

**СМИРНОВ
СЕРГЕЙ
АЛЕВТИНОВИЧ**



Ведущий научный сотрудник
Института философии
и права СО РАН,
доктор философских наук.
Новосибирск. Россия

Главный редактор
гуманитарного альманаха
«Человек.RU».

E-mail: smiroff1955@yandex.ru

УДК 101

МЕТОД М. М. БАХТИНА

Аннотация. На материале методологической лаборатории мысли философа М. М. Бахтина показывается то, как совершался парадигмальный сдвиг и переход к так называемой событийной онтологии человека, или шире – к неклассической философии в целом.

В работе ставится фактически мысленный эксперимент. Он представляет собой попытку вскрыть метод, который пронизывает как всю логику исследований философа Бахтина, так и весь его поисковый путь как автора. Экспериментальность связана с тем, что философ прямо и предметно нигде не описывал свой метод, не строил методологию своих исследований, за исключением дневниковых и рукописных заметок. Автор делает вывод, что Бахтин, начиная со своих первых работ и до самого конца жизни выстраивал главный предмет своей философии – так называемый метод присутствия человека, заключавшийся в попытке описать изнутри явление человека в человеке. Сам метод был заявлен в работе, получившей название «К философии поступка», далее в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» и далее в работе «Проблема творчества Достоевского». В первых работах Бахтин заявил метод, а в работе о Достоевском он показал то, как метод работает на конкретном материале полифонического романа.

Заявка на метод была связана одновременно с заявкой в целом на новую парадигму для гуманитарных наук, на новую парадигму мышления в целом, заключающуюся в преодолении вещного, объектного отношения к человеку, в попытке развеществления человека, что было воплощено в художественной модели романа Достоевского. Одновременно с выработкой метода так или иначе Бахтин выработывал и свой словарь основных понятий-метафор, таких, как поступок, не-алиби в бытии, обоснованный покой, точка зрения, точка опоры, венаходимость, избыток видения, я и другой, автор и герой, архитектоника и др

Ключевые слова: событие, человек, нравственная философия, венаходимость, избыток видения, я и другой, автор и герой, поступок, вещь, личность.

© Смирнов С. А. 2023

Sergey A. Smirnov**Institute of Philosophy and Law of the SB RAS****E-mail: smiroff1955@yandex.ru****M. M. BAKHTIN'S METHOD**

Abstract. Based on the material of the methodological laboratory of thought of the philosopher M. M. Bakhtin, it is shown how the paradigm shift and the transition to the so-called event ontology, or more broadly, to non-classical philosophy as a whole, took place.

The work is actually a thought experiment. It is an attempt to uncover a method that permeates both the entire logic of the research of the philosopher Bakhtin and his entire search path as an author. Experimentality is due to the fact that the philosopher did not describe his method directly and objectively anywhere, did not build the methodology of his research, with the exception of diary and handwritten notes. The author concludes that Bakhtin, starting from his first works and until the very end of his life, built the main subject of his philosophy - the so-called method of human presence, which consisted in an attempt to describe from within the phenomenon of man in man. The method itself was declared in the work called "On the Philosophy of Action", further in the work "Author and Hero in Aesthetic Activity" and further in the work "The Problem of Dostoevsky's Creativity". In his first works, Bakhtin declared the method, and in his work on Dostoevsky he showed how the method works on the concrete material of a polyphonic novel.

The application for the method was connected simultaneously with the application in general for a new paradigm for the humanities, for a new paradigm of thinking in general, which consists in overcoming the material, object relationship to a person, in an attempt to disintegrate a person, which was embodied in the artistic model of Dostoevsky's novel. Simultaneously with the development of the method one way or another, Bakhtin developed his own vocabulary of basic concepts-metaphors, such as an act, non-alibi in being, justified peace, point of view, a point of support, outsideness, an excess of vision, I and the other, author and hero, architectonics, etc.

Keywords: event, person, moral philosophy, outsideness, excess of vision, self and other, author and hero, deed, thing, person

DOI: 10.32691/2410-0935-2023-18-280-323

*Познание вещи и познание личности.
Их необходимо охарактеризовать как пределы...*

М. М. Бахтин

Введение

Метод в науке и философии привычно понимается в научном сообществе в естественнонаучном зале, естественнонаучной парадигме, как способ внешнего отношения к объекту как к иному чужому, способ внешнего описания и познания извне представленного субъекту некоего объекта, под которым понимается всё – природное явление, социальный процесс или сам человек и его способности. В пределе такое внешнее (вещное) объектное отношение к объекту познания распространено на все науки, включая и гуманитарные, и даже включая теологию. Например, современный теолог-иезуит Б. Лонерган применил естественнонаучную парадигму к теологии, описывая метод как «нормативный паттерн повторяющихся и взаимосвязанных операций, приносящий кумулятивные и прогрессирующие результаты» [Лонерган 2010: 18–19]¹.

Такое представление о методе сложилось задолго до науки. Оно сложилось в принципе в рамках отношения человека к миру, к внешнему объекту, к Другому – как к Чужому, которого нужно бояться, с ним надо воевать, в пределе его надо убить, потребить, иначе он убьёт тебя. Это отношение охотника, который борется за выживание. Это логика пещеры. Логика тайги, тундры, пустыни, в которых человек исторически обитал и воевал за выживание. С тех пор и само познание мира стало пониматься как акт нападения на объект, схватывания его и употребления. Поэтому любой познавательный акт в такой парадигме и многотысячелетней привычке означает акт охоты, погони за жертвой, древний, как сам человек, охотившийся за добычей, чтобы выжить.

По этой пещерной логике выстраивается и метод в классической науке, естествознании, по которой природа (и сам человек) выступает как тот объект, которого необходимо познать, то есть овладеть им, схватить, использовать, употребить. Объектное отношение к Другому как раз предполагает такое употребление, использование, в пределе – уничтожение.

Такое представление о методе познания доминирует и сейчас. Дайте мне метод – и я переверну весь мир. Метод познания в науке до сих пор понимается как рычаг, орудие, технический способ, с помощью которого нужно ухватить некий объект, чтобы его приручить, использовать, умертвить.

Но на рубеже XIX – XX веков появились голоса, которые заговорили о том, что есть реальность иных миров, к которым такое отношение не приемле-

¹ Надо признать, что репертуар операций в рамках такого паттерна представлен довольно широко. Он не ограничен логическими, интеллектуальными процедурами. В него входят такие действия, как «видение, слышание, осязание, обоняние, ощущение вкуса, постановка вопросов, воображение, понимание, конципирование, формулирование, рефлексия, досмотр и взвешивание свидетельств, суждение, обдумывание, оценка, принятие решений, говорение, писание» [Лонерган 2010: 21].

мо, более того, такое познание убивает сам акт познания. Это стал понимать В. Дильтей, до него – Ф. Ницше и С. Киркегор, отчасти неокантианцы. После В. Дильтея – Э. Гуссерль. Именно у них духовному поиску учился М. М. Бахтин, переняв эстафету иного, не вещного понимания метода, преодолевая пещерную логику².

Понимая специфику нравственной реальности, реальности ответственно-го поступка, существующего как единственное событие бытия, понимая, что для осмысления такой реальности необходим и соответствующий метод, который должен быть другим, М. М. Бахтин не просто замыслил свою нравственную философию, но ему надо было предложить и соответствующий метод, держащий предмет этой философии. Его устройство, существо Бахтин фактически искал и строил всю жизнь, судя по сохранившимся автографам, начиная с ФП и АГ³, и заканчивая записями в конце жизни в 1974 году.

Философ полагал, что предмету философии должен соответствовать её метод, крепящий предмет. Если предметом философии выступает присутствие человека в мире, то нужен и *Метод присутствия* человека в мире. Бахтин строил Метод присутствия человека в бытии, заведомо понимая, что это не научный, не инструментальный, не технологический метод. Не метод познания и не метод исследования. Это *метод полагания человека в мире*. Тем самым присутствие человека превращается из идеологемы или эстетического лозунга в самую фактичность⁴.

Именно о его Методе как о рамочном и опорном в его позиции мне и хочется поговорить. А конкретные его работы, рукописи и черновики будут рассматриваться как материал, на котором разворачивается сам Метод. К слову сказать, именно *методологическая лаборатория* Бахтина до сих пор остаётся слабо изученной. Исследователи обсуждают, изучают его книги, его собеседников, его Достоевского, Гёте, Рабле, его теорию романа, его диалогизм и проч. Метод же Бахтина с большой буквы до сих пор выступает скрытым контекстом, но не предметом мысли исследователей.⁵

Да, конечно, мы имеем дело при этом большей частью с рукописями, черновиками, дневниковыми записями. Для представителя классической нату-

² Список, разумеется, можно продолжить, включив туда опыт мысли М. Бубера, М. Хайдеггера, М. Шелера, О. Розенштока-Хюсси и многих других, которых включают обычно в круг авторов – носителей так называемого антропологического поворота 20-30-х годов XX века [Смирнов 2017].

³ Здесь и далее используются принятые в литературе сокращения произведений М. М. Бахтина: ФП – «К философии поступка», АГ – «Автор и герой в эстетической деятельности»; ПТД – «Проблемы творчества Достоевского»; ИО – «Искусство и ответственность»; ППД – «Проблемы поэтики Достоевского».

⁴ Приведём аналогию. Чтобы дать определение круга, можно дать его через определение: геометрическая фигура на плоскости, образованная посредством соединения замкнутой линии вокруг центра на одинаковом от него расстоянии. А можно подойти к доске и мелом нарисовать этот круг. Сам круг во втором случае *рождается действием* рисующего. В первом случае он не рождается, а существует отдельно от определения. Тем самым способ действия и рождает желаемый предмет. Здесь задача стояла более амбициозная: способ мысли о человеке должен был воплотиться в явление человека, и об этом явлении надо было рассказать, точнее, показать, явить его миру.

⁵ Исключение составляют работы В. Л. Махлина, в которых делаются многократные попытки выявить и высветить философскую программу Бахтина, её методологию, новую, инонаучную парадигму (см. напр. [Махлин 1997]).

ралистической парадигмы, стремящегося исследовать (использовать, употребить) свой объект познания, метод должен быть отшлифован, выстроен, отточен, начищен до блеска как кинжал, чтобы он резал идеально свою жертву. А потому и описание метода должно быть идеально отточенным.

Но для нашего понимания такое представление о методе убийственно. Именно кухонный, домашний жанр записей Бахтина, его сугубо *поисковый* характер приближает нас ближе к представлению о том, каким может быть метод постижения событийности бытия, лучше понять его лабораторию мысли, лучше понять его антидоктринальность. На поисковость, а соответственно незавершённость и незаконченность собственных текстов обращал внимание и сам Бахтин, заметивший при этом, что незавершённость формы изложения и выражения мысли не означает незавершённости самой мысли [Бахтин 2002: 431]. Мысль Бахтина как автора вполне точна, предметна и понятна, в этом смысле завершена, то есть оформлена в позиции, в точке зрения. Кажущаяся пунктирность мысли философа, прослеживаемая в течение всей его жизни, выступает в этом смысле признаком осознанного и выверенного хода построения собственного метода.

Поисковый жанр мысли философа воплотился, кстати, и в языке, в стиле, в его попытках выстраивать гибридный язык, сочетающий в себе научный, философский (метафизический), поэтический, богословский дискурсы. В этом гибриде сочетается философская глубина, научная, логическая ясность, богатство художественных форм выражения и религиозный смысл откровения.

Раскол

Поиск метода Бахтин начал с самого начала, в ФП. Последняя суть не предложенная доктрина, а выискивание, выделывание именно метода прежде всего, то есть способа понимания и говорения о той реальности поступающего события бытия, которое употребить как вещь невозможно.

Бахтин начинает с фиксации раскола⁶...

Раскола, разворачивающегося как пропасть между миром объективированных форм человеческой деятельности, результатов «актов-деятельностей», собственно «миром культуры», с одной стороны, и миром живых актов-деятельностей, «миром жизни»⁷, в котором и происходит живое действие, действие-по-

⁶ Если не считать, что тема раскола между миром жизни и миром искусства выступает главной уже в ИО, в его первой опубликованной работе, коротком журнальном очерке. Методом преодоления этого раскола выступает здесь единство ответственности личности.

⁷ В философии В. Дильтея базовая философская категория (бытие) была заменена категорией жизни, которой он также приписывал субстанциальный статус. Жизнь выводилась изнутри себя самой, имея причиной саму себя. Много позднее Г.-Г. Гадамер акцентировал на этом внимание, говоря о смысле произошедшего тогда философского поворота в начале XX века. Он заключался в переходе от «мира науки к миру жизни» [Гадамер 1991: 7]. Добавим, что понятие жизни у М. М. Бахтина используется как важная, но все же часть его концептуального конструкта, а не как название его философии, в отличие от философского направления «философия жизни» [Lebensphilosophie], в том числе и потому, что М. М. Бахтина не устраивал дух интуитивизма и иррационализма в идеях носителей этого направления, в то время, как позиция самого Бахтина, как ни странно это будет звучать, сугубо рациональна, продумана, логически обоснована. Бахтин, как и Гуссерль, строил свою версию строгой науки. Заметим, кстати, что в конце жизни в одном из интервью в 1971 году он заметил: «Я считаю Достоевского одним из величайших мыслителей. Но я строго различаю: мыслитель и философ. Философ – это ученый, это специальность, а философия – это строгая наука» [Бахтин 2002: 464].

ступок, в котором акты-деятели «единожды действительно протекают, свершаются» [Бахтин 2003: 7]. Собственно эта драма «событийности бытия» пронзает всю реальность деятельности, выступает «общим моментом дискурсивного, теоретического мышления (естественнонаучного и философского), исторического изображения-описания и эстетической интуиции» [Там же]. Во всех деятельности установился названный раскол.

Человек давно попал в некую расщелину, стоя на раскоряку, одной своей частью пребывая в мире «содержания-смысла акта-деятельности», предъявленного ему же в объективированных формах, другой частью бывая в мире действительного проживания акта-деятельности, его «проживаемости».

Несмотря на то, что в ФП эта страница не первая, начало автографа утеряно, но мы тем не менее можем допустить, что с точки зрения мыслительного начала, описания проблемной ситуации человека, от которого Бахтин отталкивается, этот момент раскола может быть вполне принят за отправную точку. Она вынуждает Бахтина начинать искать выход, а значит поиск собственно Метода по преодолению этого раскола, связанного с изначальным принятием исходного, установочного тезиса: «истинно реален, причастен единственному бытию-событию только этот акт в е г о целом, только он жив, полностью и безысходно есть – становится, свершается, он действительно живой участник события-бытия» [Бахтин 2003: 7].

Осмысление Бахтиным своего метода, вылившееся далее в ФП в своей номинации в феноменологический метод, ставшее привычным сравнение его с методом у Гуссерля, загоняет порой исследователя в тупик, поскольку Бахтин очевидно не феноменолог в гуссерлианском смысле и не напарник М. Шелера, несмотря на личные замечания Бахтина относительно этих двух философов и его признание, что они ему очень близки⁸. Такой ход сравнения, понятный, объяснимый, вместе с тем обедняет наше понимание богатства и уникальности бахтинского метода, оно уводит нас в сторону феноменологии гуссерлевского извода. Но существо дела в том, что надо понимать само отношение Бахтина к тому, что означает вообще строить метод осмысления единой единственности события-бытия, понять его рефлексивную кухню, его подход, установку. Важно не просто осмыслить его метод по сравнению, например, с естественно-научным или герменевтическим, важно вообще понять, что означает эта работа по построению метода.

Специфика метода Бахтина состоит не в просто в его отличии от натуралистического, естественнонаучного или герменевтического, и даже не в его только отношении к той особой реальности, нравственной реальности, событийности поступка, на что направлен его взор, а в его, Метода, особом устройстве, в способе его работы. Строя свой метод, Бахтин ведь понимал, что он не просто подбирает ключик к двери с особым замком, к двери в особый мир,

⁸ В конце жизни М. М. Бахтин признаётся В. В. Кожинуву: «Самого Хайдеггера я, к сожалению, мало знаю. Из учеников Гуссерля (которого я ценю очень высоко и который оказал на меня определяющее влияние) мне ближе всего был Макс Шелер и его персонализм, Хайдеггер же как-то почти вовсе оставался вне поля моих философских симпатий» [Паньков 2010: 549]. Полагаю, что сугубо биографический эпизод не достаточен для использования его в качестве содержательного аргумента, показывающего близость М. М. Бахтина и Э. Гуссерля. Например, в разговоре с В. Д. Дувакиным М. М. Бахтин признавался также в том, что на него в своё время оказали огромное влияние С. Киркегор и Ф. Ницше. Но мы же не считаем его в этой связи ницшеанцем.

но само попадание в этот мир устроено по-другому. К нему, к миру события-бытия, вообще не подбирают ключик, не подбирают отмычку. В мир поступка по отмычке не попадают. В вещный мир попадают. И этим человек и озабочен, подбирая ключик к миру природы, дабы вскрыть его. Но в мир свершающегося, всегда живого поступка, не попадают таким способом. В этом смысле обсуждать надо не просто сам мир событийности бытия, который якобы находится за особой дверью, а способ открывания этого мира. Осмысляя этот способ открывания мира событийности, мы поймём и собственно сам Метод, способ его работы.

Здесь заключается различие – *в направленности, в обращенности, в установке*. Инаковость (инонаучность) метода начинается не с подбора инструментов, ключей, способов, а со смены установки, смены оптики, взгляда. Не мир культуры надо вскрывать (относительно чего человек всегда испытывает соблазн и периодически пытается это делать), а менять направленность, «интенцию на...», менять вектор взгляда, обращаясь на себя, но не на себя как индивидуида, а на своё место в этом событийном бытии-мире.

Казалось бы, это звучит уже банально, но эту банальность не смог преодолеть В. Дильтей, поскольку он как раз не сменил установку. Он пытался построить новый метод для наук о духе, но к миру культуры продолжал также относиться объектно, ища к нему отмычку. Признавая специфику мира культуры, он исходного истока, порождающего мир живых свершающихся поступков, не допускал. Он искал ключи от двери в мир объективированных культурных форм, полагая, что исток порождения этого мира и находится там, за дверью, в то время, как мир проживания, мир жизни, поступка уже в тебе, он свершается на твоём месте, нет никакого иного мира за дверью, за границей этого мира, он здесь, с тобой. Но надо совершить инверсию, оглядку на себя, совершая работу по обретению своего единого и единственного места в бытии-событии. Поэтому Бахтин в своих рабочих тетрадях много позже отметил «не преодоленный до конца монолизм Дильтея» [Бахтин 2002: 424], заметив, что деление наук на науки о природе и науки о духе – весьма условное, указав на зыбкие границы между ними и взаимные переходы, акцентируя важность метода: «у естественных наук – эксперимент и математическая обработка; такого сложившегося метода нет у гуманитарных наук», выделив при этом отдельно проблему понимания [Бахтин 2002: 403].

Не надо ломиться в эту дверь, а надо обратиться к собственному миру жизни, это «единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем и умираем <...>, мир, в котором этот акт жизни единожды действительно протекает, свершается» [Бахтин 2003: 7].

Зафиксировав раскол, Бахтин ставит задачу – как преодолеть его? Точнее, вопрос этот не технический (как?), вопрос по существу – что значит я есмь, то есть быть не расколотым, не расщеплённым? Ответ для него очевидный, заявленный им в статье ИО 1919 года: через единство ответственности личности: «Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и взаимопропроникновенность культуры и жизни» [Бахтин 2003: 8].

Метод Бахтина, будучи не узко инструментальным и не редуцированным в теоретический способ рассуждения, растворен в структуре ответственной личности, поскольку вся «моя единственная жизнь – сплошное поступление» [Там же].

Метод, ещё раз, не сводим к функции теоретического инструмента, не редуцируем к форме логического рассуждения. В том числе потому, что ответственность поступка не выводится из теоретически значимого суждения. «Меня действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления нет в теоретически значимом суждении» [Там же].

А потому никакое долженствование (в том числе нравственное) не выводится из теоретического суждения или знания. Знание о добре и зле не предполагает детерминизма доброго поступка. Ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момента долженствования, и он не выводим из него [Там же, 10].

Долженствование, делает здесь вывод Бахтин, есть «своеобразная категория поступления-поступка», есть некая *«установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта»* (курсив мой – С.С.) и продолжает: нет никаких определённых в себе значимых нравственных норм, а есть нравственный субъект с определённой структурой, на которого и приходится положиться, он и будет знать, что и когда окажется нравственно должным [Там же, 10].

Итак, после констатации раскола, образовавшегося между миром культуры и миром жизни (заметим, по обозначенной Бахтиным логике – в силу отпадения, снятия человеком с себя онтологической ответственности, заботы о себе, о месте в бытии) делаются принципиальные методологические выводы.

Первое. Единство миров восстанавливается сквозным поступанием единой ответственной личности. Разрыв не может быть преодолён сугубо теоретическими конструктами, теориями и концепциями. Единство миров восстанавливается поступанием-поступком, начиная с акта мысли и действия, и кончая всей жизнью, оцениваемой мною как сплошной поступок-поступление.

Второе. На такое поступление способен лишь нравственный субъект, держащий установку на такое отношение к миру и себе в мире.

Третье. Эту установку в её структуре я, исследователь, находясь в оценивающей позиции, могу лишь феноменологически вскрыть.

Четвертое. Феноменологическое вскрытие погружено, вплетено в сам способ поступающего преодоления разрыва миров.

Пафос данных суждений связан с тем, что в европейской мысли доминирует теоретический рационализм, претендующий на то, что разрыв миров может быть преодолен разного рода редукционистскими версиями – теоретическими построениями научного, биологического (натуралистического), прагматического или психологического характера.

В ФП в этой связи сквозной темой выступает тема борьбы, преодоления доминирующего тренда развития теоретического рационализма, довлеющего в европейском познании, стремящегося мир как предмет теоретического познания выдать за мир в его целом бытии. Такое отвлечение постоянно происходит, отрывающее от акта-поступка смысловое содержание, будто его можно сложить в некое бытие, но это не то «единственное бытие, в котором мы живем и умираем, в котором протекает наш ответственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности» [Бахтин 2003: 12].

Но такое отвлечение постоянно происходит, хотя в таком отвлеченном существовании мы становимся не живыми, predeterminedёнными и завершёнными

ными, «существенно не живущими», мы в таком отвлечении отбрасываем себя из жизни, как «ответственного, рискованного, открытого становления-поступка» [Там же, 13].

Всё многообразии суждений Бахтина, на разные варианты раскладывающие его отношение к расколу миров и к явлению отвлечения, фактически выступают презентацией базовой установки. Бахтин ставит себе установку на эту ситуацию человека и показывает неприемлемость для человека такой ситуации, поскольку в отдельном отвлеченном теоретическом мире человека нет и быть не может: «Никакая практическая (ответственная, живая, рискованная – СС) ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в нем я не нужен, в нем меня принципиально нет» [Там же, 13].

В этом весь пафос Бахтина. Четырехсотлетняя традиция классической науки и философии, совершавшей постоянную операцию отвлечения, эта традиция должна быть преодолена, поскольку в этом отвлечённом теоретизированном редуцированном мире меня нет. В нём я умерщвлён, будучи не живым, завершённым и predetermined. В нем нет жизни. И сам этот теоретизированный мир получен путём искусственного «отвлечения от факта моего единственного бытия и нравственного смысла этого факта, «как если бы меня не было» [Там же, 13].

Метод Бахтина – в этом пафосе преодоления и утверждения иной онтологической установки на мир жизни-поступка, где я единственно есть, где «я есмь».

Где и когда я есмь? В живом ответственном поступке. Теоретический, редуцированный, не живой мир ничего не убавит и не прибавит к моей жизни, не может определить мою жизнь. А потому и метод понимания, осмысления жизни никак не может быть теоретическим актом, не может быть актом отвлечённого объектного познания, не может быть задним числом реконструкцией, а может быть изнутри внутренним взором показан, предъявлен миру – вот я есть!

Метод постижения моего мира жизни-поступка сливается, точнее переплетается с самим свершением этого мира и может быть представлен как акт поиска и предъявления меня миру – я есть! В этом акте явлен и сам метод.

Фактически Бахтин переиначивает главный кантовский вопрос «*что такое человек?*». Он получает иную редакцию: не «что такое человек», с упиранием в него как в объект указующим перстом (в силу чего теоретический акт объектного познания превращается в допрос с пристрастием), а вопрошание «*где и когда я есть?*», где и когда я возможен, где моё место в этом мире? Ответ получается такой: там и тогда, где и когда я явлен в акте поступка и тем самым событийно свершаюсь. Здесь и тогда я и есмь⁹.

Но тренд отвлечения постоянно работает и заставляет нас выбрасывать себя из жизни, увлекаясь теоретическим научным познанием, полагая, что посредством его мы и поймём всю природу бытия человека в его истоке.

⁹ Здесь мы слышим явную переключку М. Бахтина и М. Хайдеггера. Последний в своём преодолении метафизики неминуемо выходил на базовые максимы: «Бытие осуществляется как событие» [Хайдеггер 2009: 76], и далее – «... бытие имеет Место [Хайдеггер 1993: 396], фиксируя также событийность свершения человека (то есть Dasein).

В то время как теоретическое отвлечение, теоретическое мышление есть лишь момент «истинной архитектоники» мира жизни-поступка, не входящего в акт отвлечения. Мы к такой двойственности привыкли, живя единственной жизнью-поступлением, в то же время постоянно воскрешая теоретическое отвлечение от самих себя, помещая себя, действующих, в отвлечённый мир, редуцируя себя.

Хотя мы понимаем, что на практике, в действительности, весь мыслимый мир, всё содержание научного познания, выступает лишь моментом действительного переживаемого мира. Реальный мир лишь отражается в теоретической мысли, но сам он «не мыслится в своем бытии как есть» [Бахтин 2003: 14].

Бахтин также кратко останавливается еще на других редукциях, выступающих фактически разновидностями отвлечённого теоретизма – это сведение жизни к психологическому бытию и к разного рода другим редукциям – описаниям жизни в биологических категориях или в экономических и проч. – всё это попытки прагматизма в разных его видах. Разумеется, дело не в самой по себе теории, а в попытках через теоретические построения пробиться к действительной жизни, к бытию события, но они безнадежны. Возможен лишь обратный ход – понимание всего многообразия действий, в том числе познания, посредством постижения их изнутри как акта-поступка, а все разнообразные «теоретические транскрипции» входят как составные части, моменты, в акты-поступки, жизни-события.

Само единственное бытие-событие не мыслится, а есть. Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь *участно пережить* [Там же, 17].

Мы пришли к новому ключевому моменту понимания Метода. Он заключается в том, что, пытаясь преодолеть крайности разного рода редукций и отвлечений – теоретизма, психологизма, натурализма (биологизма), прагматизма и эстетизма (в лице Бергсона), Бахтин пытается ввести участное мышление как уникальный способ помышления единственности бытия-события, то есть его проживания-переживания: «В категориях теоретического безучастного сознания это бытие неопределимо, но лишь в категориях действительного причащения, то есть поступка, в категориях участно-действенного переживания конкретной единственности мира» [Бахтин 2003: 16].

Возвращаясь к характеристике метода, который Бахтин назвал феноменологическим вскрытием: он означает попытку изнутри действующего взора, показа, предъявление событийности поступка. По принципу: На, смотри! Фактически, как живое свидетельство Христа: Иди и смотри! Смотри, что я делаю.

Оно, это живое свидетельство, разумеется, не может быть понято как эстетическое интуитивное вживание. Последнее невозможно, а, точнее, оно предполагает отказ от себя, потерю себя, оно в итоге приводит к одержанию себя другим. Отвлечение порождает одержание. Последнее порождает бесовщину. А это последнее порождает антропологическую катастрофу.

И здесь впервые появляется прямое обращение Бахтина к Христу. Пример Христа – самоотречение ради другого. Оно как раз активно и ответственно и не предполагает отказа от себя. Наоборот, предполагает ответственную реализацию себя, своей единственности, своего места в мире. Мир, где я ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет. Великим

символом самоотречения был уход Христа. Он «жив и действен в мире событий именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы» [Бахтин 2003: 19].

Именно потому, что Христос, уходя из мира, утверждал этот мир, только другой, мир ответственных поступков, показывая пример на себе, собой. А мы по сопричастности с Ним этот мир постоянно призваны восстанавливать. И вот этот мир как раз, в котором свершилось событие жизни и смерти Иисуса Христа, «принципиально не определим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией», поскольку в них мы не имеем «полноты свершения» [Там же, 19-20].

Итак, мы пришли к выводу, что нет «единства взаимопроникновения» между смысловым содержанием (продуктом), миром культуры и самим актом свершения, действительностью исторического свершения. Поэтому ни теоретическое познание, ни эстетическая интуиция не имеют подхода (метода – С.С.) к единственному реальному бытию события [Там же, 21].

Но теоретическая философия, увлеченная роком теоретизма, стремится таки чисто теоретически (добавим, спекулятивно) постичь природу свершения, но, будучи не в состоянии это сделать, болеет бесплодием. И в этом состоянии бесплодия она сейчас и находится. Она не способна определить поступок и тот мир, в котором этот поступок свершается. Добавим – сам Исток поступка теоретическому разуму не доступен, как не доступен он и психологическому сознанию, и эстетической интуиции.

Для постижения свершения нужно ещё нечто из меня исходящее, «нравственно должная установка моего сознания», и при этом долженствование, норма действия не доступна теоретическому мышлению, последнее норму не знает и не должно знать. Норма – «специальная форма волеизъявления одного по отношению к другим». Ни одно теоретическое положение не может обосновать поступка, даже поступка-мысли, в его действительной совершаемости [Там же, 25].

Здесь норма увязывается с нравственным субъектом, носителем нормы, то есть личностью, которая сама решает, что есть норма долженствования для неё и за что она готова нести ответственность. Норма относится к философии права, философии религии и выступает как одна из проблем действительной нравственной философии как основной науки, первой философии, предмет и метод которой заявлен в ФП.

Эта нравственная философия призвана *описать архитектонику* действительного мира поступка, не отвлеченную схему, а конкретный план единственности поступка в его основных моментах: я-для-себя, другой-для-меня, я-для-другого. И далее Бахтин называет три части своего будущего исследования [Бахтин 2003: 49].

Тем самым заявляется замысел предмета нравственной философии поступка, отличной от философии жизни В. Дильтея, феноменологии Э. Гуссерля, феноменологии П. А. Флоренского, антропологии М. Шелера, онтологии М. Хайдеггера, то есть, отличной от всех остальных участников так называемого антропологического поворота 20-30-х годов XX века [см. Смирнов 2021].

Предмет же строится пока по заявленному методу – феноменологически. То есть через феноменологическое описание изнутри конкретного сверше-

ния поступка. Конкретность единственного события бытия может быть лишь описана и участно пережита [Бахтин 2003: 38]. Здесь – исток поступка, здесь рождается желаемое я-есмы, в свершении поступка, и только потому человек посредством свершения обретает своё незаместимое никем место. Никто другой это место не заменит и не заместит. Но незаместимость обретается посредством ответственного свершения поступка, не сама по себе. Не по факту моего первого рождения, не по факту наличия психологической и социальной индивидуальности, и не по факту теоретических построений задним числом. А по фактичности свершения, в момент свершения, когда я ставлю свою подпись под свершением, и потому я обладаю не-алиби в бытии. Оно *признается, а не узнается*. Я участен в бытии свершения как единственный его деятель, автор своего свершения. Я есмь в нём. Другие я не есть я для меня.

Но тогда только здесь и возникает долженствование, *норма быть*, где есть признание мною моего факта бытия. Там и тогда, где и когда я принимаю ответственность [Там же, 38–40].

Феноменология. Установка

Возвращаемся к обоснованию метода. Бездна в свете выше сказанного попытки упереть, ориентировать первую философию единого и единственного бытия-события на объективированный продукт, беря его в отвлечении от единственной действительности бытия-события и его автора. Метод осмысления истока поступка сидит на авторе, совершающем поступок. Автор, теоретически мыслящий, эстетически созерцающий и этически поступающий, ответственен за поступок и через него свершается, обретает своё незаместимое место, имеющее сугубо событийную природу.

И только изнутри поступка я сам, его свершающий, являюсь автором и свидетелем его, а значит свидетелем собственного свершения, изнутри поступка в своей ответственности осуществивший подход к единственному и единому бытию в его конкретной действительности. Поступок надо брать не как факт, извне созерцаемый, или теоретически мыслимый, а изнутри, в его ответственности [Там же, 29]¹⁰.

Зададим себе вопрос – при чём тут феноменология, в близости к которой признаётся сам Бахтин, и к которой его приписывают исследователи и комментаторы? Где здесь феноменологический метод? Например, приверженец феноменологии в её гуссерлевском (исходном) изводе Г. Г. Шпет имел дело с чистыми феноменами сознания, всеобщими и очищенными посредством эпохэ и редукции от всяческого опыта и мира, явленного человеку в его естественной установке¹¹.

¹⁰ Переключка с В. Дильтеем очевидна. Последний выделял три категории понимания – понятие, поступок и переживание. Ко второму типу понимания относится поступок (Handlung). Смысл этого способа заключается не в самом сообщении, хотя сообщительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего истока, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [Дильтей 2004: 254]

¹¹ Л. А. Гоготишвили в комментариях замечает, что у Г. Шпета нет в принципе феномена единственной единственности Я, а речь идёт о чистом Я как о носителе чистого сознания вообще, дабы противостоять разного рода психологизмам. Л. А. Гоготишвили допускает, что чистое Я у Г. Шпета аналогично гносеологическому субъекту неокантианства и тем самым подпадает под бахтинскую критику гносеологизма и монологизма [Бахтин 2003: 472–473].

Да, казалось бы, у Первофеноменолога, Э. Гуссерля, отсутствуют такие базовые бахтинские понятия, как ответственность, поступок, событие. Хотя сам Бахтин неоднократно говорил о том, что на него огромное влияние оказал Гуссерль, и сам при этом употребляет понятие феноменологического описания при характеристике своего метода.

Рассмотрим собственно феноменологический метод отдельно ниже. Пока же зададим себе вопрос – что означает это описание по своему действию, что есть такое вскрытие изнутри? Бахтин ведь признаёт, что речь идёт о подходе, методе, о том, «как?», а не только о том, «что?». И второй вопрос – кто? Кто делает, совершает это вскрытие, описание изнутри поступка в его конкретности и единственности? Разумеется, сам автор, совершающий поступок. Лишь ему доступно это внутреннее описание.

Но Бахтин всё же не спешит ввергаться в субъектность. Он замечает мягче и глубинно: сам поступок «как-то знает, как-то имеет единое и единственное бытие жизни» [Там же, 29]. Ответственный поступок «один преодолевает всякую гипотетичность», ведь ответственный поступок есть осуществление, есть итог, последний, окончательный вывод. Поэтому поступок нельзя созерцать, его необходимо взять не как факт, извне созерцаемый или теоретически мыслимый, а изнутри, в его ответственности [Там же, 29]¹².

Поступок сам знает! Его природа такова, что поступание идёт по своей, внеиндивидуальной логике.

Эта осторожность и кажущийся уход от попытки определить субъекта описания связан с тем, что этот автор внутреннего феноменологического описания должен радикально отличаться от привычного субъекта гносеологии и эпистемологии, от субъекта познания, субъекта внешнего, объектного описания. А другого субъекта европейская, рациональная теоретическая философия и не знала. И языка для такого определения не имела.

В сноске далее, в другом месте читаем пометку: это описание делает сам автор поступка, но эта оценка поступка сама событийна [Там же, 33, примечание]. Да, внутреннее феноменологическое описание, но последнее само выступает не как акт познания, акт внешнего описания и фиксации, это описание само событийно. Событие описывается событийно.

Такое дистанцирование нужно Бахтину, дабы противопоставить себя теоретическому разуму. Первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, не обязана строить общих понятий о мире поступка и о самом поступке, его свершении, она не должна быть выстроена на манер теоретической доктрины, она может быть «только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано» [Там же, 31–32].

Но сам факт описания воплощается в слове. А слово должно обладать всей своей полнотой, для описания должна быть представлена «вся полнота

¹² Можно допустить, что несмотря на отсутствие прямых отсылок к Э. Гуссерлю в виде цитат и повторов знаменитых обращений (в том числе – «назад к самим вещам!»), обращение Бахтина к поступающему бытию-событию есть его ответ на этот призыв. Речь шла о возвращении к существу дела. Zur Sache selbst! Sache означает не объект, предстоящий перед субъектом познания, а собственно чистый феномен сознания, очищенный от натуралистических и психологистических наслоений. Sache selbst означает саму суть, существо дела. У В. Дильтея он означал обращение к первичным структурам опыта. А последователь и ученик М. Хайдеггера Г.-Г. Гадамер толкует этот призыв в терминологии своего учителя: «вещью» значит основной философский вопрос, «сокровенный и позабытый» – что такое бытие? [Гадамер 1991: 102].

слова»: «и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве» [Там же, 31]. Только при таком случае мы будем иметь *правду свершения*, ответственно значимое слово, а не субъективную случайность.

При этом метод вскрытия поступка изнутри начинается с интонации, такое поступающее участное мышление может быть именно эмоционально-волевым, интонационным, слушающим голос [Там же, 33].

И только тогда мы услышим правду события, но как *задание*, хотя это и трудная задача, речь идёт о возможной принципиальной выразительности свершения поступка, не как о гарантии и данности, а лишь как о шансе, о задании для человека. И потому такие инстанции, как истина, добро и красота суть лишь возможности, которые могут стать действительностью только в поступке, на основе единственной причастности моей [Там же, 41].

Собственная оценка изнутри своего свершения потому не индифферентна, она заинтересована и ответственна, задана через интонацию, имеет свой эмоционально-волевой тон, выступающий моментом поступка, ибо всё дано мне как момент события, в котором я участвую. В том числе и в акте мышления. Если я предмет помыслил, то я вступил с ним в событийное отношение.

Эмоционально-волевой тон не сводится к узкой психологической реакции, чувству, переживанию. В нём выражается *должная установка сознания*, нравственно значимая и ответственно активная. Это ответственное сознание движения содержания, превращающая возможность в действительность осуществления поступка [Там же, 35]. Здесь, в понятии должной установки сознания, мы уже слышим голос Гуссерля.

В силу событийности природы поступка и его понимания таких актов вскрытия поступка столько, сколько актов свершения. Соответственно таких миров поступка столько, сколько таких актов. И удивительно то, что мир при этом не рассыпается на отдельные миры поступков. Что держит такой мир поступков в единстве, как целое? Есть ли такая инстанция, держащая мир поступков в его связности? Единство миров поступков держится на причастной ответственности, на ответственном свершении. Единство держится событийной причастностью каждого феномена «я есмь», и сколько таких актов свершения, столько и таких актов осмысления-вскрытия. Поскольку нет человека вообще, а есть событийность акта свершения, то такой и есть человек, его я есмь. И есть другой для него, в акте свершения. И третий...

Итак, метод Бахтина не есть: научный, теоретический, инструментальный, технологический. Все эти части суть лишь моменты целостного акта внутреннего описания и участного переживания акта свершения, акта участного описания всей полноты архитектоники поступка, и ни один из них не является главным и единственным моментом метода. Условием же выступает *должная установка* на то, что есть мир свершения поступка, на исходное принятие такого устройства мира поступков. А потому главным основанием описания поступка выступает сам поступок. Главным условием вообще метода выступает сама фактичность поступка. Без поступка какое может быть участное описание?

Казалось бы, так просто. Но для теоретического разума такого условия нет. Для него мир уже есть, он ему дан как объект. А для участного мышления мир не дан, а задан. Его нет как события и быть не может.

Базовым последствием такого устройства мира миров поступков выступает то, что он никак не дан мне извне, он мною может быть пережит и именно за его фактическую событийность я и несу ответственность, причём с моего места свершения, конкретного и единственного. Этот мир расположен вокруг меня как единственного места, центра исхождения моего поступка [Там же, 51–53].

А это значит, что метод вскрытия не может быть универсальным и изготовленным навсегда и на все случаи свершения. Он каждый раз затачивается мною в конкретности свершения. Каждый раз выделяется. Никакого готового верстака инструментов в таком случае нет и быть не может. Никакого извне описанного паттерна операций здесь нет. Каждый раз метод вскрытия оттачивается мною под единственное и ответственное действие свершения, и сам метод тем самым как бы уже вплетен в момент свершения, и только тогда я могу сам акт свершения участно описать, точнее, это задается мне как задание, как мой шанс.

Далее Бахтин из всей архитектоники события выделяет часть его, его момент, эстетическое видение, мир искусства, полагая, что для него характерна конкретность образов и тот самый желаемый и необходимый эмоционально-волевой тон свершения, он находится ближе всех моментов архитектоники к единственному миру поступка [Там же, 56].

Мир искусства есть не абстрактное, а конкретно-образное единство, он расположен как раз вокруг главного «ценностного центра» – вокруг человека, автора поступка, в нём, в произведении, явлен этот мир в его конкретности, в его приятии и любви.

В качестве отправной точки описания на материале произведения искусства выделяется момент архитектоники отношения я и другого. Это главное в архитектонике поступка – *ценностное различие я и другого*.

При этом Бахтин признаёт, что нравственная философия (заявленная им) такого описания еще не знала, а теоретическая эстетика (доминировавшая до этого) вообще не умеет этого делать [Там же, 68].

На этом дошедший до нас автограф ФП обрывается. Но, полагаю, главное Бахтин сделал – представил свой Метод в его установке, направленности. Далее он его разворачивает на материале следующей части концепции, АГ, и далее – уже на материале романа Достоевского. В этом смысле переход его к АГ и ПТД вполне обоснован и логичен.

Структура метода. Автор и Герой

АГ, являющийся продолжением ФП, фактически выступает своеобразным Трактатом о Методе, в котором вскрывается структура метода, показывается то, как он работает на анализе архитектоники я и другого¹³. На материале художественных текстов, показывая архитектонику Я и Другого (в транскрипции Автора и Героя), Бахтин показывает живую событийность этой архитектоники, пересказать которую невозможно, но взглянуться, всмотреться в этот феномен единственно возможно, заняв установочную позицию внеаходимости, о кото-

¹³ В. Л. Махлин полагает, что АГ можно признать ключевым текстом Бахтина с точки зрения написанного им впоследствии [Бахтин 2003: 504].

рой предварительно Бахтин рассказал в ФП, как во введении в метод, а саму жизнь метода развернул в АГ.

Здесь Бахтин возвращается к специфике предмета своей мысли: задача заключается в том, чтобы явить миру архитектуру живой событийности конкретного человека в его единственном бытии. Не мысль, не тема, не проблема, не могут лечь в основу архитектуры целого этой событийности, а именно единственное *есть* конкретного человека [Бахтин 2003: 70]. Поэтому, чтобы это видение целого работало, Бахтин берёт именно художественное целое, в котором автор создаёт образ завершённого события, в нём свершается уникальный ценностный центр человека, но в художественном целом.

В этом месте Бахтин вводит немецкое понятие эстетического вживания, вчувствования [Einfühlung]¹⁴, дабы проявить, осуществить видение предметов и героев изнутри, это видение свершается с точки зрения внеходимости, «пространственно-временной и смысловой». В этой позиции находится и сам Бахтин, дабы увидеть архитектурное целое. Но, замечает философ, вчувствование не есть понимание с позиции внеходимости. Принципиальное отличие внеходимости заключается в том, что оно не предполагает вчувствования в привычном смысле, то есть помещения себя на место другого. Последнее будет означать риск потери своего места. Понимать надо другого со своего места, не теряя его¹⁵.

Сначала работа Метода показывается на поэтических текстах («Разлука» Пушкина), потом на материале романа Достоевского и других романских формах. Здесь разбираются моменты жизни конкретного героя, но сквозь этот материал начинает просвечиваться собственно сама философская антропология¹⁶ Бахтина, нравственная философия конкретного человека в его единственности и событийности, как метаплан изложения, преодолевающий узко логический язык изложения, как контекст, удерживаемый в разных текстах, сквозь которые мы так или иначе опираемся в человека.

¹⁴ В комментариях к АГ В. Л. Махлин подробно описывает историю этого понятия и его соотношение с идеями вчувствования в русской и западной философии [Бахтин 2003: 545-555].

¹⁵ Ср., в Рабочих записях 60-х годов: «Принципиальное преимущество внеходимости <...>. Нельзя понимать понимание как вчувствование и становление себя на чужое место (потеря своего места)». [Бахтин 2002: 402].

¹⁶ Название своей философии Бахтин варьировал. В ФП она выступает как нравственная философия, как первая философия. В письме к М. Кагану (октябрь-ноябрь 2021 г.) это название остается: «<...> еще в деревне я начал работу, которую теперь намерен продолжить – «Субъект нравственности и субъект права». Этой работе я надеюсь в ближайшем времени придать окончательную, завершённую форму; она послужит введением в мою нравственную философию» [Каган 2004: 636–637]. Когда, по свидетельству С. Г. Бочарова, забытые самим Бахтиным рукописи ФП и АГ были найдены и перевезены из Саранска в 1971 году, Бахтин не изъявил даже желания на них взглянуть. Но услышав описание их содержания, он удивился тому, что они сохранились, сказав: «Это моя философская антропология» [Бахтин 2003: 351]. В Рабочих тетрадях это название также встречается в одном из отрывков («Очерки по философской антропологии», Тетрадь № 1, начало 60-х годов) [Бахтин 2002: 379–380]. В нём на одной странице перечислена почти вся терминология ФП и АГ: человек у зеркала, я для себя, я для другого, другой для меня, мой образ меня самого и др. По свидетельству А. А. Дорогова, в 1965 году в устной беседе с ним Бахтин называл свою область занятий «философской антропологией» [Бахтин 2002: 563]. Можно допустить, что Бахтин употреблял эти понятия как синонимы, делая в них разные акценты в разное время. Но надо сказать, что более нигде понятие философская антропология, причём в качестве названия собственной концепции и принадлежности к направлению, у Бахтина не встречается. Это подтверждает и автор комментариев Л. А. Гоготишвили.

То, что АГ фактически становится трактатом о методе, подтверждается самим Бахтиным неоднократно. Например, в конце АГ он фиксирует, что в ней он осуществил феноменологическое описание ценностного сознания себя самого и сознания Другого в событии бытия, а «с о б ы т и е бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие, и – как в событии – оно действенно, в нем ориентируется и живет» [Бахтин 2003: 245–246].

Здесь и во многих других местах возникает, конечно, вопрос. Если бытие- событие живёт в ответственном поступке, о чём многократно сказано в ФП, то почему описание художественной жизни героя становится примером такого целостного события? Ведь это лишь эстетический феномен, пример, экземпляр. Событие личности живёт в поступке, который много больше, чем его эстетическая жизнь в образе. Ответ, разумеется, есть, он выходит из самого метода внеаходимости. Ведь собственно событийность поступка, в принципе незавершённая и внеаходимая, может быть феноменологически вскрыта лишь на примере художественного целого. Сам же поступок в реальной жизни вскрытым быть не может, несмотря на необходимость, как сам Бахтин заявил ранее, взять его изнутри в его ответственности. Будучи трансгредиентным целым, его объять никаким взором невозможно. Точнее, описать объектно и задним числом можно, но сугубо силой мысли, в абстракции, и упаковать в теоретический конструкт, тем самым умертвив его. Но как живое событие поступок не может быть взят объектно, его возможно участно пережить посредством воплощения в художественном образе.

Думаю, этот момент амплификации, который осуществил Бахтин, перейдя от ФП к эстетике жизни, выступает одним из методологически спорных ходов его философии поступка, что стало поводом для обвинения его в том, что он ушёл в филологию, в литературоведение, в чём он сам горестно признавался Бочарову в конце жизни.

Итак, что есть такое феноменологическое описание, не в виде названия, а в виде структуры метода? Как работает этот метод феноменологического вскрытия у Бахтина? Он показал его? На каких примерах? Или сугубо методологически, в виде схемы, как модель? Или он вынужден был периодически уходить в художественные примеры, а модель, работу метода так и не показал, поскольку не успел и вынужден был перейти к ПТД?

Проследим эту жизнь метода в АГ, не отвлекаясь на литературные, литературоведческие и эстетические темы, не увлекаясь цитированием подробных и профессиональных комментариев, составленных старшими коллегами¹⁷, не сравнивая понятия, используемые Бахтиным, с понятиями у других авторов, не уходя в историко-философские комментарии.

Итак, архитектоника я и другого, на которой держится собственно бытие-событие (взятая как ядерная единица) показывается через отношение автора и героя, на котором строится и оформляется художественное целое произведения (рис. 1).

¹⁷ См. комментарии В. Л. Махлина, Н. И. Николаева, Л. А. Гогтишвили, С. Г. Бочарова, В. В. Ляпунова в Собрании сочинений.

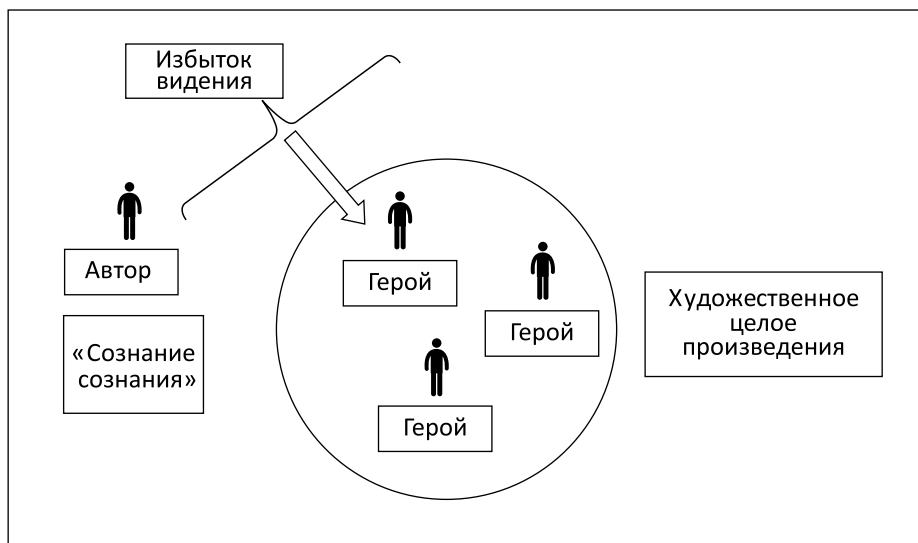


Рис. 1. Архитектоника автора и героя

Автор, носитель «сознания сознания», единственный, обладающий избытком видения относительно каждого героя произведения, трансгредиентен каждому моменту его, занимая позицию внеаходимости. Благодаря этому, он обладает избытком видения: «Автор видит и знает больше каждого героя в отдельности, и всех вместе, и еще больше их, видит и знает то, что недоступно им принципиально» [Бахтин 2003: 95].

Именно потому, что герои, все и каждый в отдельности, фактически замкнуты в целое произведения, они живут каждый своей жизнью, и только автор видит и знает целое, всегда большее, чем целая жизнь отдельного героя.

Но обладая именно этим избытком видения, автор обладает знанием и видением целого, в этом избытке видения находятся все моменты завершения целого. Автор выступает носителем целого. И поэтому он может задавать ориентиры каждому герою. Это и означает нахождение момента внеаходимости, точки зрения внеаходимости произведения.

Таким образом, складывается «общая формула» отношения автора и героя, ложащаяся как метаплан Метода: «Отношение напряженной внеаходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой внеаходимости, позволяющее собрать в с е г о героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить до ц е л о г о теми моментами, которые ему самому в нем самом недоступны <...> и оправдать и завершить его помимо смысла, достижений, результата и успеха его собственной направленной вперед жизни. Это отношение изъ-емлет героя из единого единственного объемлющего его и автора-человека открытого события бытия <...> и рождает его – как нового человека в новом плане бытия, в котором он сам для себя и своими силами не может родиться <...>. Это – <...> внеаходимость автора герою, любовное устранение себя из поля жизни героя, очищение всего поля жизни для него и его бытия; участное понимание и завершение события его жизни реально-познавательным и этически-безучастным зрителем» [Бахтин 2003: 96–97].

В этом отрывке выражена основная формула метода и собраны базовые понятия, на которых сидит метод. Это почти конспект всего АГ, который Бахтин разворачивает потом далее на страницах АГ, в ней даны все составные части его архитектурного Метода.

Теперь посмотрим ядерную единицу в динамике, как её описывает Бахтин. Автор, обладая избытком видения, занимая позицию внеаходимости, держа целое произведения, сначала *объемлет героя*, видя его будущее в целом, затем как бы *изъемлет* его из собственной внутренней позиции, как бы вытаскивает его из самого себя, задавая ему горизонт его целого, и далее объемлет героя до целого его завершения (рис. 2).

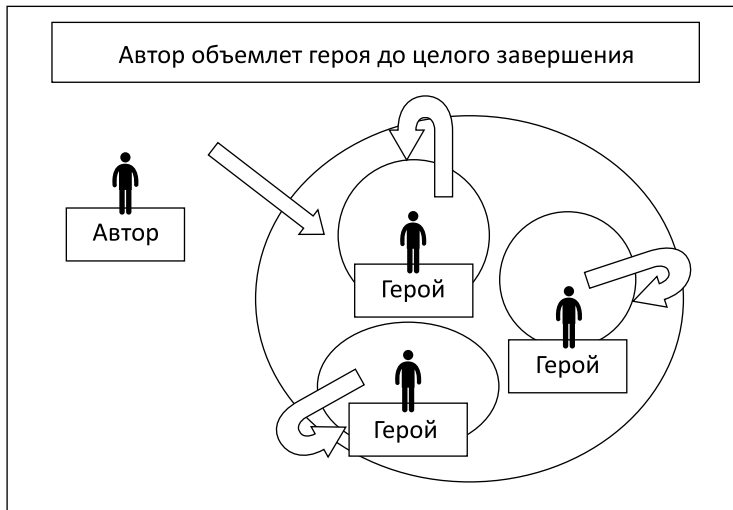


Рис. 2. Отношение Автор – Герой. Общая формула.

Здесь Бахтин допускает три сценария отношения автора и героя [Бахтин 2003: 96–97].

Первый. Автор изъемлет героя из бытия, где автор и герой – *товарищи* по сотворению события жизни.

Второй. Автор изъемлет героя из жизни, в которой они – *враги*.

Третий. Автор изъемлет героя из события, где сам герой – представлен так, *как он сам есть*, и рождает его в новой позиции, рождает нового человека.

Последнее для Бахтина предпочтительнее. Поскольку только такой сценарий позволяет герою найти собственную правду о себе. Но это возможно лишь через любовь автора к герою, посредством любовного самоустранения его из поля жизни героя, что позволяет самому герою развернуться, свершиться в собственном событии, что, в свою очередь, возможно через участное понимание события жизни героя.

Что далее? Что позволяет автору занимать позицию внеаходимости? Последнее возможно лишь при *выходе его из себя*. Встав вне себя, он занимает позицию *другого относительно себя*. И это больше, чем просто рефлексия. Последняя означает интеллектуальную, рациональную операцию оглядки на себя, на свое действие, при которой я не ставит себя на позицию другого. Рефлексия всё равно строится из позиции я. Здесь же речь идёт о возможности видения себя глазами другого. В рефлексии позиции другого нет. В ней я глядит

на себя своими глазами, глазами я. Если точка зрения ставится на я, то это я должно уметь, быть способным взглянуть на себя глазам другого, и в себе самом увидеть другого до конца.

И поэтому автор видит героя глазами своего Другого, не напрямую. Напрямую он героя просто не увидит, он должен зафиксировать инаковость взгляда за счёт того желаемого избытка видения. Другость позволяет увидеть героя в его горизонте, дабы его извлечь из своего привычного места и обозначить возможное будущее, его как целого (рис. 3).

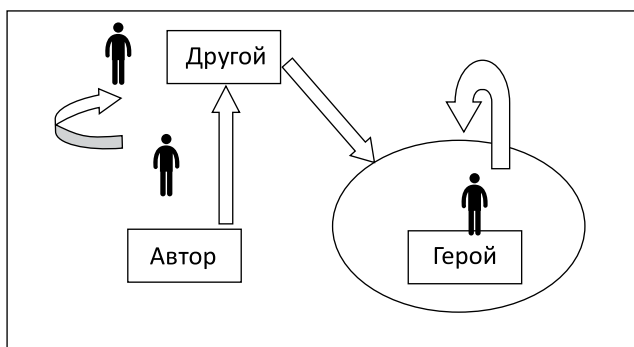


Рис. 3. Автор – Другой – Герой.

Но проблема заключается в том, чтобы самому автору, самому я найти точку вненаходимости по отношению к самому себе. Он предполагает поиск *точки опоры* вне себя и далее – вне того социального фона, который выступает всеобщим контекстом и заставляет видеть себя чужими глазами. Необходимо отойти, выйти из себя, выйти из пределов фона в иную, вненаходимую точку опоры и после этого уже вернуться к себе, преодолев чуждость фона и чуждость другого, дабы увидеть себя *как есть*. Если автор эту точку вовне не находит, то он начинает отождествлять себя и героя, или герой завладевает автором, или автор завладевает героем.

Здесь та самая проблема *человека у зеркала*, феномена видения себя чужими глазами, одна из сквозных тем у Бахтина, которую он позже будет многократно обсуждать в своих работах и рукописях.

Бахтин в архитектонике ставит проблему выхода я в другого, и другого – в своего другого. Тот, разумеется, выступает для себя как я и также совершает свою петлю выхода в своего другого. Я – не индивид, а *точка зрения*, плавающая и событийная, голос в момент высказывания. Другой в свой момент высказывания выступает как другой я, ищущий своего другого (рис. 4).

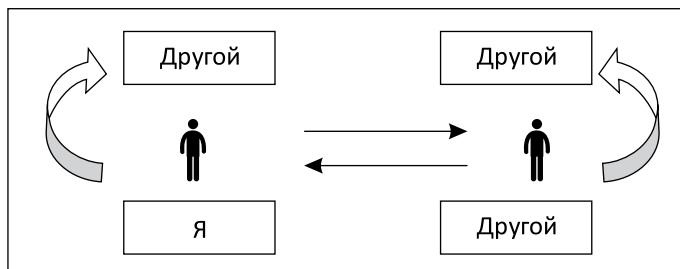


Рис. 4. Я и Другой

В этой связи, кстати, и по-другому решается проблема автора. Автор – не фиксированный индивид, не социальная позиция, это *тот, кто совершает акт ответственного высказывания*, создающий произведение от своего имени, от своего лица. В этом смысле авторство, как и я, это пульсирующая точка, вспыхивающая в момент события произведения. Таких я столько, сколько авторских высказываний.

Каждое я обладает избытком видения, поскольку занимает сугубо своё единственное место, незаместимое никем. Я для другого такой же другой, чужой, как и он для меня. И я о нём заочно, вне его места судить не могу, чтобы понять его самого как есть. Моё место, только мною занятое, незаместимо. Благодаря ему я обладаю избытком видения, и я вижу то, чего не видит другой о себе, но тот другой видит то, чего я не могу видеть в себе.

Но при фиксации акта, момента видения, у каждого человека, у каждого другого работает один принцип: я и другой. Поскольку активность идет от я, каждое я не занимает одно статичное место в бытии, это место активно-событийно, у каждого своё.

Бахтин акцентирует, что мы при этом отвлекаемся от познавательной и этической значимости отношения я и другой, от этического и познавательного переживания. Переживание другого здесь – сугубо эстетическое, то есть участно-незаинтересованное. Поскольку только эстетически возможно понимание другого как целого другого. В познавательном отношении мне будут всегда мешать мои познания, сложившиеся у меня знаниевые конструкции о другом, которые я неминуемо заочно буду приписывать другому, а при этическом отношении мне будут мешать этические нормы и долженствования, прикладываемые мною к другому также заочно.

В чистом виде поэтому отношение к другому как к другому целому, как он есть, возможно только эстетически. Например, другой человек страдает, переживает от потери близкого. Я должен эстетически пережить и завершить его страдание. Этические представления и нормы, предполагающие стремление утешить и успокоить, здесь исключены, поскольку тогда я буду отождествлять себя с ним, ставить себя на его место.

Здесь возникает вопрос. Христианский залог, существующий в бахтинском поступающем мышлении, неистребимый и необходимый, важнейшая опора его мысли, как раз и предполагает, вроде бы, этическое отношение сопричастия и сочувствия. Как может быть установлено приятие другого как другого в «зеркале абсолютного сочувствия», но сугубо эстетически?

И второе. Приятие, участное мышление предполагает целостное принятие другого, без оценок и редуций, через ответственный поступок, приятие человека в его целостности, во всей его правде. Не в смысле его совершенства, а в смысле полноты его естества, как он есть, без прикрас и принижений. Почему здесь Бахтин отказывается этике в возможности такого приятия? Тем более отношение я и другого это отношение ценностных полюсов, а если ценностных, то без этического приятия и неприятия здесь не обойтись.

Для ответа на эти вопросы вернёмся к ядерной единице отношения я и другой. Что предполагается в архитектонике этого отношения? (рис. 5).

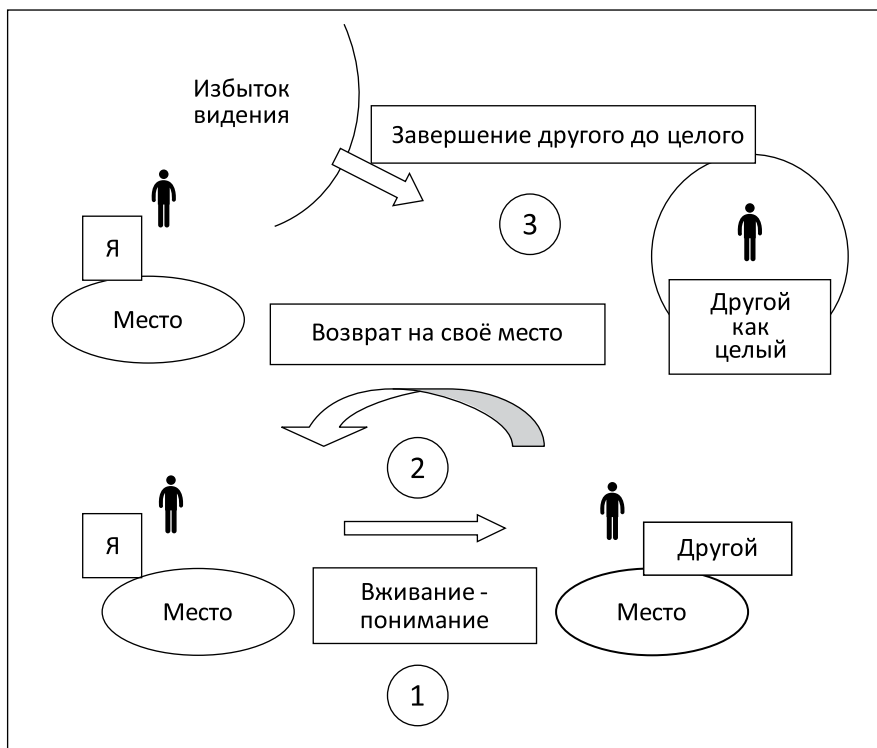


Рис. 5. Архитектоника отношения Я и Другой: Три такта

Сначала я, чтобы понять другого как другого, выстраиваю акт вчувствования, вживания в него (1), заключающийся в ценностном отношении к нему, видении его изнутри его мира так, как он сам видит себя, его глазами [Бахтин 2003: 106–107].

Но это не чистое вживание, предполагающее стремление встать на место другого, поскольку последнее имеет последствия – риск потери своего места. Такое вчувствование бесполезно и бессмысленно. Эстетическая деятельность начинается тогда, когда я возвращаюсь после акта вживания в другого на своё место [2] и уже оттуда оформляю и завершаю акт вживания, благодаря своему избытку видения я могу завершить этот акт. После вчувствования я должен вернуться на своё место, восполнить другого, его кругозор, избытком своего видения со своего места, обречь его, создать ему завершающее окружение [3].

Понять другого как другого изнутри его самого можно, ещё раз, лишь посредством эстетического переживания, а не познавательно или этически. И дело тут не в нравственных категориях или научных понятиях. Дело в границах и пределах, в природе самого феномена переживания я и другого. В прямом познавательном действии я сужу о другом не как о нём, как есть, а глазами чужими, глазами чужих представлений. Прямое же этическое воздействие через утешение и сочувствие я также пытаюсь править, исправлять его как другого, как конкретного человека, вторгаясь на его место. Поэтому приятие другого без вторжения на его место возможно только посредством эстетического акта, поскольку именно эстетическое отношение задаёт моему я свободу от познавательно-теоретических заочных суждений о другом и обязательно-этических норм.

Еще раз о феноменологии

Итак, Бахтин акцентирует: событие бытия есть понятие феноменологическое, ибо живому сознанию бытие является – как событие и, – как в событии оно действительно в нём ориентируется и живет [Бахтин 2003: 246]¹⁸.

Но сказанное не означает, что Бахтин выступает завзятым гуссерлианцем-феноменологом. Ведь жизнь сознания лишь часть жизни целого события бытия, поступающее бытие трансгредиентно акту сознания. Бахтин, идя косвенным путем, окружным манёвром, дабы показать феноменологическое вскрытие архитектоники я и другого, пошёл через реконструкцию и предъявление модели художественного события, через эстетическую деятельность, показывая явление феноменов Автора и Героя, на материале чего он ставит задачу представить *общую формулу* этой архитектоники события бытия в целом, а не только феномена сознания (см. выше). Поэтому бытие у Бахтина суть не бытие у Гуссерля, у которого речь идёт сугубо о феномене сознания. У Бахтина речь идёт о событии свершения, о бытии поступающего события, свершения личности в ответственном поступке, показанном, явленном миру в художественной модели, на языке образов. У Гуссерля феномена личности, понятий ответственности и поступка вообще нет. Но русский философ искал язык и строил метод осмысления такого феноменологического явления этого поступающего бытия¹⁹, поскольку поступок сам знает, как он свершается. А философу надо дать ему возможность заговорить своим голосом и показать это миру.

Но далее главное, в этом весь пафос АГ. Только Другой и может быть ценностным центром художественного видения, а следовательно и героем произведения. Поскольку я не может быть таковым центром, я для себя как другой недоступен, я для себя эстетически не реален, я не может быть таковым героем произведения [Бахтин 2003: 246]²⁰. Я сам могу стать субъектом, а не героем, но только в жанре самоотчета-исповеди, где организующей силой является ценностное отношение к себе самому и которое поэтому совершенно внеэстетично [Там же, 247]. Природа Другости задаёт собственно возможность диалога, диалогизма как факта. По отношению к себе я не могу вступать в диалог.

А весь пафос Гуссерля – в его монологизме. Для него именно я, автор мысли и теоретического научного высказывания выступает центром мысли (что, кстати, для теоретической мысли и возможно), но тогда в мысли теряется единственное единство конкретного человека, теряется его место, он теряет

¹⁸ В. Л. Махлин в комментариях замечает, что эта бахтинская формулировка точно схватывает сущность гуссерлевской точки зрения [Бахтин 2003: 702].

¹⁹ О дефиците языке в силу бесплодности рационалистической, теоретической философии Бахтин говорил сразу, начиная в ФП. Позже, уже в 1959-60 гг., в «Проблеме текста» он замечает, что мы вынуждены называть наш анализ философским по соображениям негативного характера, методом от противного, поскольку этот анализ не лингвистический, не литературоведческий, не филологический. Наше исследование движется в пограничных сферах, на границах указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях [Бахтин 1996: 306]. Также и в случае с феноменологией Гуссерля, антропологией Шелера, философией жизни Дильтея. Бахтин и здесь движется на границах, между языками, направлениями, научными школами, понимая их границы и пределы.

²⁰ Дальше в другом месте Бахтин разбирает жанры биографии и автобиографии и делает вывод, что, строго говоря, автобиография невозможна, поскольку я не может стать собственным героем собственного произведения, поскольку не обладает тем самым избытком видения и не может объять себя, как может объять и обрамить другого [Бахтин 2003: 197, 246].

свою единственность, своё незаместимое место, а вместо него выступает рафинированное, универсальное супер я. Поэтому феноменологический метод у Гуссерля воплощается в новую религию и новую Доктрину.

Бахтин не строил Доктрину, не создавал новую религию. Он нашёл более мягкий и косвенный ход – пошёл в реальность бытия-события через эстетическую деятельность, ибо именно искусство позволяет увидеть ценностную активность человека как другого и увидеть его в целостности, а это возможно лишь с точки зрения Другого, автора, который, обладая избытком видения, может показать человека в его конкретной событийности как героя целого произведения в его полноте и завершённости.

Этим избытком видения обладает именно автор-художник, занимающий позицию вневходимости относительно всех героев произведения. Художник создаёт произведение, модель мира, в котором человек представлен в своей конкретной событийности, незаменимый никем, он «создает новое видение мира, образ мира, реальность смертной плоти мира, которую ни одна из других культурно-творческих активностей не знает» [Бахтин 2003: 248].

Поэтому автор-художник должен найти ценностную позицию при создании своего мира, понимая и удерживая его границы и ставя всякий раз себя на границы. Он участно относится к этому миру, но не входит в него целиком. Например, добавим, Достоевский находится на границе мира Мити Карамазова, участно к нему относится, но не входит в него, давая возможность ему самому развернуться и явиться этому миру полностью, как есть, но не отождествляя себя с этим миром.

Покой

Бахтин при этом замечает, что в целом в культуре наблюдается кризис авторства, проявляющийся в ослаблении эстетической свободы, происходит уклон в этическую вневходимость, ослабевает интерес к «чистой феноменальности, чистой наглядности жизни» [Бахтин 2003: 260].

Стремясь выстраивать метод феноменологического описания, он старался строить чистый, незамутнённый, этически не загруженный взгляд, поставить такую установку на мир, при которой этот мир событийности сам является тебе в своей чистоте, наглядности, явности – на, смотри! Вот мир таков, как есть.

Не зря же в ПТД образ человека из подполья, вылепленный Достоевским, выступил таким ярчайшим примером образа человека в его чистой событийности, явленности. Про человека из подполья не надо ничего придумывать, искусственно облагораживать или наоборот принижать, профанировать. Он явлен миру как есть, вот он. Если же автор ввергается в «болезненно-этическое» переживание (в духе «униженных и оскорбленных»), то он теряет силу «уверенной, спокойной, незыблемой и богатой позиции вневходимости» [Там же, 260].

И тем самым мы теряем тот необходимый «внутренний ценностный покой», не психологическое состояние покоя, а тот «*обоснованный покой*» как «обоснованная, ценностная установка сознания, являющаяся условием эстетического творчества», как выражение доверия в событии бытия, ответственный, спокойный – покой» [Там же, 260].

Мы пришли в итоге к философии религии. Через чистую феноменологию явления поступка – к откровению. В другом месте философ в лекциях, записанных Пумпянским, говорит об обоснованном покое: «истинное бытие духа начинается только тогда, когда начинается покаяние <...>. Каясь, я именно устанавливаю Того, в Ком я устанавливаю свой грех. Это и есть обоснованный покой, не выдумывающий ничего» [Бахтин 2002: 329–330].

Это и есть истинное бытие как событие, поскольку истинное религиозное сознание суть событие, в событии устанавливается причастность моя, я причастен единственной точке свершения, сознание её, этой причастности, и есть совесть [Там же, 328–329].

Итак, собственно религиозное отношение с Тем, с Кем ты устанавливаешь свою событийность, становится условием для установления ответственной позиции, а значит и условием для эстетической деятельности, поскольку именно эта причастность предполагает приятие мира как есть, делает возможным участие мышление и необходимую позицию внеаходимости. *Избытком видения обладает лишь Тот, Кто принимает меня как есть.*

Это выступает «условием приобщности автора событию бытия», условием для претворения его авторской творческой позиции, и здесь появляется то самое *не-алиби в бытии*, выступающее претворением обоснованного покоя, его принципом, а собственно творческая ответственность автора зиждется и крепится на ответственности высшей инстанции, на глубоком доверии к ней: «за мою маленькую ответственность отвечает другой – высший, <...>, я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия» [Бахтин 2003: 261].

В основании собственно Метода, претендующего быть *поставом событийности*, если мы используем слово из М. Хайдеггера, Бахтин ставит религиозное отношение Я и Другого, высшего и принимающего меня. Без этой основы собственно авторская ответственная позиция невозможна, она выливается в разного рода претензии и потуги, в формотворчество и прочие изыски, за которые на самом деле формотворец уже не несет никакой ответственности. Он, мол, просто так видит.

Мы тем самым выходим на религиозную установку приятия мира как есть, установку, идущую от Иисуса Христа, показавшего, как Бахтин и написал в ФП, пример реализации принципа *себя-исключения*, то есть показал ту самую позицию внеаходимости, дабы принять мир без груза предварительных суждений и оценок и назиданий, как есть, показал пример приятия не-алиби в бытии, пример ответственности за мир и поступание в мире. За всё, что я делаю и как поступаю, я несу ответственность. И от того, как я поступаю и отвечаю, зависит и то, каков и будет мир [Бахтин: 2003: 19, 68].

Точка опоры

Чтобы выстроить и выдержать (удержать) позицию внеаходимости, автор ищет *точку опоры* во вне, поскольку таковой в этом мире нет. Её нет и рядом, и в самом произведении, в созданной им модели мира. Точки опоры нет и внутри я. Позиция внеаходимости не может быть эфемерной, придуманной и искусственной. Она зиждется, крепится, нуждается в точке опоры. Кстати, терминология Бахтина в АГ приобретает характер такой архитектурной, жизнестроительной работы.

Автор должен занять такую позицию, «точку внеаходимости», найти такую «точку опоры», которая находится вне его и вне его социального фона и окружения, дабы обладать избытком видения [Бахтин 2003: 98–99].

В другом месте Бахтин добавляет: «... этическая и эстетическая объективация нуждается в могучей точке опоры вне себя, в некоторой действительно реальной силе, изнутри которой я мог бы видеть себя как другого» [Бахтин 2003: 111].

Выше мы уже заметили, что по Бахтину я себя как другого не может видеть, поскольку у я нет избытка видения относительно себя, я всякий раз попадает в капкан чужого сознания, находясь в позиции «человека у зеркала», я может видеть другого, но не себя. Я может видеть как раз другой, обладающий относительно я своим избытком видения.

Но есть (находится, обретается) такая могучая сила, точка опоры вне меня, найдя которую в ценностном плане, я получу шанс на видение себя как другого. Это та сама высшая инстанция, о которой мы уже сказали выше. В этом, собственно, заключается и божественность художника, она заключается «в приобщенности внеаходимости внешней» [Там же, 248].

Используя эту точку опоры, я смогу (имею шанс), увидеть себя в своём единственном месте, представить себя во внешнем образе, почувствовать себя извне, переведя себя с языка внутреннего самоощущения на язык внешней выразительности [Там же, 109–111].

В пределе, конечно, признаётся Бахтин, мы можем представить себя в себе лишь в форме *самоотчета-исповеди*, поскольку эстетически это невозможно, сам себя я не вижу, я для себя эстетически не реален [Там же, 246].

И коль скоро точку опоры я нахожу через причастность к Иной, высшей инстанции, то и увидеть себя в своём незаместимом месте я могу лишь через самоотчет-исповедь (на другом языке – через личное богообщение – С.С.), а не в этической или эстетической форме.

Для этого я должен совершить усилие, дабы оторваться как от психологически привычных самообразов себя, так и от образов, идущих от внешнего фона. Это усилие не должно быть связано с воспоминанием, с памятью о других лицах, здесь надо увидеть себя как себя. Внешний наш образ себя этому сопротивляется, а внутреннее самоощущение мешает отделить этот образ от меня самого. Если все же это получается, тонко замечает Бахтин, то нас поражает то, насколько одинок и пуст этот образ. Ибо у нас нет к нему эмоционально-волевого подхода, который бы оживил и ценностно включил его в ткань жизни, ведь все наши привычные реакции и отношения к другим здесь не годятся, к нам самим не применимы. Здесь должны работать иные ценностные категории [Там же, 110].

Для методического описания этого усилия как акта Бахтин прибегнул к понятию экрана (в отличие от зеркала) (рис. 6).

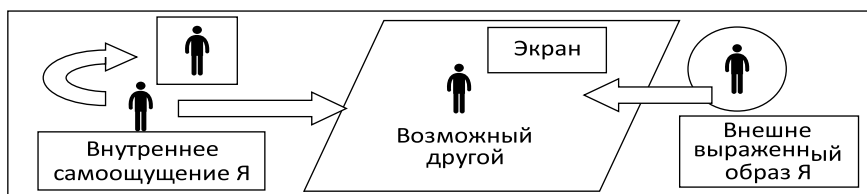


Рис. 6. Образ я и Экран.

Необходимо вдвинуть, пишет Бахтин, между моим внутренним самоощущением и внешним образом «прозрачный экран, экран возможной эмоционально-волевой реакции другого на мое внешнее явление», экран возможных реакций другого на меня, посредством чего «я оживляю и приобщаю живописно-пластическому миру свою наружность» [Там же, 111].

Этот возможный другой – не конкретный человек, иначе он вытеснит меня из поля представления. А надо сохранить единственное место своё и найти язык – перевести себя с внутреннего языка на язык внешней выразительности, вплести себя целиком в единственную событийность, в «живописно-пластическую ткань жизни», как человека среди людей, героя среди героев. Для этого и нужна точка опоры вне себя для этого возможного человека. Выходит, этот возможный человек на экране может появиться при моём усилии выйти во вне себя, но через высшего Другого.

Этот экран необходимо «уплотнить и дать ему обоснованную, существенную, авторитетную самостоятельность, сделать его ответственным автором», и в силу этого он ставится мощным средством при поиске точки опоры, идущей от Него.

Бахтин замечает, что это усилие можно, конечно, заменить силой мысли, последняя может вплести меня в мир, вставить меня в него, но при потере моего единственного места. Мышление опишет меня как некую единицу среди других единиц, но не как единственного героя. Поэтому мышление не знает эстетических и этических трудностей объективации [Там же, 111].

Другим, особым случаем видения своей наружности, замечает Бахтин, является феномен, случай *человека у зеркала*, мы об этом уже писали. Это как раз пример того, что между внутренним самоощущением и внешним образом не стоит экран, а человек видит себя впрямую. Точнее, он видит не себя, а иное существо, поскольку смотрит на себя чужими глазами. Потому что я, хотя и *перед зеркалом*, но *не в нём*, зеркало даёт лишь материал для самообъективации, причём не в чистом виде. Положение человека у зеркала фальшиво, поскольку у него, у человека, нет подхода к себе самому извне при таком прямом отражении, поэтому мы вживаемся в возможного другого, посредством которого и вырабатываем отношение к себе самому, с помощью которого мы пытаемся выработать ценностную позицию по отношению к себе, дабы оживить и оформить себя.

А потому это положение у зеркала искусственно-деятельно, мы перед ним пытаемся как-то искусственно себя дооформить, переоформить, улучшить. Я перед ним представлен не как я есть, а как мне хочется быть, точнее, выглядеть. А потому у меня получается перед ним лишь внешне представленный искусственный квазиобраз себя, а не образ меня как я есть, с моего незаместимого места.

Собственно, отсюда – дальнейший естественный ход у Бахтина на описание разных форм самообъективации в виде самоотчета-исповеди, биографии, автобиографии, жития [Бахтин 2003: 205–245]. Метод он представил, дальше – работа метода на разном материале.

Это разворачивание шло далее в жанре дополнений, уточнений, детализации, редактирования метода на разном материале, включая переиздание ПТД, дополнения к Достоевскому и Рабле, в виде рукописей и выписок, рабо-

чих записей. Эта работа велась им до конца жизни. Принципиально метод не был перестроен. Он был применен в ПТД. Но он оставался таким же, каким был предъявлен, хотя и частично, в его ФП и АГ.

Эти уточнения и дополнения важны с точки зрения показа работы мысли Бахтина. Поэтому покажем их тоже. Эти уточнения и дополнения касаются также и терминологии.

Пределы

Сразу после АГ, точнее, параллельно ему, не завершив АГ, в ПТД Бахтин развернул «жизнь метода» на материале анализа «художественной модели» романа Достоевского²¹. Ключевым разведением, показывающим заявленную им установку (см. выше), выступает разведение двух «пределов», о которых он напишет позже, уже в рукописях: *пределе Личности и пределе Вещи*. Достоевский в своём романе-модели показал отношение к человеку как к возможной личности, преодолевая *овеществление человека*. Таков мотив Бахтина: «главный пафос творчества» Достоевского – это «борьба с овеществлением человека», поэтому нам, подчеркивает Бахтин, важен «освобождающий и развеществляющий человека смысл» художественной формы романа Достоевского [Бахтин 2002: с. 74]. Новизна художественной позиции Достоевского заключается как раз в выработке *альтернативы овеществлению человека* – диалогической позиции. Герой для автора – не «он», а полноценное «ты» [Там же, 74].

Позже, уже в начале 1940-х в рукописи «К философским основам гуманитарных наук» философ называет это разведение прямо: как разведение *ценностных установок на мир как на Вещь и на мир как на Личность* [Бахтин 1996: 7–10]. Эта оппозиция становится у Бахтина ключевой в его артикуляции собственной позиции и оснований его Метода.

Каждая установка разворачивается, выстраивается и в своём методе. Относительно мира как Вещи вырабатывается метод познания, постижения, объектного отношения, в пределе – отношение имени, употребления, использования, уничтожения (см. выше о пещерной логике). Мир (любой объект, в том числе человек) может быть взят, использован, употреблен, раскрыт. Это предмет для употребления, уничтожения. По такой схеме строится классическое научное познание. Поэтому критерием научности выступает точность, поскольку предполагается практическое употребление и овладение объектом. Точность нужна для гарантированного использования. Поэтому требует доказательств и точных описаний.

Согласно второму пределу, личность предполагает иное ценностное отношение, иную установку: требует не точности познания, а «глубины проникновения». Здесь пребывает не точное знание, а мысль о Боге в присутствии Бога, предполагающее диалог, вопрошание и молитву. В таком мире присутствия человека в Боге объектное отношение уничтожает, овеществляет человека. Здесь присутствие требует проникновения через диалог и молитвенное вопрошание, которое невозможно выстраивать по схеме доказательств.

²¹ В письме М. И. Кагану от 18.01.1922 года он пишет: «Сейчас я пишу работу о Достоевском, которую надеюсь весьма скоро закончить; работу «Субъект нравственности и субъект права» пока отложил». [Каган 2004: 638]. Так называлась незаконченная работа, сохранившаяся часть которой получила с легкой руки С. Г. Бочарова название ФП.

Здесь душа человеческая свободно говорит о своем бессмертии. А свободу связать актом познания нельзя.

Личность человека нельзя употребить, познать, поглотить, доказать, но к её свободе можно приобщиться, ядро личности может быть отражено в «зеркале абсолютного сочувствия» [Там же, 9].

Заметим, это 40-годы. Спустя 15-20 лет после написания ФП и АГ, после написания и издания ПТД, параллельно и во время написания работы о Рабле Бахтин нуждается в своей мысли в том, чтобы вернуться к методологическим основаниям, к своему Методу присутствия. Его замечания в его рукописях звучат как эхо его собственного голоса, уже прозвучавшего в 20-е годы. А теперь, в 30-е, 40-е и далее в 50-70-е голос вновь и вновь несколько раз повторяется. Голос одинокого мыслителя.

Он ещё раз показывает сугубую не инструментальность своего Метода присутствия. Этот метод зиждется на разведении *ценностных пределов*. Они различаются не субстанциально, а ценностно, *установкой, точкой зрения, точкой опоры*. Это не различение объектов, это различение пределов-установок.

Точка зрения

В ПТД Бахтин обозначил важнейший тезис о том, что герои Достоевского мыслят не мыслями, а голосами, точками зрения: «Достоевский <...> мыслит не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами. Каждую мысль он стремится воспринять и сформулировать так, чтобы в ней выразился и зазвучал весь человек <...>. Только такую мысль, сжимающую в себе цельную установку, Достоевский делал элементом своего художественного мировоззрения, она была для него неделимой единицей; из таких единиц слагалась уже не предметно объединённая система, а конкретное событие организованных человеческих установок и голосов» [Бахтин 2002: 106].

В «Риторике...» он оттеняет и акцентирует понятие *точки зрения*. Точка зрения есть обозначение момента моего несовпадения с моим наличным я. Её, точки зрения, избыточность и её границы позволяют зафиксировать эту разницу наличного и избытка, этот разрыв, несовпадение точки зрения извне и точки зрения изнутри на себя самого. Они не могут совпадать, не могут слиться. И эта точка зрения событийна [Бахтин 1996: 64]. В этой точке свершается бытие. В момент говорения, в момент произнесения высказывания, в голосе есть человек! Се человек! Христос учил и крестил Словом, голосом.

К такому феномену явления человека в речи и в целом в его «речевой жизни» не применимо научное монологическое познание, оно схватывает объект и поглощает его: объект познания «весь здесь и больше его нигде нет; если он весь здесь и до конца, то он мертв и его можно поглотить» [Там же, 65].

Предмет познания умерщвляется, уничтожается, изымается из мира свершения. Потому необходима установка на неуничтожимость предмета, а не на его уничтожимость-истребимость. Необходимо «чистое самовысказывание, чистое одиночество в себе, без точки зрения извне, один голос, одинокая очность или молитвенное обращение» [Там же, 67].

Вместо этого «положительная наука» (позитивизм-эмпиризм разного рода) «строит заочный образ мира (умерщвляющий) и хочет замкнуть в нем становящуюся жизнь и смысл. В заочном образе мира нет голоса самого мира» [Там же, с. 68].

Какие появляются здесь методологические акценты? Бахтин разводит два смысла вненаходимости: вненаходимость точки зрения изнутри себя (в ней человек пребывает в одинокой свободе и не может быть завершен), и вненаходимость извне, избыток видения. Другой может завершить другого, но не может завершить себя. Я о себе самом не могу обладать избытком видения. Но вот заочное суждение всегда претендует на то, чтобы завершить другого: «Завершенное целое всегда заочно. Завершенное целое нельзя увидеть изнутри, но только извне. Завершающая вненаходимость» [Там же, 68–69].

У философа звучит ностальгия по иному, возможному, но утраченному шансу: все могло бы быть другим. А потому нужно *новое философское удивление* перед всем. Надо вспоминать мир, как вспоминают свое детство, любить его, как можно любить что-то только наивное (ребенка, женщину, прошлое)» [Там же, 70].

Все могло бы быть другим... Как они с братом думали, мечтали о славянском ренессансе в своём кружке Омфалос, думали о новом Начале, тогда, в университете.

Пишет одинокий философ в 1943 году, пишет без надежды на то, что эти строчки кто-то прочитает. Пишет, сидя в городке Кимры, работая учителем в школе...

Но неведомая сила, «Бог во мне и вне меня, моя внутренняя бесконечность и незавершенность полностью отражена в моем образе, и его вненаходимость также полностью реализована в нем», толкает на новые и новые мысли... [Там же, 68].

Вообще-то такая детская наивность суть опора именно феноменологической установки, отличная от взрослого заочного отношения. Возврат к чистому, незамутненному сознанию, восприятие мира как есть, отношение к нему с любовью и приятием выступают опорами для Метода. Об этом заявляют все методологи и философы, претендующие на всеисилие научного метода. Но они лишь претендуют. Потому что забыли своё детство, забыли свою первую любовь... Бахтин не забыл...

В другой рукописи, тех же лет, примерно 1943–46 гг., «К вопросам самосознания и самооценки» продолжается поиск границы между миром мысли и миром живого опыта. Эта тема порождается все той же проблемой: как я могу целиком помыслить себя вне себя? Как я представляю себя самого, когда думаю о себе? Здесь опять работает принцип вненаходимости – я вижу себя вне себя. Бахтин называет эту тему *узловой проблемой всей философии*: «Позиция сознания при создании образа другого и образа себя самого» [Там же, 72]. Снова называется феномен человека у зеркала.

Он ставит опять границу: я не могу себя полностью представить во вне, могу лишь представить себя как труп, но это возможно лишь в мысли: «Я не могу в е с ь войти в мир, а потому и не могу и весь в ы й т и (уйти) из него. Только мысль локализует меня целиком в бытии, но живой опыт не верит ей» [Там же, 72].

Итак, ещё раз методологическое разведение: между миром мысли и живым опытом. В мире мысли я весь целиком могу быть представлен в понятии. Но я выдвигаю себя по касательной (методологический ход!) на край, на границу мира, дабы выйти в пространство никогда не завершенного образа.

В этих строчках Бахтин опять акцентирует проблему, сквозную для своего творчества, проблему человека у зеркала. Он не просто обсуждает эту проблему, он строит метафору метода зеркала, показывая его работу ранее в АГ (см. выше) и далее продолжая её осмыслять. Такое ощущение, что он чего-то для себя не договорил, не досказал, не домыслил.

Сохранился гениальный отрывок, датируемый 1943 годом, в котором он разворачивает эту метафору, но не показывая решения. В АГ и ПТД она была просто названа – человек у зеркала у человека из подполья²². Приведём отрывок полностью:

«Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю и з н у т р и с в о и м и глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ. Наивность слияния себя и другого в зеркальном образе. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза» [Там же, 71].

Возрождение Автора

После войны, в рукописях 50-60 годов и в записях последних лет жизни, философ пишет фактически так же, как и писал в 20-е годы. Те же слова, та же интонация. Тот же голос. Только приглушенный, глухой, без надежды на то, что услышат. Скорее, разговор с самим собой.

Но если проследить эти записи, то мы увидим, что все основные моменты Метода, заявленные им в свое время в ФП и АГ, здесь присутствуют. Радикально нового мы не обнаружим. Но увидим некоторые моменты его лаборатории мысли, новые детали, контексты, Смыслы.

Сугубо методологический характер имеет рукопись «Проблема текста», 1959-60 года. Это фактически рефлексивный текст. Несмотря на пунктирность и рукописность этого текста о тексте, в нём, в пунктире, выделяются ключевые места сугубо методологического свойства. Отметим эти моменты. Но только те, которые касаются не столько предмета, материала, сколько метода.

1. Специфика метода в гуманитарных науках заключается в том, полагает философ, что их предмет носит сугубо рефлексивный характер, это мысль о мыслях, мысль о чужой мысли, реализуемой в тексте. Этим отличается гуманитарная наука от естественной, от науки о природе. Гуманитарная мысль рождается как мысль о «чужих мыслях, волеизъявлениях, манифестациях, выражениях, знаках, за которыми стоят боги (откровение) или люди (законы властителей, заповеди предков, безымянные изречения и загадки и т. п.)» [Бахтин 1996: 306]. В этом смысле гуманитарные науки имеют дело с текстом, за которым стоит человек: «Гуманитарные науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек всегда выражает себя (говорит) и создает текст, хотя бы потенциальный. Там, где человек изучается вне текста, то это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)» [Бахтин 1996: 311].

²² Ср.: «Герой из подполья прислушивается к каждому чужому слову о себе, смотрится как бы во все зеркала чужих сознаний, знает все возможные преломления в них своего образа...» [Бахтин 2002: 63]

На этом языке Бахтин выражает, строит свою ключевую разводку двух установок – направленность на объект, на вещь, и на личность: «изображение вещи и изображение человека, говорящего по своей сущности» [Там же, 319].

Следствием такой позиции становится вывод – в природе нет знаков и значений, нет и смыслов. Добавим – там есть процессы. Знаки и значения появляются при порождении человеком текстов, имеющих значения и смыслы. Тем самым текст становится той первичной реальностью, с которой имеют дело гуманитарные науки (филология, литературоведение, науковедение, лингвистика), идущие от него в разные стороны [Там же, 320].

Но текст порождается социальным человеком, выражающим себя другими средствами. Он такой же реальный объект. Бахтин задает методологический вопрос: можно ли найти к нему, в его жизни (труду, борьбе и т. д.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты? Можно ли его наблюдать как явление природы, как вещь? И фактически отвечает: иного пути нет, кроме как относиться к нему не как к безгласной вещи, а как к тому, кто совершает поступки и порождает тексты, значит в его физическом действии надо видеть п о с т у п о к, но нельзя понять поступок вне его возможного и воссоздаваемого нами знакового выражения, а тем самым мы как бы «заставляем человека г о в о р и т ь (конструируем его всевозможные показания, объяснения, исповедь, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь)» [Там же, 321].

Тем самым в гуманитарных науках нас окружает действительный или возможный текст и его понимание. *Исследование становится спрашиванием или беседой, т. е. диалогом.* Таков метод! Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определённым образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду «ищем и находим з н а к и и стараемся понять их значение» [Там же, 320].

Фактически мы получаем более научное и строгое определение метода, продолжение его феноменологического подхода, но обрамленного уже в более строгие опредмеченные формы и рамки, дополняющие подход, изложенный в ФП и АГ, выраженный сугубо методологическим, а не литературоведческим языком.

2. Из сказанного следует целый веер последствий и спецификаций: проблема языка, проблема субъекта, автора текста, проблема своего и чужого слова, проблема включенности текста в речевое высказывание.

3. Важнейшим следствием сказанного становится вывод о событийности текста, о жизни текста на границе двух сознаний, встрече двух и более текстов в речевой жизни, речевом общении. Бахтин обозначает свою ключевую тему и две разных установки: можно двигаться от текста к языку, основаниям, языку жанра, к потенциальному языку как системе знаков – и тогда мы имеем структурализм, глоссематику, лингвистику. А можно двигаться к другому полюсу – к событийности текста. Между этими двумя полюсами располагается всё многообразие поисков в гуманитарных науках, исходящих из первичности текста [Там же, 310].

4. Соответственно эта вторая установка на событийность предполагает и особый метод. Всякий творческий текст есть не предопределенное никакой эмпирической необходимостью откровение личности, его автора. А поэтому

понимание такого текста не предполагает никакого каузального объяснения и научного предвидения. Но это не исключает наличия в тексте «внутренней логики свободного ядра текста» [Там же, 310].

В отличие от этой установки лингвистика имеет дело не с самим речевым высказыванием и речевым общением, а с его материалом, языком. Предметом лингвистики являются языковые средства, а «не само речевое общение, не высказывание по существу и не отношения между ними (диалогические), не формы речевого общения и не речевые жанры» [Там же, 326].

Остаётся спросить: если Бахтин помещает себя также в это многообразие поисков гуманитарных наук, изучающих в разных направлениях человека в его формах выражения с точки зрения его событийности и личности, то как называется это направление в гуманитарных науках? Намеки на металингвистику мы слышим. В других местах, в устных высказываниях, в переписке мы читали про нравственную философию, философскую антропологию. Окончательных определений собственного направления Бахтин не дал, так и ставшись на мысли, прodelьваемой по границам существующих научных дисциплин.

В «Заметках 1961 года» мы видим продолжение разговора о разведении методов – с одной стороны, собственно метод научного объектного подхода, с другой, метод событийный, хотя он так не называется. В первом случае науки изучают данное, наличное. Это легче. Легче изучать данное, чем создаваемое. Часто весь научный анализ сводится к изучению данного, наличного, готового к употреблению. Задача же заключается в том, чтобы в высказывании найти то новое, что создаётся, смотреть на само создаваемое как на происходящее событие. На самом деле и «предмет создается в процессе творчества, создается и сам поэт, и его мировоззрение, и средства выражения» [Там же, 330].

Это место важнейшее: автор произведения, создавая своё высказывание, создаёт и себя, переживая метаморфоз, преобразование, рождаясь в акте творения сам как автор, которого до акта творения и не было, а был обычный индивид²³. Здесь кроется ключ к биографическому методу при подходе к биографии и автобиографии. Когда мы пишем биографию автора, то мы путаем индивида и автора творения, смешиваем их в одну кучу, и получается чепуха, о чём и сам Бахтин заметил в интервью «О полифоничности романов Достоевского» для польского журнала в 1971 году. Это, замечает философ, ключевая проблема выстраивания биографического метода: ещё не нащупан биографический метод, как писать биографию и что в неё включать. У нас обычно биографии – это какая-то мешанина творчества с жизнью [Бахтин 2002: 462].

В «Заметках 1961 года» он фактически вновь приступает к осмыслению темы Достоевского в связи переработкой ПТД. Ключевой темой этой переработки становится то, что он артикулировал в своей рукописи обращение к философским основаниям – через разведение Вещи и Личности как двух пределов, двух установок. Этими глазами Бахтин теперь смотрит на открытие Достоевского: он открыл Личность, показав альтернативу овеществлению человека.

²³ Давняя проблема разведения эмпирического индивида и автора произведения, обсуждаемая, например, у М. Хайдеггера на примере поэзии [Хайдеггер 2017]. См. также нашу работу [Смирнов 2011]. Здесь, правда, есть та же проблема дефицитности метода. Много философских наслоений, метафизических рассуждений, но почти нет Метода, с помощью которого можно было бы описать этот процесс метаморфоза человека, переживающего его во время творения произведения.

Здесь в этих заметках он фактически повторяет то, что воплотил в ПТД, подтверждает, что Достоевский фактически реализовал его метод, он реализовал глубинный диалогизм, но не в виде теории, концепции, а в виде художественной модели, в основании которой лежит принцип: «Быть – значит быть для другого, и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в г л а з а д р у г о м у, или г л а з а м и д р у г о г о» [Бахтин 1996: 344].

Здесь Бахтин вводит дополнительные замечания к высказанным им ранее критериям своего гуманитарного подхода, отличного от вещного, при трактовке понимания и диалога.

1. Диалог не сводится к внешней форме – полемике, спору. Ключевой признак глубинного диалогизма – согласие, предполагающее доверие к чужому слову, приятие авторитетности слова, ученичество, поиски глубинного смысла чужого высказывания, установка на ответственность и услышанность другого [Там же, 332, 336].

Достоевский использует диалог и позицию вневходимости и связанный с этим избыток видения не для овеществления и завершения человека, а для приятия его, для прощения и любви. Избыток никогда не используется им как засада, как лазейка, как возможность зайти сзади, напасть со спины. Это открытый и честный избыток, диалогически раскрываемый другому, выражаемый обращенным, а не заочным словом. Все существенное растворено в диалоге, поставлено лицом к лицу [Там же, 358].

2. Высшим критерием гуманитарного познания в таком случае выступает *глубина понимания*. Слово, если это не заведомая ложь, всегда глубоко, бездонно. Существенная поправка к Дильтею. Смотрим выше – установка на личностность предполагает направленность на *глубину проникновения* [Там же, 339].

3. Глубина понимания возможна в свою очередь лишь при преодолении объектной логики, представленной как логика развития самой идеи, предметно-логического, системного развития. Этой логике противопоставлена другая – *логика развития идеи, воплощенной в личности*. Здесь это развитие регулируется координатами я и другой (философ вставляет свои базовые категории архитектоники), это особая логика, преодолевающая логику научную, привычную, представленную в обычных философских теориях. Поэтому её нельзя адекватно проанализировать и понять в привычном и принятом в философии жанре и методе [Там же, 358].

4. Осмысляя открытия Достоевского, о чём многократно уже сказано в комментариях и исследованиях разных авторов, я бы здесь выделил важный вывод Бахтина: после чужих исповедей Достоевского *сама исповедь как старый жанр стала невозможной*. И в этом свете раскрылась сложность простого феномена смотра на себя в зеркало (см. выше): «своими и чужими глазами одновременно, встреча и взаимодействие чужих и своих глаз, пересечение кругозоров (своего и чужого), пересечение двух сознаний» [Там же, 346].

Что означает сказанное? Оно означает, что Достоевский показал опыт преодоления чужого сознания, раскрыл тайну феномена человека у зеркала, показав подробно, в деталях феномен человека из подполья у зеркала, показав всю глубину (см. о глубине понимания и проникновения), тайну чужого сознания, явив все многообразие ландшафта души человеческой.

Если это так, то Бахтин ставит как бы смысловую точку, паузу в исследовании. После Достоевского (*показавшего то, как работает метод Бахтина, еще до него!*), после Достоевского (которого, как он сказал в интервью, ещё предстоит далее открывать, он весь – впереди, в будущем) раскрылась эта ключевая проблема всей философии, о чём он заявил ранее, тайна вскрытия чужого сознания. Иными словами, Достоевской на языке своей художественной модели и показал тот самый Метод, предъявил феноменологическое описание поступка изнутри его, вскрыл тайну человека у зеркала и феномен преодоления чужого сознания, показал Метод художественными средствами. А Бахтин прокомментировал работу этого Метода в своем ПТД. Получается так. Заложив основание метода в ФП и АГ, далее саму жизнь метода Бахтин увидел в романе Достоевского.

А дальше? Ведь что получается? Бахтин реконструировал метод, его остов, каркас, показав далее работу этого метода на материале полифонического романа, точнее, на материале того, как устроена художественная модель мира Достоевского. Таков фактически магистральный методологический ход Бахтина: идея (рамка) – метод – работа метода (на материале романа) – комментарий – а дальше? Он показал последовательно схему-конструкт, начиная с рамочных предельных смыслов, заявленных в ФП, затем перешёл к строительству метода в АГ, к его архитектонике и затем показал, воплотил работу метода на материале романа. И не иначе! Показал это таким способом и с таким комментарием, что иначе и быть не может. Не потому, что у него, у Бахтина, так сложилась биография, в силу чего он вынужден был заниматься романом Достоевского, а потому, что его вела сама логика мысли, та самая *логика развития идеи в самой личности*.

И дальше – уже одни комментарии, добавления, детализация, переиздание книги и т. д. И коль скоро именно в ПТД-ППД, в двух версиях, в которых показывается эта работа метода, он изложил эту свою позицию, не нуждаясь тем самым в обращении назад к ФП и АГ. Он показал работу метода. Всё. Дальше – тишина, как у Гамлета. Остальное – молчание. *The rest is silence*. Дальше – заметки на полях и комментарии, рабочие записи, которые ничего существенного уже не добавляют. Разве что дают бахтиноведам и бахтинолюбам материал для защиты очередных научных диссертаций.

Что важно? Так, таким способом (я про показ работы метода!) никто из исследователей никогда не работал ни до Бахтина, ни при нём, ни после. Ни один из философов таким способом не работал в принципе. И дело не в различии только языка, терминологии, даже парадигмы. Дело в реализации самого метода! Бахтин показал, как устроен Метод и как он работает. А дальше – пауза и многоточие. Повторить его, разумеется, невозможно, но, по логике самого Бахтина, только так и устроена действительно событийная онтология человека, собственно глубинное нутро гуманитарного мышления, которое он показал на своём материале. Дальше возможен только новый прецедент, на другом материале, на другом языке, в авторской версии Собственно, так оно и вышло в XX веке. Каждый из представителей антропологического поворота, стремящийся повернуть свой взгляд на человека, к человеку, по-своему этот прецедент понимания человека изнутри и показал: М. Хайдеггер, П. А. Флоренский, Л. Витгенштейн, Л. С. Выготский, М. М. Бахтин. Более таковых прецедентов,

в которых совершена попытка преодолеть натуралистический объектный залог, объектную установку на человека, овеществляющую его, попытка выстроить Метод явления человека и свершения его как события, я не знаю²⁴.

В записях «Достоевский. 1961» эти выводы подтверждаются. Бахтин здесь вновь пишет об открытиях, совершённых Достоевским, и прежде всего – об открытии им «целостного аспекта человека, личности, человека в человеке, которое требует и радикально иного подхода к нему, новой авторской позиции. Человек в человеке – не вещь. Не безгласный объект, это другой субъект, другое равноправное я, что предполагает и соответствующий подход к нему – диалогический подход. Это и есть радикально новая позиция, которая превращает объект (в сущности овеществленного человека) в другой субъект, другое я, свободно раскрывающее себя [Бахтин 1996: 365].

Но это возможно при отказе от *понятия* человека в пользу *образа* человека. Именно художественное познание человека резко и радикально отличается от абстрактного познания: «Образ всегда видит и дает человека и и з н у т р и (из “я для себя”), и извне (из другого и для другого)» [Там же, 366]. Это возможно при обретении позиции вненаходимости, дающей желаемый избыток видения, позволяющего видеть целое образа и завершить его. В авторском избытке есть любовь и приятие другого, что позволяет преодолеть полное овеществление другого, человека.

Фактически что получается. При работе метода, при выстраивании всей логики своего мыслительного хода, Бахтин, оставаясь на позиции философа-исследователя, впустил в свой предмет разнообразие жанров и методов. Он в этой логике шёл по видам опыта и по его границам: от метафизически-религиозного, далее к философскому, рамочному, – далее к научному – и далее к художественному и далее – к методологическому комментарию художественных текстов, к показу художественного мира Достоевского и других авторов. И в итоге затвердил: только такое видение и понимание позволяет показать *развитие идеи в личности человека*, показать становление цельности, её развитие в живой жизни. Если сам философ как автор будет останавливаться и уходить в одну только форму жизни, ограничиваться какой-то одной из них, он будет всякий раз редуцировать человека и потому не сможет показать жизнь живой, поступающей личности изнутри её поступков.

«Поверх барьеров»

В исследовательской практике сложилась негласная традиция. Когда исследователи занимаются каким-то автором и находят у него элементы и аспекты феноменологического метода, они обязательно начинают сравнивать его с Э. Гуссерлем как Первофеноменологом.

Если же исследователи находят у какого-то автора ориентацию на философскую антропологию, то они обязательно вспоминают про М. Шелера.

²⁴ Из последних, более близких к нам примеров можно назвать прецедент, совершённый С. С. Хоружим. Опыт перевода, издания и комментирования романа Д. Джойса «Улисс», затем написания работ, посвящённых роману (особенно «“Улисс” в русском зеркале»), а также разработка им же концепции синергийной антропологии, заслуживает отдельного исследования [Хоружий 2015].

Бахтин не избежал ни того, ни другого. Авторы комментариев обязательно ищут в его текстах сходство и различие его с этими (и другими) авторами. Мы не будем этого повторять, тем более в комментариях в Собрании сочинений философа оставлен подробный и профессиональный разбор содержательных моментов и аллюзий, как-то связывающих Бахтина и этих (и других) немецких (и не только) философов.

Но коль скоро мы говорим о методе и о том, что сам Бахтин указал на его феноменологическую основу, а предметно относил себя к антропологии, то мимо этого вопроса мы пройти не можем. Проследим это вкратце (см. подр [Смирнов 2019; Смирнов 2020])²⁵.

Если мы внимательно присмотримся к тому, что и как говорили о своих методологических основаниях Э. Гуссерль и М. Шелер, то мы увидим, в свете выше сказанного о методе у Бахтина, насколько близка связь между ними, местами идёт даже терминологическая переключка. Но главное здесь заключается в близости установок, парадигмальной близости подходов. Хотя оба немца не могли знать работ Бахтина, а Бахтин не знал дневниковых записей М. Шелера и его последних работ, посвящённых философской антропологии²⁶, а также не знал работ Э. Гуссерля 20-30 годов, в которых тот распространяет свою феноменологию на гуманитарные науки.

Если внимательно проследить дневниковые записи М. Шелера, то его больше всего заботит методологический и методический вопрос, точнее, глубоко рефлексивный: прежде чем заниматься определением человека, поиском его места, «особого положения человека», определением его сущности, необходимо заняться разгребанием «паутины традиционных предрассудков, сопровождающих нас в этом вопросе» [Шелер 2007: 219]. Следствием такого вопрошания становится и вывод М. Шелера: мы должны избегать любого эмпирического понятия человека, приписывающего ему некую «константную сущность» [Там же, 169–171]. Поскольку человек – «не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы» [Шелер 1994: 105].

Заметим, что при переходе к философской антропологии М. Шелер сознательно отказывался от того, чтобы ставить именно феноменологический метод для обоснования онтологии человека. Во многом это связано с тем, что он иначе понимал и сам феноменологический метод, нежели Э. Гуссерль.

В дневниках есть отдельный фрагмент – «Метод философской антропологии». Здесь видно, как М. Шелер пытался как-то преодолеть и эссенциальный, и натуралистический подходы к человеку, и феноменологический метод. Приведем некоторые из его замечаний (см. подр. [Шелер 2007: 179–191])²⁷:

- Человека недопустимо определять посредством категорий, которые только предметны и имманентны миру, обнаруживаются в организме, обнаруживаются в неорганическом мире.
- Этот субъект не может быть обнаружен эмпирически посредством абстрагирования и генерализации.

²⁵ См. также по теме «Бахтин и Шелер»: [Дорофеев 2011].

²⁶ Хотя его брат Н. М. Бахтин написал и опубликовал в 1926 году статью «Пять идей», посвящённую шелеровской работе «Человек и история» [Бахтин 2008], опубликованную также в этом году. Но мы не знаем, читал ли Бахтин её, присылал ли ему её брат.

²⁷ Запись 1927 года

- Отказ от метода, ориентирующегося исключительно на “функции”. В пределе – никакой не метод нужен, а человек должен быть таким, каким ему предписывает “идея Бога”.

Выделим в записях одно принципиальное место: «Человек – это “существо, утратившее меру” <...>. И в этом он проявляет себя как такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что он есть, которое вечно трансцендирует своё здесь-бытие и своё так-бытие. Человек – это не *homo sapiens*, но “*animal transgrediens*”, “*animal vitam transgrediens*” (жизнь, которая “больше, чем жизнь”)» [Шелер 2007: 197–199]²⁸.

Сама антропология, делает вывод М. Шелер, не может быть в принципе никакой позитивной наукой с позитивным знанием о человеке. Она также не может быть наукой, систематизирующей и классифицирующей знания о человеке. Она вообще не может быть наукой со своей эпистемой. Она может быть наукой сугубо *методологической*, *наукой навигационного типа*. То есть *наукой о методе*, в которой вырабатываются не столько очередные позитивные знания о человеке, его опыте, его исторических формах бытия, сознания и самосознания (что тоже можно, но как материал), сколько в ней вырабатываются способы и методы путей и навигаций, поисков. Условно говоря, антропология выступает некоей метрологией для других наук, поскольку занимается не человеком как объектом, а способами его измерения, то есть *поиском меры человека*²⁹.

Теперь Э. Гуссерль. Он в «Идеях к чистой феноменологии...» в 1913 году предъявит развёрнутый проект новой науки. Но при дальнейшем её развёртывании и распространении на науки о человеке он сам приходит к выводу, уже в других работах, что феноменологический метод становится-таки делом отдельной личности, осуществляющей сугубо экзистенциальное усилие для открывания феномену. А потому ему было небезразлично открытие в своё время С. Киркегором феномена экзистенции страха, точнее, онтологического ужаса, и связь его с онтологией у Хайдеггера. Но это случилось в 1927 году, когда вышло «Бытие и время». А уже в 1928 году Гуссерль советует своему другу и оппоненту Льву Шестову прочитать Киркегора.

Главным условием разворачивания феноменологии как строгой универсальной науки выступает для него ясно мыслящий рефлектирующий субъект.

Ведь что означает призыв Э. Гуссерля «к самим вещам!»? Он означает не только стремление обратиться (открыться) к миру, родовым основаниям вещей, причём, так, чтобы они сами заговорили на своём языке. Но это означает и то, что сам субъект мыслящий должен открыться миру, то есть – радикально измениться, пережить метаморфоз в духе античных стоиков, то есть совершить практику заботы о себе самом. Этого акцента нет в первых его работах. Но этот акцент всё более явно выходит на первый план в последних работах.

Человек должен отказаться от собственных искусственных (искусных, созданных от искуса и соблазна) наслоений в своём мышлении и языке. Он должен открыться миру и перестать говорить на придуманном им самим

²⁸ Запись 1925 года.

²⁹ Список пересечений и переключек можно продолжать ещё долго. Например, места в дневниках о несубстанциальности личности, о недетерминированности человека конечным и наличным в мире и т.д. Это предмет отдельной работы.

языке, а открыться миру так, чтобы мир с ним заговорил на языке самих вещей. Именно так понял призыв Э. Гуссерля и его ученик М. Хайдеггер: необходимо научиться «извлекать понятия из самих вещей, философствовать изнутри самих вещей» [Хайдеггер 1995: 128]. Но именно этот свой призыв сам Э. Гуссерль, полагает М. Хайдеггер, и не исполнил. Вопрос же не в призыве. Вопрос – в исполнении собственного призыва: Э. Гуссерль сам не понимал собственной работы, полагал Хайдеггер, «он дал совершенно неверную интерпретацию в духе понимания феноменологии как улучшенной психологии» [Там же, 129].

Увлечение Э. Гуссерля феноменами сознания заставляло тогда М. Хайдеггера судить, что Гуссерль сам ввергается в психологизм и исследует феномены сознания, а не способы бытия вещей. Существо же феноменологии, если она не логика и не психология, заключается как раз в радикальности онтологического поворота (согласно феноменологическому принципу) – что есть сама вещь изнутри себя самой, как она является мне как феномен: такое осознание самой вещи в её самости, то есть «себя-самоё-выражающее-феномена мыслилось изначально ещё Аристотелем и, вообще, греческим мышлением и греческим Dasein как *Aluteia*, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, показывание себя» [Хайдеггер 1994: 307].

Призыв Э. Гуссерля означает двойное действие: призыв к истокам самих вещей и призыв вернуться к утраченному способу мышления и в целом видения и принятия мира, мыслящего и видящего (что по сути выступает как два в одном: мыслить вещь – значит видеть её изнутри, понимать её нутро) вещи сами из себя. Тем самым мышление означает не интеллектуальное усилие, а акт открывания мира себе и миру себя. Собственно, тайна феномена заключается именно в таком открывании. Феноменология возвращает философии самоё себя, она восстанавливает утраченные корни, находившиеся в забвении долгое время: возрождая метод, «который оставался скрыт со времён классической философии», он вновь оказался «обнаружен феноменологией» [Хайдеггер 1995: 128].

Такое онтологическое укоренение феноменологического метода М. Хайдеггер в итоге фиксирует в «Бытии и времени» в ключевом § 7: способ проработки смысла бытия – феноменологический [Хайдеггер 1997: 27]. В этом плане феноменология не является каким-то отдельным философским направлением или философской наукой, она – суть философского вопрошания, то есть вопрошания о смысле бытия. А потому феноменология означает «методическое понятие» [Там же, 27]. Но такое, которое возвращает нас к корневому способу: благодаря ему человеку показывается этот скрытый смысл бытия, то есть собственно феномен, который и означает «то, что показывает себя», означает «себя-в-себе-самом-показывание», то есть «означает особый род встречи чего-то» [Там же, 28, 31]. Вот это ключевое, встреча человека и бытия, становится краеугольным для антропологии, если она претендует постичь тайну смысла бытия человека.

Хайдеггер разошёлся с Гуссерлем в период «Бытия и времени». Позже его бывший учитель продолжил свои поиски и пытался распространить метод феноменологии на гуманитарные науки, науки о человеке, ища для них идею человека. Ведь изначально для Э. Гуссерля антропология, «антропологический

подход» выступали синонимами философии, которая несовместима с идеалами «подлинной научности». Антропология обсуждалась им не как самостоятельное направление, а как разновидность психологизма, последний же выступает формой релятивизма. Такое распространение радикального эпохэ на учение о человеке привело его к тому, что главной проблемой и предметом поиска в феноменологии становится не некий чистый феномен, а я сам, феноменологически мыслящий субъект.

В результате он делает вывод – мне, осуществляющему радикальное эпохэ, придётся стать одиноким: «<...> эпохэ осуществляю я, и даже если тут существуют многие, даже если они осуществляют эпохэ в актуальной общности со мной, то для меня, в моём эпохэ, все другие люди со всей их жизнью и её актами включены в мировой феномен, который в моём эпохэ есть исключительно мой феномен» [Гуссерль 2004: 247].

Эпохэ порождает философское одиночество, которое является «фундаментальным методическим требованием для действительной радикальной философии» [Там же, 247]. Но это, что называется, особое одиночество. Ибо каждый человек, осуществляющий эпохэ, имеет шанс открыть своё трансцендентальное Я, и через это – заставить заговорить и мир феноменов.

А. В. Ямпольская делает вывод: феноменология не только порождает свой предмет, «феномен в смысле феноменологии», но она порождает и самого феноменолога, того самого искомого мыслящего субъекта [Ямпольская 2013: 180]. А тотальная феноменологическая установка перестаёт быть просто профессиональной, она становится экзистенциальной, а значит, связана не с профессией, а с призванием [Там же, 23].

Казалось бы, как мы уже отмечали, этот поиск феноменолога в себе вёлся Э. Гуссерлем при отсутствии в его словаре таких понятий, как ответственность, поступок, событие, не-алиби в бытии. Мог ли он в таком случае быть найденным? Судя по его признаниям, Гуссерль строил свою феноменологию реально как поступание, в соответствии со своими мыслями и правилами, строил фактически свой философский опыт как духовную аскезу: «Если я не добьюсь ясности, хотя бы в общих чертах, по поводу смысла, сущности и метода <...> критики разума, если не продумаю для неё некоторого общего плана <...>, я не смогу по истине жить, то есть жить в соответствии с истиной» [Цит. по: Черняков 2005: 366].

Sapienti sat!

Эпилог

Когда молодые московские филологи вновь открыли миру Бахтина, они первоначально знали лишь о его работе ПТД, не ведая про ФП и АГ. Большею частью они были заинтересованы в обсуждении с ним его ПТД, были заняты её переизданием. А вот ФП и АГ даже и сам Бахтин не обсуждал с ними. Его Метод, равно как и его Антропологию, его нравственную философию, с ним при его жизни никто не обсуждал.

С. Г. Бочаров вспоминает: «Бахтин во многом себя от нас утаил – особенно в позиции по “последним вопросам”» [Бочаров 2002: 292]. И добавляет, что сам «Бахтин – проблема в том самом собственном, бахтинском, смысле – он так себя поставил (оставил по отношению к нам) – в большей степени, нежели

нам оставил “концепцию”» [Бочаров 2002: 293–294]. Язык его при его втором открытии вдруг пошёл нарасхват. Но обнаружилось, что его слова, термины вне его текстов, точнее, вне истока их зарождения, не работают или плохо работают и не годятся для общенаучного употребления. Его личный язык не смог стать языком научного направления или научной школы [Бочаров 2002: 291].

Относительно Метода и специфики предмета АГ С. Г. Бочаров всё же заметил, что АГ – «это не религиозная философия – такой Бахтин не писал; это эстетика, но решаемая в теологических терминах; эстетика на границе с религиозной философией – без перехода границы» [Бочаров 2002: 293].

Другой открыватель Бахтина, Г. Д. Гачев, назвал ПТД «религиозным трактатом», в котором, как он полагает, «главная проблема – Я и Бог. В роли Бога выступает автор, в роли Я – герой. Он, Бахтин, поставил их на равных. Сделав героя автором своего сознания, он возвысил потенцию и мощь человека. Это, конечно, богочеловеческий трактат в литературоведческой форме» [Гачев 1993: 106].

Строго говоря, мы пока и не приступили к Большому Разговору с Бахтиным как с Автором. Ситуация остаётся такой же, какую описывает В. Л. Махлин в 2004 году: «<...> ни в книгу о Достоевском, ни в бахтинскую теорию романа, ни тем более в книгу о Рабле и в ранние тексты, вплоть до большой работы 1924 года <...>, увы, ещё не ступала нога человека (исследователя)» [Махлин 2010: 341].

Л. А. Гогтишвили в своих комментариях замечает, что рукописи 40-60-х годов, разбросанные и написанные в разное время, выступают именно как таковые, так и надо их воспринимать, они не являются частью единого целого, несмотря на встречающиеся у Бахтина названия отрывков, типа «К методологии гуманитарных наук» и т. д. [Бахтин 2002: 535–537].

Сквозная тематика метода, держащегося на таких понятиях-метафорах, как человек у зеркала, установка, вненаходимость, избыток видения, точка зрения, описывалась в разное время в течение десятков лет. Это лишь подтверждает то, что позиция была заявлена Бахтиным однажды и навсегда, еще в ИО, ФП, АГ. И далее он её только разворачивал и уточнял на разном материале, детализируя и уточняя. Метод присутствия человека был им поставлен однажды как постав собственной личности и не мог быть изменен.

Можно сказать, что именно архитектурный Метод присутствия выступает главным предметом его мысли, всё остальное (его книги, его собеседники, Гете, Рабле, Достоевский, Кант) – это материал для разворачивания Метода присутствия человека в мире, основанном на установке, направленной на его вненаходимость и событийность. На этом материале он только и делал, что показывал, являл миру тот самый феномен человека, его явление (Се Человек!) в голосе и поступке, являя миру всю архитектуру этой событийности бытия человека.

Библиография

- Бахтин 1996 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х-начала 1960-х годов. М.: Русские словари. 1996.
- Бахтин 2002 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.

- Бахтин 2003 – *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика. 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.
- Бахтин 2008 – *Бахтин Н. М.* Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008.
- Бочаров 2002 – *Бочаров С. Г.* Событие бытия. О Михаиле Михайловиче Бахтине // М. М. Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. Том II. Сост. и коммент. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 277–294.
- Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Гачев 1993 – *Гачев Г. Д.* «Так, собственно, завязалась целая история...» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 1[2]. С. 105–108.
- Гуссерль 2004 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Дильтей 2004 – *Дильтей В.* Собрание сочинений. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. Пер. В. А. Куренного, А. П. Огурцова, А. В. Михайловского. М. Три квадрата, 2004.
- Дорофеев 2011 – *Дорофеев Д. Ю.* Значение философской антропологии Макса Шелера для ранней философии Михаила Бахтина // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 343–358.
- Каган 2004 – *Каган М. И.* О ходе истории. Ред.-сост. В. Л. Махлин. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Лонерган 2010 – *Лонерган Б., SJ* Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Махлин 1997 – *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. М., 1997.
- Махлин 2010 – *Махлин В. Л.* Замедление // Михаил Михайлович Бахтин / Под ред. В. Л. Махлина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 333–362.
- Паньков 2010 – *Паньков Н. А.* Вопросы биографии и научного творчества М. М. Бахтина. М.: Изд. Моск. ун-та, 2010.
- Смирнов 2010 – *Смирнов С. А.* Автопоззис человека. Философские очерки по антропологии стиха. Новосибирск: НГУЭУ; ЗАО ИПП «Офсет», 2011.
- Смирнов 2019 – *Смирнов С. А.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48.
- Смирнов – *Смирнов С. А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.
- Смирнов 2020 – *Смирнов С. А.* Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 2. Макс Шелер. В поисках метода // Философская антропология. 2020. Т. 6. № 1. С. 27–40.
- Хайдеггер 1994 – *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. 1994. № 6. С. 303–309.
- Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
- Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер 2009 – *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова // 'Ερμηνεία. Гермениея. Журнал философских переводов. 2009. № 1(1). С. 56–94.
- Хайдеггер 2017 – *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Трагль. М.: Водолей, 2017.
- Хоружий 2005 – *Хоружий С. С.* Очерки синергической антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

- Хоружий 2008 – *Хоружий С. С.* Портрет художника // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2008. № 4. С. 115–130.
- Хоружий 2015 – *Хоружий С. С.* «Улисс» в русском зеркале. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2015.
- Черняков 2005 – *Черняков А. Г.* Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник-2004. М.: Ин-т философии РАН; Наука, 2005. С. 360–400.
- Шелер 1994 – *Шелер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994.
- Шелер 2007 – *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Ямпольская 2013 – *Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.

References

- Bakhtin 1996 – Bakhtin M. M. Collected Works. Vol. 5. Works of the 1940-early 1960. Moscow: Russian dictionaries. 1996.
- Bakhtin 2002 – Bakhtin M. M. Collected Works. Vol. 6. Moscow: Russian dictionaries; Languages of Slavic culture, 2002.
- Bakhtin 2003 – Bakhtin M. M. Collected Works. Vol. 1. Philosophical aesthetics. 1920. Moscow: Russian dictionaries; Languages of Slavic culture, 2003.
- Bakhtin 2008 – Bakhtin N. M. Philosophy as living experience. Selected articles. Moscow: Labyrinth, 2008.
- Bocharov 2002 – Bocharov S. G. Event of existence. About Mikhail Mikhailovich Bakhtin // M. M. Bakhtin: pro et contra. The creativity and heritage of M. M. Bakhtin in the context of world culture. Vol. II. Comp. and comment. K. G. Isupov. St.-Petersburg: RXGI, 2002. P. 277–294.
- Gadamer 1991 – Gadamer G.-G. The relevance of beauty. Moscow: Art, 1991.
- Gachev 1993 – Gachev G. D. “So, in fact, a whole story began...” // Dialogue. Carnival. Chronotope. 1993. No. 1[2]. P. 105–108.
- Husserl 2004 – Husserl E. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. Introduction to phenomenological philosophy. St.-Petersburg: Vladimir Dal, 2004.
- Dilthey 2004 – Dilthey V. Collected Works. Vol. 3. Construction of the historical world in the sciences of the spirit. Transl. V. A. Kurennoy, A. P. Ogurtsov, A. V. Mikhailovsky. Moscow: Three squares, 2004.
- Dorofeev 2011 – Dorofeev D. Yu. The significance of Max Scheler’s philosophical anthropology for the early philosophy of Mikhail Bakhtin // Philosophical anthropology of Max Scheler: lessons, criticism, prospects / Ed. D. Yu. Dorofeev. St.-Petersburg: Aletheya, 2011. P. 343–358.
- Kagan 2004 – Kagan M. I. On the course of history. Ed.-comp. V. L. Makhlin. Moscow: Languages of Slavic culture, 2004.
- Lonergan 2010 – Lonergan B., SJ Method in Theology. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2010.
- Makhlin 1997 – Makhlin V. L. Philosophical program of M. M. Bakhtin and a paradigm shift in humanitarian knowledge. A dissertation in the form of a scientific report for the degree of Doctor of Philosophy. Moscow, 1997.
- Makhlin 2010 – Makhlin V. L. Slowdown // Mikhail Mikhailovich Bakhtin / Ed. V. L. Makhlin. Moscow: ROSSPEN, 2010. P. 333–362.
- Pankov 2010 – Pankov N. A. Questions of the biography and scientific creativity of M. M. Bakhtin. Moscow: Publishing house. Moscow University, 2010.
- Smirnov 2010 – Smirnov S. A. Human auto-poiesis. Philosophical essays on the anthropology of verse. Novosibirsk: NSUEM; “Offset”, 2011.

- Smirnov 2019 – Smirnov S. A. Anthropology as a rigorous science? On the issue of methodological justification of philosophical anthropology. Article 1. E. Husserl. Phenomenology as a basis for anthropology // Philosophical anthropology. 2019. Vol. 5. No. 2. P. 24–48.
- Smirnov – Smirnov S. A. Anthropological turn: its meaning and lessons // Philosophy and culture. 2017. No. 2. P. 23–35.
- Smirnov 2020 – Smirnov S. A. Anthropology as a rigorous science? On the issue of methodological justification of philosophical anthropology. Article 2. Max Scheler. In search of a method // Philosophical anthropology. 2020. Vol. 6. No. 1. P. 27–40.
- Heidegger 1994 – Heidegger M. My path to phenomenology // Logos. 1994. No. 6. P. 303–309.
- Heidegger 1995 – Heidegger M. Research work of Wilhelm Dilthey and the struggle for a historical worldview in our days. Ten reports read in Kassel (1925) // Questions of Philosophy. 1995. No. 11. P. 119–145.
- Heidegger 1997 – Heidegger M. Being and Time / Transl. V. V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem, 1997.
- Heidegger 1993 – Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches. Moscow: Republic, 1993.
- Heidegger 2009 – Heidegger M. Contributions to Philosophy. From the Event. Transl. E. Sagedinov // Ερμηνεία. Hermeneia. Journal of Philosophical Translations. 2009. No. 1(1). P. 56–94.
- Heidegger 2017 – Heidegger M. On poets and poetry: Hölderlin. Rilke. Trakt. Moscow: Aquarius, 2017.
- Khoruzhy 2005 – Khoruzhy S. S. Essays on synergetic anthropology. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2005.
- Khoruzhy 2008 – Khoruzhy S. S. Portrait of the Artist // Chelovek.RU. Humanitarian almanac. 2008. No. 4. P. 115–130.
- Khoruzhy 2015 – Khoruzhy S. S. “Ulysses” in the Russian mirror. St.-Petersburg: ABC; ABC-Atticus, 2015.
- Chernyakov 2005 – Chernyakov A. G. Phenomenology as a strong science? Paradoxes of the “last justification” // Historical and Philosophical Yearbook. 2004. Moscow: Institute of Philosophy RAS; Science, 2005. P. 360–400.
- Scheler 1994 – Scheler M. Selected works / Trans. A. V. Denezhkin, A. N. Malinkin, A. F. Filipov. Moscow: Gnosis, 1994.
- Scheler 2007 – Scheler M. Philosophical fragments from the manuscript heritage. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2007.
- Yampolskaya 2013 – Yampolskaya A. V. Phenomenology in Germany and France: problems of method. Moscow: RSGU, 2013.