка и, характеризуя мотивацию его, утверждает, что поступающее сознание единичного ставит много вопросов: *«зачем, для чего, как, правильно или нет, нужно или не нужно, должно или не должно, добро или не добро, но никогда не ставит вопросов: кто я, что я и каков я. Моя определенность... не входит для меня самого в мотивацию поступка»* (135). Утверждение в высшей степени странное – как будто все перечисленные вопросы возможны **без** самооценки, как будто они не являются **формой самооценки**. Подобного рода утверждениям с обязательным выходом на другого и его вменяемость, в немалой степени способствует, видимо, та **неопределенность**, которая, можно сказать, заложена Бахтиным в используемые им понятия и которую, конечно же, ничто

не мешает относить не к издержкам, а к достоинствам его — феноменологического — описания. Питаются они и стремлением предельно нейтрализовать способность единичного к самооценке — мотивация поступков единичного заключена у Бахтина по преимуществу в конкретных обстоятельствах его существования, роль же каких-то установок общего характера, коллективного опыта исчезающе мала. Правда, при характеристике такой «строптивой» *«формы словесной объективации жизни и личности»* (136), как самоотчет-исповедь, саморефлексия Бахтиным не только не третируется, но и признается в качестве организующей и оформляющей. Однако эта форма из сферы эстетического им фактически выводится, ибо, как он считает, невозможность типового эстетического завершения (оправдания) в этой форме не может не порождать *«нужду в оправдании религиозном»*: самоосознание и самовысказывание оказывается невозможным *«вне Бога, вне доверия к абсолютной дружости»* (138). То есть другой через идею уже абсолютной дружости настаивает все-таки у Бахтина и единичного, возмнившего оценить себя самостоятельно. Такую форму абсолютизации дружости Бахтин, получается, готов признать, но он по-прежнему не желает видеть **абсолютизации в общечеловеческом**, через которую оценивающий себя единичный, можно сказать, и вступает на путь само-покаяния, само-исповеди...

Оценивается Бахтиным и биография (автобиография) — в качестве формы, позволяющей единичному **художественно объективировать себя самого и свою жизнь**». Здесь им и вводится представление о **возможном** (виртуальном) **другом** — именно в таком качестве предстает автор в биографии (автобиографии): возможный другой — это нечто — **впитавшееся** в наше сознание и часто **руководящее** *«нашими поступками, оценками и видением себя самого рядом с нашим я-для-себя»* (140). И появляется это нечто потому, что *«я не отрываю себя ценностно от мира других, воспринимаю себя в коллективе: в семье, в нации, в культурном человечестве»* (141). Увязывается с другим во мне и дружость, как таковая: *«сила и власть цен-*

*ностного бытия **дружости во мне, Человеческой природы во мне, но не сырой и индифферентной, но мною же ценностно утвержденной и оформленной***» (143). Очевидно, что представление о возможном другом вполне допустимо рассматривать в качестве попытки зафиксировать наличие в единичном некой пусть не абсолютной, но исключительно важной для него дружости, восходящей к общекультурным ценностям. Рассмотрен здесь Бахтиным и один из механизмов формирования этой **внутренней дружости**, удивительно напоминающий перевод единичным общезначимых ценностей в свои, внутренние, персональные: *«Героизуя других, создавая пантеон героев, приобщаться ему, помещать себя в него, управляться оттуда своим желанным будущим образом, созданным наподобие других. Вот это **органическое ощущение себя** в героизованном человечестве истории, своей причастности ему, своего существенного роста в нем...»* (144)

Увы, но эти прекрасные, обладающие огромным созидательным потенциалом мысли локализуются Бахтиным лишь в проблематике биографии (автобиографии). И подводя итог, Бахтин поставит на место эти свои мысли – на то, которое сводит к минимуму «ущерб», наносимый ими его эстетиком-центрированной концепции художественного обобщения. Будет заявлено, что ценности автора в биографии не являются чисто эстетическими, поскольку **«не противопоставляются жизненным, т. е. познавательно-этическим ценностям»** – в этом жанре *«он не чистый художник, как и герой не чистый этический субъект»* (145). Ибо то, *«что считает добрым герой, то считает добрым и автор, не противопоставляя герою свою **чисто эстетическую доброту**»* (145). Чисто эстетическая доброта... Более внушительную бездну между этикой и эстетикой, чем та, что заложена в этом словосочетании, трудно и представить.

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ СИСТЕМЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБОБЩЕНИЯ

Исключительный интерес представляют рассуждения Бахтина о художественном **характере**, поскольку именно здесь герой и автор сходятся, можно сказать, на равных. И проблематика художественного обобщения через единичное должна, видимо, с наибольшей полнотой обнаруживать себя, когда, с одной стороны, автор максимально *«использует все привилегии своей всесторонней внеаходимости герою»*, и в то же время герой *«наиболее самостоятелен... и упорен в своей чисто **жизненной познавательной и этической ценностной установке»** (146)*. Особо выделен Бахтиным **классический тип характера**, в котором **судьба героя** является главной художественной ценностью — предстает как форма художественного обобщения (речь у Бахтина идет о *«художественной убедительности судьбы, а не о познавательной»* (147)). Разъясняя суть художественной ценности судьбы, Бахтин определяет судьбу как бытие героя — как *«то, что ему дано, то, чем он оказался»* (147). Все, что он совершает *«художественно мотивируется не его нравственной, свободной волей, а его определенным бытием... Его познавательно-этическая позиция должна быть бесспорной, или точнее: просто не привлекается к обсуждению...»* (148). Такие особенности героя неумолимо перемещают его в прошлое, что Бахтиным и подчеркивается. Специфической у такого героя оказывается и вина, если она есть: *«это не нравственная вина, а **вина бытия**: вина должна быть наделена силою бытия, а не смысловую силою нравственного самоосуждения»* (148). Все эти особенности у классического героя появляются, естественно, на специфической ценностной основе: *«Ценность рода, как категории **утвержденного бытия дружости, затягивающего и меня в свой ценностный круг свершения»** (149)*. Возможность самостоятельного ценностного смыслового подхода к текущей жизни, возможность перевода единичным внешнего, общепринятого в **свое** личное, возможность **приращения** к всеобщему

ценному Бахтиным в классическом герое, таким образом, практически полностью исключена — «я могу поступать и оценивать на основе уже данной и оцененной жизни... Я могу быть **только** тем, что я уже существенно емь» (149).

То же самое мы видим и у бахтинского **романтического** героя — с той лишь разницей, что здесь героя влечет уже не судьба, а идея: «*индивидуальность героя раскрывается не как судьба, а как идея или, точнее, как воплощение идеи*»... (150). То есть на месте сугубо родовой идеи оказывается идея более общая. Появляется в суждениях Бахтина о романтическом герое и идея **итерационного насыщения** единичного общезначимыми смыслами: «*Романтизм является формой бесконечного героя: рефлекс автора над героем вносится вовнутрь героя и перестраивает его, герой отнимает у автора все его трансгредивентные определения для себя, для своего саморазвития и самопреодоления, которое вследствие этого становится бесконечным*» (151). Бахтиным подобные тенденции, освобождающие героя от ига автора (ига другого) и расширяющие для героя реальные возможности художественного обобщения, конечно же, не жалуются — «*одинокая и сплошь активная ценностно-смысловая установка героя, его познавательно-этическая позиция в мире, (как раз) и является тем, что эстетически должен преодолеть и завершить автор*» (150). Поэтому все романтические эксперименты с бесконечным героем, заканчивающиеся порой тем, что автор даже «*начинает ждать от героя откровений*», оцениваются Бахтиным крайне негативно — как «*попытка изнутри самознания выдать признание, возможное только через другого*» (151)...

Столь жесткое противопоставление классического и романтического подходов, завершенное к тому же энергичным жестом в адрес **другого** (несущий элемент бахтинской эстетико-центрированной концепции художественного обобщения), открывает прекрасную возможность для перехода к расширительному толкованию понятия **классического**. К тому, чтобы привязать это понятие к самой системе художественного обобщения Бахтина —

называть классическим такой тип художественного моделирования, при котором эстетическое, этическое и познавательное разделены, и эстетическое утверждено, заявлено как доминанта. Романтизм же тогда вполне можно назвать началом **неклассического** направления в художественном обобщении: рефлексия автора над героем стала передаваться герою — **эстетическая монополия** автора была разрушена. Именно романтизм, следовательно, заложил переход от художественного моделирования классического, сугубо эстетического (условного) — к моделированию, максимально приближенному к реальности.

Бахтинскую эстетико-центрированную — **классическую!** — систему художественного обобщения нельзя и нет смысла относить к числу безусловных, универсальных. Она, возможно, даже безупречна — но **лишь** строго в определенных пределах, за которыми неизбежен отказ от автономии эстетического, этического, познавательного и переход, соответственно, к новым, — **неклассическим!** — представлениям о целом, герое, авторе.

Формально эстетическое, этическое и познавательное, как и координаты обычного пространства, можно, конечно, считать независимыми. Но их зависимость, при внешней, видимой автономии, на самом деле **фундаментальна**: каждая из них существует лишь потому, что существуют две другие. **Эстетики нет без познания и этики, так же как нет познания без этики и эстетики, а этики без эстетики и познания.**

В связи с проблемой классическое — неклассическое будет уместным напомнить и об экскурсах Бахтина в физику микромира. Развивая идеи диалогических отношений в художественном тексте, он допускает и такую возможность: *«понимающий составляет часть понимаемого высказывания, текста» — «входит в него как новый участник»*(153). И подчеркивает, что эта особенность аналогична той, что имеет место в физике микромира (влияние наблюдающего на наблюдаемый объект). Сам же эффект присутствия понимающего в понимаемом Бахтин связывает исключительно с тем, что он называет **«целым высказыванием»**, которое у него — **«единица речевого общения, имеющая**

не значение, а **смысл**., имеющий отношение к ценности — **истине, красоте и т. п.**». В этих целых высказываниях понимающий и «становится **участником диалога**, хотя и на особом уровне» (154). В том, что названо Бахтиным целым высказыванием и с чем связывается у него и присутствие понимающего в понимаемом, и диалогичность художественного обобщения, наблюдается, можно сказать, своего рода «реабилитация» роли познавательного и этического в обобщении, хотя этическое и упрятано у него в "**и т. п.**».

Что же касается параллелей с физикой микромира (квантовой механикой), то, опираясь именно на эту параллель, есть смысл вернуться к представлению о классическом и неклассическом в художественном обобщении. Если в физике переход от классической механики к квантовой (неклассической) связан с пространственным фактором (размер объекта), то в художественном обобщении можно попытаться говорить о решающем влиянии на переход классическое-неклассическое фактора **времени**Ого, а конкретно — связывать этот переход с нарастающей со временем интенсивностью информационных потоков. До определенного момента вполне адекватными были классические представления **о целостности художественного произведения, основанные на определенной автономии** познавательного, этического и эстетического — на независимости эстетики, этики, познания. Их кажущаяся независимость друг от друга открывала возможность (подталкивала к этому) для выделения **любой** из них в качестве доминанты художественного пространства. Эстетическое же было просто обречено на такую доминантность, поскольку в этическом, а тем более в познавательном не представлялось возможным допустить реально значимое влияние **частной позиции** — позиции единичного. А доминантность эстетического именно с возможностью индивидуализации и была связана. «Симметрия» этого — классического — художественного пространства, несмотря на очевидную его неоднородность в эстетическом направлении, все еще остается высокой, и «три числа», «вектор» (представления об чисто этическом, чи-

сто эстетическом и чисто познавательном) все еще могут считаться вполне адекватной характеристикой реальности.

Система Бахтина – классическая система – разрабатывалась именно для такого художественного пространства - пространства, в котором до определенного момента времени (до определенного уровня интенсивности информационных потоков в обществе) **еще возможны были** вполне адекватные реальности классические художественные модели. Но Бахтин сам фактически ее и начинает разрушать, когда, обращаясь к творчеству Достоевского, вводит и развивает представление о диалогичности. Точнее обнаруживает у Достоевского очевидные признаки этой диалогичности и воспринимает ее не как покушение на классические устои в поэтике, а как признаки рождения поэтики нового типа. Эта особенность художественного стиля не была, конечно, редкостью и до Достоевского, но лишь у него она проявилась как особенность **не только художественной формы, но и бытия**, на статус модели которого эта форма претендует. Достоевский, возможно, особенно остро почувствовал (пробуждавшаяся после начавшихся, наконец-то реформ Россия тому несомненно способствовала), что интенсификация информационных потоков (разрастание **множества** позиций, суждений, мнений) неизбежна, и что художественного обобщения требуют теперь не отдельные суждения–позиции, а именно это множество.

Разрушение классической системы начинается потому, что используемый в качестве художественного приема диалог существенно понижает симметрию художественного пространства - он с неизбежностью делает неоднородными, терпимыми к единичному мнению не только эстетическое, **но и** два других направления: роль объективного понижается теперь не только в эстетическом, но и в этическом и даже познавательном. Усиливающаяся субъективизация независимо взятых эстетического, этического и познавательного не может не активировать **объективность в перекрестных компонентах**, связанных с взаимовлияниями в треугольнике эстетическое–этическое–

познавательное. Если чья-то **этическая**, к примеру, позиция в диалоге, полиалоге остается подчеркнута индивидуальной, то объективное в ней не исчезает, а может концентрироваться или **в эстетико-познавательной**, или в **познавательно-эстетической** мотивации данной этической позиции. Бахтин несомненно чувствует это, связанное с диалогом, понижение симметрии (нарастание неоднородности) художественного пространства. О чем свидетельствует не только его **отчаянный разворот к другому**, но и очевидная неоднородность самой его концепции — все его реверансы в адрес этического и познавательного, все его попытки выявить **неединичную основу** в позиции единичного.

Достоевский, можно сказать, заложил основу **особого** типа **неклассического художественного обобщения** — обобщения с особым **не расстающимся со своим творением творцом**, который продолжает, благодаря полифонии, диалогичности, творить и после, казалось бы, завершения работы. Художественное обобщение, где завершенность достигалась **через принципиальную незавершенность**.

Бахтин эту неклассичность поэтики Достоевского и описал в терминах полифонии, диалогичности. Но в его эстетико-центрированной системе художественного обобщения революция в поэтике, осуществленная Достоевским, полного, адекватного отражения все-таки не нашла. Хотя и оказалась переполненной **предощущениями** необходимости переопределения сложившихся классических представлений о поэтике. Это и поставило Бахтина, как интерпретатора Достоевского в особое положение.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВИДЕНИЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБОБЩЕНИЕ

Заключительная глава « Автора и героя» начинается с выводов — Бахтин подводит определенный итог своим импровизациям на тему художественного обобщения и делает это в значительно более строгой форме. Во всяком случае, неопределенность трактовки используемых им понятий явно понижа-

ется. Нельзя полностью исключать, что именно эта попытка оценить и **более четко** представить полученные в предыдущих главах результаты, понудила Бахтина остановить работу и **над** «Автором и героем».

В качестве опорного в «итогах» Бахтиным используется понятие **художественного видения** – не обобщения, а именно видения, что в общем-то и позволят ему отделять эстетическое от этического и познавательного – наделяет определенным смыслом такое разделение. О каком-либо художественном обобщении (моделировании) речь, таким образом, и не ведется – исследуется всего лишь специфическое – **художественное – видение** реальности, своего рода частная, **сугубо индивидуальная** эстетизация ее.

Но индивидуализация, субъективизация эстетического и в рамках представления о художественном видении не оказывается у Бахтина беспредельной – ценностные установки сознания единичного по-прежнему находятся под контролем другого единичного. Исключительная роль другого у Бахтина здесь, как и прежде, не связывается, к сожалению, с тем, что всякий другой является пусть индивидуальным, но **носителем** некоторых **общих смыслов**, а по-прежнему увязана с принципиально **ограниченными** возможностями единичного к ценностной самооценке. Однако, **ординарный** другой сыграть эту свою завершающую (обобщающую) по сути роль не в состоянии, если лишен такого свойства, как избыток видения. Автор и есть другой, таким свойством обладающий (наделенный). Именно благодаря этому является художественное произведение *«не как объект, предмет познания чисто теоретического, лишенный событийной значимости, ценностного веса, но – как живое художественное событие – значимый момент единого и единственного события бытия»* (157).

Не объект, не предмет познания, а событие... Весь пафос бахтинской эстетической системы по-прежнему направлен на утверждение этого противопоставления. Что и ограничивает сферу применения его эстетики областью **понимания**, познания

произведения — становится главным препятствием для представлений о художественном произведении как средстве **познания реальности**, как о **художественной модели** ее. И такая локализация эстетической проблематики на событие бытия кажется неизбежной. К ней подталкивает и эстетико-центричность системы, и центрирование ее, пусть с подпорками другого, на единичном. Но полностью от **моделирующей** функции художественного произведения Бахтин все-таки не отказывается, что, в частности, находит отражение и в его толковании авторского завершения: *«завершаются не слова, не материал, а **всесторонне пережитый состав бытия**»...* (158) Можно допустить, конечно, что именно за этим словосочетанием у Бахтина и сокрыт объект художественного обобщения. Хотя уже следующей фразой он блокирует любые мысли о каких-либо художественных моделях: *«художественное задание **устраивает** конкретный мир: пространственный с его ценностным центром — живым телом, временной с его центром — душой и наконец смысловой — в их конкретном взаимопроникающем единстве»* (158). Всего лишь **устраивает (эстетически раскрашивает, надо понимать)** — ничего иного от всесторонне пережитого состава бытия ожидать, значит, и не следует.

Все эти, очередной раз воспроизведенные Бахтиным суждения об исключительных способностях другого и ничтожных возможностях единичного, помещенного вроде бы в самый центр бытия, свидетельствуют и о том, что его, можно сказать, преследует стремление разгадать тайну художественного обобщения (**обобщения через единичное**) — найти слова, способные описать ее. **Что** происходит ему, вне всякого сомнения, ясно: *«Эстетическая деятельность собирает рассеянный в смысле **мир** и **сгущает его** в законченный и самодовлеющий **образ**, находит для преходящего в мире... эмоциональный эквивалент, оживляющий и оберегающий его, находит ценностную позицию, с которой преходящее мира обретает ценностный событийный вес, получает значимость и устойчивую определенность»* (158). Но **как** происходит — это так и остается не разгаданным, скры-

тым под венаходимостью, избыточным видением, авторским пребыванием «на границе создаваемого им мира»...

Обращение же за поддержкой к таким экзотическим "сущностям" указывает прежде всего на то, что проблема объективизации эстетического для Бахтина существует – она, видимо, аналогична той, которую пытался решить в своей феноменологии Гуссерль. Ему также была необходима объективизация, но только не эстетического видения, а процесса познания, в котором у него также была заложена определенная установка на своего рода единичного, на чистоту восприятия, на восприятие, не замыленное чужим знанием. У Гуссерля объективизация осуществлялась, в частности, через представление о жизненном мире, у Бахтина – через представление об избытке видения автора. Бахтинскую эстетическую концепцию поэтому вполне можно рассматривать как своего рода **эстетическую импровизацию** на темы Гуссерля. Импровизацию, в которой доминантность эстетического в художественном обобщении может быть подана не только как ординарный априорный принцип, но и как одна из несущих **основ мироздания**: *«эстетическая деятельность собирает **рассеянный в смысле мир** и сгущает его в законченный и самодовлеющий образ»*.

Бахтинское понимание эстетического не является, скорее всего, особенностью его индивидуального мировосприятия, а отражает, наверное, лишь нечто очевидное: ни этическое, ни познавательное восприятие, пусть по разным причинам, в качестве **последовательно индивидуальных** лишены какого-либо смысла. Эстетическое проще всего индивидуализировать, и индивидуализация его, опирающегося не на понятия, а преимущественно на образы, на то, что несет и **не может не нести отблеск единичного**, наиболее естественна. Эта специфика эстетического и провозирует на гуссерлианские эксперименты с ним.

Нельзя не принимать во внимание и то, что на бахтинское стремление усилить философическую нагрузку на эстетическое могли оказывать влияние и некоторые популярные в те времена идеи. Он сам говорит, например, о *«великом соблазне для мыш-*

ления» – о стремлении максимально сблизить «единую большую дорогу науки философии» и «изолированные острова индивидуальных художественно-философских интуиций» (156). Такое сближение не кажется странным. Да, в одном случае речь идет о моделировании действительности в единичных образах, а в другом – в отвлеченных понятиях. Но в случае философии это – понятия наивысшей степени отвлеченности (4-ый уровень абстрагирования). Такая отвлеченность **создает иллюзию** (соблазн именно в этом) их полной автономности от реальности, настолько большой, что и вольные фантазии на их основе становятся доступными и естественными. Именно это сближает художественное и метафизическое: и там и там максимально освобождается фантазия. В случае выстраивания художественных моделей потому, что средство обобщения – предельно единично, в случае метафизики потому, что средство это – предельно абстрактно.

Содержание этического, и тем более познавательного, само по себе является достаточно отвлеченным, обобщенным – все возможности этих содержаний для свободной генерации какой-либо формы уже исчерпаны в понятиях. У индивидуализированного же эстетического, отпущенного в автономное странствование, возможности **подчинения** содержания форме лишь увеличиваются... Понимание того, насколько эстетическое, освобожденное от «пут» этического и познавательного, беззащитно, насколько в таком качестве оно обречено **на вырождение**, и понуждает, наверное, Бахтина так подробно, обсуждать триаду «**содержание – форма – материал**». Вот как, в целом, представлены у Бахтина соотношения в этой триаде.

Есть герой, есть связанное с ним **содержание** – его «жизненная, то есть **познавательно-этическая, напряженность**» (159) ... Автор **о-формляет** это содержание, используя определенный **материал** – преодолевает его, подчиняет его своему художественному **заданию**, суть которого сводится к тому, чтобы «*завершить данное познавательно-этическое напряжение*»... Художественное задание в этой схеме Бахтина – главное звено, и основная зада-

ча при исследовании художественного произведения состоит в том, чтобы: *«определить художественное задание и... тот **ценностный мир**, где оно ставится и осуществляется»* (160). Возможно, что именно **избыточное** авторское **видение** и находит здесь выражение в виде **художественного задания**, с ценностной установкой, явно выходящей за рамки чисто эстетической. Это — содержательная, комплексная **этико-познавательно-эстетическая установка**, судя по всему.

В своих дальнейших рассуждениях, уже о литературном художественном творчестве, где слово и является материалом, Бахтин приближается к пониманию художественного обобщения как моделирования реальности уже вплотную: *«художник с помощью слова обрабатывает мир, для чего слово должно имманентно преодолеваться, как слово, стать выражением мира других и выражением отношения к этому миру автора»* (160). Произведения же, *«рожденные в **чисто литературном мире**»*, являются для него образчиком *«совершенного художественного ничтожества»* (161). И связывается последнее с тем, что автор в этом случае преодолевает не познавательно-этическое сопротивление героя и его мира, а всего лишь некое чисто литературное сопротивление, то есть сопротивление не содержания, а формы.

Но и жесткие оценки Бахтиным такой подмены, и явную этико-познавательно-эстетическую ценностную установку в художественном задании у бахтинского автора, увы, нельзя рассматривать, как отказ от эстетико-центрированной системы. Бахтин не только не отказывается от эстетической доминантности, он решительно ее очередной раз утверждает. Даже, если автору, считает он, и приходится преодолевать, казалось бы, чисто литературное сопротивление, в основе и тогда лежит *«первичная художественная борьба с познавательно-этической направленностью жизни и ее значимым жизненным упорством»* (162). Здесь автор, художник *«непосредственно сталкивается и борется с сырой познавательно-этической жизненной стихией, хаосом (стихией и хаосом с точки зрения эстетической), и только это столкновение высекает чисто художественную искру»* (162). Гра-

ница между эстетическими «высотами» и познавательно-этической «бездной» проведена здесь Бахтиным, как видим, с исключительной определенностью.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СОБЫТИЙНОЙ РЕАЛЬНОСТИ – КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ОБОБЩЕНИЯ ЧЕРЕЗ ЕДИНИЧНОЕ

Столь четко обозначенная Бахтиным идея художественной борьбы, существующей при рождении художественного произведения, не могла, видимо, не иметь в качестве своего следствия представление о весьма непростой структуре художественного целого: *«В художественном целом две власти и два созданных этими властями **правопорядка**, взаимообуславливающих друг друга; ...Две закономерности управляют художественным произведением: закономерность **героя** и закономерность **автора**, **содержательная** и **формальная закономерность**»* (163). Это ясно определенное противостояние двух ценностных систем, да еще центрированных, по существу, на единичных, требует, естественно, специального разъяснения в части **объективности** такого противостояния. Оно Бахтиным действительно дается, и вот его логика.

Автор, утверждает Бахтин, *«преднаходит героя **данним независимо от его чисто художественного акта**»*. За этой преднайденной данностью *«упорствующая (упругая, непроницаемая) реальность»* – *«внеэстетическая реальность героя»*. *«Реальность героя – **другого сознания** – и есть предмет художественного видения, придающий **эстетическую объективность** этому видению»* (164). Упорствующая реальность определяется далее Бахтиным не как обычная, с которой и имеют дело естественные науки, а как *«внутренняя реальность ценностно-смысловой направленности жизни»*. И на основе этого определения им формулируется развернутое требование к художественному произведению:

*«...Мы требуем от автора **ценностного правдоподобия**, цен-*

ностно событийной весомости его образов, не познавательной и не эмпирически-практической, а **событийной реальности**: это может быть **событием жизни в смысле ценностной весомости**, хотя это совершенно невозможно и неправдоподобно физически и психологически – так измеряется **художественное правдоподобие, объективность, т. е. верность предмету – познавательной-этической жизненной направленности человека...**» (164)

«**Событийная реальность**» – на редкость точная по своему смыслу бахтинская понятийная находка, коррелирующая к тому же еще и с познавательно-этической жизненной направленностью человека. Это не замысловатые отвлеченности, типа вненаходимости и избыточного видения, а реальный ключ к пониманию того, **КАК единичный** по всем своим признакам **образ** становится носителем масштабного обобщения. Но бахтинские рассуждения на тему «эстетическое и объективность» завершаются тем не менее... реверансом в адрес интуиции: «...**Объективных общезначимых критериев для распознавания эстетической объективности не может быть, этому присуща только интуитивная убедительность.**» (165). Данное утверждение способно, конечно, избавить эстетическое от объективистской неволи полностью – ссылка на неуловимую **интуитивную убедительность** сокрушала и не такие преграды. Но что-то, видимо, вновь напоминает Бахтину о **сущностном** характере объективного в эстетическом, когда он внезапно (походя, вскользь) обращает наше внимание на то, **что** в принципе можно рассматривать в качестве незыблемой основы объективного – на объективизирующую роль **традиции**: «*момент трансгрессивности в жизни устрояется традицией...*» (166)

Выход Бахтина на понятие традиции связан с его рассуждениями о стиле, о **единстве приемов «оформления и завершения героя и его мира»**. Единство стиля требует «**единства познавательно-этической напряженности жизни**», «**беспорности управляющей ею заданности**», «**беспорности и уверенности позиции вненаходимости**», «**прочного и неоспоримого места искусства в целом культуры**» (167). Очевидно, что все перечис-

ленные Бахтиным признаки качественного (большого) стиля есть и **признаки традиционного** — традиция здесь не названа, но уже присутствует, **фактически заявлена**. Показано Бахтиным и то, что кризис авторства как раз и может быть связан с покушениями на эти признаки, с попытками отказаться от них. Особенно, когда *«начинается разложение всех устойчивых трансгредиентных форм»*, когда *«жизнь становится понятной и событийно весомой только изнутри, только там, где я переживаю ее как я., в ценностных категориях моего я-для-себя»*, когда *«жизнь стремится забиться вовнутрь себя, уйти в свою внутреннюю бесконечность, боится границ, стремится их разложить, ибо не верит в существенность и доброту извне формирующей силы...»* (168).

ЗАВЕРШАЮЩАЯ ОЦЕНКА ЕДИНИЧНОГО – КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ЕГО САМОСОЗНАНИЯ

Пока Бахтин в изложении своей системы художественного обобщения, в описании противоречивых взаимоотношений героя и автора ограничивается лишь пространственными и временными моментами, доминантность эстетики в его системе выглядит, можно сказать, вполне естественной, не требующей каких-то особых разъяснений на этот счет. Но как только он обращается к эстетической значимости **смысловых** форм (таких, как смысловая установка героя в бытии, ценностная позиция героя в едином и единственном событии бытия), в поле его особого внимания сразу же оказываются этическое и познавательное. Их значимость у Бахтина, конечно же, специфична, но она несомненна. Она теперь явно присутствует, например, в его толковании поступка героя. Да, в поступке у Бахтина по-прежнему *«отсутствует момент саморефлексии»*, но разворачивается (движется) поступок все-таки в *«объективном, значимом контексте»* — в мире *«познавательных значимостей»*, *«эстетических ценностей»*, *«в мире ценностей узкоэтических, в непосредственном отношении к добру и злу»* (171).

При переходе к смыслам «однофакторная», эстетически центрированная художественная модель реальности, видимо, сразу же обнаруживает свою условность, и тут же всплывают две другие возможные координаты бытия и, соответственно, художественной модели бытия. Этические ценности, правда, здесь у Бахтина существенно потеснены (узкоэтические!), но тем не менее как фактор, влияющий на смыслы, заявлены. Невнимание же к самооценке здесь вполне можно связать с **автономией** познавательных, эстетических и этических ценностей — с отсутствием взаимодействия между ними. И эта автономность на фоне той огромной нагрузки на другого, что задействована в системе художественного обобщения Бахтина, кажется странной, искусственной. Ведь через другого у него как раз и включается то взаимодействие единичного со средой, что порождает, в конце концов, эстетическое. Что мешает здесь трактовать «другое» **расширительно**: скажем, этическое и познавательное — как **другое** эстетического, а этическое и эстетическое — как **другое** познавательного... Что мешает включить (допустить!) таким образом взаимодействие трех узкоспециализированных ценностных систем и получить возможность в определенных пределах **выравнить** права другого и единичного при художественном обобщении...

Но активное взаимодействие трех ценностных систем у Бахтина отключено, конечно же, не по недосмотру, а принципиально. Хотя обойтись без него ему далеко не всегда удастся: *«Когда поступок мой **управляется** **долженствованием** как таковым, непосредственно оценивает свои предметы в категориях добра и зла ..., то есть является собственно нравственным поступком, тогда мой рефлекс над ним, мой отчет о нем начинают определять и меня...»* (172). Да, здесь у Бахтина речь идет о своего рода исключении — о такой специфической форме творчества, как самоотчет-исповедь, когда другой фактически отсутствует. Но это исключение в общем-то естественно: функции другого начинает выполнять **другое** — включенное **долженствование** единичного. Но другой здесь у Бахтина, увы, **не заменяется**

на другое, а исключается полностью, и самоотчет-исповедь, открывающий в принципе путь к обстоятельному рассмотрению взаимодействия трех типов ценностного на паритетной основе, переводится Бахтиным в разряд не очень качественных частных. В то время, как признание взаимосвязанности эстетического, этического и познавательного при художественном обобщении позволило бы, возможно, определить и такие понятия, как трансгредиентность, венаходимость, избыточное видение, **не чрез другого, а через другое**. Автор, допустим, создавая характер, обдумывает (или подсознательно нащупывает), ну скажем, эстетико-познавательную мотивацию этического в герое. А делает это он, опираясь **всего лишь** на эстетико-познавательный опыт человечества в том варианте, в котором этот автор сумел постичь и освоить его. Здесь и его другость, и его венаходимость, и загадочное его избыточное видение.

Та исключительная роль, которую играет другой в эстетико-центрированной системе художественного обобщения Бахтина практически полностью исключает для единичного *«ценностное обращение только к себе самому в абсолютном одиночестве»* (173). Без ценностной позиции другого, то есть без той венаходящейся силы, которая только и способна осуществить совпадение самоисповедующегося единичного с самим собой, его исповедь превращается, по Бахтину, **в оправдание без конца**. А поскольку невозможно оправдано преодолеть несовпадение себя с самим собой нужна в **оправдании религиозном** становится неизбежной.

Эта тема (абсолютизация другого) уже затрагивалась, но здесь есть смысл остановиться на ней чуть подробнее. Ситуация, по Бахтину, складывается безвариантная: *«чистый самоотчет, то есть ценностное обращение только к себе самому в абсолютном одиночестве, — невозможен; это предел, уравниваемый другим пределом — исповедью, то есть просительную обращенностью вовне себя, к Богу»* (173). Без ценностной позиции другого единичный неизбежно, таким образом, приходит к ценностному одиночеству и через него к абсолютному

Другому — к Богу: " *доверие к Богу — имманентный конститутивный момент чистого самоосознания и самовыражения*" (174).

Выглядит это бахтинское рассуждение очень убедительным. Но таковым оно остается лишь до тех пор, пока речь идет о Боге ветхозаветном, иудейском. О том Боге, который определен безысходно — лишен тех **двух своих ипостасей**, что в христианстве связывают Бога с миром и делают Его **ответственным** за мир — показывают, что Он реально **несет** такую ответственность. У Бахтина и ведется речь о таком — ветхозаветном — самосознании, **всецело** Богом определяемом. Христианство же с его идеей Боговоплощения открыло возможность самосознания, **опосредованного связанностью** с Богом, самосознания, **способного на завершающую индивидуальную самооценку**. Без ссылок на другого — **с единственной и абсолютной ссылкой на Христа**. И хотя сам вывод Бахтина « *чистое самоосознание жизни есть осознание веры*» (174) содержательной верности своей не теряет и в рамках христианства, особенности христианского Другого (три единосущных ипостаси Его) несомненно освобождают единичного от тотальной внешней зависимости — открывают перед ним возможность превращения внешних абсолютных запретов в сугубо **внутренние** индивидуальные ограничения, а значит, и возможность самосовершенствования на основе саморефлексии. Априорная установка о доминантности эстетического в художественном обобщении и та исключительная роль, которая в системе Бахтина возложена на другого, полностью исключают саму возможность подобных, апеллирующих к саморефлексии суждений.

Не исключено, что именно подчиненное положение этического не позволяет Бахтину дать адекватного объяснения и «противопоставлению» у Достоевского истины и Христа. Отнюдь не от «*безличной объективной истины*» (175) отказывается Достоевский в пользу Христа — он **истину вне этического** не принимает. По тем же, по существу, причинам ограниченным, частным оказывается у Бахтина и толкование коллизии Христос

-великий инквизитор. Он видит у Достоевского *«отрицание (непонимание) сферы необходимости, через которую должна пройти свобода (как в историческом, так и в индивидуально-личном плане)»* – " той промежуточной сферы, которая лежит между великим инквизитором (с его государственностью, риторикой, властью) и Христом (с его молчанием и поцелуем)» (176). Но для Достоевского никакой промежуточной сферы между Христом и великим инквизитором не существует и существовать не может. Христос и великий инквизитор для него – это два несовместимых качества, воплощения двух (новозаветной и ветхозаветной) версий монотеизма. Воплотившийся в человеке христианский Бог, Бог, стесняющий Себя, ограничивающий Свою волю (приносящий в жертву человечеству Своего Сына) вводит в обиход человечества принцип «Делай, как Я – **сам**, по собственной воле **ограничивай** себя». И таким образом открывает для единичного возможность принять **необходимость предельную**, заданную и всегда задаваемую извне, – как **свое** внутренне, **свободное** желание. **Этическое** наполнение этого Самостеснения Бога – **беспредельно, красота** этого Его поступка – **абсолютна**. Таким же можно признать и то **знание о бытии**, которое заключено в идее Божественного Самостеснения. Раскрывшийся в христианстве монотеизм обнаруживает в себе, таким образом, не только единство этического, эстетического и познавательного, но и фундаментальное изменение представлений о свободе и необходимости. То, что в ветхозаветном монотеизме существовало как возможность, реализовалось как данность в христианстве – в православном изводе его. И реализовалось не эволюционно, а в форме скачкообразного перехода – здесь не было **ничего промежуточного**. Признаки эволюции можно обнаружить в процесс становления христианства в эпоху вселенских соборов, когда постепенно, с центром то на Западе, то на Востоке выкристаллизовывалось православие – сложнейший многовековой процесс, результатом которого было не только закрепившееся в Византии православие, но и такие мутации христианства, как монфизитство и католицизм. Католицизм – это

побочная мутация христианства при становлении его в форме православия. Это, увы, всего лишь упрощенная альтернатива православию — снижающая роль личной свободы и усиливающая фактор внешней необходимости и в этом смысле тяготеющее к дохристианскому монотеизму. В «Великом инквизиторе» Достоевским в едином сюжете и сведены две альтернативы: генеральная православная (Христос) и побочная мутационная (великий инквизитор).

О БАХТИНСКОМ РАСШИРЕНИИ НАД-Я-БЫТИЯ ДО НАД-БЫТИЯ

В завершающей части этих заметок есть смысл еще раз обратиться к примерам интерпретационного насыщения бахтинских текстов сугубо философскими смыслами. И здесь, наряду с разработками Л. Гогтишвили и В. Махлина, можно привести недавно опубликованную А. Гусейновым двухчастную статью «Философия поступка как первая философия» (177, 178). При задаче, поставленной таким образом, собственно философская проблематика, естественно, выводится на первое место — работу свою А. Гусейнов начинает не с текста «Философии поступка», а с фрагмента «Свидетель и судия» из заметок Бахтина 1970—1971 годов, где кратко и сформулирована его собственно мировоззренческая позиция.

Бахтин исходит из того, что с появлением сознания, с явлением «*нового и главного действующего лица события — свидетеля и судии*» (179) само **событие бытия** становится совершенно другим. Осознаваемое (Бахтин называет для примера солнце и рассуждает далее именно о нем), **только потому**, что осознается свидетелем и судией, не меняясь физически, становится **другим** — перестает «*просто быть*», а начинает быть одновременно «*в себе и для себя*» и «*для другого*». Оно отразилось «*в сознании другого (свидетеля и судии)*», и «*этим оно в корне изменилось, обогатилось, преобразилось*».

Речь здесь ведется о **конкретном событии бытия**, о влия-

нии сознания именно **на это** событие бытия. И из того, что у единичного, принимающего участие в этом событии, появилось некое представление о солнце, несомненно меняющее **само событие в целом**, вовсе не следует какого-либо **кардинального** изменения самого солнца — оно лишь **метится** неким инобытием, коим является представление единичного о нем. Но Бахтин специально подчеркивает, что он имеет в виду вовсе не инобытие, а некое **абсолютно новое** бытие — **надбытие**, в котором: *«уже нет ни грана бытия, но все бытие существует в нем и для него»* (179). Это фундаментальное обобщение никак Бахтиным не обосновывается — новая сущность просто вводится через **замену** (в рассуждении) **бытия в событии бытия** на **бытие вообще...** Если, что и можно попытаться отнести здесь к обоснованиям, так это бахтинскую ссылку на самосознание единичного. Сознющий себя человек с собой сознаваемым не совпадает: всё событие бытия человека, считает Бахтин, меняется здесь в корне — *«появляется нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, т. е. свидетель и судья всего человека (всего я), следовательно уже не человек, не я, а другой»* (179). Но непосредственно из приведенного вытекает лишь одно: **событие бытия**, в котором участвует Я, **становится другим**, если оно этим Я осознается. В этом смысле в событии бытия, действительно, появляется **нечто** особенное, статус которого однозначно определить, скорее всего, невозможно, поскольку он всецело будет зависеть от заданного нами положения самого Я в бытии. Если Я парит над бытием, снисходительно с усмешкой его оглядывая, к чему и сводится его роль как свидетеля и судьи, то это весьма и весьма субъективизированное нечто вполне можно назвать и над-бытием. Но у Бахтина, видимо, неслучайно сближены свидетель и судья — свидетельство допускает не просто присутствие, но и **активное участие** в событии бытия. И суть статуса того события бытия, что осознается **активным** (поступающим) Я, вообще вряд ли удастся передать какой-либо приставкой.

Свидетельство Я о самом себе (о бытии собственного Я)

в представлениях Бахтина ничем, кроме оправдательной или обвинительной самооценки, кроме суда над собой, быть не может, и приставка над (над-Я, над-Я-бытие) выглядит здесь у него вполне уместной. Но механический перенос ситуации с самосознанием на событие бытия в целом, это обобщение **над-Я-бытия до над-бытия** вряд ли можно считать оправданным расширением. Возможно, что Бахтин, вводя понятие над-бытие, имеет в виду прежде всего то, что, осознавая событие бытия, единичный **индивидуализирует** его — **центрирует** его на себе. И в этом только смысле можно говорить о том, что бытия, именно как бытия-вообще, не существует — для единичного есть фактически только **глубоко индивидуализированное** событие бытия. Это в нем нет ни грана бытия-вообще, и *«все бытие существует в нем и для него»*. **Условно** центрированное на единичном бытие можно назвать и над-бытием, хотя какое-нибудь, скажем, **инд-бытие** (индивидуальное бытие) суть явления передавало бы лучше и не требовало бы обращения непременно к **другому Я** — достаточно было бы **иного Я**. Но Бахтину нужен именно другой Я, причем недостаточно четко определенный. И он, появившийся как результат самопознания (саморефлексии), уже в следующей фразе заменяется на **другого эмпирического**: *«отражение себя в эмпирическом другом, через которого надо пройти, чтобы выйти к я-для-себя...»* (179). То есть саморефлексия, создающая другое (иное) Я, директивно заменяется на рефлексию Я другим. И эта замена подается как **единственный** путь самопознания — путь Я к я-для-себя.

А. Гусейнов в своих рассуждениях отталкивается от «Свидетеля и судии», но стилистических особенностей этой рабочей записи Бахтина не касается, а предлагает свою четко сформулированную ее интерпретацию: с появлением сознания *«бытие в корне изменилось, оно расчленилось на бытие в себе и для себя и бытие для другого, потому что оно отразилось в сознании другого, который выступает его (бытия) свидетелем и судьей. Этот другой, свидетель и судья, становится главным действующим лицом в событии бытия»* (180). Столь ясное толкование

понятия «другой» здесь четкости в понимании смысла, скрывающегося за «над-бытием», не добавляет, но роль **физически другого в «над-бытии»** А. Гусейновым явно **усиливается**. Усилена она как самой интерпретацией, так и подверстанными к ней (причем, не в том порядке, как в первоисточнике) двумя цитатами из М. Бахтина: *«Здесь появляется нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, то есть свидетель и судья всего человека (всего я), следовательно, уже не человек, не я, а другой»...* *«Со свидетелем и судьей „...появилось нечто абсолютно новое, появилось надбытие. В этом надбытии уже нет ни грана бытия, но всё бытие существует в нем и для него“»...*

Бахтинское над-бытие, таким образом поданное, и названо у А. Гусейнова **ключом** ко взгляду М. Бахтина на бытие: *«...Всё бытие существует в нем и для него»* — в этих словах **ключ** к бахтинскому взгляду на бытие и место человека в нем: **человек есть центр, организующий событийную структуру бытия**» (180). Формально суть бахтинского взгляда на бытие передана здесь А. Гусейновым вроде бы безупречно. Но эта суть жестко привязана, увы, не к самому лучшему из бахтинских понятий («над-бытие»), да еще в совершенно небахтинской трактовке. Свою интерпретацию смыслов, заявленных в «Свидетеле и судии», А. Гусейнов облекает в представление о «надбытийном статусе человека *в качестве свидетеля и судии*». То есть бахтинское достаточно **условное** обобщение над-Я-бытия до над-бытия, у А. Гусейнова находит свое выражение в предельно определенном представлении о **надбытийном статусе человека**.

Но необходимость в столь экзотическом статусе человека ничем не оправдана. Роль единичного в философской разработке Бахтина, казалось бы, и без того чрезмерна — не отвлеченный, как у Гуссерля, а **конкретный** единичный поставлен им **в центр** события бытия. Положение, которое занимает у Бахтина единичный в бытии, конечно же, неординарное. Но оно **всего лишь особенное**, но отнюдь **не особое**. Об особом (единичный — над бытием) он мог, конечно, оговориться в походя составленной заметке. Но **гуссерлевский опыт** хождения к особому еди-

ничному (через три уровня редукции — к трансцендентальной субъективности) уже существовал и настраивал на благоразумный лад. А. Гусейнов же намерен осознающего событие бытия единичного закрепить не только в центре бытия, но и **над** ним — он в своем толковании роли единичного определенно настроен **на особое**. Бахтинская оговорка явно импонирует ему, и все его рассуждения на тему «поступок-культура- жизнь» несомненно напитаны пафосом особого — **надбытийного** — положения единичного и, соответственно, его поступка. Видимо, поэтому столь безнадежным кажется у него разрыв культуры и жизни. Хотя они всего лишь нераздельны-неслиянны, и потому единичный, оказавшийся на стыке жизни и культуры (а он всегда **только** на таком стыке и пребывает), обречен на одно — **пасти бытие: обустроить жизнь с помощью культуры и обогащать, культуру вглядываясь в жизнь**. Ужесточая разрыв культуры и жизни, ликвидируя тем самым этот живоносный стык и убирая с него единичного, мы, лишая его возможности быть пастухом бытия — совершать поступки, являющиеся его ответом на конкретную жизненную ситуацию (на событие бытия), вымеренную по эталонам культуры. И даже, если мы при этом попытаемся пристроить его в загадочном НАД-бытии, он все равно, в конце концов, сверзнется в ПОД-бытие.

НАДБЫТИЙНОСТЬ И ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ПОСТУПКА

Особое положение единичного и его поступка — их **надбытийный** статус — А. Гусейнов увязывает и с бахтинским постулатом о не-алиби человека в бытии. Он усиливает эту связь прямой ссылкой на Бахтина: *«Единственность наличного бытия — нудительно обязательна. Этот факт моего не алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственно-го должествования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается»* (183). Эти слова в принципе можно рассматривать в качестве

бахтинского указания на **первичность факта** поступка относительно решения о нем. Но у Бахтина, во-первых, здесь речь ведется о факте не алиби в бытии, и противопоставлением двух групп глаголов им прежде всего фиксируется, что принцип не-алиби в бытии относится к разряду постулатов: именно постулат не узнается и не познается, а лишь признается и тем утверждается. Поэтому и после ссылки на Бахтина совершенно уместным остается вопрос: так все-таки когда некоторая возможность в бытии становится реальностью (*«бытие переходит из возможности в действительность»*) — **в факте** совершения поступка или уже **в решении** о нем. Если поступок уже в решении, то заданность его **естественна** — она в общечеловеческом опыте, в культуре. Если же он прежде всего в самом факте поступка, и центр совершения поступка, таким образом, всецело перенесен на единичного, то поступок придется **мистифицировать** и без представления о надбытийности тогда не обойтись, хотя обязательным следствием из постулата о не-алиби в бытии она и не является.

У А. Гусейнова нет, конечно же, безусловного разделения факт поступка и решения о нем. Не разделяет он подобным образом и культуру с жизнью — они у него *«два аспекта, две стороны, две части, две половинки поступка, они не могут быть друг без друга, переходят друг в друга, существуют в постоянном взаимодействии»*. В его интерпретации бахтинских представлений о поступке лишь **чрезмерно** в сторону самого поступка (а значит и сторону жизни) **смещено равновесие** между поступком и решением о нем (и соответственно, между жизнью и культурой). Именно об этом свидетельствуют его утверждения типа: у поступка *«нет другого основания, кроме решимости совершить его»*. Которые мирно сосуществуют с, казалось бы, несовместимым: **„Факт поступка состоит в решимости почувствовать, помыслить, приобщить к нему то или иное содержание... факт поступка не дан, не найден, ... он задан как должное и эта заданность означает лишь начало поступка...“**(184). Ведь здесь явно выделена стадия **планирования**

по поступка (ее можно назвать и стадией принятия решения о нем), стадия оценки (почувствовать-помыслить-приобщить) данной ситуации через что-то заданное, за которым — набор содержаний, представленных культурой... То есть, казалось бы, все естественно и никакой тебе мистификации, никакой надбытийности. Однако «отблеск» ее, тем не менее, остается: А. Гусейнов настаивает на том, что содержание поступка является лишь приобщенным моментом его — *«оно входит туда в силу моего решения совершить данный поступок»*...И ссылается на известную бахтинскую реплику о том, что не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним. Но подпись эта, если к чему и **приобщает, то прежде всего к содержанию обязательства**, и ссылка на Бахтина здесь работает все-таки не на идею надбытийности, а против нее.

Бахтин, к сожалению, не развертывает свое высказывание о подписи, которая, если разобраться, есть не что иное, как **персональный ответ единичного на некоторое общее знание** — перевод этого знания из внешнего, заданного во внутреннее, свое, а значит, — обретение ответственного отношения к нему. Суть механизма связи единственности и единого, данного и заданного, жизни и культуры именно в этом естественном переводе внешнего во внутреннее. В нем и раскрывается определяющая роль содержания при подготовке поступка. С этого перевода, с этого примеривания общего к конкретной ситуации и начинается для единичного реализация принципа не-алиби в бытии. У тебя нет не только права не быть в той ситуации, в которой ты оказался, **но и права не быть в поле тех общих представлений, которые до тебя сложились**. Человек действительно отвечает за свой поступок, но только потому, что своим поступком он **отвечает на некоторые общие ценности — подписывается под ними**. А. Гусейнов, похоже, как и сам М. Бахтин, за подписью не видит оценки содержания. И определенно мистифицирует саму подпись.

Примеривание общих содержаний- смыслов к конкретной

ситуации и превращение таким образом их в **приобщенный момент** конкретного события бытия... Бахтинские суждения настраивают именно на такое толкование **персональной ответственности перед** смыслом-содержанием, названной им специальной. В качестве же персонального **действия**, акта, поступка эта ответственность становится уже единой нравственной ответственностью – переходит в нее (185). У А. Гусейнова тоже идет речь о переходе: *«Не существует перехода **от** специальной ответственности к нравственной:... понятие героизма не рождает героев. Нравственная же ответственность с неизбежностью переходит и **конкретизируется** в специальной ответственности»* (186). Разница, на первый взгляд, небольшая. **Реализация специальной ответственности в качестве нравственной** – так, похоже, у Бахтина. **Конкретизация, материализация нравственной ответственности в специальной** – так у А. Гусейнова. Естественность первого варианта, и все тот же мистический отблеск надбытийности, только теперь уже на ответственности, во втором.

Что же касается героизма, то согласимся, что понятие героизма не рождает героев. Но ведь и **вероятность появления героев без существования общего для большинства понятия о героизме исчезающе мала.**

Но процедура перевода единичным общим **смыслов-содержаний** в личные **нормы-знания** проработки у Бахтина не получила. Осталась она без внимания и в рассуждениях А. Гусейнова. Более того, нравственную ответственность он не только не рассматривает как результат перевода внешней общей нормы во внутреннюю персональную, а видит в ней **«имманентное свойство поступка как акта долженствования»** (187). Возможно, что вывод о нравственной ответственности как свойстве, имманентно присущем поступку, и был главной целью всех рассуждений А. Гусейнова, связанных с представлением о надбытийности – на основе этого вывода он и приступает к анализу нравственной философии Бахтина как первой философии: *«Без идеи, согласно которой поступок ответственен и ответствен не в каких-то частях и следствиях, а изначально*

и во всей целостности, нравственная философия Бахтина не могла бы быть осмыслена в качестве первой философии. И именно в силу бытийного статуса ответственности первая философия не может не быть нравственной» (187).

Очевидно, что А. Гусейнов, как и Л. Гоготишвили, исходит из того, что свой замысел о первой философии Бахтин все-таки реализовал, а значит, не допускает в принципе, что он мог бы от замысла отказаться и полностью сосредоточить свои усилия на чисто эстетических проблемах. Замысел реализован — убежденность в этом и понуждает, видимо, к толкованию в общем-то **вольному**, но дающему возможность предложить некий вариант реализованного замысла. Надбытийность, нравственная ответственность как имманентное свойство поступка, первая философия как философия поступка... По этим ступеням А. Гусейнов и возводит к завершенности замысел Бахтина, им самим оставленный на полуслове.

«Первая философия как философия поступка не может быть ориентирована на содержательно-смысловую сторону последнего, которую она оставляет специальным областям знания. Ее предмет — бытие поступка, поступок и его автор в их единственности... Она должна, прежде всего, исходить из факта-свершения поступка, из поступка как нравственного акта... и только сквозь эту призму смотреть на мир, чтобы добраться до события бытия и понять само бытие, сам мир как событие» (188).. Но безусловность именно нравственной направленности такой философии далеко не очевидна. Да, единичный, со своим поступком здесь — единственный центр. Но ведь нравственное **по природе своей** не единично, а коллективно, а все смыслы-содержания, то есть носители неединичного, у А. Гусейнова уверенно вынесены за скобки... Как методический прием идея индивидуализированного мира несомненно допустима и даже полезна. Такая индивидуализация объективно существующего мира, несомненно, может раскрыть, например, определенные особенности **рождения** истины — любой: познавательной, эстетической, этической... Таково

рода первая философия может быть уместна, понятна, естественна как первая собственно **гносеологическая** философия — онтология в таком случае просто изымается. У А. Гусейнова изъятия, как такового, нет — есть переопределение под задачу представить бахтинский замысел в качестве завершённого. Переопределение через последовательную, демонстративную **онтологизацию поступка**. Онтологичность поступка является, по существу, **скрытым постулатом** всех построений А. Гусейнова.

Не последнюю роль в подобной подаче этих построений играют ссылки на самого Бахтина, типа того, что *«ни одно теоретическое положение не может **непосредственно** обосновать поступка»* (189). Но такого рода высказывания М. Бахтина никак не могут быть основанием для вывода, что *«Бахтин теоретическому миру противопоставляет ответственный поступок»*. Если не концентрироваться на отдельных высказываниях Бахтина, а рассматривать его мировоззренческую систему в целом, то о каком-либо противопоставлении говорить не приходится. Если он что и противопоставлял, то мир мыслимый и мир переживаемый. И даже не столько противопоставлял, сколько **дополнял** теоретический мир ответственным поступком, который, если его не мистифицировать, **лишь на миг совершеня — только на этот миг!!!** — возводит объективный мир до состояния единственности — делает его не только **мыслимым, но и переживаемым**.

Не убеждают и рассуждения А. Гусейнова на тему *«истинность утверждения и его обязательность»*, которые являются по существу рассуждениями об относительности любой истины — этот принцип последовательно распространяется им и на нравственное. Категоричности же суждений о ничтожности всяких норм и установлений здесь в немалой степени способствует то, что неабсолютность этической истины очевидней: предмет кажется более простым — не какие-нибудь там пи-мезоны, а конкретное поведение единичного... Увы, но именно ставка на развенчание норм мешает здесь пониманию того, что ответственный поступок как раз и является **формой** своего ро-

да **абсолютизации** этической истины. Единичный некоторую **относительную общую истину** переводит в свою, внутреннюю и делает ее мотивом своего действия — она для него в этой конкретной ситуации **становится абсолютной**. Но остается и единственной, глубоко индивидуальной одновременно. Именно этот перевод превращает теоретическую этику в практическую. Именно он рождает, генерирует нравственное должествование. Поступок — лишь свидетельство перевода общей истину в персональную, лишь личная подпись единичного под этой истиной.

Признание всего этого открывает, как кажется, для ответственного поступка (без каких-либо мистификаций его) путь к реальному преодолению разрыва между этикой теоретической и практической, а значит, и между культурой и жизнью — делает разрыв не таким зловещим, каким он порой предстает у Бахтиным и воспроизводится у А. Гусейнова. Именно на принципах такого перевода, на его обосновании и должна, видимо, сконцентрироваться нравственная философия. Да, собственно, она уже два тысячелетия, как сконцентрировалась, поскольку в идеях христианства евангельского извода(православия) перевод общей нормы в персональную и является основополагающим — утверждаемая христианством идея личного самостеснения это уже следствие, условие возможности такого перевода.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О КРАЙНОСТЯХ

Эстетико-центрированная систему художественного обобщения, разработанную Бахтиным, при всей ее внешней ортодоксальности можно тем не менее называть системой: ее элементы (фрагменты) хорошо проработаны и в общем-то увязаны друг с другом. Да, в основе ее лежит установка о ценностной доминантности эстетического, которую, увы, не отнесешь к числу очевидно безусловных. Но реализуя эту установку и допуская значительный уровень индивидуализации эстетического, Бахтин постоянно держит в поле своего внимания познаватель-

ное, этическое и связанные с ними представления о **нечастном** характере ценностного. Можно даже сказать, что Бахтин тщательно оберегает своего читателя от каких-то иллюзий насчет индивидуального характера познавательного и этического. Но иерархия этического-познавательного-эстетического в систему тем не менее заложена, тенденция к индивидуализации эстетического — на лицо. И вырванные из контекста бахтинской системы эти особенности могут стать источником самых фантастических обобщений.

В качестве примера можно взять разработки К. Баршта (190). Он ставит перед собой задачу защитить Достоевского от навязываемого ему образа православного проповедника и для решения этой задачи отправляется на поиск границ, разделяющих в творчестве Достоевского религию, науку и искусство. И вот что обнаруживается в процессе этого отчаянного поиска.

Культуру, с ее тремя основными разделами: религия, наука и искусство, оказывается, *«можно представить как универсальное **средство паспортизации личных точек зрения на мир, которое коллекционирует все наиболее релевантное и перспективное и оформляет это в виде знаковых систем**»* (191). Это, конечно же, всего лишь форма представления публике более радикального принципа, который К. Баршт, скорее всего, просто опасается назвать прямо: культура глубоко индивидуальна, она — **собор единичных**. Бахтинская тема индивидуализации эстетического здесь, конечно же, просматривается. Но задуманные масштабы обобщения каковы!.. Три раздела культуры — это всего лишь типы *«персонализации видения мира»*... (192) Возможности же искусства по части такой персонализации выделяются особо: *«Искусство отказывается от цели описания мира, точнее, такое описание для него не цель, а средство **построения условной знаковой системы, которая бы, подобно параболе, содержала в себе указание на ее геометрический центр — личное видение мира индивидуальным „я“**»* (193).

Говорить о каком-то личном видении в науке — дело, конечно

но, в высшей степени несерьезное — даже свехоригинальное и свехособое оно никогда не будет (не может быть) личным. И никакие карусели из диалогов научным его не сделают — наука не мыслима без многовековой школы выделки отвлеченных понятий и владения ими. Но когда К. Баршт, характеризуя искусство, говорит, что в нем *«предмет внимания облекается в одежды персонификации»*... (193), то нельзя не признать, что **специфика обобщения в искусстве** схватывается им здесь очень точно, хотя передана она не самым удачным образом. И вот почему. Диалог, который в системе художественного обобщения Бахтина является одним из средств объективизации обобщения, К. Баршт в качестве такого же средства переносит и в чисто познавательное моделирование (в науку): *«идеалом научного диалога является постепенное выхолащивание из информации персональной ее окраски и следов личного видения»*(193). Это, конечно же, иллюзия, поскольку в науке роль диалога, обмена мнениями в объективизации знания минимальна. Эта роль передана имеющейся системе отвлеченных понятий, и исследователь-интерпретатор здесь может быть субъективным лишь тогда, когда **переопределяет связи** между известными ему обобщающими понятиями — теми, в которых он описывает наблюдаемое. Выхолащивание же конкретного, освобождение от него реализуется **в самом использовании** этих понятий.

При характеристике искусств, поскольку там моделирование ведется в подчеркнуто единичном — в образах, — использование таких понятий, как персонификация (противоположно по смыслу выхолащиванию), кажется вполне уместным. Только это — **особая форма** персонификации. Здесь мы имеем дело отнюдь не с персонифицированной точкой зрения на мир, а с очень даже **обобщенной точкой зрения, но персонифицировано поданной**. Если такого рода тонкости во внимание не принимать, а у Бахтина, между прочим, им внимания уделено достаточно много, то обобщения типа того, что появляются у К. Баршта далее, становятся неизбежными: *«наука идет по пути от личного к безличному, где точки зрения уни-*

фицированы и взаимозаменяемы, искусство — от безличного к личному, где точки зрения на мир принципиально незаменимы и незаменимы.»(194)

В своих рассуждениях К. Баршт активно использует представление о специфическом **типе мироотношения**, названном им **«поливергентная ментальность»**. Если тривиальный конвергентный тип признает естественным сосуществование **только** лишь нескольких ценностных систем и множества аксиологических пространств, то в поливергентном типе нормой становится *«сосуществование множества совмещенных пространств и времен, бытующих рядом друг с другом.»* И восходит это обобщение, как утверждает К. Баршт, к теории относительности — он ссылается при этом на **«эйнштейновскую „концепцию моллюска“**. Ссылка представляет собой заключенный в кавычки пересказ текста Эйнштейна с заменой термина *«упругий эталон»* на *«деформируемое тело отсчета»*, а термина *«эталонный моллюск»* на *«моллюск отсчета»* (197). Пересказывается А. Эйнштейн точно, но замена терминов не столь безвинна, как может показаться, поскольку открывает путь к **овеществлению эйнштейновской метафоры** — к буквальному толкованию ее, на котором обобщения К. Баршта и строятся. Эйнштейновский моллюск — это всего лишь **образ нежесткого** эталона-измерителя. У К. Баршта же он превращается в некую сущность, представляющую *«самоорганизующуюся и обладающую органической природой Вселенную»* (197).

В качестве следствия из представления о **множественности пространств геометрических** появляется идея **множественности аксиологических пространств** — из нее же выводится представление о *«тринитарности характера художественной коммуникации»*. Передать словами самого К. Баршта суть этого представления, увы, не удастся. Возможно, здесь речь идет о том, что эстетический эффект появляется при оценке этического контакта, имеющего место в диалоге — при оценке с позиций третьего, которым может быть не только всевидящий и всезнающий автор, а любой. И все это пропущено через овеществ-

ленного моллюска.

Именно в рамках предложенной К. Барштом конструкции **особо естественным** выглядит утверждение, что только» в искусстве принципиально любая точка может быть, **на некоторое время, признана относительно «главной»** – «точки сознания в искусстве лишь испытываются на истинность, но никогда не занимают позицию «истинной навсегда»». А значит, реальность в искусстве" оказывается лишь площадкой для взаимодействия «я» и «ты» в процессе нашего общего внимания к «нему»» (198). Реальность – лишь площадка для диалога... **Художественное познание**, следовательно, вытесняется **безответственным трепом отдельных пар мирозерцателей**. Так получается.

Переведа искусство в такое состояние, К. Баршт и приступает к Достоевскому – оказывается, что религиозному и научному принципу коммуникации он предпочел эстетическую модель, «предполагающую наибольшую степень свободы и наибольшую вариативность поиска»(198) ... И этот выбор уберег, застраховал творчество Достоевского от того, что ему навязывает ныне ненавистное К. Баршту «православное литературоведение». Оно, видите ли, выворачивает тринитарную схему наизнанку: две из трех точек (имеется в виду: автор, читатель, персонаж) «нормальной эстетической коммуникации», а именно точки читателя и персонажа, «закрываются на идеальную этику Иисуса Христа», и автор в таком литературоведении оказывается, по К. Баршту, в безнадежной ситуации – один на один с Христом в «оценочно-событийном диалоге» (198). Этим, только этим и объясняются у К. Баршта особенности некоторых толкований Достоевского в «православном литературоведении».

Но предложенное К. Барштом сработано, конечно же, не для этих объяснений. Цель его построений, отталкивающихся от вольного толкования эстетико-центрированной системы художественного обобщения Бахтина, – искусство как таковое. Это попытка обосновать субъективизацию искусства, представить его как средство паспортизации личных точек зрения, как «способ сохранения памяти об индивидуальности» – при-

учить к мысли, что *«произведение искусства ненормативно по своей сущности»* (199), то есть любая норма не совместима с ним в принципе.

Если бы искусство и в самом деле рождалось и складывалось в таком качестве, — всего лишь как память об индивидуальности — ничего индивидуального сохранить бы ему не удалось. Индивидуальное в искусстве — это форма, средство передачи и утверждения общего, нормативного. И любая система художественного, отвергающая это положение, нежизнеспособна — она обречена на вырождение. Бахтиным это понималось — несомненно. Отсюда исключительная сложность его процедур «индивидуализации» эстетического.

Да, тема этой индивидуализации в системе Бахтина весома и значительна, и это, несомненно, является сегодня величайшим соблазном — особенно при нынешней популярности мировосприятия, ушибленного постмодернизмом. Предложенное К. Барштом обобщение бахтинской системы при всей сложности формы своей является упрощением — последнее и делает возможным, если разобраться, космический масштаб его обобщений. Бахтинская система К. Барштом упрощена, но представлена в сложнейшей форме — оптимальная, между прочим, комбинация для распространения. Суть передаем в двух словах: искусство — средство паспортизации личных точек зрения, произведение искусства ненормативно по своей сущности. Не верите, что это так?.. Вот вам Константин Абрекович Баршт — разбирайтесь...

Так что К. Баршт может приобрести исключительную популярность в той среде, где для паспортизации личных точек зрения используются театральные подмостки и экран, особенно, если эту среду начнут вдруг обстоятельно чистить — под государственную политику в области культуры. О Бахтине в той среде, конечно же, слыхали, но вряд ли особо утруждали себя внимательным изучением его. Да и зачем теперь, когда есть... **представляющий самоорганизующуюся Вселенную моллюск**, готовый о-формить себя во что угодно. Даже в Костю Богомо-

лова. И есть ли необходимость тогда в каких-то традициях, смыслах, ритмах и в прочей трансгрессионной зауми... Есть я, есть мое хотение уделать какую-нибудь знаменитость, есть моя личная система мирозерцания, подключенная напрямую, минуя всякие традиции, условности, приличия, к моим личным железам внутренней секреции, есть, наконец, какой-нибудь покровитель с мягкими манерами кота Матроскина. Государственные средства на паспортизацию моего личного видения и те выделены. Бери и интерпретируй. И Костя берет и интерпретирует: в качестве трех осей координат — вместо познания, этики, эстетики — три голых задницы. И встают, дружно аплодируя, все без исключения биндюжники и биндюжницы из цеха критики...

Великое, исключительное мужество продемонстрировала, конечно, Капитолина Кокшенева (200), когда все-таки решилась — заставила себя! — обстоятельно всмотреться в те мерзопакостные мизансцены, в которых на российских подмостках отпаспортировали **свое нутро** сегодняшние **пере-толковыватели** Достоевского. Именно пере-толковыватели, то есть те, кто под видом современной интерпретации классического произведения бесцеремонно, нагло, по-хамски! нагружают его заведомо чуждыми ему смыслами. И наивно говорить здесь о каком-то непонимании. Здесь, наоборот, четкое понимание Достоевского и сознательный, порой даже талантливый отбор в окружающей жизни того, что истинным смыслом его творчества противостоит принципиально. Все, что в первоисточнике мешает такому пере-толковыванию можно от-собачить, а на освободившееся место при-собачить что-нибудь свое. Мели, Емеля, пока Швыдкой при деле — поливергентный моллюск все примет, все выдержит.

И вот ведь, что очевидно. Чем тоньше и глубже классик, чем дальше он в своем художественном творчестве от публицистической определенности, тем беззащитнее он. Отнюдь не случайно, что именно на Достоевского, именно на Чехова с таким сладоураганом навалился российский пере-толковыватель.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В этих комментариях к ранним работам Бахтина нельзя не заметить стремления продвинуть некоторую альтернативу бахтинской эстетико-центрированной системе художественного обобщения. Завершая заметки, сделаем попытку компактно изложить эту альтернативу.

Будем исходить из следующего. Существуют **четыре** уровня абстрагирования (отвлеченности) понятий от конкретного:

понятие «яблоня», например, объемлющее все реально существующие яблони; понятие «дерево», объемлющее все яблони, груши и т. д. по списку деревьев; понятие «физическое тело», объемлющее все деревья, автомобили и т.д., всех членов «Единой России» и тех объемлющее; понятие «материя», объемлющее все материальное.

Познание можно понимать, как моделирование реальности (описание ее) в понятиях. Понятий первого и второго уровня отвлеченности вполне достаточно для простейших моделей, за рамки которых мы практически и не выходим в обыденном своем существовании. Понятия третьего уровня отвлеченности — это сфера специальных наук. Причем не только сфера, но и **условие** их существования: никакой физики, например, не существовало, если бы законы, скажем, движения зависели от типа физического тела — для деревьев одни, для членов кабинета министров — другие. Понятия четвертого уровня — сфера предельно отвлеченных моделей бытия, сфера философии, богословия (теологии).

Искусство, литературу вполне допустимо также рассматривать как формы познания (моделирования, описания) реальности, осуществляемого только не в отвлеченных от конкретного понятиях, а в образах (литературных, живописных, пластических, звуковых), **одновременно и конкретных, и отвлеченных**, когда что-то, воспринимаемое, как единичное, обнаруживает в себе нечто о многих и даже о любом. В классическом произведении (потому оно и становится классическим, вневременным)

в **предельно единичном** образе и удастся коснуться **предельно общего**, максимально отвлеченного от единичного — то есть **частным свидетельствовать об общем**.

Существование или хотя бы **соприсутствие** конкретного и отвлеченного в образе — в основном элементе художественного моделирования реальности — и определяет исключительную специфику его. Содержание конкретного в понятии даже третьего уровня отвлеченности практически бесконечно, но оно некоем образом не влияет на само понятие — последнее нейтрально, безразлично к своему содержанию, оно является реально отвлеченным, само по себе мало информативно и в этом смысле напоминает собой число. В образе же отвлеченное (обобщающее, типичное) по форме своей конкретно, как бы единично и потому кажется перегруженным частной информацией. И путь к тому отвлеченному, что заложено в образ художником, лежит **через удобную форму описания, систематизацию и оценку этой информации**.

Именно из соображений удобства описания-систематизации-оценки информации, связанной с художественным образом, и есть смысл ввести представление о художественном пространстве и о его, пространства, трех координатах. При описании пространства используются, как известно, разные системы координат: сферические, эллиптические, декартовы. Для описания художественного пространства декартовы, похоже, оптимальны, хотя бы потому, что задают в пространстве три **равноценных** направления (не обязательно ортогональных). В качестве таких трех направлений и можно взять собственно познавательное, этическое и эстетическое.

Будем считать, что сама специфика отвлеченного, явленная в художественном образе — **его конкретность, его единичность, его единственность** — требует представления о специфическом художественном пространстве с его выше названными тремя координатами. И если в области собственно познания мы можем довольствоваться «числами» — понятиями третьего уровня от-

влеченности, — то в художественном пространстве потребуется, как минимум, три «числа», три характеристики.

Эти три равноценные характеристики (собственно познавательное, этическое и эстетическое) предстают пока полностью автономными — какая-либо их взаимосвязь, взаимообусловленность пока никак не отражена. Для фиксирования же этих связей, для получения «доступа» к ним необходимы, видимо, некие перекрестные компоненты (эстетико-познавательные, эстетико-этические и этико-познавательные) и говорить тогда придется уже не о трех составляющих, а о **шести**. Но можно пойти и дальше и учесть, что в принципе, например, этико-эстетический дискурс произведения может отличаться от его эстетико-этического дискурса... Это звучит диковато, но в отдельных художественных произведениях, порой, и в самом деле невозможно понять, что является причиной, а что следствием: удивительно совершенный текст, скажем, тянет вверх или же абсолютно безупречная в нравственном отношении позиция героя является источником эстетического чувства... Возможное различие перекрестных дискурсов может потребовать для характеристики образа (произведения) уже не шесть, а **девять** составляющих, которые в полной мере и дадут представление о связях и взаимообусловленности этического, эстетического и познавательного в образе (в произведении). Итак:

- «число», три «числа», девять «чисел»...
- 1, 3, 9...
- три в нулевой, в первой и во второй степени...
- тензор нулевого ранга (число), тензор первого ранга (вектор), тензор второго ранга...

Путь от научного моделирования к моделированию художественному (переход от понятий к образам) — это путь **усложнения структуры** характеристик. По крайней мере — до трех составляющих. В идеальном случае — до девяти.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. Комментарии к статье «К философии поступка». Преамбула Л. А. Гогтишвили, с.363

2. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. «К философии поступка», с.8

3. «...ответственность есть **ответ** кому-то, **перед** кем-то – перед Богом или перед человеком, – а не в безличном пространстве «этических ценностей»». М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. Комментарий к статье «К философии поступка». Построчные примечания С. Аверинцева, с 443

4. См.2, с.9

5. См.2, с.10

6. См.2, с.13

7. См 2, с.21

8 См.2, с.25

9. См.2, с.26

10 См.2, с.27

11. Например, здесь: «поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и уже последнем контексте и смысл и факт, **и общее, и индивидуальное**, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию».

См.2, с.29

12. См.2, с.29

13. См.2, с.31

14-а. В мире этом «ни один предмет, ни одно отношение не дано..., как просто **данное**, просто сплошь наличное, но всегда дана связанная с ним **заданность**: должно, желательно»

14-б См.2, с.32

15. См. 2, с.35

16. См.2, с.37

17. См.2, с.39

18. См.2, с.40

19. См.2, с.41

20. См.2, с.42

21. См.2,с.43–44

22. См.2, с.44

23. Например, здесь: содержательное познание « должно быть соотнесено с моею единственностью на основе не-алиби моего в бытии в эмоционально волевом тоне, знание содержания предмета в себе становится знанием его **для меня**, становится ответственно обязующим меня **узванием**». См.2, с. 45

24. См.2, с.48.

25. См. 2,с.49.

27. См.2, с.50

28. См.2,с.52

29. См. 2, с.56

30. См.2, с.57

31. См.2, с.58

32. См.2, с.66

33. См.2, с.67

34.См.2, с.68

35. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1.

Комментарий. К философии поступка. Построчные примечания

Л.А.Гоготшвили, с. 488

36. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1.

Комментарий. К философии поступка.

Преамбула Л. А. Гоготшвили, с. 356

37. См.36, с. 360

38.См.36, с. 366

39. См.36,с. 368–369

40. См.36, с. 369

41. См.36, с.370

42. См. 36, с. 379

43. См.36, с.380

44. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. Автор и герой в эстетической деятельности, с 130
- 44-а С. Бочаров.«Событие бытия», в «М.М.Бахтин: Pro et contra», т 2
- 44-б М. Эпштейн <https://mikhail-epstein.livejournal.com/4673.html>
45. См.36, с. 389
47. См.36, с. 397
48. См.35, с. 463
49. См.35, с. 464
50. См.36, с. 394
51. Гайденок П. П. Научная рациональность и философский разум. https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/gaydenko_fil_razum.pdf, с.462
52. Сначала через понятия первого и второго уровня абстрагирования, в которых моделируется собственно созерцание. Затем через понятия третьего уровня — область естественнонаучных и социальных моделей. И наконец, четвертый уровень абстрагирования — понятия философии и теологии, в которых осмысливается бытие в целом.
53. Эдмунд Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, параграф 63
- 55.См. 36, с. 417
56. См.36, с. 419
57. См.36, с. 419
58. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. Автор и герой в эстетической деятельности. Комментарии., с.505
59. См.58, с.506
60. См.58,с.510
61. См.58, с.512
62. Махлин В. Л. Философская программа М.М.Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук, Москва, 1997,с.12

63. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 3. Слово о романе, с.96
66. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 6. Проблемы поэтики Достоевского, с.91
67. См.62,с.26
69. См.62,с. 29
70. См.62,с. 32
71. См.62,с. 32
72. См. 62,с 40—41
74. М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1. Автор и герой в эстетической деятельности. Комментарии. Построчные примечания, с. 528
75. См. 44,с.72
77. См.44, с. 77
79. См.44, с. 81
80. См.44, с. 84
81. См.44, с. 87
82. См.44, с. 88
84. См.44, с. 93
85. См.74, с. 599
86. См.44, с. 95
87. См.74, с.601
88. См.74,с. 602
89. См.44, с. 95—96
90. См.44, с. 96
91. См.44, с. 97
92. См.44, с. 99
93. См.44, с. 100
94. См.44, с. 102
96. См.74,с. 604
97. См.74,с. 606
98. См.74,с. 607
99. См. 44, с. 105
100. См.44, с. 106
101. См. 44, с. 107

103. См.44, с. 117–118
104. См.44, с. 119
105. См. 44, с. 135
107. См.44, с. 160
109. См. 44, с. 165
110. См. 44, с. 176
111. См. 44, с. 183
113. См. 44, с. 184
114. См. 44, с. 185
115. См. 44, с. 186
116. См. 44, с. 115
117. См. 44, с. 187–188
118. См. 44, с. 188
119. См. 44, с. 189
120. См. 44, с. 190
121. См. 44, с. 190- 191
122. См. 44, с. 191
123. См. 44, с. 192
124. См. 44, с. 194
125. См. 44, с. 194–195
127. См. 44, с. 196
128. См. 44, с. 197
129. См. 44, с. 197–198
130. См. 44, с. 198
131. См. 44, с.199
- 132.См. 44, с.202–203
133. См. 44, с.203
134. См. 44, с.204
135. См. 44, с.206- 207
136. См. 44, с.208
138. См. 44, с. 210–211
140. См. 44, с. 217
141. См.44, с.217–218
143. См.44, с. 219
144. См.44, с. 220

145. См.44, с. 226
146. См.44, с. 235
147. См.44, с. 236
148. См.44, с. 237
149. См.44, с. 238
150. См.44, с. 239
151. См.44,с. 240
152. См.44, с. 240
153. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Москва,1986, с. 319
154. См. 153, с. 322
156.М. М. Бахтин. Собрание сочинений в 7 томах. Том 1.К вопросам методологии эстетики словесного творчества. с.288
157. См. 44, с. 247
158. См. 44, с. 248
159. См. 44, с. 249
160. См. 44, с. 251
161. См. 44, с. 252
162. См. 44, с. 253
163. См. 44, с. 254
164. См. 44, с. 255
165. См. 44, с. 256
166. См. 44, с. 259
167. См. 44, с. 257
168. См. 44, с. 258
171. См. 44, с. 206
172. См. 44, с. 208
173. См. 44, с. 210
174. См. 44, с. 211
175. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. Из записей 1970–1971 годов. Москва,1986, с. 375
176. См.175, с. 375–376
177. А. Гусейнов «Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М. М. Бахти-

на)», статья 1. Вопросы философии, 2017, №6,

178. А. Гусейнов «Философия поступка как первая философия (опыт интерпретации нравственной философии М. М. Бахтина)», статья 2 Вопросы философии, 2017, №7

179. М. Бахтин Свидетель и судия. Собрание сочинений в 7-ти томах, том 6, стр. 396.

180. См 177, с. 5

183. См.2, с. 39

184. См.177, с. 13

185. См.2, с. 7

186. См. 177, с. 15

187. См. 177, с. 17

188. См. 178, с. 25–26

189. См. 2, с. 25

190. К.А.Баршт.«Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф.М.Достоевского»,Вопросы философии, 2011,4

191. См. 190, с. 130

192. См.190, с. 131

193. См.190, с. 132

194. См. 190, с. 133

195. К. Баршт. «О тринитарной структуре художественной коммуникации и поливергентной модели событийности» – <http://narratorium.rggu.ru/article.html?id=2027586>

196. См 195, с. 11 (с начала статьи)

197. См.195, с. 12 (с начала статьи)

198. См. 190, с. 134

199. См.190, с. 135

200.Капитолина Кокшенева. Без креста: Достоевский на современной сцене.

<http://www.intelros.ru/readroom/kulturologicheskiy-zhurnal/u2-2017/33478-bez-kresta-dostoevskiy-na-sovremennoy-scene.html>

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ответственный поступок — как приобщение к истине	3
О-долженствование истины и единичный как судья своего поступка	5
Поступок — выход не только в единственность, но и во всеобщность	7
Действие и его содержание — их неслиянность-нераздельность	9
Ответственный поступок — акт или все-таки процесс	12
Архитектоника миров поступающего сознания и эстетическое видение	16
Архитектоническая разнозначность единственностей и абсолютное себя-исключение	20
Принцип абсолютного себя-исключения	23
Абсолютизация ценностного противостояния единичного и другого — ее издержки	25
Ценностное противостояние единичный-другой и христианство	28
Золотое и «алмазное» правила межчеловеческих отношений	33
Крайность теоретизма и крайность индивидуализации — Бахтин и феноменология	36
О феноменологии Гуссерля	39
От «Философии поступка» к «Автору и герою»	45
Бахтин и смена парадигмы в философии	46
Смена парадигмы и проблема «единство сознания-единство в сознании-единство истины»	51
Бахтин и проблема «система-метод»	56
Художественное обобщение и три его условных составляющих	61
Бахтин и Коген	65
Единичный образ — как носитель неединичных смыслов	69
Мир единый и мир единственный — познание в понятиях и познание в образах	75

Дух и душа — единичный и другой	79
Комплексное художественное обобщение — как альтернатива эстетико-центрированному	81
Художественное обобщение — как обращение общего в имманентное единичному	88
Упорядочение в ритме — как возможность имманентизации общего в единичном	90
Разделённость бытия и долженствования — как основа эстетико-центрированной системы художественного обобщения	93
От эстетитизации художественного обобщения к трансгредиентности эстетического и эстетической редукции	98
Самооценка и внутренняя другость	102
Классическая и неклассическая системы художественного обобщения	105
Художественное видение и художественное обобщение ..	110
Представление о событийной реальности — как ключ к пониманию обобщения через единичное	116
Завершающая оценка единичного — как возможность его самосознания	118
О бахтинском расширении над-Я-бытия до над-бытия	123
Надбытийность и онтологизация поступка	127
Несколько слов о крайностях	133
Вместо заключения	140
ПРИМЕЧАНИЯ	143

Валерий Суриков

Заметки о Бахтине

ISBN 978-5-0050-4095-4



9 785005 040954 >

Rideró

Rideró.ru – издай
книгу бесплатно!