

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В.Л.МАХЛИН

СОБЫТИЕ И ОБРАЗ

Задача предлагаемой статьи не идет дальше постановки вопроса о взаимоотношении творческой реальности и культурных фикций в систематической “первой философии” М.М. Бахтина. На границе этих двух миров — границе события и образа — центр тяжести как ранней его “архитектоники ответственности”, так и бахтинского “диалогизма” в целом. Мало того: пределы современной эстеziологии, т.е. перцептивного мировоззрения, “взгляда” и слуха, определяются той же самой границей; проблематизация границы и “культуры границ”, о которой писал Бахтин в начале 20-х годов, для нас оказывается сейчас фактом, превращающим творческие результаты XX-го века и предшествующих веков в некие фикции, в реальные, но уже не творческие и даже паразитарные.

Этот исторический момент проблематизации “культуры границ” в современной или “постсовременной” культуре как раз и совпадает с моментом, когда наследие М.М. Бахтина, по сути дела, впервые становится проблемой — “инонаучной”, по слову С.С. Аверинцева, проблемой и гуманитарной науки, и так называемого общественного сознания. Нельзя адекватно понять, что такое “карнавализация сознания”, по Бахтину, не пережив соответствующий опыт. И этот опыт сейчас проблематизирует все прежние якобы само собой разумеющиеся границы и их парадигматический инвариант; границу между нравственной, “первой” реальностью и ее объективациями в культуре, т.е. между “событием” и “образом”.

* * *

Ранний текст Бахтина, названный при публикации “К философии поступка”¹, поражает (как раз в качестве фрагмента) своей цельностью: бахтинский дискурсивный поток, можно сказать, “движется и не движется”, любой абзац заключает в себе целое, архитектонику целого, которая присутствует тем более явно, что “на самом деле” — обычное это словосочетание звучит амбивалентно — целое нам и не дано. Мы попытаемся, зная доступный текст и последующие тексты Бахтина (которые, в сущности, ведь тоже только фрагменты, тексты вне контекста, включая обе опубликованные при жизни монографии) *прочитать* первые два абзаца дошедшей до нас рукописи “К философии поступка”, поскольку в них формулируется одновременно и интересующая нас проблема неслиянного единства события и образа, и общая задача бахтинского диалогизма, при том что слово “диалог” у раннего Бахтина, как известно, вообще отсутствует.

Текст ФП начинается на полужае об “эстетической деятельности”. Вот это безначальное начало главного философско-инонаучного произведения двадцатипятилетнего мыслителя:

“...И эстетическая деятельность бессильна овладеть моментом прехождения и открытой событийности бытия, и ее продукт в своем смысле не есть действительно становящееся бытие и приобщается к нему в своем бытии через исторический акт действенного исторического интуирования” /ФП, 82/.

Попытаемся разобраться в языке и в ходе мысли автора.

Прежде всего обращает на себя внимание оборот, которым Бахтин характеризует искомую, предельную, “первую” реальность; это — *“момент прехождения и открытой событийности бытия”*. “Момент” этот достаточно сложен. Собственно, мы имеем здесь дело, традиционно выражаясь, с “предметом” интереса Бахтина, однако, ни слово “онтология”, ни слово “бытие”, ни даже слово “история” не дают подхода к этому предмету, заслоняют или затемняют его. Прорваться к сути дела мешают нам уже существующие, можно сказать — жаргонные, внутренние формы, или образы, таких понятий, как “бытие”, “историчность”, “жизнь”, “действительность”, “онтология” и т.п.

Бытие открыто, говорит Бахтин: что это значит?— Не совсем то, или даже совсем не то, что можно себе представить в образе “бытия”, образованном на почве “всей идеологической культуры нового времени”³, включая и ее деконструкцию, в частности и в особенности у М. Хайдеггера⁴.

Для Бахтина, как можно заметить, “открытым” является не само бытие, не изолированный, абстрактный и потому фиктивный образ бытия, а — “событийность бытия”. В событии бытие является, раскрывается, осознается в качестве “бытия”. Это — принципиальный момент всей “нравственной философии” Бахтина. Событийность и нравственность образуют бытие, понятие и внутреннюю форму (образ) “бытия”, *не будучи образом*. — Как это может быть?

Можно мыслить бытие *вне нас самих*?— И да, и нет. Как образ бытия, который мы называем “бытием”, — да, можно. В каком *событии* бытия возможно такое “бытие”, бытие-в-себе? — В двух формах: в мифе (архаика) и в искусстве или, как раньше наивно и правильно говорили, “мышлении в образах” (современное образование, допускающее архаический элемент как уже осознанный в своем отличии от “реальности”, от “жизни”, от “современности” и т.п.). В том и в другом случае в мифотворчестве и в художественном творчестве — мы образуем мир, как если бы это были не мы, как если бы не я был *автором* этого мира, “как если бы меня не было” /ФП, 88/. Помыслить мир или о мире так, “как если бы меня не было”, значит уже осуществить эстетический акт *изоляции*: изолировать помысленный предмет от “событийности бытия”, т.е. от события мысли, представив себе содержательно-смысловой момент помысленного и пережитого в качестве “бытия”. Но таков, по-видимому, лишь образ бытия, но не “само” бытие.

“Событийность бытия”, надо думать, не может быть характеристикой только бытия — одного бытия. Бытие значимо и событийно не “в-себе”, но лишь *для другого: для человека*; лишь по отношению к нам, а не само по себе, бытие становится значимым и событийным: становится “событием бытия”.

После Канта и Г. Когена всякая попытка мыслить акт встречи человека с миром так, “как если бы меня не было”, означает гротескно-комически-жуткий регресс сознания, в философском плане — возврат к докритической метафизике, но возврат, конечно, уже не наивный, а сознательный, принудительный. Э.Ю. Соловьев справедливо говорит в этой связи о “романтизме, выходящем из катакомб”⁵, что справедливо не только в отношении экзистенциализма М. Хайдеггера, но и его идеологического оппонента-двойника Г. Лукача.

Остановимся и оглянемся окрест: где мы? В тексте “К философии поступка” мы только начали разбирать первый (условно) абзац; в смысле же мы, как выражались по-русски дорволюционные философы, “повсюдны”. Т.е. на границах всех дискурсивных практик, философии и жизни. Мы также в плоскости так называемого основного вопроса философии, традиционная постановка которого, в контексте сказанного, нуждается в критическом переосмыслении.

Ничто в принципе не мешает нам мыслить бытие “первичным” по отношению к сознанию. Во-первых, потому, что сам факт первичности бытия еще ничего не говорит нам о самом бытии. Во-вторых, и это главное: факт бытия ничего не говорит нам о сознании, а ведь именно сознание делает факт бытия значимым. Т.е. только благодаря сознанию (притом не “сознанию вообще”, а вот этому данному сознанию) бытие может стать событием для другого. Для того, кто принадлежит бытию, не будучи им, кто со-бытийствует бытию. Так мыслить бытие не может ни романтизм, ни его превращенные формы — марксизм и экзистенциализм. (Кстати, вот почему Бахтин всегда будет противопоставлять Достоевского романтизму, как почти синониму “монологизма в высшем смысле”).

Из трех опорных понятий первого абзаца бахтинского текста:

- (1) “момент открытой событийности”;
- (2) “эстетическая деятельность”;
- (3) “действенное эстетическое интуирование” —

мы покамест имеем дело только с первым, главным “моментом”. Этот момент, оказывается, еще сложнее, чем мог казаться нам поначалу. Бахтин говорит не просто о “бытии”, или “событии”, или даже “открытой событийности” бытия, но еще и о “моменте *прехождения*” внутри открытого бытия-события.

Открытость и событийность включают в себя момент *прехождения*. Быть — значит предстоять будущему (“абсолютному будущему”) и в этом предстоянии — терять, умиляться, “преходить”. Момент *прехождения* — это как бы за-образный образ “открытой событийности”, “сплошности” прошлого, настоящего и будущего.

И вот оказывается, что “эстетическая деятельность бессильна” передать и удержать, не может “овладеть” первичным событийным источником-моментом “прехождения и открытой событийности бытия”. Почему? — В рамках разбираемого абзаца Бахтин, отвечая предварительно на этот вопрос, утверждает две вещи:

во-первых, — что “исторический акт действенного эстетического интуирования как-то *причастен* первореальности (“моменту *прехождения* и открытой событийности бытия”);

во-вторых, — что эта самая причастность, будучи условием возможности самого “акта” эстетической интуиции, — не представлена, не выражена в самом продукте акта выражения.

Иначе говоря, “действенное эстетическое интуирование”, будучи событийным источником образования так называемых художественных образов и, шире, тех или иных вообще образных представлений, — тем не менее в этих образах и представлениях само по себе не представлено, не имеет образа.

Мы едва ли ошибемся, если скажем, что объективированные образы культуры (в данном случае — эстетической деятельности) с самого начала видятся и мыслятся, и любятся Бахтиным в качестве некоторых масок. Масок, которые в общей процедуре мышления не разоблачаются, не срываются, а, наоборот, утверждаются, правда, как несовпадающие с существом дела, с событием. Провал практически всех попыток помыслить и понять “карнавал” и “карнавализацию” не в смысле Бахтина, а в объективированных образах карнавальной культуры и ее “социологической поэтики”⁸ подсказывает нам иной путь, и этот путь приводит к подлинным источникам понятия “карнавализации” не где-нибудь, а в первоисточниках нравственной философии Бахтина.

Итак, то, что принято называть “художественным образом”, двусмысленно, амбивалентно, двулико по существу: образ и закрывает, и открывает “момент прехождения и открытой событийности бытия”, т.е. одновременно освещает и затемняет творящий источник, творческое событие и его причастность тому, что уже не есть только оно само. Так прочитывается второе предложение нашего текста:

“И эстетическая интуиция не уловляет единственной событийности, ибо образы ее объективированы, т.е. в своем содержании изъяты из действительного единственного становления, не причастны ему (они причастны, как момент живого и живущего сознания созерцателя)” (ФП, 82).

Получается, что “момент живого и живущего сознания созерцателя”, будучи “причастным” (именно — причастным первоначально, первоисточнику: “моменту прехождения и открытой событийности бытия”), как раз в этой своей причастности не созерцается, не представляется, не входит в образ, хотя и составляет, так сказать, предобразное условие возможности самих образов (в искусстве и вне его). “Живое и живущее сознание созерцателя” *со-ориентировано* в событии и на событие, но как раз этой живой и живущей причастности своей сознание созерцателя не сознает отчетливо, точнее, не созерцает, не опредмечивает.

Художественная объективация в этом смысле в какой-то мере — сокрытие причастности. И в качестве сокрытия — соблазн. Соблазн тем более сильный, что (как это покажет Бахтин и в тексте “К философии поступка”, и в “Авторе и герое в эстетической деятельности”) “созерцатель” (автор и реципиент) в искусстве живо ощущает свою порождающую, творческую активность, не зная, однако (да и, как правило, не очень желая знать), подлинного источника ее. В этом смысле Бахтин будет говорить об “одержании”: творец и реципиент “одержимы” ви-

дением, но не созерцают себя в качестве видящих и созерцающих, т.е. подлинно причастных тому, что видится и созерцается.

Мы не знаем начала абзаца, концовку которого мы только что анализировали. Зато перед нами целиком следующий абзац, и в нем мы имеем экспозицию всей темы, из которой рождается “философия поступка”, и формулировку задачи, задания бахтинского диалогизма. Соответственно мы получаем возможность, читая второй абзац, уточнить и конкретизировать, в предварительном порядке, нашу проблему — проблему “карнавализации” образов культуры, или культурных фикций, в свете того, что у раннего Бахтина называется “единым и единственным событием бытия”, у позднего Бахтина — “большим временем”⁹.

Начинается этот абзац задания с проблематизации “*общего момента дискурсивного теоретического мышления (естественнонаучного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции*”.

“Общий момент” всех, как сказали бы сегодня на Западе, дискурсивных практик — философско-теоретической, позитивно-научно-исторической (“изображение-описание”) и эстетической — заключается, по Бахтину, в следующем:

“Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной единственно переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценностность и единство живого становления и самоопределения” (ФП, 82).

Перед нами фундаментальная проблематика “нравственной философии” автора текста, а вместе с тем — вообще “диалогизма”. И, кстати, не бахтинского только, а всякого¹⁰.

В чем же существо, или, как говорит Бахтин, “принципиальный раскол”, между жизнью и творчеством, между культурой и поступком, между образом и событием?— Отвечая на этот вопрос, мы, вместе с Бахтиным, варьируем и уточняем сказанное, движемся и не движемся...

Творя, поступая, мы действуем в направлении одном: от себя к предмету поступка, творческого виденья,— но при этом мы не мыслим, не видим, не созерцаем себя самих в качестве творящих и следовательно “участных”. Не я сам, в своей автономии, порождая творческий объект: я вижу и живо ощущаю “чтойность” порождаемого продукта своей деятельности”, но не вижу как раз источника этой “чтойности”, моей продуктивности. Или, пожалуй, так: как раз потому, что я способен видеть и ощущать фактически реальный продукт моей деятельности, как моей именно, я должен считать источником этой деятельности себя и только себя. А между тем дело обстоит существенно иначе. Парадокс в том, что “единственность” моя определяется через отношение мое к тому, что уже не есть я сам, как автономная самость; “причастность” моя, как деятельного, творческого, поступаю-

щего и реализующего себя в мире существа, оказывается условием возможности моей же “единственности”. И тогда понятно, почему Бахтин говорит о “расколе”.

Данный акт-деятельность причастен событию бытия, т.е. конкретно историчен (в следующем абзаце Бахтин введет важнейший термин: “конкретная историчность”). Здесь говорится о причастности как об “исторической действительности бытия”. И вот оказывается, что эта конкретно историческая действительность бытия-события — не отражается и не выражается в “содержании-смысле данного акта-деятельности”. — Почему?

Всякий акт-деятельность, говорит Бахтин, причастен бытию-событию истории “в своем целом”; но в этом своем целом он как раз неуловим и не представим для сознания. И это потому, что участный акт-деятельность в своей приобщенности к событию носит совершенно конкретный или, что то же, целостный характер, тогда как наше понимание-осмысление этого акта, наоборот, — расколото. Оно расколото потому, что — неоднородно: наше осмысливающее представление не овладевает этой неоднородностью, реальностью ситуации, предмета и, главное, акта-деятельности, только лишь отрицательно отражает ее. Осмысливающее представление целостного акта оцельняется и осмысливается не по логике самой этой цельности, его единства, а по логике *заданного единства той или иной области культуры*; “а эти объективные области, — читаем у Бахтина, — помимо приобщающего их акта, в своем смысле не реальны, как это было показано нами” (ФП, 82).

То, что “показано”, нам, к великому сожалению, не дано прочесть, но принципиальная аргументация автора достаточно ясна: творческий акт-деятельность, *осуществляясь на границах различных областей культуры, осмысливается нами, так сказать, не по месту своего осуществления, своей данности, а по месту своего представления, своего образа, уже осуществленной и “отпавшей в бытие” видимости, объективированной фикции объективного акта-деятельности*. И эта объективированная фикция — образ события, в отличие от самого события, — как раз в объектной непричастности своей уже задним числом приобщается нами той или иной области культурного творчества — не собственному единству и не собственному единству. Единство культуры и ее областей, как бы говорит Бахтин, — это не собственное единство, не подлинная цельность. Единство культурной области фиктивно в буквальном (не чисто негативном) смысле слова “фикция”¹¹: это некоторая подражательная видимость, которая “хорошо смотрится”; фикция она еще и потому, что в сфере той или иной культурной специфики продукт творчества, артефакт может переживаться нами не в качестве того, что он есть, как данный, осуществленный продукт, а наоборот, как подлинная реальность: ведь единство той или иной культурной области, само по себе, — это всегда не данное, а заданное единство.

Поэтому-то, говорит Бахтин, действительный, конкретно-исторический акт-деятельность, в своей действительной приобщенности к историческому событию, “не проникает в его содержательно-смысловую сторону, которая претендует самоопределиваться сполна и окончательно в единстве той или другой смысловой области: науки, искусства, истории...” (ФП, 82).

Иначе говоря, оставаясь только внутри так называемых объективных представлений так называемого общественного сознания, “официального” сознания (или “официальной культуры”, как скажет Бахтин в своей главной книге по философии культуры), мы неизбежно оказываемся как раз извне и вовне культуры, на периферии реального акта-деятельности, который входит в единство культурной сферы как бы из другого мира. Иначе: “раскол” акта заключается в том, что в область культуры акт попадает уже *не в своем целом, а в чужом целом*, не в своей логике, а в чужой логике. Продукт нашей деятельности — так называемый “результат”, — объективируя акт деятельности, зашоривает, закрывает подлинную, первичную приобщенность акта, — значит, нас же самих, — от того конкретно-исторического события, ответственно-причастным *ответом* на которое ведь и являлся самый акт нашей деятельности. “И в результате, — констатирует Бахтин, — встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не пронизываемые друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно происходит, свершается...” (ФП, 82-83).

Целесообразно подчеркнуть: сама деятельность, сам акт — конкретно причастен “событию бытия”; наоборот, объект деятельности, образ акта — безучастен, отстранен и обособлен, но как раз в этой своей безучастности и отстраненности он и входит в единство культурной области определенного рода, — определенность эта уже не зависит от самой причастности, а зависит от заданного для данной области типа “содержательно-смыслового” единства: научного, художественного или иного. “Акт нашей деятельности, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет *единого и единственного плана*, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству” (ФП, 83).

Отметим, кстати, что критика формалистически-материалистической теории творчества у Бахтина (“материальной эстетики”) в более поздней работе 1924 года уникальна как раз постольку, поскольку она является не отрицанием формализма, а “отрицанием отрицания” в нем самом. Формализм, по Бахтину, исходит из подлинного опыта творчества, не будучи в состоянии теоретически овладеть этой подлинностью и подменяя акт-деятельность именно объективацией акта. В результате “результат” амбивалентен, в жанре “серьезно-смехового”: пытаюсь оправдать искусство (и свою причастность ему), формалисты утверждают именно принципиальную безучастность искусства, — тем беспринципнее отдавая его и вообще всякий “акт-деятельность” на откуп культурным артефактам (включая идеологию), — ниже, анализируя так называемую “философию жизни” (точнее, нищезанство), Бахтин назовет этот преобладающий в XX веке тип *акта-деятельности* “абсурдом современного дионисийства” (ФП, 119)¹².

Итак, акт нашей деятельности, понятый в его “двусторонности” и “двуликости”, т.е. в качестве события причастности, с одной стороны, и квазиавтономного образования, или содержательно-смыслового об-

раза-объекта этого события, с другой, — ставит перед познающим этот акт принципиально новое *задание*. Задание, которое само задает некий познавательный акт деятельности, такой же двусторонний и двуликий, как и предмет познания, — и как раз поэтому выходящий за пределы теоретической философии в традиционном смысле, в смысле того, что дальше в нашем тексте будет названо “теоретизмом” (ФП, 92).

И действительно, вся вторая половина второго анализируемого абзаца представляет собою не что иное, как формулировку задания “первого” мышления, т.е. мышления, ответственный автор которого отвечает за оба “лика” единого акта своей мысли. Речь идет, в сущности, даже не о науке и не о философии, как их мы привыкли понимать в новое время, а скорее о “новом мышлении” (как это называется у Франца Розенцвейга), которое мы вправе назвать также, опираясь на первую и программную статью нашего автора 1919-го года “Искусство и ответственность”, — *искусством ответственности*.

“Овладеть” первичной реальностью, обуславливающей возможность культуры, но не сводимой к самим образам ее, к содержательно-отвлеченным-смысловым фикциям, — это значит превратить “акт-деятельность” в нечто сугубо актуальное и деятельное — т.е. ответственное: это значит познавать поступки не как содержательно-смысловые фикции, а — “поступочно”, “участно”. После того, как задание “искусства ответственности” в сфере философии будет сформулировано, тогда только с прежним словом “акт” будет сочетаться и конкурировать слово “поступок” в значении, соответствующем замыслу “философии поступка”.

Что же такое “единый и единственный план, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству”? Отвечая на этот вопрос, Бахтин постулирует не что иное, как возможность проницаемости, опрозрачивания всех объектных, фиктивных, образных оплотнений культуры, — постулирует то, что в книге о Достоевском будет названо “карнавальной анатомией”¹³.

“...Этим единственным единством, — говорится далее, — и может быть только единственное событие свершаемого бытия, все теоретическое и эстетическое должно быть определено как момент его, конечно, уже не в теоретических и не в эстетических терминах. Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и неваимопроницаемость культуры и жизни”. (ФП, 83).

Такова программа бахтинской — перифразируем слова М.М. Пришвина о великой русской “литературе на поведение” — *философии на поведение*. Выделим в этой программе три основных момента: (1) раз-

личение двух типов “ответственности”, (2) идея двусторонней рефлексии, (3) карнавализация теоретического и эстетического разума в свете этого различия и этой рефлексии, в свете “единства двусторонней ответственности”. Остановимся на каждом из трех моментов.

1. Различение двух типов ответственности, “специальной” и “нравственной”, уясняется в свете сказанного прежде. Специальная ответственность определяется *определенной* областью деятельности, специализированной деятельностью: здесь работает своя специальная логика, заданная внутри этой сферы; в своей чистоте специализированное в своей ответственности смысловое содержание в принципе всегда возможно, но никогда не действительно. Скажем, чистая наука в тенденции, в пределе возможна, хотя чистота ее всегда только задана, не достижима и потому в действительности, конечно, невозможна. В этом смысле как раз “содержательно-смысловое” наполнение специальной ответственности в принципе *формально*; лишь там, где специальная, формально автономная ответственность моя соприкасается с тем, что *уже есть только она сама*, — соприкасается *прежде всего изнутри* “специализации”, — там, где она становится незамкнутым в себе автономным телом, а, как в “гротескном реализме”, “двутелым телом”, где она, следовательно, диалогизируется и “фамильяризуется”, “профанируется”, — там лишь наступает реализация, приобщение, “карнавализация” формально-объектного содержательного смысла.

Вот такое размыкание фиктивно-замкнутого “одинокоего тела” всякого смыслового содержания изолированно. Ведь выход в первореальность, где есть граница, но нет непроницаемых ограничительных перегородок и стен между областями культуры, — и есть, по Бахтину, “момент открытой событийности”, который обозначает пространство *нравственной* ответственности. Т.е., собственно, не “идеальной” или “абсолютной”, а существенно человеческой, если угодно, даже “слишком человеческой” ответственности. Нравственная ответственность прозаизует, профанирует и “романизует” ответственность как *мою* именно.

2. Идея двусторонней рефлексии возникает отсюда же: как осознание расколотости бытия и культуры, смысла “вообще” и данного, конкретного реализуемого смысла.

Я отвечаю не только за смысл внутри моей сферы деятельности — например, в сфере философского познания; я отвечаю еще и за приобщение этого познаваемого мною смысла *бытию*, т.е. чему-то существованию, радикально иному, чем этот познаваемый мною смысл; только такое приобщение вводит меня и мой поступок (хочу я этого или нет) в план “единой и единственной ответственности”. Для философского познания это значит: “рефлексии”, как она понимается в философском разуме, следует совершить нечто весьма экс-центрическое, некое карнавальное, цирковое па: философия должна выйти за пределы логоцентрической, “чистой” в своей абстрактности мысли (собственно, выйти из своего заблуждения: ведь на самом деле мысль не живет в этой “чистоте”) и приобщиться уже сознательно тому, что не есть уже только “содержательно-смысловое” — авторы сборника “Вехи” сказали бы “интеллигентское” — сознание. Мир философской мысли тем самым не отрицается, а обогащается: именно продуманное до конца в своей чистой абстрактной возможности мышление должно после этого

приобщиться реальности уже не “чисто” смысловой. Кстати, с этим, с этой ино-философской, ино-логоцентрической логикой связан радикальный поворот Бахтина от романтико-символистской абстрактно-теоретической и односторонне-трагической террии “восхождения” к концепции “нисхождения” и “любви к земле”¹⁴. (Здесь, собственно, размежевание Бахтина и со всею предшествующей эстетикой “теоретизма”, от Платона до отечественной “софиологии”).

Вводя в мышление принцип “двойной рефлексии”, мы должны и в самом мышлении, и в поступке приобщения его бытию (превращение смысла “в-себе” в нравственный поступок) *осуществить то, что в бытии уже осуществлено*: событие бытия, нами познанное в своей действительности, — в этой познанности еще не действительно; мы должны еще, как скажет дальше Бахтин, “инкарнировать” осознанное и понятое нами, — это и будет приобщенным моментом единой и единственной “нравственной ответственности”.

Декарт говорит: “Я мыслю, следовательно, я существую”. В отличие от этого “когитального” разума, Бахтин как бы говорит: “Я мыслю, следовательно, я существую в чем-то существенно ином, чем моя мысль, — и постольку существую также и внутри самой мысли”.

3. Как видим, идея “единого и единственного события бытия” заново ставит проблему теоретического и эстетического разума. Не в том, повторим это, смысле, что последние должны быть односторонне развенчаны и разоблачены: “философии поступка”, как и “народной смеховой культуре”, объектным научно-инонаучным образом которой позднее станет эта философия внутри отдельных научных дисциплин (истории культуры, литературоведения, теоретической эстетики, семиотики и др.), — “первой философии” Бахтина столь же чуждо одностороннее отрицание, “похороны” без “воскресения”... Нет, не разоблачены должны быть образные фикции того, что мы называем “культурой”, а скорее *приобщены* к тому, причастным моментом чего они были и, забыв об этом, претендуют на автономию и самозванство, подобно господину Голядкину, который “хотел обойти другого и утвердить себя самого”¹⁵.

Иначе это можно выразить так: теоретический и эстетический разум не есть то, чем тот и другой являются, кажутся, видятся, “смотрятся”; событийный момент того и другого разума затемнен, скрыт, замаскирован и от других и от собственного разума, “разумность” которого, как раз претендуя на автономию, оказывается грандиозною глупостью, которая никакому обычному дураку просто не доступна... Т.е. подлинный источник разума скрыт от него самого: образ мысли, с одной стороны, и художественный образ, с другой, как бы замаскировывают собою приобщенный момент порождения смысла бытия, “эта приобщенность, — говорит Бахтин, — не проникает в его содержательно-смысловую сторону, которая претендует самоопределиваться сполна и окончательно в единстве той или другой смысловой области: науки, искусства, истории, а эти объективные области, помимо приобщающего их акта, в своем смысле не реальны...” (ФП, 82).

Отсюда следует, что “философия на поведение”, новый тип причастного разума, чтобы реализовать себя, стоит перед задачей *приобщения* всех, “в своем смысле не реальных”, частных деятельностей “событию бытия”, но не извне-приобщения, — такое может только разрушением, срыванием всех и всяческих масок на пути к “ничто”, ква-

зиреалистической “онтологией” нигилизма и “неантизацией” бытия. Нет, речь у Бахтина не об этом, не о “волевом активизме, идеологической доминанте 20-х годов”, как считает В.В. Библихин¹⁶, а совсем о другой, не экзистенциалистской, в духе Хайдеггера, Сартра или Бердяева, доминанте. Речь у Бахтина — об имманентном приобретении-преображении культурных фикций, или образных объективаций нравственных событий: непрозрачность этих объективаций должна быть освящена или, если угодно, в новом смысле “просвещена”. Новая “первая философия”, отказываясь от просветительского рационализма и его иррационалистической изнанки — альтернативного монологизма XX века, от Ницше до Хайдеггера и Сартра, от Вик. Шкловского до “деконструктивизма” Ж. Деррида, — приобретает средневековому принципу “причастности”, тем самым приобщая себе “участный” (и правый) момент самого просветительского разума, *исполняя событие бытия*. Событие здесь не “мыслится” только, но и не экстраполируется вовне в виде, скажем, эстетизованной мифологемы “бытия” у позднего М.Хайдеггера, ведь это только две стороны, лицо и изнанка, когнитального разума (а “изнанка всегда хуже лица”¹⁷), — но осуществляется, реализуется с моего единственного места.

Теперь нам понятно, почему “все теоретическое и эстетическое должно быть определено (...), конечно, уже не в теоретических и эстетических терминах”. Нужно показать, что образы культуры *не есть только то, что они есть* в качестве объективации, или “образов”, — а ведь нигилизм современный и пост-современный связан именно с фетишизацией образных фикций культуры и поражен, как скажет Бахтин дальше в том же тексте, “соблазном эстетизма” (ФП, 95) и его изнанкой — “одержанием бытием (*односторонней* причастностью)” (ФП, 119). В этом смысле распространенное истолкование “карнавальной культуры” у Бахтина как раз в современном, альтернативно-монологическом, смысле — в смысле “одержания бытием” и “абсурда современного дионисийства”, хотя и мало что объясняет в бахтинской философии культуры, зато является настоящим *карнавальным исповеданием* самих истолкователей!

Тем самым задача нового мышления, или искусства ответственности, заключается не в “деструкции” традиционной философии и традиционной культуры, а наоборот, в оправдании и спасении их, “спасении явлений”, явленность которых должна быть, скажем так, карнавально демаскирована. Я приобщаюсь истории не путем деструкции прежних теоретических и эстетических объективированных оплотнений-масок, за которыми я уже не вижу, не слышу, не созерцаю, — ибо не хочу! — другую участность и причастность. Теоретические и эстетические образы причастности должны и могут быть увидены и оправданы изнутри своей мнимой (эстетизованной и мифологизованной) автономией, в том *странном месте* “тела смысла”¹⁸, где оно выходит из себя или впускает в себя другое тело, животворящий источник порождения всяких смысловых тел. Как скажет автор “философии поступка” через несколько лет, в своей карнавальной амбивалентной критике-демаскировке “материальной эстетики”: “Нужно перестать быть только самим собою, чтобы войти в историю”¹⁹.

“Войти в историю” ни теоретический, ни эстетический разум не могут. Они вторичны по отношению к перворсальности события, прича-

стно-неслиянными моментами которого они являются. И понять это надо — снова воспользуемся оборотом из статьи 1924 года — “не для того, чтобы принизить, а для того, чтобы осмыслить и оживить”²⁰ тот и другой разум, если угодно, — чтобы вразумить его. Замысел и программа “философии поступка” включает в себя переопределение теоретического и эстетического в первично-событийном плане сплошного “единственного события свершаемого бытия”.

Эта первично-событийная реальность и конкретная историчность не бессознательна, а сознательна и разумна, но скрыта от сознания и разума в их же собственных образах событийности, полученных задним числом.

Таково задание научно-инонаучного “искусства ответственности” в теоретической философии, формулируемое в первых двух дошедших до нас абзацах текста “К философии поступка”. В ближайших же следующих абзацах будет введен термин “теоретизм”, но не для того, чтобы развенчать теоретическую философию, а наоборот, чтобы ее “осмыслить и оживить”, показав, что теоретическое мышление живо и значимо не в себе, а на границах, что оно, как и всякое вообще мышление, есть формопроявление “участного мышления”. Это последнее “преобладает во всех системах философии, осознанно и отчетливо (особенно в средние века) или бессознательно и маскированно (в системах XIX и XX вв.)” (ФП, 87). Перед нами грандиозный замысел карнавального “увенчания-развенчания” “всей идеологической культуры нового времени”, как сказано в книге о Достоевском, “серьезно-смеховой” поступок мысли, как диалогической карнавализации разума. Бахтинская философия на поведение задумана как доведенная до полной логической ясности, рациональности, разумности “похвала Глупости”. Разум должен быть оправдан в свете его же “безумия”, его продуктивной сознательной бессознательности, его неизбежного несовпадения с собою же и “раскола”, раздвоения.

Исторически, конкретно-исторически важно, что положительная карнавализация разума и культуры нового времени осуществлялась Бахтиным как раз в момент радикального кризиса и деградации нововременной культуры, ее амбивалентного, творчески-катастрофического “безумия” во всех сферах “поступка”, от теоретической философии до политического утопизма. Идея “нового средневековья”, в своей принципиальной двусмысленности, двусторонности, двуликости, вела “идеологическую доминанту 20-х годов” — “официальное сознание”, по терминологии Бахтина, — отнюдь не в направлении спасения идеи причастного разума в новых условиях, а в направлении того, что М.И. Каган, приятель Бахтина и деятельный участник “кружка” в Невеле, назвал в 1923-м году — “обращенным средневековьем”²¹.

С этим обращенным средневековьем Бахтин будет полемизировать всю жизнь: от работы о “материальной эстетике” до книги о Рабле. Причащающая карнавализация станет методом демаскировки всех претензий на автономию, на то, что у Достоевского называется “обособлением”. Так, если в “К философии поступка” причащающая карнавализация пронизывает и обновляет философию, от Платона до Г. Когена, то в следующем дошедшем до нас тексте, названном (тоже условно) “Автор и герой в эстетической деятельности”, перед нами разворачивается своего рода “гротескный реализм” “двутелого тела” всех

культурных практик, на границах события и образа, автора и героя, — карнавальная автономия культуры, оправдывающая ее формы за счет приобщения объективаций культуры порождающему их источнику, “авторству”.

Чтобы условно закончить, вернемся к началу и повторим: момент проблематизации наследия М.М. Бахтина сейчас совпал с моментом нашего собственного несовпадения с собою же. Причем это несовпадение — известный “раскол” между прежней действительностью творчества, принявшей вид фиктивных культурных объективаций, и перво-реальностью поступка — настолько радикально, что кризис культуры неизбежен и необходим. Деконструктивизм, который на Западе существует скорее в теории, а у нас, как всегда, на практике, конечно, не может быть выходом: деконструктивизм и пост-модернизм (западный и, так сказать, пост-советский) — это только старое мышление в новой ситуации, идеологическое оборотничество, изнанка, которая всегда хуже лица, это “смешное страшилище” прошлого, выдающее себя за нечто серьезное, “обращенное средневековье”, кусающее себя за хвост... Радикальному кризису должно соответствовать столь же радикальное мышление, — вот в каком смысле, по-видимому, мы вступили, по словам Г.С. Морсона, в “эпоху Бахтина”²².

История разума в век безумия, история “фантастического реализма” XX века — еще не написана. Она не может быть покамест написана, потому что мы еще не видим, не уяснили себе нашего *взаимоотношения* с нашим собственным прошлым — взаимоотношения, которое невозможно изжить чисто негативно, невозможно “остраннить”. Опыт переживаемого сейчас исторического момента предоставляет нам редкую возможность: увидеть историю и оправдать то в ней, что было и останется в ней навсегда; в этом смысл *развенчания самозванства*, венчающего философию культуры Бахтина²³. Сумеет ли мы преобразовать и приобщить одинокие уже образы культуры “событию бытия”, сумеем ли “перестать быть только самими собою, чтобы войти в историю”? — От решения этого вопроса, в конечном счете, будет зависеть и судьба наследия М.М. Бахтина.

¹ Бахтин М.М. К философии поступка. // “Философия и социология науки и техники”. М.: Наука, 1986, с. 82-157. В тексте статьи далее маркируется: ФП, с указанием страницы.

² Ни слово “диалог”, само по себе, ни те или иные изолированные сопоставления идей М.М. Бахтина, скажем, с философией М. Бубера, почти ничего не объясняют нам в существе бахтинского диалогизма. Как известно, М. Холквист предложил еще в 1980-м году называть исходный “проект” бахтинской философии “архитектоникой ответственности”. См.: Holquist M. The Politics of Representation. // *Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute, 1979-80* (New Series, No.5). Ed. Stephen G. Greenblatt. Baltimore, 1981. pp. 163-83;

Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge (Mass.), London, 1984, pp. 64-94.

³ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. писатель, 1963, с. 106.

⁴ Связь хайдеггеровского мышления с его же Двойником — “метафизикой”, “картиной мира”, “европейским нигилизмом” — почти вовсе еще не исследована у нас. Интересная задача — проследить борьбу М. Хайдеггера уже со вторичными двойниками, порожденными его же, Хайдеггера, мышлением (через Сартра к М. Фуко, Ж. Деррида и “новым левым”), — двойниками, отталкивание от которых приводило его к изнанке “гуманизма”, к тому, что на языке М. Бахтина называется худшим — ибо наиболее реальным — видом аскетизма: “человекоборчеством”. О существенных отличиях (при сходстве проблематики) между Бахтиным и Хайдеггером пишут все философски ориентированные исследователи русского мыслителя, как отечественные, так и зарубежные. См., в частности: Соловьев Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991, с. 386-388; В.В. Назинцев. Мыслитель Бахтин и теоретик Хайдеггер. // М.М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Часть I. С.-Петербург, 1991, с. 102-12; Roberts M. Bakhtin, de Man, Heidegger: Self and Understanding // Rethinking Bakhtin. Ed. by Gary Saul Morson and Caryl Emerson. Evanston, 1989, pp. 116-123.

⁵ Э.Ю. Соловьев, указ., соч., с. 349.

⁶ Творчество Г. Лукача, создателя неомарксизма на Западе и эстетики социалистического реализма — в СССР, по известной абсурдной логике у нас мало кому известно, а маленькая, гениально неверная “Теория романа” Лукача (1914; напечатана 1920) у нас до сих пор даже не переведена. Литература о Г. Лукаче на Западе огромна и продолжает расти, причем все зарубежные исследователи Бахтина, как правило, подчеркивают роль Лукача как важнейшего внутреннего оппонента бахтинской мысли.

⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, с. 309. Ср. с противопоставлением Достоевского романтизму в первом издании монографии о Достоевском: там же, с. 183-184.

⁸ Очень характерна в этом отношении книга английских постмарксистов: Peter Stallbrass and Alon White. The Politics and Poetics of Transgression. London., 1986. Если на Западе книга о Рабле “освоена” в основном с марксистских или марксистствующих позиций, т.е. в плане отрицания “буржуазной культуры” в свете социалистического идеала, то в Советском Союзе, наоборот (или, если угодно, точно так же, “с точностью до наоборот”), бахтинская философия культуры, начиная с 60-х годов, воспринималась в плане критики официальной советской идеологии, т.е., опять-таки, марксизма, как “реального социализма”. Полное крушение советско-авангардистско-западнического мышления

нашло теперь своего рода синтез обоих типов “анти-” в предпринятой Б. Гройсом попытке, в духе знакомой теории “отражения”, представить монографию Бахтина о Рабле уже не в качестве антитезы “сталинизму”, как это наивно и правильно считали в 60-е годы, а наоборот, как прямое выражение и отражение именно официальной культуры сталинской эпохи. См.: Boris Groys. Grausamer Karneval: Michail Bachtins “ästhetische Rechtfertigung” des Stalinismus // Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21 Juni, 1989. Б. Гройсу достаточно резко возразила выдающийся немецкий русист Р. Лакманн: См.: Renate Lachmann. Versöhnung von Leben und Tod im Lachen // Forum Humanwissenschaft. Dienstag, 10. April, 1990, Nr 85. См. также развернутую интерпретацию “карнавализации” в книге Р. Лакманн о русской литературе: Lachmann R. Gedächtnis und Literatur. Frankfurt am Main, 1990, S. 222-253.

⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества..., с. 331.

¹⁰ См. замечательное введение в западные концепции “диалога” Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера и М. Бубера в кн.: Bernard Casper. Das dialogische Denken. Freiburg, 1967.

¹¹ Термин “фикция” в английской и немецкой традиции, в особенности начиная с XVIII в., имеет — в отличие от понятия “иллюзия”, соотносимого с познанием реальности, — скорее эстетический смысл “подражания”, “притворства”, “изобретения в противоположность фактам”. См. об этом: Aesthetic Illusion: Theoretical and Historical approaches. Ed. by Burwick F., Pape W. Berlin; New York. 1990, pp. 1-3.

¹² Формалистическая идея “остраннения” (до сих пор очень живучая), правильно фиксируя момент “изоляции” и завершения, свойственный художественному (и мифологическому) мышлению, пытается объяснить эту изоляцию как свободу художника от “материала” и от самого произведения, как объекта. Поэтому ответственное участие художника в событии бытия оказывается возможным помыслить как высшую принципиальную безответственность, как в своем роде этику, вывернутую наизнанку.

¹³ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 218.

¹⁴ Ср.: “Восхождение — это гордость, жестокость, и не только к другим, но и к себе. И раз оно жестоко, оно страдально. Это трагический путь к высоте, разрыв с землей, гибель. Если восхождение не влечет за собой нисхождения, оно бесплодно, надмирно. Нисхождение — это символ радуги, улыбки, любви к земле, сохранившей память о небе” // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества..., с. 375.

¹⁵ Бахтин М.М., Проблемы поэтики Достоевского..., с. 288.

¹⁶ Бибихин В.В. Слово и событие // Историко-философские исследования. Ежегодник '91. Минск: “Университетское”, 1991, с. 149.

¹⁷ Медведев П.Н. (Бахтин М.М.) Формальный метод в литературоведении. Л.: "Прибой", 1928, с. 147.

¹⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества... , с. 334.

¹⁹ Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М.: "Худож. литература", 1975, с. 23.

²⁰ Там же, с. 55.

²¹ Каган М.И. Еврейство в кризисе культуры // "Минувшее", № 6. Париж: "Атенеум", 1988, с. 229-236.

²² Morson G.S. The Bakhtin Industry // "Slavic and East European Journal". Tucson, 1986, vol. 30, № 1, p. 82.

²³ См. знаменитый финальный пассаж бахтинской культурологии: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: "Худож. литература", 1965, с. 517-518.

The article "An event and an image" is an attempt to outline an approach to the through logic of Bakhtin's thinking, "dialogism", by the reading of the first two paragraphs of the thinker's initial work "To the philosophy of action". The analysis shows, as a preliminary, how the logic of decamouflaging the objectifications of culture is connected with the "carnivalization" theme in M. Bakhtin's philosophy of culture.