

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

МИХАИЛ БАХТИН: PRO ET CONTRA

*Творчество и наследие М. М. Бахтина
в контексте мировой культуры*

Антология
Том II

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2002

IV

**НА СОВРЕМЕННОМ
ФОНЕ**



Юлия КРИСТЕВА

Разрушение поэтики

І. ПОЭТИКА, ИЛИ ИЗОБРАЖЕННОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ

Книга М. Бахтина, переведенная со второго, переработанного и дополненного автором издания, впервые была опубликована в 1929 г. под названием «Проблемы творчества Достоевского» *.

* *Бахтин М.* Проблемы творчества Достоевского: Л.: Прибой, 1929. Обратим внимание на то, что в первом издании книги в заглавии отсутствует слово «поэтика», удерживавшееся в то время за формальной школой, от которой Бахтин стремился отмежеваться. Книга состоит из двух частей, расположенных в следующем порядке:

Предисловие.

Часть 1-я: *Полифонический роман Достоевского (постановка проблемы).*

- Гл. І. Основная особенность творчества Достоевского и ее освещение в критической литературе.
- Гл. ІІ. Герой у Достоевского.
- Гл. ІІІ. Идея у Достоевского.
- Гл. ІV. Функции авантюрного сюжета в произведениях Достоевского.

Часть 2-я: *Слово у Достоевского (опыт стилистики).*

- Гл. І. Типы прозаического слова. Слово у Достоевского.
- Гл. ІІ. Монологическое слово героя и слово рассказа в повестях Достоевского.
- Гл. ІІІ. Слово героя и слово рассказа в романах Достоевского.
- Гл. ІV. Диалог у Достоевского.

Заключение.

Бахтин является также автором книги «Творчество Франсуа Рабле» (М., 1965); на англ. яз.: «Rabelais and his world» / Пер. Елены Извольской, пред. Кристины Поморской. MIT Press, 1968; недавно

Предлагать эту книгу — по прошествии 40 лет — вниманию зарубежной аудитории — значит идти на определенный риск (а как текст будет воспринят читателем?), создавая тем самым не только теоретическую, но и идеологическую проблему: что же все-таки мы хотим услышать от текста, когда извлекаем его из ситуации места, времени и языка и заново обращаемся к нему, минуя временную, географическую, историческую и социальную дистанции?

В сходных обстоятельствах недавно осуществленный перевод текстов русских формалистов *, а также работ современных советских семиотиков ** позволил не только ввести их в университетские курсы на правах библиографии, но и придать новую ориентацию западным исследованиям, объектом которых являются литературные тексты и знаковые системы в целом.

Изучая внутреннюю организацию «произведения в себе», выделяя внутри повествования составляющие его единицы и устанавливая связи между ними, следуя тем самым дедуктивным путем, который в целом восходит к Канту, а в конкретных особенностях — к структурной лингвистике первой половины XX в., работы формалистов привнесли то, чего не доставало ни истории литературы, ни импрессионистическому эссеизму, столь характерному для французской традиции, а именно, подход, стремящийся к теоретичности; отвоевывая себе место, этот подход находил отзвуки или аналогии в тех процессах обретения «гуманитарным» и «социальным» знанием научного статуса, которые обычно именуются *структурализмом*.

Принадлежа своему времени, возникнув до того, как получили развитие фрейдовский психоанализ и принципы современной лингвистики, скованные собственными философскими предпосылками (предпосылками, которые лежат в основании определенного дискурса о смысле и которые оказались объектом деконст-

он опубликовал две статьи: «Слово в романе // Вопросы литературы. 1965. № 8 (франц. перевод под названием «L'énoncé dans le roman» // *Langages*. 1968. № 12) и «Из предыстории романного слова» // Учен. зап. Мордовского государственного университета. 1967. Вып. 61. Обе статьи представляют собой извлечения из готовящейся к печати книги, посвященной типологии высказываний. Укажем также на существование итальянского перевода «Проблем поэтики Достоевского».

* *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes réunis, présentes et traduits par T. Todorov, éd. du Seuil, coll. Tel Quel, 1965.*

** *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico, a cura di Remo Faccani e Umberto Eco. Bompiani; Milano, 1969.*

рукции как со стороны философии, от Гуссерля до Хайдеггера, так и, на другой почве, со стороны Маркса), тексты русских формалистов способствовали тому, что исследования о способах означивания, характерных для литературных текстов, вписались в рамки механистического идеализма. Об этом свидетельствуют многочисленные попытки создания *поэтики* как некоего беспредметного дискурса, вневременного и внепространственного Логоса, переговаривающегося с самим собой в ходе нескончаемого создания моделей, в свою очередь позаимствованных из лингвистики или из начального курса логики, а затем вполне произвольно использованных для построения модели литературного текста. В конечном счете это означает, что текст подводится под ту или иную лингвистическую теорию (как правило, под категории *языка*, и никогда — под категории *дискурса*) и в крайнем случае может быть сопоставлен с каждой из них, но так, что специфика литературного объекта — в рамках истории различных способов означивания — оказывается утраченной, а «поэтический» дискурс остается непоколебленным, коль скоро оказывается набором категорий и способом самопроверки, а вовсе не носителем объективного знания.

Во всем этом нет ничего удивительного, ибо русский формализм сложился на базе *структурной лингвистики* (пришедшей на смену сравнительно-историческому языкознанию) и поэтической практики *футуристов* (акцентировавших внимание на языковом материале и на правилах его «выделки» в «произведение искусства»). Тем самым формализм стал выразителем не только аисторизма начала XX в., но и той установки на анализ внутренних законов, организующих любой смысл и любую знаковую конструкцию, которая вошла в практику тогдашней литературы, от Малларме до Джойса. На этом пути русский формализм обрел и своих идеологов в лице немецких эстетиков — сначала неокантианцев, а затем в особенности Вёльфлина и Вальцеля. Их книги были переведены на русский язык; предложенное ими разграничение *содержания* (*Gehalt*) и *формы* (*Gestalt*) обросло комментариями, а заявление Вальцеля: «Я стремлюсь к высшей математике форм, я хочу установить основополагающие конструктивные приемы словесного искусства», стало программным. Расставшись с представлением об искусстве как об изображении чего-то ему внеположного, посвятив себя изучению формальных конструкций, теория *Gestalt'a* с самого начала оказалась отмечена дихотомией *содержание-выражение* и тем самым попала в зависимость к философии изображения, когда анализу подвергается не изображаемый предмет («референт»), но само конструктивное целое

как вещная данность, как наличная «структура», включающая в себя те или иные моменты изображенного и отрешенного «референта», а затем возвращающая их ему.

Эта зависимость формализма и созданной им поэтики от немецкой эстетики стыдливо замалчивалась и отвергалась. Напротив, поначалу формализм стремился встать под флаг позитивизма, а-теоретичности и объективности (МФ, 106—107)*. Будучи закономерной реакцией против символистской эстетики и необходимым условием научного абстрагирования, позволяющим ему очертить собственную территорию, этот «позитивизм» превратился в препятствие тогда, когда формализм перестал быть простым средством изучения «поэтического языка» и стал *поэтикой* в собственном смысле слова. Особенности знаковой системы, образуемой определенным текстом или литературным жанром, были отождествлены со структурными особенностями языка (обыденного или поэтического). Поскольку же формалистам недоставало теоретической рефлексии, не был поставлен и вопрос о литературной практике как о *специфическом способе означивания*. Тем самым «литературный объект» исчезал под грузом категорий языка, составлявшим «научный объект», имманентный формалистическому дискурсу и относящийся к его неявному уровню, но не имеющий ничего или весьма мало общего с его подлинным предметом — с литературой как особым способом означивания, т. е. с учетом пространства субъекта, его топологии, его истории, его идеологии... Выдвинув поначалу требование адекватности изучаемому предмету, формализм, превратившись в поэтику, остался и продолжает оставаться дискурсом, не обладающим собственным предметом или имеющим дело с неопределенным предметом.

Чтобы выйти из тупика, были предприняты серьезные усилия**, однако поэтика, какой ее создали формалисты, так и не

* «Принципиальным для “формалиста”, — писал Эйхенбаум в сборнике “Литература”, — является вопрос не о методах изучения литературы, а о литературе как *предмете* изучения. Ни о какой методологии мы, в сущности, не говорим и не спорим. Мы говорим и можем говорить только о некоторых теоретических принципах, подсказанных нам не той или другой готовой методологической или эстетической системой, а изучением конкретного материала в его специфических особенностях».

** Таковы работы: Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка. Л., 1924; Якобсон Р., Тынянов Ю. Проблемы изучения литературы и языка // Новый Леф. 1928. № 12; Эйхенбаум Б. Ораторский стиль Лейна // Русская речь. 1924 и др.

поднялась до уровня той специфической сложности, уяснение которой и было ее целью. Почему?

Едва возникнув, формализм оказался в центре литературной дискуссии, развернувшейся в советской печати, причем многие попытались отмежеваться от формализма, подвергнув его критике троякого рода. Наиболее известны критические высказывания Троцкого*, который, признавая интерес формалистических исследований, вместе с тем требовал дополнить их разработками в марксистском духе. С этой эклектической позиции будущая марксистская теория литературы представлялась, по всей видимости, как своего рода симбиоз формалистической поэтики и социально-исторической интерпретации — симбиоз трудно достижимый в силу несовместимости теоретических оснований, на которых покоятся обе доктрины. Самое большее, на что мог надеяться троцкизм, так это на то, чтобы ограничить роль формализма изучением техники поэтического языка (лингвистическая поэтика), не признавая за ним права на создание *поэтики*, т. е. теории литературы. Следствием подобного «решения» проблемы могло быть лишь поглощение того нового, что принес с собой формализм, а именно первостепенной значимости языкового материала для построения теории литературы, а также сведение формального метода к чисто технической функции — лишний довод в пользу произвольного представления о литературе как о выражении исторической реальности¹.

С другой стороны, Переверзев**, приверженец вульгарного социологизма, «опровергал» формалистов с помощью собственной концепции литературы, которую он рассматривал как прямое выражение производительных сил и средств производства, полностью забывая при этом классический марксистский тезис об относительной независимости надстройки от базиса.

И наконец, Павел Медведев (МФ), входивший вместе с В. Волошиновым*** в группу, которую теперь принято называть «группой Бахтина», хотя и относился к формалистам как к врагам****, тем не менее свою критику в их адрес называл «имма-

* Троцкий Л. Д. Литература и революция. М., 1923.

** Переверзев В. Ф. Социологический метод формалистов // Литература и марксизм. 1929. Кн. 1.

*** Волошинов В. Н. Слово в жизни и слово в поэзии // Звезда. 1926. № 6 (работа, посвященная Достоевскому); Он же. Марксизм и философия языка. Л.: Прибой, 1929.

**** С началом сталинского культа тон этой полемики меняется и приобретает отчетливо выраженную враждебность во второй книге Медведева (см.: Медведев П. Н. Формализм и формалисты. 1934).

нентной», т. е. идущей изнутри формалистической системы, и стремился сделать из нее выводы, способствующие построению марксистской литературной теории. Эта последняя, по мнению участников группы, должна вырабатываться не вопреки формализму, а с опорой на него. *«Всякая молодая наука, — писал Медведев в заключении своей работы, — а марксистское литературоведение очень молодо, гораздо выше должна ценить хорошего врага, нежели плохого соратника» (МФ, 232). «...Марксистское литературоведение сходится с формальным методом и сталкивается с ним на почве общей им очередной и актуальнейшей проблемы — проблемы спецификации, (литературного текста)» (МФ, 55).*

Сегодня мы вправе считать глубинной причиной, обусловившей неспособность поэтики ответить на вопросы, встающие со всех сторон, теоретический квиетизм формалистов, не позволивший им преодолеть представление о непрозрачности знака и изображения. Литературное произведение есть система знаков, предметная поверхность, где имеет место комбинирование готовых элементов, структура, в которой отражается некий трансцендентальный смысл, подкрепляемый трансцендентальным же сознанием наличных субъектов, — все эти постулаты разума, попавшегося в ловушку к идее изобразительности, не вызывали у формалистов ни малейшего сомнения. Можно ли было преодолеть эти постулаты в эпоху, когда открытия Фрейда еще не были усвоены языковой теорией, когда лингвистика, только еще превращавшаяся в структурную, даже не подозревала о будущем возникновении трансформационного метода? Исторические факты показывают, что нельзя.

Между тем исследования Бахтина и его группы свидетельствуют о том, что преобразование формалистической и/или поэтической проблематики оказывалось возможным в том случае, если подойти к знаковому функционированию литературы с точки зрения ее места в истории знаковых систем и с точки зрения ее отношения к говорящему субъекту. Проблемы, поставленные Бахтиным и его группой перед формалистической поэтикой, могут быть сведены к двум положениям:

1. Поэтический язык представляет собой такой способ функционирования, различные типы которого имеют конкретное существование в истории знаковых систем. Отсюда первая проблема: поэтический язык следует изучать в рамках конкретной литературной конструкции; а также изучать его *специфическое место* в истории знаковых систем, не смешивая его с областью

Смысла или Сознания *. Подобная позиция влечет за собой представление о литературной науке как об особой ветви *наук об идеологиях*, требуя рассмотрения с указанной точки зрения истории литературных жанров. Что и сделает Бахтин в 4-й главе своей книги.

2. Если для лингвистики язык — это система знаков, то для науки о литературе, равно как и для любой науки об идеологических образованиях, язык — это *практика*, где следует учитывать как наличие субъектов (в частности, адресанта), так и способ, каким они *перераспределяют* ту или иную знаковую систему. Отсюда вторая проблема: нужно найти такую теоретическую область, которая сумеет устранить не только дихотомию *gehalt/gestalt*, но и дихотомию *язык/идеология*, тем самым обнаружив почву, на которой функционирование слова как знака, существующего *в языке*, слилось бы с *идеологической функцией*, вырабатываемой с помощью этого языка в процессе специфической исторической практики. Тем самым намечается путь к *перепормулированию* самого объекта *язык*, так что, отодвигая в сторону дихотомию *gehalt/gestalt*, оно вместе с тем устраняет и идеологию репрезентации; в результате значение начинает рассматриваться как конкретное функционирование, пребывающее в процессе постоянной трансформации в зависимости от положения субъекта в истории, т. е. как высказывание-процесс, конституирующее некий конкретный смысл (и *в то же время* некую идеологию) в связи с тем конкретным отношением, которое субъект поддерживает с собственным дискурсом (отличным от языка) здесь и теперь **. Эта вторая проблема требует такой теории

* «“Смысл” и “сознание” — вот два основных термина всех буржуазных теорий и философий культуры. Идеалистическая философия помещает еще между индивидуальным сознанием и смыслом “трансцендентальное сознание” или “сознание вообще” (*Bewusstsein überhaupt*), обязанность которого — блюсти единство и чистоту абстрактных смыслов от их распыления и замутнения в живом становлении материальной действительности», — пишет Медведев в «Формальном методе» (с. 16).

** Терминология, использовавшаяся при разработке этой новой теоретической области, где язык рассматривается как высказывание-процесс, принадлежащее субъекту, погруженному в историю, и где, следовательно, любой смысл неизбежно оказывается идеологическим смыслом, — эта терминология, в социально-политическом контексте эпохи, могла быть только *социологической и психологизирующей*. Ср.: «Поставленная проблема была бы разрешена, если бы удалось найти такой элемент в поэтическом произведении, который был бы одновременно причастен как вещной наличности слова, так и его зна-

субъекта и смысла, которая была бы теорией *производства*, осуществляемого в языке. Поскольку в 20-е гг. подобной теории не существовало, Бахтин и его друзья сосредоточили внимание на термине «слово», обретающем дополнительный смысл, когда из плоскости нейтрального языка оно перемещается в плоскость коммуникации, понимаемой как дискурс, обращенный к «другому» (к этому вопросу мы еще вернемся). Это были приближенные и неточные разработки, однако интуитивно они во многом предвосхищали Фрейда, отводившего столь значительное место *желанию*, направленному на *другого*... Об этом говорится в 5-й главе книги Бахтина.

чению, который, как медиум, соединял бы глубину и общность смысла с единичностью произнесенного звука. Этот медиум создает возможность непрерывного перехода... от *внешней формы* к внутреннему *идеологическому смыслу*... Мы полагаем, что таким элементом является социальная оценка... Таким образом, самая единичная наличность высказывания исторически и социально значима. Из категории природной действительности она переходит в категорию действительности исторической... Но и самый смысл слова-высказывания через единичный акт его осуществления приобщается истории, становится историческим явлением. ...Органическая связь между знаком и смыслом... существует лишь для данного высказывания и лишь для данных условий его осуществления. Эта связь создается, чтобы разрушаться и снова созидаться, но уже в новых формах, в условиях нового высказывания.

Вот эту-то историческую актуальность, объединяющую единичную наличность высказывания с общностью и полнотой его смысла, индивидуализирующую и конкретизирующую смысл и осмысляющую звуковую наличность слова здесь и теперь, мы и называем социальной оценкой» (*МФ*, 161—164).

Равным образом в предисловии к изданию 1929 г. Бахтин писал: «В основу настоящего анализа положено убеждение, что всякое литературное произведение внутренне, имманентно социологично. В нем скрещиваются живые социальные силы, каждый элемент его формы пронизан живыми социальными оценками. Поэтому и чисто формальный анализ должен брать каждый элемент художественной структуры как точку преломления живых социальных сил, как искусственный кристалл, грани которого построены и отшлифованы так, чтобы преломлять определенные лучи социальных оценок, и преломлять их под определенным углом» (*ПпД*).

В настоящее время советские семиотики пытаются установить различие между структурой той или иной знаковой системы и структурой языка, вводя для этого понятие «вторичная моделирующая система»; так, например, по отношению к языку роман представляет собой вторичную моделирующую систему (Труды по знаковым системам. Тарту, 1965).

Прежде чем более конкретно показать, в чем состоит бахтинское преобразование формалистической поэтики, мы хотели бы обратить внимание на *теоретические границы*, свойственные его тексту, — на исторические, социологические и культурные границы, которые, несомненно, удивят современного французского читателя. Однако означает ли наличие этих границ, заключающихся в психологизме, в отсутствии теории субъекта, в зачаточности лингвистического анализа, в неосознанном вторжении христианской лексики в язык гуманитарной науки (Бахтин постоянно ведет речь о «душе» и о «сознании» героя), — означает ли оно, что бахтинские тексты представляют интерес для одних лишь архивистов и литературных музеев? Мы так не думаем. В предисловии к первому изданию своей книги Бахтин подчеркивал, что претендует лишь на *постановку проблем*, а не на их решение. Это замечание не позволяет предъявлять к его работе излишние требования. С другой стороны, нам представляется, что когда наша современность извлекает на свет значительные работы прежнего времени, то делает она это не для того, чтобы приспособиться к предложенной в них модели и не для того, чтобы любоваться ими, словно музейными экспонатами, но, напротив, для того, чтобы извлечь из обветшавшей идеологической скорлупы, в которую они были заключены, некое ядро, отвечающее современным, самым передовым исследовательским запросам и оказывающееся их неведомым и себя не ведающим предшественником. Это означает, что наше прочтение способно покуситься даже на так называемую субъективную объективность текста («что на самом деле хотел сказать автор») с целью выявить его объективную значимость для новейших исследований в области, к которой относится этот текст. Именно это мы и попытались проделать, предлагая свое прочтение Бахтина* и будучи убеждены, что лучший способ принять участие в современном исследовательском процессе состоит в том, чтобы подключить к нему постороннее, более раннее исследование, коль скоро оно может поведать о своих вчерашних затруднениях, ставших сегодня нашими собственными**. Очевидно, что нам необходимо полное знакомство с аутентичными текстами, и потому издательство

* *Kristeva J. Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman // Critique. 1967. № 239* (рус. перевод: *Крестева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4*).

** Вот почему, представляя труды советских семиотиков (см.: *Kristeva J. L'expansion de la semiotique // Recherches pour une sémalyse. P. 43 sq; Kristeva J. Distance et anti-representation // Tel Quel. 1968.*

«Сей» как раз и предлагает первый французский перевод одной из работ Бахтина.

II. ОТ СОКРАТА ДО КАПИТАЛИЗМА

Прежде чем стать формалистической, поэтика в России была *исторической*. основополагающая книга Веселовского² «Историческая поэтика» является важнейшим трудом, представляющим это течение. Испытав множество колебаний и не избежав ошибок, Веселовский тем не менее построил систематическую и связную *историю* литературных жанров в их соотнесенности с материальной историей*.

№ 32; *Kristeva J.* La sēmiologie aujourd'hui en U. R. S. S. // *Tel Quel*. 1968. № 35; *Kristeva J.* La sēmiologie comme science des ideologies // *Semiotica*. 1969. № 2; мы подчеркивали не столько прагматическую и позитивистскую сторону их исследований, сколько их устремленность к теории субъекта и к типологии знаковых систем в истории. В противоположность Умберто Эко (ср.: *Eco U.* *Lezione e contraddizioni della semiotica sovietica* // *I sistemi di segni*), мы не думаем, что дело идет о более «трансцендентальной» устремленности советской семиотики, но об *анализе* знаковой системы картезианского субъекта, т. е. именно об основаниях трансценденции в научной идеологии механистического материализма (и его позитивистских отложений). Теоретически возможно, что именно на этом окольном пути семиология, застывшая ныне в некоей «кибернетической» позе и продолжающая лелеять лейбницеvu мечту о математизации семиозиса, сможет воссоединиться с диалектическим материализмом и внести вклад в разработку его гносеологии. Именно в этом смысле интерес советских семиотиков к субъекту или к истории знаковых систем (как западных, так и восточных) представляет собой «мгновенное ответвление» совершающегося логического процесса.

* *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика / Под ред. В. М. Жирмунского. 1940. Речь идет о статьях, опубликованных примерно в 1890 г. и впервые собранных в 1913 г., уже после смерти автора, под общим заглавием «Поэтика», а также о ряде лекционных курсов Веселовского, посвященных истории литературных жанров и изданных его учеником М. И. Кудряшевым по своим запискам. Как пишет Жирмунский, историческая концепция литературы у Веселовского возникла в процессе полемики против антиисторической и априорной концепции «прекрасного» и «высокого», характерной для западной эстетики и опирающейся на немецкий идеализм. Испытав влияние лекций Штейнтала по «психологии народов» (*Völkerpsychologie*), посвященных происхождению языка, мифологии и народного эпоса, Веселовский взвешивает возможность построения истории литературы как «эстетической дисциплины, истории изящных произведе-

Уже после того как формалисты проделали свою работу, Бахтин, усвоив из их опыта, что значение следует изучать в его словесной материальности, восстанавливает контакт с *исторической поэтикой*. Цель его анализа уже не в том, чтобы понять, «как сделано произведение» *, но в том, чтобы установить его место в пределах определенной типологии знаковых систем, существующих в истории. Вот почему он предпринимает исследование романной структуры как с точки зрения ее структурного (синхронического) своеобразия, так и с точки зрения ее исторического возникновения. Романная структура является для него «моделью мира», специфической знаковой системой, историческую новизну которой как раз и следует уточнить **; вот почему эта структура рассматривается также и под историческим углом зрения: по отношению к традиции — к *жанру* как воплощенной литературной памяти; и результаты синхронического анализа подтверждаются результатами анализа диахронического («диахрония подтверждает синхронию»). Так, установив вначале основополагающие особенности романной организации у Достоевского, Бах-

ний слова, исторической эстетики». Если поначалу Веселовский рассматривает литературу как сложное выражение истории и культуры и, не ограничиваясь одной только литературой, предлагает скорее историю идей, то к началу 1890-х гг. он обращается к истории *форм* (отсюда восхищение, испытываемое к нему формалистами). Темой его исторической поэтики становится «эволюция поэтического сознания и его форм». Примыкая к научному движению своего времени, нашедшему высшее проявление в сравнительно-историческом языкознании, непосредственное влияние которого он испытал, Веселовский помышляет о «поэтике будущего», которая должна быть построена на «массовом сравнении фактов, взятых на всех путях и во всех сферах поэтического развития; широкое сравнение привело бы к новой, генетической классификации» (Веселовский А. Н. Историческая поэтика. С. 246). Этому необъятному замыслу не суждено было воплотиться. Противопоставляя эстетическому идеализму историзирующий позитивизм и недоверие по отношению к теории, Веселовский вынужден был остановиться из пороге средневековой литературы, поскольку его принципы оказались неприменимы к современности.

* Это заглавие, выражающее идеологию делания, носят многие формалистические работы: «Как сделан “Дон Кихот”» Шкловского, «Как сделана “Шинель” Гоголя» Эйхенбаума и т. п.

** «Мы мыслим и понимаем едиными в себе комплексами — высказываниями. Высказывание же, как мы знаем, не может быть понято как языковое целое, и формы его менее всего являются синтаксическими формами», — пишет Медведев (МФ, 181). Для него, как и для Бахтина, литературный жанр есть способ понимающего овладения миром.

тин затем обнаруживает ее истоки в мениппейной и карнавальской традиции (см. гл. IV *).

Связывая специфическую знаковую систему (роман Достоевского), называемую Бахтиным полифонической, или диалогической **, с определенной традицией (мениппеей, карнавалом) и противопоставляя ее другой традиции (он именует ее *монологической*, приводя в пример Толстого), Бахтин уже самым этим актом пробивает глубочайшую брешь в формалистической поэтике. Вместо более или менее случайного каталога приемов, образующих Рассказ, который предлагался формалистами, Бахтин вводит определенную *типологию* литературных универсумов, не сводимых друг к другу и расчленяющих линейную историю на блоки, образованные *знаковыми практиками*. В результате начинает вырисовываться специфическая история различных *рассказов*, наука о которых как раз и заключается в установлении

* Подобный подход порывает с формалистической поэтикой эпохи, занятой исключительно внутренней организацией поэтического языка. Об этом свидетельствуют заглавия работ, опубликованных в сборниках «Poetica» (издательство «Academia») в 1926—1928 гг., т. е. вышедших одновременно с первой публикацией книги Бахтина: *Томашевский Б.* Стих и ритм; *Коварский Н.* Мелодика стиха (обзор международных исследований в этой области); *Федоров А.* Звуковая форма стихотворного перевода; *Пропп В.* Трансформации волшебных сказок (описание тридцати одной функции волшебной сказки, анализ которых отличается здесь особой тонкостью); *Жирмунский В.* Проблема формы в германском эпосе (по поводу теорий немецких исследователей); *Виноградов В.* О литературной циклизации (сопоставление Гоголя и Де Каниси); *Гуковский Гр.* К вопросу о русском классицизме (выявление связи между литературой и современной ей исторической действительностью).

** Два замечания, касающихся более раннего употребления термина «полифония» в том смысле, который придаст ему Бахтин. Медведев в «Формальном методе...» ссылается на работу Пауля Беккера «Die Symphonie von Beethoven bis Mahler» как на пример эстетического анализа, принимающего во внимание *адресата* произведения; аудитория, согласно Беккеру, представляет собой конститутивный момент самого определения симфонического жанра. Со своей стороны, В. Иванов в работе «Достоевский и роман-трагедия» (Русская мысль. 1914. IV) пишет: «Подобно творцу симфоний, он применил к роману метод, соответствующий тематическому и контрапунктическому развитию в музыке, — развитию, излучинами и превращениями которого композитор приводит нас к восприятию и психологическому переживанию целого произведения, как некоего единства» (цит. по: *Гроссман Л.* Достоевский-художник // Творчество Ф. М. Достоевского. М.: Изд-во АН СССР, 1959).

их множественности, но также и их идеологической направленности.

Итак, существует не *Рассказ* вообще, но *Рассказы* во множественном числе или, точнее, различные знаковые системы, соответствующие различным типам знаковых практик (монологизм, диалогизм и т. п.) в качестве моделей мира: *пост*формалистическая «поэтика» рассматривает исследуемые ею объекты в их собственной типологически дифференцированной специфике.

Однако вульгарному социологизму и вульгарному историцизму здесь также нет места: знаковые системы не *отражают* социально-исторические структуры; у них — *собственная история*, проходящая сквозь историю различных способов производства и откликающаяся на них со своего собственного места, где встречаются «формообразующие идеологии» «эпохи Сократа», средневекового карнавала (когда римляне издавали крик, направленный против Закона Отца: *Sia amazzato il signore Padre*)* и капитализма, который, «как... на афинской базарной площади сводит людей и идеи».

Пройдя через фильтр формалистического «структурализма», историческая поэтика устремляется к определению своего предмета как знаковой системы особого типа, к представлению об историчности различных способов означивания, не подчиняя их при этом социологическому детерминизму.

III. ДИАЛОГИЧЕСКОЕ СЛОВО

Однако поэтика, именуемая Бахтиным классицистической, получает удар в самое сердце тогда, когда Бахтин приступает к изучению романного текста как некоей *языковой материальности*. Неустрашимое различие между бахтинским подходом и подходом формалистов обнаруживается в их представлении о *языке*.

Слово — вот выражение, которым пользуется Бахтин для обозначения интересующей его языковой реальности. Его первое, прямое и обиходное значение — это «слово» как семантическая единица языка, и именно так мы его перевели: *mot*; однако изредка, приобретая при этом легкую архаическую или метафорическую коннотацию, оно употребляется со значением «дискурс». Таким образом, в этом выражении предугадывается, предчувствуется и уже закладывается понятие, которого как раз и не доставало в 20-е гг., — понятие о языке, носителем которого ока-

* Смерть тебе, синьор Отец! (*ит.*).

зывается определенный субъект, и/или о субъекте, осуществляющем себя в языке. Современная лингвистика, выделяя такие понятия, как *дискурс*, *высказывание-процесс*/*высказывание-результат* и т. п., делает это именно для того, чтобы проникнуть в указанную область и, под влиянием психоанализа, заполнить тот вакуум, который Бахтин застал в современной ему науке (в лексикологии, семантике, стилистике, поэтике). Бахтин оказался одним из первых, кто заметил, что категории, выработанные лингвистикой и усвоенные поэтикой, являются категориями *языка*, взятого в отвлечении от *субъекта*, и как таковые применимы к сфере, которую очертила для себя лингвистика, конституировавшаяся как наука, однако они совершенно непригодны в области сложных знаковых практик (к каковым принадлежит и роман), где значение исходит от субъекта и возникает вместе с ним.

Истина слова-дискурса, по Бахтину, заключена вовсе не во внеположном этом дискурсу референте, отражением которого ему предписывается быть. Вместе с тем оно не совпадает и с картезианским субъектом, самотождественным собственником своего дискурса, репрезентирующим себя в нем. Бахтинское слово-дискурс как бы распределено между различными дискурсивными инстанциями, которые множественное «я» способно заполнять *одновременно*. Будучи поначалу *диалогическим* в той мере, в какой мы слышим в нем голос *другого*, адресата, такое слово становится затем глубоко *полифоническим*, коль скоро в конце концов в нем начинают слышаться голоса сразу нескольких дискурсивных инстанций. Вслушиваясь в это слово-дискурс, Бахтин слышит в нем не лингвистику, но *расщепленность* субъекта, который сначала оказывается расколот потому, что конституируется «другим», а затем и потому, что становится «другим» по отношению к самому себе, обретая тем самым множественность, неуловимость, полифоничность. Язык некоторых романов как раз и представляет собой пространство, где можно расслышать, как происходит это раздробление «я» — его *полиморфизация*. Наука, занимающаяся такой полифонией, есть не что иное, как наука о языке, но при этом отнюдь не лингвистика *: Бахтин называет ее

* Медведев так говорит о «монологизме» лингвистики: «Целый ряд языковых явлений, связанных с формами непосредственного диалогического речевого общения, до последнего времени оставался вне поля ее зрения... [Для формалистов] язык передач готовых сообщений в пределах ставшего, неподвижного общения не может быть, конечно, творческим. Словарь, грамматика в даже основные темы сообщения предполагаются уже готовыми. Остается их только ком-

металингвистикой. Но поскольку этот термин закрепился ныне за неким «истинным» языком, имеющим высший статус по сравнению с другим языком, называемым языком-объектом и представляющим собой знаковую систему, то будет правильнее применить к выделяемой Бахтиным предметной области термин *транслингвистика*.

Хотя Бахтин и не был знаком с учением Фрейда³ (в его книге нет ни одного упоминания о психоанализе), он изучает «слово», т. е. дискурс (ибо речь для него идет не только о «слове» в тесном смысле, но и о фразе или о речевом фрагменте) как пространство, в котором сталкиваются различные дискурсивные инстанции — говорящие «я». Двойственная принадлежность дискурса (его принадлежность определенному «я» и в то же время «другому»), тот *spatting* субъекта⁴, на который с научной осторожностью укажет психоанализ, а также топология субъекта по отношению к внеположной ему «сокровищнице означающих» (Лакан) — все это и обозначается термином «диалогизм»⁵. *Диалогизм* рассматривает любое слово как слово о слове, обращенное к другому слову: лишь в том случае, если слово участвует в подобной полифонии, принадлежит «межтекстовому» пространству, оно оказывается *полнозначным*. Диалог слов-дискурсов *бесконечен*: «бесконечность внешнего диалога выступает здесь с такою же математической ясностью, как и бесконечность внутреннего диалога». Погруженное в это многоголосие, слово-дискурс не имеет ни *устойчивого смысла* (ибо синтактико-семантическое единство взрывается здесь под напором множества «голосов» и «акцентов», принадлежащих «другим»), ни *устойчивого субъекта*, способного быть носителем устойчивого смысла (ибо бахтинский «человек» есть не что иное, как «субъект обращения» — субъект желания?), ни единого адресата, который мог бы его расслышать (слово у Достоевского, пишет Бахтин, «не красуется... ибо не перед кем ему красоваться»). Слово-дискурс разлетается на «тысячу осколков» оттого, что попадает во множество контекстов; в контекст *дискурсов*, в межтекстовое пространство, где расщепляется и рассеивается не только говорящий, но и слушающий субъект, т. е. мы сами, а именно, то «единство», которое Бахтин именует «человеком», но которое, по его собственным словам, восстает против всякого овнешняющего определения, потому что «человек никогда не совпадает с самим собой».

бинировать, приспособляя их к обстоятельствам, и экономизировать средства высказывания. Для создания нового при таких предпосылках не может быть никаких импульсов и оснований» (МФ, 130, 133).

Таким образом, создается впечатление, что сугубо технический подход формальной поэтики Бахтин вначале заменяет своего рода психологизмом. В самом деле, если по мере продвижения книги к концу *диалогизм* все больше конституируется как формальное понятие и как формальный принцип, неотъемлемый от языка, то поначалу он выступает как некий психологический постулат: диалог, в который вслушивается Бахтин, — это диалог между авторским «я» и «я» персонажа — авторского двойника. Тем не менее мы не однажды столкнемся с яростными антипсихологическими выпадами Бахтина; причина, в том, что Бахтин и не помышляет о том, чтобы обратиться к субъективности автора или его персонажей. Он стремится к пониманию субъекта не как психологической, а как речевой инстанции; он разыскивает «я», говорящее в романе, но делает это лишь затем, чтобы констатировать *его отсутствие*: в романе Достоевского нет субъекта как оси, организующей изображение.

И все же анализы Бахтина насквозь пропитаны лексикой психологического толка или, вернее, лексикой, испытывавшей на себе подспудное влияние теологии: выражение «сознание» встречается в книге едва ли не чаще, чем «слово», а выражение «голос» отнюдь не чуждо трансцендентных обертонов. Однако под напластованиями русской культурной традиции, диктующей свои языковые привычки, нужно разглядеть тот сдвиг, который произвел Бахтин своими анализами. Термин «сознание» означает критическое рассмотрение ситуаций в самом *дискурсе* персонажей, он означает обращенность дискурса на самого себя: у «сознания» нет иного коррелята, кроме «сознания» другого персонажа, не говоря уже о том, что само выражение «сознание» то и дело связывается с термином «дискурс» («*речь*»), как бы уточняясь с его помощью. Что же до «голоса», то это вовсе не *phonè*⁶ греческих текстов, тождественная субъекту речи; это — смешавшаяся *phonè*, тревожно вопрошающая о месте своего возникновения — о месте говорящего субъекта.

Итак, текст Достоевского предстает перед нами как столкновение различных дискурсивных инстанций — как противостояние дискурсов, как контрапунктическое и полифоническое целое. Он не образует структуры, которая поддавалась бы тотализации; лишенная единства субъекта и единства смысла, множественная, антитоталитарная и антитеологическая «модель» Достоевского строится на перманентном противоречии, и потому у нее не может быть ничего общего с гегелевской диалектикой. Ее логика, говорит Бахтин, — это логика сна: она удерживает противоречие и/или сосуществование верха и низа, добродетели и порока, ис-

тины и лжи, закона и его нарушения, священного и профанного. Отметим попутно, что эта «логика сна» устанавливается Бахтиным на уровне *означаемых* и ни в коем случае не на уровне *означающего*; последнему научит нас Фрейд. Тем не менее эта логика, как ее определяет Бахтин, оказывается достаточной для того, чтобы превратить модель Достоевского в *незавершенную и нерешенную* (оба выражения принадлежат Бахтину) матрицу.

В этом открытом и непредрежденном мире *персонаж* есть не что иное, как дискурсивная позиция «я», пишущего как бы поперек другого «я»; это дискурс («слово»), ведущий диалог не только с дискурсом пишущего «я», но и с самим собой. Достоевский, говорит Бахтин, не создает типических характеров или темпераментов, он изображает не объектный образ персонажа, но *дискурс* этого персонажа о себе самом и о мире. Этот персонаж есть «чистый голос»; мы не только не видим, но и не слышим его; мы следим за тем, как он растворяет в дискурсе собственную объектность.

Автор не является высшей инстанцией, способной удостоверить истинность этого дискурсивного столкновения. Его отношение к персонажу, по Бахтину, это отношение к некоему дискурсу (слову), а точнее, к *дискурсу другого*. Авторский дискурс — это дискурс по поводу другого дискурса, это слово, говорящее с другим словом, но отнюдь не слово о слове (не подлинный метадискурс). Не существует «третьего» лица, объемлющего противостояние двух других: противоположности (противоположные дискурсы) *объединяются*, но не *сливаются*, они не сходятся в некоем устойчивом «я» — в «я» автора-монологиста. С удивительной прозорливостью Бахтин называет эту «диалогику» *существования противоположностей*, отличную от «монологики» (предполагающей принцип *tertium non datur*), *логикой сна*.

Уловив «топологию» субъекта в романном дискурсе, Бахтин сделал литературную теорию восприимчивой к тому, что предлагает ей современная литература. Ведь *полифонический роман*, открытый Бахтиным у Достоевского, укоренен в том самом треснувшем «я» (Джойс, Кафка, Арто придут позже Достоевского (1821—1881), но уже Малларме — его современник), где как раз и заявляет о себе современная литература: множественность языков, столкновение дискурсов и идеологий — без всякого завершения, без всякого синтеза — без «монологизма», без осевой точки. Все «фантастическое», «онирическое»⁷, «сексуальное» говорит именно на языке *диалогизма* — нескончаемой и неразрешимой полифонии.

Тщетно было бы искать в установках Бахтина присутствие одного только Гегеля (с его диалектикой *того же/другого*) в противовес кантианству формалистов. Не является он, несмотря на некоторые совпадения («сознание», детерминируемое взглядом «другого»), и предтечей Сартра. Его внимание сосредоточено на конкретике вполне определенной (именуемой литературной) знаковой системы и нацелено на ее специфическую логику (Бахтин настаивает на своеобразии «художественной модели» мира, противопоставляя ее, к примеру, модели философской). Так что он больше напоминает предшественника современной семиотики — той, которая проявляет внимание к психоанализу и предлагает определенную типологию знаковых систем.

Однако оригинальность Бахтина обусловлена не только силой его методологии — историзмом, с одной стороны, и анализом дискурсивных инстанций внутри текста — с другой. Она порождена и как бы запрограммирована текстом самого Достоевского, исследовавшего расщепленного субъекта и его попытку укрыться в лоне собственного вожделения к означающему (к означающим). Это значит, что разрушение формалистической и/или классицистической поэтики, предпринятое Бахтиным, оказалось результатом не только новой научной методологии, но и новой «реальности»: это не какой угодно повествовательный текст, нейтральный, существующий вне времени и пространства, но *текст современный*, заставляющий вспомнить и выделить определенную традицию (мениппейную, карнавальную, полифоническую), к которой эта поэтика никогда не могла подступить.

В самом деле, формалистическая поэтика не обошла Достоевского вниманием*, однако, верная своему методу, она ограничилась констатацией того факта, что в тексте Достоевского происходит редистрибуция приемов, существовавших у его предшественни-

* Назовем следующие работы формалистов, посвященные Достоевскому: *Томашевский Б.* Теория литературы. Поэтика. 2-е изд. 1927 (о повествовании и композиции в романах Достоевского); *Краткий курс поэтики*. 1928 (о мотивировке сюжета в «Братьях Карамазовых»); *Писатель и книга. Очерк текстологии*. 1928 (исследование целого ряда текстов Достоевского — в рукописях и в рабочих вариантах); *Шкловский В.* Техника писательского ремесла, 1927 (исследование о сюжете у Достоевского; пейзаж у Достоевского); *Поденщина*, 1930 (композиция у Достоевского в ее связи с «романом ужасов» Э. Сю, А. Радклиф, Бальзака и др.). Самая недавняя книга Шкловского («За и против. Заметки о Достоевском», 1957) представляет собой удручающее смешение биографического жанра с импрессионистической критикой.

ков (в частности, у Гоголя *), так что собственная специфика этого текста, исторически новаторская уже в силу осуществленной им перестройки литературной модели мировосприятия, не была раскрыта сколько-нибудь адекватным образом.

Мы не хотим, да и не имеем возможности вспоминать здесь о той громадной работе, посвященной творчеству Достоевского, которую проделала русская и советская теория литературы **.

Однако отметим попутно морализаторскую позицию, которую, радея о «социальной гигиене», заняли по отношению к творчеству Достоевского поборники социалистического реализма — пленники представления о литературе как об отражении социально-психологической реальности, а также немилость, в которую писатель попал на долгие годы ***.

Похоже, однако, что такой, по меньшей мере упрощенный, подход ныне преодолен. В 1959 г. Академия наук СССР опубликовала сборник «Творчество Ф. М. Достоевского», где можно найти исследования Л. Гроссмана «Достоевский-художник» и А. В. Чичерина «Поэтический строй языка в романах Достоевского».

Между тем открытие, совершенное Достоевским, оказало значительное влияние и за пределами его родины; оно воздействовало на всю историю мировой литературы. Правда, для того чтобы творчество Достоевского проникло во Францию, где оно встретило сдержанный прием, потребовалось время: с точки зрения французского вкуса его романистика воспринималась как «плохо написанный», плохо скомпонованный и плохо продуманный текст. Однако литературная практика в конце концов оказалась восприимчивой и проницаемой для него. Сегодня мы можем констатировать, что французская литература на протяжении

* Такова интересная работа Ю. Тынянова «Достоевский и Гоголь (к теории пародии)» (изд. ОПОЯЗ, 1921); см. также: *Тынянов Ю.* Архивисты и новаторы. Прибой, 1929.

** Библиография произведений Достоевского и литературы о нем, составленная Государственным литературным музеем Ф. М. Достоевского (М., 1968).

*** Так, Горький в 1923 г.⁸ выступил против постановки «Бесов», опасаясь, что это может послужить дурным нравственным примером для молодежи. В 1929 г., в статье «О многоголосности Достоевского» (Новый мир. 1929. № 10) Луначарский, в целом благосклонно отзывавшись о книге Бахтина, сделал в его адрес ряд критических замечаний и заключил: «Для нового человека, рожденного революцией и способствующего ее победе, пожалуй, почти неприлично не знать такого великана, как Достоевский, но было бы совсем стыдно и, так сказать, общественно негигиенично попасть под его влияние».

первых пятидесяти лет нынешнего века обращалась к Достоевскому весьма часто, обнаруживая у него те же этические и стилистические сломы, которые осуществляла она сама.

Прежде всего — духовные перемены. «Предшественником» спора между Клоделем и Жидом вполне могло оказаться «разорванное сознание» Достоевского (христианина или гуманиста?), тогда как сам Жид посвятил великому русскому романисту свои «Лекции в театре Старой Голубятни»: он хотел обосновать возможность многословного стиля ссылкой на «новую табель ценностей», им создаваемую, хотя при этом не обошел вниманием и искусство полифонии *. Камю же, читая Достоевского в сходном гуманистическом ключе, разглядел у него одну лишь идеологию⁹, обнаружив в его «персонажах» различные воплощения абсурдного человека.

Однако именно полифония Достоевского оказала наиболее мощное воздействие на трансформации, пережитые новой французской литературой. Разложение «романа с характерами», возникновение проблемного романа, где скрещивается множество голосов расколовшейся исторической эпохи, которая воплотилась в субъекте, заставляющем «диалогизировать лобные доли собственного мозга», — все это было вполне узнаваемо у Достоевского: не случайно Мальро увидел в нем мэтра **. Когда «новый

* «Чудо, осуществленное Достоевским, заключается в том, что каждое из его действующих лиц — а он создал их целую книгу — существует прежде всего применительно к самому себе и что каждый из этих персонажей, живущих своей внутренней жизнью и носящих в себе свою особенную тайну, предстает нам во всей своей проблемной сложности; чудо состоит в том, что именно эти *проблемы* изживаются каждым из персонажей, правильнее было бы сказать: *живут за счет каждого из них* — проблемы, которые сталкиваются, борются и очеловечиваются, чтобы погибнуть или восторжествовать на наших глазах» (Gide A. Dostoïevski. P.: Plon, 1925; coll. «Idées». P.: Gallimard. P. 70; подчеркнуто мною. — Ю. К.).

** «...Большинство интонаций у Бальзака — это *слаженные* звуки, характерные для эпопеи, которая отнюдь не столь полифонична, как это обычно думают.

Что же до Достоевского, то вы ведь читали его “Записки”. Если на свете был человек, чья гениальность заключалась в умении заставить диалогизировать лобные доли собственного мозга, так это именно он... Я думаю, что для многих и многих романистов и трагедиографов не драма создается персонажем, но персонаж — драмой, и что герои Эсхила, а также Шекспира, Достоевского или Стендаля — это “виртуальности” создавшего их автора, вокруг которых, словно на некоторых сюрреалистических полотнах, собирается и волнуется при-

роман» принялся, под микроскопом рассматривать всевозможные «неустойчивые состояния», «подобные движению атомов», исподволь расшатывающие линейную коммуникацию между двумя устойчивыми субъектами, то он указал именно на Достоевского как на первого человека, открывшего доступ в этот подпольный мир*.

IV. ИДЕОЛОГИЧНА ЛИ ПОЛИФОНΙΑ?

Субъект, расщепившийся оттого, что он слушает — желает — «другого», разрушает семантическую тождественность слова как языковой единицы (слово, фраза, высказывание).

Но он разрушает также идеологическую тождественность высказываний и текста в целом, иными словами, фундамент *определенной* (самой себе тождественной) идеологии: он разлагает семантический принцип тождества.

Это означает, что романную полифонию образует звучание различных идеологий, воплощаемых или вопрошаемых различными дискурсивными инстанциями (персонажи, автор), но при этом ни одна из этих идеологий не конституируется и не обнаруживает себя как таковая. Текст, согласно Бахтину, бывает идеологичным только тогда, когда опорой ему служит «единство сознания», единство говорящего «я», гарантирующее истинность той или иной идеологии. Это имеет место в случае с *монологическим миром*, достигающим расцвета в идеалистической философии; пример такого мира Бахтин видит в рационализме XVII и XVIII вв., доводя его вплоть до утопического социализма с его верой в силу убеждения.

Между тем в полифоническом тексте идеологии моделируются с помощью той инстанции, которой как раз и является расщепленный субъект: эти идеологии рассредоточены в интертекстовом пространстве — в «промежутке» между различными «я», и их статус равен статусу диалогического «слова». Постоянно вслушиваясь в свою эпоху, в историческое прошлое и в то, что еще только вызревает, Достоевский (равно как и любой автор-полифонист) собирает идеологии, превращая их в «прототипы»

зречная толпа» (*Malraux A. // Picon G. A. Malraux par lui-même. P.: Seuil, 1953. P. 40*). Ср. также: *Mathewson R. W. Dostoievskij and Malraux // Forth International Congress of Slavists. Moscow. Sept. 1958.*

* *Sarraute N. L'Ere du soupçon. P.: Gallimard, 1956.*

и в речевые инстанции *. Именно это позволило Бахтину сказать, что Достоевский (*скриптор*¹⁰, как выразились бы сегодня) не *мыслит* (мыслями), но *сталкивает* (точки зрения, сознания, голоса: тексты). Идеология, точнее, идеологии непосредственно присутствуют в романном тексте: противоречивые, но не иерархизированные, не отрефлектированные и не подвергнутые суду, они выступают как *материал, подлежащий формированию*. В этом смысле как раз и можно сказать, что полифонический текст располагает лишь одной идеологией — *формообразующей*, носительницей формы.

Текст завладевает идеологиями и, сталкивая различные говорящие «я» или тексты, позволяет им увидеть их собственный бессознательный субстрат. Бахтин намечает здесь важнейшую границу между *идеологией* и *текстом*, лишь углубленную современной литературой: «Подобно тому как следует соблюдать рубеж между *наукой* и *идеологией* («Наука, имеющая своим материалом идеологическую интерпелляцию, непрестанно смещает проделываемую в нем брешь» — Бадиу), важно провести и другой рубеж — между идеологией и текстом» **.

Текст (полифонический) не имеет собственной идеологии, ибо у него нет субъекта (идеологического). Это особое *устройство* — площадка, на которую выходят различные идеологии, чтобы обескровить друг друга в противоборстве.

V. ЗЕРКАЛЬНАЯ АМАЛЬГАМА

В подобном «речевом исчезновении» «субъекта» и «объектности» («материальной» и «идеологической») Бахтин угадывает нечто такое, чему не может найти имени, — угадывает стирание самой системы репрезентации. Намекнуть на это стирание позволяют термины *диалогизм* и *полифония* — в их противопоставленности монологизму, символизирующему изображающий дискурс ***.

* «...Литература в основе своего содержания отражает только становящиеся идеологии, только живой процесс становления идеологического кругозора» (МФ, 30).

** Sollers Ph. L'Ouest s'éloigne // Promesse. 1968. № 23—24.

*** Отсюда ясно, почему Бахтин отказывает театральному представлению в диалогизме и полифонизме. Известно, однако, что современный текст — от Малларме, написавшего «Игитура» для сцены, и до Арто, драматизировавшего письмо, подсказанное ему восточным театром, — сумел разглядеть в некоторых театральных зрелищах *плю-*

В самом деле, в романах Достоевского ничего не «изображается»: в них не найти ни такого персонажа, ни такой действительности, ни такого автора, которые были бы внеположны возраставшей их органической ткани, независимы от материи, порождающей инстанцию того самого «я», которое желает «другого». Предметом анализа в этих текстах является соотносительность субъекта с собственным дискурсом, точнее даже, речь идет о предсубъекте, погруженном в дискурсы, превращающиеся тем самым в онирические подмостки, в скопление конфликтующих различий. Зеркала, в котором монолитный — «моно-логичный» — логос прежде видел свое изображение, больше нет. Полифоническое взаимодействие голосов, слышимое Бахтиным, происходит на поверхности амальгамы.

Слова старика Карамазова: «Бог умер, значит, все позволено» — подверглись, по-видимому, такому прочтению, что еще шаг — и они вот-вот приобретут смысл, о котором умалчивают: «Бог умер, значит, все говорится-между» *.

Именно историзм Бахтина позволил ему показать, что овладение областью «говорения-между» как способ перебраться по ту сторону изображения не является ни оптической иллюзией читателя, ни новорожденным младенцем нашей культуры, но средством оживления целой культурной традиции. Бахтин обнаружил, что этот прорыв через изображение и работа по его разрушению всегда были *инаковостью* теологического дискурса, всегда создавали сценическое пространство, где «я» надевает на себя маску двусмысленного смеха или сексуальной разнузданности, имитируя тем самым зрелище самоанализа, иначе гово-

рализацию той линии, на которой располагается голос говорящего субъекта, и ее превращение в *объем*, в котором Бахтин сумеет услышать отзвук полифонии... Логика, обнаруживаемая Бахтиным у Достоевского, воплощается сегодня в книгах — в письменных текстах, представляющих собой *театр без сцены*: «взаимопроникновение мифа и зрительного зала» «усиливает ощущение мифического присутствия, сопричастность к которому мы начинаем испытывать»; «незанятое пространство, прямо перед сценой: безлюдное место, где уединяется публика и куда не дано проникнуть персонажу» (Малларме).

* «Вот почему место, где происходит говорение-между (являющееся не чем иным, как говорением-внутри-пространства-между-двумя-субъектами), есть то самое место, где прозрачный классический субъект расщепляется и возникают эффекты *fading'a* ¹¹, очищающие фрейдовского субъекта от его замутненности с помощью все более и более незамутненных означающих...» (*Lacan J. Ecrits. P.: Seuil, 1966. P. 800*).

ря — собственной *смерти*. От греческой мениппеи до Лукиана и Петрония, до средневекового карнавала (этого театра без рампы, где нет ни представления, ни изображения, коль скоро каждый здесь является и автором, и актером, и самим собою, и своим «другим») и далее — вплоть до Рабле, Свифта, Джойса, Арто и Батая — этот смертоносный смех десакрализованного «я» становится все громче и явственнее. Все более едкий и действенный, он разрушает монологизм изображающего литературного дискурса, создает обобщающее зрелище калейдоскопического, множественного письма, хотя сами при этом мы ничего не видим, ибо это оно видит нас.

Это и есть место действия современного авангардистского текста, предметом которого оказывается субъект в его отношении к языку и к сексу, а значит, к идеологии и к социальной системе: все дальше и дальше углубляется этот текст в «полифонический» — полиграфический, герметический, недоступный для субъектов, вымуштрованных, в школе «монологики», — лабиринт.

В наше время, однако, бунтарское ниспровержение деградировало до уровня репрезентации — вплоть до того, что карнавальная стихия затопила как киноэкран, так и литературу, предающиеся изображению «эротики». Мениппейная традиция (ср. «Сатирикон») весьма услужливо извлекается на свет, и карнавал, этот праздник еды и испражнений, становится символом современного мира; разнузданные фантазмагии с особой остротой выявляют логику сна. Трансгрессия становится «позволенной», превращаясь в изнанку закона, так что никто не чувствует никакой угрозы: ведь недаром во все времена карнавал разыгрывался на церковной паперти.

Разительные противоречия капиталистического способа производства, уже не поддающиеся никакому обузданию, создают условия, при которых «психотическое становление субъекта» (Соллерс) может быть подвергнуто «художественной» рефлексии лишь двумя способами: они либо *проявляются* в «карнавальном искусстве», либо становятся предметом *самоанализа* в рамках письма, преодолевающего стену репрезентации. Различие между этими двумя способами ничтожно и вместе с тем фундаментально: это различие между идентификацией — трансфером, с одной стороны, и анализом, не ведающим конца, — с другой.

Стоит только заглянуть за зеркальную поверхность текста — и поэтика утратит свой предмет. *Реально*, как мы уже сказали, у нее такого предмета и не было, поскольку, притворяясь, будто говорит о каком-то другом тексте, на деле она разговаривала сама

с собой. Однако такой авто-дискурс был возможен лишь при условии, что литературный псевдо-предмет (выдвигаемый на первый план для того, чтобы его можно было не замечать) рассматривается как феноменальная поверхность, как непрозрачная структура, как удобное в работе изображение; лишенная собственного предмета поэтика превращается в способ объективации, ибо полностью зависит от литературного произведения как изображающей поверхности. Уберите из здания поэтики принцип репрезентации — и поэтика рухнет, утратит устойчивость, позволяющую ей осуществлять свои операции, потеряет опору, ибо ее подлинный предмет — это и есть принцип репрезентации, входящий в самый ее замысел; именно этому принципу сохраняет она приверженность в процессе самоиспытания, для которого конкретный текст — всего лишь необязательный предлог. Здесь, переходя к современным («нечитабельным») текстам, мы касаемся того узлового пункта, благодаря которому становится возможным сам поэтический дискурс: это — система репрезентации, представление о литературном тексте как об изображающем дискурсе (речь, разумеется, идет не о непосредственном изображении внеположенной тексту действительности, но о репрезентации, включенной в матрицу поэтики как таковой); лишь при этом условии она приобретает способность расчленять наличный смысл (произведения) на лингвистические и логические категории.

Между тем по эту сторону плоскости, образованной изображающим дискурсом, никакой оплотненной структуры, подлежащей описанию, больше нет; здесь отсутствует смысл, апробированный наличным субъектом, нуждающимся в структурировании. Дискурса здесь *еще нет*, а субъект находится на стадии самопорождения, осуществляющегося в процессе письма/чтения. Чтобы создать теорию такого порождения, требуются категории, отличные от тех, которыми пользуется лингвистика языка, причем подобная теория выделяет для себя иной, нежели поэтика, предмет. Это — теоретически сконструированный, но не объективированный предмет, — предмет динамизированный (Башляр). Тем самым работа, проделанная Бахтиным, подводит нас к такой теории значения, которая нуждается в соответствующей теории субъекта. В 1929 г. подобных теорий не существовало¹². Что же до текста Достоевского, на базе которого конституируется бахтинский «динамизированный предмет», то он сам находится на стыке репрезентации и того, что сквозь нее проникает: это объектное описание *и в то же время* полифоническое дробление. Бахтин ока-

зался первым, кто уловил этот второй аспект, предвосхитивший новую литературу, требующую и новой теории.

Ясно теперь, почему начинание Бахтина с неизбежностью носило переходный характер. Пользуясь термином *поэтика*, доставшимся ему в наследство от предшественников (историков и формалистов), Бахтин открывает целый материк, к которому инструментарий поэтики неприменим. Отсюда — двойственность его подхода: он постоянно колеблется между гуманистическим, а подспудно даже и христианским языком, с одной стороны, и технической терминологией — с другой, между заботой о тщательной документированности исследования, свойственной историку литературы, и острой интуицией при чтении текстов; это не литературный, не лингвистический и не философский подход, но все это разом; избыливающий повторениями, а иногда и неточный, он то и дело сдвигает смысл лингвистических терминов и никогда не дает им строгого определения (в самом деле, что означает выражение «слово» вне сферы репрезентации?).

Этот подход претендует на то, чтобы быть «поэтикой», однако его дискурс то и дело прерывается актами вторжения через границу изображения — туда, где поэтике уже нечего описывать, где аналитические усилия переносятся на отыскание правил, в соответствии с которыми порождаются смысл и субъект смысла, причем пограничные тексты нашего времени — первые среди тех, кто эти правила производит.

1970

Перевод с французского Г. К. Косикова





М. Л. ГАСПАРОВ

М. М. Бахтин в русской культуре XX века

Система взглядов М. М. Бахтина на язык и литературу складывалась в 1920-х гг., а общим достоянием и предметом мирового обсуждения стала только к 1960-м гг. В каждую эпоху есть своя «борьба древних и новых»¹; в нынешнем круге этой борьбы сочинения и высказывания Бахтина являются важным оружием. Пользуются им чаще «древние», чем «новые»: Бахтин предстает носителем высоких духовных ценностей прошлого, органической целостности которых угрожают бездушные аналитические методы современности. Такое понимание правомерно, но вряд ли основательно. Оно упускает слишком многое в логической связи взглядов Бахтина. Что именно, — становится ясно, если вспомнить эпоху формирования этих взглядов.

1920-е гг. в русской культуре — это социальная революция, культурная революция, новый класс, ощутивший себя носителем культуры; это программа «мы наш, мы новый мир построим» — построим такой расцвет мировой культуры, перед которым само собой померкнет все прежнее, и строить будем с самого начала и без оглядки на прошлые пробы; это Маяковский, Мейерхольд, Эйзенштейн и Марр. Переживать это чувство «и я — носитель культуры!» можно было двояко: «и я способен творить, а не только снизу вверх смотреть на творцов!» — это Бахтин (с его культом деятельной спорящей мысли); «и я способен воздействовать на других, а не только, чтобы они воздействовали на меня!» — это формалисты (с их культом строящей словесной технологии). Вражда между Бахтиным и формалистами была такой упорной именно потому, что это боролись люди одной культурной формации: самый горячий спор всегда бывает не о цветах, а об оттенках.

Отсюда главное у Бахтина: пафос экспроприации чужого слова. Я приступаю к творчеству, но все его орудия уже были в употреблении, они захватаны и поношены, они — наследие проклятого прошлого, пользоваться ими неприятно, а обойтись без них невозможно. Поэтому я прежде всего должен разобраться в них («иерархизировать чужие языки в своем сознании») и пользоваться ими с учетом их поношенностей и погнутостей. Каждое слово — чужое, каждая фраза — чья-то несобственно-прямая речь: это навязчивое ощущение естественно именно у неожиданного наследника, не свикшегося с будущим своим имуществом заходя, а вдруг получившего все сразу и без разбору. Задача творчества — выложить свою мысль из чужих унаследованных слов.

Отсюда второе у Бахтина: пафос диалога, т. е. активного отношения к наследству. Вещи ценны не сами по себе, а тем использованием, которое из них делалось и, главное, может быть сделано. (Бахтин называет это «интенциями».) Литературное произведение для него — не слово, а преодоление слова, не то, что захватано прежними работниками, а то, что удалось из этого сделать, несмотря на прежних работников. Произведение строится не из слов, а из реакций на слова. Но чьих? Вступая в диалог с вещью, читатель или может подстраиваться к ее контексту, или встраивать ее в свой контекст (диалог — это борьба: кто поддастся?). Первое возможно: Бахтин признает, хотя и нехотя, заслуги Эйхенбаума, вскрывшего в вещах Толстого такие злободневные контексты, о которых все давно забыли. Но это хлопотливо, да и вряд ли нужно. Второе отношение Бахтина и для всех 1920-х гг. гораздо естественнее: не подчиняться вещи, а подчинять вещь, брать из старого мира для постройки нового только то, что ты сам считаешь нужным, а остальное с пренебрежением отбрасывать. Вся культура прошлого — лишь полуфабрикат для культуры будущего.

Отсюда третье у Бахтина: нигилистический отбор ценностей. Если подлинная культура — в будущем, то незачем прилепляться сердцем к культуре прошлого. По существу ему не близок ни Пушкин, ни Шекспир, ни даже Толстой. Он принимает лишь две вещи — во-первых, карнавальную традицию и Рабле, во-вторых, Достоевского: иными словами, или комический хаос, или трагическую разноголосицу (любопытно, с каким равнодушием к фактам преувеличивает он с чужих слов количество и качество средневековых пародий и как легко отмахивается он от целых линий в истории романа — они «плохие», их авторы не понимали, что такое роман). Это — потому, что всякая стройно сложенная сло-

весная структура прошлой культуры вызывает у нового читателя опасение: а вдруг не я ее, а она меня подчинит себе?

Отсюда четвертое у Бахтина: противопоставление «романа» и «поэзии», резкая вражда к поэзии и вообще к «авторитарному языку», слишком подчиняющему себе собеседника. Мы знаем, что поэзия не менее (если не более) умело играет «чужим словом», чем роман; Бахтин был против поэзии не поэтому, а потому, что она — «язык богов», раздражающий человека новой культуры, и потому что она — язык «авторитарный», парализующий собственное читательское творчество. Ведь и роман для него приемлем лишь пока это стихия хаотичная, кипящая и неоформившаяся: он называет романом сократические диалоги и переписку Цицерона, но отказывается называть так классические романы XIX века. «Роман» и «эпос» для него — не жанры, а стадии развития жанров: он мог бы сказать, что жанр начинается романом, а кончается эпосом. Если в работы Бахтина подставить вместо слова «роман» слово «антироман» (при нем еще не изобретенное), то смысл его высказываний будет гораздо яснее и связнее.

Бахтин — это бунт самоутверждающегося читателя против навязанных ему пиететов. Но в бунте этом — конечно, не только нигилизм. Диалогический подход — это не только гордыня перелаamyвания чужих голосов своей интенцией, это и смиренное выслушивание чужих голосов перед тем, как их переломить. Этому и учит Бахтин в «Поэтике Достоевского», и это для него важно: из всего передуманного в 1920-х гг. он под своей фамилией опубликовал только «Поэтику Достоевского».

Ирония судьбы Бахтина в том, что мыслил он в диалоге с 1920-ми годами, а печататься, читаться и почитаться стал тогда, когда свои собеседники уже сошли со сцены, а вокруг встали чужие. Пророк нового Ренессанса оказался канонизирован веком нового классицизма. Ниспровергатель всяческого пиетета оказался сам предметом пиетета. Несвоевременные последователи сделали из его программы творчества теорию исследования. А это вещи принципиально противоположные: смысл творчества в том, чтобы преобразовать объект, смысл исследования в том, чтобы не деформировать его. Органическая цельность бахтинского мировоззрения оказалась раздроблена на отдельные положения: о диалоге, о смеховой культуре и пр. Это закономерно: как Бахтин призывал собеседников своего поколения брать из культуры прошлого только то, что они считают нужным для себя, так теперь из его собственных работ собеседники нового поколения берут только то, что они считают нужным для себя. Но всегда лучше, чтобы это

делалось сознательно, как делалось самим Бахтиным. Пользуясь вызывающе-неточным языком Бахтина, можно сказать: творчество Бахтина — это роман, не нужно превращать его в эпос.

1979





Катарина КЛАРК, Майкл ХОЛКВИСТ

Архитектоника ответственности

Для мыслительного пути Бахтина характерно то, что он никогда не прекращал поисков все новых ответов на вопросы одного и того же круга. Проблему отношений «я» и «другого», — иначе говоря, проблему того, как действительное различие переходит в видимость тождества, на протяжении ряда лет он ставил множеством способов. Но сами вопросы оставались при этом теми же самыми, и это придавало жизни Бахтина характер поиска. В 1918—1924 годах постоянный набор бахтинских тем оформляется в серии текстов, ни один из которых, по-видимому, не был закончен. Тексты эти не кажутся фрагментами разных работ. Скорее, они суть различные попытки написать одну и ту же книгу, которую Бахтин не озаглавил; здесь она, однако, условно именуется как «Архитектоника ответственности» *.

Труд этот, очевидно, философский, но его нелегко втиснуть в какой-либо привычный жанр философского дискурса. Он является собой этику, работанную применительно к миру повседневного опыта, — нечто вроде прагматической аксиологии. Под этической активностью в нем понимается деяние (поступок). Акцент сделан не на результате деяния, не на его конечном продукте, но, скорее, на этическом свершении, на процессе творения, на событии, имеющем автора, то есть собственно на поступке, будь то поступок физическим действием, мыслью, высказыванием или письменным текстом (два последних случая рассматриваются в

* Под этим заголовком объединены опубликованные работы: «Искусство и ответственность» и «Автор и герой в эстетической деятельности»; потерянные или неопубликованные работы, как например, «Эстетика словесного творчества» (это не книга 1979 года, изданная Бочаровым и Аверинцевым); наконец, текст без заглавия по моральной философии, а также другой труд по философии религии, который Бахтин создавал в 1918—1924 годах.

их соположении). Бахтин приходит к идее поступка, размышляя над той формой авторской активности, которая является для него главной парадигмой, — именно, над созданием литературного текста. Для того чтобы изучить пути возникновения отношений «я» и «другого», он исследует виды отношений в прозаическом художественном произведении литературных авторов с героями, а также героев между собой.

«Архитектоника» и бахтинские последние завершающие эссе 1970-х годов являются философским обрамлением всего промежуточного творчества мыслителя, посвященного более частным и специфическим темам. Это не значит, что Бахтину не удалось за годы перемениться или что «Архитектонику» можно использовать как некий канонический пробный камень для оценки достоверности несовпадающих интерпретаций позднейших работ. Такое требование отказало бы в историчности одному из самых решительных сторонников идеи становления. Скорее, «Архитектоника» представляет собою круг вопросов столь фундаментальных и сложных, что для их продумывания целой жизни оказалось недостаточно.

Термины «архитектоника» и «ответственность» лучше всего охватывают основной предмет творчества Бахтина, — а именно, ответственность, которую мы несем за наше неповторимое место в бытии, а также средства, с помощью которых мы соотносим нашу неповторимость с остальным миром, который — «другой» в отношении к ней. Бахтин полагает, что каждый из нас «не имеет алиби в бытии». Мы сами должны быть за себя ответственны. Каждый из нас имеет единственное время и место в жизни, и бытие понимается не как пассивное состояние, но как активность, как событие. Я обозначаю время и место моей собственной позиции, пребывающей в постоянном движении, в бытии других людей и в природном мире посредством ценностей, о которых я заявляю через поступки. Этика — это не абстрактные принципы, но образчик действительных поступков, совершенных мною в бытии, которым является моя жизнь. Мое «я» в таком свершении отвечает другим «я» и миру с того единственного места-времени, которое я занимаю в бытии.

«Архитектоника» заметно присутствует в позднейших трудах Бахтина, поскольку она акцентирует моменты действия, движения, энергии незавершения. Жизнь, будучи событием, предполагает различные «я» в качестве деятелей. Чтобы отношение между мной и другим было успешным, оно должно быть оформлено и должно обрести цельность завершения, — при этом архитектурная активность авторства, которая строит текст, ока-

зывается параллельной бытийственной человеческой активности, которая строит меня самого. И если активность бытия постоянно продуцируется благодаря зазору между «я» и «другим», то верховное значение принадлежит общению: оно всегда предстает как взаимозависимость двух, но никогда — их слиянием. Главная проблема касается не только области языка, изучаемого лингвистами и филологами, но и области речевых высказываний, в которой развивается диалог между всеми «я» и всеми «другими». Высказывание существует не только в сфере слов и текстов, но также в мыслях и поступках. Так трактуемое понятие авторства нуждается в более разработанной науке, чем просто поэтика или даже эстетика. И столь широкое представление о высказывании требует науки, выходящей за пределы обычной лингвистики. Посвятить свою жизнь диалогизму Бахтина побудило острое ощущение этих потребностей научной мысли.

Бахтин считает другость основой всего бытия, а диалог — первичной структурой всякого индивидуального бытия, представляющего из себя постоянный обмен между тем, что уже наличествует, и тем, чего еще нет. Человеческое сознание фиксирует и оформляет эти превращения; оно регулирует постоянный обмен между активностью «я» и всем тем, что «не-я-в-себе». Таким образом, дихотомия я/другой является изначальной оппозицией, в которой укоренены все прочие различия: высший структурный принцип действительного мира поступков — это конкретная архитектуроническая и эпистемологическая оппозиция между «я» и «другим».

Отдельное «я» в бахтинской дихотомии я/другой не выделяется, как в философии романтизма: всегда есть опасность соскальзывания радикальной субъективности в крайность солипсизма. По той же самой причине «я» в представлении Бахтина не является последней реальностью, источником независимых интенций и обладателем единственного смысла. Бахтинское «я» никогда не полно, поскольку оно может существовать только диалогически. «Я» — это не субстанция и не сущность как таковые, но оно существует только в напряженном соотношении со всем прочим и, что особенно важно — в соотношении с другими «я».

Идеи Бахтина относительно языка созвучны идеям немецких мыслителей эпохи романтизма, в частности, идеям Вильгельма фон Гумбольдта. Но Бахтину предельно чужда романтическая жажда целостности, та ностальгия, которая породила германское видение античной Греции в качестве *Gemeinschaft*, откуда произошло падение в историю, изгнание — подобное изгнанию из Эдема — в мир фатально расщепленного сознания, в условия

отчужденности «я» от общества. Напротив, диалогизм отстаивает дружость; это веселая наука, *frolishe Wissenschaft*. Как мир нуждается в моей дружости, наделяющей его значением, так и я нуждаюсь в авторстве других, определяющих мое «я». Необычный термин «дружость» (для обозначения качества иного) с помощью окончания «-ость» — грамматического признака абстракции, подобного *-ness* в английском языке — привлекает внимание к вездесущую дихотомии я/другой. Это слово также намекает на взаимосвязь слов «друг» и «другой»: «-ой» после корня «друг» — стандартный признак прилагательного. Такой оттенок предполагает позитивное значение «другого» для мышления Бахтина. Не нужно сокрушаться по поводу того, что мы никогда не можем достичь полноты присутствия, завершенного в себе тождества, — будь то в непосредственном опыте самопереживания или в логически строгом диалектическом мышлении.

Бахтинская антитеза я/другой отражается в природном мире, и это объясняет большой интерес Бахтина к биологии. Для того чтобы в трудных подчас случаях решить, является ли некая мельчайшая форма мертвой материей или живой тканью, ученые, исследующие микроскопические формы жизни, используют простой критерий. Если эта форма способна реагировать на возбудитель, например, на свет, то она живая. Если она не меняется при изменении окружения, она считается безжизненной. Другими словами, выражаясь примитивно, способность реагировать на среду или взаимодействовать с ней является тестом на жизнь, — так что если человек не отвечает на возбудители, то говорят, что он не показывает «признаков жизни»; такой человек считается мертвым. Простейший организм не мог бы выжить без питания, получаемого им из среды; чтобы поддерживать внутреннюю способность реагировать, которая определена как его жизнь, ему необходимо то, что находится вне проницаемых оболочек его целостной формы. Жизнь как таковая есть ответ окружению, способность отвечать ему. Если в какой-то специфической ситуации возникает реакция организма — будь то лишь слабое сокращение гидры от света — то налицо жизненный центр. Это именно то самое, что на высших уровнях сложности, в случае человека, называется «я». При таком понимании «я», скорее — не метафизическая абстракция, но фундаментальный факт жизни. Следовательно, «я» не имеет значения «в себе», поскольку оно не обладает живым бытием без окружения, которое провоцирует его и испытывает его способность к ответу.

Примитивные организмы обладают жизнью, поскольку у них есть то, что Бахтин называет «обращенностью», но своему окру-

жению они могут отвечать только жестко запрограммированным способом. Они будут растягиваться или сжиматься от света, причем любая гидра будет реагировать одним и тем же образом. Сходство между примитивной животной жизнью и способностью творческого «я» к непредсказуемому характерному ответу здесь наименьшее.

Но в более сложных организмах, каковыми являются люди, где тело представляет собой огромный универсум из разнообразнейших клеток, ситуация совершенно меняется. Человеческое тело — это социальный организм, изобилующий скоплениями индивидуальных клеток; в нем все такие скопления взаимодействуют между собою с помощью постоянного набора «языков», многоголосия электрохимических импульсов, гормональных «диалектов» и «говоров» энзимов. Тем же самым способом, которым все эти подсистемы взаимодействуют друг с другом, та совокупная система, которую они образуют в их целостности, взаимодействует с другими личностями. Ситуации в человеческом социальном окружении не только разнообразнее ситуаций в случае простейших: даже если человеческая ситуация повторяется, мы ничего не можем знать о том, как каждый из нас ответит на нее. Каждый из нас способен быть неповторимым, и это делает уникальным весь человеческий род.

Разница между тем, как Джон Смит, например,отреагирует даже на такую стандартную ситуацию, как стрельба, и как совершенно иначе ответит на нее Дэвид Джонс, демонстрирует разнообразие видов индивидуальных человеческих реакций на окружение. Особенность каждого «ответа» (response) указывает на специфическую форму «ответственности» (answerability) личности *. У живого организма нет возможности уклониться от отве-

* Русскому читателю отчетливо понятно, что американские авторы неправомерно «биологизируют» Бахтина по языковым, так сказать, причинам: налицо пример, когда метод этимологизирования, введенный М. Хайдеггером, служит плохую службу. В слове «ответственность», в русском языке имеющем чисто нравственное значение, К. Кларк и М. Холквист преувеличенно акцентируют смысловой обертон «ответа» как стихийной, бессознательной реакции на среду. Между тем, подобный обертон в русском языке стерт (в отличие, вероятно, от английских эквивалентов «ответственности» — «answerability» и «responsibility»), — и не случайно, чтобы заострить момент «ответа», русским языковым сознанием был образован неологизм «ответчивость». Сам Бахтин для соответствующей — только образченной — ситуации сконструировал слово «безответность» («Нет ничего страшнее безответности»). «Ответственность» — термин тру-

та, поскольку способность реагировать на окружение является тем самым качеством, которое определяет, жив ли организм или нет; реагирование, «ответание» является постоянным свойством, и вся цепь этих ответов образует жизнь индивидуума. Именно это Бахтин имеет в виду, когда говорит, что «нет алиби для бытия» (*no alibi for being*). Поскольку мы берем ответственность (*responsibility*) за себя. «Я», понятое как конкретный ответ целокупного организма на окружение — начиная с рефлексивных ответов мозга на простые стимулы и вплоть до разумных ответов другим «я» в социальном общении — по определению, само по себе никогда не бывает сложным. Подобно тому, как низшие организмы нуждаются в растворе, плаывая в котором, они питаются, на высшем уровне «я» нуждаются в стимулировании дружеством социального мира, чтобы поддерживать их ответственность (*responsibility*).

Такой взгляд присущ как неокантианству, так и дарвинизму. Предположение Канта о зазоре между разумом и миром Бахтин понимает как необходимую взаимозависимость обоих, что делает все споры о трансцендентальном эго излишними или по крайней мере неадекватными. Такая взаимозависимость является дарвинистской в том специфическом смысле, что ни один человек не в состоянии существовать без того, чтобы меняться под воздействием другого, и таким образом, исключительная привилегия принятия решений никогда не принадлежит какому-то одному лицу.

У Бахтина разница между человеком и другими видами жизни имеет форму авторства, поскольку средства, с помощью которых в данном действии (деятельное бытие понято как ответ) достигнуто специфическое ответственное отношение «я» к «другому», оказываются результатом усилий «я» по оформлению значения их встречи. То, перед чем я ответственен — это социальное окружение; то, за что я ответственен — это авторство данной встречи. «Я» создает себя через построение архитектурного отношения между неповторимым центром жизненной активности, который образуется индивидуальным человеческим организ-

дов Бахтина конца 10-х — начала 20-х годов — в его философии имеет русское, чисто нравственное звучание, не выделяющее оттенка «ответ»: это самая ранняя, «преддиалогическая» стадия творчества мыслителя, и для перехода к «диалогу» (формально состоящему из цепи реплик и «ответов» на них) требуется качественный сдвиг его представлений. Заметим, что этимологические изыскания и в дальнейшем ходе рассуждений К. Кларк и М. Холквиста не принадлежат к наиболее удачным сторонам их концепции. — *Прим. пер.*

мом и постоянно меняющейся природной и культурной средой, которая окружает его. Таково значение бахтинского афоризма, согласно которому «я» есть акт милости, дара другого.

Бахтин описывает это обретение себя через другого (self-appropriation from the other) с помощью коротких историй, вроде «рассказов на случай». Сюжет конструируется вокруг нескольких метафорических образов из областей бухгалтерии, секса и биологии, — однако, самые важные построения связаны с механизмом зрения. В предположении о разрыве между разумом и миром основной проблемой для разума является вопрос о том, как «увидеть» мир, как «перевести» мир, состояние которого само по себе не может быть известно, в другое состояние, которое представит этот мир так, чтобы его можно было воспринять, — хотя бы только в его вторичности. Мы вынуждены постоянно находить в своем разуме знаки для вещей, которые иначе были бы непознаваемы, «невидимы» для сознания. Понимание происходит одновременно с восприятием: знать что-либо означает быть способным его увидеть. Это близко старому предположению метафизики, согласно которому «воспринимать — значит быть», но бахтинская трактовка этого общего места отлична от абстрактно философской.

Бахтин начинает с каждогодневного распространенного факта, столь простого, что его часто забывают или не замечают: если, как всякий может представить, два тела не могут занимать одного и того же места в одно и то же время, то мое место в бытии единственно, поскольку когда я занимаю его, никто другой этого не может. Когда я здесь, ты должен быть там; я могу быть с тобой в этот момент, но ситуация будет выглядеть иначе с тех единственных мест, которые в ней занимаем ты и я. Мы вместе, однако и врозь. Физически мы можем переменить место. Но между тем моментом, в котором ты занял позицию, где был я, и я занял позицию, где был ты, должно пройти время, пускай и доля секунды. А поскольку предшествующая ситуация невоспроизводима, мы никогда не увидим — или не узнаем — тех же самых вещей.

Ты формируешь пространственную структуру и наше расположение в ней с того единственного места, которое ты в ней занимаешь, — как и я со своего. Только «я», понятое не в качестве трансцендентальной сущности, но просто как центр восприятия, может «видеть» нашу конфигурацию. Не будучи трансцендентальным, «я» в своей архитектурической активности управляется тем ограничением, которое накладывает физическое пространство на биологический механизм зрения. Некоторые виды подобных ограни-

чений имеют случайный характер, — например, сила освещения в данный момент, — другие не абсолютны.

Первое из таких абсолютных ограничений, которое можно было бы назвать законом положения (the law of placement), состоит в следующем: то, что я вижу, зависит от места, с которого я смотрю. Этот закон находит себе выражение в физике — с одной стороны, как относительность Эйнштейна, а с другой — как принцип неопределенности Гейзенберга.

Когда Бахтин доказывал, что смысл наблюдаемого определяется тем конкретным местом, с которого происходит наблюдение, он пытался сделать в отношении сознания то, что Эйнштейн стремился обосновать для физического универсума: почти в то же самое время Эйнштейн также подчеркивал определяющую роль позиции, с которой наблюдаются явления. Первый доклад 1905 года Эйнштейна утверждает, что любое заявление об «объективном» времени события на самом деле есть заявление об одновременности двух событий — события, о котором идет речь, и, скажем, расположением стрелок часов на циферблате. Итак, когда Эйнштейн говорит, что «поезд прибывает сюда в семь часов», в действительности это означает, что прохождение маленькой стрелки его часов через место, обозначенное семеркой, и прибытие поезда суть одновременные события.

Эйнштейн допускает, что это утверждение содержит в себе неопределенное понятие — то, которому он, подобно Бахтину, вынужден был посвятить оставшуюся жизнь — понятие одновременности. Одновременность, как определяет ее Эйнштейн, обычно не вызывает вопросов, поскольку в повседневной жизни зазор между событиями на наших часах и событиями в мире так обманчиво мал. Хотя мы соотносим событие, которое уже произошло, с событием, которое все еще длится на наших часах, мы, как правило, можем пренебречь этим незаметным отставанием и говорить об одновременности, поскольку свет распространяется столь быстро и расстояния столь малы, что такая задержка роли не играет.

Когда, однако, расстояния возрастают, задержка становится заметной и неустранимой: если мы хотим определить время событий на Луне с помощью часов, находящихся на Земле, задержка окажется значительной. Это вызывает неизбежный вопрос: как мы можем рассматривать события на Земле и, скажем, на Луне в качестве одновременных, — иначе говоря, как различные точки пространства могут обладать одним и тем же временем? Данная проблема побудила Эйнштейна к постановке «мысленных экспериментов» с участием людей в лифтах, на океанских

лайнерах и в движущихся поездах; эти эксперименты показали, что нет такой вещи, как фиксированный интервал времени, не зависящий от системы отсчета. Таким образом, в действительности одновременности нет: есть только системы отсчета, с помощью которых можно два различных события привести к мыслимому единству. В своей работе Эйнштейн развил преобразования Лоренца для подобных систем отсчета.

В случае Бахтина систему отсчета, которая создала бы эффект одновременности, надо было бы искать в механизме преобразований я/другой, особенно в законе положения. Ты можешь видеть вещи у меня за спиной, — например, картины или плывущие облака, которые недоступны для моего видения, — тогда как я могу видеть вещи, которые тебе видеть запрещает твое положение — другие картины на другой стене или другие облака, движущиеся за тобою. Это различие определяет то обстоятельство, что хотя мы находимся в одном и том же событии, это событие для каждого из нас свое.

Другость, далее, не есть априорная метафизическая реальность, поскольку несовпадение — это конституитивная черта человеческого восприятия. Следовательно, в человеческом видении есть структурная брешь, слепое пятно, определяемое законом положения. Но поскольку занимаемое каждым из нас место неповторимо, вещи, которые я могу и не могу видеть, различны для меня, что является важным для моего конструирования фактором.

Согласно старому определению, пессимист — это тот, кто говорит: «Мы прошли только половину пути», — тогда как оптимист в той же ситуации скажет: «Нам осталась всего половина пути». В подобном духе многие современники Бахтина осуждают те же самые обстоятельства, которые он утверждает. Бахтин говорит, скорее, о дружости, условии, благоприятном для человека, чем отчуждении — той же структурной ситуации, которая, однако, от Маркса до Сартра воспринималась как враждебная: ад, из которого нет выхода, это не только «другие», но само условие дружости, лишь варьирующейся в конкретных ситуациях. Бахтин не игнорирует того факта, что зрение всегда частично, неполно. Действительно, его понятие дружости целиком зависит от признания слепоты ко «всему остальному», что делает нас способными видеть «это».

В бахтинской феноменологии восприятия самым важным является следующее: я могу видеть не то, что мне запрещается видеть законом положения. С того единственного места, которое я занимаю в бытии, оказываются в наличии вещи, видимые только мной;

тот особенный уголок мира, который воспринимаю один я, есть «избыток видения»: избыток определяется по отношению к недостатку видения всеми другими уникального образа мира, созданного мною. Для конструирования «я» фундаментальным моментом является нечто такое, чем все люди владеют в качестве условия, но что лишь для конкретных лиц оказывается уникальным опытом. В результате получается тот парадокс, что мы все обладаем неповторимостью.

Бахтин подчеркивает, скорее, полноту, чем ущербность видения, хотя эти два обстоятельства постольку одновременны и нераздельны, поскольку оба они неустранимы. Он делает это для того, чтобы его термин для такой полноты — «избыток видения» — не был бы ложно истолкован как солипсизм: в конце концов, «избыток» — это относительный термин, без ссылки на «других» значения не имеющий (Э, 175).

Бахтин изучает следствия закона положения для осмысления чувства физического зрения; его цель при этом — использование категорий визуальности для обсуждения такого неопределенного понятия, как «я». Сознать обычно означает сознавать нечто. Бахтин доказывает, что быть сознательным означает видеть нечто. И подобно тому, как проблема познания вещей решается через нахождение терминов, которые позволяют нам видеть мир, так и проблема познания «я» решается поисками того, как можно визуализировать самого себя.

«Я» в трудах Бахтина в определенном аспекте соответствует кантовскому «я мыслю», — той точке, к которой относится опыт с его значением. Это то самое «я», которое Кант определил как такое «я», которое «в себе самом совершенно пусто». Данная параллель подразумевает, что «я», понятое в качестве «ничто», создает радикальные проблемы для своего восприятия той стороной отношения я/другой, которую оно само конституирует. Как сказано у Бахтина, «менее всего в себе самом мы умеем и можем воспринять данное целое своей собственной личности» (Э, 8 *).

Тезис «Я есмь тот, которого я не могу видеть» буквально имеет место как в строгой феноменологической попытке достичь эйдетического указания на себя самого, так и в самой банальной мечте. Попытка автора визуализировать героя уподобляется моей попытке осмыслить этот мир, — в действительности создать связный рассказ о моей роли в нем. «Я» — это то «главное действующе-

* *Kant. Critique of Pure Reason* / Trans. N. Kemp Smith. London: Macmillan, 1929. P. 157.

щее лицо», которое «лежит в ином плане, чем другие действующие лица» (Э, 27).

Бахтин переходит от несовпадения разума и мира к несовпадению тех способов, которыми «я» и «другой» вырабатывают категории для организации мира, — несовпадению картины, видимой мною с моего единственного места в бытии, и картины с твоего единственного места. Этот ряд несовпадений распространяется до своего предела — до несовпадения меня со всеми формами моего самовыражения (не только для других, но и для меня самого) — а именно, временем, пространством и теми ценностями, которые придают времени и пространству в каждой отдельной ситуации их специфическую окраску. Это радикальное несовпадение меня с моими признаками является причиной не только особого положения местоимения «я» среди других формальных элементов любого естественного языка, но также и причиной невозможности ни для одного аспекта языка слиться с предметом.

Особый способ, через который обнаруживается неадекватность моделирования «я» с помощью любой системы, отличной от «я» — это бесконечное отрицание со стороны «я» всех определений этого «я». Когда я развиваю собственное сознание, то это не означает возрастания моей осведомленности, но означает, скорее, рост «сознания того, что в самом существенном меня еще нет» (Э, 112). Я живу в «абсолютном будущем».

Важность архитектоники состоит именно в ее способности установить временное и пространственное положение, дать определение мириадам изменений, действиям, которые одновременно определяют меня. Тем, как Бахтин обращается с временем и пространством, он обязан кантианской традиции в учении о категориях. И то же самое можно сказать о критической роли, которую в его мышлении играет установленное Когеном различие между тем, что дано, и тем, что полагается разумом. Все эти термины характеризуют деятельность ради достижения «я», деятельность, которую я никогда не смогу завершить. Поэтому «я» следует понимать как проект.

Слово, которым Бахтин обозначает проект — «задание» — есть один из аспектов основного различия между «дан» и «задан», помогающий определить природу сознания как необходимость постоянно творить, авторизовать, задавать «я». Во временных терминах это значит, что я отвечаю настоящему, задавая будущее. Мое «я» осуществляет себя через отрицание какой бы то ни было возможности его полного категориального постижения. Здесь налицо влияние Достоевского, особенно образа подпольно-

го человека, настаивающего на своем праве отрицать все социальные ярлыки, которыми его могли бы определить: он предпочитает даже плевать на хрустальный дворец¹. Другой философ свободы, Сартр, в аналогичном духе утверждает, что когда мир говорит обо мне: «Он официант», — то я должен воздержаться, я должен настаивать на том, что я не стал официантом, поскольку я нахожусь еще в процессе становления себя самого.

Но если мое глубочайшее «я», мое «я-для-себя», есть, в сущности, отрицание всех категорий, то возникает вопрос, откуда мне взять категории для уловления этого самого «я». Ответ таков: у других «я». Я не могу видеть своего собственного «я», поэтому я должен постараться рассмотреть его в глазах других. Этот процесс самопознания через отражение мира в ценностях другого начинается очень рано, когда дети впервые начинают видеть себя глазами своей матери, — и это продолжается на протяжении всей их жизни.

Сознание постигает мир, визуализируя его, но видеть его оно может только через такие «глаза», как «я» или «другой». Каждый подобный «инструмент» преломляет по-своему воспринимаемый предмет, — почти то же самое свидетельствует физиология зрения о правом и левом глазе. Пытаясь извлечь смысл из того, что мне противостоит, я формирую мир с помощью ценностей, доставляемых той или другой преломляющей линзой.

Эта модель представляет из себя иной способ, с помощью которого двойца я/другой воспроизводит схему, чаще находимую в других областях биологии восприятия. Феномен бифокального зрения известен давно, но теперь выяснилось, что слух также есть двуединый процесс, при котором каждое ухо слышит по-своему*. Правое ухо, контролируемое левым полушарием, в другом примере одновременности обнаруживает лучшую способность к точному распознаванию звуков, характерных для человеческой речи. Левое ухо, находящееся под контролем правого полушария, более эффективно различает все прочие звуки. Мозг прорабатывает звуковые сигналы двойко. Два физически одинаковых звука — таких, как звук, издаваемый при надувании щек и быстром выдыхании, как когда мы задуваем свечу, и предгласный (prevo-calic) wh в словах типа when — при слуховом восприятии интерпретируются совершенно по-разному. Правое полушарие занимается чисто функциональным действием задувания свечи, а левое занимается абстрактным семиотическим качеством звука

* См.: Jakobson Roman. Brain and Language. Columbus, O.: Slavica, 1981. P. 19—21.

речи. Различное восприятие ушей, однако, в сознании слышащего индивида проявляется совместно, что дает видимость одновременности и единства; аналогично работают прочие дуальности, обусловленные дихотомическим функционированием двухчастного мозга. Бахтин, находившийся под влиянием великого физиолога мозга А. А. Ухтомского, полагает, что постоянное взаимодействие ролей «я» и «другого» является тем механизмом, благодаря которому мы осуществляем познание и в известной степени контроль на уровне дуальностей разума, — в биологии эти дуальности представлены на уровне просто мозга.

«Я» и «другой» суть два полюса всех перцептуальных возможностей. Их нераздельность порождает ту двойственность, которая настоятельно побуждает Бахтина к игре слов, — особенно с участием русской приставки со-, указывающей на одновременность в смысле совместного владения; в английском словоупотреблении ей приблизительно соответствует со, — скажем, в слове «со-аутор». Но «Архитектоника» содержит в себе множество других примеров напряжения русского языка ради конкретной бахтинской философской нужды. Это исключительно насыщенный текст; противники жаргона даже могли бы сказать, что текст излишне сгущен. Причина этого не в одной трудности предмета, но также и в постоянном экспериментировании новым словоупотреблением. Русский язык, подобно греческому и немецкому, но в отличие от английского, характеризуется тем, что с помощью префиксов или суффиксов на основе относительно малого набора словесных корней можно образовать большое количество слов. В то время, когда создавался данный труд, в памяти Бахтина были свежи его занятия греческим и латынью. Это обстоятельство в соединении с его погружением в традицию немецкой философии (по словам Гегеля, его задачей было «научить философию говорить по-немецки») имело своим результатом взрыв неологизмов в раннем творчестве Бахтина.

Например, сознание в описании Бахтина соединимо с внешним для него бытием посредством деяния, так что Бахтин описывает бытие человека как «поступление»; это означает «вступление» или «соединение», как в случае поступления в армию, — но также значит «поступить», «действовать», и «поступок», «действие». Следующим обортоном «поступления» является «приход» (receipt), — как в бухгалтерии, — что выглядит как напоминание Бахтина о том, что люди вступают в бытие через деяния, которые они накапливают на протяжении своей жизни и за которые, как за доходы в бухгалтерской книге, они несут ответственность. Сознание всегда есть «поступающее сознание»,

«вступающее/действующее сознание», или даже «со-знание», «знание-с» — и это другой, частый у Бахтина случай словесной игры с данной приставкой. Способ присоединения людей к жизни обозначен словом «приобщение», означающим «объединение с», но также соответствующим страдательному причастию прошедшего времени, что связано со смыслом «участия в таинстве», люди соединяются с течением жизни, давая ей вино и хлеб смысла.

Этот дуалистический путь постижения связи между сознанием и миром является источником других диад, которые в дальнейшем характеризуют отношение разум/мир. Бахтин соглашается с Кантом и противостоит Когену в предположении, что мир вещей — это «данность», а потому предшествует сознанию; этот мир явлен мне как «этость» или «наличность» — термин, лежащий где-то между «фактичностью» и *Vorhandenheit* Хайдеггера. «Наличие» (то есть «en face», «налицо») указывает на имеющееся до вовлечения в деятельность человеческого сознания — когда то, что просто дано, уже трансформируется в то, что познано или представлено в качестве аспекта «проекта» (задания) действия/вступления.

Мир как «данность» несет мне необходимость, навязывает «вещи, которые я обязан делать» (долженствование); царство «заданности» таково, что обязательства в нем превращаются в «условие ответственности», в «вещи, которые надо делать». Такое превращение данного мира в мир, который я сам полагаю, переводит отношение между моим телом и другими окружающими меня предметами (скалами, деревьями, прочими телами) во временное отношение, — без этого оно имеет характер одной лишь пространственности (поскольку оно чисто физическое). Чисто физический мир — это «ценностная пустота». Деятельность из человеческого проекта обращает пустыню пространства в сад времени. С точки зрения воспринимающего сознания мир как «наличность» уже навсегда здесь. Это «уже-ставшее бытие», — данный термин означает «уже-установившееся-бытие», но содержит такие обертоны как «уже-оплаченное-бытие» или «уже-начатое-бытие» (где инициатива больше невозможна). Бухгалтерский подтекст в языке Бахтина указывает на возможную связь его мышления с работой в кустанайской ссылке в качестве бухгалтера, — помимо того факта, что он был сыном банкира. «Данность» — это «уже-бытие», «заданность», т. е. мир, преобразуемый деятельностью человека, оформляемый через ценности — это «еще-не-бытие» (формулировка, близкая к *das Noch-nicht-sein* Эрнста Блоха). Сознание никогда полностью не

совпадает с миром; активность сознания принципиальным образом преобразует уже наличествующее в нем. Оно — «деятельное/начинающее» (поступающее сознание), и, следовательно, его время — это «абсолютное будущее». Оно всегда должно возглавлять настоящее, поскольку ответственность за преобразование данного делает настоящее прошедшим; то, что наличествует, уже здесь.

Мир, в сущности, сам по себе смысла не имеет. Люди, в сущности, суть творцы и потребители смыслов. Мир и люди взаимодействуют — в пассивной жажде ценностей, с одной стороны, и в активном их продуцировании, с другой; их единство — это «взаимопротиворечие», которое не нужно понимать как такое взаимное противоречие, когда две стороны уничтожают (Друг Друга в дурно-бесконечной безысходности: «В едином и единственном событии бытия нельзя быть нейтральным» (Э, 114). Потребность производить ценности через поступки — это не несчастное, роковое обстоятельство, но моя «архитектоническая привилегия» «стоять вне» (*ex-stasen*) мира данности, находить мир вне меня в моем действии по приданию миру категорий времени и пространства, которые возникают при оценивании его.

Оформление мира с помощью ценностного смысла, «выговариваемого» в моих действиях, есть не необходимость, а ответственность, поскольку я волен отказаться от продуцирования ценностей, представляющих собой мою собственность. Невозможно быть сознательным человеком и жить ценностно нейтральной жизнью. Но я могу просто воспринять ценности моих конкретных времени и места, — и это было бы отказом от активности, превращающим мою жизнь в придаток самопроизвольного «аксиологического рефлекса» (соответствующего *das Man* Хайдеггера). Итак, моя неспособность принять современные смыслы порождает ответственность: я ответственен в том смысле, что я свободен учесть или проигнорировать призыв мира к ответу. Но неспособность мира к продуцированию смыслов есть чистая необходимость; «уже-быть — значит нуждаться... быть наличным (извне) — значит быть женственным для чистой утверждающей активности я» (Э, 119). Мир не только подобен пассивной женщине перед мужской активностью разума («муд», корень слова «мудрость», имеет отношение к проверочному слову) — хотя разум может быть также и разумом женщины — но и разум выходит в мир, пронизывая его и вливая в него значение.

Сексуальная метафора для отношения мира и разума (мир нуждается во вхождении «извне», со стороны разума) — только одна из тех, которые ради этой цели использует Бахтин. Мир так-

же — «хрупкий ребенок», требующий родительской любви от человеческого сознания (метафора материнской заботы широко распространена в произведениях Бахтина). Кроме того, мир требует дара смысла, который должен дать разум, — и такая аналогия со свободной милостью — пример бахтинского заимствования из традиционной христианской *Heilgeschichte*.

Человеческое сознание входит в мир через деяния в форме поступков, определяющих ценности, или через «исхождение слова», что не менее эффективно выражает ценностную форму (Бахтин берет для этого слово «из-ображ-ение», изображение ценностей, — выбранное, вероятно, по близости его смысла к немецкому *Ausdruck*).

Установив разрыв между разумом и миром, Бахтин, как и каждый, кто принимает категории первой кантовской критики, оказывается лицом к лицу с проблемой обнаружения их новой связи. Роль моста Бахтин предлагает здесь выполнить термину «ответственность» (близкому к «*Sonng*» Хайдеггера, ответу на «призыв» или «*Ruf*» бытия); при этом аспект «ответа» в «ответственности» дан особенно полновесно. Ответственность понимается как ответствование на нужду мира; она осуществляется через активность «я», отвечающего своей собственной нужде в другом. Методом этой целостной философии является феноменологическое рассмотрение отношений между «я» и всеми прочими — «другими» с точки зрения этого «я».

У сознания нет изолированных актов. Каждая мысль связана с другими мыслями и, более того, с мыслями других. Итак, мир обладает «бытием», но сознание — это всегда со-сознание (*consciousness*) (обычное русское обозначение «менталитета» в аспекте осведомленности — это «со-знание»). Поэтому бытие — это активность «бытия с», где первое понятие, «действие», может быть разбито в «со-бытие»; альтернативным воспроизведением термина из двух слов оказывается «событие бытия». Все работы Бахтина отмечены этим особым вниманием к одновременности и совместности. Как и в случае Достоевского, его подозрение к капитализму основывалось на понимании всеобщей отчужденности, разобщения людей и культа обособленного «я» на Западе. Его доверие к чему-то вроде социализма мотивировалось не только необходимостью совместного владения нами материальным имуществом, но и необходимостью общности самих наших «я».

Но если разум, язык и общество функционируют как великое, согласно пульсирующее единство, то встает вопрос: что удерживает их от беспрепятственного перетекания друг в друга? Иными словами, каков механизм, обеспечивающий неповторимость и

целостность всех этих взаимодействующих сил при сохранении их самостоятельности? Какова природа дифференциации в нашем сознании? Именно здесь делается ощутимой сила, отделяющая «я» от «другого».

Основные бахтинские категории для организации мира — это время и пространство, как и у Канта. Моим первым шагом к постижению оппозиции я/другой будет осознание постоянной неадекватности даже и самых главных категорий (таких, как время, пространство и те ценности, которые придают им в особенной ситуации характерную окраску) при использовании их мною для оформления другого и для оформления самовосприятия. Эта основная оппозиция служит для различения двух способов восприятия пространства, двух типов времени и двух систем ценностей. В каждом случае разница состоит в расхождении во времени, пространстве и оценках, которые принадлежат другим.

Способ, которым я создаю себя, определяется задачей: я выхожу к другому, чтобы вернуться назад с самим собою. Я «вживаюсь» в сознание другого; я вижу мир в глазах другого. Но я никогда не должен полностью сливаться с его представлением о вещах, поскольку чем более успешно мне это удастся, тем в большей мере я становлюсь жертвой границ его кругозора. Даже если бы было возможно полное слияние (диалектическое *Aufhebung*), ему воспрепятствовали бы требования диалога. Когда я исследую со всей возможной полнотой сознание другого, я нахожусь в его кругозоре, — и то, что он не в силах видеть, и я видеть не способен. Итак, второй необходимый шаг для меня — это возвращение в мой собственный кругозор, откуда я могу воспринимать другого не только так, как он сам видит себя, не только его глазами, но также и своими собственными. Я вижу его и в качестве субъекта, и как объект.

Классическим примером является то, как я воспринимаю страдание другого. Я вижу боль другой личности, но не чувствую ее, или по крайней мере ощущаю ее не так, как она испытывает свою собственную боль. Но сознанием я могу войти в пространство, освоенное ею, и через ее глаза увидеть, что образ мира во всех его аспектах окрашен страданием. Когда страдающая личность видит вокруг себя деревья, она также воспринимает их через призму своей боли. В ее восприятии мир однороден. И выходя к этой страждущей, я могу узнать обо всем этом; ее глазами я могу увидеть мир как ее расширившееся страдание.

Но по моем возвращении ко времени и пространству моего собственного единственного места в бытии я могу добавить в придачу к знанию, полученному мною в мире страждущей, к тому пе-

речню вещей, которые она видит, те вещи, которые она из своей ситуации видеть не в состоянии и которые можно воспринять лишь из моей ситуации, — как, например, гримасы ее лица или рта. Затем, все это я вижу в контексте тех самых деревьев, которые она воспринимает сквозь свою боль. Но с моего места эти деревья видны совсем в другом аспекте. Я придаю другой личности целостность, восполняя ее бытие теми факторами, которые обусловлены моей позицией в бытии, — как внутри, так и вне нее, — позицией, которую Бахтин обозначает как «трансгредивентную», или «вненаходимую». Из сокровищницы моего «избытка видения» я могу доставить страждущей то, что у нее отсутствует, поскольку она не может быть трансгредивентной самой себе.

Среди признаков, по которым «я» отличается от «другого», значимо то, что «я» и «другой» характеризуются различным пространством и различным временем. Время «я» открыто, «не завершено», тогда как «другого» мы постигаем как «завершенного», поскольку мы видим его таким, каков он есть. Место «я» не только здесь, поскольку «я» должно быть трансгредивентным, погруженным не полностью в свое окружение, если ему нужна перспектива для формирования целокупности другого и его среды. «Другой» полностью здесь, поскольку я рассматриваю его «я», его тело и его окружение как единое целое, — поскольку я архитектурно завершаю его.

Эти различия могут быть оценены двойственно. Хорошо быть открытым, становящимся; это неотделимо от моей привилегии в бытии, поскольку это неотделимо от единственности моего «я». Но в своем чистом становлении мое «я-для-себя» всегда невидимо. Чтобы воспринять это «я», надо выразить его в категориях, которые смогут зафиксировать его, — а их я могу получить только от другого. Так что, когда я завершаю другую личность или когда она завершает меня, то она и я действительно обмениваемся даром воспринимаемого «я». Именно это подразумевает Бахтин, когда он доказывает, что мы получаем наши «я» от других: я получаю «я», которое могу видеть, могу понимать и использовать, облекая мое «я», иначе невидимое (непонятое, неиспользованное), в завершающие категории, которые я заимствую у моего образа, принадлежащего другому. В противоположность Лакану², Бахтин признает изоморфность зеркала и сознания: самопостижение бесконечно, поскольку мы находимся в процессе создания самих себя, поскольку «зеркало», которое мы используем для того, чтобы видеть себя, есть не пассивно отражающее стекло, но, скорее, активно отражающее зрение других людей.

Для того чтобы быть, я нуждаюсь в другом. Итак, завершенность тоже может быть благом.

Вот другой пример постоянной борьбы между центростремительными силами, пытающимися замкнуть мир в систему, и силами центробежными, которые борются с завершенностью ради сохранения мира, открытого для становления. «Я» и «другой» суть имена, данные нами полюсам в этой манихейской борьбе, — как они присутствуют в сознании. «Я» — это основание для открытости, «другой» — основание, обеспечивающее возможность завершения.

Оппозиция я/ты у Бахтина не оригинальна. Она присутствовала в классической философии с конца восемнадцатого века и дошла до Бахтина через марбургских неокантианцев. Коген определил святость как силу, соединяющую людей и Бога, что задолго до Бубера привело его к размышлению об отношении я/другой: «Думать, что уединенный мыслитель успешнее всего достигнет полноты своего “я”, есть соблазн (аристотелевской. — К. К., М. Х.) иллюзии. Мы (евреи. — К. К., М. Х.), однако, знаем, что изолированное я, занятое исключительно мышлением, не может быть “я” этическим. Этическое “я” должно быть вовлечено в действие. Для этого “я” нет “я” без “ты”. Reah (евр. — К. К., М. Х.) означает “другой”, тот, кто подобен тебе (в особом смысле Reah означает “сосед” или “ближний”, что не надо путать с “aher”, “другой”, или “ruah”, “дух”. — К. К., М. Х.). Он — это “ты” для “я”. “Я” — это результат бесконечных отношений “я” и “ты”» *. А поскольку «я» приравнено к сознанию, и сознание соотносено с сознанием «другого», то высший приоритет отдается обществу или тем конкретным путям, которыми люди осуществляют в истории отношение я/другой.

Хотя во многих других постромантических системах мысли происходит постоянное возвращение интереса к оппозиции я/другой, Бахтин является единственной крупной фигурой, кто сформулировал данную проблему в терминах авторства. Он самобытен не только благодаря акценту на дихотомии я/другой как таковой, но и благодаря акценту на неизбежно «авторской» технике диалога и формообразования, позволяющей взаимодействовать полюсам дихотомического отношения при сохранении их фундаментальной разницы. В пределе мысль Бахтина — это философия творчества, размышление о тайне создания Богом лю-

* *Todorov Tzvetan*. Mikhail Bakhtin: Le principe dialogique. Paris: Editions du Seuil, 1981. P. 151; Reason and Hope: Selections from Hermann Cohen's Jewish Writings / Trans. Ewa Jospe. New York: Norton, 1971. P. 218.

дей и о тайне создания людьми самих себя; при этом деятельность людей в акте литературного авторства, есть парадигма для осмысления всех уровней творчества.

Акт авторства, с которым имеет дело «Архитектоника», есть основной троп всего творчества Бахтина. Встреча авторов с героями, которых авторы вплетают в мир своих текстов, является удачной формой для сведения воедино и для моделирования всех прочих категорий Бахтина. Это организующая роль авторства позволяет Бахтину сосредоточить свои интересы в областях биологии, лингвистики, психологии, богословия и политики. Например, одна из ключевых проблем биологии включала в себя нейрологическую интеграцию и идентификацию системы систем, которая поддерживает в человеческом теле единство деятельности разнообразных электрохимических и механических сил. Другими словами, каков контролирующий центр, «автор» каждого отдельного действия и каждой отдельной реакции тела? Этот вопрос имел сильный резонанс в России, где физиология мозга была популярна и успешно развивалась.

В лингвистике фундаментальные вопросы касались семантической интеграции. Утверждение Соссюра по поводу произвольности знака подсекает под корень предположение, восходящее по меньшей мере к святому Августину, — предположение относительно способности человеческих интенций контролировать значение. Проблема состояла в определении того, где поместить центр контроля прямого значения в языке. Есть ли кто-то ответственный за семантическую весомость любого данного утверждения? Кто является или может быть автором высказываний, совершенных в столь безликой среде, как модель языка, предложенная структурной лингвистикой? После исследований бессознательного Фрейдом в психологии возник вопрос: кто властвует над душой? кто является автором любого действия — эго сознательной личности или ид, бессознательные и безликие силы? Эта проблема до сих пор продолжает сбивать ум с толку.

В богословии всегда стоял вопрос об онтологической интеграции. Кто ответственен за каждый конкретный поступок — божественный закон или человеческая воля? Эта проблема особенно серьезна в тех версиях христианства, которые придают большое значение свободной воле индивида, — как это делает русское православие. Совершаю ли я этот поступок как упражнение для моей свободной воли, или же я просто обнаруживаю некий аспект более значительного события, которое в целом являет волю высшего, сверхиндивидуального плана? В политике проблемы власти и ответственности также были предельно насущными. Поэтому

рассуждения Бахтина о таких школьных предметах, как монолог и диалог, а также об отношениях между автором и его персонажами могут восприниматься как скрытый политический комментарий, имеющий конкретное отношение к его собственным времени и пространству.

В центре всей этой проблематики находится вечная конфронтация между полюсом отдельной личности и противоположным полюсом безликой силы. Эти два полюса в данных однородных дискурсах названы по-разному, но при этом они всегда указывают на конфликт между принципиальным «я», ответственным за свои поступки, и безликим «другим», представленным — различными способами — как источник ответственности. Это отношение я/другой или автор/герой, которое является предметом главной заботы всех религиозных систем, указывает на роль религии в мышлении Бахтина. Он находился под сильным влиянием христианства. Но как и всегда с Бахтиным, это влияние было непрямым, и поэтому точно оценить его трудно. Его мышление в этой области является, скорее, философией религии, чем богословием, предполагающим наличие веры *a priori*.

Для Бахтина религиозная мысль не является узкой дисциплиной. Он отказывается отделять религию от всех остальных областей, особенно от тех, которые имеют дело с языком, обществом, а также с природой «я». В этом смысле он контрастирует со многими другими русскими, посвятившими себя в этот период религиозной философии. Например, Л. П. Карсавин, чья работа 1929 года «О Личности» удивительно похожа на ранние бахтинские труды, страдал от невозможности перевести богословские категории на язык других областей, — тогда как это обстоятельство никогда не подавляло Бахтина. Поэтому Карсавин остается второстепенной фигурой в истории православного богословия, в то время как Бахтин приобрел международное значение благодаря тому, что он карнавализовал языки социологии, литературной критики и лингвистики, скрестив их традиции с радикальной христологией. Другими словами, Бахтин характерен не благодаря его теориям по поводу личности Христа, но благодаря способу применения такого рода идей для оживления небогословских областей знания.

В этом смысле Бахтин не являет собою особый экзотический случай подпольного христологиста, но представляет момент гораздо более широкого движения в современной мысли, имеющего целью поддержать теоретическую силу почти двухтысячелетней христианской мысли перед лицом вызова, брошенного традиционному богословию развитием наук после эпохи Просве-

щения. Задача Бахтина — понять тайну авторства не только в случае литературных текстов, но также в случае текстов, создаваемых повседневной речью. Эта движущая сила ведет его к постановке проблем отношения между «я» и «другим» (кто кого «авторизует»?), проблем языка и литературы.

Уместность богословия у Бахтина обнаруживается благодаря параллелям между его мышлением и повторяющимися темами христианства, поскольку даже в эпохи секуляризма продолжают возникать проблемы в связи с вопросами о природе творчества, авторства и власти, — вопросами, которые в религиозные эпохи ставились мыслителями, стремящимися понять божественное авторство в отношении мира. Традиционный интерес к Логосу имеет много аналогий с современными попытками постичь слово, — этим попыткам посвящено много умственных сил. Как заметил Кеннет Бэрк, «утверждения великих богословов по поводу природы «Бога» можно приспособить *mutatis mutandis* для чисто светских наблюдений над природой слов... Возможно анализировать замечания о “природе Бога”, рассматривая их как замечания о “природе разума”, в чистой же их формальности прилагая к наблюдениям над природой языка... Такое соответствие между теологической и логологической областями должно иметь место безотносительно к тому, существует “Бог” или нет». Размышление о языке, даже не прибегающее к богословским терминам, должно по самому ходу вещей поднять некоторые центральные спорные проблемы, с которыми религиозные мыслители всегда имели дело, — такие, как природа значения, или «другого», или субъекта (личности). Как добавлял Бэрк, «то, что мы говорим о словах в эмпирической области, имеет примечательное сходство с тем, что сказано о Боге в богословии». Вот почему неизбежный дуализм богословия (человек/Бог, дух/материя) отражается в ядре языка в виде дуализма знак/обозначаемое.

Слово материально, поскольку оно существует только благодаря вещественному процессу, в котором участвуют органы речи или же чернила с бумагой. Но слово при этом больше — или трансцендентно — своей чистой физичности, поскольку оно имеет значение. Этот дуализм слова распространяется на его использование: знак никогда не есть то, что он обозначает. Слово «дерево» никогда не есть дерево. Если человек — это говорящее животное, то он обречен на дуализм, поскольку порядок знаков никогда не совпадает с порядком именуемых ими вещей. Мир всегда «другой» по отношению к сознанию, так что дружность — в самой природе человека. Не только дерево никогда не есть то же

самое, что знак «дерево», но также и я никогда не совпадаю ни с одним из знаков, меня именующих, — особенно это касается знаков-местоимений, таких, как «я». Нелингвисты игнорируют то, что мир не соответствует системе языка. Но все мы должны встречать лицом к лицу тот реальный факт, что слово «я» до какой-то степени не соответствует мне действительному. Действуя так, как если бы мы были отдельными единицами, мы создаем фикцию самотождества, подобно тому, как язык оперирует фикциями соответствия. Этот дуализм сознания и «я», с одной стороны, языка и мира, с другой, обуславливает формулировку Пирса: «Человек есть знак»³.

Имея дело с данными разновидностями дуализма, Бахтин делает акцент не на дихотомическом разломе в самом центре человеческого бытия, а, скорее, на стратегии его преодоления. Это выражается в бахтинском термине «адресованность», предназначенном для состояния мира как данного сознанию; этот термин предполагает, что наше отношение к миру непременно коммуникативно. Итак, природа человеческого бытия диалогична. Структурная сила, которая организует коммуникативные отношения — будь то между «я» и «другим», разными «я», «я» с самим собою или «я» с миром — есть то, что Бахтин называет «архитектоникой», деятельностью ради образования связей между разобщенными существами.

Западу трудно усмотреть связь между христологией Бахтина и основным, очевидно, нерелигиозным направлением его мысли. Эта трудность отчасти вызвана тем, что Бахтин погружен в русскую кенотическую традицию, которая подчеркивает масштаб того события, что Христос — Бог, ставший человеком, чего нет в большинстве западных традиций. Таким образом, богословие Бахтина укоренено в христианской традиции, которая уважает наличную действительность, человечность, богатство и сложность повседневной жизни. Эта традиция не может принять Павлова презрения к «здесь» и «теперь», установку на радикальное телесное изменение, фактически оба этих фактора — непосредственность исторического существования и уважение к материи — долго владели русским религиозным воображением. Как заметил Николай Зернов, «основное убеждение русского религиозного сознания — в признании потенциальной святости материи» *.

* *Зернов Николай*. Русский религиозный ренессанс двадцатого века. London: Darton, Longman, and Todd, 1963. P. 285.

Этот интерес к материальной стороне вещей неотделим от русского православия и сопутствует идее телесности Христа, Его ухода из сферы духа, когда во время жизни Иисуса Слово стало плотью. От святого Феодосия до Достоевского русские почитали Христа не в качестве Вседержителя, но как человека; эта традиция перешла в двадцатый век в виде русской очарованности Бого-человечеством, преодолевшей все политические барьеры. Канонизация двух первых русских национальных святых, Бориса и Глеба, совершилась не потому, что они были мучениками за веру. Эти два молодых брата были хладнокровно убиты фактически ради политических целей — ради наследования другим братом отцовского трона. Однако будучи предупреждены убийцей, братья отказались от борьбы за жизнь. Борис сказал напоследок: «Слава Тебе, Боже... Тебя ради я умерщвляюсь каждый день, они поступают со мной, как с агнцем, предназначенным для заклания. Ты знаешь, Боже мой, что я не противлюсь им, не возражаю». Это смирение, это следование примеру Христа послужили основанием для канонизации Бориса и Глеба. Согласно Георгию Федотову, эти святые особого разряда, столь удивившие византийское духовенство, которое обратило в христианство русскую нацию, «сделали то, чего не требовалось от них Церковью... Но они сделали то, чего ожидал от них Христос, и по словам летописи, “сняли позор с сынов Руси”. Через этих святых страдальцев ... образ кроткого и страждущего Спасителя вошел в сердце русской нации как высшая святыня среди ее духовных сокровищ» *.

Так же святой Феодосий считал центральной роль кенотической христологии. Хотя он был основателем крупнейшего монастыря древней Руси, в своей жизни он проявлял крайнее непослушание. Согласно объяснению Федотова, Феодосий не рассматривал любовь в качестве высшей и самой трудной степени совершенства, как это делало большинство греческих мыслителей-аскетов, но считал ее, скорее, «простой, непосредственной и самоочевидной причастностью Христовой любви к человеку. Любовь к ближнему не нуждается в оправдании, как если бы она была похищением любви Божией. В самом деле, Феодосий, кажется, игнорирует эрос, переживание Бога как небесной Красоты. Агапэ остается для него единственным видом христианской любви. Вот почему в нем нет ничего мистического... и в этом отношении... Феодосий — представитель древней Руси. Мисти-

* *Федотов Г. П.* Русское религиозное сознание. Cambridge: Harvard University Press, 1946. Vol. I. P. 109.

цизм — редкий цветок на русской почве... Выражения, в которых он говорит... о своей любви ко Христу, очень примечательны: евхаристический хлеб и земля Палестины говорят ему не просто о Христе, но в особенности о теле Христа. Религия Феодосия не есть разновидность спиритуализма, как и вообще русская религия. Расстояние между двумя мирами не есть бездна между плотью и духом — как в платонической мистике — но между падшей и преображенной... плотью» *.

Два понятия, связанных с кенотической традицией, имели сильное влияние на мысль Бахтина. Первое из них — это радикальная идея общинности (соборность); второе — это глубокое уважение к материальной реальности повседневного опыта. Акцент на человечестве Христа побуждал русских ценить общину. По словам Антония Угольника, «Христос не наш “личный”, но наш общий спаситель». Христос отказался от привилегий божественности, Своей неповторимости, чтобы разделить общее условие человечности, модель, устанавливающую приоритет совместных — противоположных индивидуальным — ценностей. В мышлении Бахтина понятие общинности переведено с языка богословия на более распространенные языки лингвистики и социальной теории. Он интерпретирует это древнерусское представление не только в терминах христианской любви и милости, но также облакает его в форму эпистемологического афоризма: «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается». Христос важен не только как событие в космической истории спасения человека от греха, но также как событие в развитии человеческого сознания. Это сознание есть сознание отношения «я» к «другому». В «Архитектонике» Бахтин прослеживает различные стадии отношений я/другой в античности с их кульминацией в «Христе Евангелия»: «В Христе мы находим единственный по своей глубине синтез... Здесь впервые явилось бесконечно углубленное я-для-себя, но не холодное, а безмерно доброе к другому» **.

Важность Христа состоит в том, что Он впервые вскрывает основу человеческого сознания и, таким образом, дает ключ для

* Там же. С. 129.

** *Ugolnik Anthony*. Tradition as Freedom from the Past: Contemporary Eastern Orthodoxy and Ecumenism // Institute for Ecumenical and Cultural Research. Occasional Papers. N 17. Nov. 1982. 2; *Volosinov V. N.* Marxism and the Philosophy of Language / Trans. Ladislav Matejka and I. P. Titunik. New York; London: Seminar Press, 1973. P. 88; Э, 51.

понимания всех вещей, связанных с человеком. Политика, искусство, наука — все это аспекты механизма я/другой, посредством которого люди существуют как сознательные существа. Бог есть путь для постижения действия другости в повседневной жизни, поскольку «чем я должен быть для другого (человека), тем Бог является для меня (для моего я-для-себя)» (Э, 52).

Под силой, удерживающей единство общности, Бахтин понимает язык. А поскольку он вводит идею общинности в обновленную научную социологию, он переосмысляет кенотическую традицию, делая ее основой обновленной транслингвистики. Во Христе Слово сделалось плотью, и первой чертой бахтинского понятия языка является его утверждение относительно материальности слова: «Сознание могло возникнуть и стать живым фактом только благодаря материально воплощенным знакам». Значение не полностью совпадает со знаком, но без знака оно невозможно. Бахтинское понимание знака созвучно стремлению православной мысли вернуться к истокам патристики. Антоний Угольник так объяснил эту связь: «При рассмотрении в диалогическом свете проблема Троицы становится динамической. В Слове, ставшем плотью, мы усматриваем плотское, материальное основание высказывания. В речи, как замечает Бахтин, “слово является двусторонним актом. Оно в равной степени определяется как тем, чье оно, так и тем, для кого оно”. Речь — это общее дело, и Сам Бог вовлек нас в него. Он направил к нам Свое Слово, воплощенное и материальное... В конце концов, именно отношение Бога к творению позволило Феофилу (Антиохийскому) обосновать Божественную Триаду. Отец направляет Свое Слово, Своего Сына к нам» *.

Бахтин выражает свое уважение к материальности не только в формулах философии языка, но и через такое прославление тела, которое, как кажется, трудно соотнести с религиозностью. Тело для Бахтина — даже и его «низшие уровни», что в его понимании означает половые органы и органы испражнения — связано самым непосредственным образом с дихотомией я/другой. В «Архитектонике» он намечает то изменение, которое внесло именно в телесность появление Христа в истории. Например, в истории христианства «мы можем проследить два противоположных направления. В первом из них преобладают неоплатонические тенденции, и другой понимается как первый и предшеству-

* Volosinov V. N. Marxism. P. 11; Ugolnik A. Tradition as Freedom from the Past. P. 6.

ющий я-для-себя, поскольку плоть сама по себе зло как во мне, так и в другом. Во втором направлении оба ценностных отношения делают свой вклад и воспринимаются в их различии, как отношение к самому себе, так и отношение к другому», что проявляется в том, что некто высоко ставит как свою плоть, так и плоть другого. Первая тенденция, которой Бахтин не симпатизирует, противоположна той традиции, к которой он относит свое творчество, — традиции русской и кенотической, но также ассоциирующейся с комментариями Бернарда Клервосского на Песнь песней, с Франциском Ассизским, Джотто и Данте. Эта традиция утверждает, что «наше тело воскреснет не ради себя, но ради любящих нас, любивших и знавших наш единственный лик» (Э, 52). Здесь, в самом начале своего пути, Бахтин моделирует противоположность идеологий противоположностью их отношения к телу.

Эта зачарованность диалогическим отношением между духом и телесностью в русской истории принимала различные формы, причем иногда крайнего характера. Например, в секте хлыстов⁴, которая является славянской разновидностью тантризма, совершались сексуальные оргии, нашедшие доступ в высший свет благодаря тому, что при дворе последних Романовых ведущую роль играл Распутин. Символисты, влиявшие поначалу на Бахтина, также были зачарованы парадоксом Христовой телесности, «мистерией плоти», как называл этот факт Мережковский*. Бахтин настаивает на необходимости для личности брать ответственность за ее неповторимое место в бытии — в виде заботы, которую она проявляет в деяниях для других и для мира. Слово «деяние» понимается в смысле «слова» как «поступка»: поступок (деяние) — это то, как реализуется значение, как слово становится плотью.

Авторская активность является разновидностью деяния, причем Бахтин демонстрирует различные способы облечения смысла в плоть. Именно в его эпистемологии моделируется то, как противоположность я/другой становится в эстетике противоположностью между автором, занимающим позицию, аналогичную «я», и героем, занимающим позицию, аналогичную «Другому». Такое замещение воспроизводится всякий раз, когда читается текст, причем читатель облакает в плоть авторский замысел, будучи «я», трансгредиентным к другости текста.

* См.: *Rosenthal Bernice Glatzer. Merezhkovsky and the Silver Age. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. P. 99; Зернов Н. Русский религиозный ренессанс. С. 165—186, 283—308.*

Подобное замещение делает автора невидимым. Как «я» никогда нельзя в полной мере представить в облике личности, сходной с другими, так и автора никогда нельзя целиком воспринять как другое лицо. Причина невидимости автора та же самая, что и причина невидимости «я»: автор не есть единая, определенная сущность, но, скорее, способность, энергия. Автор-творец как таковой совпадает с автором-личностью не в большей мере, чем «я» совпадает с какими-либо его объективациями.

Важно не то, кто является автором, но как, когда и где он присутствует. Автор-творец, прежде всего, не есть автор, когда он не творит. Так, существовал Толстой, биологическое существо, родившееся в 1828 и умершее в 1910 году, которое ело кашу на завтрак, ездило на лошадях, покупало и продавало собственность, а также обсуждало со своей женой воспитание детей. Слово «автор» было названием профессии, которым пользовались как правительство, так и сам человек, — подобно тому, как фермер мог бы называть себя фермером, даже когда он не фермерствует. Между этим существом и лицом, участвующим в процессе создания «Войны и мира», есть некоторая связь. Как сказано у Бахтина, «борьба художника за определенный и устойчивый образ героя есть в немалой степени борьба его с самим собой» (Э, 8). Но эта связь такого рода, что читатель не может, уподобившись самому художнику, прямо воспринять ее в качестве процесса — в качестве акта творения, продолжающегося в ходе его работы. Читатели могут — как может и автор-личность — рассуждать об исторических причинах, социальных условиях и психологических реакциях, которые причастны творческому процессу. Но читатели не могут прямо извлечь эти факторы из эстетической системы и меньше всего они могут быть осведомлены о тех из них, которые имеют отношение к психологии автора как личности. Читатели могут знать автора-творца одним-единственным способом, не в качестве открытого, незаконченного процесса, как они знают свое «я», но, скорее, как заверченный результат, хотя вступление этого результата в сознание есть самый настоящий процесс.

В этом случае, когда сам автор объясняет, как он создал произведение, или — что так часто имеет место в русской литературе — в случае авторской исповеди автор-личность уже больше не то существо, что автор-творец. После того как он выступил из процесса, он находится в том же положении, что и те, кто имеет дело с его окончанным трудом. Он может видеть процесс только в его результате. Бахтин объясняет: «Тотальная реакция (автора), создающая целое предмета, активно осуществляется, но (в

качестве тотальной реакции) не переживается как нечто определенное, ее определенность именно в созданном ею продукте... автор рефлектирует эмоционально-волевую позицию героя, но не свою позицию по отношению к герою; эту последнюю он осуществляет, она предметна, но сама не становится предметом рассмотрения и рефлектирующего переживания; автор творит, но видит свое творение только в предмете, который он оформляет, то есть видит только становящийся продукт творчества, а не внутренний, психологически определенный процесс его» (Э, 9).

Эта чистая активность авторства во время творческого акта подобна чистой активности «я» в момент познания, поскольку это «я» является тем целым, которое управляет всеми продуцируемыми нами образами. Хотя «я» и переживается, «переживание не слышит и не видит себя, а лишь создаваемый продукт или предмет, на который оно направлено» (Э, 9). Результатом оказываются не только герои, которые обретают свою собственную жизнь после завершения содержащего их произведения, но также и автор-творец, который оформил и направил их. Он отделяется от автора-личности, чтобы стать тайным законодателем текста, которому дала существование его энергия.

Короче говоря, автор, определяющий текст, не есть лицо. В то же время он не принадлежит и к числу героев, даже если текст содержит фигуру, которая действует или именуется как «автор», — как, например, в повествовании от первого лица. Способ бытия автора-творца в завершенном тексте отличается от модуса лица и отличается также от модуса героя. Подобный автор пребывает в другом «месте», нежели лицо, которое не творит, поскольку люди всегда, будучи людьми, находятся вне текста. Бахтин настаивает на «другости» искусства: «искусство — это не жизнь». Автор-творец находится в тексте, но он находится на другом плане текста по отношению к героям. Не только Пьер Безухов в случае «Войны и мира» и повествователь «Записок из подполья» не являются авторами, но даже и такой «всезнающий автор», как автор «Госпожи Бовари», или вездесущий повествователь в «Послах» не становятся той фигурой, чье присутствие было бы адекватно цельности присутствия в тексте автора-творца. На шкале зримости Пьер и «подпольный человек» относятся к отчетливо видимым, в то время как повествователи в «Госпоже Бовари» и «Послах» с большим трудом заключаются в образ и воспринимаются через характерные для них эмблемы. Эти эмблемы более сложные и расплывчатые, чем лейтмотив мраморной груди Элен в «Войне и мире», но тем не менее, они все же приво-

дят к характерному, ограниченному понятию повествователя, что делает его в конце концов завершенным, видимым.

Имея дело с кажущимся противоречием авторского невидимого присутствия в тексте, Бахтин использует ту же стратегию, что и в случае с кажущимся парадоксом невозможности для «я» видеть себя. Эта невидимость — не мистического и даже не метафорического свойства, но, скорее, имеет структурную природу, будучи познавательной невидимостью: целое «я» никогда не может быть заключено в образ самого себя, поскольку это в природе мышления — быть такой реальностью, как «я», всегда частичной, неполной. Всегда будет несоответствие между активным «я», которое производит знаки, и самими этими знаками, которые «я» порождает. Оппозиция я/другой находится в самом сердце всякого познания. Бахтин называет ту логику, которая определяет разум, «дружество» — в том смысле, что она предоставляет возможность создания цельных образов некоторых аспектов восприятия, а именно, образов других «я», не совпадающих с данным сознанием, — но при этом она отрицает такую возможность для иных аспектов восприятия, а именно, для «я», совпадающего с этим сознанием.

Еще раз: обсуждаемая проблема состоит в том, каким образом автор может присутствовать в тексте, не будучи при этом видимым. Для того чтобы мыслить посредством этого парадокса, необходимы системные аналогии. Первая аналогия обнаружена в сложных операциях самовосприятия. Дальнейшие аналогии обнаружены в том, как субъективность действует в разговорной речи, где «я» всегда присутствует, но никогда полностью не исчерпывается.

Как показал Эмиль Бенвенист, среди условных элементов любого языка особое положение занимают местоимения. Большинство имен существительных к чему-нибудь относятся. Например, знак «дерево» обозначает отдельный вид растений. Используя этот знак, мы можем уйти очень далеко от яблони в нашем саду, — и может быть написан роман под названием «Человек-дерево». Но даже такие способы применения этого знака подразумевают некое отношение к тому роду растительности, который именуется «деревом» — по крайней мере, в метафорическом смысле: «Каждый случай использования существительного относится к конкретному и “объективному” понятию, способному оставаться потенциальным или актуализироваться в конкретном предмете и всякий раз идентифицируемому с тем ментальным образом, который оно пробуждает. Но случаи ис-

пользования слова “я” не относятся к подобным отсылкам, поскольку “предмета”, определяемого как “я”, к которому аналогичным образом могло бы относиться это слово, не существует» *.

Итак, в таком знаке, как дерево, мы можем видеть обозначаемое. Но то, к чему относится «я», не может быть «увиденным». Фактически, чтобы исполнить свою функцию некоей уловки, определяющей «лицо, актуализирующее речь, содержащую “я”», носитель «я», согласно логике, должен быть невидимым, иначе было бы невозможно для него отнести данную речь ко «мне». Для того чтобы моя конкретная субъективность заполнила структурный паз местоимения первого лица, это местоимение должно быть в познавательном отношении пустым по сравнению с семантической полнотой слов типа «дерева», — пустым, когда оно не занято моим «я» или «я» других лиц. Если «я» представлять как-то иначе, то оно окажется таким словом, которое вообще ничего не может означать. Тот, к кому оно относится, невидим. Но в этой невидимости тайны нет; «я» — это системный знак пустоты, которая может быть заполнена благодаря любому конкретному высказыванию. Его невозможно увидеть только на уровне системы; на уровне конкретного события его значение всегда становится видимым.

Другими словами, местоимение «я» обозначает ось между предшествующей, повторяющейся системой языка и моим единственным, неповторимым бытием в качестве отдельного человека; «язык организован так, что это позволяет каждому говорящему “присваивать” себе всю языковую целостность благодаря обозначению самого себя через “я”» **.

Вот что Бахтин имеет в виду при описании сознания как постоянного бытия на границе: эта граница между непосредственной действительностью моей собственной живой индивидуальности, только моей единственности, и чисто абстрактной действительностью системы, которая предшествует мне в бытии и переплетена со способностью всех прочих людей присутствовать в языке в качестве «я». Инструментом, с помощью которого осуществляется этот диалог между центробежными силами субъективности, хаотичными и разобщающими, и центростремительными силами системы, которые суть абстрактные правила, является особый способ бытия местоимения первого лица: «Как

* *Benvenist Emile. Problems in General Linguistics / Trans. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables: University of Miami Press, 1971. P. 218.*

** *Ibid. P. 218, 226.*

мог бы один и тот же термин относиться в равной мере к любой индивидуальности, какой бы она ни была, и в то же самое время идентифицировать ее в этой индивидуальности? Мы имеем ряд слов... которые не подходят под статус всех прочих знаков языка» *. «Я» — это не просто имя другой части языка, но сам механизм, позволяющий личности вступать в мир знаков; это ворота между «я» и всем тем, что не «я».

Такая дверь «я» находится не только в центре чьего-либо частного бытия, но также и в «центре» языка. Язык — это «дом бытия» не только в метафорическом, но и в систематическом смысле, поскольку в нем «я» является точкой отсчета, с которой соотносятся все его пространственные действия, и тем смысловым Гринвичем, с помощью которого градуируется шкала его времени. «Я» — это невидимая основа всех прочих языковых указателей. «Я» различает это и то, здесь и там, теперь и тогда. Разница между всеми этими признаками говорит о двух различных уровнях близости. Ряд из понятий «это», «здесь» и «теперь» располагается близко к «я», — тогда как ряд «то», «там» и «тогда» располагается дальше от «я»: «Сам по себе язык обнаруживает глубокую разницу между этими двумя планами» **.

Местоимение первого лица не только структурирует временные (теперь/тогда) и пространственные (здесь/там) различия, но также определяет основную оппозицию я/ты. Самосознание возможно только как переживание по контрасту. Это не просто феноменологическое рассуждение, но первичная характеристика самого языка: «Я использую слово “я”, только если я говорю с тем, кто будет “ты” по отношению ко мне... Эта полярность личностей является фундаментальным условием языка; процесс общения, в котором мы вместе участвуем, оказывается лишь чисто прагматическим следствием этого условия» ***.

Итак, автор-творец так же относится к тексту, как «я» — к сознанию. Это означает, что автор-творец постоянно присутствует в тексте в той точке «отсутствия», из которой градуируется «присутственная» структура всех пространственно-временных оппозиций текста. В тексте каждый герой, включая так называемого всезнающего автора, присутствует в качестве самостоятельного существа только благодаря ряду местоименных осей, которые он собою обуславливает. Пьер Безухов есть сумма местоположений,

* Ibid. P. 226.

** Ibid. P. 219.

*** Ibid. P. 225.

которые помечаются его субъективностью, использованием им слова «я»: когда он произносит «я» или автор о нем говорит «он», то налицо другая точка, из которой контролируются одновременно собственное «я» Пьера и та идентичность, которую приписывает ему автор, говоря о нем в третьем лице. Пьер говорит «я делал» или «я буду делать», давая при этом читательскому сознанию необходимые временные координаты для указания разницы между «здесь» и «тогда» в пределах другого времени, управляемого субъективностью всех других героев, определенной через местоимения. То же самое справедливо и для пространственных отношений в тексте, где одно из «я» героев или один из случаев «авторского» употребления третьего лица в связи с тем же героем («тогда Пьер...») указывает на разницу между «здесь» и «там»: когда пространство, о котором говорит текст, есть местопребывание Пьера, тогда читатели знают, что они находятся там же, где и он, и если речь идет о Москве, то независимо от читательского представления Петербург будет «там». То же самое верно для всех героев вообще. Иными словами, авторский, вневременной текстуре бытийственный модус соответствует той ситуации, что сознание всегда есть сознание чего-то. «Сознание», которое определяет сознание автора-творца, есть сознание того целого, в отношении которого каждый иной аспект текста есть всего лишь часть. Поскольку автор находится на другом плане сознания, чем герои, которых можно «видеть» в тексте, его самого увидеть нельзя.

Этот механизм параллелен механизму эффекта, когда я «вижу» кого-либо целиком благодаря преимуществу моего «избытка видения»: «другой» не может сам обладать своим цельным образом. Согласно Бахтину, если распространить механизм такого избытка с действия сознания в жизненном опыте на семантические действия в мире текста, то он становится бутоном, в котором спит цветок полноценной эстетической активности. Я «вживаюсь» в его сознание; я вижу мир его глазами. Но чем больше я в этом преуспеваю, тем сильнее я попадаю под ограничения чужого кругозора. Когда я, насколько это возможно полно, облачаюсь в его незнание, я нахожусь внутри его кругозора, и того, что не может видеть он, и я видеть не могу. Вторым необходимым шагом для меня оказывается возвращение в свое собственное сознание, откуда теперь я могу видеть другого не только изнутри, что может и он сам, но также и извне, так, как я вижу его, — не только в качестве субъекта, но и как объект. Именно в этом возвращении начинается собственно моя эстетическая актив-

ность. Поскольку я живу на границе между моей собственной субъективностью-для-себя и моим статусом объекта-для-других, я в состоянии пересечь эту границу и в моем воображении увидеть другого в качестве субъекта, а себя самого — в качестве объекта.

Это движение управляет в жизненном опыте отношениями я/другой. Когда те же самые рассуждения прилагаются к отношениям автора и героя в мире текста, необходимы определенные модификации, чтобы достичь отчетливого эстетического результата. Ключевое различие между диалогом «я» и «другого» в жизни и автора с другими в тексте состоит в том, что в последнем случае каждое слово одновременно означает как действие обозначения чужой идентичности, как она существует для себя, так и действие по воссозданию полноты другого, возможное только для того, кто не есть этот «другой». В этом, возможно, глубочайший смысл заявления Бахтина о том, что слово всегда двойственно. Невидимым клеем, который удерживает вместе эти два аспекта каждого слова текста, является познавательное обязательство автора, трансгрессивного всем моментам текста *in praesentia*.

Авторство может быть распространено на внелитературные категории, поскольку оно принадлежит архитектонике сознания. Авторство — это первичная активность всех «я» в мире, где господствует оппозиция я/другой. В качестве этой оппозиции оно является основой не только этих категорий, но также и всех других диад, вокруг которых организовано творчество Бахтина. «Я» и «другой» стоят за другими характерными дихотомиями, — такими, как завершенность/незавершенность, официальный/неофициальный, монологический/диалогический, эпос/роман и внутренний/внешний.

То, что оппозиция я/другой занимает центральное место во всем бахтинском творчестве, может затемнить оригинальность мысли Бахтина, поскольку многие его представления хорошо известны благодаря другим мыслителям, работавшим в той же самой традиции неокантианства Когена и феноменологии Гуссерля. Бахтинское понятие ответственности имеет поразительные переклички с «Бытием и временем» Хайдеггера, а бахтинские идеи по поводу оппозиции я/другой и визуальных метафор напоминают «Бытие и ничто» Сартра. Однако, бахтинская «Архитектоника» пришла первой, только советская цензура и специфическая воля самого Бахтина задержали ее публикацию до 1979 года. Она была написана шестьюдесятью годами раньше, в 1919 году, за восемь лет до появления «Бытия и времени» Хайдеггера и на

десятилетия раньше «Бытия и ничто» Сартра (1943). Проблемы влияний тут быть не может. Скорее, речь идет о ряде сходных ответов на один и тот же набор философских вопросов, стоявших на Западе в начале двадцатого века.

*1995**Перевод Н. К. Бонецкой*



Гэри Сол МОРСОН, Кэрил ЭМЕРСОН

Михаил Бахтин. Создание прозаики

<фрагмент>

ПРОЗАИКА

Бахтин пользовался терминами «незавершенность» и «диалог» постоянно; «прозаика» же — наш неологизм *. Мы создали термин для обозначения концепции, проходящей через все творчество Бахтина. Как будет показано в главе VIII-й, Бахтин пользовался рядом фраз, приблизительно синонимичных прозаике: «прозаическая мудрость» или «прозаический рассудок» как «формообразующая идеология» романа.

Прозаика включает два родственных, но отличных понятия. Первое — как противоположность «поэтике». Оно определяет прозаику как теорию литературы, возвышающую прозу вообще и роман в частности над поэтическими жанрами. Прозаика во втором значении — понятие более широкое, чем теория литературы: это форма мышления, предполагающая важность повседневного, обычного, прозаического.

В развитии прозаики во втором смысле Бахтин следует за рядом мыслителей как русских, так и западных, а наиболее значительным был для него, очевидно, Л. Толстой. В число современных исследователей, развивавших сходные идеи, входят Людвиг Витгенштейн, Грегори Бейтсон и Фернан Бродель. Мы

* См.: *Morson G. S. Hidden In Plain View: Narrative and Creative Potentials in «War and Peace»*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press. 1986. P. 126—128, 218—223; *Kittzay J., Wlad Codzich. The Emergence of Prose: An Essay in Prosaics*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1987; *Morson G. S. Prosaics: An Approach to the Humanities // The American Scholar* (Aufumn. 1988). P. 515—528; *Prosaics and «Anna Karenina» // Tolstoy Studies I*. 1988. P. 1—12.

кратко рассмотрим прозаiku Бахтина в этом широком контексте.

Прозаика в первом смысле — глубокая и всесторонняя теория литературы, отдающая приоритет прозе и роману, — насколько мы можем судить, это уникальное и оригинальное создание Бахтина.

Критики, привыкшие использовать термин «поэтика» как фактический синоним «теории литературы», часто упускают из виду или недооценивают причастность слова «поэтика» к пониманию прозы. Ибо если связывать литературу в первую очередь со стихотворными жанрами (или драмой), то проза неизбежно становится чем-то не вполне литературным, литературным только по ассоциации или, возможно, вовсе не литературным. Поэтики имеют склонность в лучшем случае описывать прозу как поэзию за минусом некоторых ее черт с прибавлением некоторых непоэтических особенностей. Это напоминает определение млекопитающих как рептилий, не откладывающих яйца и теплокровных.

Представляя прозаiku, мы покажем, что Бахтин пытался не *дополнить* традиционную поэтику «поэтикой прозы», но изменить наши представления обо всех литературных жанрах как поэзии, так и прозы. Он показал, что из одного только правильного представления о природе романа вытекает необходимость иного рассмотрения всех литературных форм и требование «радикального пересмотра основной философской концепции поэтического слова» (ВЛЭ, 80). Поэтому вся традиционная поэтика от Аристотеля до русских формалистов должна быть основательно переосмыслена.

Для Бахтина формализм олицетворял философскую концепцию поэтики в ее наиболее экстремальной форме, которая именно поэтому могла служить удобным воплощением традиции в целом. Ведущие формалисты, образовав «Общество изучения поэтического языка» (ОПОЯЗ), определили, что они понимают под спецификой природы поэтического языка, и описали всю литературу в соответствующих терминах. Этот их шаг характеризовал суть поэтики.

Возможно, ошибочно и наверняка полемично П. Медведев, союзник Бахтина, настаивал на том, что идея поэтического языка, развитая Шкловским и Jakobсоном, была основой всех позднейших работ формалистов, которые, по утверждению Медведева, были бы бессмысленны без нее (ФМ). Как Медведев, так и Бахтин доказывали, что поэтический язык не давал правильной характеристики даже поэтических форм, а применительно к прозе

оказывался несостоятельным вообще *. Что, к примеру, делали формалисты, когда им нужно было охарактеризовать язык и стиль прозы? По Бахтину, они опирались на один-два подхода, оба из которых приводили к неверному пониманию и недооценке романа. Иногда они прилагали к прозе традиции стилистов, изучавших поэзию, а затем обсуждали тропы и речи автора, рассказчика или героев.

Поэтому они достаточно последовательно приходили к выводам столь же несостоятельным, сколь и вызывающим: что «Шинель» Гоголя — всего лишь игра с разноречными стилями, что личность Дон Кихота — всего лишь второстепенный побочный продукт новой сюжетной техники, что философские эссе в «Войне и мире» тематически не существенны, но служат лишь стилистическим средством. Американская критика тоже дала, в ином тоне, исследования об индивидуально-авторских «стилях прозы» с точки зрения традиционной поэтики, например, «Прозаический стиль Сэмуэла Джонсона» Уильяма Уимсатта.

По мнению Бахтина, в исследованиях такого рода стиль понимали как индивидуально-авторское выражение системы языка. В этом случае оказывается, что за рамки анализа — по крайней мере, в фундаментальном смысле — выносится тот факт, что романы в их видовой совокупности могут иметь специфические стилистические особенности и что деление их по роду традиционно пролегалось меж языком как целостностью и автором. Стиль романа сводится к сумме стилей в романе. Но романский жанр, по утверждению Бахтина, может быть понят только как стиль стилей, оркестровка равных языков повседневной жизни в разнородном целом. Так можно легко анализировать части вне представлений о целом. По Бахтину, средства поэтики и традиционных стилистик совершенно неадекватны задачам понимания стиля как категории более высокого порядка.

Характерно, что второй метод, к которому прибегают практики поэтики — это подход к роману как внелитературной форме. «Очень распространена и характерна точка зрения, видящая в романном слове некую внехудожественную среду... Не находя в романном слове ожидаемого чисто поэтического (в узком смысле) оформления, ему отказывают во всякой художественной значимости, оно, как и в жизненно-практической или научной речи, является лишь художественно-нейтральным средством сообщения» (ВЛЭ, 74). Бахтин цитирует в качестве образца такого подхода сторонника формалистов В. Жирмунского, который доста-

* См.: *ФП*, 131—138, 141—145; *Kittzay, Godzich. Ibid.* P. 11.

точно последовательно, если исходить из его предпосылок, изложил аргументы против признания романа произведением словесного искусства. По Жирмунскому: «Лирическое стихотворение является действительно произведением словесного искусства. <...> Роман Толстого, свободный в своей словесной композиции, пользуется словом не как художественно значимым элементом воздействия, а как нейтральной средой или системой обозначений, подчиненных, как и в практической речи, коммуникативной функции... Такое литературное произведение не может называться произведением словесного искусства или, во всяком случае, не в том смысле, как лирическое стихотворение» (*Жирмунский. Проблемы формального метода* («К вопросу о “формальном методе”», как процитировано в *ВЛЭ*, 74).

Если художественность является средством только поэтической речи и если художественную речь определять как словесное искусство, то и «Анна Каренина» — не произведение «словесного искусства».

Проблема, возникающая в связи с этим выводом, заставила формалистов и квазиформалистов видоизменить их аргументы. Одни из них предлагали два вида стилистического анализа: поэзия изучалась бы в терминах традиционных стилистических категорий, проза же опиралась бы на возрождение риторики. Сходные проекты прослеживались и в американской теории литературы. По Бахтину, «восстановление риторики в ее правах чрезвычайно укрепляет формалистические позиции» (*ВЛЭ*, 81), потому что это открывает перед критиками, по меньшей мере, путь к исследованию языка романа вместо простого игнорирования его.

Такое решение, однако, сохраняет приравнивание искусства к поэтике и использует при анализе романов методы внехудожественных применений языка. Романы, конечно, используют риторические формы (подобно тому как рассказчики в них декламируют стихи), поэтому и риторика, и поэтика могут содействовать нашему пониманию романов. Но риторический анализ не может стать заменителем того подхода, который изначально признает за романом статус словесного искусства, отличающегося от поэзии, с одной стороны, и от риторики — с другой. Не применять к прозе ничего, кроме риторического анализа — значит отрицать ее литературность. Бахтин цитирует одного из приверженцев такого подхода, Г. Шпета, который не менее аргументировано, чем Жирмунский, доказал свою точку зрения, исходя из своих поэтических предпосылок. Вот что говорит Шпет о романе: «Сознание и понимание того, что современные формы мо-

ральной пропаганды — роман — не суть формы поэтического творчества, а суть риторические композиции, по-видимому, едва только возникает и сразу наталкивается на трудно преодолимое препятствие в виде всеобщего признания все же за романом некоторой эстетической значимости».

В эстетической значимости Шпет роману совершенно отказывал. Роман — внехудожественный риторический жанр, «современная форма моральной пропаганды»; художественное слово — только поэтическое слово (в указанном смысле <ВЛЭ, 81>).

Бахтин утверждает, что невозможно улучшить позицию Шпета, трактуя роман как «гибридное образование» (по определению В. Виноградова), потому что основная ошибка здесь — отождествление мастерства или литературности с поэтикой — остается.

Не менее решительно Бахтин отвергает иной подход к роману, который рассматривает литературность жанра как функцию внеязыковых факторов. Формалисты предположили, что проза может быть должным образом рассмотрена на языке особенностей, общих для нее и эпоса, а именно сюжета, идеи и темы. Строго говоря, этот подход не соответствует тем установкам формалистов, которые, по Медведеву, определяют литературность в терминах поэтического языка. Хотя формалисты пытались специально указывать на «связь между средствами композиции сюжета и общими стилистическими средствами» (название статьи В. Шкловского), этот аргумент по аналогии не может действительно решить фундаментальные противоречия формалистского подхода. Бахтин и Медведев соглашались с тем, что формалистская теория породила ценную, хотя и ограниченную, технологию анализа прозаических произведений, что она не смогла преодолеть взгляд на прозу как на «падшую» поэзию при усовершенствованной риторике. Выдвигая эти возражения, Бахтин и Медведев выступали против знаменитой формалистской традиции исследования сюжета у формалистов, развитую Шкловским, Б. Томашевским, Б. Эйхенбаумом, В. Проппом. В наше время эта традиция вдохновила, помимо прочих, таких «нарратологов», как Сеймура Чатмена, Жерара Жане и Цветана Тодорова. Многие формалистские штудии этого типа описывают, как «делается» сюжет путем «деформации» повседневной прозы жизни, — во многом тем же способом, каким «делается» поэзия путем «деформации» повседневного языка. Они разработали арсенал понятий и приемов, которые сегодня близки и понятны: фабула, сюжет, повторы, редардации, параллелизм, морфология, замещение, мотивация, обнажение приема и т. д.

Но многочисленные теоретики нашей собственной школы утверждают, что, хотя эти технические приемы более или менее адекватны при анализе народных сказок, детективов и утопий, они кажутся недостаточными для коротких рассказов и романов. Как заметил Томас Грин, они не способны объяснить, что делает новеллы «Декамерона» произведениями, отличающимися от сотен других со сходными сюжетами. Значительность и бессмертие новелл Боккаччо не только в их сюжетах, но и в чем-то, что труднее определить — в манере повествования; Грин приходит к выводу, что формализм и нарратология дают «существительные и глаголы», в то время, как нам нужны наречия *. С точки зрения Бахтина, формалистский сюжетный анализ еще более неадекватен, когда он касается больших романов, — и не только потому, что сам роман содержит в себе многое помимо сюжета, но и потому, что сюжет нельзя понимать как сумму технических приемов повествования.

По Бахтину, роман обладает спецификой показа событий и понимания взаимосвязей пространства, времени, социальной среды и действия. Фабула в романе специфична, как и язык. Во многом так же, как в эссе Бахтина «Слово в романе», рассматривалась специфика романного языка, в работе «Формы времени и хронотопа в романе» проведено различие между сюжетом в романе и в других жанрах.

Фундаментальной ошибкой формалистского и нарратологического подходов к роману является, вообще говоря, то, что они разрабатывают «Поэтику прозы» (название книги Тодорова), между тем как нужна прозаика прозы. Кратко говоря, все методы, которыми анализируется проза, почерпнуты из поэтики, и они не могут раскрыть «прозаизм» прозы и «романность» романа. При таком подходе проза неизбежно рассматривается как несовершенная поэзия и уступает соображениям нелитературного порядка.

Бахтин утверждает, что рассматривая прозу в ее собственных рамках, мы придем к новому пониманию всего словесного искусства, включая поэзию во всех ее ипостасях. В свете прозаики, поэзия сама по себе оказывается неадекватной собственному объекту — поэзии. «Романное слово» для Бахтина — «оказалось пробным камнем для всего стилистического мышления, обнаружившим узость этого мышления и неадекватность его всем сферам художественной жизни слова» (ВЛЭ, 75). Теория оказалась

* См.: *Morson G. S. Literature and History: Theoretical Problems and Russian Case Studies*. Calif.: Stanford Univ. Press, 1986. P. 270.

перед дилеммой: «либо признать роман (и, следовательно, всю тяготеющую к нему художественную прозу) нехудожественным или квазихудожественным жанром, либо радикально пересмотреть ту концепцию поэтического слова, которая лежит в основе традиционной стилистики и определяет все ее категории» (ВЛЭ, 80). Однако, продолжает Бахтин, «дилемма эта осознается далеко не всеми. Большинство не склонно к радикальному пересмотру основной философской концепции поэтического слова» (Там же). Но как раз такая радикальная ревизия необходима.

Естественно, могут возразить, что эти мнения Бахтина могут привести к простой инверсии поэтики, т. е. к своего рода романному империализму, а не к всесторонней теории литературы, не отдающей предпочтения ни прозе, ни поэзии. Как будет показано во II-й главе, Бахтин не обладал иммунитетом к этой империализации развития в пользу романа.

Бахтинские теории языка и романа основаны на радикальном переосмыслении литературных категорий. Бахтин намеревался предложить не просто набор отдельных терминов и даже не новый набор приемов, а фундаментально новый подход к языку и литературному слову в их целостности.

Хотя его лингвистические и литературоведческие труды ясно демонстрируют возможности этого прозаического подхода к нелитературному слову, роману и разнообразным жанрам повествовательной поэзии, Бахтин не рассмотрел всех возможностей его применения к лирической поэзии. Он указывал, что однажды начав размышлять в его терминах, мы ясно увидим характерные черты лирических стихотворений, ранее не обнаруженные, и что даже те черты, которые были выявлены ранее, будут поняты совершенно иначе. Развитие этих его идей в этом направлении еще предстоит совершить.

ПРОЗАИКА И ОБЫДЕННЫЙ ЯЗЫК

Как уже отмечалось, с точки зрения Бахтина, поэтика — особенно в экстремальной форме, представленной русским формализмом, — вела к ошибочному пониманию как нелитературной, так и литературной речи. В действительности, поэтика по большей части исходила из общеполитических и лингвистических заблуждений.

По Бахтину, и поэтика, и филология, и традиционная лингвистика, и русские формалисты — все ошибались по существу в

одном и том же. Медведев в качестве примера цитировал следующие пассажи из ведущих формалистов: «Таким образом, приходим к определению поэзии как речи заторможенной, кривой. Поэтическая речь — речь-построение. Проза же — речь обычная: экономичная, легкая, правильная (*de a prosae* — богиня правильных, нетрудных родов, “прямого” положения ребенка)» (*Шкловский*. Искусство как прием).

«Поэзия индифферентна к предмету высказывания» (*Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия).

«Для того, чтобы осуществить на деле и укрепить этот принцип спецификации, не обращаясь к умозрительной эстетике, надо было сопоставить литературный факт с другим рядом фактов <...> Таким методологическим приемом и явилось сопоставление “поэтического” языка с языком “практическим”, разработанное в первых сборниках ОПОЯЗа <...> и послужившее исходным принципом работы формалистов над основными проблемами поэтики» (*Эйхенбаум Б.* Теория формального метода).

«Ритм прозаический, ритм рабочей песни, “Дубинушки”, с одной стороны, заменяет команду при необходимости “ухнуть разом”; с другой стороны, облегчает работу, автоматизируя ее... Таким образом, ритм прозаический важен как фактор автоматизирующий. Но не таков ритм поэзии <...> художественный ритм состоит в ритме прозаическом — нарушенном» (*Шкловский*. Искусство как прием).

Эти и сходные отрывки, которые Медведев называет «типичными (для формализма) в наивысшей степени», демонстрируют сразу несколько ключевых ошибок поэтики. Они приравнивают «художественное» к «поэтическому»; они, в результате, приравнивают прозу к нелитературной речи; нелитературная речь, в свою очередь, характеризуется как «практическая» или (в других случаях) привычная; а практическая или повседневная (бытовая) речь описывается как нечто однородное и «автоматизированное». Эти характеристики не только искажают природу поэзии и прозы; они также глубоко ошибочно представляют природу нелитературной речи.

Медведев подчеркивает, что, начав с «апофатического метода» (определения отрицанием), формалисты пришли к пониманию всей сферы нелитературного языка как одной недифференцированной массы. Даже если допустить, что поэтический язык имеет некоторые специфические особенности, из этого не может следовать, что иные сферы языка не обладают собственными специфическими чертами. «Ведь определенной жизненно-практической конструкции не существует. Ведь жизненные высказы-

вания — та реальность, которая только и может лежать в основе характеристики коммуникативной функции языка — конструируются весьма разнообразно в зависимости от различных сфер и целей социального жизненного общения. Между отдельными жизненно-практическими коммуникативными конструкциями формальные различия могут быть даже существенней и глубже, чем между научным трактатом и поэтическим произведением» (ФМ).

Следуя логике формализма, можно также указать особенности языка юриспруденции или журналистики или языка любой другой сферы, а все остальное — включая поэзию — объявить недифференцированной массой. Фактически тип языка, который формалисты называли «практический», характеризуется только для чрезвычайно узкой сферы коммерции. «Формалисты показали некоторые “трудности” в концепции жизненно-практического языка. Они немедленно использовали его как нечто само собой разумеющееся» (Там же). Круг Бахтина исправил эту ошибку. Многие работы Бахтина и Волошинова связаны с разнообразными неуловимыми формами нелитературной речи, к которой Бахтин вернулся гораздо позже, когда была написана «Проблема речевых жанров».

По мнению круга Бахтина, формалистская схема клеветает на сферу повседневной жизни. Если повседневная речь является, по определению, автоматизированной, то в этом случае она не может быть местом жизни общественного и индивидуального творчества.

«В действительности жизненное общение непрерывно становится, хотя бы медленно и <...> в узкой сфере. Взаимоотношения между говорящими всегда меняются, хотя бы в еле приметной степени. В процессе этого становления становится и само сообщаемое содержание. Жизненно-практическое общение носит характер события, и самый ничтожный словесный обмен причастен этому непрестанному становлению события. В этом становлении слово живет напряженной жизнью, хотя и иной, чем в художественном творчестве» (ФМ).

Для формалистов и их союзников — футуристов — повседневный мир (быт) мертв, автоматизован, по существу — бессознателен и творческого характера лишен. Футуристы и формалисты были увлечены богемным романтизмом — пощечинами общественному вкусу, драматическими началами и концовками, кризисами, штурмом баррикад, безответной любовью и «угнетенными» эмоциями, апокалиптическим временем и историческими скачками. И тем, что им не нравилось, был быт: «<...> Любовная

лодка разбилась о быт», — писал В. Маяковский в своем предсмертном стихотворении. В противовес им Бахтин начал исследование «проблемы автора в наиболее обычном, стандартном, повседневном выражении» (Э). Для Бахтина, Волошинова и Медведева повседневность — сфера постоянной деятельности, источник всех социальных перемен и индивидуального творчества. Прозаика, действительно, интересна, а обыкновенное, действительно, достойно внимания.

Конечно, прозаическое созидание — обычно медленный процесс, он начинается в узких сферах и едва виден. Поэтому мы не замечаем его и думаем, что новшества возникают где-нибудь в другом месте. Но новое, фактически, есть продукт бесчисленных мелких перемен, происходящих непрерывно. Его трудно разглядеть и понять просто потому, что оно для нас уже примелькалось.

ПРОЗАИКА КАК ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО

Он выучился видеть великое, вечное и бесконечное во всем, и потому естественно, чтобы видеть его, чтобы наслаждаться его созерцанием, он бросил трубу, в которую смотрел до сих пор через головы людей, и радостно созерцал вокруг себя вечно изменяющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь.

Л. Толстой. Война и мир

Бахтин был первым, кто всесторонне обосновал прозаiku в первом смысле (прозаика противостоит поэтике), но он был только одним из наиболее известных «прозаологов», мыслителей второго направления. В своих представлениях о повседневном и обыденном Бахтин опирался на традицию, восходящую к русским антиидеологическим мыслителям, включая А. Герцена, Л. Толстого и А. Чехова. В «Дяде Ване» Елена Андреевна высказывается против преобладающей и антитетической традиции русской мысли: «Вы, Иван Петрович, образованны и умны, кажется, должны бы понимать, что мир погибнет не от разбойников, не от пожаров, а от ненависти, вражды, от всех этих мелких дрызг...» (Чехов. Дядя Ваня. Акт III).

В своем эссе «Для чего люди одурманиваются?» Толстой развивает мысль, что человек принимает реальные этические решения и живет подлинной жизнью в обычные повседневные момен-

ты, которые мы вряд ли когда-либо вообще и замечаем: «Людам кажется, что маленький дурман, маленькое затмение сознания не может производить важного влияния. Но думать так — все равно, что думать то, что часам может быть вредно то, чтоб ударить их о камень, но что, если положить соринку в середину их хода, то это не может повредить им». В этой своей статье Толстой пересказал историю художника Брюллова, который правил студенческую работу. «Вы изменили совсем немного, — заметили изумленные студенты, — но этого оказалось достаточно, чтобы получилась совершенно иная вещь». Брюллов ответил: «Искусство начинается там, где начинается чуть-чуть».

«Изречение это поразительно верно, и не по отношению к одному искусству, но и ко всей жизни. Можно сказать, что истинная жизнь начинается там, где начинается чуть-чуть, там, где происходят кажущиеся нам чуть-чуточными бесконечно малые изменения. Истинная жизнь происходит не там, где совершаются большие внешние изменения, где передвигаются, сталкиваются, убивают друг друга люди, а она происходит только там, где совершаются чуть-чуточные дифференциальные изменения» (Толстой. Для чего люди одурманиваются?).

В качестве примера Толстой выбирает отрывок из «Преступления и наказания», который он принимается читать так, как если бы сам написал его. По Толстому, «Раскольников жил несправедливой жизнью, когда убил старуху и ее сестру», и не замыслил совершить убийство в какой-то определенный «решающий» момент. Он сделал свой выбор и жил своей правдой жизни не тогда, когда он входил в жилище старухи со спрятанным топором, не когда он составлял план совершения преступления, не когда он мучительно размышлял о моральном праве на убийство. Нет, выбор был сделан, когда он лежал на своей кушетке и размышлял о самых обыденных вопросах: возьмет ли он денег у своей матери или нет, будет ли он жить в своей нынешней квартире, и о других вопросах, не имеющих никакого отношения к старухе. «Вопросы эти решались <...> когда он не действовал, а только мыслил, когда работало одно его сознание, и в сознании этом происходили чуть-чуточные изменения... Изменения чуть-чуточные, а от них-то самые громадные, ужасные последствия» (Толстой. Для чего люди одурманиваются?).

В «Анне Карениной» Толстой эти размышления применил для прояснения любви, работы и бытовой этики (морали). Его персонажи погрязли в рутине семейной жизни и повседневных забот, которые требуют разрешения, и непостоянство их взглядов отражает реальный образ жизни. Левин спасается от своего само-

убийственного скептицизма, когда он приходит к новому пониманию всего богатства обыденной жизни. «А я искал чудес, жалел, что не видел чуда, которое бы убедило меня... А вот оно, чудо, единственно возможное, постоянно существующее, со всех сторон окружающее меня, и я не замечал его» (Толстой. Анна Каренина. Ч. VIII. Гл. 12).

Он находит решение философских проблем, волновавших его, когда сознает, что они не могут иметь философского решения. Или, как заметил поклонник Толстого Витгенштейн: «Решение проблемы жизни обнаруживается в исчезновении проблемы. (Не это ли причина того, что люди, после длительного периода сомнений осознавшие, что смысл жизни им стал ясен, не могут сказать, в чем он заключается?)».

ПРОЗАИКА И ЭТИКА

Толстовская прозаика имеет непосредственное отношение к этике. Бахтин обратился к этическим проблемам примерно с тех же позиций, что и в своих ранних работах, особенно в *ФП* и «Искусстве и ответственности». Взятые вместе, оба мыслителя открывают особый путь решения этических проблем.

Левин в «Анне Карениной» и Пьер в «Войне и мире» мучались от невозможности обосновать этическую теорию и потому знать наверняка, что правильно, а что неправильно. С одной стороны, абсолютизирующие подходы не только оказались неприемлемыми в конкретных ситуациях, но и противоречащими друг другу. С другой стороны, релятивизм абсурдно утверждал незначительность вопроса и вел к парализующему безразличию. После колебаний между абсолютным и относительным (здесь: абсолютной верой и абсолютным неверием. — *Пер.*) они приходят к тому, что их ошибка связалась с предположением, будто мораль состоит в подчинении правилам, а этика является областью систематического знания. Оба открывают для себя, что они способны принимать правильные решения без философствования вообще. Вместо системы они полагаются теперь на нравственную мудрость, основанную на праведной повседневной жизни и пристальном внимании к неустрашимым частностям каждого конкретного случая.

Бахтин разделяет эту точку зрения, она сходна с его взглядами периода ранних работ, где он спорит с Кантом, считая его представителем всех абстрактных философских подходов к этике, пре-

обладавших на Западе со времен Декарта и Паскаля. Согласно Бахтину, такие подходы обычно рассматривают этику как вопрос об общепринятых нормах или принципах, а индивидуальный поступок — лишь как частное проявление нормы. Принятие этического решения становится, таким образом, похожим на вынесение судебного приговора. Подобно блестящему юристу, толстовскому Ивану Ильичу, (человек при этом) сортирует конкретные факты, исключает все, не относящееся к делу, и выносит верное решение на основании нормы. По Бахтину, такой подход упускает из виду все, что составляет суть подлинной этической рефлексии.

В представлении Бахтина, все подходы к этике в рамках правил не только игнорируют существенные частности, отклоняющиеся от правил, но и функционируют механистически *. Сегодня мы можем сказать: если бы мораль была по существу приложением нормы, мы могли бы надеяться на компьютер, который должен действовать успешнее, чем мы. Бахтин говорил, что этика, в лучшем случае, обращена в прошлое: она может служить руководством для вынесения конкретных решений, но сама по себе этика «не есть принцип поступка, а принцип возможного обобщения уже свершенных поступков в их теоретической транскрипции» (*ФП*, 102). Как и переводная поэзия, такие транскрипции утрачивают то, что наиболее значимо, ибо важно «не потерять самого смысла своей событийности, того именно, что ответственно знает и на чем ориентируется поступок» (*ФП*, 105). Обязательность, «долженствующая» ответственность возникает в каждой конкретной ситуации и соответствует ей таким образом, который нельзя адекватно обобщить, не лишив его самого его сути.

Подобно Толстому, Бахтин снова и снова предупреждает, что отказ от абсолютного не подразумевает принятия релятивизма или субъективизма. Ибо релятивизм и субъективизм сами целиком располагаются внутри теоретических построений и так же далеки от долженствования и «бытия события», как и всякая теория общих норм. Как утверждал он в течение всей жизни, так и в ранних работах, Бахтин отстаивает ту мысль, что релятивизм (или субъективизм) и абсолютизм (или догматизм) — это две стороны одной медали.

В этике абсолютизм разрушает долженствование события, заменяя его правилом; релятивисты соглашаются, что правила со-

* См.: *Toulmin St. The Tyranny of Principles // The Hastings Center Report* II. N 6 (December, 1981). P. 34—35; *Jonsen A. R., Toulmin St. The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning. Berkley: University of California Press, 1988.*

ставляют сущность этического, но отрицают, что существуют спонтанные нормы. В понимании Бахтина и Толстого ни та ни другая позиция не совместимы с этическим действием.

Если этика не обобщаема и не является делом, то это ни в коем случае не умаляет ее значения. Напротив, если бы сущность этики заключалась в правилах, и мы могли бы знать эти правила, то все «поступание» этического акта исчезнет, потому что мы просто и бездумно применим нормы. Но если этика реальна и живет в существе конкретных ситуаций, поступание *всегда* необходимо. Эта работа по вынесению оценок обязательно сопряжена с риском, напряженным вниманием к акцентам ситуаций и специфическим вовлечением конкретного другого в данный момент его жизни. Это достаточно определенно видно по тому, какой связью повиты любовь и мораль.

Бахтин стремится связать этику с каждым обыкновенным моментом нашей жизни. Мы вправе спросить: почему заурядное должно быть связано с моралью? Не может ли катастрофа или, скажем, необыкновенная удача породить этический поступок? Обычно экстраординарное содержит в себе этический риск. Катастрофы распутывают сеть мелких обстоятельств, непременно воздвигаемых рассудком вокруг человека или события, почему их ужас и является одновременно «освобождающим». Кризис способен растворить личную ответственность точно так же, как это делают нормы и принципы: фокус при этом приходится не на мелкие, прозаические решения, принимаемые мною после упорных внутренних дебатов, а на всеобщий безличный устав, который либо уже существует до того, как я выступил на сцену, либо вменен мне каким-либо внешним источником.

Бахтин не имел намерения всецело отвергать ценность философского подхода к этике. Он полагал, что, рассматривая конкретные ситуации, мы в состоянии понять их последствия лучше, если поразмышляем над моментами, когда эти нормы не действуют; это упражнение воспитает нашу ответственность перед лицом грядущих обстоятельств. Конечно, сама абстрактность подобных дискуссий, в которых склоняются к анализу стандартных ситуаций, лишенных всего богатства деталей, характеризующих все реальные ситуации, строго ограничивает их полезность. Примеры, предлагаемые философами, обычно слишком схематичны и лишены подробностей, столь полезных с точки зрения прозаики. В самом деле, даже ситуации реальной жизни могут быть недостаточными, потому что обычно мы не знаем их бесчисленных особенностей, таких, например, как состояние ума каждого при встрече. Гораздо более ценно было бы рассмотреть стандарт-

ные ситуации, растянув их на сотни страниц и поместив интересные нас моменты в контекст всех личностей — участников ситуаций, вместе с их жизненными историями и мировидением, и описать все эти события в рамках их многовалентной социальной среды. Намного актуальнее были бы их богатые и всесторонние описания, какие мы находим в крупных романах.

Для обоих, Толстого и Бахтина, романы, наиболее прозаические из прозаических форм, занимают специфическое место в этическом просвещении. Хорошо ли, плохо ли, но это — мощные орудия обогащения наших моральных оценок специфических ситуаций. Они помещают долженствование в событийность, — разумеется, еще не целиком, но куда более полно, чем другие наличные формы репрезентации. Становится ясным, почему сама длина романов Толстого, со множеством деталей и подробностей, не относящихся к основному сюжету, сама по себе верна для них, и почему романы вообще, и длинные русские романы в частности, стали центральным звеном для бахтинской трактовки и «искусства», и «ответственности». Если бы этика была объектом познания, то философия стала бы лучшим средством морального воспитания. Но этическое — дело не познания, а мудрости. Мудрость же, полагает Бахтин, систематизации не поддается.

ПРОЗАИКА И СИСТЕМЫ

Было бы полезно выяснить основные характеристики прозаического мышления и уточнить, как оно представляет себе «ординарное» и повседневное. Прозаика с подозрением относится к авторитарным системам в том смысле, в каком они используются структуралистами, семиотиками и теоретиками общих систем: организм, в котором «каждый элемент занимает точно отведенное место в строгой иерархии, множество взаимосвязанных целостностей, где нет таких подмножеств, которые были бы связаны со всеми другими подмножествами» (*Крамер Смит. Мышление системами. Лейден, 1972. С. 14*). Если мыслить прозаически, то сомнительно, чтобы какой-либо аспект культуры, от отдельной личности до языка, от повседневной жизни до всеобщей истории, можно было бы организовать так строго, чтобы он оказался универсальной парадигмой.

Как мы видели, Толстой, идеолог прозаического, открыто отвергал возможности каких бы то ни было законов истории или какого-либо порядка, лежащего в основе всего и способного объяснить беспорядок повседневной жизни. Он явно отвергал «закон

прогресса», якобы управляющий историей, и настойчиво утверждал, что ни этот ни другой закон не мог существовать. Целью Толстого было подвергнуть сомнению самые основы учений всех великих систематиков «от Гегеля до Бокля». Наиболее частыми бахтинскими мишенями были Соссюр, формалисты и (очевидно) Фрейд; он также атаковал всю традицию «диалектики», включая Гегеля и Маркса.

Бахтин использовал разные термины для обозначения ошибочной приверженности к системам. Наиболее ранним его термином для обозначения такого заблуждения был *теоретизм*; позже — *монологизм*. Нашим собственным термином для обозначения этой тенденции является *семиотический тоталитаризм*, в основе которого лежит та мысль, что все имеет смысл, связывающий его с единым целым, смысл, который можно объяснить, если знать код *. Этот тип мышления тоталитарен тем, что берет на себя смелость утверждать, что он может, в принципе, истолковывать всю совокупность вещей; он семиотичен (или криптографичен) в своем подходе ко всем наблюдаемым фактам как к знакам лежащего в основе своего порядка, к которому данная система имеет ключ. Фрейд представлял в этом смысле подходящий пример.

Бахтин (как и Волошинов в своих работах) имел много причин для неприятия специфических доктрин фрейдизма, но что отличает Бахтина от Фрейда больше всего, так это стиль фрейдовского мышления. Стиль такого рода исключал возможность того, чтобы психические процессы носили характер случайного, неосознанного и бессвязного. «Я верю, что непреднамеренное проявление моей собственной психической деятельности обнаруживает что-то скрытое... Я верю во внешний (реальный) шанс, это правильные, но не внутренние (психические) случайные события» (Фрейд. Психопатология).

Из этого предположения Фрейд проницательно извлек вывод о неизбежной целенаправленности ошибок и о том, что забывание результатов идет от «стремления к забыванию» (Там же). Как правило, Фрейд не допускает неоспоримого тезиса, что лишь иногда забывчивость неслучайна, тогда как другие провалы памяти происходят из-за ее неэффективности.

«С тех пор, как мы преодолели ошибку, состоящую в предположении, что забываем мы хорошо знакомое, обозначающее

* См.: Emerson C., Morson G. C. Penultimate Words // The Current In Criticism / Ed. Clayton Koelb and Virgil Lokke. West Lafayette, Ind.: Purdue Univers. Press, 1987. P. 43—64; Morson G. C. Prosaics: An Approach to the Humanities...

разрушение следов памяти, их уничтожение. Постепенно мы пришли к противоположному мнению, что в психической жизни ничего из однажды образовавшегося не может погибнуть, что каждый каким-то образом сохраняет это и в соответствующих обстоятельствах (когда, например, удастся возвратиться в состояние достаточно далекого прошлого) оно может стать средством, наиболее проливающим свет» (Фрейд. Цивилизация).

Конечно, это тот самый подход, который придавал объяснительную силу фрейдизму, и это та самая сила, к которой Бахтин относился с подозрением.

В некоторых версиях современной семиотики и других литературных и культурных теориях тот же подход дает импульс к интерпретации различных аспектов жизни и поведения — от снов до жестов и в различные периоды социальной истории, — как всецело значимых, если только имеется ключ, который имплицитно содержится в теории. В литературной критике мы видим ту же форму мышления, которая утверждает, что все в тексте может быть объяснено в терминах структуры, смысла или тематической целостности.

Грегори Бейтсон, наоборот, в одной из своих великолепных бесед со своей дочерью защитил альтернативную точку зрения. Бейтсон назвал эти диалоги *«металогами»*, потому что их форма отражает их тему, а в *«Почему вещи приходят в беспорядок»* отец и дочь, болтая и путаясь, приходят к ряду прозаических прозрений. «Люди много времени проводят, приводя вещи в порядок, — подмечает дочь, — но они, кажется, никогда не проводят время, приводя их в беспорядок. Вещи, похоже, приходят в беспорядок даже сами по себе. А потом люди снова приводят их в порядок» (Бейтсон. Путаница).

Если за вещами, находящимися в порядке, не следить, то они приходят в беспорядок, но вещи, находящиеся в беспорядке, никогда не приходят в порядок. Почему? Бейтсон отвечает на это обезоруживающе просто. Есть очень много путей для приведения вещей в беспорядок, но маловато обратных. Его дочь недовольна таким ответом, поскольку полагает, что хаос может быть объяснен деятельностью некоторых сил беспорядка (возможно, нечто похожее на фрейдовский инстинкт смерти).

«Д(очь): Папочка, ты не окончил. Я спрашивала, почему вещи стремятся к беспорядку?

О(тец): Да нет, закончил — это потому происходит, что есть множество путей, которые, по твоему выражению, ведут к “беспорядку”, их гораздо больше, чем тех, что ведут к порядку.

Д: Но это не объясняет, почему...

О: Да, объясняет. И это подлинная, единственная и весьма важная причина.

Д: О, папочка, прекрати!

О: Нет, я серьезно. В том-то и причина, и вся наука на крючке у этой причины» (Бейтсон. Путаница).

Вся или не вся наука — это еще вопрос, но что вся прозаика — это точно. Порядок нуждается в объяснении, беспорядок — нет. Естественное состояние вещей — беспорядок.

Фрейд и семиотический тоталитаризм в целом утверждают обратное. Толстой же, напротив, считал, что, хотя некоторые вещи происходят причинно, другие происходят просто «по некоторым причинам» (любимая фраза Толстого), иначе говоря, они происходят по причине, которая «не подходит»; Бахтин также полагает, что, по крайней мере, в культуре, беспорядок — это нормальное состояние, а иногда даже и показатель здоровья ее.

Бахтин утверждал, что мир культуры состоит как из «центростремительных» (или «официальных»), так и «центробежных» (или «неофициальных») сил. Первые ищут возможность внести порядок в разнородный по существу и беспорядочный мир; последние либо преднамеренно, либо без *особой причины* непрерывно разрушают этот порядок. Мы подчеркиваем: «*без особой причины*» — потому что среди поклонников Бахтина, особенно марксистов, распространено ошибочное толкование «неофициальных» сил как единой оппозиции. Бахтин же считает: хотя силы организованной оппозиции иногда, действительно, объединяются, центробежные силы обычно беспорядочны и неорганизованны.

Даже объединение их общим названием может ввести в заблуждение. Центробежные силы образуют не столько единство, сколько впечатляющую массу самых разнородных элементов. Они могут и не иметь никакого отношения друг к другу, кроме общего для них свойства отклоняться от официоза. Поскольку эти расхождения с официальным (которые никогда не бывают столь едиными, какими хотят казаться) могут различаться по степени и типу, то может оказаться в принципе невозможным разграничить центростремительное и центробежное (официальное и неофициальное). Эти категории — предмет центробежного.

Центробежные силы отмечают и реагируют на самые разные события повседневной жизни, прозаические факты, которые никак не подходят под официальное или неофициальное определение. Они — существенная часть нашей сиюминутной жизни, и наши реакции на них — свидетельство их воздействия на все

наши культурные институты, на язык и на нас самих. Разноречие — термин, которым Бахтин означает лингвистические и центробежные силы и их продукты — непрерывно преобразует мельчайшие изменения и переоценки повседневной жизни в новые значения и тона, которые в сумме и в со временем всегда угрожают целостности любого языка. Язык и культура в целом складываются из крошечных и несистемных изменений. В самом деле, целостность любого культурного артефакта никогда «не дана, а, в сущности, задана — и в каждый ее момент <...> противостоит действительному разноречию» или другим центробежным силам (ВЛЭ, 83—84).

В итоге, целостность — это всегда дело, требующее работы, это не дар, а проект. Желая сказать, что целостность всегда дана, Бахтин означает это термином «задана»; он, кажется, играет весьма близкими словами: «задача» (проблема) и «здание» (задача). Сия целостность никогда не дана, она всегда задана. Беспорядок же, в противоположность тому, часто (хотя не всегда) дан.

Примечательно, что семиотические тоталитаристы обычно полагают, что объяснения требует именно беспорядок. Прозаика начинается с того, что требует доказать обратное. Нельзя исходить из того, что беспорядок вызван самой социальной причиной, он не может произойти просто по «какой-то» причине, тем не менее, порядок должен быть заданием, проблемой, которая может быть более или менее успешно решена.

В личности, культуре и языке нуждается в пояснении не беспорядок (как пытался убедить нас Фрейд), а цельность. Сотворение целостности в себе — труд всей жизни и, хотя эта работа не имеет финала, она, тем не менее, является делом этически ответственным. Здесь прослеживается связь между прозаикой у Бахтина и этическими его взглядами, из которой следует, что взятие на себя ответственности предполагает созидание целостности. Нечестность может быть не мотивирована, а довольно часто возникает от неспособности выполнить программу ответственности.

Эти этические проблемы эксплицитно выражены во всех ранних работах Бахтина, а в более или менее скрытых формах возникают в течение всей жизни. В *ФП* он доказывает, что каждая личность уникальна, потому что неповторима каждая совокупность имеющего и не имеющего отношения к делу. Это не может быть ни формулой целостности, ни подменой собственного проекта своей индивидуальности, ни избавлением от этической ответственности в любой ситуации, в каждый ее момент. Или, как часто резюмировал суть этого вопроса Бахтин: «Это факт моего не-алиби в бытии» (*ФП*, 112; ср.: 119).

Принимать на себя ответственность иным способом — значит становиться тем, кого Бахтин называл самозванцем. Этим словечком он обозначал не того, кто притворяется кем-то другим, а того, кто уклоняется от осуществления программы самосовершенствования и пытается таким образом жить вне идентификации себя с собою самим. Самозванец пытается жить, как, по словам теоретиков этических норм, должны жить все мы, просто выполняя или не выполняя абстрактного требования. Самозванец живет «представительно» и «ритуально» (ФП, 121). И «тогда совершенно ничтожный мир действительности будет со всех сторон омываться волнами бесконечной, пустой возможности <...>» (ФП, 120).

В своей наиболее ранней статье «Искусство и ответственность» Бахтин отмечает, что в идеале «личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду ее жизни, но проникать друг в друга в единстве вины и ответственности» (Э, 5—6). Это требование выдвигает бесконечные и необходимые обязательства. Применительно к авторам и читателям Бахтин выражает эти идеи следующим образом: «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности» (Э, 6).

Стремление определить характер действия объединяющих сил в мире сил центробежных стало для Бахтина одной из проблем, к которым он постоянно возвращался. Об этом свидетельствует во всех отношениях постоянный «остаток» различных его формулировок от «скрепления вместе» различных жанров до единства полифонии, в которых Бахтин настойчиво проводил мысль, что это «единство другого порядка», отличающееся от «механического» или «системного» объединения, никогда не может быть достигнуто.

НЕЗАМЕТНОЕ И ОРДИНАРНОЕ

Прозаики требуют как недоверия к системам, так и придания особого значения ординарным событиям как наиболее значимым. Несмотря на скрытую связь, эти критерии должны быть тщательно разграничены, потому что это в некоторой степени общий удел мыслителей: удовлетворять одному требованию и не отвечать другому. Например, в своей книге «Психопатология повседневной жизни» Фрейд сосредоточил внимание на обыденном, но в хаосе повседневной жизни он обнаружил и выделил систему. Некоторые марксистские исследования повседневных событий ведутся по аналогичной процедуре. Можно настаивать на том, что

великие события формируют историю, но трудно установить какие-либо законы, которым они подчинялись бы. Такой подход характерен для всех форм «катастрофизма»; и мы можем это заметить в аргументации Виктора Гюго, гласящей, что непредвиденный штормовой дождь во время кампании Наполеона изменил ход истории. Гюго также допускает иную (четвертую) возможность, по которой великие события формируют историю в соответствии с очевидными законами: «Бонапарт-победитель при Ватерлоо не входил в расчеты XIX века. Готовился другой ряд событий, где Наполеону не было места... Пробил час падения великого человека» (Гюго. Отверженные. Ч. 2. Кн. I. Гл. 9); (Начало цитаты: «Победа Бонапарта при Ватерлоо не входила...». Сноска на главу 8-ю — ошибка. — Пер.).

Мы можем суммировать эти четыре возможности следующим образом:

Прозаика и ее альтернативы

	Предположения системы	Недоверие к системе
Действенность экстраординарного и драматического	Религиозный апокалиптизм. Большевизм	Катастрофизм. Романтическое вдохновение
Действенность обычного и прозаического	Фрейд в «Психопатологии повседневной жизни»	Прозаика

Необходимо, разумеется, различать промежуточные состояния и расхождения во взглядах на природу любого конкретного стиля мышления.

В центре внимания прозаики — повседневные события, которые в принципе несводимы к «основополагающим» законам или системам.

Импульс к такого рода редукции идет, возможно, от точных наук, но, по Бахтину, особенностью и задачей наук гуманитарных как раз и является поиск надежных путей изучения фактов весьма различного порядка. В «Проблеме текста» он поднимает вопрос: «Может ли наука иметь дело с такими абсолютно неповторимыми индивидуальностями, как высказывания, не выходят ли они за границы обобщающего научного познания? Конечно

но, может... Наука и, прежде всего, философия, может и должна изучать специфическую форму и функцию этой индивидуальности» (Э, 287).

Мы настолько привыкли считать, что «наука» подчиняется вневременным законам, которые по самой своей природе являются общими, что наука об индивидуальном представляется нам парадоксальной. Точка зрения Бахтина такова, что представление это парадоксально отражает тип мышления, не годящийся для понимания культуры. Бахтин даже высказывал предположение, что естественные науки подходят к той же трактовке мира физического, каковым было и гуманитарное его понимание.

Чтобы уяснить эту мысль Бахтина, следует рассмотреть «науку хаоса», которая возникла в России и Соединенных Штатах только за последнюю четверть столетия. Основоположение этой науки было определено, пожалуй, Эдвардом Лоренцом, который продемонстрировал, что долговременные прогнозы погоды в принципе невозможны. Причина этого состоит в том, что «погода чувствительно зависит от начальных условий», а это обозначает, что бесконечные малые начальные изменения ведут к появлению громадных изменений в результате. В то время как ученый, совершивший ошибку в несколько футов при определении положения кометы Галлея, будет ошибаться ровно на столько же футов и годы спустя, метеоролог, который не учел «взмах крыльев» бабочки в Пекине, вряд ли окажется в силах предсказать погоду, которая будет через месяц в Нью-Йорке. Отсюда — наиболее популярный термин для фиксации этого феномена: «эффект бабочки». По-видимому, природа, так же как и культура, может действовать по принципу толстовских «крошечных изменений» — по принципу прозаики.

«Эффект бабочки» и множество сходных свойств характеризуют такие разные феномены, как биение сердца, образование береговой линии, явление турбулентности в жидкостях. Эти эффекты существенно важны для понимания всех вещей, которые делают жизнь на земле столь неупорядоченной и непредсказуемой. Почему же ученые столь долго не замечали этого? Как объясняет Джеймс Глейк, происходило это потому, что сутью всех попыток научного просвещения был поиск наиболее радикальных и линейных зависимостей:

«Когда люди натыкались на такие вещи — а случалось и это — все их научное образование заставляло рассматривать эти вещи как отклонения от нормы. Только немногие из них способны были понять, что как раз имеющие решения, упорядоченные линейные системы являются заблуждением. Только немногие понима-

ли сущность нелинейной природы. Энрико Ферми пояснял: “В Библии ничего не говорится о том, что все законы природы выражаются линейно”. Математик Станислав Улам заметил, что называть изучение хаоса “нелинейной наукой” — все равно что называть зоологию “изучением неслоновых животных”» (Глейк. Хаос)*.

Обычные несистематизированные события очень трудно изучать. Их весьма нелегко даже заметить. Те стороны вещей, которые для нас наиболее важны, — есть тайна, потому что они просты и близки. «Трудно заметить то, что всегда перед глазами, — заключил Витгенштейн. — А это означает, что мы оказываемся неспособны поражаться самому удивительному и впечатляющему».

Различные теории языка, романа, личности и общества, выдвинутые Бахтиным, отражают его интерес к прозаическим событиям в этих областях. Когда он говорит об авторстве, он сосредотачивается не только на понимании великих писателей, но также на изучении того, каким образом мы оцениваем других людей в повседневной действительности. Он ощущал, что модель языка — это ничто, если она не может помочь нам оценить неопцененное богатство, сложность и силу самых интимных и самых обыкновенных взаимоотношений (с другими людьми). Бахтин частенько говаривал об иронии того, что антропологи изучают древние языки и культуры, лингвисты создают сложные структурные модели, а ученые-литературоведы используют маловразумительные методы расшифровки великих произведений — и вместе с тем так мало тех, кому приходит в голову учиться у разнообразия диалогов, которые звучат ежедневно. «Мы и в жизни, — говорил он в одном из отступлений в книге о Достоевском, — очень чутко и тонко слышим все эти оттенки в речах окружающих нас людей, очень хорошо сами работаем всеми этими красками нашей словесной памяти. Мы очень чутко угадываем малейший сдвиг интонации, легчайший перебой голосов в существенном для нас жизненно-практическом слове другого человека. Все словесные оглядки, оговорки, лазейки, намеки, выпады не ускользают от нашего уха, не чужды и наших собственных уст. Тем поразительнее, что до сих пор все это не нашло отчетливого теоретического осознания и должной оценки» (ПнД, 1979, 344—345).

По мнению Бахтина, ученые-литературоведы обходят стороной этот вид исследования, применяя вместо того разные формы кон-

* См.: *Dyson Fr. Infinite in all Directions*. New York, 1988.

текст-анализа. Что еще хуже, они анализируют литературу методами вульгарного марксизма, соотнося ее «через голову культуры <...> с социально-экономическими факторами» (Э, 329). Или же им представляется, что им ясен контекст произведения, и они рассматривают текст на фоне литературной полемики и в составе литературных школ той эпохи. Литературоведение такого рода представляет собой особенно обедненную форму анализа и превращает саму литературу «в какое-то мелкое, несерьезное дело» (Э, 330). И впрямь, подход формалистов и неформалистов исключает привнесение в анализ чего-либо внетекстового и потому, по Бахтину, наиболее тривиален.

Ни одному из этих методов не удастся рассмотреть всю богатую текстуру прозаической жизни, определяющей все стороны произведения, — от его языка до «приемов» и сложных напластований смыслов. Произведения литературы опираются не только на литературных и философских предшественников, но и на «могучие глубинные течения культуры (в особенности низовые, народные), действительно определяющие творчество писателей» (Э, 330). Сами слова, которыми пользуется романист, передают оценки и интонации, накопившиеся в повседневной жизни, в разных контекстах и разнородных речевых жанрах, бытие которых даже толком не установлено. Характерно для Бахтина следующее высказывание:

«В то время как основные разновидности поэтических жанров развиваются в русле объединяющих и централизующих, центростремительных сил словесно-идеологической жизни, роман и тяготеющие к нему художественно-прозаические жанры исторически слагались в русле децентрализующих, центробежных сил <...> в низах, на балаганных и ярмарочных подмостках звучало шутовское разноречие <...> развивалась литература фавльо и шванков, уличных песен, поговорок, анекдотов, где не было никакого языкового центра, где велась живая игра “языками” поэтов, ученых, монахов, рыцарей и других» (ВЛЭ, 86).

Бахтин подчеркивает важность разнородных повседневных жанров и значений не только для эпохи, современной автору, но и для многовекового культурного развития. Слова и речевые жанры мало-помалу накапливают смыслы на основе длительного опыта, наслаивающего одну оценку на другую, интонацию на интонацию. Внимание к ординарному требует вековой перспективы того, что Бахтин называет «большим временем» (Э, 331).

Бахтинская концепция «большого времени» перекликается с идеей Фернана Броделя — возможно, потому, что оба мыслите-

ля начали ее со сходных и прозаических предположений (впрочем, весьма различающихся; мы, однако, сосредоточимся на сходстве). Подобно Бахтину и Толстому, Бродель, прежде всего, выступает против попыток свести историю к системе: «Итак, мы не можем довольствоваться объяснением истории через какой-либо доминирующий фактор. Нет истории односторонней. Нет единой доминанты» (*Бродель. Ситуация*). «Не существует таких проблем, которые могут быть ограничены рамками единой структуры» (Там же). Он настаивает и на том, что история складывается не из кризисов и драматических событий, которые сами суть продукты бесчисленных повседневных поступков, привычек и ритмов. «Для повествователей-историков жизнь человека подчинена драматизму событий... И когда они говорят о «всеобщей истории», на самом деле они имеют в виду взаимодействие таких исключительных судьбоносных событий» (Там же).

Для Броделя повесть истории склоняется к драматургии, которая и создает хороший рассказ. Потому-то она не видит тех повседневных элементов жизни, которые не претерпевают изменений или меняются незначительно. Когда такие историки наблюдают социальные реалии, они рассматривают их просто как фон, вместо того, чтобы изучать их «в себе и для себя» (Там же). Поскольку обыкновенные события могут не оказывать какого-либо заметного влияния в течение долгого времени, они не поддаются переложению в повествовательный ряд, и ученые должны быть готовы к изучению «истории более медленной, чем история цивилизации» (Там же) — *Longue durée*. Мы увидим далее, что есть и другие существенные моменты, сближающие позиции Бахтина и Броделя.

Конечно, возможности прозаического подхода очень легко переоценить и даже создать систему из отрицания системы. Похоже, в частности, что Толстой довольно часто поддается этому искушению, а Бахтин порой создает фетиши из клоунов, шутов и других центробежных фигур, которые населяют у него социальную историю. Здесь существует опасность превращения прозаики из исследовательской манеры в догму.

Прозаические мыслители, в лучшем случае, не отрицают, что великие события могут быть очень важны. Они, скорее, только задаются вопросом, не упущены ли другие, гораздо более значительные события лишь потому, что последние не так бросаются в глаза. Прозаика никоим образом не отрицает, что порядок может существовать, а отрицает лишь ту точку зрения, согласно которой он должен существовать непременно за каждой внешне

беспорядочной событийностью. Прозаика настаивает на свидетельствовании порядка, который должен превозмочь бесчисленное множество разнородных центробежных сил повседневности.

1990

Перевод

Л. Н. Высоцкого, В. М. Калинкина *



* Перевод выполнен с частичным сокращением объема примечаний. —
Ред.



Л. А. ГОГОТИШВИЛИ

Варианты и инварианты М. М. Бахтина

Михаил Михайлович Бахтин (1895—1975) прожил долгую и сложную как в чисто биографическом, так и в научном отношении жизнь *. Долгая и, по всей видимости, не менее сложная судьба ожидает его и в памяти культуры, во всяком случае — если судить по нашему, начальному, этапу этой судьбы. Максимальная, почти массовая популярность некоторых бахтинских категорий, ставших нарицательными и, по сути, обезличенными терминами (карнавализация сознания, смеховая культура, монологизм, диалог, полифония и др.), соседствует сегодня с максимальным же разнообразием общих оценок М. М. Бахтина: от страстного персоналиста — до адепта вульгарного социологизма, от

* Наиболее полно с жизнью М. М. Бахтина можно познакомиться по единственной пока обстоятельной его биографии: *Klark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin*. Cambridge (Mass), L., 1984. В наших целях необходимо лишь напомнить главные труды М. М. Бахтина, на основе которых написана статья. Это — цикл ранних философских работ, прежде всего — «Автор и герой в эстетической деятельности» и «Философия поступка»; «Проблемы творчества Достоевского» (1929; второе переработанное издание вышло в 1963 г. с измененным названием — «Проблемы поэтики Достоевского»); серия работ 30-х годов по истории романа («Слово в романе», «Формы времени и хронотопа в романе», «Из предистории романного слова»); «Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965) и поздние работы («Из записей 1970—1971 годов», «К методологии гуманитарных наук»). В меньшей степени, но все же использованы в статье и книги «Формальный метод в литературоведении» (1928; вышла под именем П. Н. Медведева) и «Марксизм и философия языка» (1929; вышла под именем В. Н. Володинова), которые входят в «девятероканонический», по выражению С. С. Аверинцева, корпус текстов, создавших в бахтинистике сложную и до конца не проясненную проблему их принадлежности в той или иной мере перу М. М. Бахтина.

христианского мыслителя — до неоязычника, от неокантианца — до классика русской мысли, от традиционалиста — до ультрамодерниста, от абсолютного релятивиста — до «нашего общего учителя» *. Все нарастающее дискуссионное напряжение делает самым острым на сегодня вопрос о наличии или отсутствии в текстах М. М. Бахтина единой — меняющейся в деталях и форме выражения, обогащающейся, но *единой* — общеконцептуальной основы.

Основной, наряду с общеознакомительной, целью статьи является попытка обрисовать контуры такой общеконцептуальной основы бахтинской позиции, попытка найти тот стержень, на который можно было бы «нанизать» все многообразие бахтинских тем и который позволил бы свести мозаичность восприятия Бахтина, вызванную преимущественным вниманием к какой-либо одной его теме или книге, к единой картине. Острота этой проблемы усиливается тем обстоятельством, что сами тексты Бахтина (по разным — как историческим, так и научным причинам; к некоторым из них мы еще вернемся ниже) не дают исследователям «прямо в руки» такой концептуальной основы; напротив — выводы разных работ Бахтина (например, его книг о Рабле и Достоевском) находятся иногда не в скрытом, но — в обнаженном противоречии. Встречаются у Бахтина и случаи прямого изменения в толковании тех или иных категорий или в оценке тех или иных исторических фактов.

Все это, несомненно, является одной из так называемых «объективных» причин разноречивых оценок Бахтина, но вместе с тем эта же дразнящая «обнаженность» бахтинских антиномий свидетельствует отнюдь не о его философской наивности и о нашей исследовательской прозорливости, но, скорее, об обратном. В целом ситуация сегодня складывается так, что единство концептуальной основы всего творчества Бахтина — если принимать тезис о ее существовании — приходится реконструировать, заранее соглашаясь на все связанные с любой реконструкцией последствия (схематичность, условность, отвлечение от некоторых аспектов темы и т. д.).

* Литература о М. М. Бахтине сегодня практически необозрима, но в концентрированном виде все многообразие этих оценок можно найти в двух подготовленных в ИФ АН СССР сборниках: «М. М. Бахтин как философ» (М., 1991) и «М. М. Бахтин и проблемы культуры» (в печати), среди авторов которых — С. С. Аверинцев, Л. М. Баткин, В. В. Библин, В. С. Библер, П. С. Гуревич, Ю. Н. Давыдов, Н. И. Николаев, М. К. Рыклин, В. Н. Турбин, И. Н. Фридман и др. Не менее антиномичны и оценки Бахтина на Западе.

Мы, в частности, отвлечемся здесь от двух содержательных и одного технического аспекта. Прежде всего — от желания «с ходу» установить «адрес» Бахтина в общем историко-философском процессе: прежде чем будет установлен факт содержательного единства его позиции, — а это сегодня как раз и ставится под вопрос, — такое желание преждевременно. Несмотря на то, что здесь есть очевидные и бесспорные параллели (главная из которых, конечно, с неокантианством, но также и с феноменологией, «понимающей» психологией Дильтея, экзистенциализмом, философией жизни и, с другой стороны, с некоторыми тенденциями русской философии, особенно — с ее персоналистической линией), сопоставительный историко-философский анализ Бахтина чаще всего приводит к таким же внешне-противоречивым выводам, так как частокол бесконечных частных сравнений (по отдельным темам и мотивам, по используемым логическим и гносеологическим процедурам, а иногда и просто по изолированно взятым терминам) еще более затемняет общую позицию Бахтина, заглушая своеобразие его индивидуального «голоса». Вынужденно хаотичными стали бы — без анализа общей позиции Бахтина — и явно напрашивающиеся здесь сопоставления с Бубером, Хайдеггером, Сартром, Гадамером и с западной философией и герменевтикой середины века в целом. Все это — впереди.

Отвлечемся мы, по тем же причинам, и от всего круга вопросов, связанных с проблемой авторства книг, вышедших под другими именами, так как при их обсуждении неизбежным стало бы погружение в общем-то периферийную проблему адаптации Бахтина к ситуации конца 20-х — начала 30-х гг. И, наконец, если говорить о техническом самоограничении, в статье практически отсутствуют цитаты и весь обычный в таких случаях ссылочный аппарат: они не только увеличили бы объем статьи, но — и это главное — породили бы дополнительные сложности при сопоставлении разновременных тем Бахтина, создавая внешне-терминологический смысловой диссонанс. С другой стороны, мы старались максимально насытить текст специфическим бахтинским «языком», во многом способствовавшим автономной, хотя и прозрачной, замкнутости его общеконцептуальной позиции.

* * *

Целевая доминанта ранней бахтинской философии, ее, говоря кантовским языком, регулятивная идея может быть с некоторой долей условности обозначена как поиск критериев для обособления «*нравственной реальности*», т. е. того вида бытия, который,

по Бахтину, единственно есть, но с другой стороны — еще не был реально «дан» в истории культуры, а был лишь ей «задан» в качестве одновременного истока и цели. Практически все категории, разработанные Бахтиным впоследствии в рамках частных гуманитарных наук, также ориентированы на этот эксплицированный лишь в ранних работах поиск, и вся внутренне-целевая структура этих категорий, часто интерпретируемая в релятивистических тонах, как раз и была направлена на обоснование особых параметров «нравственного бытия», т. е. принципиально антирелятивистична (о понимании Бахтиным релятивизма см. ниже). Сложность состоит в специфике толкования области «нравственного», которая, по Бахтину, «вне-этична», т. е. не может быть ни помыслена, ни истолкована в традиционных рамках этики как части философского знания. «Нравственная реальность» Бахтина — это область бытия исключительно религиозного сознания, и как таковая она становится исходной категорией искомой Бахтиным «первой философии». Взятое же вне религиозных координат, в частности — в философско-этическом аспекте, понятие нравственного, по Бахтину, истощается до рационализированных схем формальной или материальной этики, сводясь к абстрактной морали или к установлениям закона, не имеющим реальных корней в нравственном бытии. Нравственный поступок «отбрасывается» в теоретический мир с «пустым» требованием моральности и законности. Редуцированные схемы нравственности составляют для Бахтина еще не специфицированное познанием содержание будущих наук о логике социального бытия, но они не могут составлять предмет религиозной философии и представлять собой действительный закон внутренней жизни религиозного сознания. Преодоление этого глубокого разрыва между заложенной в христианстве идеей нравственного бытия и тем обедненным содержанием, которое приписывается области нравственного как в философски ориентированных этиках, так и в имеющихся религиозно-философских системах, и стало сверхзадачей философских поисков Бахтина.

Конкретная спецификация Бахтиным области нравственного связана с центральной для всей его позиции идеей *персоналистического дуализма*, которая, с нашей точки зрения, и выполняет роль того стержня, на который последовательно и непротиворечиво как бы «наназывались» впоследствии все новые и новые круги тем и категорий. Используя эту идею, Бахтин вводит координаты, образующие пространство нравственного бытия. Имеется в виду не только персональное отношение к персональному Богу, что является, по Бахтину, конститутивным признаком ре-

лигии, т. е. не только взаимоотношение «я» с Абсолютным Другим, но и та «бездна», которая лежит для христианского сознания между «я» и здешним «другим» и которая описывается Бахтиным в ее специфике с помощью категорий «я-для-себя», «я-для-другого» и «другой-для-меня». Именно эта последняя область составляет исходный предмет бахтинской нравственной философии, так как взаимоотношения «я» с Абсолютным Другим в их принципиальной чистоте входят в предмет философии религии, искаженные же формы этих взаимоотношений вызываются замутненностью в отношениях человека к себе самому и к здешнему «другому», т. е. являются эпифеноменом искажения нравственного бытия. Первопричина этого исходного искажения состоит, по Бахтину, в том, что «я» и здешний «другой» находятся в исторически многообразных формах *взаимного одержания и подавления*, а разделяющая их абсолютная нравственная граница («бездна») размыта суррогатами их иллюзорного (физиологического, психологического, идеологического, социального и т. д.) единства. Цель нравственной философии должна состоять, по Бахтину, в распознавании этих суррогатов и в поисках ростков тех общекультурных тенденций, в которых эти суррогаты начинают преодолеваться. Согласно Бахтину, абсолютная нравственная граница между «я» и «другим» незыблема для христианства. За фактической, социальной, закономерной, экономической и другими личинами истории необходимо увидеть и различить те формы и тенденции общекультурного развития, которые способствуют или, наоборот, противостоят взаимному смещению «я» и «другого» (этот специфический бахтинский ракурс видения истории резко сместит, как мы увидим ниже, многие привычные оценки исторических этапов и тенденций). Этой цели служат все введенные Бахтиным впоследствии категории, эта цель подспудно определяла и его выбор исторических тем, и их оценку.

Прежде чем перейти к конкретным выявленным Бахтиным формам некритического смещения «я» и «другого», оговорим лишь один существенный нюанс: «бездна» между «я» и «другим» не отрицает, но напротив, повышает в бахтинской философии их взаимную нужду друг в друге. «Я» и «другой» взаимно конституируют друг друга, один является условием другого, без этой пары не будет смыслового пространства и для самой идеи персональности, так как личность может быть противопоставлена (и сопоставлена) только личности же, но не природе, не идее, не факту, не смыслу и т. д. Изолированные «я» и «другой» так же недостаточны, как и формы их некритического смещения, более то-

го — сами формы смешения и есть исторические проявления тенденций к изоляции либо «я», либо «другого». Искомое Бахтиным нравственное бытие предполагает «чистоту» самоотношения и отношения к «другому» одновременно.

* * *

Бахтиным описаны многообразные формы некритического смешения «я» и «другого» (фактически им задействован для этого весь местоименный спектр — я, ты, он, мы, вы, они), но эти описания не были собраны воедино и взаимоскоординированы. Кроме того, сама эта цель часто им дезавуировалась, облекаясь в форму литературоведческих, лингвистических или общих историко-культурных исследований. Ниже мы постараемся дать сводную (и перечислительную, и квалификационную) схему этих форм смешения.

В ранних работах дано глобальное разделение на два основных типа смешения, внутри которых можно выделить стилизованные вариации и самостоятельные варианты. Исходя из утверждаемого им положения, что в истории господствовала монистическая идея «человека вообще», не учитывающая принципиальный персоналогический дуализм бытия, Бахтин выделил два предела в понимании такого «человека вообще»: *с установкой на преобладание «я»* («другой» имманентизирован в «я», «другой» — это «я», такой же, как «я») и, соответственно, *с установкой на преобладание «другого»* («я» поглощено «другим», «я» — такой же, как «другой»). Первая установка свойственна, по Бахтину, идеализму в целом (в частности — «гносеологизму» последних веков), неоплатонизму и вообще всем эманационным теориям, экспрессивной эстетике (т. е. эстетике «выражения») и др. В качестве адекватной этому типу сознания словесной объективации Бахтин рассматривал *самоотчет* (исповедь), который в пределе предполагает полный отказ автора от роли здешнего «другого», но в котором — так, как в ценностной пустоте, в абсолютной самоизоляции невозможно никакое высказывание и вообще сознание — функции «другого» при соответствующей установке самоотчитывающегося сознания начинают выполнять Абсолютный Другой. Богоборческие или человекоборческие мотивы приводят этот тип сознания к молчанию или юродству. Какие бы то ни было строй, форма и ритм (необходимые компоненты словесной объективации) возможны только при доверии к какой-либо внешней позиции, силами которой можно оплотнить свой дух. Так, на ранней стадии формирования исповеди дух «наивно» предвосхища-

ет здесь свое оплотнение в Боге («религиозно наивны», по Бахтину, псалмы, некоторые христианские гимны и молитвы. «Поздние» формы религиозно-исповедального сознания Бахтиным не анализировались).

Противоположная установка — преобладание «другого» над «я» — свойственна, по Бахтину, материалистическому типу сознания в целом (в частности — натурализму); в качестве выразительного примера приводится сознание классической античности (в эллинизме это сознание начинает разлагаться). В эстетике этому типу соответствуют импрессивные теории, а в качестве адекватной формы словесного выражения называется *биография* (и ее разновидность — автобиография), в которой автор строит высказывание с позиции авторитетного для него «другого», придающего описываемой индивидуальной жизни не только строй и форму, но и мировоззренческое и целевое наполнение.

Каждая глобальная тенденция имеет свои пределы и промежуточные формы, свои «нормальные» (органические) и болезненные проявления, но вместе с тем они имеют и общую территорию, в которой их крайности сходятся, создавая пространство для того философско-мировоззренческого типа сознания, который станет главным оппонентом бахтинской мысли. Но сначала — о специфических проявлениях этих тенденций.

Преобладание позиции «я» над «другим» ведет в своем *предельном* выражении к постановке во главу угла абстрактной безличной идеи, воспринимаемой как всеобщий смысл. Человек становится «одержим» идеей, его мыслью движет либо имманентная необходимость смысла той или иной частной области культуры, либо — в глобальных концепциях — имманентная необходимость саморазворачивающейся Абсолютной Идеи, распространяющей свое эманационное влияние на все области культуры. В сознании, ориентированном на преобладание «другого», одержимости безличной идеей противостоит одержимость бытием или «дружеством» (безответственное самоотдание бытию), при которой человек движим в своих действиях и ментальных реакциях критически или некритически имманентизированной позицией «другого». Эта позиция «другого», избранного самосознанием и обескровливающая его, может иметь разные формы: от индивидуальной авторитетной дружности какого-либо конкретного «другого» до (через промежуточные стадии рода, нации, семьи, класса и т. д.) человечества в целом.

Каждая тенденция имеет «*органичные*», т. е. жизнестойкие и культурно обработанные формы. В первом случае это социально закрепленное представительство и культурная специализация,

которые предполагают акт ответственного признания человеком того целого, представителем или спецификатором которого он становится в своей деятельности. Во втором случае — это оправданные формы приобщения к другости, при которых она не пассивно воспринята и не навязана, а действительно авторитетна и активно подтверждена человеком в ответственном акте-поступке (в частности, в родовом или национальном типе сознания). Отметим, однако, что, признавая органичность, жизненную устойчивость и историческую оправданность этих типов сознания, Бахтин рассматривал их не как искомую уравновешенность позиций «я» и «другого», но как временные и промежуточные этапы на пути к ней.

Крайние (болезненные) проявления описываемых глобальных тенденций, на практике часто взаимопереходящие друг в друга, специально не дифференцировались Бахтиным, но все же можно выделить их специфические формы: это «самозванство» для первой и «паразитизм» для второй тенденции. Самозванство характеризуется как попытка понимать всю свою жизнь как скрытое представительство и каждый свой акт как ритуальный, что в пределе может привести к маниакальным состояниям сознания. Паразитизм же появляется тогда, когда, выпуская под влиянием властных требований авторитетной позиции «другого-в-себе» свою внутреннюю персональную цель-заданность, человек теряет органическое единство своего сознания и вынужден паразитически «приютиться» в *сочиненном* «другом» (так как реальные формы другости не обладают действительным авторитетом) и изнутри этой корыстно созданной позиции чужими вымышленными силами собрать в единство свое распадающееся «я». Особое место среди болезненных следствий взаимозамутненности «я» и «другого» занимает эффект «двойничества», т. е. формирования в одном сознании двух противоборствующих друг с другом центров, происходящего как в случае подспудного сопротивления сознания забвению «другого» (первая тенденция), так и в случае искусственного подавления внутреннего «я-для-себя» (вторая тенденция). И самозванство, и паразитизм, и двойничество свойственны не только индивидуальному сознанию: в той или иной превращенной форме они могут проникнуть и в культуру, либо разлагая ее, либо активизируя скрытые в ней защитные механизмы.

В частности, в каждой из описываемых тенденций можно выделить не только линию их соответствующего главной установке развития, но и мощный *вектор самоотрицания*. Тенденция к преобладанию «я» самоотрицается в *идеологизме*, т. е. в пере-

несении источника главенствующей («одержажщей») идеи, выпестованной в рамках все из себя порождающего самосознания, сначала — в позицию авторитетной коллективной дружности, а затем — в тоталитарно-принудительную абстрактно-всеобщую позицию, требованиям которой и все другие, и я сам обязаны подчиниться. В истоках тоталитарных идеологий, т. е. неорганических форм коллективизма лежит, по Бахтину, гносеологический индивидуализм. Нарастание же самоотрицающего вектора тенденции с установкой на преобладание «другого», т. е. сферы органических форм коллективизма, приводит, в частности, к разновидности индивидуализма — к *наивному индивидуализму*, при котором индивид, уверенный в своем месте в мире благодаря имманентизированной и авторитетной дружности, начинает эксплуатировать эту свою обеспеченность, «капризничать» в ней (Бахтин приводит здесь аналогию с грехом как капризом в Боге). Наивная индивидуальность с ее неоправданной гордостью, с ее перенесением ответственности на «другого» и присвоением его прав, вся зиждется на уверенности в хоровой поддержке, убрав которую, мы тем самым обескровим и сам этот тип индивидуализма. Именно таков буржуазный индивидуализм — в его истоке лежат органические формы коллективизма. Давая свое объяснение генезиса индивидуализма и тоталитаризма, Бахтин, как видим, смещает привычные оценки. И дело тут не столько в самих явлениях тоталитаризма и индивидуализма, сколько в общем недостатке, содержащемся, по Бахтину, во всех типах сознания, если они строятся на различных формах смешения «я» и «другого».

Здесь как раз и возникает проблема общей территории, на которой сходятся крайности обеих тенденций и где складывается тот тип культурного сознания Нового времени, который станет основным объектом критики Бахтина. Если в двойничестве образуются два противоборствующих сознания внутри одного реального сознания, то в этом центральном для Бахтина случае, наоборот, вместо реального персоналистического дуализма бытия, вместо абсолютного разделения на «меня» и «другого» появляется искусственно образованное одно-единое и единственное сознание. Ничье сознание. Сознание вообще. Сознание без носителя, без субъекта, имеющее своим объектом все бытие и — часто — само себя. В ранних работах это единое всеобщее сознание обозначалось как «роковой теоретизм» или «гносеологизм» последних веков Европы, впоследствии этот тип сознания был устойчиво закреплен в термине «*монологизм*».

Монологизм закономерно возникает на исходе обеих тенденций, так как они обе ориентированы на монистическую идею «человека вообще», только в одном случае это фиктивное, по Бахтину, «сознание вообще» понимается по аналогии с «я», во втором случае — по аналогии с «другим». У Бахтина нет эксплицитного разделения двух типов монологизма соответственно двум описываемым здесь тенденциям, но имплицитно это разделение, как нам кажется, присутствует: монологизм, имеющий своим прообразом «я-для-себя», строится в основном по вертикали; стремится к статичности, хотя и может учитывать временные аспекты (например, при провозглашении приоритета прошлого), а точнее — стремится к снятию времени посредством «погашения» его в вечности; склонен к идеализму и т. д. Второй тип монологизма, имеющий своим прообразом категорию «другого», строится в основном по горизонтали; подчеркивает динамично-временной аспект бытия (например, подчеркивает ценность будущего часто в ущерб прошлому и настоящему); материалистически ориентирован и т. д. (Мы продолжим список различий и смысловую спецификацию двух типов монологизма по мере развития сюжета статьи.) Наиболее сложными, с точки зрения их преодоления, оказываются разнообразные исторические варианты *эклектического сращения* этих типов монологизма, эксплуатирующие по мере надобности то одни, то другие установки из «чистых» типов монологизма. Хотя и эта тема не была специально «проговорена» Бахтиным, но есть основания полагать, что, с его точки зрения, в конце XIX — начале XX в. сложился именно такой монологизм-кентавр, поместивший, в частности, вертикальные ценности в конец горизонтального течения времени (все варианты достижения «Царства Божия» на земле) и, если воспользоваться введенными терминами, поставивший в качестве цели полное взаиморастворение «я» и «другого». Создавая иллюзию возможности ответственно *поступить*, т. е. жить в мире «других», достигая при этом целей из области «заданного», т. е. из автономного мира «я-для-себя», такой монологизм-кентавр соответствовал культурным потребностям конца XIX века. Он давал временное облегчение глобальному общему кризису культуры. Такова, например, доктрина экономического материализма и такова же, только с другим знаком, западная доктрина эгалитаризма, при которой в качестве цели ставится всеобщее благо, а в качестве средства ее достижения (мотива конкретного поступка) допускается следование корыстным индивидуальным целям (т. е. создается иллюзия возможности жить из себя, достигая при этом блага для других).

Общим условием преодоления всех, в том числе и гибридных типов монологизма, проявившихся к концу XIX века, является, по Бахтину, своего рода высветление отношений между фундаментальными для нравственного сознания категориями «я-для-себя» и «я-для-другого», которые к тому времени, с одной стороны, достигли максимума изолированного саморазвития (каждая в рамках соответствующей ей тенденции), но между которыми остались, с другой стороны, некритические, не поднятые вровень с качеством осознанности самих категорий отношения. К началу XX века, по Бахтину, друг против друга встали два мира: мир жизни (восстановим пропущенное самим Бахтиным звено — мир, выработанный в категории «другого») и мир культуры (выработанный в категории «я-для-себя»), между которыми образовалась пропасть. Вместо «бездны» между реальными «я» и «другим» — пропасть между «я-для-себя» и «я-для-другого». Вместо чистоты само- и друго-отношения — культивируемое культурой двойничество сознания. Для преодоления этого двойничества в сознании поступающего человека необходимо дать ему возможность укоренить свой поступок в обоих мирах (и во внутреннем «я», и в мире «других»), обеспечив его мотивационную и целевую согласованность. В русле первой тенденции человечество вызвало к жизни «призрак объективной культуры», который мы теперь не в силах заклясть, в рамках второй тенденции оказались распатанными все органичные формы дружности, дававшие устойчивость и уверенность человеческому поступку. И культура, и жизнь стали самопроизвольными. Человек может либо отдаться бытию (но тогда лишается цельного «я-для-себя»), либо выпасть из жизни (что лишит его органического отношения к реальному «другому» и к «другому» в себе). Распад бытия на несообщающиеся культуру и жизнь — это плата за смешение «я» и «другого», за иллюзию их слияния в единое монологическое сознание.

Констатируя и описав существо общего кризиса культуры в терминах персоналистического дуализма, Бахтин не стал углублять негативно-критический пафос: во всех его последующих работах на первый план выдвигаются те исторические силы, которые в самом своем ядре несут антимонологический заряд и обещают тем самым будущее преодоление кризиса.

* * *

Прежде чем представить результаты бахтинского анализа антимонологических сил в истории культуры, необходимо сделать еще один шаг — установить связь между зафиксированным выше

каркасом общеполософской позиции Бахтина и теми частнонаучными терминами, в которых осуществляется этот анализ. Уже в ранних работах философско-историческая проблематика рассматривалась в основном в общеэстетическом аспекте, впоследствии добавились литературоведческий и лингвистический ракурсы. Этому было много причин: влияли, конечно, и привходящие исторические обстоятельства (не о них сейчас речь), но были и прямо содержательные причины, непосредственно связанные с существом бахтинской позиции. В частности, эстетический ракурс был введен в ранних работах на том основании, что эстетическое событие, не будучи прямым аналогом события бытия, несет в себе все же, согласно Бахтину, существенные (и удобные для конкретного анализа) черты сходства с ним. Эстетическое сознание, по Бахтину, изначально дуалистично: это «сознание сознания», т. е. та или иная форма взаимоотношений «я» и «другого». Функция эстетического прямо детерминирована этой абсолютной персоналистической границей: сберечь преходящее, прекрасный мир данности в его мгновениях, освободить мир от нудительности заданного, любить его вне смысла и цели. Это то, что возможно только как мой дар «другому», либо как его дар мне, но что ни «я», ни «другой» внутри себя, в своей изоляции или своем смещении обеспечить не могут. В одиночестве мы живем лишь по направлению к заданности (в отношении к себе нет времени и пространства, нет моего тела и души, которые я получаю в дар от другого, есть только дух и его цель-заданность). В монологическом сознании «я» и «другой» так же одиноки, как и в своей полной изоляции. Это сближение качеств бытия и эстетического события позволило Бахтину рассматривать исторически меняющиеся формы взаимоотношений фундаментальных эстетических категорий «автора» и «героя» в качестве специфических отражений меняющихся форм взаимоотношений «я» и «другого» в бытии. Категория жанра, фиксирующая устойчивые позиции автора и героя по отношению друг к другу, вбирает в себя тем самым типические формы бытийственных отношений «я» и «другого». Язык же, будучи основным социализованным средством объективации этих взаимоотношений и области смысла вообще, рассматривался Бахтиным не только как их внешняя знаковая оболочка, но и как творящая эти отношения естественная для них субстанция. (К бахтинской философии языка мы еще вернемся ниже.)

Смена философско-исторического ракурса на эстетический при всей, казалось бы, очевидности имеющихся здесь параллелей привела к усложнению и обогащению бахтинской позиции.

«Я» и «другой» получили не однозначные, а *скользящие* соотношения с понятиями автора и героя. В принципе автором может быть и «я» по отношению к «другому», и «другой» по отношению к «я». Однако, если рассматривать эстетическое событие изнутри творческого акта, то автором однозначно становится «я», героем — «другой». Но и этот взгляд «изнутри» творческого акта на поверку также оказался двойственным: вследствие того, что, как говорилось выше, позиции «я» и «другого» не дифференцированы (смешаны), по Бахтину, в самих исторических типах бытийного сознания, это смешение отразилось и на позициях автора и героя. Они не получили устойчивых координат и вынуждены «скользить» по позициям «я» и «другого» в зависимости от исторических изменений в бытийных формах сознания. В частности, монологические тенденции проявляются в эстетике в виде *сближения* автора и героя, а в крайних случаях и в виде их полного *слияния* в одно самоизображающее сознание, что разрушает эстетический акт, дуалистический по своей природе, и превращает его в суррогат теоретического, эстетического или религиозного поступка.

Можно выделить различные формы монологического слияния автора и героя в эстетическом акте. Для первой выделенной выше глобальной тенденции, в которой идея «человека вообще» строится на преобладании категории «я», в общем случае характерен тот тип смешения, при котором *автор подавляет героя*, внутри второй противоположной тенденции — *герой подавляет автора*. На практике такое монологическое стягивание автора и героя в одно сознание деэстетизирует высказывание либо в направлении к исповеди-самоотчету (первая тенденция), либо в направлении к биографии (вторая тенденция), т. е. эстетическое событие трансформируется в социально-этический, религиозный или познавательный акт. Уже в этом органичном для второй тенденции общем случае наблюдается частичное смешение авторской позиции с категорией «я»: здесь говорящий сам является героем, а та авторская позиция, из которой ведется высказывание, целиком заимствуется у имманентизированного авторитетного «другого» (выше мы уже описывали эти адекватные обоим тенденциям формы словесной объективации).

Более сложные случаи скольжения авторской позиции проявляются при наращивании описываемых тенденций не по линии их естественного развития, но по *вектору самоотрицания* (см. выше). Для первой тенденции неизбежен этап, когда под сферу влияния исходной категории «я» попадает и герой («другой»), начинающий в таком случае культивировать в себе каче-

ства внутреннего «я-для-себя», которые оказываются слепком с авторского, не способного к самозавершению внутреннего «я». Чтобы получить возможность оплотнить новое внутреннее «я» героя, повторяющее собственное авторское самосознание, автор вынужденно перемещается на позицию «я-для-другого». Но и с этой точки полного оплотнения достичь не удастся, и герой начинает демонстрировать «дурную бесконечность» лишенного авторитетной другости самосознания. Появляется бесконечный герой, по отношению к которому автор становится лишь пассивным медиумом, т. е. фактически здесь (в противоположность «нормальной» формуле этой тенденции) *герой подавляет автора*, а точнее — автор подавляет сам себя. Предоставленное само себе сознание, одинокое и изолированное сознание, не только эстетически бесплодно, но и «несчастно» с этической точки зрения, и «аморфно» с гносеологической точки зрения, т. е. не поддается оформлению, так как отнести форму к самому себе невозможно, это может сделать только «другой». Эти квалификации «одинокого» сознания переходят и на «единое» монологическое сознание.

Для второй тенденции, основывающейся на преобладании «другого», неизбежен этап самоотрицания, когда автор, полностью отказавшись от внутреннего «я» в пользу имманентизированной авторитетной другости, начинает обобщать эту авторитетную позицию до безличной абстрактной всеобщности. Из «я-для-себя» автор становится всеобщим «другим», все привилегии «другого» приватизируются автором, «герой» лишается своих прав. Из ранее авторитетной для автора позиции герой превращается в частную, индивидуализированную форму проявления представляемой автором абстрактной всеобщности, т. е. в форму, которую автор, с захваченной им позиции всеобщей правды «другого», получает возможность критиковать. Автор становится всеобщим «другим», герой — частным «другим», тендирующим к незащитному «я». В противоположность «нормальной» для второй тенденции формуле здесь не герой подавляет автора, но — *автор героя*.

Однако и в рамках второй тенденции победа автора над героем неустойчива, так как занятая автором позиция в конечном счете более органична для героя, и герой начинает сопротивляться этой узурпации, отказывая автору (как и «бесконечный герой» романтизма) в его праве овнешнять себя. В рамках первой тенденции автор на протяжении XIX века стремился укрепить свою позицию за счет абстрактного этического (сентиментализм) или познавательного (реализм) избытка, т. е. стремился использовать

для оплотнения героя взятые из безличного абстрактно-всеобщего сознания смысловые категории, что не только деэстетизирует художественный акт, но низводит героя («другого») до безгласной вещи, до состояния *объекта*. К этому же результату привело и развитие художественного метода в рамках второй тенденции: если в первом случае индивидуальный бесконечный герой обобщался («подавлялся») в категории «характера», то здесь герой типизируется, т. е. рассматривается как представитель какого-либо типа коллективного самосознания, являющегося частным подчиненным случаем абстрактно-всеобщей дружности. В первом случае герой «усмиряется» за счет вертикального иерархизированного и идеалистически ориентированного монологического сознания, во втором случае герой овнешняется как представитель того или иного среза социального (горизонтального) бытия. В обоих случаях герой лишается голоса, «овеществляется».

Теперь мы можем перевести бахтинское понимание кризиса культуры на язык эстетики. К концу XIX—началу XX века в результате разнообразных форм смещения «я» и «другого», в том числе и их монологического слияния, в эстетике сложилась ситуация, которая с ее двух сторон может быть описана как *«бунт героя»* и *«кризис автора»*. Герой сопротивляется всем формам овнешнения, автор сомневается в своей позиции вненаходимости, начиная подходить к жизни и герою изнутри. Место искусства в целом культуры расшатывается, эстетическое бытие смешивается с этическим и гносеологическим, а те, в свою очередь, эстетизируются — таковы, по Бахтину, неизбежные следствия проникновения монологических тенденций во все поры культурной жизни.

* * *

Ключевыми темами бахтинского анализа антимонологических тенденций культуры стали романский жанр, народная смешовая культура (прежде всего категории карнавала и смеха) и глобальные изменения в языковом самосознании исторических эпох. Центральные фигуры — Достоевский и Рабле. Мы не можем здесь входить в детали бахтинской разработки этих глобальных тем и узловых, с его точки зрения, эпох и фигур в истории культуры, нашей целью является лишь доказательство единства его общей позиции. Уже говорилось, что в рамках привычных для нас исследовательских парадигм бахтинская мысль часто воспринимается и, главное, действительно может быть воспринята как глубоко противоречивая, самоотрицающая, неустой-

чивая (достаточно хотя бы формально сопоставить «предельные» ценности мира Достоевского и мира Рабле, как они даются Бахтиным: христианство, личность, ценность мгновения и вертикальной картины мира, с одной стороны, и язычество, родовое тело, ценности времени, смены и горизонтального среза бытия, с другой стороны). Однако эти противоречия отнюдь не являются результатом внешнего анализа бахтинских текстов, они резко обозначены и подчеркнуты самим Бахтиным, причем настолько настойчиво, что преодолевают всякую настроенность читателя на гладкое, формально-логическое восприятие. Бахтин, конечно же, предполагал второй план за внешней сюжетной канвой его книг, на котором эти резко обозначенные противоречия приобретают внутренний смысл. И дело тут не только в некоторой философской недосказанности бахтинских текстов по историческим причинам: они, с одной стороны, очевидны, с другой — не столь уж и существенны. Релятивизация формально-логических исследовательских парадигм входила, вероятно, в состав *целей* Бахтина, а не была только стилистическим или риторическим приемом вынужденного умолчания. И тексты, и сама мысль Бахтина *амбивалентны*: они требуют отказа от некоторых привычных приемов мысли, в частности — от установки на однозначную систему оценок.

Попытаемся вскрыть амбивалентную структуру узловых, с точки зрения Бахтина, моментов истории культуры и пробивающихся сквозь них и с их помощью антимонологических тенденций. Это предполагает своего рода биполяризацию внимания, его одновременную направленность на противоположные пределы каждого анализируемого Бахтиным явления или тенденции, на их «верх» и «низ», начало и конец, на их начинающий и умертвляющий импульсы. Применение Бахтиным этого биполяризованного ракурса станет очевидным, если мы надстроим поверх (или — увидим на втором плане) бахтинских текстов, в частности — его книг о Рабле и Достоевском, ту опорную схему, которая была выявлена выше при анализе ранних работ (т. е. взаимодействие двух глобальных тенденций в восприятии человека — с установкой на преобладание либо «я», либо — «другого»).

Достоевский и Рабле, воспринимаемые обычно в одном ряду — как «оппоненты» монологизма, окажутся сразу по разным сторонам: Достоевский — внутри линии развития первой тенденции, Рабле — второй. Раздвоится и их формально единый противник — монологизм. Антимонологические потенции каждой фигуры получают три измерения: противостоя инвариантным компонентам монологизма (первое измерение), и Достоевский, и Раб-

ле вместе с тем оспаривали и монологизм, сформировавшийся в русле противоположной тенденции (второе измерение), а также — крайние монологические проявления внутри своих тенденций (третье измерение).

Сначала — о Рабле (хотя Бахтин начал с Достоевского), поскольку такой порядок рассмотрения позволит нам параллельно иметь в виду и историческую последовательность событий. И сразу же скажем, что Рабле отнюдь не был для Бахтина однозначно «позитивной» фигурой, его оценка амбивалентна: Рабле не только «разрушитель» средневекового монологизма, но и источник того нового типа монологизма, который сложится в своих зрелых формах к XIX в. Творчество Рабле — сильнейший из прозвучавших в литературе аргументов против монологического отвержения ценностной вертикали, основанного на преобладании категории «я», но исторически воспоследовавшее развитие этого аргумента, его разложение, рационализация его пафоса и ценностей привели к усилению основанного уже на господстве «другого» монологизма, контраргументом против которого (но, конечно, не только его одного) и станет полифония Достоевского.

Оспаривание монологизма противоположной тенденции выразилось у Рабле, в частности, в «опрокидывании» ценностного мира с вертикальных на горизонтальные координаты, в перенесении целевого момента из прошлого (или выросшей из этого установки на «вечное») в будущее, в пафосе роста и смен в противоположность статическим ценностям и др.; но главное — в преодолении внутрителесного одиночества человека средневековья *. Человек Рабле впервые после классической античности получил точку опоры в «здесь» другом; он весь оказался вовне, в нем нет ничего внутреннего, что не было бы выражено внешне.

Однако эта внешняя, поверхностно содержательная характеристика антимоналогизма Рабле не была действительным им-

* Здесь нет смысла принимать или оспаривать бахтинскую оценку самоощущения внутреннего «я» в средневековом типе сознания, как и анализировать другие бахтинские оценки тех или иных исторических реалий, — речь идет о структуре позиции Бахтина в ее целом, где эти оценки превращаются во взаимосвязанные элементы смыслового целого, а не о точности частных исторических квалификаций. Подчеркнем также, что у Бахтина в таких случаях имеется в виду архетипический срез с исторических типов сознания, глобальные судьбы их глубинных составляющих, а не тонкости религиозно-философских теорий или индивидуальных сознаний. С таким подходом можно соглашаться или не соглашаться, но при анализе бахтинской концепции его необходимо учитывать как факт.

пульсом бахтинского интереса к этой фигуре, как фактически не интересовала Бахтина и позитивная содержательная программа Достоевского. В центре внимания Бахтина — их новаторство в области художественной формы, которое зафиксировало в себе происшедшие в истории культуры сдвиги в формах соотношения «я» и «другого». Хотя в книге о Рабле Бахтин специально не эксплицирует эту сторону вопроса (причина этого — особая тема), но фактически все необходимые компоненты для того, чтобы попытаться здесь определить новаторство раблезианского художественного метода в терминах «автора» и «героя», были им заготовлены.

Специфика метода Рабле состоит, по Бахтину, как представляется, в том, что для оспаривания монологизма противоположной тенденции (первое измерение) он применяет монологические потенции собственной тенденции (второе измерение), особым образом их модифицируя. Выше мы обозначили монологическое самоотрицание второй тенденции как подавление автором, вобравшим в себя обобщенно-всеобщую дружность, героя, ставшего частным, индивидуализированным «другим». Рабле гасит огонь огнем: он не стремится развести автора и героя, сблизившихся под влиянием монологических сил, а, напротив, до конца примиряет их в категории «родового тела». У них теперь общая позиция — карнавальная площадь, между ними нет рампы, они стали коалиционным автором, стали «мы». Но и коалиционный автор не мог остаться без всякого героя: функцию героя стала выполнять у Рабле средневековая *идея* в ее «оголенном», отчужденном от человека виде. Бывшие автор и герой объединили свои усилия против стремящейся к подавлению телесного человека средневековой идеи (т. е. против монологизма первой тенденции) и противопоставили ей категорию вечного «родового тела». Идею, ставшую героем, но не получившую воплощения в человеке, можно рассматривать со всех сторон, перемещая ее верх и низ, ее лицевую сторону и изнанку и т. д. — она бессильна без выражающего ее человеческого голоса.

Впрочем, Рабле не мог до конца достигнуть эффекта отторжения идеи от человека, иначе он создал бы не художественную прозу, а полемический философский трактат. Идея-герой частично соединилась у Рабле с *читателем*, и в этом вторая сторона его художественного новаторства. В ранних работах Бахтина читатель объединялся с автором, а не с героем. Рабле же, осуществляя релятивистическую «игру» с отвлеченной идеей, ведет эту игру на внутренней территории читателя, для него, с целью релятивизовать тем самым монологическую однотонность его сознания

(для объединенных автора и героя Рабле такая релятивизация — уже свершившийся факт). Хотя персонаж Рабле приближен к автору, но он все же несет в себе заряд «чужого» сознания, и хотя читатель сближен с героем (идеей), он также заявлен здесь в своих автономных правах, следовательно, в художественном пространстве Рабле действуют уже три сознания. За счет условного примирения бывших автора и героя в коалиционном «мы» обнажился *конфликт с читателем*, невозможный в открытой форме для монологических жанров в русле первой тенденции. Этот конфликт, кстати, не разрешен и поныне.

Наконец, о третьем, *инвариантном*, измерении антимонологизма Рабле. Принципиальным в этом отношении является тот факт, что единое «родовое тело» не становится у Рабле носителем какого-либо единого, завершенного и статичного сознания. Напротив, смысловой мир Рабле максимально для эпохи децентрирован, и прежде всего за счет диалогического скрещения различных встретившихся в ту эпоху «лицом к лицу» языковых мировоззрений (имеется в виду и встреча с «чужими» языками, и социально-территориальная стратификация внутри единого языка, и процесс эмансипации национальных языков). Смысл у Рабле принципиально нестатичен, единство бытия обеспечивается не им, а телесной субстанцией. Средством разрушения статичности смысловых образований является язык. Это обстоятельство (релятивизация языкового сознания) имеет в концепции Бахтина особый вес, так как установка на однозначную языковую выраженность статично понимаемых смыслов является, с его точки зрения, основной инвариантной особенностью всякого монологизма, его альфой и омегой.

Немаловажно для Бахтина и то, что само «родовое тело» Рабле не столь уж едино: аналогично используемому «двухтонному» слову, «двутелы» и образы Рабле («беременная старуха»). Раблезианский образ — это «уже не одно, но еще не два тела». Здесь выражена не только идея вечной смены, но и неизбежность разрозненно-индивидуального телесного бытия. Рабле подчеркивает многомерность сознания и при телесном единстве его носителя, а не только — при телесной раздробленности на одинокие изолированные друг от друга организмы.

И все же внутренний монологический импульс в творчестве Рабле, отразившего монологическую идею второй тенденции в ее максимальной «чистоте» (абсолютное преобладание «другого» над «я»), оказался сильнее его диалогических потенций. Если у самого Рабле монологическая струя относительно приглушена за счет того, что она использовалась им для подавления конкурент-

ного монологизма, что создавало *диалог* между ними, то впоследствии на почве второй тенденции сложился и окреп новый вариант монологизма, назовем его «*телесным*» монологизмом (в противоположность «*духовному*» монологизму первой тенденции), в котором все, в том числе и диалогические по своей функции у самого Рабле, элементы его художественного новаторства получили сугубо монологическое звучание. Так, идея горизонтали, введенная Рабле на фоне обостренных контактов с современностью («настоящим»), будет гипертрофирована до полного непризнания всякой значимости за «настоящим»: все ценное станет помещаться в будущее. (Мы уже говорили, что на этом элементе монологизма второй тенденции основано большинство политизированных экономических доктрин). Восстановленное Рабле в своих правах «внешнее» тело редуцируется в «организм», от которого остается лишь несколько шагов и до биологически окрашенных эстетизированных философем, и до категории «естественного права» (а при включении этого элемента в гибридные формы монологизма — и до демократических ценностей). «Родовое тело» распадается на социально-классовые идеологемы, человек начнет восприниматься как функция среды и т. д. Именно в русле этой тенденции окрепнет и новоевропейский индивидуализм. Что касается коалиционного «мы» автора с бывшим героем, направленного против нового героя-читателя, то из него разовьются догматические жанры с их монументальным стилем (подавление слушателя в XX веке сменит предшествующую установку на подавление героя). Мы вынуждены ограничиться этой беглой зарисовкой «телесного» монологизма, его полный анализ потребовал бы специальных исследований (напомним, что у Бахтина эта тема не получила эксплицитного выражения).

Антимонологизм Достоевского также имеет три измерения. Оспаривая «чистую» форму монологизма противоположной тенденции (к тому времени это был «телесный» монологизм), Достоевский возрождает вертикальную картину мира, но уже не в статическом варианте, а с учетом временного фактора: мир берется им в разрезе фактической и смысловой равнозначности всего существовавшего, существующего и готовящегося к существованию (мы уточним это положение ниже). Если Рабле преодолевал телесное одиночество человека Средневековья, то Достоевский преодолевает телесный тоталитаризм натуралистических, биологических, социально-политических и др. концепций, противопоставляя им вновь возрожденное внутреннее «я-для-себя». Описание первого измерения анtimoнологизма Достоевского может быть продолжено по всему представленному выше спект-

ру «телесного» монологизма, но нам здесь важнее его второе измерение, т. е. преодоление Достоевским крайностей «духовного» монологизма. Внутреннее «я-для-себя» у Достоевского иное, нежели в Средневековье и, главное, у романтиков, первыми, по Бахтину, открывших в Новое время внутреннюю бесконечность субъекта на фоне открытой Рабле бесконечности внешнего мира. Достоевский стремится преодолеть одиночество внутреннего «я», оторванного и от «духовной» ценностной вертикали, и от «родового тела» и лишенного тем самым реальной пары. Между одиноким бесконечным самосознанием и общим «родовым телом», или — общим смысловым целым, *диалога*, т. е. поля для нравственного соотношения, быть не может. Такой герой неизбежно вступает в конфликт с автором. Достоевский, по Бахтину, преодолевает кризис автора и причину бунта бесконечного героя тем, что дает герою права полнокровной личности, имеющей не только тело и душу (как монологические герои), но и дух («я-для-себя»). В качестве нравственной «пары» цельной личности может быть противопоставлена только личность же, и Достоевский отказывается от авторской функции завершения героя, давая ему возможность вступить в незавершимый диалог по «последним» вопросам с другими героями и с собой. Герой из «он» стал «ты». Все коалиции автора (либо с читателем, либо с героем) распались; образовалось реальное пространство для нравственного бытия, для *со-бытия* полноценных и равноправных «я».

Такое понимание художественного новаторства Достоевского, и прежде всего — проблема авторской позиции в полифоническом романе породили многочисленные споры. Полифоническая идея обычно не принимается на том основании, что в ней как бы нет места для абсолютных ценностей, что она предполагает лишь нескончаемый диалог эгоцентристов, диалог бесцельный и никого не спасающий, но лишь погружающий мир в стихию неупорядоченной индивидуальности. Но так ли это? Действительно ли структура бахтинского полифонического романа ценностно аморфна?

Достоевский так же, как и Рабле, ставит автора рядом с героем, но, в отличие от Рабле, он ставит их рядом не на карнавальной площади с ее амбивалентностью и относительностью, а в ценностно организованном и топографическом замкнутом смысловом пространстве «последних» (предельных) вопросов бытия. Если у Рабле герои и автор отрицают *внеположную* их сознанию ценностную структуру, то у Достоевского ценностная структура заложена в самих голосах героев, она *имманентна их сознанию*; автору нет необходимости накладывать ее извне. Эта ценностная

структура равно предполагается всеми героями, принимают они ее или нет, так как и оспаривать можно только то, что имеется. Если бы никакой ценностной структуры не было, не был бы возможен и диалог героев, им не о чем было бы «спорить», не в чем «соглашаться». Мы не касаемся здесь вопроса о характере смыслового наполнения этой структуры (это не просто отдельная, но глобальная тема, мы лишь наметим некоторые ее моменты по дальнейшему ходу статьи), нам важно подчеркнуть сам факт наличия ценностной структуры в полифоническом романе.

Не следует также формально понимать связанный с этим бахтинский тезис о диалоге автора с героями. Их рядоположенность предопределена единством ценностной структуры их внутренних «я-для-себя», а не реальным диалогическим контактом. Автор в полифоническом романе не имеет своего «голоса», он облечен в молчание, ведь для того чтобы воплотиться, т. е. объединиться с образом человека, необходим взгляд с позиции «другого», а для автора полифонического романа такого «другого» нет, он весь — чистое самосознание. («Образ автора», различные авторские маски «рассказчика» и т. д. — это технические приемы облеченного в молчание первичного автора). Возможности «молчащей» авторской активности не следует недооценивать: автор дает «другому» возможность воплотиться в «голосе», не вмешивается в него, дает звучать ему в полную силу, но, с другой стороны, его активность проявляется и в том, что он действительно «слышит» эти голоса и по-своему дирижирует ими, композиционно вовлекая их в сюжет.

Принципиальной особенностью ценностной структуры полифонических романов является то, что, в отличие от монологических вариантов вертикальных ценностных структур, она не может быть имманентизирована внутрь абстрагированного от реальных личностей единого «всеобщего» сознания. Ценности полифонической структуры реализуются в *точке соприкосновения* двух или нескольких сознаний; их бытие не *вне*-индивидуально, но *меж*-индивидуально. Персоналистический дуализм — условие восприятия такой структуры, ведь само ее существование задано доверием к наличию Абсолютного Другого.

Полноправным «ты» является в полифоническом романе и читатель: он не втягивается ни в коалицию с автором, ни в коалицию с героем. Единственность его места в бытии сохраняется в неприкосновенности, но он приобретает как бы дополнительные силы для того, чтобы «слышать» чужие голоса (Бахтин называл это эффектом «расширения» сознания читателя полифонического романа).

Инвариантное (третье) измерение антимонологизма Достоевского целесообразней рассмотреть через общую для Достоевского и Рабле призму: через сравнение их места в становлении романного жанра, который оценивался Бахтиным как историческое средоточие усилий культуры к самоопределению монологизма.

Специфика романа описывается Бахтиным через противопоставление *прозаического* и *поэтического* слова. Эта пара не содержит в себе полного соответствия стержневому, с нашей точки зрения, у Бахтина разделению на две глобальные тенденции культуры, но тем не менее это разделение и здесь, как мы увидим, помогает уточнить некоторые детали. Прозаическое слово формируется и зреет в русле становления романного жанра, но сам этот жанр в своем становлении также расслоен на две линии развития: «софистическую», идущую от монологического, по Бахтина, греческого романа, и диалогически-прозаическую, идущую от нероманных античных жанров, вобравших в себя диалогический импульс народной смеховой культуры. Всякий роман знает реальное разноречие жизни, но реакция на это разноречие и отличает две романские линии. Первая линия склоняется к монологической стилизации ощущаемого разноречия, т. е. к тому, чтобы подчинить разнообразие языковых акцентов одному центру (одному сознанию), вторая — впускает в себя разноречие как реальную данность и использует его в своих жанровых целях. Здесь и вступает в силу наше разделение на две глобальные тенденции культуры: и Рабле, и Достоевский представляют вторую линию романа, но используют при этом антимонологические потенции смеховой культуры и исконной диалогичности языка по-разному, в соответствии со своей принадлежностью к противоположным культурным тенденциям. Но прежде чем описать это различие, коснемся еще одного принципиального вопроса.

Тема языкового релятивизма, смеха, карнавала — это один из тех пластов бахтинской мысли, который вызвал мощную волну несогласия и даже протеста. При этом и сам Бахтин часто начинает восприниматься как абсолютный релятивист, т. е. не только в частно-научном, но в прямо философском и даже религиозном аспектах; к примеру, как мы уже видели, это иногда связывается с проблемой авторской позиции в полифоническом романе. Обобщим этот пласт тем в условном названии «*релятивизм*» и попытаемся определить его место в конструируемой здесь общей позиции Бахтина.

Эта тема возникла у Бахтина отнюдь не под влиянием его занятий Рабле, зависимость здесь скорее обратная. Релятивизм

интересовал Бахтина уже на рубеже 10—20-х гг. *, но не как *самоцель*, не как источник философских построений, а как один из возможных *механизмов* (средств) для преодоления общего кризиса культуры. Напомним, что существенным показателем этого кризиса был для Бахтина разрыв между развивающейся по своим имманентным законам «объективной» культурой и реально живущим человеком, между «смыслами» культуры и мотивами творческих поступков, направленных на развитие этих «смыслов». Бахтин искал в истории культуры формы возможного преодоления этого разрыва, подчеркнем — не «предлагал от себя», не вырабатывал умозрительных рецептов, а «искал» в самой культуре. И релятивность уже тогда, в 20-е гг., стала рассматриваться как одна из возможных самозащитных форм культуры. Не бытие, не культура, не человек и не ценности сами по себе — объекты применения механизма релятивизации, но — кризисные типы соотношения между человеком и культурой. Релятивизовалась не онтология, а модальность, и прежде всего — господствовавшая, по Бахтину, *ценностно-монологическая* установка человека по отношению к бытию и культуре.

Обратимся к введенным выше терминам. Чтобы разрушить монологическую установку сознания, нужно устранить разнообразные формы смешения «я» и «другого», что предполагает, в частности, — ослабление напряжения как в отношении одинокого «я-для-себя» к миру «заданного», так и в отношении изолированно воспринимаемого «другого» к миру «данного». Монологическое напряжение отношения «я» к своей «цели-заданности» (следствие забвения «другого-в себе») ведет в пределе к имманентизации Бога, т. е. к иллюзии вобранности в «я» мира высших целей, к стиранию граней между «я» и ими; напряжение же отношения к «другому» (следствие забвения его «я») ведет в пределе к его полной овнешненности, к превращению его в «объект». Бахтин искал средства для разрушения той «позы», которую принял под влиянием монолизма человек по отношению и к миру ценностей, и к себе, и к другому, и к бытию в целом.

Смех и карнавализация сознания и стали в концепции Бахтина средством разрушения этой монологической «позы» человека. При этом, конечно же, Бахтин не имел в виду биологический

* Об этом свидетельствуют опубликованные и прокомментированные Н. И. Николаевым архивные материалы из наследия Л. В. Пумпянского (см., напр.: *Пумпянский Л. Гоголь // Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. 664. Тарту, 1984*).

аспект смеха (все его негативные стороны, его «эксцессы» были Бахтину ведомы); не подразумевался и социальный аспект смеха (использование смеха как средства социального угнетения отмечается в его работах <...>). Бахтина интересовал смех как культурный феномен, в его *философской функции*, в которой он предстает в превращенном, очищенном от биологических и социальных проявлений виде. В таком «очищающем» подходе нет ничего необычного: негативные последствия в биологическом и социальном отношениях есть у всех форм модального отношения человека к миру и к себе, в том числе и у самых «высоких» (например, религиозных). Онтологичен, направлен на само бытие «сатанинский» смех, бахтинский смех — исключительно модальен.

Возможно, что поиск средств релятивизации монологизма не привел в начале 20-х гг. к смеху, но сам поиск велся несомненно, а к концу десятилетия выбор уже был сделан. Философские мотивы в текстах Бахтина к этому моменту были приглушены, и поэтому в них нет философии смеха как таковой, но и детально описанный Бахтиным прагматический («релятивизирующий») аспект смеха дает достаточно оснований для общих выводов. У нас нет возможности останавливаться на всех этапах постепенного включения, нарастания и угасания смеховой культуры в становлении романа (отметим лишь происшедшую в Новое время редукцию смеха, его рационализацию и приватизацию, его постепенное отнесение лишь в область «низкого» и «вульгарного»), дадим эту проблему сразу в ее поворотных, по Бахтину, пунктах — в творчестве Рабле и Достоевского.

У Рабле смех сохраняет универсально-комические качества, как они были сформированы в народной смеховой культуре. Важные для нас аспекты этого смеха — *всеобщность*, т. е. отсутствие разделения на субъект и объект смеха (нет «претерпевающего» чужой смех, это «наш» смех над «нами») и *праздничность*, т. е. особый смеховой аспект мира, в корне меняющий нашу установку («позу») по отношению к нему, но не сам мир. Смех выполняет у Рабле функцию разрядки критического напряжения между одиноким «я-для-себя» и миром целей, препятствуя имманентизации этого мира, в пределе — Бога, т. е., по нашей терминологии, релятивизует «духовный» монологизм первой тенденции. «Я-для-себя» начинает смотреть на себя как на «другого» в мире «других». Существенно для нас и то, что раблезианский смех оппозитивен не «серьезности» (как часто понимается бахтинская позиция), а *страху*. Страх как установка монологического сознания неизбежно ведет к определенным формам «официальной»

однотонной серьезности (частные виды такой серьезности — патетика и истошность), но, конечно, не всякая серьезность, по Бахтину, восходит к страху.

Необходимо также хотя бы вкратце коснуться проблемы «онтологических аспектов» раблезианского смеха, который, по Бахтину, вовлекает в свою орбиту и саму вертикальную структуру средневековых ценностей, что рассматривается Бахтиным как позитивное следствие карнавализации сознания. Здесь нужно иметь в виду в общем-то тривиальную, но почему-то «пугающую» в данном частном применении гносеологическую установку, в частности, кантианства: наше восприятие предмета «участвует» в создании его воспринимаемой структуры. В отношении, скажем, к смыслу художественного произведения это понимается, но так же для Бахтина обстоит дело и с религиозными ценностями: официальная средневековая картина мира содержала в себе, по Бахтину, элементы, привнесенные от модальной установки следующего этим ценностям человека. Эта установка («официальная» модальность) была, по Бахтину, монологичной, монологичной стала и картина мира. Чтобы релятивизовать монологическую установку сознания, необходимо релятивизовать и связанную с этой модальностью картину мира, что и делает, по Бахтину, Рабле, опрокидывая вертикаль на горизонтальные координаты, сближая или меняя местами ее верх и низ и т. д. Все это, однако, не означает, что сами религиозные ценности как «вещи в себе» тоже опрокинуты: форма их бытия для себя остается неприкосновенной, меняется лишь их бытие для нас. Да, Бахтин отрицал возможность полного, адекватного и однозначного воплощения религиозной истины в какой-либо устойчивой, созданной человеком картине мира, в какой-либо затвердевшей языковой форме (возможность этого есть для него тезис монологический), но это отнюдь не означает отрицания самого существования такой истины. Здесь уже начинается конфессиональная проблематика, которая в бахтинистике остается до сих пор не только не решенной, но даже практически и не осознанной. Оставим эту область и мы.

У Достоевского функции смеха иные, чем у Рабле. Смех уже не звучит здесь как таковой (имеются в виду поздние романы), он редуцирован, но именно им предопределена структура образов и само существо авторской позиции в полифоническом романе. Бахтин восстанавливает сложную историю редукции смеха в Новое время, приведшую к формированию особой авторской позиции у Достоевского (в частности, им проанализированы в качестве промежуточных форм от монологической авторской по-

зиции к полифонической маске *шута* и *дурака* в романной прозе, имеющих не реальное, но лишь отраженное бытие). Полифоническая позиция автора — это результат эстетической обработки смеха и транспонирования карнавализованных форм сознания на язык литературы. Смех в качестве релятивизирующего средства у Достоевского снят, но не потому, что он отказывается от цели релятивизации монологического сознания, а потому, что эта цель достигнута в новых взаимоотношениях автора и героя («я» и «другого»), отражающих в превращенной эстетической форме структуру нравственной реальности и принцип персоналистического дуализма. Релятивизация, напомним, не самоцель, а средство, и Достоевский, опираясь на обработанные к тому времени культурой релятивизованные формы сознания, т. е. опираясь в конечном счете на потенции «смеха», создает новую «неофициальную» серьезность, выражающую глубоко обоснованный, по Бахтину, протест индивидуальности против ее растворения во всеуничтожающем пафосе абсолютного «телесного» историзма. Этот тип серьезности, противостоя, с содержательной стороны, телесному монологу Рабле, с другой, условно-«формальной» стороны подготовлен именно раблезианским релятивизмом. Если Рабле ослабил напряжение в отношении «я» к его внутренней «цели-заданности», то Достоевский разряжает критическое напряжение в отношении «я» к «другому», к миру «данности».

Субстанцией воплощения специфики нравственного бытия стал у Достоевского, по Бахтину, *язык*. Философия языка составляет массивный, детально разработанный пласт в общей позиции Бахтина, и именно в этой области становится яснее существо авторской позиции в полифоническом романе. Дадим краткую формулу реконструируемой здесь общей позиции Бахтина в терминах его философии языка.

Чистое «я-для-себя» внесловесно, это область трезвения и тишины. Язык, по Бахтину, не является формой общения внутреннего «я» с миром заданных ему ценностей и с Богом, язык — это субстанция взаимоотношений «я» со здешним «другим», это привилегия внешнего «другого» и «другого-во-мне». Прямого слова у внутреннего «я» нет, оно может лишь опираться на различные (оправданные и неоправданные) формы имманентизированной дружности. При монологической установке «я» имманентизирует либо себя в «другого», либо «другого» в себя, затем абстрагируется от персоналистического дуализма в категории «всеобщего сознания», создавая тем самым иллюзию возможности говорить о другом и о себе на едином общем языке. Репрезентативные возможности языка при этом абсолютизируются: считается, что

язык может в непосредственно направленном на предмет слове выразить не только меня и «другого», но и суть нашего взаимоотношения, «истину», «последнюю правду» и т. д. По Бахтину, высшие сферы смысла *могут быть* выражены, но не в «прямом» слове, а через различные формы *«непрямого говорения»*, которые исторически складываются в русле становления прозаического слова, в частности — в полифоническом слове Достоевского. Непрямое говорение — это говорение не «на» языке, а «через» язык, который здесь как бы отодвинут от уст. Бездна между «я» и «другим» трансформируется в дистанцию между мной и языком как привилегией «другого». Автор («я») выражает свой смысл через изображение говорящих-«других» и через монтаж этих голосов. Автор здесь не пассивный медиум, но *событийный инициатор*: он не просто вслушивается в бытие и язык в надежде «подслушать» и выразить «последнюю истину», но приводит в контакт, оборачивает лицом друг к другу разные бытийные «голоса», в точке соприкосновения которых, инициированной автором, как и в точке нравственного соприкосновения двух сознаний в бытии, и рождается искра смысла. Истина, по Бахтину, не вмещается в одно сознание; она рождается в диалогической встрече нескольких сознаний, она «событийна» по природе.

Это, конечно, условный каркас бахтинской философии языка, не учитывающий, как минимум, исторического аспекта. В частности, Бахтин отнюдь не принижал достижений монологической культуры слова: не прямое говорение — это *не абсолют*, но форма, органично соответствующая новым историческим условиям (релятивизации языкового сознания, вызванной, в свою очередь, изменениями во взаимоотношениях «я» и «другого»), как соответствовало своим условиям и прямое монологическое слово, предписывающее автору соблюдение жанровых и ситуативных ограничений. Более того, Бахтин допускал, что для частных сфер культуры в ее специализации прямое использование монологических потенций языка остается предпочтительным при условии сознательного ограничения претензий на окончательность и всеобщность выражаемого.

В зоне бахтинской философии языка можно также точнее выразить его отношение к проблеме релятивизма. Уже ясно, что данный термин не имел у Бахтина того отрицательного оттенка, который мы обычно вкладываем в это слово. «Релятивность» в нашем негативном смысле описывалась Бахтиным в иных координатах. В частности, при описании становления монологической линии романа Бахтин фиксирует на одном из ее этапов образование такого своеобразного явления, как «литературный»

(«облагороженный») язык. Именно этот язык, играющий, кстати, значительную роль и в нашей культуре, ведет, по Бахтину, к тому, что обычно имеется в виду при негативном понимании релятивизма. Это понятие содержит возможность полного *отрешения языка от материала*, т. е. формы выражения от выражаемого и выражающего. Отсюда получила толчок к развитию мощная в XX веке лингвистическая традиция, объединенная понятием единой «системы языка» в ее либо идеологически нейтральном (глоссематика), либо монологически окрашенном идеологическом виде (нормативный язык). Язык здесь понимается как нейтральная к бытию, «надбытийная» стихия, в нем все конвенционально и сглажено. Любой материал считается равно ему доступным. На нем можно выразить все: и индивидуальное, и всеобщее, причем в стилистически единообразном («приглаженном») виде. Остается лишь шаг до абсолютизации языка, и он был сделан в русле второй глобальной тенденции культуры. Если эпическое, поэтическое и, скажем, символическое слово абсолютизировалось за счет сил «духовного» монологизма, то абсолютизация конвенционального литературного языка шла за счет сил «телесного» монологизма. В первом случае постулируется особый язык для выражения высшего (особого же) смысла, во втором — общий язык для всех без исключения типов смысла. В первом случае требуется индивидуальное нравственное и умственное усилие, во втором — лишь пунктуальное соблюдение норм, требующее самоустранения «я» и переложения всей полноты ответственности на язык, воспринимаемый как замещенный абстрактный образ некоего всеобщего коллективного «другого». В первом случае в философии языка преобладает отвлеченный идеологизм, во втором — отвлеченный формализм, в обоих случаях формируется монологическое понятие единого языка, который отрешается и от разноречивости реальной языковой жизни, и от персоналистического дуализма бытия. Если при этом поэтическое и эпическое слово лишь частично релятивны, так как сами отказываются от выражения «низких» пластов бытия, то второй случай (конвенциональный язык) и ведет, по Бахтину, к полному релятивизму в нашем негативном смысле этого термина, так как здесь утверждается абсолютная граница между выражаемым и выражением. Язык становится пустой оболочкой, направленной на выражение всего и, значит, не выражающей ничего.

Этот разрыв между языком и материалом произошел в некарикатурной ветви становления романного слова, преодоление этого разрыва также произошло в русле становления романа,

но уже в его карнавализованной ветви. В наиболее полном виде этот разрыв преодолен, по Бахтину, в полифоническом романе. Каждая идея (материал) сращена здесь со своим выражением (языком), каждый герой имеет свой голос, свою индивидуальную интонацию, и это соответствие *не* случайно и *не* условно, а связано с самим существом выражаемого. В отличие от поэтического слова, также постулирующего явленность смысла в выражении, полифония предполагает не единство исходного смысла и потому — единственность выражения, а разнообразие персонифицированных смыслов и потому — разнообразие их выражающих языков, вступающих в диалогический контакт и порождающих тем самым новый смысл. Бахтин не признавал «голового» смысла, смысла «вообще» — он во всем, даже в отвлеченной научной позиции, слышал конкретные, мировоззренческие и даже жизненно выразительные «голоса».

* * *

Публикуемые ниже архивные материалы, кроме обогащения уже достаточно развитых в изданных работах идей, позволяют уточнить и некоторые остававшиеся не до конца ясными моментами бахтинской позиции. В частности, проведенный здесь анализ творчества Шекспира расширяет наши представления о понимании Бахтиным народных форм мировосприятия и места в становлении романного жанра Рабле и Достоевского.

Шекспир — это оппозитивная пара к Рабле: первый должен быть отнесен к тенденции с установкой на преобладание «я», второй — к противоположной тенденции. Если Рабле активизирует *смеховой* аспект народно-карнавального мировоззрения, то Шекспир восстанавливает его *трагический* аспект (хотя у обоих отражена и исходная амбивалентность народных форм восприятия мира). Этот момент — наличие в народном мироощущении трагического аспекта — не был, несмотря на многочисленные, но в большей мере чисто констатационные оговорки Бахтина, отчетливо осознан в бахтинистике, где преобладает мнение о понимании Бахтиным народных форм мировосприятия исключительно в смеховом, «снижающем» аспекте. Что дает это уточнение для нашей попытки восстановить контуры общей позиции Бахтина?

Граница между амбивалентными полюсами единого народно-мировосприятия проходит там же, где и граница выделенных выше глобальных тенденций культуры: трагический полюс соответствует тенденции на преобладание «я». Трагизм интерпретируется Бахтиным как неизбежное самоощущение индивиду-

альности в атмосфере «родового тела» с ее торжеством вечных смен и обновления. Имеется в виду не столько неизбежность гибели индивидуальности (собственная смерть — вне нравственного самоосознания субъекта), сколько безвыходность ее нравственной позиции в этой атмосфере: любое самоутверждение жизни здесь безнравственно, всякая индивидуальная активность — преступна. В предельно жесткой форме это звучит как неизбежность для индивида «убийства» и отца и сына. Индивид не может здесь надеяться на освобождение от этих нравственных тисков даже в смерти: смерть не обеспечена и там, где вечно «родовое тело», а не только в противоположном мировосприятии с его установкой на личностное бессмертие.

В амбивалентном народном мироощущении эти два аспекта — трагический и смеховой — не разорваны, не разведены, они являются двумя полюсами одного и того же типа сознания. Смеховой аспект не может здесь подавить (релятивизовать) трагический полюс сознания, так как, будучи по своей природе не онтологичным, но модальным, он может освободить человека от всякой *внешней* одержимости, но не от самого себя, не от своей амбивалентной пары: самим собой одержимым быть нельзя (эгоизм — это не «самоодержание», а одержимость тем другим, чьи-ми глазами я смотрю на себя). Вероятно, в амбивалентности народного сознания Бахтин видел прообраз освобожденного от монологизма (условно — «полифонического») нравственного сознания, но прообраз именно *структурный*, а не содержательный. Языческое по своему содержанию народное сознание, чтобы «христианизироваться», должно, как минимум, поменять знаки на своих амбивалентных полюсах: смеховой аспект должен быть отнесен к себе (к «я»), трагический — к «другому». Отвращение к нравственному безысходному бытию, которое испытывает «простая» душа в редкие моменты освобождения от «подкупленности» бытием, должно смениться, по Бахтину, на «чистый тон любви», которого еще нет в культуре, монологические формы которой препятствуют освобождению внутреннего «я» от разнообразных форм одержания («подкупленности») бытием, будь то «телесный» или «духовный» тоталитаризм.

Шекспировские мотивы в архивных материалах дают также и новые параллели к Достоевскому, который, в рамках исходной для него тенденции на преобладание «я» воссоздает не только «вертикаль» Данте, но и шекспировскую *топографическую схему* мира. Используемое здесь понятие «топографической схемы» — это рационализированный терминологический эквивалент к понятию той «ценностной структуры», об имманентном

присутствии которой в «голосах» героев полифонического романа мы говорили выше. Теперь уже можно с достаточной долей уверенности утверждать, что чистой «вертикали» и чистой «горизонтали», неприемлемых из-за их монологической однотонности, Бахтин противопоставлял «топографическую схему» мира, совмещающую обе координаты. Топография создает особое «объемное» *единство* бахтинского мира, единство его ценностных и временных измерений. И дело тут не в банальном постэйнштейновском образе времени как четвертого измерения пространства; бахтинская топография в ее ценностном единстве строится на скрещении двух принципиально различных направлений нравственных усилий субъекта: направления к «другому» (горизонталь, время-пространство, данность мира) и направления к «я» (вертикаль, «большое время», сфера «заданного»). Это придает миру не просто физическую и не только смысловую, но и *персоналистическую объемность*.

Частным следствием идеи персоналистически объемной топографической картины мира является бахтинское понятие *хронотопа* как «ворот» в этот ценностно-смысловой мир. Хронотоп — это культурно обработанная устойчивая позиция, из которой или сквозь которую человек осваивает нравственное пространство топографически объемного мира. Хронотоп принципиально не может быть единым и единственным (т. е. монологическим): персоналистическая многомерность мира ускользает от статичного взгляда, фиксирующего какую-либо одну, застывшую и абсолютизированную его сторону. Не может, по Бахтину, обеспечить персоналистическую объемность и диалектика, являющаяся «абстрактным продуктом диалога», своего рода условным помещением реплик разных субъектов из, соответственно, разных хронотопов в одно, абстрактное «всеобщее» сознание.

Рельефной иллюстрацией к топографической идее является описанная Бахтиным в архивных материалах разница художественных методов Рабле и Шекспира: у первого смещается сама ценностная вертикаль (ее «верх» и «низ») перед статичным «взглядом» коалиционных автора и героя, у Шекспира — «те же качели», но смещается не сама схема, а управляемое автором с помощью смены хронотопов движение взгляда читателя по устойчивой топографической схеме: в ее верх — в ее низ, в начало — в конец и т. д. У Достоевского же, если продолжить эту параллель, сам взгляд, бывший ранее внеположным картине мира, помещается внутрь нее, получая возможность передвигаться по ее внутренним — персоналистическим — осям. Полифонический прием, отражая персоналистическую многомерность мира, как бы

воспроизводит эту многомерность во внутреннем мире читателя и создает тот эффект, который был назван Бахтиным «расширением сознания».

Подчеркнем, однако, что наша почти метафорическая и чисто иллюстративная по своим целям реконструкция топографической идеи Бахтина направлена лишь на то, чтобы сфокусировать все бахтинские темы в одной точке, доказать скрытое в самих текстах управляющее влияние этой идеи, а не на полное раскрытие ее смыслового и религиозно-философского наполнения.

* * *

Принципиальным качеством реконструированной здесь общеконцептуальной основы бахтинской позиции является ее *открытость* (как изнутри ее содержательного наполнения, так и извне, с точки зрения ее комментирующего описания). Внутренняя открытость связана не только с бахтинской установкой на незавершенность культурного смысла как такового, на его способность возрождаться и обновляться в «большом времени», но и с отмеченной выше исторической амбивалентностью культивируемого Бахтиным типа исследовательского сознания. Как неоднозначно место Рабле, так и полифонизм Достоевского не является окончательным штрихом в бахтинской истории культуры: «непрямые формы» говорения, персоналистическая объемность мышления и т. д. лишь подготавливают возможные формы проникновения культуры в «нравственную реальность», но не предсказывают смысла ожидающей там человека жизни. Бахтин вообще не ценил исторические прогнозы за их склонность к монологической рационализации истории и предпочитал говорить о будущем в категориях «сюрпризности» и даже «чуда».

Внешняя же, исследовательская незавершенность концептуальной основы бахтинской позиции связана с так и не написанной Бахтиным, хотя и предполагавшейся, философией религии. Кроме констатации факта, что Бахтин мыслил внутри христианской традиции, возможно сделать лишь несколько более или менее очевидных выводов, в частности, о том, что «монолизм» — это для Бахтина «языческая» сторона европейской культуры и что его «духовная» разновидность, будучи в меньшей степени распознана в этом своем качестве, представляет тем большее препятствие для достижения «нравственного бытия» (спокойная благожелательность Бахтина к язычеству раблезианского типа от того и идет, что его резкие опровержения ведутся, по Бахтину, с не менее «языческих» позиций). Для язычества, по Бахти-

ну, характерна склонность к восприятию как *«готового»* не только бытия (это неокантианский импульс бахтинской мысли), но и оценка как окончательно-завершенных, *«готовых»* всех познавательных квалификаций этого бытия и, главное, той позиции, из которой производится эта оценка, т. е. возведение ее в ранг монологического всеобщего сознания (это уже антикантианский мотив). Именно последнее чревато, по Бахтину, тем, что можно назвать *«смысловым пантеизмом»*, т. е. своего рода фетишизацией как самих абстрагированных от своего хронотопического и личностного источника смысловых категорий, так и, одновременно, фетишизацией форм их выражения, в частности, — языка. Возможно также предположить некоторую близость Бахтина к исихазму. Однако собственно *«позитивная»* сторона религиозной позиции Бахтина остается во многом неясной (в частности, практически нет данных для реконструкции бахтинского понимания сферы отношения *«я-для-себя»* к Абсолютному Другому). Определенные надежды остаются на полную публикацию архивных материалов, но в целом — восстановление смыслового объема религиозной философии М. М. Бахтина потребует уже не *«реконструкции»* и *«комментария»*, но — диалогического сотворчества (неизбежность которого для каждого *«понимающего»* постоянно подчеркивалась М. М. Бахтиным) и прежде всего — разгадка *«тайны»* бахтинского историзма, по-своему обновляющего фундаментальную для христианства проблему сложного переплетения в нем различных типов исторического сознания.

1992





Н. К. БОНЕЦКАЯ

М. Бахтин в двадцатые годы

Облик М. Бахтина по сей день в глазах исследователей двоится. Неповторимое своеобразие Бахтина связывают с этой двуликостью. Впервые современный читатель встретился с Бахтиным-литературоведом, автором «Проблем поэтики Достоевского», несколько позже был «открыт» Бахтин — умозрительный философ*. И постепенно вокруг этого образа Бахтина — двуипостасного Януса — сложился миф: Богом призванный философ, Бахтин в эпоху зрелости советской системы не имел возможности прямо свидетельствовать о своем мировоззрении, вследствие чего и обратился к филологическим исследованиям. Как и всякий миф, представление о двуликом Бахтине залегает на глубоком, дорефлексивном уровне современного сознания. Формулировки в бахтиноведческих статьях типа «филолог по своей профессиональной деятельности, философ по складу ума»** считаются чем-то само собой разумеющимся. Среди бахтиноведов наметилась специализация: одни остаются в границах «философии» Бахтина, опасаясь при этом заглядывать в сферу его теории романа и языка, — не видя способа, каким можно было бы состыковать эти две кажущиеся различными области знания; другие полагают, что без постижения основ бахтинских воззрений можно рассуждать об изысканиях Бахтина в области «поэтики». В последнее время к «литературоведческому» и «философскому» добавилось, правда, третье измерение — «культурологическое». Но связь его с первыми двумя и, более того, смысл самой «культурологии»

* Книга Бахтина 1929 года «Проблемы творчества Достоевского» была переиздана в переработанном виде в 1963 году; публикация его философских статей и трактатов приходится в основном на вторую половину 70-х годов.

** Новикова Л. И. К методологии гуманитарного познания // М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 97.

применительно к Бахтину — вещи, скорее, затемняющие и без того таинственный бахтинский феномен.

При принятии данной мифологической установки, не подкрепленной собственными свидетельствами Бахтина (а только они одни могли бы стать в данной ситуации аргументом в пользу исследовательского предположения), творческий путь мыслителя негласно признается полной неудачей, — более того, это крах, причем крах не только ученого, но и нравственной личности. Бахтина ставят тем самым в одну шеренгу с русскими интеллигентами, духовно капитулировавшими перед режимом. Скрытую убежденность в философском поражении Бахтина нельзя компенсировать признанием его заслуг в области поэтики. Ревнители Бахтина-«литературоведа» сильно рискуют, когда обнаруживают в его концепциях привычные категории и рассуждают о них, не связав знакомых терминов с бахтинскими интуициями, не осмыслив их в специфическом бахтинском контексте. Действительно, можно ли, например, говорить о бахтинской «истории литературы», не разобравшись вначале, что такое «история» в бахтинском понимании и есть ли она вообще в его мыслительном активе, поскольку даже и категория времени понимается в его трудах весьма необычно и прихотливо? А теория литературы? Бахтиным если не отменены, то принципиально переосмыслены самые фундаментальные ее понятия — произведение, идея, автор, герой, сюжет и т. д. Легко ли, скажем, традиционному «теоретико-литературному» разуму вжиться в бахтинское представление о чисто событийной природе произведения, отказаться от каких-то то ли зрительных, то ли материальных аналогий — от уподобления произведения некоему замкнутому космосу, одушевленному авторской идеей! «Развеществляя» произведение во всех его элементах, не признавая субстанциальности за автором, героем, языком, сюжетом, Бахтин, в сущности, отрицает все старые методологические принципы, желая побудить читателя и мыслить в корне по-иному. Решусь на рискованное сравнение: эзотерики-практики стремятся развить у человека органы особого созерцания, хотят заставить его воспринять мир в совершенно непривычном ракурсе, — что-то очень похожее делает и Бахтин, когда колеблет стойкую привычку читателя к метафизическому видению вещей. «Литературоведческие» бахтинские положения часто принимают на веру, не отдавая себе отчета в их подлинном смысле: смысл этот уясним лишь при возведении их к исходным постулатам философии Бахтина. Так, теоретико-литературная концепция произведения вместе с теорией романа суть логически закономерные ступени развития единственной, в сущности,

бахтинской философской идеи — идеи бытия-события. Короче говоря, при раздвоении бахтинского лика и противоположении «филолога» «философу» созданное Бахтиным «литературоведение» в обеих его ветвях — теории и истории литературы — до конца понятным и прочувствованным быть не может: недаром очень и очень часто исследователи упрощают, — хочется сказать, вульгаризируют — бахтинские филологические идеи, редуцируя их к привычной метафизической эстетике.

И напротив, «чистая философия» Бахтина, будучи отсеченной от своего литературоведческого «продолжения», лишена отчетливости и ясности полноценного мировоззрения. Получается так, что критикуя «теоретизм», охватывающий едва ли не все философские системы хотя бы Нового времени, Бахтин не дает взамен ничего своего собственного: ведь вводимые им в философию интуиции как конкретной живой бытийственности («событие бытия»), так и мышления, приобщенного к бытию («участное мышление») — не говоря о нравственном пафосе, обозначенном понятием «ответственности» — к моменту вступления Бахтина в науку уже родились и плодотворно развивались не только в европейской, но и в русской философии. Своеобразие Бахтина и его значение для истории мысли — это как раз единство собственно философского и филологического начал в том, что правомерно называть бахтинской идеей. Перефразируя известную формулу, можно было бы сказать, что философия и литературоведение в творчестве Бахтина слиты, — раздельны же лишь в абстракции. Это верно как для системы взглядов Бахтина в целом, так и для мельчайших элементов его мысли. Философствование Бахтина на каждом его этапе телеологически предполагает «эстетику словесного творчества»: наоборот, любая бахтинская литературоведческая концепция, ни в малой степени не переставая быть таковой, является тем или иным разворотом учения о бытии. И о многом говорит уже подбор бахтинских категорий: называя (уже в трактате «К философии поступка») философского «субъекта» — субъекта поступка, познания, творчества — «автором», Бахтин подразумевает при этом не один только «этический» мир, «нравственное бытие», но и эстетическую действительность художественного произведения.

Сам Бахтин, осмысляя собственный творческий путь, видел за совокупностью всех своих, казалось бы, принадлежащих к разным сферам знания трудов «единственно становящейся (развивающейся) идеи» (Э, 360). Ни к чему преувеличивать влияние на мыслителя исторических обстоятельств, цензуры и т. п.: Бахтин писал, следуя не «социальным заказам», но внутренней логике

этой идеи, с неуклонной последовательностью переводя ее с одной ступени на другую, глубоко прорабатывая каждый момент ее становления. Так, досконально описаны Бахтиным ситуация «поступка» в его понимании, затем произведение как эстетическое событие, диалог и карнавал; экскурсы же в философию языка, неоднократно совершаемые Бахтиным, словно были призваны дать ключ к опознанию его философского типа. Произведения Бахтина разных лет, по его собственному свидетельству, объединены «одной темой на разных этапах ее развития» (Там же). Но что это за тема? Как, какими словами определить бахтинскую «идею», и в чем состоит логика ее «становления»? На мой взгляд, именно в попытке ответа на подобные вопросы — путь к разрешению загадки Бахтина. Ряд исследователей уже пошли по этому пути. Назову здесь автора единственной на сегодняшний день монографии о Бахтине на русском языке В. С. Библера, точно сказавшего, что «книги Бахтина необходимо понимать как одну книгу, “части” которой соединены (и отстранены друг от друга) решающе существенной логикой переходов, преобразований, разрывов, переформулировок» *; В. Л. Махлина, видящего в центре представлений Бахтина категорию диалога **; американского бахтиноведа Майкла Холквиста, писавшего в одной из своих последних книг о единстве бахтинской мысли — распространение Бахтиным диалогического принципа на частные гуманитарные науки ***; американцев же Кэрил Эмерсон и Гарри Морсона, остроумно попытавшихся охватить бахтинский феномен с помощью многозначного понятия «прозаичности» ****. Можно критиковать эти подходы, предлагая взамен них другие, — но несомненное их достоинство — убежденность во внутренней цельности всего корпуса бахтинских работ, видение единого бахтинского лика. Право же, миф о Бахтине-Янусе должен быть преодолен, философски-филологическое учение, созданное Бахтиным, должно быть понято и описано как единое целое.

Кажется, в западном бахтиноведении проблем, связанных с двупостасностью Бахтина, не возникает: западному сознанию

* Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 90.

** См.: Махлин В. Л. «Диалогизм» М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века // Бахтинский сборник. М., 1990. Вып. I. С. 107—129.

*** Holquist Michael. Dialogism. Bakhtin and world. London; New York, 1990.

**** Morson G. S., Emerson C. Michael Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford; California, 1990.

филологизированное философствование хорошо знакомо. Взаимное перетекание друг в друга представлений о бытии и языке — онтологизация языка вместе с вербализацией бытия — наличествует в воззрениях такого столпа философии XX века, как М. Хайдеггер. Сближение бытия и языка-речи совершается в диалогической философии Ф. Розенцвейга и Ф. Эбнера. Потому для западного воззрения образ Бахтина не раздвоен; чаще всего он конституируется вокруг единого центра — категории *слова*, переводимого на английский язык как «discourse», — категории, имеющей ярко выраженный междисциплинарный характер, принадлежащий как контексту философии, так и — сугубо — филологии. Впрочем, для западной бахтинистики назревает другая забота, что чревато новым переворотом в ней. Дело в том, что до сих пор * сохранившаяся часть трактата Бахтина *ФП* не переведена ни на один из европейских языков, а потому доступна лишь филологам-славистам. Но этот трактат является ключевым для понимания «специализации» бахтинского творчества: именно в нем Бахтин заявляет о своем намерении построить систему «нравственной философии», краеугольный камень которой — категория поступка (*ФП*, 122).

И именно в этом, самом первом из уцелевших крупных трудов мыслитель характеризует собственное учение как своеобразную онтологию — концепцию «бытия-события», и одновременно, что не менее важно, отказывается от картезианской субъект-объектной познавательной парадигмы, выдвигая в противовес ей идею «участного мышления». В *ФП* современным исследователем естественно усматривается чисто философское, до-эстетическое и до-филологическое ядро; и если Бахтин все же вправе называться философом умозрительного типа, то именно будучи автором данного трактата. Поскольку этот труд еще фактически не дошел до широкого круга западных бахтиноведов, то можно сказать, что они пока не прошли через искушение увидеть в Бахтине традиционно философскую ипостась. В ближайшее время западная наука о Бахтине столкнется с новым для себя открытием **, и, возможно, ее ожидает шок; недаром именно в связи с

* Июль 1993 года.

** Можно с уверенностью говорить о двух готовящихся к печати переводах трактата *ФП*: на английский язык — В. Ляпунова и на испанский — Т. Бубновой. Во время набора статьи в редакцию поступил опубликованный перевод В. Ляпунова: *Bakhtin M. M. Toward a Philosophy of the Act / Transl. and notes by Vadim Liapunov. Ed. by Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1993 (прим. Н. А. Панькова).*

ФП у Г. Морсона и К. Эмерсон сказано: «Образ “преддиалогического” Бахтина является особенно интригующим» *. Ныне воззрения Бахтина на Западе понимают в связи с проблемами эпистемологии, — «эпистемологии дискурса», теории «речевого мышления», с которым иногда связывают будущее философии **. Быть может, ФП побудит западных исследователей к анализу системы Бахтина как онтологии, — и вообще, будет осознано, что свои истоки мысль Бахтина имеет не в «слове», но в «бытии» ***. Хотя вполне вероятным может оказаться и другой поворот событий: Бахтин сохранит в западной науке уже выработанный привычный свой образ «гуманитарного» мыслителя, — бахтиноведение же продолжит движение по прежним рельсам — использование идей и категорий Бахтина для многообразнейших частных нужд: от осмысления мирового романа до социальных проблем в бывших колониях и феминизма...

Вероятно, у русского, только что возникшего бахтиноведения все же другая миссия — осмысление феномена Бахтина как такового. Эта задача достаточно ответственная и требующая большой точности формулировок. И насущная для науки о Бахтине, она чревата опасностью «завершения», замыкания на себя бахтинского феномена: дескать, мы осмыслим наследие Бахтина, после чего останется сдать его в историко-философский музей. В западной бахтинистике Бахтин — пусть не до конца понятый — изначально, по причине прагматичности западного подхода к нему, воспринимается более живо и динамично: его идеи, действительно, инспирируют разнообразные области знания. В целом, одна миссия может плодотворно дополнить другую, и из-за ясности этого положения я не стану на нем задерживаться. В своей попытке понять творческий облик Бахтина в его философ-

* *Morson G. S., Emerson C. Introduction: Rethinking Bakhtin. Part One: «Toward a Philosophy of the Act» // Rethinking Bakhtin. Evanston, Illinois, 1989. P. 2.*

** Так, американский исследователь русской философии (знакомый, в частности, с идеями Бахтина) К. Гарднер полагает, что «философией третьего тысячелетия» станет «высшая социальная наука, основанная на энергии слова» (*Gardner C. C. Between East and West (Rediscovering the Gifts of the Russian Spirit). Norwich, Vermont, 1991. P. 17).*

*** Характерно, что такие категории Бахтина, как карнавал, полифония, диалог, в западной науке расцениваются как «эпистемологические метафоры»: для русского сознания они суть, несомненно, образы бытия. См.: *Zavala Iris. M. Bakhtin and Otherness: Social Heterogeneity // Critical Studies. Vol. 2. № 1/2. 1990. Amsterdam; Atlanta.*

ско-филологическом единстве мне хотелось бы путем рассуждений прийти к тому, что западное бахтиноведение постигло непосредственно. Но стоит ли обосновывать уже очевидное, стучаться в открытую дверь? Как мне кажется, стоит, поскольку то, что очевидно для западного сознания, для нашего непривычно. «Идея» Бахтина, вызревшая в стихии западной новейшей философии, несравненно ближе западной ментальности, чем русской; для нас еще совершенно неясно формирование данного типа философствования — возникновение в философском сознании сильнейшего крена *онтологии* в сторону *философии языка*, сближение *бытия с языком*. И Бахтин, перекинувший русским мост к западным философским интуициям, сможет помочь нам понять эти более общие закономерности. Прослеживая становление «идеи» Бахтина, мы сможем опознать какие-то черты развития и европейского философского сознания.

Задавшись целью реконструировать единый творческий лик Бахтина, намечу в своем исследовании два взаимосвязанных аспекта, два направления рассуждений. Во-первых, мне хотелось бы в самом развитии взглядов Бахтина подметить тот конкретный момент — момент и исторический, и логический — когда в бахтинской философской идее совершился перелом, когда она утратила качество чистой онтологии и оказалась переориентированной на эстетику, — причем «эстетику словесного творчества», литературоведение. Ясно, что это произошло в 20-е годы, наиболее плодотворный и решающий для творчества Бахтина период. Говоря о значении 20-х годов для Бахтина, можно было бы поднять множество важнейших для понимания взглядов мыслителя тем: в первую очередь, конечно, проблему диалога, но также и общей эстетики, построенной именно тогда; затем — традиций, питавших с самого начала бахтинскую мысль; также проблемы «бахтинского круга», «спорных» текстов, — не говоря уже о бесчисленных частных вещах. Но в данный момент мне хотелось бы заняться вопросом, почему же все-таки Бахтин не стал «чистым» философом, и с самого начала, — несмотря на четко поставленную им себе цель, — его мысль роковым образом склонялась не к чему-то иному, но к *эстетике слова*. Отчего, в силу какой внутренней логики в онтологию Бахтина вошел такой предмет, как «язык», отнюдь не занимавший не только немецких философских классиков, но и современников Бахтина — неокантианцев, на которых он к тому же сознательно ориентировался?¹ Уже в *ФП*, лишь наметив план системы «нравственной философии»*,

* *ФП*. С. 122.

Бахтин начинает анализировать стихотворение Пушкина «Разлука» (ФП, 131). Только определив фундаментальное для своей онтологии понятие «бытия-события» (ФП), он обращается к событию-произведению (АГ, СМФ), постепенно, шаг за шагом прорабатывая логическое развитие «архитектоники» художественного события (АГ, глава «Смысловое целое героя») в направлении диалога. Начало 20-х годов — это преддиалогическая стадия в становлении бахтинской идеи; их середина, когда писалась книга о Достоевском, была ознаменована открытием Бахтиным для себя категории диалога. И представление о диалоге, центральное для своей картины мира, Бахтин развивает в связи с «поэтикой Достоевского». Ни одна из двух главных внутренних целей книги 1929 года о Достоевском — ни обоснование диалогической философии, ни осмысление фундаментальных художественных принципов Достоевского — не является в концепции Бахтина второстепенной, подчиненной служению якобы основному замыслу Бахтина; глубоко ошибочна формулировка (за ней стоит вполне определенный, описанный выше взгляд на творчество мыслителя в целом), по которой Бахтин развил свое диалогическое учение «на материале» романов Достоевского*.

При такой оценке теория романа Бахтина, как таковая, оказывается не заслуживающей внимания, — однако именно она стимулировала бесконечное число как отечественных, так и зарубежных работ, посвященных мировому роману. В двадцатые же годы интересы — а точнее, «идея» Бахтина — вышли в область науки о языке: книга *МФЯ*, большая статья «Слово в жизни и слово в поэзии» и ряд других, менее важных работ, опубликованных под именем В. Н. Волошинова, основаны на бахтинской «металингвистической» концепции языка**. И проще все-

* См., напр.: Давыдова Г. А. Концепция творчества в работах М. М. Бахтина // М. М. Бахтин как философ. С. 112; Самохвалова В. И. Сознание как диалогическое отношение // Там же. С. 194.

** См. в связи с этим письмо Бахтина к В. В. Кожину от 10/1.1961 г. // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145. В данном письме Бахтин говорит о двойном авторстве книги «Марксизм и философия языка», признавая с полной определенностью за самим собой создание «концепции языка и речевого произведения». В непроясненном вопросе об авторстве трудов, изданных под именами В. Н. Волошинова и П. Н. Медведева, ориентиром для нас служит собственное свидетельство Бахтина. И в настоящей работе, посвященной творчеству Бахтина 20-х годов, эти труды не станут предметом моего специального внимания. Вопрос об отделении в них «бахтинского» элемента от идей соавторов не просто особый, но влекущий за собой целую це-

го, наверное, подвести творчество Бахтина 20-х годов под созданное им понятие «металингвистики» (Э, 293). Это будет верным выводом, но вряд ли решит проблему природы бахтинской мысли. Более того, здесь есть соблазн дать Бахтину, кроме «философа» и «литературоведа», имя еще и «металингвиста». Во всяком случае, в слове «металингвистика» никак не обозначено присутствие в воззрениях Бахтина ни онтологии, ни литературоведения. И остается вопрос о моменте превращения «нравственной философии» в лингвистику — пускай и особую, вышедшую за собственные пределы.

Таким образом, ключ к усмотрению единого лика Бахтина-мыслителя можно обнаружить, прослеживая, по возможности на микроуровне, логические мотивировки перехода его «идеи» от онтологии к эстетике, а вместе с тем, и от «бытия» к «слову», — перехода, совершившегося в 20-е годы. Но во-вторых, на вопрос «почему философ Бахтин стал литературоведом?» можно попытаться ответить, соотнеся «идею» Бахтина с более общим типом философствования. Дело в том, что в XX веке «филологизации» подверглась вовсе не одна бахтинская философия; в ряду западных мыслителей XX века Бахтин составляет, скорее, правило, чем исключение. И по моему мнению, рассмотрев круг наиболее близких Бахтину мыслителей (именно, диалогистов), можно наметить некоторые общие черты данного философского типа, проанализировав затем, в какой степени обнаруженные закономерности применимы к «идее» Бахтина. Конечно, такого рода двойственное исследование никак не может стать окончательным ответом на все же каверзный вопрос. В конце концов нам могут сказать, что дело здесь не в закономерности, а в свободе, и что Бахтин стал заниматься художественными текстами потому, что в один прекрасный момент почувствовал к тому призвание. Но этот фактор свободы — свободный выбор мыслителем своего предмета — отчасти учитывается при рассмотрении собственной эволюции Бахтина. А кроме того, Бахтин, как представляется, был очень чувствителен к внутренней логике мысли: об этом говорит, например, строго логический анализ «смысловых целых героя» трактата «Автор и герой...», где выстроена лестница перехода от жизненной ситуации к совершеннейшей в глазах Бах-

почку проблем как научного, так и жизненно-этического порядка, — скажем, проблему бахтинского «марксизма». Они выходят за рамки моего нынешнего узкого интереса. «Спорные тексты» и роль Бахтина в их создании должны быть осмыслены совершенно самостоятельно.

тина художественной форме — к форме диалога автора и героя. По моему мнению, Бахтин в 20-е — да и в 30-е — годы следовал не произволу, как можно было бы подумать, сосредоточившись на внешней пестроте интересов ученого, но внутренней логике его «идеи». Бахтин не оставлял «нравственной философии» ради литературоведения, не перестраивался под влиянием момента — пусть и момента личной прихоти, — но неуклонно шел к изначально поставленной цели. И серия его трудов стала «главами» единой «книги» (В. С. Библер) его творчества. Хотелось бы, чтобы настоящее исследование внесло пусть малую лепту в подкрепление данной мысли.

Обозревая труды Бахтина 20-х годов, мы вначале рассмотрим *соотношение в них онтологии и эстетики*. Произошла ли полная переориентация бахтинских интересов, целиком ли ушел Бахтин в проблемы эстетики, отказавшись от создания учения о бытии? Или же правомерно видеть в его литературоведческих работах присутствие онтологических идей? А может быть, мы вправе сделать еще более сильное допущение, предположив, что отказа от построения онтологической философии вообще не было и что «эстетика» Бахтина — она же и «онтология»?

Начнем с того, что именно благодаря своей установке на создание «первой философии» — беспредпосылочного учения о бытии, возникающего не каким-либо окольным путем, но через непосредственную рационализацию изначальных бытийственных интуиций — Бахтин получает право на приобщение к кругу русских философов Серебряного века, причастен к этому вполне определенному культурному явлению. И как носитель такого глобального замысла, он отнюдь не одинок среди них. В своем философствовании русские мыслители опирались на собственные глубинные переживания бытия. И если опыт последней свободы, решающий для Н. Бердяева, вылился в его «философию свободного духа», а освоение церковности П. Флоренским в годы его студенчества — в метафизику «Столпа и утверждения Истины», то и одна, и другая система суть образцы «первой философии». Впрочем, к основной, софиологической — платонической линии отечественной мысли, исток которой — В. С. Соловьев *, Бахтин никакого отношения не имел. Если с самого начала он противопоставил свои воззрения «теоретизму», постулирующему трансцендентальную значимость культурных ценностей, то метафизика в любом ее варианте им просто не принималась в расчет: «...с

* Взгляды таких крупных мыслителей, как Н. Лосский и С. Франк, в ходе их развития оказались весьма близкими к софиологии.

метафизикой теперь, к счастью, вообще не приходится уже серьезно полемизировать» *, — писал он в начале 20-х годов. Интерес к вещам потугосторонним, к мистике языческо-эллинского происхождения — по крайней мере, интерес философский, отразившийся в трудах, — у Бахтина полностью отсутствует; он «прозаичен», например, поэтому. Отношение его к русскому экзистенциализму более тесное; и если в трактате *ФП* в страстных отрицаниях «общих истин» слышатся порой прямо-таки интонации Льва Шестова, то некоторые абзацы книги Бердяева 30-х годов «Я и мир объектов» кажутся написанными рукой Бахтина. Однако, не будучи религиозным мыслителем и связав свою философскую судьбу с кантианской линией новейшей мысли, Бахтин в русской философии начала века занимает свое собственное, уникальное место. И если все же говорить о его принадлежности к той или иной трагедии в ней, то, как представляется, естественнее всего рассуждать о зародившемся в XIX веке русском кантианстве; впрочем, престиж Канта в России был сильно подорван атаками на него со стороны социологов.

В связи с занимающей нас сейчас проблемой мы хотим вспомнить об одном из философских наставников Бахтина по Петербургскому университету — о профессоре Александре Ивановиче Введенском, поскольку в русской науке именно Введенский, дотошный кантианец, поднял проблему создания онтологии с учетом кантовского переворота. И то, что предложил в этом направлении Введенский, кажется прямо предваряющим «нравственную философию» Бахтина. Центральным моментом представлений Введенского была непоколебимая убежденность в том, что душевная жизнь человека не имеет объективных признаков, не может быть наблюдаема извне: возведение телесных явлений, как к причине, к душевным событиям опытом не подкреплено и, строго говоря, не корректно. Такого рода умозаключения, утверждал Введенский, делаются наблюдателем по аналогии с его собственными внутренними состояниями, а потому они суть мое знание обо мне самом, а не о другом. Заметим, что Введенскому — профессиональному психологу — прекрасно знакомы те интуиции, которые Бахтиным были переосмыслены и облечены в «архитектонические» категории «я-для-себя», «другой-для-меня», «я-для-другого». Разница в самонаблюдении и видении другого, по Введенскому, состоит в том, что *в себе* я не могу отрицать душевной жизни, тогда как *за другим* я вправе как допускать ее, так и отрицать. И «для нас недоступно даже и представлять-то

* *СМФ*. С. 8.

себе чужую душевную жизнь как чужую» *; бахтинские концепции 20-х годов и в особенности его диалогическая философия могут быть восприняты как ответ на этот вызов Введенского. Свое ключевое положение сам Введенский именовал «законом А. И. Введенского»; строго выдержанный в кантовском духе гносеологического пессимизма, этот закон заводил в тупик солипсизма: «Без всякого противоречия с данными опыта и без всякого опасения быть теоретически опровергнутым, я могу не только повсюду отрицать душевную жизнь, но и повсюду ее допускать; другими словами — вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых» **. Но хотя Введенский и строил буквально все свои сочинения в духе своего «закона», он все же не считал его венцом философской мысли, признавая, что для каждого человека чужое одушевление составляет непреложную истину. И также в полном соответствии с заветами Канта он заявлял, что «источниками истины служат не только ум и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство» ***, то есть вера. Существование чужого одушевления Введенский считал «метафизической задачей» и надеялся на ее решение с помощью постулатов, вытекающих из «нравственного чувства». Итак, Введенский останавливался на «вере в одушевление других существ» и считал ее краеугольным камнем, на котором можно было бы возводить систему метафизики. Это была бы не старая теоретическая, имеющая догматический характер метафизика, но метафизика, принадлежащая области «практического разума», «критическая метафизика». И Введенский прямо и недвусмысленно очерчивает тип этой гипотетической нравственной онтологии. Идея критической метафизики, говорит он, конечно, принадлежит Канту. Но Кант не смог построить ее, и одна из причин этого в том, что он не нашел еще отправного метафизического положения. Сейчас же — в трудах Введенского — оно найдено: это — «одушевление других людей» ****. Психолог и школьный кантианец Введенский, лишь один или два раза упомянутый в мемуарных свидетельствах Бахтина, заронил в его сознание интуицию, ставшую основой всех его построений. «Другой» Бахтина восходит к вере в «чужое одушевление» Введен-

* Введенский А. О пределах и признаках одушевления. СПб, 1892. С. 36.

** Там же. С. 60.

*** Там же. С. 83.

**** Там же. С. 111.

ского², а «философия поступка», переросшая в диалогическую философию, а затем в философию «гротескного тела», есть бахтинский вариант искомой критической «метафизики» петербургского профессора, заданной им своим ученикам в качестве философской цели.

По нашему мнению, таким образом, Бахтин-философ начал свой творческий путь в качестве ученика Введенского, принявшего вызов учителя и дерзновенно взявшегося за построение «нравственного» и при этом онтологического учения. Разумеется, речь здесь идет не о робком ученичестве, и влияние Введенского было лишь одной составляющей в том потоке философских идей, с которыми Бахтин встретился на пути самообразования *. От слов «метафизика» применительно к себе он отказался и за отправную точку своей мысли взял не «одушевление других», но понятие *поступка*, традиционно считавшегося первоэлементом этической философии. Но самое главное состоит в том, что вместе с проблемой этической действительности Бахтин — в рамках своей «первой философии» — намеревался разрешить кризис современных ему трансцендентальных учений, философии ценностей культуры, — направления, обозначенного именами Г. Риккерта и В. Виндельбанда. Если Введенский шел непосредственно от Канта, не слишком, видимо, интересуясь философиями-современниками (об этом, например, можно судить по охвату имен в его «Лекциях по истории новейшей философии»), то Бахтин всецело принадлежал своей философской эпохе. И в истории европейской философии второй половины XIX — начала XX в. он усматривал антагонизм двух линий развития, — каждой со своей правдой, которая оказывалась односторонней. Одну линию являло баденское неокантианство: так, Виндельбанд считал, что истинное значение критицизма Канта, открывшего синтетическую способность человеческого разума, проявилось в построении его последователями из Фрейбурга философской культуры, поскольку культура есть не что иное, как трансцендентальный синтез, осуществленный сознанием по отношению к эмпирическому материалу. Риккерт, наиболее известный в России выразитель того же периода, постулировал мир культурных

* См. в связи с этим: Пепел и алмаз. Из рассказов М. М. Бахтина, записанных В. Д. Дувакиным // Литературная газета. 4/VIII.93. № 31. С. 6. В этом интервью Бахтиным освещены как роль Петербургского университета в его философском становлении, так и значение самостоятельной работы. В более полном виде см. то же в журнале «Человек» (1993. № 5. С. 131—143).

ценностей, о которых нельзя сказать, что они существуют, но только «значат». Другая же линия — это так называемая философия жизни, восходящая к Ф. Ницше, разные варианты которой были разработаны В. Дильтеем, Г. Зиммелем, А. Бергсоном, в России же представленная Ф. Степуном. Философия жизни ориентирована на действительность актуальную и конкретную, и будучи направленной против рассудочного и какого угодно иного овеществления мира, она в принципе достаточно близка Бахтину. Заметим в скобках, что из философии жизни вышел диалогизм XX века — то самое направление, к которому правомерно относились воззрения Бахтина: так, М. Бубер считал своим предшественником В. Дильтея. С философией жизни преемственно связаны также интуиции экзистенциализма, так или иначе присутствующие и у Бахтина. Но Бахтин изначально дорожил «миром культуры» не менее, чем «миром жизни», «в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем» (ФП, 82). И его философской заботой стало то, что в современной ему научной ситуации «эти миры несообщаемы, нет принципа для включения и приобщения значимого мира теории и теоретической культуры единственному бытию-событию жизни» (ФП, 96). Найти такой «принцип» и соединить — в радикально новой «первой философии» — культуру и жизнь, ценность и событийность бытия Бахтин поставил своей целью в 20-е годы.

Для русского, традиционно метафизического сознания эта философская цель Бахтина, равно как и отдельные его философские интуиции весьма непривычны, кажутся иногда искусственными. Взять хотя бы такое основополагающее представление, как *бытие*. Бытие для Бахтина — «бытие-событие», причем как к источнику возводимое к индивидуальной воле: бытие — это нравственное деяние, поступок. Не так легко принять такое «бытие», главная черта которого — его неуловимость, разуму, привыкшему связывать с этой категорией в первую очередь субстанциональную устойчивость. Проще всего, как нам кажется, примириться с этой интуицией, вспомнив, что бытийственную активность Бахтин соотносит с субъектом («Автор и герой...»), а затем с диалогом (книга о Достоевском); субъект же — деятельное «я» — не что иное, как *дух* в бахтинском понимании. Вспомнив это, заключаешь, что Бахтин создавал *философию духа*; во всяком случае, ею, такой философией, является вершина творчества Бахтина — и не только 20-х годов — а именно, книга о Достоевском. Дух в воззрениях Бахтина — реальность не метафизическая, но, как явствует из только что сказанного, экзистенциальная, причем окрашенная этически. И если бытие — это

поступок, то собственно духовный его момент у Бахтина обозначен словом «ответственность». Ответственность — экзистенциальный нерв бахтинского учения. И как бы не вмещающая этого очень резкого, пронзительного экзистенциализма, Лев Пумпянский, слушатель кантовского курса Бахтина в 20-е годы, пытается подвести под его представления хоть какую-то метафизическую основу. Пумпянскому принадлежит заметка о бахтинской «нравственной реальности», в которой он как бы продолжает — в интересующем его направлении — мысль Бахтина. Действительное бытие (эта самая реальность), пишет Пумпянский, «не может быть, не будучи от века, т. е. не предшествуя метафизически всякому иному бытию; итак, оно всегда было, есть и будет; оно не только совершеннейшая, но и единственная реальность; (оно было до грехопадения, перешло в невидимое состояние, благодаря ему (т. е. грехопадению. — Н. Б.), становится все очевиднее с середины исторического процесса и воцарится снова с окончанием его)» *. Примечательны здесь эти «видимое» и «невидимое», приложимые к «нравственному бытию», желание не просто определить метафизически, но и подвергнуть бахтинское «бытие» овеществлению! «...Нравственная реальность не только есть, но есть единственно, всякое другое бытие живет лишь соотносительно ей» **, — философствует Пумпянский. Пумпянский — но не Бахтин: никакого «другого бытия» Бахтин вообще не знает, мира «Оно» (Бубер) просто нет в его философском дискурсе. Сила это или слабость Бахтина — такая заостренная односторонность его онтологии, — нам сейчас неважно; важно лишь то, что бытие, реальность для Бахтина — это неуловимый в его вечном стремлении в будущее дух. В этот-то деятельный дух жизни — не абсолютный, всеобъемлющий дух Гегеля, но дух, происхождение которого связано с индивидом, затем с диалогом и, наконец, с социумом — Бахтин хотел онтологически соотнести с риккертовским миром ценностей культуры. В онтологии Бахтина, в его «первой философии», культурная ценность и породивший ее акт духа суть единое бытие, нерв которого — ответственность деятельного субъекта.

Как в свой установке на «первую философию», так и в проектировании этого ее основного качества Бахтин следовал философским запросам своего времени. Сам Риккерт, один из создателей философии культуры, выразительно писавший об анта-

* ВП. С. 227—228.

** Там же. С. 228.

гонизме между жизнью и культурой *, вместе с этим видел будущее философии за их концептуальным объединением. Критикуя философию жизни, он утверждал, что у нее возникнут новые возможности, если она соединится с учением о ценностях. Универсальные проблемы бытия, пишет Риккерт, превратятся таким образом в вопросы о ценностях, образуется «философия ценящей жизни», которую вправе будет считать «всеобъемлющим мировоззрением» **. И в связи с этими идеями Риккерта не вспомнить о бахтинской постановке задачи просто невозможно. Далее, Бахтину были хорошо знакомы статьи на тему «трагедии культуры» Г. Зиммеля и Ф. Степуна, напечатанные в свое время в журнале «Логос», который Бахтин высоко ценил ***. В своей статье «Понятие и трагедия культуры» Зиммель сетовал на то, что дуализм субъекта и объекта — как раз то, что в конце концов подрыывает послекантовскую гносеологию, связанную с естествознанием, — существует и в сфере культуры. А именно, объективированные продукты творческого духа получают свою собственную логику, начиная жить своей собственной жизнью. Происходит их изоляция, отчуждение от субъекта-творца. И обратно, такие сосуды объективного духа оказываются недоступными для воспринимающего сознания, а потому не выполняют существенной цели всякой культуры. Объективация ценностей — процесс роковой, и данная ситуация неподвластности творцу его собственных порождений по своему существу трагическая. Не о том же ли самом пишет Бахтин в *ФП*, когда рассуждает об «имманентной заданности», «самопроизвольном развитии» отчужденного от всякого творческого акта его смыслового содержания? В первую очередь Бахтин имеет в виду внутреннюю закономерность мира техники: «Страшно все техническое, оторванное от единственного единства и отданное на волю имманентному закону своего развития, оно может время от времени врываться в это единственное единство жизни как безответственно страшная и разрушающая сила» (*ФП*, 86—87). Обратно, зло может быть в субъекте, чье создание будет фикцией из-за отсутствия у него «онтологических корней», — например, «деньги могут стать мотивом поступка, строящего нравственную систему» (*ФП*, 123). Формулировки Зиммеля, обнаружившего чуждость, враждебность «живого духа» и духа, «застывшего» в произведениях культуры, т. е. в

* См.: Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. Кн. 1—2. 1912—1913.

** Риккерт Г. Философия жизни. Пб., 1922. Гл. XI. С. 164—166.

*** См. ссылки на эти сочинения в *МФЯ*. С. 51, 52.

культурных ценностях, как нельзя лучше выражают проблему, поднятую молодым Бахтиным *. Там, где кончается Зиммель этой статьи, — начинается Бахтин.

Русского философа Федора Степуна — также одного из авторов «Логоса» — тоже занимают проблемы, близкие той, с которой начал свой творческий путь Бахтин. Современная духовная ситуация, согласно Степуну, характеризуется «великой тоской по философии конкретной, целостной и синтетической» **. И «последняя истина» — не на путях критической философии. Сторонник философии жизни в широком смысле, Степун полагал, что «источком философии» является «переживание». Подобно тому, как Бахтин хочет вывести учение о нравственной реальности из категории поступка, так рассуждения Степуна движутся в русле феноменологии переживания. У переживания два полюса — «жизнь» и «творчество» ***. И если я, как живущий, един с миром, то в области творчества господствует субъект-объектный дуализм: творчество начинается тогда, когда человек противопоставляет себя миру, исчерпав «жизненность» переживания. Так вот, Степуна занимало то же самое, что позже поднял как проблему Бахтин, — а именно, возможность реальности как бы промежуточной или синтетической по отношению к «жизни» и предметам, порожденным «творчеством», культурным ценностям. Степуна отличала вера в то, что в культурных свершениях может быть удержана жизнь; желая конципировать эту веру, он

* См.: *Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры // *Логос.* 1911—1912. Кн. 2—3. С. 6. Интуиция отчужденного от субъекта его творения глубоко проникла в философское сознание Бахтина (роман, полный «чужих» слов). И не Зиммель ли был ее источником? Во всяком случае, даже в очень поздних бахтинских работах (см. «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”», 1970 год) можно найти переключку с такими, например, мыслями Зиммеля из данной статьи: «Громадное большинство продуктов нашего духовного творчества содержит в своем значении определенный коэффициент, нами не осознанный»; «Готовое произведение полно акцентов, отношений, ценностей, вытекающих чисто из самого его содержания, равнодушного к тому, знал ли творец о таких последствиях его творчества» (Там же. С. 19). Как и Зиммель, поздний Бахтин писал о неведомых творцу духовных смыслах, вложенных им в произведение. Правда, в отличие от немецкого философа, Бахтин не видел в этом ничего рокового и трагического.

** *Степун Ф.* Жизнь и творчество // *Логос.* 1913. Кн. 3—4. С. 80.

*** Формально созвучно этой мысли Степуна усмотрение Бахтиным в «поступке» двух аспектов — самого факта его совершения и смыслового, ценностного, целевого момента в нем.

ввел в систему своих категорий представление о «ценностях состояния». «Ценности состояния», согласно Степуну, — это внутренние состояния личности, которые затем в ее творческом акте объективируются и полагаются как ценности «предметные», привычные трансцендентальные ценности культуры *. Интересно — для соотнесения с Бахтиным — то, что ценности состояния Степуном подразделяются на две группы и соответствуют «формам творческой самоорганизации человека». Первая группа соответствует ценностям «самопереживания», через которое организуется, как таковое, мое «я». Степун говорит о возникающей при этом форме «личности», в которой «пустая форма моего “я” заполняется мировым содержанием» **. В случае второй группы организуется отношение одного «я» к другому, и возникают формы организации человека; основной формой отношения человека к человеку Степун считает судьбу. И в связи с этими «ценностями состояния» Степуна нам вспоминаются «архитектонические» категории бахтинской концепции — «я-для-себя» и «другой-для-меня»; правда, «судьба» у Бахтина — лишь один случай реализации «моего другого», а именно, случай «классического характера», описанный в «Авторе и герое». Примечательно, что от этих культурологических построений, где-то созвучных самым ранним бахтинским медитациям, Степун переходит к проблемам эстетики. Может ли художник слить воедино творчество и жизнь, сделать критерием творчества единство жизни? По мнению Степуна, таким был вопрос, поставленный романтизмом: своей «Люциндой» Фридрих Шлегель стремился объять безграничность переживания ограниченной художественной формой ***. То, что весьма близкие вещи мы обнаруживаем у Бахтина ****, подтверждает наше предположение об общем направлении хода мыслей обоих философов.

Итак, намерение Бахтина дать философский синтез двух мировоззрений, — ориентированных одно на мир культурных ценностей, а другое — на конкретную жизненность, — возникло не

* Степун говорит о них как о «научно-философских» и «эстетически-гностических» (Жизнь и творчество. С. 109).

** Там же. С. 108.

*** *Степун Ф.* Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // Логос. 1910. Кн. 1. С. 190.

**** Ср.: БП. С. 234: «Содержание (искусства. — Н. Б.) есть возможный (бесконечный) прозаический контекст, однако всегда парализованный формой. <...> И проблема эстетики и заключается в том, чтобы объяснить, как можно так парализовать мир».

на пустом месте, но стало реакцией мыслителя на запрос современной ему философской ситуации: пропасть между «культурой» и «жизнью» усматривали и до него. *Философия Бахтина — как в 20-е, так и в 30-е годы — развивалась под знаком преодоления данного разрыва*; потому, на наш взгляд, не совсем правомерно считать ее чистой культурологией. Именно так, в культурологическом свете, видит творчество Бахтина В. С. Библер. Исследователь полагает, что плодом творческого пути Бахтина была созданная в его книгах «поэтика культуры» *. Наверное, справедливо думать, что «в XX веке хронотоп культуры смещается в эпицентр социальных и личных катастроф и решений, оказывается основным “предметом” душевного и духовного напряжения» **. Вероятно, практически полной победе духа критицизма над метафизикой в философии, действительно, соответствует торжество в общественном сознании «пафоса “культурологического понимания” человеческой жизни, общений, страстей человеческих» ***, — строгая религиозно-трансцендентная установка в XX веке — редкость. Но так ли обстоит дело в конкретном случае Бахтина? Можно ли видеть в его трудах всепоглощающее стремление «понимать каждый феномен человеческой жизни как феномен культуры» и читать его основную книгу с убеждением, что «перед духовным взором автора *ПнД* витал “первообраз культуры”»? **** По нашему мнению, Бахтин шел не от «культуры», но от «бытия», культуру же хотел видеть в бытии и искал условия такой бытийственной культуры. Культурологический крен новейшего сознания, о котором пишет Библер, Бахтину как раз хотелось преодолеть. И потому если его воззрения — культурология, то в той же мере и онтология, хотя, разумеется, не метафизического, но экзистенциального типа.

Философия Бахтина в данном смысле имеет пограничный характер, и в этом-то, на наш взгляд, причина ее притягательности для современного Запада. Поначалу привлекает западное сознание и дает ему возможность хорошо освоиться в наследии Бахтина то, что, действительно сближает ментальность философа с постмодернизмом: «Бахтин, философ незавершенности», созвучен духу постмодерна с утратой ею единого центра, с отказом от постановки глобальных целей и следования предписанным правилам, с художественной практикой, при которой художник

* Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 8.

** Там же. С. 39.

*** Там же. С. 37.

**** Там же. С. 37—38.

творит отнюдь не в соответствии с ранее установленными законами, произведение же имеет характер события и т. д.* Однако, думается, западный мир бессознательно тянется к Бахтину, интуитивно чувствуя, что Бахтин — это все же не нигилистический постмодерн с его тупиками, что учение Бахтина — не совсем культурология, но, так сказать, метакультурология. Действительно, «лингвистики», например, и так слишком много в западном мире, и если Западу нужна еще бахтинская «лингвистика», то именно потому, что она — «металингвистика». Другими словами, к Бахтину западного человека влечет «духовная жажда», воля к обретению бытийственных опор. Неслучайно с Бахтиным связывают загадочный «русский дух» и даже усматривают в нем нечто православное (К. Кларк и М. Холквист, К. Эмерсон). Для Запады притягателен именно бытийный элемент философии Бахтина, хотя, как нам кажется, западные исследователи не отдают себе в этом отчета: до сих пор в западных работах о Бахтине нам не встречалось мнение такого характера, что для самого Бахтина верховными ценностями являются дух и бытие, а не язык и культура.

Западные бахтиноведы полагают, что Бахтин занимался ценностями искусства художественного слова, и считают, видимо, романы Достоевского и Рабле в бахтинской интерпретации более или менее трансцендентальными ценностями одной из областей культуры. Интересно пишущий именно о категории ценности у Бахтина английский исследователь К. Хиршкоп полагает, что Бахтин совершенно естественно, с плавной непрерывностью перешел от философствования в духе неокантианства к теории литературы: «Нет оснований предполагать, что Бахтин (чья первая опубликованная работа ограничивала область науки о литературе в ключе неокантианства) совершил переход от философии к лингвистике, истории или социологии: *raison d'être* неокантианства, усвоенный им, — объяснение того, каким образом возможны предметы этих наук» **, — замечает Хиршкоп в духе теории Виндельбанда—Риккерта. Но дело-то в том, что роман Достоевского и роман Рабле — как их представляет Бахтин — не суть «произведения» привычных, даже и талантливых литературоведческих разборов, — разборов, непременно осуществляющих, опредмечивающих художественный объект. В основе романа Достоевского, по Бахтину, — диалог автора с героем; но

* См.: Rutland B. Bakhtinian Categories and Discourse of Postmodernism // Critical Studies. 1990. Vol. 2. № 1/2. P. 125—126.

** Hirschkop K. On Value and Responsibility // Ibid. P. 16.

«автор»-то принадлежит живой реальности, — следовательно, в какой-то мере этой реальности причастен и герой. Культура пребывает на границах, писал Бахтин; он имел в виду границы собственно культуры, мира ценностей, по Риккерт, — и событийного бытия, жизни, творческого деяния. И роман Достоевского, оставаясь «ценностью», выходит каким-то образом в «жизнь» — принадлежит, в частности, творческой жизни писателя Достоевского. Роман же Рабле — это жизнь еще более «живая», в которую никакой «автор» просто не вмешивается, — это «жизнь» коллективного «героя», «народа, смеющегося на площади». Отождествленный с карнавалом роман Рабле и отождествленный с диалогом автора и героев роман Достоевского — это все же достаточно своеобразные «ценности»! К ценностям именно такого рода, — в которых удержана жизнь, в которых она не до конца «парализована» формой, — с самого начала была обращена философия Бахтина с ее пафосом преодоления разрыва между культурой и жизнью.

Какой же путь указал Бахтин для такого преодоления? Ответить на этот вопрос означало бы пересказать трактат *ФП*. Постараемся предельно кратко изложить именно то, что занимает нас сейчас в его содержании. Как выше мы уже отметили, за отправной момент своей философии Бахтин взял категорию нравственного деяния, поступка: «бытие-событие» — это поступок. У поступка две стороны: во-первых, сам факт его свершения — экзистенциальный, бытийственный его аспект, делающий поступок моментом жизни, — и во-вторых, цель поступка, его смысл, его творческий результат, соответствующий создаваемой поступком ценности. И кризис современного Бахтину сознания мыслитель возводит к «кризису современного поступка»: «...образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом» (*ФП*, 123), — т. е. между микроэлементами жизни и культуры, — и «вследствие этого завял и продукт». «Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры», поступок обесценивается, — что, по Бахтину, и есть «состояние цивилизации». «Мы вызвали призрак объективной культуры, который не умеем заковать» (Там же), — ситуация если не трагическая, как у Зиммеля, то хотя бы драматическая. Соединяет же полюса поступка идея «ответственности»: если взять поступок изнутри, пишет Бахтин, то «ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения» (*ФП*, 103); в ответственности Бахтиным усматриваются «единый план и единый принцип» поступка. Об ответственности в контексте бахтинской философии нам приходилось писать

раньше *, и здесь к этой категории мы вернемся чуть позже, имея в виду ее эстетический разворот уже за пределами «чистой» бахтинской онтологии. Сейчас же лишь отметим, что смысл несколько странной заметки Бахтина «Искусство и ответственность» 1919 года (первой опубликованной бахтинской работы) уясняется при сопоставлении ее с содержанием *ФП*: в ней поставлена та же задача объединения культуры («науки, искусства») и «жизни» (Э, 5). И если в трактате Бахтин говорит, что научная ценность приобщается жизни, «поскольку познавательный акт как мой поступок включается со всем своим содержанием *в единство моей ответственности*» (подчеркнуто мной. — Н. Б.), то буквально ту же фразеологию он использует и в «Искусстве и ответственности»: «Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, *в единстве моей ответственности*» (Э, 6; также подчеркнуто мной. — Н. Б.). Трактат написан зрелым мыслителем, в заметке же, если не считать выделенного оборота — почти и не чувствуется бахтинской руки. Заметка имеет как бы дофилофский, наивный характер, что, впрочем, уместно по причине ее предназначенности для газетной публикации. «Искусство и ответственность» — первая проба пера для автора *ФП*, первоначальный, и притом популярный вариант, эскиз одного маленького раздела бахтинской «первой философии». В *ФП* Бахтин обобщил проблему, поднятую в «Искусстве и ответственности», распространив ее на всю область ценностей: первоначальный интерес Бахтина был сосредоточен все же в области эстетики.

Итак, еще до того как Бахтин стал заниматься конкретными эстетическими «ценностями» — прежде всего, романом Достоевского, — под его будущие конкретные «теоретико-литературные» концепции (диалог, карнавал) был подведен фундамент «первой философии», синтетический по отношению к онтологии и учению о ценностях. Подобный синтез — специфика Бахтина-философа; если отвлечь собственно онтологию — скажем, высшую точку ее развития, «чистую» теорию диалога — от цельного бахтинского учения, то Бахтин предстанет экзистенциалистом, например, буберовского («Я и Ты») типа. Правда, в русской философии не один Бахтин хотел культурологию осмыслить как раздел онтологии (так, Н. Лосский в книге 1931 года «Ценность и бытие» рассматривает ценность в качестве аспекта бытия, развивая метафизическое — совсем иное, чем у Бахтина — представление, по которому основание ценностей — в Боге и Царстве Божиим). И в

* В статье «Философская эстетика молодого М. М. Бахтина»: Рукопись. С. 7—8. (В печати.)

русской философии опять-таки существует серьезная традиция онтологизации эстетики — философского соединения бытия и искусства. Эта традиция восходит к В. Соловьеву, видевшему в прекрасном воплощение трансцендентной идеи («Красота в природе», «Общий смысл искусства»); была она поддержана и «младшими» софиологами. Так, С. Булгаков писал о софийности искусства (см., например, его статью о Пикассо под названием «Труп красоты» в сборнике «Тихие думы», размышление «Айя-София» в «Автобиографических заметках» и др.), П. Флоренский видел в имени героя литературного произведения соединительное звено между искусством и реальностью (книга «Имена»). С другой стороны, *жизнь и искусство* в ряде концепций встречались в сфере религиозного культа, — мыслители ориентировались при этом главным образом на «Рождение трагедии» Ницше (эстетика Вяч. Иванова), но также и на вполне позитивные труды современных филологов и этнографов («Философия культа», «Иконостас» Флоренского)*. В великих произведениях искусства видели что-то вроде «первофеноменов» Гете — образцов неразделимого единства идеального и конкретного. Сторонник «строгой научности», Бахтин отвергал для себя такого рода идеи: «Если под вопросом о сущности искусства понимают метафизику искусства, то, действительно, приходится соглашаться с тем, что научность возможна только там, где исследование ведется независимо от подобных вопросов»**.

Чуждый платонических представлений, Бахтин задался целью соединить, казалось бы несоединимое — трансцендентальную, квазиобъективную ценность с живой активностью творящего субъекта. Его путь к преодолению рокового разрыва был иным, чем у религиозных метафизиков, — иным по смыслу и по методу осуществления.

В *ФП* Бахтин пишет, что задача «нравственной философии» — описание «архитектоники действительного мира поступка»***.

* Множество примеров признания «адекватности искусства и жизни» в русской культуре рубежа XIX—XX вв. приведено в статье К. Г. Исапова «От эстетики жизни к эстетике истории», посвященной соединению эстетики и онтологии у Бахтина. См.: М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 68—82.

** *СМФ*. С. 8.

*** «Действительный мир», «единое-единственное бытие-событие» образуется, по Бахтину, сложением «конкретно-индивидуальных, неповторимых миров действительно поступающих сознаний». Основные конкретные моменты построения этого мира — «я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни».

Решил ли эту задачу Бахтин в своем первом большом трактате, описал ли подобный «действительный мир»? Вряд ли можно утвердительно ответить на этот вопрос. Лишь поставив себе данную «онтологическую» цель, Бахтин оставляет мир «действительный» и начинает анализировать «архитектонику» миров художественных: опробовал свой подход Бахтин уже в том же самом трактате на стихотворении Пушкина «Разлука». Почему так произошло? Сам Бахтин объясняет этот переход от действительности к художественному миру нуждой в предварительном шаге к собственно онтологии. «Чтобы дать предварительное понятие о возможности такой конкретной ценностной архитектонике (архитектонике действительного мира. — Н. Б.), мы дадим здесь анализ мира эстетического видения — мира искусства, который своей конкретностью и проникнутостью эмоционально-волевым тоном из всех культурно-отвлеченных миров (в их изоляции) ближе к единому и единственному миру поступка. Он и поможет нам подойти к пониманию архитектурного строения действительного мира-события» (ФП, 128). Итак, согласно бахтинскому объяснению, художественный мир призван сыграть роль модели для мира действительного. Но дело-то в том, что к «действительному» миру Бахтин больше никогда не вернулся, открыв зато ряд «миров искусства»: миры, описанные в трактате «Автор и герой...», мир Достоевского (диалог), мир Рабле (карнавал) и т. д. И как мы выше замечали, для Бахтина эти «миры» — не художественные фикции, не то, что принято относить к идеальной области, сфере воображения художника: все они обладают какой-то долей подлинной бытийственности.

Решимся привести здесь одно наше странное наблюдение, до сих пор ставящее нас в тупик. В своей то ли теософской, то ли поэтической книге «Роза Мира» Даниил Андреев немало внимания уделяет великим писателям. И в частности, в связи с Толстым и Достоевским он невзначай касается темы «отношений» автора к его героям. И такое «отношение» Андреев изображает в качестве абсолютно реального события, происходящего, правда, за пределами эвклидова мира. Андреев говорит о «спасении» автором героев, непонятным для нас образом совпадая здесь с Бахтиным: «Многим, очень многим гениям искусства приходится в своем посмертии помогать прообразам их героев (прообразам

ни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка»; к ним же стянуты и «все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения». См.: ФП. С. 122.

их духовного мира. — Н. Б.) в их восхождении» *. Так, Достоевский спасает Свидригайлова — спасает не на страницах романа, не в «художественном мире», — и не то, что «спасает» метафорически: нет, «спасение» происходит в одном из планов духовного космоса, причем не в момент создания писателем романа, но уже после смерти Достоевского, не прервавшей отношений писателя с его персонажем. Достоевский извлекает Свидригайлова из преисподней и поднимает его уровнем выше. Поразителен другой пример — Наташи Ростовской. Отнюдь не будучи «отрицательной» героиней, она тоже, оказывается, испытывала нужду в спасении, ибо обитала... отнюдь не в своем московском особняке, где в романе ее оставляет Толстой, но, как и Свидригайлов, в одном из кругов адской воронки. Впрочем, Наташу, видимо, вызволить оттуда легче, поскольку Андреев в 50-е годы XX века уже констатирует факт ее всецелого спасения. «Роза Мира» — вещь таинственная, и здесь мы вспомнили ее только потому, что обнаружили в ней пример чисто реалистического видения произведения — действительно, как события, события отношения автора и героя, реально происходящего в незримом мире. И у Бахтина, ревнителя «строгой науки», где нет никакой мистики, мы находим сходные представления! В «Авторе и герое...» автор «спасает» героя, поднимает его на другой уровень бытия; здесь тоже реализм, такого рода бахтинские выражения надо понимать буквально, а не метафорически, — но реализм Бахтина совершенно иной, не имеющий отношения к метафизике и мистике. Не вся действительность, скажем мы от себя, может быть осмыслена с помощью принципов овеществляющей метафизики. Бахтина занимают как раз те стороны бытия, которые в принципе не подлежат объективации и овеществлению; именно в этом Бахтин близок к русским экзистенциалистам. Онтологию Бахтин намеревался выводить из интуиции *событийности* бытия; *событием* с участием реального автора и вымышленных героев виделось ему и художественное произведение, используемое им поначалу в качестве модели действительности.

Впрочем, можно ли утверждать, что «герой» оказывается для эстетики Бахтина фигурой вымышленной? Что герой «порождается» авторским творчеством, являющимся, как в теологической ситуации, «творчеством из ничего»? никоим образом: концепция художественного творчества у Бахтина принципиально иная. Она развита в трактате 1924 года «Проблема содержания, материала

* Андреев Даниил. Роза Мира. М., 1991. С. 70.

и формы в словесном художественном творчестве». Суть ее состоит в следующем. Автор преднаходит героя в событийности действительного бытия; этот бытийственный аспект героя — не что иное, как его содержательная сторона. И это принадлежащее бытию *содержание* автор «осеяет» *формой*, выполняющей изолирующую функцию: возникший в *так* осмысленном творческом акте художественный образ оказывается отделенным от действительности и принадлежит эстетической сфере. Бахтин ничего не говорит о вымысле, об изведении из себя, продуцировании художником каких бы то ни было сторон героя — будь то моменты формы или содержания. Сама по себе авторская «вненаходимость» по отношению к герою и сопряженный с ней «избыток видения» являются не только необходимыми, но и как бы достаточными предпосылками для «завершающей», формообразующей «активности» автора. Уже в самый первый миг своего творчества автор имеет перед собой, так сказать, зародыш героя, то «жизненное» зерно, которое должно быть скультивировано авторской творческой деятельностью и стать образом героя. И деятельность эта — как она представлена в трактате «Автор и герой в эстетической деятельности» — есть не что иное, как *созерцание* героя с авторской позиции вненаходимости, — созерцание в пространстве «тела» героя и во времени — его «души». Здесь особенно важно то, что эти бахтинские эстетические представления не нуждаются в категории прекрасного, основной для традиционных эстетик. Среди понятий эстетики Бахтина нет никакого априорного «прекрасного», нет готового критерия для его установления. Оставаясь в границах бахтинской эстетики, мы не можем вынести «суждения», прекрасно то или другое произведение искусства. Потому в эстетике Бахтина не видно никакой ориентации на «Критику способности суждения» Канта. Между тем, как представляется, общая философская эстетика, которую Бахтин хотел сделать основой науки о литературе, само слово «эстетика» понимает в том его первоначальном этимологическом смысле (*aisthanesthai* — воспринимать), который был взят на вооружение Кантом в его «Трансцендентальной эстетике»: согласно данному начальному разделу «Критики чистого разума», эстетика — это непосредственное, чувственное познание. «Трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время»*: именно к пространственно-временному созерцанию сведена де-

* Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 143.

тельность художника в «Авторе и герое...». И то, что свои «кругозорные» (а не «объективные», не «ньютоновские») «пространство» и «время» Бахтин соотносил с категориями «Трансцендентальной эстетики», однозначно следует из бахтинских лекций 1924 года, записанных Пумпянским *. Итак, эстетика Бахтина весьма специфична, это, действительно, *философская эстетика* в исконном, собственном смысле слова, а не разновидность возникшей уже в XVIII в. «науки о прекрасном» **.

Действительно, эстетика Бахтина есть «прозаика» (Г. Морсон, К. Эмерсон) ***, и не только потому, что она мировоззренчески ориентирована на «прозу жизни»: «герой» (центральная категория бахтинской эстетики) как бы «наполовину», своей содержательной стороной, по мнению Бахтина, в буквальном смысле принадлежит реальной жизни. «Герой» в эстетике Бахтина представлен как фигура пограничная: «содержание» его есть начало «жизненное», «бытийственное», тогда как «форма» — именно то, что вводит героя в мир эстетических ценностей. Конкретные герои — Наташа Ростова или Раскольников — только одной своей, формальной гранью приобщены миру культуры, будучи «укорененными» при этом в бытии, как таковом. Герой — на границе *культуры* как квазиобъективного риккертовского мира ценностей и *жизни* в ее эстетической экзистенциальности. Иначе же можно сказать, что желая с самого начала соединить «мир культуры» и «мир жизни» (ФП, 82), Бахтин нашел атом, мельчайшую бытийственную частицу, где подобное соединение имеет место. Такой частицей является *герой художественного произведения, взятый в единстве его формы и содержания*.

Однако что это за «единство»? Оно никоим образом не статическое, но имеет характер борьбы. В «герое» взаимодействие формы и содержания, которые представляют соответственно

* Кантовские «пространство» и «время», говорил Бахтин, суть те самые «пространство и время, в которых строится эстетический образ», т. е. суть «пространство» и «время», представленные в «Авторе и герое...». См.: БП, 243.

** «Прекрасное» в эстетике Бахтина — вторичная категория: прекрасно все то, что художественно оформлено, завершено, приобщено, таким образом, к вечности. Прекрасны при таком понимании, например, Плюшкин и Собакевич («Рабле и Гоголь»). Метафизический идеал красоты был чужд общей эстетике Бахтина, — с этим связано то, что предметом его основного специального интереса стала низовая культура.

*** Это восходит уже к ее начальному пространственно-временному, эвклидову, посюстороннему характеру.

культуру и жизнь, подвижно и только в особом случае (ниже мы увидим, что это роман Достоевского) оказывается равновесной гармонией. И в эстетике Бахтина эти два ее исходных философских начала — жизнь и культура — олицетворены, представлены как автор, с одной стороны, и герой в его бытийственном аспекте — с другой. Вот какой философский ход избрал Бахтин ради обоснования, в сущности, бытийственности искусства; какая пропасть между Бахтиным и платонической соловьевской эстетикой, стремившейся буквально к тому же самому! Задавшись целью свести воедино культуру и жизнь, Бахтин взял для этого художественное произведение — культурную ценность — и представил его как событие в лицах, где основные участники — автор и герой. Обратно, то отношение автора и героя, которое мы обнаруживаем в трактате с соответствующим названием, в книге о Достоевском, а в скрытом виде — во всех прочих произведениях Бахтина по «поэтике», как к своему философскому истоку восходит к противостоянию жизни и культуры, осмысленному в *ФП*.

О динамике отношения «автор-герой» можно говорить в двух смыслах. Во-первых, постольку, поскольку это отношение развивается в творческом процессе оформления героя автором, во «внутреннем» времени произведения. И во-вторых, понимая под этой динамикой то, что характер равновесия в данном отношении различен в различных же художественных системах. Второй смысл для нас сейчас более интересен, ибо с ним связан важный сдвиг в творчестве Бахтина 20-х годов. Остановимся потому на нем специально.

Как следует из вышеизложенного, существом художественной формы, по Бахтину, является то, что она «парализует жизнь». Художественный образ — это единство формы и содержания, причем форма представляет собой собственно эстетический или мертвящий момент в нем, тогда как содержание — искра жизни, одушевляющая его и приобщающая к действительности. Итак, в «герое» непременно наличествуют эти два начала, причем «мертвящий» аспект формы связан с «властью» автора над героем. Власть эта — не что иное, как архитектурная, обусловленная фактом вневременности возможность для автора «завершить» героя; такой властью надо мной обладает всякий, поскольку он в принципе может сказать обо мне «последнее» слово. И герой стремится «высвободиться» из-под власти автора: зерно жизни, само бытие в герое хочет развиваться по своим собственным имманентным законам, а не подчиняться воле автора, «мертвящей» силе формы. В герое совершенно реально борются жизнь

и смерть, дух и вещь: «мертвость» формы, по Бахтину, иначе может быть понята как ее «вещность». Автор же добивается власти над героем, «любя» его при этом; итак, творческий процесс — создание героя автором — или же архитектурно-художественную природу произведения Бахтин изображает с помощью мифологемы любовной борьбы, в которой герой воплощает собой пассивное, женственное начало, а автор — активное, волевое и духовное.

Эти «отношения» могут иметь различную окраску, «победа» может быть как на одной, так и на другой стороне, в идеальном же случае может быть достигнуто равновесие — автор и герой окажутся полностью равноправными. В главе «Смысловое целое героя» трактата «Автор и герой...» Бахтин выстраивает типологизирующую «общение» автора и героя шкалу, где на левом конце — неоформленная жизнь, жизнь, как жизнь как таковая, которая, по Бахтину, «есть поступок», а на правом — жизнь в ее предельной «парализованности формой», «застывший дух» (Зиммель): этот предельно овеществленный, «мертвый» художественный образ Бахтин соотносит с агиографическим героем. Между же полюсами Бахтин помещает несколько «смысловых целых», способов «общения» автора и героя, располагая их слева направо по мере нарастания в этих «смысловых целях» (это мы показали в другом месте) * фактора, который, с учетом всего бахтинского контекста, можно назвать диалогизированностью этих отношений **. Наиболее «диалогизированными» они оказываются в «романтическом характере»: романтический герой «самочинен и ценностно инициативен», в значительной степени независим от автора, поскольку «осуществляет <...> некую необходимую правду жизни, некий прообраз свой, замысел о нем Бога», — по причине этой самостоятельности героя «автор начинает ждать от героя откровений» ***. И если романтический герой, столь сильно связанный с бытием, все же являет собой художественную ценность, то правомерно, по Бахтину, ее назвать «ценностью идеи» ****, подчеркивая этим платоновским термином ее как бы объективность, жизненность. Термин «идея» Бах-

* См. нашу работу «Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина» (Studia Slavica Hung. 31. 1985. Budapest. С. 70—71).

** Приведем здесь этот ряд «смысловых целых героя»: поступок, самоотчет-исповедь, автобиография, лирический герой, классический характер, романтический характер, тип, житие.

*** АГ. С. 156—157.

**** Там же.

тин в книге о Достоевском прилагает к героям Достоевского; и как часто подчеркивал Бахтин, самыми близкими предшественниками Достоевского были романтики. Бахтинское представление о романтическом характере служит в развитии собственной бахтинской «идеи» переходным звеном к диалогической «поэтике Достоевского».

Итак, в «романтическом герое» уже очень сильно жизненное начало: он не просто «личность», но при этом выражает «правду жизни» и, более того, некий замысел Бога. Подчеркнем: герой этот подчиняется не столько авторской воле (хотя и ей тоже), сколько, по Бахтину, воле Бога, приобщаясь тем самым — хочется сказать, «объективному» порядку вещей, поскольку в этой точке Бахтин очень сильно сближается с соловьевской метафизикой, — но скажем все же — событийному строю реальной действительности, «нравственному» бахтинскому «бытию». Но к своей цели — объединению ценности и жизни на равных правах — Бахтин подходит в своей концепции романа Достоевского. Мир Достоевского — «большой» романский диалог, в котором главным структурным элементом является равноправное диалогическое общение автора и героя-«идеолога».

И этот художественный мир онтологически равен действительному миру в бахтинском понимании, этот художественный мир — не что иное, как нравственное «бытие-событие». Вся суть в особенной жизненности мира Достоевского; он обладает подлинной реальностью, бытием в буквальном смысле. Конечно, это не астральный мир, как в примерах из «Розы Мира» Д. Андреева, — но это и не идеальная сфера субъективного сознания писателя, равно как и не трансцендентальный мир ценностей. Мы рассуждаем сейчас метафизически, а отнюдь не в ключе Бахтина; для самого Бахтина метафизического вопроса о бытийственной природе романного мира не было. Но и для Бахтина этот мир был миром действительным! Герой в его свободе от автора онтологически приравнен Бахтиным автору, принадлежит тому же уровню бытия, что и автор-творец. И, главное, автор относится к герою не «эстетически», ибо он не «завершает» его «идеи», его «духа», но относится «этически», видя в нем абсолютно равноправную личность. Диалог — это событие не эстетическое, но этическое; и в «большом» диалоге, состоящем из диалогов частных, — в романном мире (если взять его духовный аспект) нет эстетизации как создания «завершающей», «овеществляющей» формы. В диалоге участвуют два равноправных духа, — дух же, по Бахтину, завершить невозможно. В книге о Достоевском представлена диалогическая философия Бахтина — философия духа,

который, по Бахтину, имеет диалогическую природу *. Она же — учение об этическом бытии. И она же — теория идеальной ценности, не оторванной — вспомним выражение из *ФП* — от своих бытийственных корней, созданной при полном понимании Достоевским своей авторской — «эстетической» ответственности **. Иными словами, мир Достоевского принадлежит области наиболее совершенной, в понимании Бахтина, культуры — культуры, не отчужденной от своего творческого истока, а потому пронизанной жизненной энергией, не «застывшей», не «парализованной» силами, чуждыми живому бытию. Скажем наконец: в книге 1929 года о Достоевском Бахтин достигает той цели, которую ставит себе в *ФП*, исполняет «завет» Введенского, преодолевает те тупики мысли, о которых пишут Зиммель и Степун. Он находит свой собственный путь к соединению «мира культуры» и «мира жизни», по-своему разрешает «кризис поступка», а кроме того — кризис послекантовской философской мысли. В последнем, по крайней мере, убеждены в настоящее время те, кто обращается к Бахтину за помощью, работая в области социальных, гуманитарных наук, — те, кто причисляет Бахтина к кругу философов «третьего тысячелетия». Книга о Достоевском — вершина становления «идеи» Бахтина в 20-е годы, — более того, она верховная точка всего его творческого пути.

Что же все-таки произошло при переходе Бахтина от «Автора и героя...», где смысловой кульминацией оказалось представление о «романтическом характере», к книге о Достоевском? «Автор и герой...» в конечном счете все же трактат по эстетике, тогда как концепция романа Достоевского, не утратившая своей собственной цели — цели описания конкретного художественного феномена, а потому сохранившая свою эстетическую природу, — одновременно есть искомая Бахтиным онтология. Ведь, по Бахтину, «быть — значит общаться диалогически» (*ПнД*, 1963, 338), бытие — это не что иное, как диалог. В «диалоге» романа Достоевского «искусство и жизнь едины» — в «единстве» авторской «ответственности» ***. Некоторые важные смысловые моменты трансформации бахтинской «идеи» при переходе от «Автора и героя...» к книге о Достоевском проясняются, если посмотреть, что же происходит с такой ключевой категорией

* Заметим, что то же самое имеет место у философов-диалогистов — М. Бубера, Ф. Эбнера и Ф. Розенцвейга.

** Здесь же — кроме как к *ФП* — надо мысленно вернуться к «Искусству и ответственности».

*** *ИО*. С. 6.

Бахтина, как «ответственность», на протяжении 20-х годов. Возьмем произведения — вежи этого периода. В трактате *ФП* понятие «ответственность» принадлежит области этики творчества: человек ответственен (неясно, правда, перед какой инстанцией) за последствия своего творчества, за жизнь творческого продукта, оторвавшегося от создателя. В «Авторе и герое...» возникает — наряду с «эстетической любовью», «эстетическим спасением» и т. п. — специфическая «эстетическая», авторская «ответственность». Смысл этой категории в самом трактате не обозначен и побуждает к произвольным предположениям. Однако с этой созерцательной «эстетической ответственностью» Бахтин связывает совершенно конкретное и очень важное для него представление. Он четко определил его в 1946 году в связи с характеристикой отношения автора к герою в русской литературе: «Ответственность (автора. — Н. Б.) за своего героя как за живого человека, боязнь принизить в нем человека, оскорбить в нем человеческое достоинство, завершить его до конца»; так, Гоголь хочет реабилитировать до конца «завершенных» героев Плюшкина и Чичикова, а потому намеревается продолжить «Мертвые души», — к этому побуждает его ответственность за них *. Эстетическая деятельность неминуемо является «завершением» героя автором, — но это умерщвляющее «завершение» автор осуществляет с чувством вины (вина же, по Бахтину, есть коррелят ответственности). И «эстетически ответственен» автор именно за то, чтобы не «до конца» «завершить» героя, не полностью погасить его собственную жизнь формой, подчиняя эту жизнь своей творческой воле. Трагедия Гоголя, по Бахтину, именно в том, что роковым для писателя образом его герои становились «мертвыми душами», овеществленными «типами». *Герой для автора должен оставаться живым человеком* — это «эстетическая» перефразировка бахтинской «первой философии»: *ценность должна быть приобщена реальной событийной действительности*. Итак, в принципе, в эстетическом — где-то безразлично-созерцательном отношении должен сохраняться момент жизненно-этический, и «эстетическая ответственность» — поскольку она вообще «ответственность» — совпадает с ответственностью этической. Идеальный же случай — тот, когда эстетическое отношение утрачивает свой характер завершения и трансформируется в чисто этическое «общение». Таков «диалог» поэтики Достоевского, происходящий в сфере «духа»; в планах «тела» и «души» героя «за-

* Бахтин М. М. Из черновых тетрадей // Литературная учеба. 1992. № 5. С. 158.

вершающая» деятельность автора прекратиться не может, — однако у Достоевского, по Бахтину, эта телесно-душевная сторона художественного мира имеет подчиненное значение.

Но как понимать слово «этическое» в бахтинском контексте, на какую этику ориентируется Бахтин? В трактате *ФП* Бахтин полемизирует с современной этикой любого типа, полагая, что она порождена «теоретическим» сознанием (*ФП*, 97—102). Однако, критикуя не только этику нормативную, но и «формальную этику» категорического императива, Бахтин, как нам представляется, в своей собственной этике — то есть теории диалога — опирается все же на Канта. Бахтин определяет диалог многообразно, но, суммируя, он формулирует суть диалога, утверждая, что диалог в жизни и искусстве — не «средство», но «самоцель» (*ПнД*, 1963, 338). И герой в мире Достоевского — это «последняя цель построения» (Там же, 72). Прочие описания диалогического этического принципа — оставление за героем «последнего слова», раскрытие до конца его «идеи» и т. д. — суть собственные бахтинские определения, в выражении же «цель, но не средство», примененном к герою в диалоге, обнаруживается классическая кантовская формулировка — так называемая вторая формулировка категорического императива. Бахтину хочется видеть этику не нормативной, но «событийной», хочется удержать в ней идею конкретного нравственного поступка *. И требование усматривать при общении в другом человеке цель для себя, а не считать его полезной для себя вещью, кажется, удовлетворяет запросу Бахтина. Итак, в осмысленных Бахтиным на протяжении 20-х годов «смысловых целых» намечается лестница перехода от героя-вещи (тип) к герою, обладающему личностной свободой (герой романа Достоевского). *Эстетика Бахтина 20-х годов* — эстетика «освобождения героя», возвращение героя в жизнь. А что же онтология? Бахтинская онтология, изведя из себя эстетику («поступок» трактата *ФП* стал эстетическим деянием в «Авторе и герое...»), опять соединилась с ней на новой ступени — в теории диалога. Главным достижением мысли Бахтина в 20-е годы стало открытие универсальной для его системы взглядов парадигмы: диалог — это и само бытие, и этический закон, и образец идеальной ценности, а также модель языка и социума. Бахтинская «идея» в 20-е годы прямо-таки телеологически развивалась в направлении диалога.

* В работе «Философская эстетика молодого М. М. Бахтина» мы связали это главное бахтинское этическое положение со статьей Г. Зиммеля «Индивидуальный закон», опубликованной в журнале «Логос».



Наши усилия в предыдущем разделе были направлены на то, чтобы обосновать дисциплинарное, так сказать, единство творчества Бахтина в 20-е годы: создавая «нравственную философию», мыслитель одновременно разрабатывал эстетическое учение, и наоборот. Сочинения Бахтина не «на стыке», не на «границе» философии и литературоведения, как иногда говорят; также вряд ли можно утверждать, что философские вопросы Бахтин решает «на материале» литературы: при таком понимании литературоведение не просто оказывается в трудах Бахтина на вторых ролях, но с него негласно снимается обязанность адекватно описывать свой предмет *. «Идее» Бахтина могут с равным правом быть присвоены имена как философии, так и эстетики. Логика эволюции Бахтина на протяжении 20-х годов (если судить о ней по видоизменениям категории бытия) такова, что от нравственного бытия-поступка (ФП) совершается переход к «эстетическому» бытию ** («Автор и герой...»), а от него — к этическому, реальному в полной мере бытию-диалогу (ПнД). В книге о Достоевском Бахтин показал, каким образом художественная ценность может одновременно быть фрагментом реального нравственного бытия. Но дойдя до этого момента в наших рассуждениях, мы в меру своих целей осветили лишь половину проблемы: обсуждалось лишь единство онтологии и эстетики в работах Бахтина 20-х годов. И пока мы обходили молчанием тот важнейший момент, что эстетика Бахтина на деле выступает как *эстетика художественного слова*: нами не принят еще в расчет фактор языка. А потому оказалось еще не поднятой нами проблема Бахтина-литературоведа в его единстве с Бахтиным-философом. Фактор языка в мышлении Бахтина играет настолько большую роль, что в глазах некоторых исследователей он приобретает осно-

* Согласно этой второй точке зрения, теория полифонического романа, например, никакого отношения к «поэтике Достоевского» не имеет.

** О нем Бахтин пишет так: «В эстетическом бытии можно жить, и живут, но живут другие, а не я — это любовно созерцаемая прошлая жизнь других людей, <...> себя я не найду в ней, но лишь своего двойника-самозванца; <...> весь эстетический мир в целом лишь момент бытия-события, правоприобщенный через ответственное сознание — поступок участника <...>» (ФП, 95). Вспомним про призранный мир, изображенный Даниилом Андреевым: он — метафизический аналог бахтинского «эстетического» мира, созерцаемого со стороны, через эстетическую дистанцию, но не переживаемого мною изнутри.

вополагающую первичность для бахтинского феномена: вопреки не только логической, но и фактической стороне дела считают, что философия Бахтина возникла из размышления над языком и что она вообще — философия языка *. Это, конечно, не так. Язык — метафора чистой феноменальности; но можно ли сказать про онтологию Бахтина, что ее предмет — феноменальное бытие? На наш взгляд, этому противятся хотя бы склонность Бахтина к таким терминам, как «слово», «идея», «личность», «дух» с их неотъемлемой традиционной метафизической окраской, а также использование им экзистенциальной категории «ответственности». Напомним также, что и сам Бахтин не считал область «языка» своей стихией: с помощью префикса «мета» (после) он оставлял в обоснованной им «металингвистике» язык позади себя и шел дальше, в бытие.

Но почему, предприняв попытку создать «нравственную философию», Бахтин все же обратился к *словесному* творчеству, а также заинтересовался сутью *языка*? Чем мотивирован переход Бахтина от «бытия-события» к языку, точнее сказать, диалогизированной речи? Исчерпывающе ответить на этот вопрос, конечно, невозможно, поскольку в конечном счете интерес Бахтина к языку — дело его личных склонностей и выбора. Поэтому все нижеследующее — не окончательный вывод, но лишь рассуждения, углубляющие проблему соотношения бытия и языка в бахтинском учении. Это учение — не специальная «философия языка», но просто «философия», и «металингвистика» — лишь другое имя для бахтинской онтологии. И чтобы показать бытийственность языка в воззрениях Бахтина, мы, кроме того что попытаемся уловить момент, где бахтинское «бытие» трансформируется в «язык» (так мы поступим, желая связать бахтинскую эстетику с онтологией), подкрепим наше обоснование сопостав-

* Ср.: «Естественной субстанцией, в которой зарождались и разворачивались эти бахтинские сюжеты (монолог, диалог и полифония. — Н. Б.), был, как известно (?!), язык, причем язык сначала — как конкретная религия культуры и лишь затем — как обобщенно философская категория»; «Тексты Бахтина <...> это *самоллюстрированная философия языка* (подчеркнуто автором. — Н. Б.)» (Гоготишвили Л. А. Философия языка М. М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма // М. М. Бахтин как философ. С. 143, 144 соотв.). Подобный ошибочный взгляд, видимо, отчасти обусловлен незнанием автором в момент написания ею данной статьи трактата ФП, из которого однозначно следует, что именно является истоком бахтинской «идеи», и в котором никакого «языка» — как философски проработанного представления — нет.

лением бахтинских воззрений с типологически родственными Бахтину учениями. Сразу оговоримся, что изучение влияний и заимствований не входит в нашу задачу: скажем, мы не будем поднимать вопроса, читал ли Бахтин книгу Бубера «Я и Ты» до того, как им писалась книга о Достоевском; так же нам в данном случае неважно, кто на кого «повлиял» — Бахтин на А. Мейера или А. Мейер на Бахтина — при создании обоими практически одновременно внутренне близких концепций слова-поступка и т. д. Нам важна логика определенного философского типа, конкретные исторические вещи останутся при этом за пределами нашего интереса. Тем более, как принято сейчас считать, биографические сведения о Бахтине в значительной своей части имеют «апокрифический» характер, — достоверно же о том, кто был почти что нашим современником, известно крайне мало.

И начнем мы с типологической части наших соображений. В XX веке в философии наблюдается примечательное явление — сближение такого основополагающего понятия, как *бытие*, с *языком*. К забытому вопросу «что такое бытие?» обращаются мыслители самой разной мировоззренческой ориентации; их сближает ответ на него: «Бытие — это язык». Конечно, мы несколько упрощаем ситуацию: ответ этот может варьироваться — от полного сведения бытия к языку до прихотливых диалектических построений, устанавливающих между бытием и языком связи символического или какого-то иного типа. Но несомненно то, что философы, задумавшиеся в XX веке о проблеме бытия, ощущают некую коррелятивность бытия и языка и строят свои системы в поле напряжения между данными категориями. Кажется, такого рода лингво-онтологические концепции — все же принадлежность мысли нынешнего столетия. Их нельзя отнести к философии языка, а тем более — к общему языкознанию: эти последние дисциплины, всегда имеющие под собой определенный философский фундамент, все же специально не проблематизируют «последних» философских вопросов. Не были «философами» ни В. фон Гумбольдт, ни Ф. де Соссюр. С другой стороны, обращение великих мыслителей к такой реальности, как язык, не делает их автоматически представителями интересующего нас сейчас философского типа. Платон как автор «Кратила», Лейбниц, размышлявший об универсальном философском языке, остаются создателями учения об идеях и монадологии соответственно; язык был для них предметом частного, почти что мимолетного интереса. До XX века «философия языка» и «просто философия» шли каждая своим путем; в XX-м — когда «мир» почти целиком оказался сведенным к миру культу-

ры, очеловеченному или еще подлежащему освоению миру — «просто философия» все чаще и чаще поворачивается в сторону «философии языка». Язык, двойник культуры, таинственным образом выходящий при этом за ее пределы, приподнятый над только-человеческой реальностью (сколько писалось в XIX веке о божественном происхождении языка!) начинает переживаться в качестве *самого бытия*. Достичь нового философского синтеза уже в сфере языка — соединить субъекта и объект, человека и мир, культуру и бытие, преодолеть наконец разрыв, возникший после «коперниковского» переворота Канта, — такова внутренняя цель «филологизации» онтологии.

За примерами здесь дело не станет. К данному типу философствования принадлежат воззрения М. Хайдеггера, — едва ли не центральной для философии XX века фигуры. Соединив «бытие» со «временем», Хайдеггер с помощью виртуозной диалектики и точных образов соотнес бытие и язык: «Язык есть осуществляемый бытием и пронизанный его строем дом бытия» *; язык «разверзает сущее», выводя сущее в явление ** и т. д. Но и экзистенциализм Ж.-П. Сартра, с ориентацией на субъективность, которая резко противопоставляет его хайдеггеровскому учению о бытии, сближается с ним в вопросе о бытии и языке, — разумеется, осмысленных в персоналистском ключе: «Язык составляет часть человеческой природы»; «Язык не есть феномен, добавленный к бытию-для-другого: он и есть изначально бытие-для-другого» ***. Парадоксально оказываются сближенными бытие с языком в русской религиозной философии XX века, резко противопоставившей себя основному европейскому — кантианскому руслу: мы имеем в виду разные варианты «Философии имени», представленные произведениями П. Флоренского и его «школы» в лице С. Булгакова и А. Loseva. Исток русской «философии имени» — *имеславие* как идеологическое движение в Русской церкви 10—20-х годов XX века; имеславческому отождествлению Бога и Его именем Флоренский дал филологическое обобщение, заявив, что слово — это сам реально существующий

* Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. В. Биbihина // Проблема человека в западной философии. С. 325, 331 соотв.

** Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. А. В. Михайлова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 305.

*** Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Пер. В. В. Биbihина // Проблема человека... С. 220, 219.

предмет *. В своей концепции трансцендентального бытия платоник-Флоренский далек от Хайдеггера; и его оккультное учение о «слове» возрождает то ли древний гностицизм, то ли неофициальные средневековые представления. Но неожиданно, подтверждая правоту исследователя, почувствовавшего в человеке и мыслителе Флоренском дух XX века **, Флоренский оказывается «своим» в кругу философов-модернистов: если те «низводят» бытие до человеческого языка, то Флоренский бытийственно возносит язык, по-своему отвечая на бытийственный пессимизм монахов-имеславцев. Итак, даже русской религиозной метафизике не чуждо представление о соотносительности бытия и языка. Но в связи с Бахтиным надо остановиться специально на той европейской философской традиции, к которой правомерно относить его взгляды, — на диалогической философии, разработанной одновременно со становлением системы Бахтина, в 20-х годах XX века. Поскольку этот предмет нами проработан в другом исследовании ***, здесь мы будем предельно кратки. Хотя ряд философов-диалогистов длиннее, мы вспомним в связи с Бахтиным только о Ф. Розенцвейге — авторе религиозно-философского труда «Звезда спасения», Ф. Эбнере с его философскими фрагментами, о М. Бубере и его сочинении «Я и Ты», а также о малоизвестном немецком философе, с 30-х годов проживавшем в США, Ойгене Розенштоке-Хюсси. И если отложить пока в сторону воззрения Розенштока, можно, на наш взгляд, распознать глубокую типологическую близость трех остальных мыслителей. В экзистенциально-философском плане стираются их конфессиональные различия (Бубер и Розенцвейг — правоверные иудеи, Эбнер — католик), на второй план отходят стиль философствования (афористичность и фрагментарность Бубера и Эбнера, строгая системность Розенцвейга и пр.), объем и значение их трудов и т. д. В центре всех трех систем взглядов — идея бытия (бытия как события, бытия во време-

* Ср.: «Слово есть самая реальность, словом высказываемая» (*Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 293.*

** См.: *Гальцева Р. Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988.*

*** «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”». Краткий экстракт этой работы книжного объема был представлен в качестве доклада на VI Международной бахтинской конференции (в печати). Опубликованы пока тезисы этого доклада. См.: *Bonetskaia N. The typology of dialogue: Bakhtin, «the dialogical thinking», hermeneutics // Mijail Bajtin. Sexto Encuentro Internacional Mijail Bajtin. Sinopsis de Ponencias. Mexico, 1993.*

ни), осмысленного в качестве диалога; оформлению у этих мыслителей диалогической идеи предшествует стадия, так сказать, преддиалогическая, на которой обозначаются интересы и первичные бытийственные интуиции, ставится философская проблема и т. д.; наконец, примечательно, что на стадии диалога философы-диалогисты не останавливаются: в случае Бубера и Розенцвейга диалогическая онтология снимается онтологией религиозного действия, литургического «хора». И во всех этих системах в онтологию в качестве одной из центральных категорий возведен язык: «диалог» понят буквально, как разговор, — бытие оказывается диалогизированной речью, в определенном смысле (у всех мыслителей по-разному) предшествующей ее субъектам. Актуально существующие «я» и «ты» возникают в этой речи, у речи же есть «несказанный» — внеязыковой, метафизический «исток», — и этот «исток» — Бог. Человеческий диалог у религиозных диалогистов оказывается в конце концов порожденным Богом, и Бог же — необходимый третий его «участник». Неслучайно мы останавливаемся на западных создателях «диалогического мышления». Даже самый беглый и общий очерк их взглядов позволяет увидеть принадлежность Бахтина к тому же философскому типу. Об этом свидетельствует наличие в его системе тех же трех этапов становления (преддиалогическая ступень — «Искусство и ответственность», «К философии поступка», «Автор и герой...», «Проблема содержания...»; диалог — книга о Достоевском; снятие диалога — «карнавал»), отождествление бытия с диалогом («быть — значит общаться диалогически»), «филологизация» онтологии. Только бытие у Бахтина — социальное, секулярное (творить, в частности, вести диалог, по его мнению, нельзя «непосредственно в Божьем мире» — можно только в мире «оговоренном», окультуренном, очеловеченном), Бог не участвует в диалоге, который, согласно Бахтину — «противостояние человека человеку» (*ПпД*, 1963, 339); в бахтинском диалоге — две, но не три бытийственных позиции, как у Бубера, Эбнера и Розенцвейга.

Ради более содержательного изложения покажем, как конкретно язык оказывается в центре онтологии каждого из трех западных диалогистов. Начнем с «пневматологии», философии духа Фердинанда Эбнера. Христианин, Эбнер соотносит язык в его актуальности — все разговоры, происходившие когда-либо в человеческой истории, а также могущие произойти, всю область диалогической речи — с областью Слова Божия: истоком языка, согласно Эбнеру, является сам Христос. Язык обладает собственной жизнью, он «говорится»; и в основе всякого речевого собы-

тия лежит факт диалога, особая реальность «между» (Zwischen), выступающая во всех вариантах диалогической философии в качестве самого бытия*. Не «я» и «ты» порождают речь, — напротив, именно в речи, благодаря силам, действующим в языке, «я» и «ты» обретают действительное бытие. Дух, согласно Эбнеру, это не что другое, как «межчеловеческая» реальность диалога и языка. Духовное бытие оказывается даром мне в разговоре, — в конечном счете, божественным даром. Бог, исток языка, взывает ко мне, и я начинаю говорить, лишь будучи призванным Им. И как призванный, я оказываюсь сразу вторым, а не первым лицом; по Эбнеру, вся языковая жизнь начинается не с «я», а с «ты»**. «Ты» для Эбнера — это бытийственно первое слово, поскольку оно — универсальное имя Божие: «Я на самом деле не могу говорить о Боге, но могу только взывать к Нему»***. В любом человеческом разговоре его участники вступают в отношение с Богом, абсолютным языковым истоком; это отношение — сам дух, свет, бытие в собственнейшем смысле. В большей мере, чем прочие диалогисты, Эбнер сохраняет в своей пневматологии следы метафизики. По мнению Б. Каспера, метафизика не просто отбрасывается Эбнером, но видится ему как проблема: решающее место в его фрагментарном наследии занимает осмысление общения с субстанциализированным в какой-то степени, абсолютным Истоком языка****.

Основная философская проблема, систематически проработанная в главном труде Франца Розенцвейга «Звезда спасения» («Der Stern der Erlösung», 1921) — действительное бытие как откровение. Откровение, согласно Розенцвейгу, осуществляется через отношение трех основных «горизонтов бытия» — Бога, мира и человека. Это отношение — диалогическое по природе — совершается в языке, к которому в определенном смысле сводится бытие: «Бытие — в той мере, в какой оно ясно для человеческого мышления, — обнаруживает себя как язык, — ничего друго-

* См. в связи с этим: Casper B. Das dialogische Denken. Freiburg; Basel; Wien, 1967. S. 216.

** Интересно сопоставить это представление диалогической философии с интуицией метафизической: русский софиолог С. Булгаков в своей «Философии имени» писал о местоимении «я» как о «заумном слове», являющемся основой всех прочих слов: «Я в известном отношении есть корень языка» (Прот. Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 54).

*** Casper B. Op. cit. S. 236.

**** Ibid. S. 259.

го сказать о бытии невозможно» *, — пишет Б. Каспер об учении Розенцвейга. Собственные диалогические интуиции, как и представление о языке Розенцвейга, были близки таковым у Эбнера. С бытием у Розенцвейга соотнесено событие разговора, событие «между»; впервые в нем обнаруживает себя «я» — не «я для себя», но «я для тебя»; «и здесь же находится сам первоисток языка. В речи между Я и Ты, язык возникает — как вечно новое событие светового становления бытия» **. Розенцвейг идет, как и Эбнер, от опыта обычного человеческого разговора, возводя его в ранг бытийственного откровения: в разговоре собеседники открываются каждый перед лицом другого, становясь впервые самим собой, в разговоре являют себя также предметный мир и несказанный первоисток языка — Бог. Откровение динамично, событийно, импульсом же для него служит вопрос. И этим конкретным сторонам бытийственного отношения Розенцвейг хочет придать языковой характер, поставив им в соответствие различные аспекты языка. Так, он приходит к представлению, что *миру* в аспекте его тварности соответствует повествовательная речь. Откровению же *человека* — имя собственное или императив: мое самовыражение начинается не изнутри меня самого, но с призыва, оклика (Anruf), исходящего от другого; ко мне обращаются по имени, что означает — «будь самим собой!» Наконец, в связи с *Божественным* откровением Розенцвейг развивает представление о Божественных именах ***, а также личных местоимениях (Ягве соответствует первое лицо, Мессии — третье и т. д.). Примеры такого рода можно было бы продолжать, поскольку Розенцвейг стремится полностью осмыслить бытие в лингвистических категориях. Отметим еще лишь такой языковой феномен, как смена реплик в диалоге. Смысловым паузам Розенцвейг придает решающее бытийственное значение, поскольку пауза указывает, во-первых, на определенную смысловую исчерпанность разговора, а во-вторых, на вмешательство в разговор «несказанного источника языка» — Бога, возобновляющего диалог. Поскольку учение Розенцвейга основано на самом пристальном вглядывании в обыкновенное событие разговора, язык оказывается неотъемле-

* Ibid. S. 127.

** Ibid. S. 125.

*** Представление об имени собственном у диалогистов в корне иное, чем у русских софиологов, субстанциализировавших имя и размышлявших о связи имени с сущностью человека, его носителя. Мое собственное имя в глазах Розенцвейга — это имя, произнесенное другим в обращении ко мне, имя как элемент диалогизированной речи. Оно лишь означает, что в некий момент я могу начаться в качестве «я».

мым моментом его диалогической онтологии. «Новое мышление», открытое Розенцвейгом, есть мышление речевое. И важнее всего нам сейчас то, что Розенцвейг возвышает язык в его непосредственной лингвистической, — решимся здесь на тавтологию, — данности: Бог, мир и человек описаны в грамматических и прочих категориях, применяемых в лингвистике.

Мартин Бубер, как автор «Я и Ты» (1923 г.), стоит особняком среди трех ведущих западных диалогистов: в его диалогической онтологии язык является не столь бытийственно весомым, как для Эбнера и Розенцвейга. Когда Бубер говорит о двух «основных словах» — «Я — Ты» и «Я — Оно», имея при этом в виду два способа ориентации человека в мире, он не заостряет внимания на их собственно лингвистическом аспекте. И рассуждая о диалогических отношениях, обозначенных «словом» «Я — Ты», он выделяет в них сторону безмолвного, «доречевого» общения, — вообще, делает акцент на феномене *молчания*. О молчании писал и Розенцвейг, оценивая его с бытийственной стороны часто отрицательно. С молчанием Розенцвейг соотносил мою «преданность», мою самость — «mein Dasein als Selbst». И это мое одиночество трагично, онтологически оно есть смерть: человек пробуждается к бытию, только будучи окликнутым. По мнению же Бубера, молчание — это та область, где только и возможен подлинный диалог. Будучи очень чувствительным к овеещающей силе слова, Бубер видел, что употребление слов с неотвратимостью ввергает «отношение» в «мир Оно». И только в молчании может состояться подлинная встреча Я с Ты, произойти духовное событие. Дух, по Буберу, — это само отношение, все та же диалогическая реальность «между»: «Дух не в Я, но между Я и Ты» *. Дух может выражать себя с помощью многих языков, — они суть орудия духа, — но может обходиться и без языка. Но молчание человека чревато словом, оформлено силами доязыковой словесности. Мистик и созерцатель по природе, Бубер начинал свой философский путь с осмысления религиозного экстаза — экстаза в бытии; не та же ли самая интуиция выхода — теперь уже за пределы языковой сферы — присутствует в тех многочисленных местах «Я и Ты», которое можно было бы соединить в некий гимн безмолвию? «Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего» **; в глазах Бубера — временное бытие есть лишь покров для вечности.

* Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция. М., 1991. С. 317.

** Там же. С. 313.

Мы изложили здесь очень бегло воззрения трех западных диалогистов, чтобы дать представление о том, что в 20-е годы философствование отнюдь не одного Бахтина происходило в кругу проблем бытия — диалога — языка. Но уже из этих заметок по поводу учений Бубера, Розенцвейга и Эбнера ясно, что в рамках диалогической философии можно по-разному оценивать бытийственное достоинство человеческой речи. Можно целиком отождествлять бытие с диалогом; тенденция к такому отождествлению есть и в «панграмматизме» Розенцвейга, и в «панлогизме» Эбнера. Однако Розенцвейг и Эбнер все же не достигают этой крайности и, подобно Канту, оставляют в своих системах элемент метафизики, включая в них понятие «несказанного истока языка». Но именно в этом направлении практически до конца идет Розеншток-Хюсси, о котором мы специально будем говорить несколько позже. С другой стороны, язык может представляться более или менее условным средством «бытийствования бытия», — такому воззрению сопутствует представление о невыразимой в языке бытийственной глубине. Склонность к этой второй точке зрения мы только что обнаружили у Бубера. Не слишком всерьез можно расположить всех мыслителей, упомянутых в данном разделе нашей работы, на некоей шкале, в зависимости, так сказать, от степени метафизичности их учений. И если на левом полюсе такой шкалы поместятся принципиальнейшие метафизики-платоники, русские софиологи, исповедующие метафизическую объективность бытия и языка, то на правом окажется Розеншток, полностью распускающий бытие в речевом потоке, исключаяющий из своих воззрений и малый намек на бытие-субстанцию. Вслед за «школой» Флоренского в этот ряд встанет метафизик Хайдеггер, включивший в учение о языковом бытии самосознающего субъекта, а также, наверное, и Бубер, чья интуиция безмолвно-апофатической бытийственной бездны представляется близкой переживанию бытия Хайдеггером. Потом будет место Эбнера — он ближе к «метафизическому» краю шкалы, чем Розенцвейг, отрицающий самым решительным образом идеалистически-сущностный подход к Богу, миру и человеку; за Розенцвейгом идет уже Розеншток. И прежде чем размышлять о том, где можно было бы на такой шкале поместить Бахтина, уделим некоторое внимание философу, практически у нас не известному, но важному в контексте нашей темы — Ойгену Розенштоку-Хюсси*.

* Более подробно мы разбираем его воззрения в нашей работе «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”».

Розеншток-Хюсси (1888—1973) интересен нам сейчас потому, что он доводит до конца общую тенденцию диалогической философии: в концепциях Розенштока происходит полное поглощение «бытия» «языком». Напряжение между этими полюсами диалогической мысли им полностью снято, — иного бытия, кроме языкового, для Розенштока нет, «речь — это универсальный человеческий феномен» *. Если диалогисты, о которых говорилось выше, и противопоставляют свои взгляды метафизике, — отказываясь от интуиции бытия как пребывания в пользу «события» и «отношения», — то все же у них если не элементы ее, то хотя бы какая-то философская память о ней остается. Хотя в числе их категорий нет вечных «сущностей» и «сущностно» понятых «идей», но есть реальность, которую можно соотнести с таким понятием Н. Бердяева, как «экзистенциальный центр»: таковы «я» и «ты» наряду с их разнообразными гибридами («я для тебя» и «я для себя» Розенцвейга, к примеру), а также абсолютный и извлеченный из языковой стихии, «несказанный» исток языка. Ни этих, ни каких-то иных «пережитков» метафизики в теориях Розенштока нет. Его философия с начала и до конца развивается «под знаком речи» **, — бытие полностью десубстанциализовано. Современные последователи Розенштока утверждают, что именно он является основоположником «диалогического мышления». Во всяком случае, уже в 10-е годы Розеншток владел интуицией бытийственности речевого диалога и, возможно, передал ее Розенцвейгу ***.

Розеншток — создатель «грамматического метода», тоже своеобразной «первой философии», претендующей на универсальный охват всей без остатка действительности. Два предмета на-

* *Gardner C. C. Between East and West. P. 30.* К. Гарднер — американский ученик и последователь Розенштока, выступающий в настоящее время как популяризатор его трудов. Кроме того, Гарднер живо интересуется русской философией XX века, в частности — творчеством Бахтина.

** *Harold M. Stahmer. «Speech-Thinking» and «Dialogism»: Eugen Rosenstock-Huussy and M. M. Bakhtin. Hanover, 1992. P. 11.*

*** Интересен факт биографической близости диалогистов (кстати, в их круг в начале 20-х годов попал Бердяев), — близости, обусловившей их взаимовлияние. Существует переписка 1916—1917 гг. между Розенштоком и Розенцвейгом, затрагивающая проблему диалога; в одном из писем 1917 г. Розеншток впервые сформулировал диалогический принцип. Эта переписка считается предысторией «Stern'a» Розенцвейга, — представления же последнего в свою очередь определили ход мысли Бубера и т. д. См., в частности: *Casper B. Op. cit. P. 162—166; Gardner C. C. Op. cit. P. 15—16.*

ходятся у истока его философских интересов: феномен языка в его актуальности, то есть речи, и социум — внутри проблемы возможности регулирования социального бытия. Речь, по мнению Розенштока, может оказаться мощным орудием совершенно реального воздействия на общество. И занимается этими вещами, заявляет Розеншток, наука, им разработанная и названная «метаномикой»: «ее дело — закон законодательства в обществе» *, наиболее универсальные социальные закономерности. Ниже мы увидим, что некоторые интуиции «метаномики» присутствуют и в «металингвистике» Бахтина. В целом же метаномика — это концепция бытия, порождаемого человеческим языком.

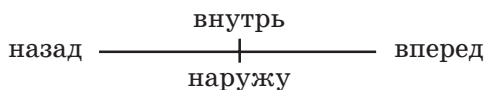
Каким же образом язык порождает бытие? Согласно Розенштоку, центром универсума является говорящий человек, из которого разворачивается мир. И прежде всего так продуцируются пространство и время. Когда мы говорим, «мы отграничиваем некое внутреннее пространство (круг), в котором мы говорим, от внешнего мира, о котором мы говорим. Только благодаря артикулированной речи истинное понятие о пространстве, т. е. его расчлененность на внешнюю и внутреннюю сферы, обретает свое бытие» **. Для Розенштока существует лишь одна пространственная ось, — а не три евклидовых, — и она идет изнутри человека наружу. Розеншток имеет при этом в виду буквально то же, что и Бахтин в «Авторе и герое...», — разницу в самопереживании и переживании другого, — он связывает с ней пространственные представления (тогда как Бахтин более широкое — и имеющие в виду сферу смыслов — понятие «архитектоники»). Время Розеншток понимает более традиционно, но тоже считает его порождением речи. Усматривая три временных аспекта — настоящее, прошлое и будущее, — Розеншток связывает «настоящее» с конкретным речевым событием и, в сущности, отказывает ему в реальности: в качестве мгновения настоящее неуловимо. Реальное же время «имеет два измерения — назад и вперед, от момента говорения оно тянется в прошлое и будущее», — два последних временных модуса своим «давлением» определяют настоящее ***. Итак, Розеншток видит человека в центре «креста реальности» — вселенной, порожденной его речью. Вертикальная ось этого креста — пространственная, горизонтальная — вре-

* Розеншток-Хюсси Э. Речь и действительность / Пер. с англ. А. Хараша. Norwich; Vermont, 1969. С. 61.

** Там же. С. 32.

*** Там же. С. 72—73.

менная; традиционный священный символ получает у Розенштока совершенно новое истолкование:



Что можно сказать про такую ситуацию человека? Говорящий человек в центре креста реальности — это не субъект речи, не «я». Субъект-объектный принцип, восходящий к рационализму Декарта, Розеншток считает не соответствующим обстоятельствам XX века, когда уже «мышление не обеспечивает реальности» *. Так что «субъект идеализма, Эго, и объект материализма, Оно, оба суть мертвые листья на древе человечества» **. И вместо того, чтобы начинать грамматику с «я», ее надо начинать с «ты», — это положение Розенштока перебрасывает мост от его учения к диалогизму в любой его форме. По мнению мыслителя, ведущая роль в человеческой жизни принадлежит такой грамматической форме, как императив: именно под влиянием разного рода обращений пробуждается в раннем детстве сознание человека. Но и достоинство взрослого связано с его способностью *отвечать*. Человек Розенштока — «человек отвечающий», «человек ответственный». «Отвечаю, хотя меняюсь»: этот афоризм Розеншток ставит на место «мыслю, следовательно, существую» Декарта. «В обществе мы должны отвечать, и этой способностью к ответу мы свидетельствуем, что мы знаем то, что неизвестно никакому другому творению, — тайну смерти и жизни» ***; социальная философия Розенштока имеет экзистенциальной основой, как и в случае Бахтина, переживание ответственности.

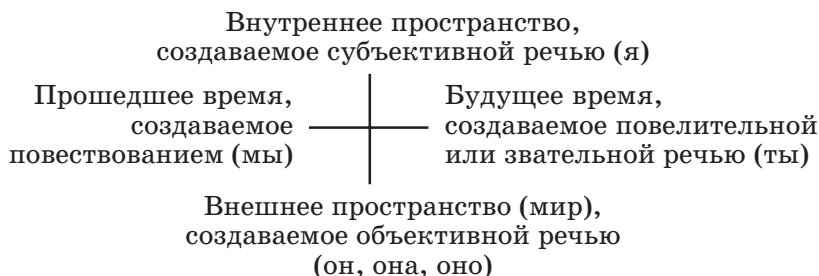
Итак, утверждает Розеншток, бытийственная ситуация начинается с императива, звательности («люби!»), чему соответствует устремленность в будущее. Ответом на этот призыв оказывается самоуглубление личности (за «ты» в грамматической логике Розенштока следует «я»); в языковом аспекте самоуглубление — это «субъективная» речь, по-русски — сослагательность («если бы я мог любить»). «Я» и «ты» объединяются в «мы», эквивалентом чего служит повествование («любим»); оно — продолжающееся в данный момент прошлое. Последней логической стадией здесь является овнешнение ситуации и взгляд на нее со

* *Rosenstock-Huessy E. Farewell to Descartes // Rosenstock-Huessy E. Out of Revolution. Norwich, 1969. P. 9.*

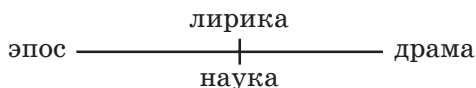
** *Ibid. P. 7.*

*** *Ibid. P. 15.*

стороны, рождающий объективную речь («мы — т. е. фактически «они» — любили когда-то»). Эти формы «новой лингвистики» Розеншток располагает по векторам креста реальности:



«Кресту реальности» Розеншток придает универсальный характер: эта схема призвана описать все стороны действительности. Упомянем лишь о двух его приложениях. Во-первых, на «кресте» Розеншток располагает словесные искусства вместе с позитивной наукой; принцип расположения, видимо, не требует пояснений:



А во-вторых — и здесь кульминация учения Розенштока, — «метаномика», как таковая, — «крест» используется для выводов социологического порядка. Пребывая в центре «креста», человек предстоит четырем бытийственным «фасадом» — двум пространственным и двум временным. Но при преувеличении роли любого из этих бытийственных аспектов возникают социальные болезни. Их четыре типа: революция (гипертрофирование будущего), упадок (преувеличение роли прошлого), война (акцент на внешних ценностях), анархия (раздувание «я»). И по мнению Розенштока, все эти болезни связаны с языком: они вредят языку, но язык одновременно — то самое оружие, которым общество борется с ними. Розеншток верит в некую социальную психотерапию — выговаривание сознания перед лицом слушателя. Четыре данных заболевания при этом исцеляются с помощью четырех речевых стилей: войны ликвидируются продумыванием внешних ситуаций; прошлое рассказывается, через что изживается декадентское пристрастие к нему; против анархии рекомендуется петь, поскольку песня, исполняемая хором, есть знак единодушия; наконец, будущее управляется с помощью установ-

ления законов, что предотвращает революцию. Речь, по мысли Розенштока, укрепляет оси времени и пространства... * Противник рационализма, Розеншток не демонстрирует ли этими построениями, выражающими его несокрушимую веру в преобразующую силу языка, самый прекраснодушный утопизм?..

Розеншток фактически создал миф о всемогущем и всепроникающем языке, обожествил язык. При этом он подразумевал не таинственное, абсолютное Слово, которое было «в начале», но обыкновенную человеческую, профанную речь. Кстати сказать, Розеншток имел богословскую ученую степень при университете Мюнстера. Но это очень странное богословие! В воззрениях Розенштока не только все «посюстороннее» бытие предстает в качестве языка, но и «потусторонняя» реальность, как полагает мыслитель, тоже язык, только язык и ничего, кроме языка. Точнее, для него нет ни «посю-», ни «поту-стороннего» миров — есть лишь один бытийственный уровень, и этот уровень — языковой. Цитируя самого Розенштока, К. Гарднер замечает, что в перспективе его тезиса «“отвечаю, хотя меняюсь” мы не *под* реальностью и не *над* нею. <...> Бог — это не “бытие” над нами, но это — “сила, которая заставляет нас говорить”. Реальность больше не похожа на поток над нами, но она подобна потоку, текущему сквозь нас» **. Этот «поток» — поток речи, связывающий между собой как современников, так и поколение детей с поколением отцов. И Бог не трансцендентен этому потоку, но присутствует в нем: «Энергии речи, текущие через нас, по-видимому, очень похожи на то, что религия понимает под “Святым Духом”» ***. Богословие Розенштока видит Бога исключительно в энергетическом модусе: Розенштоку не присущи интуиции Личного Бога и Бога-Творца, — так проецируется на область богословия десубстанциализация бытия. Не вдаваясь в детали этой богословской системы, укажем на ее основное положение, как его формулирует ученик Розенштока: «Бог не “существует”; Он только “говорит”, и он говорит, прежде всего, в нас» ****. Сводя Бога в поток обыденной речи, Розеншток имеет своей целью не только упразднить различие двух порядков реальности, но стереть разницу между верой и разумом, а также религиозностью и безбожием: приняв его «грамматический метод», «метаномiku», «римские католики, протестанты и атеисты становятся работниками одного

* Розеншток-Хюсси Э. Речь и действительность... С. 25.

** Gardner C. C. Op. cit. P. 38.

*** Ibid. P. 41.

**** Ibid. P. 44.

цеха» *. Совершенно безыскусная, наивная в своей методологии, никогда не прибегающая к диалектическим ухищрениям философия Розенштока блестяще демонстрирует тот предел, который маячит перед любой системой, бытийственно возвеличивающей язык. Язык являет, высветляет, оформляет бытие; но если упустить из виду, что при этом язык еще и скрывает, утаивает, что он лишь покров над бездонной и неведомой пропастью, то окажется, что и Бог — это языковые энергии, «просто сумма нашего творческого опыта, — повседневного и исторического»... **

Наши рассуждения подошли к такому моменту, когда возникает нужда в чем-то вроде лирического отступления. Читатель наших дней, приступивший к статье с заголовком «Бахтин в 20-е годы», скорее всего, ожидает найти в ней «портрет» Бахтина на фоне — формалистического течения в литературоведении, или религиозного кружка А. Мейера «Воскресение», или дружеского кружка самого Бахтина, — или, наконец, советского официоза. Вместо этого, пролистав статью, он обнаруживает там достаточно обширный раздел, посвященный малоизвестным западным философам. И соглашаясь с тем, что за каждым «портретистом» остается неотъемлемое право подчеркнуть в воспроизводимом им лице наиболее выразительные, с его точки зрения, свидетельствующие о сущности человека черты (для чего и выбирается соответствующий «фон»), читатель может усомниться в том, что эти мыслители, чья «специальность» — умозрительная, «чистая» философия, могут иметь какое-то отношение к «литературоведу» и создателю «философии языка» Бахтину. Все же возможность не просто соприкосновения филологии и философии, но их определенного тождества — факт отнюдь не очевидный; и целью нашего экскурса в западный диалогизм было показать, что «бытие» — как главный предмет «чистой» философии — и язык не такие уж далекие друг от друга реальности, что в разного рода философских «науках о духе» они могут каким-то образом подводиться под категорию «духа», что в принципе они могут отождествиться. Нам хотелось обосновать, что в XX веке возникли философские учения нового типа: очень позднее порождение антиметафизической кантовской традиции, они возводят свои построения, опираясь на такие категории, как «бытие», «дух», «диалог», «язык». Это объединяет их, — несмотря на мировоззренческую и стилевую пестроту; и очевидно, что идеи Бахтина 20-х годов принадлежат как раз данному философ-

* Розеншток-Хюсси Э. Речь и действительность... С. 18.

** Gardner C. C. Op. cit. P. 50.

скому типу. Важность такого вывода для понимания творчества Бахтина в целом для нас не подлежит сомнению: выяснение общих тенденций диалогического философского типа может помочь открыть новые стороны воззрений русского мыслителя. Но всякая типологизация тогда, когда, с другой стороны, на фоне единого типа ярче вырисовываются неповторимо-уникальные особенности исследуемого предмета. Ни у одного из диалогистов нельзя обнаружить такого тесного сращения диалогического экзистенциализма с эстетикой, а тем более — с литературоведением, как у Бахтина: перенесение идей диалогической онтологии на произведение художественного слова, — вернее же сказать, формирование этих идей без отделения их от идей «эстетики словесного творчества» — вот тот момент, который обеспечивает Бахтину его собственное, законное, так сказать, место в кругу западных диалогистов. Рассмотреть всерьез художественный, созданный к тому же средствами слова, мир в качестве мира действительного, понять творчество писателя как *реальное общение* с реальными персонажами — такими же реальными, как автор, или стремящимися обрести подобную реальность, — кажется, это не приходило в голову ни одному из диалогистов. Случилось так, что дерзко-гениальное предприятие Бахтина привело к буму в самых разных областях науки, и вряд ли такими же были масштабы влияния западного, с точки зрения внешних условий несравненно более благополучного диалогизма. Однако, помимо всего прочего, дальнейшее развитие бахтиноведения, возможно, наведет и «историко-биографический» мост между творчеством Бахтина в 20-е годы и западным диалогизмом. Есть гипотеза, согласно которой М. И. Каган, благодаря своим германским встречам, был связующим звеном между Марбургским неокантианством, к которому был причастен и Розенцвейг, и кружком Бахтина *. Но еще до того, как всплывут новые исторические факты, можно говорить о созвучии философствования в 20-е годы Бахтина и целого ряда мыслителей, живущих в то время в Берлине.

Настало время возвратиться к Бахтину и посмотреть, как проблема *бытия*, с которой он начал путь в философии, трансформируется в проблему языка, не теряя при этом своей онтологической сути; в том, что такой поворот дел возможен, убеждает

* Мы имеем в виду гипотезу канадского бахтиноведа Брайена Пула. См.: *Пул Б.* Роль М. И. Кагана в творческом развитии М. М. Бахтина, от Г. Когена до М. Шелера // Бахтинский сб.-III. М., 1997. С. 162—181.

существование только что описанных онтологических систем. Какое место занимает язык в бахтинской онтологии? Каков его бытийственный статус? Наоборот, как Бахтин понимает бытие в его соотношении с языком? Исчерпывается ли бытие языком или же в бытии остается некий не сводимый к языку «остаток»? Пытаясь обозначить характер философии Бахтина, мы будем придерживаться этих и подобных вопросов. Сразу отметим очевидное: представления Бахтина не доходят до тех крайностей диалогизма, которые демонстрирует Розеншток-Хюсси. Никогда мы не встретим у Бахтина настойчиво повторяемых экстравагантных утверждений типа таких, что говорящий человек изводит из себя пространственно-временную вселенную, что Бог имманентен речевому потоку и т. п. Бахтин «прозаичен» — мы не устанем возвращаться к этому глубокому положению. И прозаичен он не только потому, что создает теорию именно прозы, — но и поскольку его философия пронизана интуициями, рожденными прозаической, повседневной жизнью. От жизненной прозы же неотъемлемо здравый смысл, — и ничего противоречащего здравому смыслу мы у Бахтина не найдем. Бытие — не что иное, как речь, повторяет на все лады Розеншток; философствовать в таком эпатирующем стиле Бахтину не позволит хотя бы здравомыслие.

«Металингвистика» Бахтина потому и «мета», «после», что она признает для себя некую реальность помимо языковой. Однако вопрос о роли языка в бахтинской философии все же кажется нам одним из самых трудных для бахтиноведа. Дело в том, что в бахтинском учении о языке можно увидеть самую глубокую, противоречивую двойственность. Как мы увидим ниже, в некоторых разделах системы Бахтина языку отказывается в бытийственности, смыслопорождающей принципиальности; ему отводится в бытии и культуре роль технического средства. Но с другой стороны, на основании других бахтинских трудов может сложиться впечатление, что бытие для Бахтина — это языковой мир, что иные уровни реальности заслуживают, по его мнению, лишь беглого упоминания, но не вовлечения их в философский кругозор. В подобных случаях интуиции Бахтина едва ли не сближаются с переживанием реальности Розенштоком-Хюсси. Многие западные исследователи, кстати, именно так представляют себе бахтинскую онтологию. Для нас же здесь проблема, касающаяся самого характера бахтинской философии. То ли мы можем понимать ее в качестве разновидности диалогического экзистенциализма, затрагивающего глубинное бытие человека — сферу «я» и «духа» (тому есть много подтверждений в трудах Бахти-

на). В этом случае бахтинская онтология тяготела бы к той, которая, например, представлена у Бубера и Эбнера. Правда, учение Бахтина секулярно, но тогда можно вспомнить о глубоком, хотя тоже секулярном экзистенциализме Хайдеггера. То ли, с другой стороны, философская антропология Бахтина — чисто социологическая по природе, и ни о каком устремлении ее в бытийственные глубины не может быть и речи. Если на рубеже XIX—XX веков и можно было связывать с социумом представление о «царстве духов» (Г. Коген), то в ситуации XX века это отдавало бы абсурдом. Слишком серьезное отношение к языку, как показывает опыт философии XX века, своей обратной стороной имеет преувеличение роли социума в экзистенциальной ситуации человека, — а это есть не что иное, как исключение из человеческого бытия глубинного, духовного измерения. И в пользу данной второй возможности мы тоже найдем свидетельства в бахтинских работах. Таким видится подтекст проблемы соотношения бытия и языка у Бахтина; и то, что иногда называют загадкой или тайной Бахтина, может быть осмыслено и сформулировано в ее терминах. У нас нет претензий на ее окончательное разрешение, на выбор между двумя возможностями. Мы проследили пути сопряжения «бытия» с «языком» в воззрениях западных диалогистов; то же мы должны предпринять теперь в связи с творчеством Бахтина 20-х годов, — сделав это в случае нашего «главного героя» гораздо более детально.

Почти до конца тенденция, ставящая на место «бытия» «язык», доходит в трудах Бахтина 30-х годов. Бахтин приближается здесь к тому пределу, который мы условно связали с именем Розенштока-Хюсси, а на самом деле здесь едва ли не самое общее место философских представлений XX века. Поскольку этот этап творчества Бахтина выходит за пределы интересующего нас хронологического отрезка, в отношении него мы будем выражаться тезисно. В знаменитых бахтинских работах 30-х годов о романе мир выступает как языковой мир, языковая действительность, человек заменяется «образом языка»*. Где «герой» эстетики Бахтина 20-х годов — герой как тело, душа, дух? Человек исчез, остался один язык. И мир, каким он представлен в этих бахтинских трудах, уже никак не «Божий мир», но мир, о котором можно сказать лишь то, что он «оговоренный» и при этом без умолку говорящий. Если «архитектоническая» действительность в понимании Бахтина 20-х годов — это «бытие-событие» его «первой философии», которое представляет собой

* Бахтин М. Из предыстории романного слова (ВЛЭ. С. 413).

существование «поступающих» личностей, то романый мир «распадается на образы языков, связанных между собою и с автором своеобразными диалогическими отношениями» *.

Можно возразить: но в этих работах речь идет о *романе*, а не о реальном мире; и естественно, что романый мир — мир языковой, что герой главным образом характеризует себя через свою речь и т. д. Это все, конечно, так, и выше мы подчеркнули, что, имея вкус к здравому смыслу, Бахтин никогда бы не заявил, что реальный мир — это речевое бытие. Однако дело все в том, что теория романа Бахтина — она же и его онтология 30-х годов. Первый раздел нашей работы был посвящен обоснованию того, что одной из движущих сил философствования Бахтина было стремление соединить ценность и жизнь, произведение искусства и бытие. И такой искомый им художественный и при этом бытийственный жанр Бахтин обрел в романе. В 20-е годы Бахтин «соединил» жизнь и искусство в романе Достоевского; в 30-е он распространил этот свой вывод на роман как таковой. При этом с «бытием» в понимании Бахтина произошло две вещи: во-первых, бахтинский персонализм 20-х годов исчез, уступив место социальному пафосу, а во-вторых, произошла трансформация экзистенциально-духовных категорий в языковые. В произведениях Бахтина 30-х годов бытие утратило свой личностный характер, став одновременно чистым феноменом, языком **. Всякий жизненный предмет, по Бахтину 30-х годов, дан человеку не непосредственно, но в плотной оболочке из тех слов и оценок, которые были отнесены к предмету ранее. Когда предмет попадает в поле зрения романиста, он «уже оговорен, оспорен, оценен» ***. И романист никогда не пробивается к предмету, как таковому: «слово» автора встречается со «словами», окутывающими предмет, и вступает с ними в диалогические отношения. «Нельзя творить непосредственно в Божьем мире» ****, — заявил Бахтин уже в «Авторе и герое...»; в 30-е годы это означает для Бахтина, что творить можно только в мире социального разноречия. «Только мифический Адам, подошедший с первым словом к еще не оговоренному девственному миру, одинокий Адам,

* Там же. С. 414.

** Подробно этот тезис у нас раскрыт в нашей старой работе «Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина», а также в исследовании, посвященном бахтинскому диалогизму — «“Диалог” у М. Бахтина и “диалогическое мышление”».

*** СР. С. 89.

**** АГ. С. 179.

мог действительно до конца избежать этой диалогической взаимоориентации с чужим словом в предмете» *; Бахтин любит этот иронический образ, найденный им в 30-е годы, — он приходит к нему на память и в 50-е... ** И отнюдь не об одном романе и не только о писателе-творце говорит Бахтин. И реальный, «жизненный» человек тоже не «библейский Адам», и он тоже вынужден жить, по Бахтину, не в «Божьем мире», но в атмосфере чужих слов и оценок: «Всякое внехудожественное прозаическое слово — бытовое, риторическое, научное — не может не ориентироваться в «уже сказанном», «известном», в «общем мнении» и т. п. Диалогическая ориентация слова — явление, свойственное, конечно, всякому слову. Это — естественная установка всякого живого слова» ***. Если и есть какие-то вещи в себе — «несказанные», «неисчерпаемые словом» ****, то от прозаика и человека жизни этот «Божий мир» отделен Китайской стеной из «чужих» слов. Западные бахтиноведы, которым в руки попали в первую очередь переводы работ Бахтина 30-х годов, не случайно поняли его как провозвестника постмодерна, а также представителя социальной и вместе с этим переведенной в лингвистический план онтологии.

Таков один из крайних пределов решения Бахтиным проблемы соотношения «бытия» и «языка»: в 30-е годы философию занимает речевой социум, бытийственно предшествующий личности, которая полностью выражает себя в языке. Но, с другой стороны, есть весомейшие пласты и разделы бахтинской онтологии, которые, напротив, как бы не испытывают нужды в такой реальности, как язык. Бахтинский диалогизм начинался отнюдь не с осмысления обычного разговора, и потому «диалог» книги о Достоевском — это не обобщенный разговор, как в случае, например, Розенцвейга, онтологизировавшего смену реплик, развитие беседы во времени и пр. Диалогизм Бахтина в собственном смысле, представленный книгой о Достоевском 1929 года, имеет свою специфическую преддиалогическую фазу, которая определила особенности бахтинского «диалога», — и, в частности, роль языка в диалогическом бытии, по Бахтину.

Но на преддиалогической стадии бахтинской философии языка-то нет! Точнее сказать, хотя о «бытии» в ранних трактатах говорится много, и это раннее бахтинское «бытие», как мы по-

* СР. С. 92.

** См.: ПРЖ. С. 274.

*** СР. С. 92.

**** СР. С. 89.

кажем ниже, содержит возможность перехода в язык, язык при этом не проблематизируется, и явной необходимости во введение его в число онтологических категорий не возникает. В самом деле: у истоков философствования Бахтина — две поставленные его предшественниками проблемы: проблема «чужого Я» (Введенский) и проблема культуры и жизни (Риккерт, Зиммель, Степун). И начинает Бахтин с запасом тех философских представлений, которые выработал XIX век; язык занимает среди них совсем незначительное место, — если и вообще занимает. Мыслитель эстетизирует проблему Введенского, — решает ее в художественном мире, где «чужое Я» — «герой», созерцаемый глазами «автора». И к проблеме «Я», как такового, он движется очень медленно, шаг за шагом, досконально продумывая попутно, каким вообще со стороны видится другой человек. Можно созерцательно охватить и изобразить тело, даже душу другого, — но это не будет означать видения, познания чужого Я — духовного, свободного начала личности; такова «мораль» «Автора и героя...». Личность же раскрывает себя лишь в этическом событии, чтобы показать личность, дух «героя» средствами искусства, автор должен отнестись к нему как к живому человеку. Тут нужны какие-то совершенно особые художественные средства, и они, по Бахтину, были открыты Достоевским. «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания, сумел увидеть дух так, как до него умели видеть только тело и душу человека» *; именно в этом, по Бахтину, суть «поэтики» полифонического романа. «Диалог» у Бахтина — это духовное бытие, дух как таковой, — буквально та же интуиция присутствует в «пневматологии» Эбнера, равно как и в прочих разновидностях диалогизма. Но в отличие от них, «диалог» в системе Бахтина — это не разговор, даже и обобщенный, — который, собственно, и есть актуализированный язык. «Диалог» книги о Достоевском, — скорее, метафора этического отношения, этического — как было указано выше — в смысле «второй формулировки» кантовского императива. Диалогическая философия Бахтина, неотделимая от концепции творчества Достоевского, есть не что иное, как искомая им «нравственная философия», «философия поступка», объединяющая культуру и жизнь; этическое учение такого рода в принципе отнюдь не нуждается в привлечении языка. «Диалог», как он осмыслен в книге о Достоевском, имеет все же в некотором роде «надмирный» характер, — принадлежит хотя и не трансцендентной сфере (от-

* ПД. С. 313.

сущствующей в философии Бахтина вообще), но области трансцендентальных смыслов, приподнятой над временным потоком. Вспомним, что «речь» западных диалогистов порождает «время», является почти синонимом «времени». В противоположность этому бахтинский диалог — противостояние двух «я», «чистое отношение человека к человеку» (ПнД, 1963, 357) — происходит в своеобразно понятой вечности. Бахтин утверждает, что художественное мышление Достоевского нечувствительно ко времени: «Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление, а сосуществование и взаимодействие. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени» (ПнД, 1963, 38). «Пространство» же, разумеется, — это пространство смысловое, идейное, «духовное»: содержание романов Достоевского «может быть перенесено и в вечность, ибо в вечности, по Достоевскому, все одновременно, все сосуществует» (ПнД, 1963, 39). Нечувствительность «диалога», в понимании Бахтина, ко времени коррелятивно чисто духовному его характеру.

Применительно к языку в книге о Достоевском Бахтин чаще всего прилагает термин «слово», сильно сближенный с другим ключевым бахтинским понятием «идеи». И хотя «слово» у Бахтина не имеет ничего общего с метафизическим «логосом», и «идея» с соответствующей категорией платонизма, на бахтинских «словах» и «идеях» лежит отблеск многовековой жизни этих понятий в метафизической традиции. «Слово» книги о Достоевском преемственно снимает такие преддиалогические категории, как «я» и «дух», принадлежащие вечности в бахтинском понимании. И «слово» Бахтина — это не простое *языковое слово*. В том-то и состояло расхождение Бахтина в 20-е годы с формалистами, что последние хотели вывести закономерности литературы из лингвистических принципов, связать поэтическое слово с исконной образностью языка. «Общая» же эстетика Бахтина, как нам хотелось показать, была лишь модусом бахтинской онтологии, в основу которой был положен «архитектонический» принцип. И по мнению Бахтина, произведение искусства в последней своей глубине есть реальное бытие, чистый дух, — вещественная же, материальная, в том числе словесная его сторона не принадлежит эстетическому как таковому и снимается, преодолевается в действительной жизни произведения — в акте творчества и восприятия. Диалектика Бахтина 20-х годов предельно острая и рискованная: Бахтин прекрасно понимает решающую роль языка для художественной литературы. В статье «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творче-

стве» (1924 г.) Бахтин пишет: «Только в поэзии язык раскрывает все свои возможности, ибо требования к нему здесь максимальные: все стороны его напряжены до крайности, доходят до своих последних пределов; поэзия как бы выжимает все соки из языка, и язык превосходит здесь себя самого *. Но при этом, «будучи столь требовательной к языку, поэзия тем не менее преодолевает его как язык, как лингвистическую определенность»; язык «убирается в момент художественного восприятия, как убираются леса, когда здание окончено» **. Так — на преддиалогической стадии бахтинского творчества; но, по нашему мнению, ничего нового в это свое раннее воззрение на язык учением о диалоге Бахтин не вносит. Разумеется, диалогу необходим язык, — но снова лишь как средство, как «среда диалогического общения», в формулировке Бахтина. В диалог как таковой она не входит, смысловое ядро диалога — чисто духовной, а не языковой природы. Диалог, по Бахтину, вознесен над жизненной эмпирикой; в романе Достоевского «вершины диалогов» «возвышаются над сюжетом в абстрактной сфере чистого отношения человека к человеку» (ПнД, 1963, 357). И вместе с сюжетом из диалога устраняется язык — устраняется, как «леса, когда здание окончено». К книге о Достоевском полностью применимо это положение бахтинской эстетики начала 20-х годов.

Почему в философии Бахтина так сильно это стремление отделить «бытие» от «языка», приподнять бытие над языком? Из какой еще более фундаментальной аксиомы бахтинских воззрений оно проистекает? Нам кажется, объяснение могло бы состоять в том, что с самого начала своего философского пути Бахтин оформлял свои воззрения в своеобразную «науку о духе» *** — поэтому во всем его творческом наследии мы не встретим философского осмысления такой категории, как «вещь». И именно философская неприязнь к «вещи», последовательно — от 20-х до 70-х годов — проводимое как бы выталкивание «вещи» из фило-

* СМФ. С. 46.

** СМФ. С. 46—47. Стоит обратить внимание на то, что, полемизируя в этой статье с формалистами, внимание которых в основном было направлено на язык поэзии, Бахтин говорит также о языке поэтическом. В отношении же прозы, надо думать, «тезис» этого бахтинского мнения должен быть ослаблен, а «антитезис» усилен: роль языка как такового при создании прозаического произведения меньше, чем если речь идет о поэзии.

*** Противопоставление «наук о духе» «наукам о природе» привычно для философского самосознания второй половины XIX — начала XX века.

софии имеет побочным результатом неприятие (опять-таки, разумеется, философское) Бахтиным такой реальности, как язык. Дело в том, что язык обладает «овеществляющей», субстанциализирующей силой; это остро чувствовал Бубер, заметивший, что всякое словесное суждение, всякое высказывание «ввергает» отношение Я — Ты в мир Оно, в вещественный мир. Русскому метафизику С. Булгакову принадлежит глубокое наблюдение: с безупречной строгостью в своей «Философии имени» он показал, что любое словесное предложение может быть сведено к онтологическому суждению типа «это есть». И именно субстанциональное бытие, которое «есть», — объект философской борьбы Бахтина; философской весомостью в его глазах обладает лишь «бытие-событие», «бытие-отношение». И если, скажем, признать, что язык как таковой в диалоге имеет бытийственное — а не только прикладное, техническое значение, то получится, что к сфере бытия придется отнести и тему, предмет разговора. Однако тема — не «событие», не дух, но «вещь»; учение о бытии вступит тем самым в противоречие с самим собой. Недаром Розенцвейг, для которого принципиально важно включение в диалог языка, утверждал, что в диалоге происходит «откровение» не только личностей, но и мира — мира в его «вещности», предметности; предмет разговора также есть необходимый элемент диалога герменевтического типа *. И в своем исключении в 20-е годы лингвистической наличности языка из бытия Бахтин стоит из диалогистов ближе всего к Буберу, принципиальному экзистенциалисту во взгляде на диалог. Диалогу, в котором раскрывается последняя глубина человека, язык уже не нужен; глубины бытия можно созерцать лишь в молчании — так считал Бубер. И не вправе ли мы на основании типологической общности двух мыслителей ** предположить и у Бахтина нечто вроде этой интуиции?..

Бахтин, действительно, допускал в свои концепции представление о внеязыковом общении, — правда, обращался он к нему крайне редко по причине, быть может, несколько мистического характера такого общения. Нечасто в сочинениях Бахтина можно встретить высказывания такого рода: «В известной мере можно говорить одними интонациями, сделав словесно выраженную

* Об этом, в частности, мы подробно говорим в нашей работе «М. Бахтин и идеи герменевтики» (в печати).

** См.: *Перлина Н. М. Бахтин и М. Бубер: проблемы диалогового мышления* // М. М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991. Вып. II. С. 136—152.

часть речи относительной и заменимой, почти безразличной» *. Данный поздний фрагмент отсылает к трактату начала 20-х годов («Проблема содержания...») — приводит на память бахтинский образ строительных лесов, окружающих здание: «Как часто мы употребляем не нужные нам по своему значению слова или повторяем одно и то же слово или фразу только для того, чтобы иметь материального носителя для нужной нам интонации» **. Бахтин много писал о речевой интонации; теория интонации сложилась у него уже в 20-е годы ***. Интонация, по Бахтину, двуприродна, поскольку причастна области как звука, так и смысла. Как звуковой феномен, интонация сопровождает звучащую речь, — но принадлежа и духовной глубине речевого высказывания, интонация соприкасается с его смысловым уровнем. Интонацией обозначен онтологический предел бахтинского учения о языке: за интонацией лежит уже область полного безмолвия, детально прорабатывать которую Бахтин не собирался.

Было бы странно встретить у «прозаического» мыслителя Бахтина рассуждения о молитвенной исихии или же о безмолвном общении душ! Бахтин избегал вторжения в сферы, недоступные для позитивного опыта. Однако он все же размышлял о глубинах молчания. «Мир» молчания Бахтин относил к «логосфере» — действительности, освоенной человеком; «молчанию» он противопоставлял чисто отрицательное понятие «тишины» (в которой «ничто не звучит» (Э, 337—338)). Но на проблеме осмысленного молчания он не сосредоточивается: в противном случае его философия была бы платонизмом, а не феноменологией. Во всяком случае, Бахтин мыслит о молчании не так, как Розенцвейг, для которого молчание сопряжено с принципом изолированной индивидуальности и онтологически соответствует небытию.

* * *

Таковы те «полюса» проблемы «бытия» и «языка», между которыми разворачивается бахтинская концепция. Одна из них — это утверждение, что бытие — это языковой мир, соци-

* Бахтин М. К методологии гуманитарных наук (Э, 369).

** Там же.

*** Впервые бахтинская теория интонации развернуто представлена в статье: Волошинов В. Слово в жизни и слово в поэзии // Звезда. 1926. № 6. В связи с вопросом об авторстве этой статьи и авторстве в отношении теории языка, развитой в ней, см. письмо Бахтина В. Кожиннову от 10/1.61 г. (Литературная учеба. 1992. № 5. С. 145).

альное разноречие; на другом же оказывается, что диалогически общаться — а значит, по Бахтину, существовать — можно с помощью одних интонаций, помимо слов. Оба полюса — экстравагантные крайности, и бахтинская онтология, которая одновременно — учение о языке, не изменяющая здравомыслию, не так часто достигает их. Но вся соль бахтинского учения все же в том, что эти полюса-таки достигаются! И достигаются они уже в произведениях 20-х годов: когда Бахтин заявляет, что «произведения Достоевского — это слово о слове, обращенное к слову» (ПнД, 1963, 358), то ясно, что диалектика вывела его к тому, что мы назвали сейчас «первым» полюсом. Утверждение же, по которому автор-творец в некоторых ситуациях, не перестав быть творцом, «облекается в молчание» (АГ, 353), вполне можно отнести ко «второму» полюсу. Мы не станем здесь излагать хорошо известной бахтинской теории языка, в основе которой — представление о высказывании и его диалогической (а затем и социальной) природе. Нам важно было соотнести эту языковую теорию с бахтинской онтологией и указать на ее антиномический характер. Мысль Бахтина как бы перекачивается от одного ее полюса (бытие — это язык) к другому (бытие невыразимо в языке), порой прикасаясь к ним; искорки абсурда (типа того, что в романе Достоевского — это слово о слове и т. д.), врывающиеся в «прозаический» бахтинский текст, помогают сразу увидеть рельеф бахтинской мысли и ощутить ее парадоксальную остроту. Это — замечания к стилю бахтинского философствования; и в связи с вопросом об онтологичности учения Бахтина о языке мы поднимем еще одну — последнюю тему.

Если выше мы проследили, как и когда язык появляется в логическом становлении бахтинской эстетики (за эстетизацией «тела» и «души» героя средствами диалогической поэтики, — и на этой «духовной» ступени в эстетику вступает язык как эквивалент духа), то мы ничего еще не сказали о том, присутствует ли язык на более ранней стадии становления «идеи» Бахтина — на стадии «философии поступка». И потому сейчас мы попробуем «подсмотреть», в какой именно момент язык вообще появляется в философском сознании Бахтина. Почему его «философия поступка» «филологизируется», почему «поступок» с неотвратимостью становится «высказыванием», «словом»? Опять-таки, как и при обсуждении соотносительности «языка» и «диалога», мы станем пытаться прямо ответить на этот вопрос, но попробуем прояснить проблему, вновь прибегнув к типологизации. Дело в том, что не у одного Бахтина «философия поступка» выходит в сферу языка: другой русский вариант такого перехода мы обна-

руживаем у А. Мейера — весьма близкого Бахтину в 20-е годы человека, религиозного философа и главы кружка «Воскресение», за принадлежность к которому Бахтин был в 1928 году арестован. У Мейера есть статья «Слово-символ»*, где поднимается та же, интересующая нас в настоящий момент тема поступка и языка, но освещается она с совсем других, чем в случае Бахтина, философских позиций. Тем яснее — при сравнении с Мейером — делается специфика бахтинских представлений о том же самом предмете. Парадоксальным образом Мейер может помочь покрыть какие-то пробелы и восполнить недоговоренности в бахтинской концепции.

Итак: где основная интуиция «первой философии» Бахтина — интуиция «бытия-события», бытия как «нравственного» события, бытия как «ответственного поступка» человека — переливается в интуицию языка? Чем при этом оказывается «язык» в бахтинском понимании? Априорно нам ясно, что язык каким-то образом соотносится с разумом; это должно иметь место в любой концепции, — и весь вопрос в том, что конкретно в каждом отдельном случае понимается под разумом и — соответственно — под языком. Язык и разумность, язык и знание, понимание, — как возникают эти понятия в «нравственной философии» Бахтина, противопоставившей себя гносеологизму («теоретизму», «рационализму») предшествующих учений? Если с самого начала Бахтина занимает бытие, которое он сводит к «миру» нравственного поступления (бахтинский «мир» — это единство, создаваемое взаимодействием «ответственно» поступающих людей), то каким образом от этого своего основополагающего интереса к *бытию* Бахтин переходит к *разуму*, а затем и к *языку*?

Этот переход Бахтин опять-таки осуществляет через все то же ключевое для его ранних взглядов понятие *ответственности*. Если в философии молодого Бахтина есть что-то от экзистенциализма, то это экзистенциализм ответственности, ответственность — сам нерв бахтинского «нравственного бытия». Но в ответственности же Бахтин видит и исток *разумности*. Он следует общей установке русской мысли начала века на разум, «цельное знание» (В. Соловьев), когда, раскритиковав «предрассудки рационализма» (ФП, 104), он обращается к «ответственному поступку». Такой поступок, в самом факте его свершения, не только «имеет единое и единственное бытие жизни», но при этом «ориентируется в нем», а потому «*как-то знает*» его. Ответственно поступающий интуицией своей ответственности собирает во-

* См.: Мейер А. А. Слово-символ // Минувшее. М., 1992. Вып. 6. С. 213—228.

едино все факторы, все обстоятельства и мысли своего поступка; и поскольку ответственная решимость на поступок не исключает и «эмоционально-волевых» аспектов ситуации (заметим, в частности, что последнее слово при совершении поступка всегда остается за свободной волей человека), то понятно, почему с поступком Бахтин связывает отдельный акт цельного (то есть объединяющего рациональный, чувственный и волевой моменты) или же синтетического знания и говорит о «синтетической правде» поступка (*ФП*, 103). «Правде», но не «истине», заметим! Слово «истина» слишком откровенно ассоциируется с многообразными конкретными контекстами метафизики *, чтобы Бахтин смог ввести его в свою «первую философию», весь пафос которой — отталкивание от метафизики. Предпочтя «правду» «истине», Бахтин привязал знание к «ответственно поступающему» индивидууму, центральной фигуре трактата *ФП*.

С «ответственностью» Бахтин соотносит некий разумный, «ясный и отчетливый свет», который позволяет поступающему ориентироваться в событии бытия (*ФП*, 104). Древний Логос, чье явление — свет, не может не прийти на память при встрече с этим поворотом бахтинской мысли. Но *ФП* лишь на мгновение приобщается к данной глубокой идее: никакого метафизического Логоса в кругу воззрения Бахтина нет. Учение Бахтина не вписывается ни в традицию «борьбы за Логос» (В. Эрн) русских софиологов, ни в западную феноменологическую линию, представленную именами М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера. «Свет» для Бахтина — это не указание на некую объективную реальность, но, скорее, образ — для сознания поступающего человека, — сознания не рассудочного, не соединенного с этической установкой, слитого воедино с чувством ответственности. Поступающий, поступая, осуществляет ведомую ему с его бытийственного места «конкретную правду события», — и не следует думать, пишет Бахтин, что эта правда несказанна. И вот тут-то в рассуждениях Бахтина впервые появляется язык. Язык как раз призван выразить эту правду, выразить «изнутри» поступка. Сразу же в связи с языком Бахтин вводит термин «слово»: именно этим термином он будет пользоваться в своей «металингвистике» вплоть до 70-х годов.

* Ср. этимологическое возведение русского слова «истина» к глаголу «есть» в «Столпе и утверждении Истины» Флоренского. «Истина» соответствует области то ли объективно «сущего», то ли его явлению (как у Хайдеггера), — но не творческой активности человека как таковой, отправляясь от которой хочет построить свою философию Бахтин.

Рассуждения о «слове» на двух страницах трактата *ФП* особенно примечательны по той причине, что, действительно, позволяют распознать исток интуиций Бахтина относительно языка. Слово как осмысленное выражение «изнутри» поступка самого этого поступка и того «единственного бытия-события, в котором свершается поступок» (*ФП*, 105) с отчетливостью выделяет в себе два аспекта. Во-первых, слово обозначает предмет, на который нацелен поступок; этому служат те стороны слова, которые Бахтин называет «слово-понятие» и «слово-образ». Находясь именно при них, вероятно, пребываешь в сфере собственно лингвистики. Но объективно сущих «предметов» — с неустанностью мы будем это повторять — в философии Бахтина, в его «бытии-событии» принципиально нет: «предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной» (*ФП*, 106). И потому номинативный момент в «слове», по Бахтину, неразрывно связан с тем, который восходит к субъекту говорения. Это вторая сторона слова — «эмоционально-волевой» его момент, — иначе говоря, его интонация. Интонация соответствует событийности бытия как таковой, и именно интонацией предмет вовлекается в «событие», становится в отношение к говорящему и делается, таким образом, ценностью (*ФП*, 106). Именно на этой второй, интонационной стороне «слова» делается особое ударение в философии Бахтина. В бахтинском «слове» важнейшая роль отводится говорящей личности, — по сравнению с этим предметная, тематическая сторона «слова» отодвинута на задний план. Иногда можно подумать, что предметность, тематичность в бахтинском «слове» вообще отсутствует. «Слово» для Бахтина — это речь, высказывание. И в пределе — пределе очень недалеко, нередко достигаемом — слово отождествляется с говорящим. Так, в книге о Достоевском почти приравнены друг другу «герой», его «идея» и его слово. В диалогическом учении о слове первоначальная бахтинская интуиция — интуиция *ФП* — сохраняется. «Диалогическое» слово существует в «большом» романном «диалоге», который — аналог «бытия-события» *ФП*. Уже здесь, в самом своем раннем трактате Бахтин настаивает на том, что интонируемое «слово» не есть произнесение, выговаривание в бытийственную пустоту. Говорение происходит не в пустоте, но в едином бытии-событии; потому слово не является «субъективно случайным» (*ФП*, 105). И именно наличие в бахтинском «слове» этого второго момента — назвать ли его интонационным, бытийственным, экзистенциальным и т. п. — выводит бахтинское учение за пределы собственно лингвистики. Интонация принадлежит речи, а не языку, области не текста, но конкретного, «единственного

контекста» (*ФП*, 109), и в круг понятий науки о языке как системе не входит. В основе бахтинской «металингвистики», таким образом, лежит представление о бытии-событии, о приобщенности к этому бытию «ответственно поступающего» человека, об осмыслении им бытия изнутри самого его ответственного поступка. Бахтинское «слово» — не что иное, как именно этот «ответственный поступок», взятый со стороны его разумности.

Итак, бахтинская «философия поступка» с неотвратимостью приходит к такой реальности, как язык; и наоборот, «слово» в понимании Бахтина с самого начала бытийственно, — в том понимании «бытия», которое присуще бахтинской «первой философии». В связи с этим встает такой вопрос: в какой степени бахтинское бытие исчерпывается словом? Дает ли повод трактат *ФП* говорить о принципиальной близости взглядов Бахтина к учениям, нацело заменяющим «бытие» «языком» (образец такого мировоззрения — обсужденная выше философия Розенштока-Хюсси)? Объективно сущего, вновь напомним, в философии Бахтина нет; его «бытие» — «бытие» очеловеченное, в самом раннем бахтинском трактате представленное как совокупное, единое этическое деяние. Так что к бахтинскому «бытию» нельзя приложить — что хотелось бы сделать метафизическому сознанию — понятие «тайны бытия» вместе с вопросом, насколько язык в состоянии постичь и выразить эту тайну (именно так ставили вопрос о языке русские метафизики-софиологи). Вопрос в связи с Бахтиным надо, наверное, ставить так: в какой мере произносимое слово коррелирует ответственности поступка-говoreния — ответственности как пониманию событийной ситуации? в какой степени «свет» «ответственного сознания» вмещается в слово языка, в его смыслы и звучание? Бахтин на этот счет пишет так: «Не следует, конечно, преувеличивать силу языка: единое и единственное бытие-событие и поступок, ему причастный, принципиально выразимы, но фактически это очень трудная задача, и полная адекватность недостижима, но всегда задана» (*ФП*, 105).

Эту мимолетную и не слишком обязательную фразу (специальный интерес к языку в трактате *ФП* еще отсутствует) можно было бы прокомментировать, например, такими тезисами:

1. Учение Бахтина глубоко разнится с концепциями типа «метаномики» Розенштока, однозначно решающими проблему соотношения бытия и языка (бытие — это язык), как бы вообще не видящими за ней великих трудностей. Бахтин прекрасно понимает, что здесь возможно только диалектическое решение, но в теоретические построения не считает нужным пускаться,

предпочитая им способ «описания» конкретных ситуаций (ФП, 105).

2. Поскольку «бытие-событие» и «язык» в серьезнейшем смысле слова связаны друг с другом, учение о «языке» будет в какой-то мере учением о «бытии», и наоборот. Мы приходим здесь к центральному, а вместе с тем искомому представлению данного нашего исследования — к единству лика Бахтина-мыслителя. Его взгляды ориентированы одновременно «философски» и «филологически».

3. В идеале, в некоей «заданности» язык полностью выразит событийное бытие, сольется с ним. В реальных же случаях можно иметь дело со «словом», ощущая в его «лингвистической» действительности неуместимый в нее «бытийственный» остаток. Наука о таком «слове», учитывающая этот «остаток» — металингвистика, и она в данном, принципиальном смысле есть наука о бытии (в той или иной степени выраженном в языке).

4. Когда мы изучаем произведения художественной литературы, то в силу опять-таки бытийственности языка, мы изучаем само бытие. Как от художественного произведения взойти к бытию? Следует увидеть произведение в качестве события — события взаимодействия «слов»; надо язык произведения осмыслить как речь, разложив ее на высказывания, голоса, — разыскать в ней ее разнообразных субъектов, будь то отдельные люди или социальные общности. В своих главных трудах — книгах о Достоевском и Рабле — Бахтин занят именно этим. Бытие, осмысленное в книге о Достоевском, — русский социум второй половины XIX века, динамика идейной борьбы в нем. С романом Рабле в глазах Бахтина теснейшим образом связан мир карнавала, взятый с его духовно-смысловой стороны. Когда при восприятии этих произведений язык «убирается... как убираются леса» (СМФ), остается это самое бытие, чистый дух и смысл: «большой диалог» «идей» в первом случае и «веселая преисподняя» — во втором. Бахтина в конечном счете занимало само бытие, — произведениями же словесного творчества он интересовался, будучи убежден в бытийственности «слова» языка.

Когда мы от ФП Бахтина обращаемся к статье А. Мейера «Слово-символ», то сразу же наталкиваемся в ней на некоторые представления, хорошо памятные нам по бахтинскому трактату*.

* Ср.: «Тексты раннего Бахтина (и некоторые более поздние вещи) и исследования Мейера второй половины 20-х и 30-х годов часто “цитируют” друг друга <...>» (Исупов К. Г. Слово как поступок (о филологическом учении А. А. Мейера) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 98).

Занятый осмыслением природы языка (как и Бахтин, Мейер говорит о «слове»), петербургский философ учение о нем вплетает в общую концепцию бытия и познания. И прежде всего, Мейер, подобно Бахтину — сторонник не «теоретического», т. е. субъект-объектного, но «участного» (Бахтин) мышления: познание, если оно не остается крайне неглубоким, периферическим, является, пишет он, всегда неким «участием» в жизни, причем участием творческим. С познанием у Мейера связано некое человеческое «действие», человеческий поступок. Это — исходная и одновременно центральная категория его учения о «слове»; потому, как и о бахтинской «первой философии», о мейеровской концепции можно вполне было бы говорить как о «философии поступка». Как и Бахтина, Мейера занимает актуальный аспект языка — речь; «словесное действие» он рассматривает в качестве «частного случая человеческих действий вообще». Это все очень важные интуиции, и в них воззрения Мейера совпадают с философской позицией Бахтина. Однако на этих интуициях, кажется, сходство и кончается. И первое, хотя и не важнейшее отличие, бросающееся в глаза, состоит в том, что «философия поступка» Бахтина ориентирована этически, тогда как представления Мейера суть вариант гносеологии: ни категории «ответственности», ни какого-то другого понятия из области нравственной философии в «Слове-символе» нет.

Главное же и принципиальное, что различает взгляды на язык Бахтина и Мейера, — это ориентация последнего на внечеловеческую действительность, на бытие, предшествующее, так сказать, человеку и не зависящее от него. Для Бахтина бытие-событие складывается из человеческих поступков и если не замыкается сферой только человеческого, то лишь в некоем «лазеечном» — пользуясь бахтинским выражением — смысле. Мейер же, исходящий из «действительной, вне человека пребывающей реальности» (215)*, строит свое учение о слове на данном основополагающем представлении. В отношении русской религиозно-философской мысли его взгляды более традиционны, чем бахтинские. Слово человеческое, по Мейеру, определенным образом связано с Логосом — «Словом» вселенским, а в конечном счете — божественным**.

* После цитат из «Слова-символа» здесь и далее мы в скобках указываем номера страниц по вышеназванной публикации.

** Ср. с высказыванием Мейера на заседании Религиозно-философского общества в 1907 году: «Должна быть какая-то онтология. Мы должны говорить о Боге и мире как о сущем. Всякая оценка должна опираться на знание какого-то бытия, высшего бытия». Цит. по:

Интересно всмотреться в оттенки этой связи и хотя бы совсем эскизно наметить в мейеровской концепции какие-то водоразделы между элементами метафизическими и феноменологическими. Мейер исходит из предпосылки «единого Слова», которое знал Гераклит, отождествляющий его с «онтологическим огнем» (223—225). Мейер не персонифицирует Слово в христианском смысле — не соотносит его ни со Второй Ипостасью Святой Троицы, ни с Христом, ни с тем более Иисусом и Евангелием; он имеет в виду «мысль, присутствующую в реальности вообще», «объективную мысль-слово», — Слово, «охватывающее все голоса жизни» (223). Логос для Мейера — скорее Логос космический, «музыка сфер» (225), и когда он говорит о Логосе «божественном», то подразумевает те же самые «реальные силы жизни», — их называл «богами» Платон (219). Этот единый Логос, вселенский разум, «присутствует и в наших действиях» (222) — присутствует не потому, что мы делаем для этого какие-то усилия, но из-за одной нашей приобщенности бытию.

Для того чтобы, исходя из предположения о Логосе, объяснить возникновение человеческого слова, Мейер создает мифологический образ. Это — образ «беседы» между человеком и объективной действительностью (219). «Беседу» эту начинает бытие: «...жизнь сама обращается к нам» (215). И человек «откликается» на призыв жизни — откликается своим особым поступком, «символическим действием», под разряд которых подходит и «слово». Слово «рождается» в человеческом сознании (213, 214, 218), оно — «отклик словам, идущим от жизни» (222), отклик мировому Логосу, принадлежащий этой же самой вселенской мысли. А потому, благодаря этому своему вхождению в реальность, человеческое слово есть «символ» этой реальности, чья миссия — ее познание и творческое ее созидание (217). В отличие от символистов-платоников, в понятие «символ» Мейер вкладывает, скорее, функциональный смысл: символ ценен как орудие проникновения в реальность, работы над реальностью, — тогда как софиологи связали с «символом» значение образно-знакового замещения реальности по преимуществу. Но как бы ни понимать «символ», использование этой категории всегда предполагает усмотрение некоего «инобытия», с которым человек тем или иным путем устанавливает связь. Допущение же чего бы то ни было «инобытийственного» в философию было глубоко чуждо

Бахтину, о чем здесь уже неоднократно говорилось. И категорией «символа» Бахтин никогда не пользовался именно по этой причине. «Слово» для Мейера — «действие» и «символ» одновременно. «Слово» для Бахтина — только «действие», только «поступок».

Итак, языковое «слово» в представлении Мейера рождается в «беседе», диалоге человека с бытием, «жизнью». Человек вслушивается в бытие и звуками своего слова отвечает ему: «слово-звук» это слышимая ухом мысль» (214). Данный образ обращающегося к человеку бытия, чей голос человек пытается распознать каким-то особым внутренним слухом, не может не вызвать параллелей с концепцией языка Хайдеггера. Язык, по Хайдеггеру, есть манифестация бытия, открывающего себя человеку. И язык сам начинает говорить с человеком, язык — это «сказ», иначе — «показ», явление перед человеком самого бытия. Речь же, человеческий язык есть «слушание языка» нами, поскольку мы объявили готовность послушно принадлежать существу языка *. Поразительной близости идей Мейера по поводу природы языка к хайдеггеровским представлениям можно было бы посвятить самостоятельную работу **. Встает вопрос: мейеровская концепция языка — феноменология это или все же метафизика? Его «жизнь», «действительность», «Логос» — в какой мере они «объективны», реальны безотносительно к человеку? Идет ли в статье «Слово-символ» речь о «сущем» или о «бытии» (различение Хайдеггера)? Действительно, Мейер очень близок феноменологии Хайдеггера; но сходные интуиции, касающиеся природы языка, есть и у русских метафизиков С. Булгакова и П. Флоренского! Так, Булгаков считает, что через человека говорит «космос», «мировое слово»: звуковой символ вселенского смысла рождается в человеке благодаря его «микрокосмической» природе ***. Представление о «самооткровении самих вещей» в человеке органично входит в софиологию Булгакова. А в стремлении показать, как возникает слово-имя, Флоренский пользу-

* *Хайдеггер М.* Путь к языку // Мартин Хайдеггер. Время и бытие / Пер. Бибихина В. В. М., 1993. С. 266.

** К большому сожалению, публикаторы статьи «Слово-символ» в сборнике «Минувшее» не указали на время ее написания. Так или иначе, учение Мейера — как и концепция Бахтина — принадлежит той же эпохе в философии, что и воззрения Хайдеггера. К ней относятся и взгляды западных «диалогистов». «Петербургская» философия в 20-е годы «догоняет» немецкую мысль; речь идет не о заимствовании, но о развитии из собственных импульсов.

*** См.: *Прот. Булгаков С.* Философия имени. Гл. 1. Что такое слово? С. 24.

ется тем же самым, что и феноменологи, образом диалога «мысли» и «тайны жизни» *. Но, впрочем, обращение Булгакова и Флоренского к диалогическим идеям выводит их самих за пределы строгого платонизма... Интересно еще в статье Мейера указать на один образ. Мейер говорит об энергетической природе слова: слово со стороны его звучания есть обнаружение той единой вселенской энергии, которую можно было бы назвать «славой жизни». Свет, мысль, огонь, звук и т. д. суть лишь разные ее виды, — так что небесный свет и «свет мысли» в каком-то глубочайшем смысле относятся к одной и той же «сущности» (222). У Мейера в статье много недоговоренностей, но надо думать, что под «сущностью» он понимает Логос и что «слава жизни» — она же для него слава Логоса. Здесь мы обнаруживаем целый комплекс представлений и терминов русского имеславия, бывшего почвой для возникновения софиологической философии языка *. Итак, между феноменологией как учением о являющемся бытии и метафизикой как о учением о бытии, сущем в себе — во всяком случае, в их русских вариантах — непроходимой стены нет. В случае Бахтина мы имеем нечто иное. Его учение о «слове», неотделимом от человеческого поступка, а затем от ситуации человеческого общения, дает весомый повод относить его взгляды к области социальной онтологии и даже философии культуры. Но все же бахтинская «наука о духе», его «первая философия» выходит за эти рамки. Бахтинское «бытие-событие» имеет просвет в область надмирную, надчеловеческую. Однако обоснование этого — специальная задача для бахтиноведа. Нынешней же нашей целью было указать на единство бахтинских филологии и философии, — без окончательных заключений о мировоззренческом существе этого единства.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Э — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 ВЛЭ — *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
 МФЯ — *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Л., 1930.

* См.: *Флоренский П. А.* Диалектика // *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 144—145.

** Об имеславии см. нашу статью «Слово в теории языка П. А. Флоренского» (*Studia Slavica Hung.* 34/1-4. 1988. Budapest. С. 9—25).

- ПнД — Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
- ФП — Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 80—160.
- АГ — Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Э. С. 7—180.
- СМФ — Бахтин М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // ВЛЭ. С. 6—71.
- БП — Лекции и выступления Бахтина М. М. 1924—1925 гг. в записях Л. В. Пумпянского. (Вступительная заметка, подготовка текста и примечания Н. И. Николаева) // Бахтин М. М. как философ. М., 1992. С. 221—252.
- ИО — Бахтин М. М. Искусство и ответственность // Э. С. 5—6.
- СР — Бахтин М. М. Слово в романе // ВЛЭ. С. 72—233.
- ПРЖ — Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Э. С. 237—280.
- ПД — Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Э. С. 308—327.

1994





Гэри Сол МОРСОН

Бахтин и наше настоящее

Современные американские литературоведы любят много говорить о «другости». Ирония заключается в том, что, сталкиваясь с представителем другой культуры, обладающим совершенно другими взглядами, те же самые литературоведы оказываются в состоянии выдать лишь несколько стертых определений, совсем не проникая в суть явления. Ни в чем эта тенденция к уравниванию не сказалась так отчетливо, как в восприятии выдающегося русского культуролога и литературоведа XX века Михаила Михайловича Бахтина.

Когда каких-то двадцать лет назад работы Бахтина начали появляться на английском языке, между различными литературоведческими лагерями развернулась борьба за то, чтобы причислить его к своему стану. Невзирая на неизменную критику Бахтиным формализма и структурализма, последователи Романа Якобсона (они были особенно активны в обоих направлениях) с самого начала заявляли о его принадлежности к своим течениям. Это можно было бы сравнить только с тем, как если бы Дарвина объявили в Америке правоверным христианином.

После того как структурализм в Соединенных Штатах постепенно пошел на спад, родился образ нового, постструктуралистического, постмодернистского, деконструктивистского Бахтина. Так мыслитель, вся жизнь которого была посвящена пониманию нравственной ответственности предстал антиномистом и нигилистом. Не менее странно, что Бахтина цитируют как защитника безличностной «интертекстуальности», и это при том, что он всегда подчеркивал роль диалогов (включая диалоги между авторами и читателями) как средства нравственного сближения людей, «встречи личностей», а не только речевого общения; он рисовал в своем воображении людей, говорящих друг с другом, в то время как его последователи пишут (полагая, что так

писал бы Бахтин) о языке, замкнутом на самого себя. Примерно так же бахтинская концепция «полифонии» в романах Достоевского была воспринята различными школами с крайне релятивистскими установками, несмотря на сделанное им по поводу подобного упрощения предупреждение: «Мы не видим никакой надобности говорить о том, что полифонический подход не имеет ничего общего с релятивизмом (как и с догматизмом). Нужно сказать, что и релятивизм, и догматизм одинаково исключают всякий спор, всякий подлинный диалог, делая либо ненужным (релятивизм), либо невозможным (догматизм)».

Время от времени критики, оказывающиеся перед выбором, зачислить ли Бахтина в защитники сегодняшней мудрости или оставить его в «реакционном» вражеском лагере, предпочитают первое, какими бы насильственными, искаженными и вопиюще абсурдными ни были выводы. Ни одна из подобных «ассимиляций» не была столь сомнительна, как самая недавняя, отражающая сегодняшнее, исключительно политизированное состояние литературоведения в Америке. Как только кафедры гуманитарных дисциплин заменили лозунг «нет ничего, кроме текста» на лозунг «нет ничего, кроме власти», обнаружилось, что Бахтин — марксист. Даже М. Х. Эбрамс, не принадлежащий ни к каким псевдонаправлениям, записал Бахтина в марксисты в своем «Словаре литературных терминов». Учитывая, что утверждать подобное весьма не просто, можно только поражаться, насколько успешно была осуществлена новейшая ревизия Бахтина.

Кто же такой Бахтин? Его жизнь вряд ли можно назвать образцовой для предполагаемого защитника рабочего класса. Сын управляющего банком, выходец из достаточно богатой семьи, Бахтин (1895—1975), как выясняется, лучшую часть своей жизни потратил на то, чтобы спрятаться от КПСС, дабы избежать ареста. Окончив отделение классической филологии Петроградского университета (1918), на протяжении всей Гражданской войны он находился в небольших городах, сначала в Невеле, потом в Витебске (на родине Шагала). Там Бахтин занимался вопросами философии и религии, работая над исследованиями о нравственной ответственности личности (а не класса) вовсе не в марксистском, а, скорее, в кантианском или неокантианском ключе. Когда Бахтин в сопровождении жены вернулся в 1924 году в Ленинград, политическая неблагожелательность и остеомиелит (приведший впоследствии к ампутации ноги) не дали ему возможность найти постоянную работу. В конце 1928 года он был арестован по подозрению в связях с религиозно-философским обществом «Воскресенье». Первый приговор — пять лет в концлагере

на Соловках, равносильный смертной казни, позднее был заменен пятью годами ссылки в Казахстан, где Бахтин работал счетоводом в районной потребкооперации. В 1936 году он начал преподавать в недавно созданном Мордовском государственном педагогическом институте — месте, по мрачности своей соответствующем названию; но когда слухи о грядущих массовых репрессиях дошли до него, он уволился с работы и скрылся в самой глуши русской провинции. К преподавательской деятельности в вузе он не возвращался до конца Второй мировой войны.

К этому времени Бахтиным написано достаточно, но опубликовано немного. Единственной публикацией, получившей резонанс в 20-е годы, явилась книга *ПтД*, оставшаяся, по общему мнению, если не самым объективным, то самым ярким исследованием о великом русском писателе. Помимо книги о Достоевском он опубликовал только несколько статей. Одна из них — «Искусство и ответственность» (1919), только что вышедшая в английском переводе, занимала всего две страницы. Стиль двух статей о Толстом столь неудачно имитировал марксистскую риторику, что до сих пор неясно, в самом ли деле это слабейшие его работы или Бахтин все же пытался написать пародии, содержащие скрытую критику политического строя. Еще одна статья, написанная в казахстанской ссылке, посвящена преимуществам выращивания скота на колхозных фермах¹.

В 50-е годы группа московских аспирантов, знакомых с его работой о Достоевском, к своему удивлению обнаружила, что ее автор каким-то образом выжил в годы сталинщины. С этого момента Бахтин стал объектом поклонения в типично русском духе: с «паломничествами» к нему домой в Саранск, с легендами о его мудрости и святой наивности, многие склонялись перед ним, как перед новым Буддой или Толстым. Он согласился на переиздание книги о Достоевском, дополнив ее материалом из других работ, не вполне здесь уместном, опасаясь, видимо, что другой возможности не будет. Вскоре после этого он смог опубликовать свою кандидатскую диссертацию о Рабле, которая некогда вызвала чуть ли не скандал. В год смерти Бахтина появился сборник его работ, написанных «в стол», и именно эта книга показала его подлинное значение как мыслителя. Еще один замечательный сборник был опубликован в 1979 году, а очень важная работа раннего периода, посвященная этике, вышла в 1986 году. До сих пор не ясно, что еще осталось в архивах.

Вполне понятно, почему те, кто хочет записать Бахтина в марксисты, не обращаются к его биографии. Действительно, было бы очень сложно назвать точное время, когда Бахтин — убежденный

неокантианец, сторонник индивидуальности, открытого диалога и исторической непредсказуемости, а вполне возможно, и одного из направлений русского православия — мог принять основанный на классовом подходе материалистический и телеологический взгляд на жизнь. Сам он даже не пытался делать вид, что верит в это. С наступлением гласности последователи Бахтина в Саранске весьма убедительно говорили о нем, как о человеке, который отказывался принять как классовый подход к морали, так и социологически-релятивистский взгляд на этику.

Американцы, утверждающие принадлежность Бахтина к марксизму, оставляют без объяснения вопрос, почему с 30-х годов, когда даже формалисты заполняют свои работы цитатами из классиков марксизма, Бахтин не только избегает подобного цитирования, но и недвусмысленно критикует марксизм. В рецензии на первое издание книги о Достоевском в 1929 году нарком просвещения Анатолий Луначарский предложил Бахтину путь, следуя которым тот мог бы связать ее основные положения с марксизмом, но когда у Бахтина появилась наконец возможность ответить (в издании 1963 года), он отверг подобную интерпретацию литературного произведения в принципе. Он подчеркивал, что социология (марксистская или иная) может только описать условия, благоприятствующие появлению той или иной художественной формы, что творчество само по себе, и великие произведения как его результат неизбежно выходят за рамки «каузального или генетического» объяснений: «Поэтику нельзя, конечно, отрывать от социально-исторических анализов, но ее нельзя и растворять в них». Более того, серьезная ошибка — воспринимать марксизм как единственный или даже особенно удачный тип социального анализа. Экономический материализм почти всегда ведет к упрощению и обеднению реальности, поскольку он пытается литературу «непосредственно, так сказать, через голову культуры соотносить с социально-экономическими факторами».

Но разве невозможно соединить теорию диалога Бахтина с марксистской диалектикой? Разве не показал подобную связь в собственном творчестве друг и коллега Бахтина Валентин Волошинов? Словно предвидя подобное смешение, Бахтин неоднократно противопоставляет диалог диалектике. Здесь две причины: первая — диалог открыт, вторая — диалог, в отличие от диалектики, возможен лишь среди реальных, живых людей. Процесс тезиса, антитезиса и синтеза имеет место в одном-единственном сознании, даже вне всякого конкретного сознания; диалог же требует по меньшей мере двух участников со своим собственным

опытом, взглядами, голосами. По самому своему духу диалектика с ее закрытостью, абстрактностью и уверенностью в исходе истории противостоит диалогу, который предлагает возможность того, что Бахтин назвал «сюрпризностью».

В одном из набросков Бахтин уподоблял диалектический процесс (как по Марксу, так и по Гегелю) «мысли, которая, как рыбка в аквариуме, наталкивается на дно и на стенки и не может плыть больше и глубже. Догматические мысли». В одной из поздних записей контраст двух типов мышления характеризуется с особенной резкостью: «Диалог и диалектика. В диалоге снимаются голоса (раздел голосов), снимаются интонации (эмоционально-личностные), из живых слов и реплик вылуцчиваются понятия и суждения, все втискивается в одно абстрактное сознание — и так получается диалектика».

Помню, в аспирантские годы на меня производили огромное впечатление рассказы профессора Виктора Эрлиха о бесчисленных ухищрениях, на которые шли бедные советские исследователи, чтобы втиснуть классические произведения русской литературы, написанные Пушкиным, Толстым, Чеховым и другими немарксистами, в одобренные сверху марксистские схемы. Эрлих часто повторял, что «нужно сочувствовать ученому», вынужденному искать свои пути, дабы прийти к верным выводам, и эта мысль не утратила для меня той особой иронии, которую знают и ценят все слависты. В нынешней атмосфере американского литературоведения я должен, очевидно, «сочувствовать» Майклу Холквисту, редактору большей части американских переводов Бахтина и соавтору единственной существующей биографии. Я имею в виду «*Art and answerability: Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*», только что опубликованное его предисловие к сборнику ранних работ ученого. Несмотря на полное отсутствие марксизма в бахтинских исследованиях по этике и эстетике, Холквист старательно пытается убедить нас в причастности великого мыслителя к марксизму, что сегодня совершенно излишне даже в России.

«С публикацией этих работ затрудняется возможность соединить Бахтина с марксизмом», — вынужден признать Холквист в конце предисловия. Необходимое решение, как выясняется, должно быть найдено «еще в двух сферах, интерес к которым он (Бахтин. — Г. С. М.) разделяет с Марксом: поиск глубинных структур и попытка понять соотношение ценности и физического труда». Для тех, кто знаком с трудами Бахтина, подобное заявление может показаться загадочным, ибо человек, неприемлющий структурализм, он не принимал самого понятия «глубинные

структуры»; и если не считать вклад в колхозное счетоводство, ему особенно нечего сказать о «физическом труде». Холквист обнаружил подобный интерес в строчках Бахтина о цитировании и диалоге, поскольку здесь Бахтин «воспринимает знание как усилие в процессе понимания» и говорит о толковании как «активном восприятии».

«Прилагательное играет здесь весьма важную роль: активное восприятие означает, что цитирование является не простым механическим повторением, а работой — это труд. Новая книга Джеймса Линча, директора психофизиологической лаборатории медицинского факультета Мэрилендского университета, свидетельствует о том, что в определении диалога как «работы» содержится не просто метафора или не только метафора: серия экспериментов Линча показала прямую взаимозависимость между уровнем кровяного давления и процессом говорения и слушания».

Используя тест Холквиста—Линча, можно сказать, что этот замечательный пассаж заставит читателей затратить немало труда. Но усилия их пропадут даром. Даже если мы смиримся с доказательством: повышенное кровяное давление является работой, а диалог, соответственно, — утомительным трудом, все равно остается вопрос: является ли диалог «трудом» в марксистском понимании? И разве Маркс единственный, кто писал о труде? С таким же успехом можно утверждать, что работы Бахтина об активном восприятии доказывают его близость протестантской этике и симпатии к капитализму.

Если я остановился на этих рассуждениях, то только потому, что как раз Бахтин ясно сознавал истоки такого рода мышления (как в более, так и в менее глубоких его формах). За всем разнообразием этих форм он сумел разглядеть один и тот же тип некоторого теоретизированного сознания, посвятив почти всю свою жизнь предупреждению о его опасности и разработке продуктивных путей его преодоления. К пониманию творчества Бахтина мы приближаемся не тогда, когда, как водится, критики ставят вопрос о «Бахтине и современном литературоведении», но тогда, когда вопрос этот примет вид следующей радикальной дилеммы: «Бахтин *или* современное литературоведение».

В ранних своих работах Бахтин ввел термин «теоретизм» для обозначения отвергаемого им типа мышления. Позднее он писал о «монологизме» и «догматизме». Ученый имел в виду такую ментальность, которая отрывает от конкретных человеческих поступков все, что можно подвергнуть обобщению, а затем превращает полученные абстракции в систему, подчиненную набо-

ру правил. Следующим этапом становится выведение из этих правил норм, и, наконец, утверждается, что данный процесс включает в себя все самое важное. Мир, понятый таким образом, состоит из трех типов явлений: первый и наиболее важный — это правила, или законы, вывести которые и составляет главную задачу ученого; второй — акциденции этих законов, т. е. конкретные события, представляющие интерес только как подтверждение законов; и наконец своего рода вынужденная уступка — некий остаток явлений, для которого либо правила еще не найдены, либо они слишком незначительны, чтобы привлекать к себе интерес. Образчиком теоретизма для Бахтина была теория Соссюра, лежащая в основе формализма, структурализма и, в конечном счете, постструктурализма. Бахтин выступил против предложенного в ней деления на систему правил (*langue*) и их акциденций (*parole*), при котором лингвистам предлагается исследовать только *langue*, поскольку все остальное представляет собой либо случайное проявление *langue*, либо является остатком, слишком аморфным для серьезного научного исследования. То же самое Бахтин отметил в двух других великих «измах» XX столетия — фрейдизме и марксизме. В их попытках приспособить жизнь и мышление к подобным моделям он видел непонимание, если не предательство подлинной роли гуманитарных наук.

С точки зрения Бахтина, все великие философские системы Нового времени, как ни различны они между собой, исходят из одной и той же фундаментальной предпосылки. «Печальное недоразумение, — пишет он, — заключается в признании истинным только того знания, которое вытекает из общих моментов». Великие системы предполагают, что все на свете можно, по-бахтински выражаясь, «транскрибировать», т. е. перевести на язык абстрактного описания безличных знаков. Системы упускают из виду именно то, что, как правило, является самым важным, содержит в себе источник поступков и смысл событий, то, что как раз невозможно превратить в общее правило или закон. Реальная жизнь, действительная историчность, подлинная индивидуальность — все это оказывается в остатке (Бахтин называет его «избытком») после того, как применимы все законы и приложены все обобщения. В этом избытке мы и находим «единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем». Или, как иногда еще говорит Бахтин, теоретизм неизбежно теряет из виду «событие бытия». По Бахтину, именно понимание событийности событий и «избытка» делает нашу жизнь и наши поступки единственными и «неповторимыми», и это яв-

ляется определяющим для сферы гуманитарного знания как области научных дисциплин.

Центральной проблемой для Бахтина, своего рода лакмусовой бумажкой на испытание теоретизма оказывается творчество. Теоретизм способен мыслить творчество, лишь абстрагируясь от самой творческой способности. Ведь классические системы, как легко заметить, сводят акт творчества к внешнему ряду обстоятельств, его обусловивших, к действию законов, якобы его предопределивших. Но что же тут творческого, если известные законы дают известный результат? Русский формалист Осип Брик вполне последовательно заявлял, что формалистам удалось открыть закон истории литературы и что именно система литературы порождает великие произведения. «Нет ни поэтов, ни писателей, — писал Брик, — а только поэзия и литература... Если бы Пушкина не существовало, “Евгений Онегин” был бы все равно написан. Америка была бы открыта даже без Колумба». Марксизм и фрейдизм, как всякие социологические и психологические «теоретизмы», в конечном счете тоже сводят творчество всего лишь к открытию, поскольку они в принципе не могут допустить, что существует реальный выбор — существенная неопределенность в отношении того, во что этот выбор может вылиться. Приверженность вневременным законам и нормам делает просто немыслимым для этих «измов» допущение того, что какое бы то ни было «сегодня» может стать потенциальным источником абсолютного нового, непредвиденного и в то же время реального и в высшей степени существенного.

Аналогичному испытанию подвергается этика — другая проблемная область, понимание которой определило весь творческий путь Бахтина. Теоретизм и здесь не выдерживает испытания: ведь момент этического поступка не сводим ни к какому обобщению о нем, точно так же, как никакая теоретическая редукция не способна определить творческий поступок. Этический выбор в этом смысле действительно значим сейчас, т. е. сколь бы сложной ни представлялась бы нам какая-то этическая проблема, ее невозможно разрешить заранее на основе теоретической транскрипции мнимо-очевидных фактов. Слишком много деталей, важность которых может быть и неочевидна, окажется за пределами транскрипции даже у самого философски образованного теоретика. В конечном счете ничто не может заменить присутствия в момент этического выбора. Когда в романе «Анна Каренина» Левину задают прямой вопрос, прибегнет ли он к насилию, дабы спасти болгарского ребенка от турецкого солдата, он отвечает, что не знает: ему пришлось бы решать это в тот самый мо-

мент на основании критерия, который он не может выбрать заранее. Его сводный брат, известный общественный деятель, только смеется над неспособностью героя заявить о своих принципах, но для Толстого столь чуткое отношение к конкретным лицам и обстоятельствам — ключ к моральному выбору. В гипотетической ситуации, предложенной Левину, непредвиденные обстоятельства слишком важны, а последствия неверного решения слишком чудовищны, чтобы герой мог отказаться от права на выбор, поменять его на набор абстрактных, легко формулируемых правил. Точка зрения Бахтина формулируется так: «Нельзя доказать своего *alibi* в событии бытия». Теоретизм не в состоянии реально воспринимать «не-алиби».

Бахтин постоянно подчеркивал, что, как ни помогают нам нормы и правила, этика, в конечном счете, зависит от конкретных ситуаций. Бахтин, можно сказать, был казуистом в исконном значении слова: он настаивал на особенности каждого конкретного случая: в этом смысле все гуманитарные науки, по Бахтину, в самой своей природе «казуистичны». Например, он утверждал принципиальную несводимость той или иной методологии, что совершенно противоречит современной теории литературы. Описывая природу историчности или неровный пульс «реального исторического времени», Бахтин дает понять, что никакая система не в состоянии передать богатство традиции, прозаическую неупорядоченность настоящего и открытость будущего. Как это созвучно замечанию Толстого в «Войне и мире»: «Стоит только признать закон необходимости, и разрушатся понятия о душе, о добре и зле».

Итак, разрабатывая диалогическое понимание души, становящееся влиятельным среди исследователей в последнее время, Бахтин практически отверг все господствовавшие школы (и Фрейда, и Павлова, и ту, что можно назвать социо-биологической), которые стремились объяснить поведение человека, как он говорит, в «каузальных или генетических» терминах. Для Бахтина подобный подход исключает свободу, ответственность и творчество, не оставляя место «живому ядру» личности. Подлинное психологическое понимание (Бахтин находил его у Достоевского) начинается с признания этого живого ядра, тогда как неподлинное, наоборот, во внутренней незавершенности человека видит камень преткновения для «научного» объяснения. Психолог *как* теоретик, имея дело с человеком *как* человеком, не может, по самой сути принадлежности своей к теоретизму, не мыслить так, что «внутренняя данность не созерцается, а безоценочно изучается в заданном единстве психологической закономерности».

По мысли Бахтина, именно такой тип мышления отвергал Достоевский. Превознесенный при жизни и позже (в том числе и Фрейдом) как величайший психолог, когда-либо творивший в литературе, Достоевский, как это ни странно на первый взгляд, утверждал: «Я не психолог». Для Бахтина это самооценка (всем известная, но оттого отнюдь не более понятная), в сочетании с сатирическими разоблачениями «психологов» в «Братьях Карамазовых», имеет вполне определенный смысл — тот же самый смысл, в силу которого величайший в мире психолог-мыслитель сумел адекватно выразить себя не в риторико-публицистических или научных жанрах, а как романист. Если Фрейд считал, что художники, подобные Достоевскому, обладают интуитивной мудростью, но не способны ее объяснить, то Бахтин в самом обращении писателя к роману увидел «прозаическую мудрость», наилучший способ передачи действительной сложности жизни, где люди свободно и ответственно реагируют на совершенно конкретные ситуации.

Постепенно Бахтин начал рассматривать роман — великий реалистический роман Достоевского, Джордж Элиот, Гете и Толстого — как высшее достижение европейской мысли, поскольку именно роман, как никакие другие литературные или вне-литературные жанры, способен схватывать конкретику контекста, единственность событий и уникальность личности. Поэтому он никогда и не считал, что литературно-критические теории, исследующие литературные произведения, важнее этих произведений. Относясь к собственным работам как к «транскрипциям» практически не поддающейся транскрипции романной мудрости, он определял свою книгу о Достоевском самое большее как обозначение пути, на котором читатель может domыслить то, что для литературной теории вообще немислимо: «Я перевожу на язык отвлеченного мировоззрения то, что было предметом конкретного и живого видения и стало принципом формы, — напоминает он себе в набросках к переработке книги о Достоевском. — Такой перевод всегда неадекватен».

БАХТИН И РУССКАЯ КОНТР-ТРАДИЦИЯ

Как свидетельствуют выбранные мною из истории русской литературы примеры, теории (или анти-теории) Бахтина развивают особую линию русской мысли, которую я бы назвал контр-традицией в русской литературе XX века. Эта контр-традиция, представлявшая в свое время голос меньшинства, в результате

реформ Горбачева обрела новое звучание в сегодняшней России, когда чудовищные последствия традиций большевизма должны быть осознаны до конца. Контр-традиция все отчетливее слышна сегодня как голос, который не был услышан.

Традиция большинства — «Русская Идея», как ее иногда называют, — выражала доминирующее настроение нарождавшейся радикальной интеллигенции. Дело в том, что слово «интеллигенция» было изобретено в XIX веке в России² и обозначало не просто группу людей, занятых умственным трудом, но группу, обладающую определенным типом мышления. Вот почему многие из тех, кого в Америке считают интеллигентами (например, умеренно-либеральный профессор, делающий политическую карьеру), не имеют отношения к «интеллигенции» в русском смысле слова. Настоящая интеллигенция, от Белинского до Ленина, состояла преимущественно из фанатиков того или иного сорта, вроде тех, кого мы встречаем на страницах романов Достоевского и Тургенева. Вот они-то и были «Бесы».

Этот доминирующий стиль русской мысли узнается по трем характерным признакам: экстремизм, тотальность и мессианство. Появляется система, объясняющая решительно все, изыскивается метод, решающий раз и навсегда все «проклятые вопросы», исцеляющий всякую человеческую болезнь. Построим социализм, воссоединимся в единой для восточных христиан Русской Православной Церкви, уничтожим Сионских Мудрецов и войдем в Царство Божие. «Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей, из которой я выхожу, — говорит на собрании революционеров в «Бесах» фанатик Шигалев. — Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако ж, что кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого». Одна из причин замалчивания «Бесов» в Советском Союзе заключалась в том, что Шигалев и другие герои с невероятной точностью предвосхитили поведение Ленина и большевиков.

Традиция «Русской Идеи», помимо большевизма и мессианского антисемитизма, включала в себя различные формы фатализма и политически окрашенного мистицизма. Толстой в «Войне и мире» описывал математическое доказательство бытия Антихриста, выведенное Пьером Безуховым. Оно свидетельствовало, что Наполеон и есть Антихрист, и он должен быть повержен тем, чье имя имеет то же числовое выражение, что и у Зверя в Апокалипсисе. Записав свое имя по-французски с небольшими орфографическими отклонениями «L'russe Besouhof», Пьер об-

наруживает, что оно равно 666 и, следовательно, именно ему, Пьеру, назначено судьбой поразить Антихриста и спасти мир. Первые поколения читателей «Войны и мира» не могли не узнавать в этом портрете, явно анахроничном для аристократа 1812 года, сатирический выпад против современной Толстому интеллигенции³. Достоевский, в свою очередь, пародировал претензии на отыскание «общественной формулы», отвечающей на все вопросы, в том месте «Записок из подполья», где герой предсказывает время, когда будут открыты все законы природы: «...Все поступки человеческие, само собой, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов, до 108 000 и занесены в календарь; или еще лучше того, появятся некоторые благонамеренные издания, вроде теперешних энциклопедических лексиконов, в которых все будет так точно исчислено и обозначено, что на свете уже не будет более ни поступков, ни приключений».

Возможно, Бахтин имел в виду именно место, вводя в науку понятие «событийности».

Недоверие Бахтина к крайнему релятивизму в значительной степени проистекает, вероятно, от того, что релятивизм ассоциируется у него еще с одним голосом в традиции большинства — нигилизмом.

Опыт России достаточно убедительно показал: отрицание всех традиций и норм не альтернатива тоталитарному догматизму, а только зеркальное отражение его наиболее распространенных форм. Традиция, пока ее не начали воспринимать как завершенную, не разрушает, а развивает творческие возможности; релятивизм же, несмотря на весь свой пафос отрицания предрассудков, делает ответственный выбор невозможным. Именно это имел в виду Бахтин, когда отождествлял абсолютный релятивизм с абсолютным догматизмом. Для Бахтина, как и для Достоевского, крайний релятивист — это тот, кто, подобно Ивану Карамазову или Ставрогину, признает, что познание имеет смысл только в качестве системы законов, но само существование этих законов отвергает. И тогда получается, что «все позволено», нет ничего, что стоило бы хотя каких-то усилий, исключая, может быть, самоубийство. Амброз Бирс саркастически заметил в «Словаре сатаны», что «нигилист — это русский, который отрицает существование всего, за исключением Толстого» (то есть того, кто в данный момент почитается учителем жизни).

Тот же Достоевский заметил логическую взаимосвязь экстремизма и нигилизма или абсолютного релятивизма, когда повторил, что русский интеллигент, читая Дарвина, может заключить,

что теперь он должен пойти в карманники. В том же духе персонаж «Вишневого сада» говорит своим запутавшимся в долгах друзьям, что, согласно Ницше, нравственно делать фальшивые деньги. Лучше всего такого рода мышление характеризуют слова черта в диалоге с Иваном в «Братьях Карамазовых»: «Все это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но таков уж наш русский современный человек...»

Экстремизм этой традиции, быть может, и привел к появлению замечательной контр-традиции среди независимо мыслящих русских писателей и философов, подвергавших сомнению основополагающие установки «Русской Идеи» и предлагавших возможные альтернативы. Эти скептики утверждали значение конкретных вещей, перенаправляя внимание современников с общих вопросов мировоззрения на реальное знание, с системы мышления на то, что не вписывалось ни в какие теоретические системы, видели опасность форсированных, окончательных решений там, где проблемы по самой своей природе всегда открыты, и утверждали, что несовместимость различных рядов ценностей внутри нашего жизненного опыта может нести не негативный, а позитивный потенциал. Используя известную классификацию сэра Исайи Берлина, можно сказать, что философы контр-традиции оказались не «ежами», а «лисами» *.

Потому-то они одновременно выступили антиутопистами и антирелятивистами. Одни из них подвергали сомнению тягу интеллигенции к тотальным системам, не оставляющим места для сомнений, и проектам спасения через политику, задавались вопросом: приводит ли такое самоопределение, ангажированность любой интеллигенции при любых исторических условиях к одной и той же по своей сущности катастрофе. Других, как Чехова,

* В основу исследования английского критика-русиста И. Берлина положена мысль древнегреческого поэта Архилоха: «Лиса знает много разного, а еж — одно и самое важное». Соответственно, И. Берлин делит писателей и философов на две категории: стремящихся к единому интегральному знанию (Платон, Лукреций, Паскаль, Гегель, Достоевский, Ницше, Ибсен, Пруст) и творцов, утверждающих идею различия, разнообразия бытия истины (Геродот, Аристотель, Монтень, Эразм, Мольер, Гете, Пушкин, Бальзак, Джойс); первые — «ежи», вторые — «лисы». Моделями обоих типов Берлин считает, соответственно, Данте и Шекспира. Л. Толстой, которому посвящена книга И. Берлина «Еж и лисица», по мнению автора, не может быть причислен лишь к одной из двух этих категорий. См.: *Berlin I. The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. L., 1967. P. 2 (первое изд. — 1953). — *Прим. В. Л. Махлина.*

особенно раздражала интеллигентская манера потворствовать своим желаниям, когда с видом нравственного интеллектуального превосходства они вступали в неприличное соревнование за звание «роковой жертвы времени», если процитировать героя «Дуэли». В типичном для него письме автор «Дяди Вани» и «Трех сестер» говорил о том, что он устал от вялой, апатичной, лениво философствующей, холодной интеллигенции, «которая никак не может придумать для себя приличного образца для кредитных бумажек... которая охотно брюзжит и отрицает все, так как для ленивого мозга легче отрицать, чем утверждать... и все это в силу того, что жизнь не имеет смысла... и что деньги — зло». Таких персонажей очень много в рассказах и пьесах Чехова, и это как раз более всего раздражало интеллигентскую критику.

Представители контр-традиции, как раз в силу духовно трезвой интеллигентности, едины в своих *антиинтеллигентских* основаниях: интеллигентные люди и интеллигенты — это далеко не одно и то же. Эта мысль стала ключевой для выдающегося памятника русской контр-традиции — сборника статей, в котором содержалась принципиальная критика русской интеллигенции и ее мистической увлеченности революцией. «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» — так называлась эта книга, опубликованная в 1909 году и обвинившая интеллигенцию в безответственности, в лицемерной и ленивой вере в то, что чем левее, тем благороднее, во «внутреннем рабстве», порожденном материализмом и увлечением абстракциями, в стремлении оценивать идеи не по их истинности, а в зависимости от политической выгоды. За громкими словами, за внешней «идейностью» скрывалась узость ума и мелочность повседневного поведения. Во многом созвучно Чехову редактор сборника Михаил Гершензон критиковал своих современников, описывая губительные последствия интеллигентской психологии и идеологии:

«Кучка революционеров ходила из дома в дом и стучала в каждую дверь: “Все на улицу! Стыдно сидеть дома!” — и все создания высыпали на площадь, хромые, слепые, безрукие: ни одно не осталось дома. Полвека толкутся они на площади, голоса и перебраниваясь. Дома — грязь, нищета, беспорядок, но хозяину не до этого. Он на людях, он спасает народ — да оно и легче и занятнее, нежели черная работа дома» *.

Еще более напоминает Чехова и Бахтина Петр Струве, который говорил интеллигенции о том, что ей необходимо как раз то, чего

* Гершензон М. О. Творческое самоопределение // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 82. — *Прим. ред.*

у нее недостает: умение хорошо работать, способность к экономическому оздоровлению и постепенному духовному росту. Интеллигенция же исходит из прямо противоположного представления, что «“прогресс” общества может быть не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению» *. Вызвавшие бурю негодования (в том числе и Ленина), «Вехи» не публиковались в России после революции вплоть до 1990 года, когда либеральные «Московские новости» отдали, наконец, должное историческому провидению этой книги. Бахтин понятнее всего на фоне русской контр-традиции, из которой возникли и «Вехи».

Вполне в духе «Вех» молодой Бахтин критиковал мыслителей, утверждавших свое личное «я» (как это ни комично и ни трагично) в свете жертвенного и личного отрицания реального «я» — во имя «соборной» религии, политической «общественности» и философской «всеобщности», а значит, заранее отдавая себя на суд той организации, которая и была соответствующим практическим воплощением того или иного «теоретизма» в жизни. Подобно человечеству в рассказе Великого Инквизитора у Достоевского, эти «одержимые», по Бахтину, теряют свою «единственность» и «не-алиби в бытии», позволяя организациям осуществлять за них моральный выбор. Бахтин писал об этом в начале 20-х годов: «Трудно не увидеть здесь аллюзий к деятельности компартии. В этом смысле быть “интеллигентом” — значит не жить реальной жизнью, а “представлять” жизнь, поскольку собственные “я” становятся не чем иным, как частицей одного большого целого».

Мне думается, в общем и целом именно эта контр-традиция составляет наиболее ощутимый вклад России в духовное самосознание Запада. Понять Бахтина — значит увидеть в его лице и крупнейшего ее критика, осуществившего наиболее глубокую «транскрипцию» русской духовной мудрости с языка контр-традиции на наш современный язык. Той же мудростью, ведущей свое начало от политических диалогов Александра Герцена, вдохновлены, по сути дела, и оба великих романа Толстого, «Война и мир» и «Анна Каренина» (но отнюдь не его поздние религиозные трактаты), а также бульварная часть рассказов и пьес Чехова. Один из недостатков книги Бахтина о Достоевском заключается в том, что автор как бы не видит всего того в своем любимом писателе, что является прямой противоположностью контр-традиции. Бах-

* Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Там же. С. 162. — Прим. ред.

тин последовательно игнорирует те же самые тенденции уступать интеллигентским грешникам, которые сам великий художник высмеивал в своих произведениях.

ПРАВДА ВНУТРЕННЯЯ И ПРАВДА ЗАОЧНАЯ

Особая симпатия Бахтина к Достоевскому объясняется тем, что он нашел в нем писателя, сумевшего глубже других и вместе с тем реалистичнее показать само существо человеческой свободы. Предшественники Достоевского изображали внешние проявления свободы и последствия ее для личности. Выражаясь достаточно нетрадиционным языком Бахтина, они нашли адекватный подход изображения «души» (внешний образ человека). Достоевский же впервые открыл путь к тому, чтобы показать пульс свободы так, как он переживается изнутри в самый момент незавершенности выбора («дух», или внутренний опыт человека). «Достоевский сделал дух... объектом эстетического созерцания, сумел увидеть дух так, как до него умели видеть тело и душу человека». В результате, когда мы следим за героем в романах Достоевского, «мы видим не кто он есть, а как он осознает себя».

Сознание — а не бессознательное — образует средоточие психологических теорий как самого Бахтина, так и Достоевского, каким его увидел Бахтин. С бахтинской точки зрения, лучший способ преодолеть упрощенные представления о сознании заключается не в том, чтобы относить всю его сложность за счет гипотетического бессознательного, а в том, как полагал Толстой, чтобы увидеть и распознать существо самой этой сложности сознания. Неприятие духа фрейдизма — еще одно важное отличие Бахтина от абсолютного большинства американских критиков и теоретиков литературы сегодня. Ему представлялось, что Достоевский «продвинул эстетическое видение... не в глубь бессознательного, а в глубь-высоту сознания... Сознание гораздо страшнее всяких бессознательных комплексов».

Важно понять, что речь здесь уже идет не просто о выражении души. Бахтин и Достоевский хотят сказать, чем меньше нравственная свобода и ответственность, тем несущественнее сознательный выбор. Реальная деятельность переходит к внеположным сознанию силам, внешне (механически) его определяющим: «От среды и насилия, до чуда, тайны и авторитета. Сознание под действием этих сил утрачивает свою подлинную свободу, и личность разрушается. Сюда, к этим силам, нужно отнести и подсознательное (“оно”)».

«Чудо, тайна, авторитет» — это, как известно, слова Великого Инквизитора, обозначающие разнообразные соблазны, предлагаемые в обмен на свободу и тем самым освобождающие от бремени ответственности. Фрейдизм для Бахтина — это тоже соблазн, поэтому он вряд ли бы удивился, узнав, что все течения американской мысли, которые приняли фрейдизм, чем дальше, тем больше склонны описывать человеческое поведение в терминах внешней среды и внутренней психологической болезни, а никак не морально ответственного выбора.

Для того чтобы «увидеть дух» и показать, как пульсирует движение сознания в моменте выбора «на пороге», «в разрезе одного момента», Достоевскому было необходимо вначале понять человеческую свободу во всем ее многообразии и непосредственности. Это понимание включает прежде всего сознание того, что в человеке, как говорит Бахтин, есть «нечто внутренне незавершенное».

Незавершенность — основополагающее понятие Бахтина. Герои Достоевского остро чувствуют собственную незавершенность, то есть «свою способность как бы изнутри перерастить и сделать неправдой любое овнешняющее и завершающее их определение. Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершено и еще не сказал своего последнего слова».

Поскольку люди не завершены, они могут удивлять других и себя осуществлением выбора, который не смог бы предсказать ни психолог, ни социолог, ни биограф, ни посторонний наблюдатель, причем выбор осуществляется вне зависимости оттого, какими теоретическими или фактическими знаниями они обладают. Поскольку выбор этот показывает не только то, каковы мы сегодня, но и наше сознание, и наши поступки не поддаются завершающему определению извне. Непредрешимость, непредсказуемость относятся к существу человеческого бытия. Они отражают определяющую черту личности, которую Бахтин называл несовпадением с самим собой: «Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: А есть А. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и подсказать помимо его воли, “заочно”. Подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя».

Цитаты такого рода свидетельствуют, что Бахтин при всем своем многословии, недоговоренностях, крайне странных неологиз-

мах смог подняться до своего рода косноязычного красноречия. В этом отношении он, возможно, похож на Достоевского. Крайне безнравственно и оскорбительно для человека, когда его воспринимают не как личность, а как что-то завершенное, определенное извне, «заочно». Герои Достоевского остро чувствуют безнравственный и оскорбительный характер такого заочного определения, исходит ли оно от психолога-аналитика или от самоуверенного детерминиста с его «законами природы». (Этим объясняется парадоксальное заявление «человека из подполья», утверждавшего, что его всегда оскорбляли законы природы.) Видеть в другом человека — значит считать его способным нас удивить.

Верный способ говорить о других людях — говорить с ними самими, обращаться к ним диалогически, чтобы они могли свободно раскрыться в диалоге. Даже сбывшееся предсказание может быть оскорбительно, поскольку оно предполагает, что иначе, якобы, и быть не могло. «Правда о человеке в чужих устах, не обращенная к нему диалогически, то есть заочная правда, становится унижающей и умерщвляющей его ложью, если касается его “святая святых”, то есть “человека в человеке”». Бахтин приводит пример из «Братьев Карамазовых», в котором дается сложный и доброжелательный психологический анализ Алешей поведения оскорбленного капитана Снегирева, который, по его мнению, возьмет деньги, если ему их предложить вновь, уже после того, как капитан сохранил свое достоинство, решительно отказавшись от денег в первый раз. Алешина приятельница Лиза, несмотря на свое восхищение желанием юноши помочь бедняге, энергично возражает против подобной заочной уверенности: «Слушайте, Алексей Федорович, нет ли тут во всем этом рассуждении нашем, то есть вашем... нет уж, лучше нашем... нет ли тут **п р е з р е н и я** к нему, к этому несчастному... в том, что мы его **д у ш у** т а к **р а з б и р а е м** **с в ы с о к а** точно, а? В том, что мы так наверно решили теперь, что он деньги примет, а?» (Выделено Бахтиным. — Г. С. М.).

Отсюда для Бахтина, как и для Достоевского, вытекает вывод, что любой «заочный» анализ человека, диалогически не обращенный (в форме ли детерминизма или заочно предрешающий поступок оценки) противостоит подлинной этике и исключает непосредственное, ближайшее будущее.

ИЗБЫТОК ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Ближайшее будущее — время, которое мы должны учитывать в нашем нравственном выборе и ответственном осуществлении

нашей свободы — играет центральную роль в одной из наиболее интересных идей Бахтина: в его концепции «хронотопа» (буквально: «времяпространство»). Эта концепция развита в двух его очень насыщенных работах — «Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике» и «Роман воспитания и его значение в истории реализма (к исторической типологии романа)», причем вторая со всей очевидностью представляет собой единственный сохранившийся фрагмент книги о Гете и его значении в истории романа. Несмотря на неологизмы и озадачивающие классификации, работы Бахтина о хронотопе основаны на весьма простой и одновременно очень глубокой мысли: в различных областях жизни, как и в различных литературных жанрах, время ощущается по-разному. И так же, как люди живут и поступают во времени, различные формы времени порождают множественность типов понимания человеческой природы.

Филолог-классик по образованию, Бахтин подкрепляет свою теорию историческими экскурсами, показывая, каким образом различные повествовательные формы античности отражают человеческую реальность и как более поздние жанры, особенно роман, обогатили наши представления о ней. Каждый жанр имеет свой «хронотоп», то есть специфическое и, подчеркивает Бахтин, конкретное единство взаимодействия между индивидуальной активностью историческим контекстом и социальной средой. Иначе говоря, жанры выступают не в качестве пустых форм, но как способы концептуализации формы времени и «образа человека». В каждом жанре время «сгущается, уплотняется, становится художественно зримым».

Одни из этих способов менее, другие более глубоки; одни допускают индивидуальную свободу, в других образ человека определяется простой игрой случая; время различных степеней и видов развития, прерывности, исторической преемственности образуют действие различных типов повествования. Только самые простые из этих конкретных концептуализаций можно передать в «транскрипции» абстрактных философских описаний. Наиболее же сложные, не поддающиеся транскрибированию, воплощают особенно значительную и трудноуловимую мудрость человечества. Развиваясь веками в «большом времени», эти жанры чреваты творческими возможностями понимания, которые раскроются в будущем.

Есть и другой подход к теории хронотопа: он основан на хорошо известном каждому факте, что различные критерии вероятности и типы каузальности определяют те или иные повествовательные формы. Именно поэтому мы ожидаем чудес в библейских

повествованиях или житиях святых, выпадающих из свода правил, которым подчиняются реалистические романы и академические интерпретации истины. Героев авантюрных произведений спасают обычно в самую последнюю минуту, а действие таких романов, как «Евгения Гранде» или «Миддлмарч», протекает во времени, где нет никаких «последних минут».

В одних формах, начиная с современного романа воспитания, люди переживают действительное становление и изменение своего характера, тогда как в других (к примеру, в античной биографии) они проявляют качества, которые сложились в них с самого начала. В греческих романах и «Жизнеописаниях» Плутарха люди развиваются, как растение, произрастающее из собственного семени: социальный контекст может благоприятствовать или препятствовать росту, но то, кем может стать человек, предопределено заранее. Какому-нибудь Александру Македонскому могли помешать стать завоевателем, но и в этом случае он не стал бы оратором. Напротив, персонажи «Анны Карениной» потенциально могут быть самыми разными людьми. Если сами они иногда говорят о себе по-другому, то лишь потому, что они не совсем адекватно воспринимают мир; это, в свою очередь, может объясняться тем, что они, подобно Дон Кихоту или Мадам Бовари, начитались вздорных романов.

В романах великих реалистов люди действительно меняются шаг за шагом; их в равной мере создают и собственная активность, и зависимость от своей исторической определенной среды; сама эта среда постепенно меняется неожиданным образом, порождая тем самым новые возможности для людей и культуры в целом. По терминологии Бахтина, люди и общество находятся в состоянии «существенного становления», сталкиваясь в своих интересах друг с другом. Это взаимодействие индивидуального и социального развития дает нам мир в его подлинной «незавершенности» во всех его аспектах.

В романе люди способны к подлинной нравственной ответственности и творчеству, поскольку прошлое формирует, но не определяет их до конца. Читатели романа интуитивно чувствуют, что если бы обстоятельства были другими, а герой сделал иной выбор, он не только бы столкнулся с другими последствиями, но и в чем-то был бы другой личностью. Возможность постепенной, но подлинной метаморфозы всегда в сознании главных персонажей; уверенность в этой возможности обуславливает само чтение реалистического романа: такое же условие необходимо его читателям, насколько невозможно для читателей романтического типа или авантюрного романа, утопии, жития святых и других жан-

ров. То есть «человек (в романе. — Г. С. М.) или больше своей судьбы, или меньше своей человечности. Он не может стать весь и до конца чиновником, помещиком, купцом, женихом, ревнивцем, отцом и т. п.». Каждый герой и каждая ситуация обладают нереализованным потенциалом, способностью развиваться во многих направлениях, отличных от реализованного. Конкретный сюжет романа воспринимается в качестве одного из многих возможных сюжетов, что объясняет отчасти, почему некоторые романисты (Бальзак, Тrollop, Толстой) вводили одних и тех же героев в разные романы.

Потенциал, или способность к обновлению смыслов в новом историческом контексте, стал одной из ключевых концепций Бахтина. Он обнаруживает ее в людях, обстоятельствах и в художественных произведениях, а в конце жизни прямо утверждает, что великие произведения литературы значительны именно тем смысловым потенциалом, которым они обладают, — позиция, явственно отделяющая его от современных теоретиков, отвергающих самую мысль, что произведение действительно чем-то «обладает», и ставящих оценку его в зависимости от интересов данного читателя в момент прочтения.

По мере разработки своей насыщенной и сложной терминологии Бахтин придал понятию потенциала настолько своеобразный, новаторский смысл, что различные формы теоретизма, по самой своей природе, оказались не в состоянии его уловить. Развивающиеся варианты структурализма, формализм и материализм (диалектический и иные) подчеркивают роль исторических изменений, но их приверженность системам и законам, их недоверие ко всякому своеобразию, к индивидуальному выбору, к подлинной событийности превращают историю во всего лишь бледную тень живой жизни. «Существенное становление» заменяется механическим и предсказуемым разворачиванием, а творчество сводится к решению технической задачи, к эксперименту, или, как сказал бы «человек из подполья», к «извлечению квадратных корней». Подобно тому, как в математике решение задач требует времени, но не имеет выражения во времени, так и во всех моделях теоретизирующего историцизма у истории отсекаются «потенциальные смыслы» события — потенциал нашего выбора, существенно возможные решения.

Делают выбор, творят и принимают на себя решения, по мнению Бахтина, только люди, а не системы. Дело в нас же самих. У раннего Бахтина это выражено на языке этики: «То, что могу сделать я, никогда не сможет сделать никто другой». Позднее он откровенно заметит, что теоретизм тяготеет к анализу самых

примитивных хронотопов, оставляя без внимания куда более сложные.

Самый мудрый из повествовательных жанров — роман — собственно, и показывает, что «теоретический» подход к жизни на основании уже готовых, априорных законов как раз и не может учесть реальных изменений (вспомним тургеневского Базарова в «Отцах и детях»), герои вскоре оказываются перед лицом еще более сложного выбора — и они уже не могут ни отвергнуть, ни избежать его. Можно сказать, что герои-интеллигенты великих русских романов так или иначе получают жестокий урок: оказывается, что ход событий принял непредсказуемый характер, и не только из-за недостаточно точного на данный момент знания исторических законов; что мудрость не может быть низведена до уровня теоретического знания; и что внимание к реальным людям и реальным контекстам раскрывает такие смысловые глубины, о которых не может мечтать ни одна система. Символична сцена духовного прозрения Константина Левина почти в самом финале «Анны Карениной», когда он осознает, что, внимательно вглядываясь и прислушиваясь, можно заметить даже рост отдельных травинок.

Великие русские романисты, лучше «идеологов» понимавшие реальность времени, лучше понимали людей. Бахтин скорее всего полемически нацеливает свой текст против марксизма, беспристрастно, казалось бы, показывая, какой на самом деле предстает жизнь в романе: «Человек до конца невоплотим в существующую социально-историческую плоть. Нет форм, которые могли бы до конца воплотить все его человеческие возможности и требования, в которых он мог бы исчерпать себя весь до последнего слова, которые он мог бы наполнить до краев и в то же время не переплескиваться через края их. Всегда остается нереализованный избыток человечности, всегда остается нужда в будущем и необходимое место для этого будущего. Все существующие одежды тесны (и, следовательно, комичны) на человеке... Сама романная действительность — одна из возможных действительностей, она не необходима, случайна, несет в себе иные возможности».

В книге о Достоевском Бахтин выражает эту мысль следующим образом: «Ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди».

Тем самым внимание в романе сосредоточивается на «незавершенном настоящем», ведущем к ближайшему будущему. В этом смысле роман заметно отличается от других жанров. Эпос, например, как бы не замечает настоящее, в котором он же и тво-

рит: ведь это настоящее — ничто в сравнении с «абсолютным прошлым» (термин Гете и Шиллера), где происходит эпическое действие. Источник всех ценностей, мир «первых» и «лучших», мера всех последующих деяний — абсолютное прошлое эпоса воспринимается не только как имевшее место в далекие времена, но и как совершенно иной тип времени по сравнению с тем, в котором живут певец и его аудитория. Для эпоса есть «нечто преходящее, это текучесть (только. — Г. С. М.), какое-то вечное продолжение без начала и конца; оно лишено подлинной завершенности, а, следовательно, и сущности». Соответственно, будущее воспринимается «как безграничное, по существу, продолжение настоящего».

«Современность» в романе еще резче отличается от утопических моделей истории (аллюзия на марксизм и здесь очевидна). Телеологическое обещание счастливого завершения или, на худой конец, окончательной катастрофы, «обескровливают настоящее», отрывают его от ближайшего будущего, в направлении которого мы устанавливаемся в жизни. Тем самым устраняется «современность» наших нравственных решений, «настоящее» нашей настоящей жизни. Утопия, как и всякая эсхатология, «всегда мыслит себе этот конец так, что тот отрезок будущего, который отделяет настоящее от этого конца, обесценивается, утрачивает значение и интерес: это ненужное продолжение настоящего неопределенной длительности».

Взрывной политический смысл этого утверждения можно оценить при сопоставлении его с мыслями Александра Герцена, одного из первых представителей русской контр-традиции. В замечательной книге диалогов и эссе «С того берега», размышляя над неудачей революции 1848 года, Герцен подчеркивал опасность того, что революционеры могли недооценивать и воспринимать как «ненужных» реальных людей, живущих в это время: «Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, <...> только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь, <...> чтоб быть несчастными работниками, которые, по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и со смиренной надписью “Прогресс в будущем” на флаге?.. Это одно должно было насторожить людей; цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде».

Революционеры действуют во имя человечества, человечества вообще, но, как подчеркивает Бахтин, «нет человека вообще, есть я, есть определенный конкретный другой: мой близкий, мой современник (социальное человечество), прошлое и будущее действительных людей (действительного исторического человечества)». Нетрудно понять, почему сегодня в России особенно внимательно прислушиваются к голосам контр-традиции. Как понятно и то, почему такие, казалось бы, формальные понятия, как «хронотоп» и «настоящее», приобретают все большее значение и резонанс.

ВЫНЕСЕНИЕ ОЦЕНОК

Для того чтобы лучше понять, в каком смысле современность была для Бахтина «настоящим», важно осознать и то, что он не включал в это понятие. Он категорически отвергал стремление, освященное официальным советским литературоведением, а сегодня господствующее в американской академической науке, судить об эпохах и писателях прошлого в зависимости от политических и нравственных установок сегодняшнего дня. Те, кто не преподает литературу в университетах или закончили их шесть-семь лет назад, не могут себе представить, до чего дошло академическое литературоведение, обвиняя великих писателей прошлого — Данте, Шекспира, Мильтона и других «белых европейских мертвецов» — в расизме, сексизме, фаллоцентризме, империализме, не говоря уже о прочих «измах», весь ужас которых способны понять лишь сами апостолы новейших литературоведческих теорий. Чтобы спасти писателя от обвинений подобного рода, приходится доказывать, что он или она стояли на исторически прогрессивных позициях, то есть видели мир таким, каким представил бы его себе американский профессор литературы в 1990 году. Вот так же поколения советских школьников учили, что классиков нужно оценивать по соответствию их взглядов сегодняшней партийной линии. В одном из романов Солженицына героиня недоумевает, почему ее заставляют читать Тургенева и Толстого, если они допускали такие идеологические ошибки, каких сегодня не сделает даже пятиклассник. Я часто задаюсь вопросом, сколько наших студентов так же реагируют на оставшиеся курсы истории литературы, где Лаури Андерсон еще не вытеснил окончательно Шекспира и Мильтона.

Этому типу внеисторического мышления Бахтин отвечает так: «Все, что принадлежит только настоящему, умирает вместе с

ним». Иначе говоря, при политизированном подходе к истории упускается из виду, что наше «настоящее» не сводится только к хронологическому настоящему моменту, ведь и каждый момент прошлого поистине переживался как «настоящее» тогда, когда он имел место. «Настоящее» переживалось как открытое — и оно было открытым — поскольку наша ситуация никогда не является единственно возможной, роковой. Сомнительный соблазн воспринимать сегодняшнее суждение как самое мудрое из всех возможных возникал и возникает при осознании своей современности не в качестве открытого «настоящего», а в качестве изолированного, как бы исключительного, текущего момента.

Поддавшиеся этому соблазну не учитывают того, что для будущих десятилетий наши «современные» оценки могут показаться столь же наивными, как нам кажутся оценки 50-х и 60-х годов. В романе «Война и мир» Толстой с превосходно выраженной иронией, направленной против современной ему интеллигенции, замечает: «В настоящей русской литературе, от гимназиста до ученого историка, нет человека, который не бросил бы своего камушка в Александра I за неправильные поступки его в этот период царствования». Но все это означает лишь, что Александр не имел «тех воззрений на благо человечества, которые имеет теперь профессор, смолodu занимающийся наукой», а профессор, в свою очередь, окажется реакционером с точки зрения последующих поколений. Люди, умудренные опытом, понимают, что хотя они и не могут предсказать, каким образом устареют расхожие оценки их времени, сам процесс устаревания входит тем не менее в наше «настоящее». Настоящее — любое настоящее — не может быть каким-то привилегированным исключением из открытого, становящегося единства времени, которое включает в себя и естественный момент старения.

И Толстой, и Бахтин дают понять, что люди, не признающие относительных границ своей современности, должны воспринимать «текущий момент» исключительно в апокалиптическом плане. То есть здесь предполагается такой тип познания, который возможен только в конце истории, когда будущее исключается, а ценности настоящего, соответственно, приобретают абсолютное значение. Вот откуда у таких людей абсолютная уверенность в своей правоте, уверенность, достижимая только в ситуации последнего Откровения. Шекспир и Александр смотрели когда-то сквозь мутное стекло, зато мы теперь видим все с полной ясностью.

Презирать прошлое означает в то же время лишать себя будущего, отрицая его потенциальную «сюрпризность». В этом отри-

циации и заключается источник этноцентризма и культурного империализма, в которых сторонники отрицания обвиняют других. Я имею в виду сегодняшние требования, заключающиеся в том, чтобы колледжи усиленно занимались изучением «культур третьего мира», что на практике означает изучение вовсе не «Бхавад-гиты», «Тысячи и одной ночи», изречений Конфуция или «Повести о Гэндзи», а писаний современных марксистских, антиколониалистских и прочих антизападных идеологий. В результате совершенно различные культуры смешиваются вместе как противостоящие нам, а тысячи разнообразных достижений в сфере культуры остаются без внимания, как якобы не имеющие к нам никакого отношения. Что может быть более неуважительным по отношению к другим культурам, нежели их оценка сквозь призму тех понятий, которые не выходят за пределы внутренних споров американских интеллектуалов? Хотя исследования «третьего мира» (само это обозначение, в противоположность, скажем, понятию «незападный мир», политизировано) могут дать повод для новых призывов к «различиям», однако такое понимание дружности совершенно ложно.

Бахтин настаивал на подлинной дружности иных эпох и культур, поскольку он твердо верил в то, что их изучение обогатит и нашу собственную культуру, позволит глубже воспринять наше «настоящее». Когда разные культуры соприкасаются друг с другом в духе подлинного диалога, каждая из них обогащается не только за счет открытия неведомых прежде богатств, но и обнаруживая свой собственный потенциал.

Бахтин вспоминает старую гимназическую шутку: «Древние греки не знали о себе самого главного, они не знали, что они *древние* греки». Они могли и не подозревать, что их творения и достижения содержат потенциал, который будет реализован только в последующие века так же, как мы в настоящее время не можем сказать, какой из потенциалов античной культуры получил бы развитие, если бы наша современность пошла другим путем. Подобно великим писателям, цивилизации и эпохи также содержат потенциальные возможности, которые могут проявиться лишь при определенных условиях. В каждой культуре «заложены огромные смысловые возможности, которые остались нераскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры». Исторические, филологические и социальные науки, при подлинном уважении к дружности других, способны помочь освобождению культур из «плена своей эпохи, своей современности».

Таким образом, изучение незападных культур и предшествующих периодов нашей собственной культуры требует прежде всего понимания ценностей и творческих форм, отличающихся от наших собственных. Но необходимо и глубокое знание своей собственной культуры для того, чтобы встреча обеих культур стала плодотворной. Только в этом случае возможен тот тип диалога, который Бахтин называет «творческим пониманием».

Одна культура должна знать и любить другую не как себя, но именно как другую культуру, ибо, если воспользоваться терминологией Бахтина, она должна «вживаться» в чужую культуру, не теряя своей духовной «вненаходимости». «Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они последовательно обогащаются». Именно такое обогащение обещает будущее гуманитарным наукам в каждый момент их «настоящего».

1991

*Перевод с английского
В. Махлина и О. Осовского*





Майкл ХОЛКВИСТ

Диалог истории и поэтики

Репутацию ведущего теоретика романа Бахтину принесли такие исследования, как *ПнД*, *Т* и работы, опубликованные в сборнике «Вопросы литературы и эстетики». Диалогизм, однако, невозможно втиснуть в исключительно литературоведческие рамки. Неподвижность границ между «литературным» и «нелитературным» дискурсом как раз проблематизируется Бахтиным в трех его произведениях, которые кажутся вполне литературоведческими. Диалогизму особенно созвучна русская широта, ему противопоказаны какие бы то ни было ограничения. В свете диалогизма литературу уже невозможно лишить способности метафорически выражать другие аспекты бытия.

Очевидно, тем не менее, что проблемы, считающиеся традиционно литературоведческими, играют в диалогизме огромную роль. Среди них структура повествования, точка зрения, статус автора, произношение, стиль и т. д. Закономерный вопрос, который возникает у каждого, кто впервые встречается с диалогизмом, должен звучать так: «К какому теоретико-литературному направлению он относится?», «Чем он отличается от других теорий, соперничающих на огромном рынке идей?». Подобного рода вопросы означают: «Что это за методология?», или, другими словами, «Как этот способ может помочь мне читать с большей отдачей?». На такие вопросы приходится честно отвечать, что диалогизм не содержит в себе доступных рецептов интерпретации или быстрого улавливания ключевых идей. Последнее крайне важно, поскольку поначалу может сложиться впечатление, что (так выразился один из моих студентов) «у Бахтина все так понятно!»

Первоначально многие читатели испытывали сходное ощущение в силу того, что бахтинский диалогизм выражает себя срав-

нительно небольшим числом специальных терминов. Для слова-
ря Бахтина характерна мнимая простота, поэтому многим кажется,
что им так легко пользоваться, — особенно в сравнении с чу-
довищным методологическим аппаратом других теорий. Но те,
кто был обманут кажущейся простотой диалогизма, вынужден
платить за это бессодержательностью своих анализов. Такие по-
нятия, как «карнавал по Бахтину» или «полифония», стали зна-
чить не больше, чем оправдание распушенности в первом случае
и формально понятую множественность точек зрения во втором.
Естественно, что при столь поспешных интерпретациях навыки
мышления и понимания оставались прежними. А между тем под-
линное освоение бахтинской мысли, несомненно, изменит эти
навыки, но произойдет это лишь со временем и какими-то еще
неведомыми нам путями.

Сказанное отнюдь не мешает уже теперь дать ряд общих сооб-
ражений о диалогизме как теории литературы. В качестве «мето-
да» он лучше всего раскрывается в области исторической поэти-
ки. Прежде чем говорить об этом подробнее, сразу же заметим,
что претензия поэтики на историчность сама по себе заключает в
себе парадокс и может вызвать, по меньшей мере, недоумение. В
самом деле: как преодолеть, казалось бы, вопиющее противоре-
чие между «историей» и «поэтикой»? Разве история выражает-
ся не в изменениях, не в индивидуальных различиях, а поэтика
не в единообразии, не в сходствах, не в постоянстве описывае-
мых ею объектов? Во всяком случае, история не есть история,
если в ней нет места индивидуальному, неповторимому. В про-
тивоположность этому поэтика является поэтической постольку,
поскольку она имеет дело с устойчивыми структурами, нормами,
структурность и нормативность которых прямо пропорциональ-
ны их способности узаконивать нечто единообразное. Поэтика, в
традиционном смысле, — это описание устойчивых образно-
речевых фигур; в этих границах поэтика противостоит всему
изменяемому и различному, составляющему самую сущность ис-
тории. Но, если предмет поэтики — статические формы, не яв-
ляется ли она в таком случае пространственной наукой? И если —
да, то как же тогда она совместима с историей, то есть областью
познания, наиболее соприродной именно времени? Мы прибли-
зимся к пониманию этого парадокса, внимательно присмотрев-
шись к ключевому исследованию Бахтина «Формы времени и
хронотопа в романе», имеющему подзаголовок «Очерки по исто-
рической поэтике».

ХРОНОТОП: ПРИЕМ, ФУНКЦИЯ, МОТИВ?

«Хронотоп» — одно из немногих иноязычных слов в терминологическом лексиконе Бахтина; греческое происхождение слова легко угадывается и в русском, и в английском языках. Как правило, Бахтин употребляет обычные русские слова не совсем обычным образом (например, слово «вненаходимость»). Поэтому само существительное «хронотоп» уже проливает некоторый свет на особое значение для Бахтина этого термина. Зачастую весьма свободно пользуясь терминологией, он в данном случае стремится к точному определению понятия, даже сообщает, когда впервые его услышал («лето 1925 года») и от кого (выдающийся ленинградский физиолог Ухтомский). И тем не менее, прочитав двухсотстраничную работу о хронотопе (в сущности, небольшую книгу), многие читатели не могут не задаться вопросом: «Что же такое все-таки хронотоп?». С одной стороны, это «существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе» (ВЛЭ, 234). В этом смысле концепция хронотопа, вероятно, является вкладом в наше понимание сюжета. В самом деле: «В хронотопе завязываются и развязываются сюжетные узлы» (ВЛЭ, 398). В этом первом, ограниченном смысле хронотоп — это то или иное соединение временных и пространственных примет, отражающееся в исторически стабильных формах повествования. Бахтин на конкретных примерах показывает, каким образом понятие хронотопа «работает» в описаниях сюжета как его конструктивный элемент.

Бахтин (по образованию античник, специалист по греческой и римской литературе) наиболее понятен, по-видимому, там, где он анализирует сюжеты, типичные для греческого романа. «Эфиопика» и «Дафнис и Хлоя» образуют, по Бахтину, «авантюрный роман испытания»: сюжет обычно начинается какой-нибудь трагической случайностью (например, невеста похищена пиратами), а затем следует одно за другим огромное, потенциально бесконечное количество приключений, во время которых герой, стараясь соединиться со своей невестой, снова и снова спасает ее от разбойников, чудовищ и т. п.; заканчивается сюжет благополучным соединением влюбленных. Перед нами, в сущности, одна и та же схема приключений: юноша и девушка встречаются, теряют и вновь находят друг друга. Время здесь «пустое» в том смысле, что события не связаны между собою какими бы то ни было причинными связями: ни одно из приключений не вытекает из другого и не имеет последствий. Сколько бы раз ни спасал герой

свою возлюбленную от землетрясений, потоков, драконов или пиратов, он остается неизменным и по возрасту, и по своему развитию. «Эти часы и дни ни в чем не оставляют следов, и поэтому их может быть сколько угодно» (ВЛЭ, 245). Пространство этого хронотопа «абстрактно» в том смысле, что приключения могут иметь место где угодно (для извержения годится любой вулкан, для появления пиратов — любое море).

На этом первичном уровне применения хронотоп напоминает устойчивый формальный элемент, близкий по статусу «мотиву» и «функции» в структуралистских анализах и указывающий на такой тип текста, который — вне зависимости от того, когда его слышат или читают, — всегда узнаваем в качестве этого типа текста; например, «объект поиска» или «доброжелатель» служат отличительными признаками сказки при морфологическом анализе этого жанра.

Используя хронотоп в отмеченном узкоформальном смысле, Бахтин рассматривает три других типа сюжетных единств в античном романе. Это, во-первых, «авантюрно-бытовой роман», важнейшая особенность которого — освоение новых, более «реалистических», или менее «абстрактных» зон пространства, где протекает обыденная жизнь погонщиков мулов, хлебопек, рядовых солдат и где оказывается Люций после своего превращения в осла. Время этого хронотопа — время частной, бытовой жизни; в отличие от греческих авантюрных романов, герой «авантюрно-бытового романа» несет ответственность за перипетии своей судьбы. Переживаемые им приключения и метаморфозы, какими бы неожиданными они ни казались, заключают в себе уже не абстрактную модель времени, в которой события по сути дела обратимы: событийный ряд образует биографический тип времени, процесс внутреннего становления героя, ведущий его через вину и преступление к наказанию и искуплению.

Таким образом, при рассмотрении античных текстов Бахтин пользуется понятием «хронотопа» для обозначения *повествовательных* единств, пространственно-временных конфигураций, характерных для того или иного вида исторически сложившихся сюжетов. На этом уровне хронотоп и вправду может показаться чисто структурным элементом, мало чем отличающимся от того внешнего, технического признака художественных текстов, которые русские формалисты называли «приемом». Сам Бахтин определяет хронотоп как «формально-содержательную категорию литературы» (ВЛЭ, 235).

Если хронотопы транскультурны, то как они могут быть историчными?

Но хронотопы — это не только приемы («только» приемами оказываются разве что формалистские приемы). Хронотопы в литературных текстах не изолированы от социокультурной среды, в которой они возникают: «Из реальных хронотопов этого изображающего мира и выходят отраженные и созданные хронотопы изображенного в произведении (в тексте) мира» (ВЛЭ, 402). Бахтин при этом дает понять, что мир опыта в литературе отражается отнюдь не прямо и «реалистически», — вспомним в этой связи уже первую его печатную работу, в которой утверждается: «Когда человек в искусстве, его нет в жизни, и обратно» (Э, 5). Но из этого отнюдь не следует, что между искусством и жизнью вообще нет никаких связей (в этом случае, действительно, хронотоп был бы только приемом): подобно тому как мое пребывание на кухне означает мое отсутствие в спальне, но вовсе не отсутствие у себя же дома, точно так же искусство и жизнь, по Бахтину, — это различные места в одном более общем для них месте, составными элементами которого они являются. Как искусство, так и живой опыт принадлежат к единой реальности, включающей в себя словесное разноречие, ценности и поступки, взаимодействие между которыми как раз и делает диалог основополагающей категорией диалогизма. Ведь искусство и жизнь и вправду могут показаться абсолютно несоединимыми в том случае, если рассматривать их как теоретические абстракции, как некоторые специфические явления вообще; на уровне же конкретных людей, воспринимающих произведения искусства, как бы «проговаривающих» их, — между искусством и жизнью обнаруживается возможность какого-то активного взаимодействия. Искусство и жизнь — это два различных уровня диалога, взаимоотношение между которыми может быть понято только диалогически. То и другое — репрезентация, формы представления; поэтому в обоих случаях имеет место одна та же потребность опосредования, которая определяет всякий человеческий опыт. Но если так, то можно предположить, что между ходовыми сюжетами греческого романа и миром реального опыта вне этих текстов существует какая-то корреляция: ведь в противном случае мы вообще ничего не смогли бы понять при чтении греческого романа.

Но коль скоро хронотоп — это не только повествовательный прием, в узкотехническом смысле слова, то, значит, он есть нечто существенное и большее: хронотоп — способ исследования непрямого, всегда опосредованного комплекса взаимоотношений между искусством и жизнью.

Например, во французских романах XIX века была художественно освоена «существенно новая локальность свершения событий — «гостиная-салон» (ВЛЭ, 395); однако само это открытие в литературе стало возможным не только благодаря «исключительной способности Бальзака «видеть» время» (ВЛЭ, 396), но еще и в силу значения, которое приобрело пространство «гостиной-салона» в Париже в определенный период времени. И тем не менее салон в Париже эпохи Реставрации не «похож» на салон в романах Бальзака, как этот, бальзаковский, салон не совпадает с собою же в прочтениях романов Бальзака в последующие эпохи. И тем не менее, все те значения, которые вообще может иметь салон в описании Бальзака, потенциально уже содержатся в конкретно-историческом факте салон, каким он был в Париже в начале XIX века (и каким он не мог быть, скажем, в Париже XVIII века; корреляция здесь та же самая, что и между средневековым замком и готическим романом, корреляция, образующая совершенно иной хронотоп).

Пример Бальзака, надо полагать, показывает, что хронотопы в литературе очень чутко реагируют на исторические изменения: различные общественные формы и различные исторические периоды вызывают к жизни различные хронотопы как внутри литературных текстов, так и вне их. Если определенные хронотопы, как мы в этом в какой-то мере убедились, действительно образуются в определенного рода взаимоотношении с внешними условиями, в которых они возникают, то правомерно допустить, что такая корреляция между конкретно-историческим инtratекстуальным миром и столь же конкретным текстуальным миром должна быть в каждом отдельном случае уникальной. Мы подошли здесь к существенному моменту концепции Бахтина, какой и постараемся раскрыть ниже.

Некоторые хронотопы рассматриваются Бахтиным так, словно дело идет о трансисторических структурах, которые не привязаны целиком к тому или иному моменту времени. Очевидна нестыковка (если не вопиющее противоречие) между этими примерами и неоднократными утверждениями Бахтина о том, что хронотоп в состоянии вступать в диалог с конкретно-историческими внелитературными контекстами. В сближениях такого рода наиболее отчетливо можно почувствовать внутреннее напряжение, заключенное в понятии «историческая поэтика». Скажем, авантюрный хронотоп (в котором сюжет определяется чисто внешней, случайной последовательностью событий) с формальной стороны представляет собою особенность, которая лучше всего определяет своеобразие античного греческого романа. Все дело.

однако, в том, что тот же самый хронотоп оказывается настолько гибким образованием, что он стал также организующим моментом в барочных романах XVII века, романах Д'Юрфе и Кальпренеда. Встречаем мы этот хронотоп даже и в более поздних романах, например, у Вальтера Скотта (*ВЛЭ*, 246). В «Заключительных замечаниях» к эссе о хронотопе, написанных в 1973 году, Бахтин приводит целый ряд таких исторически устойчивых пространственно-временных образований (хронотоп дороги, суда, провинциального городка и так далее).

Казалось бы, перед нами явно противоречивые утверждения: с одной стороны, авантюрный хронотоп определяет место греческого романа в историческом контексте, но, с другой стороны, тот же самый хронотоп обнаруживается, в качестве трансгисторического элемента, в таких художественных произведениях, которые отделены друг от друга целыми столетиями. Пытаясь понять эти противоречия, мы должны иметь в виду различные функции этих хронотопов на двух разных уровнях — конкретизации и обобщения. Хронотоп, подобно большинству категорий диалогизма, имеет свойство располагаться как бы в двух измерениях, «бифокально»: его оптические свойства требуют от нас четко отличать то, что видимо вблизи, и то, что становится видимым на расстоянии. Но стоит только определить внешние границы между обоими «фокусами», или уровнями видения, как делается более доступной наблюдению и применению также и «средняя позиция» между двумя пределами с ее многочисленными и разнообразными приметами.

В первом пределе хронотоп имеет сравнительную ограниченную сферу применения в литературных текстах, понимаемых как неделимые целостные образования. Но хронотоп может также применяться в качестве средства для анализа взаимоотношения между любым текстом и его эпохой, то есть как основополагающий прием для более широкого социально-исторического познания, в пределах которого литературный ряд — только один из нескольких взаимосвязанных типов дискурса. И вот в этом втором пределе как раз и обнаруживается с наибольшей отчетливостью то новое, что вносит теория хронотопа в историческую поэтику.

ХРОНОТОП КАК КАТЕГОРИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ

В данный момент, однако, ограничимся рассмотрением хронотопа как формообразующей категории; в этом отношении хро-

хотоп можно кратчайшим образом определить как *единство формы, составными элементами которого являются одновременно и фабула, и сюжет всякого конкретного повествования*. Я здесь использую, конечно, общеизвестное различие «фабулы» и «сюжета», впервые предложенное русскими формалистами: различие между способом разворачивания сюжета в объективно-хронологическом плане (фабула) и «тем же самым» сюжетом, упорядочиваемым посредством рассказывания фабулы, то есть посредством конструкции, в которой хронология может быть нарушена и даже обращена вспять в целях достижения определенного художественного эффекта. Только тогда, когда сюжет воспринимается на контрастном фоне фабулы (гипотетической), обнаруживается собственно художественная, текстообразующая сторона сюжета как единства формы. *Хронотоп — нерасторжимое соединение этих двух элементов*. Как таковой он в новом виде представляет исходную бахтинскую идею событийной одновременности, с которой мы встречаемся в ранних философских работах Бахтина и которая остается определяющей и в более поздних, «специальных» его исследованиях. В «Авторе и герое в эстетической деятельности» тело героя и его окружение («я» и «другой») определялись и различались как раз в пространственных и временных терминах: «пространственная форма героя» и «временная форма героя». В более поздних работах, посвященных роману, одновременность и различие во «времени-пространстве» выражаются в характере взаимоотношения фабулы и сюжета — в качестве категории повествования Бахтин и называет такое единство «хронотопом».

ХРОНОТОП КАК НЕУСТРАНИМАЯ ОДНОВРЕМЕННОСТЬ: ДИАЛОГ ТЕЛА И ЕГО ОКРУЖЕНИЯ

В самом общем смысле конкретный хронотоп определяется в качестве специфического способа, посредством которого последовательность событий «деформируется» (всегда включая сегментацию, опространствование) в любом данном освещении этих событий. Именно такая неустранимая одновременность тела (в нашем случае это — сюжет) и его окружения (или фабулы) и создает диалогический элемент в хронотопе. Но даже и в таком, элементарно-нарратологическом, определении хронотоп заключает в себе определенные трудности, о которых невозможно совсем умолчать. Эти трудности станут заметнее, если обратиться

к некоторым противоречиям концепции «фабулы» у Шкловского, обнаруживаемым в свете бахтинской теории хронотопа.

Шкловский утверждал в ранний период своего творчества (самый яркий), что существует «чистая» хронология событий (в том смысле, что якобы возможна совершенно объективная временная последовательность, независимая от интерпретации, то есть нечто универсально обозначиваемое в самых разных эпохах и культурах). Например, рассказ (или фабулу) даже таких сложных повествований, как «Война и мир» Толстого или «В поисках утраченного времени» Пруста, легко восстановить, если поставить простой вопрос: «Что случилось сперва, что случилось потом?». Иными словами, хотя события в таких сложных повествованиях отнюдь не совершаются в простом хронологическом порядке, этот элементарный порядок событий можно «восстановить», как бы перегруппировав «смещенный» порядок событий таким образом, чтобы вернуть «подлинную», или, как иногда говорят, «реалистическую» хронологию.

Элементарные начало, середину и конец, по Шкловскому, не только можно, но и должно выделить из повествования, поскольку весь эффект «литературности» текста зависит от способностей читателей осознать то, как именно хронология деформируется (и Шкловский приводит целый список таких деформаций). Таков знаменитый пример из «Евгения Онегина»: сюжет романа, по Шкловскому, «не роман героя с Татьяной, а сюжетная обработка этой фабулы» *. Тем самым предполагается, что у нас в голове уже заложена раз и навсегда повествовательная схема любовных отношений, каковы они вне литературы; а литературность замысла Пушкина в «торможении» этой готовой и неизменной последовательности событий посредством многочисленных отступлений, смещающих «логику» любовных отношений в «реальной жизни».

КОНВЕНЦИЯ ВРЕМЕНИ: ПАРАЛЛЕЛИ С ТЕОРИЕЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Итак, в основании разделения фабулы и сюжета предполагается более первичный и фундаментальный разрыв между литературой и жизнью — предпосылка, согласно которой события в литературе можно группировать в любой последовательности, тогда как в реальной жизни всегда имеет место хронологическая

* Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1929. С. 204.

последовательность. В ограниченной сфере нарратологии этот принцип отражает, по сути дела, общую тенденцию раннего русского формализма, которая заключается в абсолютном разграничении между литературой и жизненным опытом. Исходный предвзгляд формалистов как теоретической школы (предвзгляд, который они в различной степени преодолели позднее) состоял в предположении, что нечто природное, которое они называли «обыденным языком», противостоит языку литературы, отличительным признаком которого является искажение обыденного словоупотребления. В результате язык литературы и обыденный язык оказались полностью отрезанными друг от друга на основании радикального различия в функциях и конвенциях каждого из этих языков. Данное различие распространялось и на время, в том, как оно проявляется в «литературной» практике, в отличие от «обыденной»: «Литературное время — чистая условность, законы его не совпадают с законами прозаического времени» *.

Бахтин отличался от формалистов неприятием (во всяком случае — на относительно упрощенном уровне) разделения между «условным» и «реальным» временем. Он исходит при этом из неокантианского представления, в соответствии с которым время в реальной жизни в такой же мере конвенционально, «условно», как и в художественном тексте. Хронотоп как категория диалогизма основывается на одновременности всех уровней культурного творчества, включая и «литературу», и «реальную жизнь». Диалогизм не предусматривает абсолютного различия между экзистенцией, свободной от условностей вне текста, и миром, включающим в себя одни лишь условности в пределах текста. То есть чисто хронологической последовательности внутри и вне текста — не существует. В этой связи неизбежно возникает вопрос о влиянии на бахтинскую теорию хронотопа идей Эйнштейна о неразрывности времени и события.

Ведь и для Эйнштейна не существует хронологии, которая была бы независимой от событий. Движение часовых стрелок является некоторым событием, если для человеческого существа, воспринимающего это движение, оно обладает какой-то существенностью, ценностной значимостью. Но тогда движение стрелок обязательно должно как-то соотноситься, коррелировать с чем-то существующим и совершающимся вне циферблата часов. Другими словами, событие — это всегда диалогическое единство в той мере, в какой оно является корреляцией, соединением: нечто совершается только тогда, когда нечто еще другое, с чем пер-

* Там же. С. 186.

вое можно сравнить, обнаруживает изменение во времени и пространстве. (Это объясняет, почему в ранних своих работах, как бы обыгрывая всякую дурную завершенность, Бахтин неоднократно говорит о «событии бытия», то есть событии экзистенции, в то время как другие мыслители, его современники, не столь интересовавшиеся событийностью бытия, предпочитали говорить только об «экзистенции».)

Но если мы признали событие необходимым условием всякого события и всякой экзистенции, то мы должны отказаться и от претензий на какую бы то ни было «чистую» реальность или истину *в-себе*: ведь все теперь зависит от того, каким образом опосредовано взаимоотношение между совершающимся и ситуативной определенностью события во времени/пространстве. Иначе говоря: не только фактические события открыты для различных интерпретаций (например, когда возникает вопрос: выиграна битва или проиграна?); сама констатация факта, сам вопрос, предполагающий, что событие вообще произошло, имело место, — это уже не только констатация, а интерпретация, то есть определенное представление о событии. Полезно здесь вспомнить, что ранний Бахтин проводит принципиальное разграничение между «данным» и «заданным», разграничение, которое напоминает нам о том, что событие — это всегда диалог между обоими условиями нашего опыта.

Другими словами, — и этот момент представляется самым важным, — то, посредством чего всякий предполагаемый сюжет способен деформировать всякую конкретную фабулу, зависит не только от формальных («данных») свойств данного текста, но также и от общепринятых представлений о том, каким образом время и пространство соотносятся друг с другом в данной культуре в данный период времени (свойства «данности»). Но это, в свою очередь, означает, что, казалось бы, чистая беспредпосылочная дефиниция «фабулы», предложенная русскими формалистами в их ранний период, — то есть представление об объективной упорядоченности событий, — это так или иначе всегда уже осознанная и определенная нами, проинтерпретированная в то или иное время действительность. Именно в этом пункте следует видеть методологическое основание исторической поэтики Бахтина: творческие формы для него всегда внутренне, имманентно историчны.

Возьмем простой пример с авантурным временем, которое с таким увлечением исследовал Шкловский на материале детективных произведений (и «Тристрама Шенди»), — оно, авантурное время, по Бахтину, определяет самое существо греческих ро-

манов. События в греческих романах разворачиваются, как мы помним, в виде простой последовательности эпизодов, которую лучше всего представить в качестве следующей схемы: «потом случился *x*, а потом *y*, а потом...». Это такая последовательность событий, при которой, говорит Бахтин, по существу ничего не происходит, то есть количество эпизодов может быть каким угодно: временная последовательность не образует никакой внутренней связи событий.

Скажем, в романе, известном под названием «Эфесская повесть», совершенно неважно, что было до и что после бесчисленных похищений героини, Антии: события просто следуют одно за другим, не образуя никакой внутренней последовательности, как и вообще приключения героев греческих романов «не входят ни в исторический, ни в бытовой, ни в биографический, ни в элементарно биологически-возрастной временные ряды» (ВЛЭ, 41). Другими словами, здесь только видимость хронологического единства, поскольку происходящее — только видимость перемен. То есть время повествования не оставляет следов, не оказывает никакого влияния на дальнейшие события и не обладает тем, что в англоязычных странах выразительно называется «priorities» — предшествующими обстоятельствами». Единственные реальные изменения происходят в точках формального начала и столь же формального конца романа (в той же «Эфесской повести» Антиа вначале разлучается со своим возлюбленным Хербраком, в финале романа они женятся). Все другие события никак не влияют на героев, которые являются (в данном случае — буквально) «носителями сюжета»: герои не изменяются ни телесно, ни духовно, они не старятся и внутренне не меняются. Это похоже на известный пример Эйнштейна: стрелки часов на железнодорожной станции движутся, а поезда продолжают стоять на своих местах.

Как мы видели, авантурное время не ограничено одними греческими романами. Его нетрудно обнаружить почти во всех ходовых сюжетах массовой культуры постиндустриальной эпохи. Таковы, например, короткометражные фильмы, демонстрировавшиеся в Соединенных Штатах каждое субботнее утро с 1920-х по 1950-е годы о приключениях поющих ковбоев и сумасшедших естествоиспытателей (еженедельные эти передачи очень точно назывались «сериалами»); или, другой пример, извечный треугольник героев знаменитого комикса Джорджа Гарримана (сюрреалистический задник этого комикса с его пустынным горизонтом — отличная иллюстрация того, что Бахтин называет «абстрактным авантурным пространством»). Большая часть так

называемой «формульной прозы» (романы издательства «Арлекин», *Heimatsroman*, шпионская и детективная проза) является таковой в той мере, в какой она обнаруживает то, что Бахтин называет «абстрактным авантурным временем».

Итак, на определенном уровне, хронотоп, возникший в первые века христианского летосчисления (приблизительно между началом II и V веком н. э.) продолжает оказывать организующее влияние на последующую литературу вплоть до наших дней. Как таковой он образует своего рода метаисторический, универсальный тип видения мира во времени, о котором в первое время так мечтали русские формалисты (а позднее — французские структуралисты).

В области литературоведческих исследований такая форма миропредставления обнаруживает существенное сходство с внеисторическими формами мышления в лингвистике тех ученых, кого Бахтин называл «абстрактными объективистами»: в обеих этих областях гуманитарного познания основная предпосылка «абстрактного объективизма» состоит в предположении, что хронотоп (или лингвистическое единство) можно изучать в нем самом. Но ведь даже самая элементарная хронотопическая форма — абстрактное приключение — находится под непосредственным воздействием интертекстуальных и исторических условий, в силу которых всякое использование повторимых элементов хронотопа становится высказыванием — текстом, реализующим неповторимый смысл в неповторимой ситуации.

СУПЕРМЕН

Рассмотрим образ Супермена: трудно вообразить повествование более формализованное и повторяющееся, чем истории об этом герое комиксов, который вот уже пятьдесят лет исчезает в телефонных будках, переодевается и появляется на сумасшедших скоростных линиях, чтобы еще и еще раз спасти мир. Казалось бы, перед нами довольно простая последовательность событий в качестве сюжета (фабулы): это относится и к макроповествованию (гибель планеты Криптон, полет Супермена на Землю), и к различным повествованиям (Луи Лейн в беде, Клар Кент превращается в Супермена, Луи спасена, Супермен вновь становится Кларком Кентом). В этой сюжетной структуре и в самом деле нетрудно узнать абстрактное авантурное время: между похищением (скажем так) Луи Лейн и превращением Кларка Кента в Стального Человека, в начале действия, и спасением героини в конце,

одновременно с появлением знакомого спасителя с интеллигентными манерами, — в этом «между» число происшествий и приключений может быть практически неограниченным. Однако абстрактные приключения, сходные (но только на формальном уровне) в греческих романах и комиксах, имеют там и тут совершенно различный смысл. Сходные хронотопы образуют совершенно различные события.

Супермен действует и воспринимается нами на фоне жанров внутри литературы — жанров, либо неизвестных, либо относительно неразработанных в первые столетия новой эры (таковы в особенности современный роман и автобиография). Вне литературы приключения Супермена разворачиваются в контексте совсем иных представлений о взаимосвязи пространства и времени. Его приключения происходят во времени и пространстве, где и когда большинством людей (то есть не одними лишь физиками типа Рейхенбаха или философами типа Хайдеггера) подразумевается, что время проективно по своей структуре, что они суть наши возможности. Как таковое время действия воспринимается в качестве формы потребления: каждый момент времени, когда мы действуем, открывают какую-то новую частицу того, кто мы такие на самом деле, и, следовательно, каждое событие в нашей жизни поглощает не только определенный хронологический отрезок, но также какие-то другие возможности наших несостоявшихся действий. В случае с Суперменом, как показал Умберто Эко, это ведет к неустранимому парадоксу внутри повествовательной структуры: несмотря на все свое могущество, Супермен оказывается «существом, погруженным в повседневную жизнь, в наше настоящее, явным образом привязанным к нашим собственным условиям жизни и смерти, какими бы суперспособностями он ни был наделен. Бессмертный супермен был бы уже не человек, а Бог, и массовая идентификация с ним при таком раздвоении его образа просто не могла бы состояться. В результате супермен должен остаться недоступным, «непотребляемым» для воспринимающего потребителя, но в то же время он должен «потребляться» в соответствии с мерками повседневной жизни».

Из этого парадокса Эко делает вывод: «В рассказах о Супермене распадающееся время и есть время рассказа, то есть форма времени, связывающая один эпизод с другим»*.

Но дело в том, что как раз в качестве формы времени, связывающей один эпизод с другим, то есть, грубо говоря, в качестве

* *Eco U. The myth of Superman // The role of the reader: explorations in the semiotics of texts. Bloomington, 1979. P. 111, 114.*

«сериала», «время рассказа», о котором говорит Эко, оказывается таким типом времени, который реально возможен только вне времени. Это такой тип временной последовательности, который остается всегда одним и тем же как раз постольку, поскольку он и есть не что иное, как простая последовательность. Однако то же самое «распадающееся время» предстанет перед нами в совершенно ином виде, если в нем мы сумеем увидеть не одно только «время рассказа» (что опять-таки предполагает возможность какой-то чисто хронологической последовательности), а скорее образ действия, включающий в себя и время, и пространство. Другими словами, если это и есть хронотоп, то парадокс Супермена позволяет сделать иной вывод, чем тот, который сделал Эко. Тогда суть дела уже не ограничивается тем, что «время рассказа» (или, по нашей терминологии, хронологическая организация сюжета) «распадается», как говорит Эко, или «деформируется», как сказали бы формалисты. С хронотопической точки зрения, распад или деформация времени оказывается уже не просто хронологическим фактом, якобы самоочевидным и чистым, а значит, свободным от всякой интерпретации (мечта о чистой фабуле), а скорее временем, разворачивающимся в пространстве (как и всякое время). Больше того: это не какое-то изолированное пространство «обыденной жизни» или «наших условий», а пространство непрерывно изменяющихся отношений — отношений *между* теоретически предполагаемым порядком вещей, с одной стороны, и, с другой, действительным порядком, в котором события реально разворачиваются в данном конкретном тексте (его неповторимый «сюжет»). Подобно тому как в лингвистике нормативное, повторимое значение слова противостоит его неповторимому, единственному смыслу в конкретных случаях, так же точно и в литературоведении оппозиция между нормативными фабулами и конкретными сюжетами — это выражение более общего столкновения центробежных и центростремительных сил истории, этого диалога диалогов в нашем многоголосом мире.

Таким образом, проблема, поставленная Эко в связи с историей о Супермене, — проблема отсутствия взаимосвязи между двумя категориями повествования, фабулой и сюжетом, — относится к существу вообще всех текстов, а не только художественных текстов, где ее обычно изучают. В простейшем из всех хронотопов — хронотопе абстрактного авантюрного времени — можно сказать, уже содержится как бы первообраз всех хронотопических образов. В разное время и в разных местах писатели и читатели будут видеть мир в различных конфигурациях времени/пространства, а это значит, что соотношение между временем и

пространством — и отсюда уже соотношение между предполагаемой хронологией событий и ее «нарушением» во всякой данной повествовательной последовательности — тоже будет различным.

При хронотопическом анализе конкретного текста внимание всегда будет сосредоточено на одновременности: ведь следствием характерного для диалогизма акцента на динамической природе текстов оказывается то обстоятельство, что ни одно изолированное «времяпространство» не может быть определяющим ни для какого текста. Текст уже не «тюрьма языка», он приобретает вид трехъярусного (по меньшей мере) кругового пространства дискурса. Напряженность между фабулой и сюжетом в момент творческого порождения текста будет иметь иной смысл, чем при последующих истолкованиях. В дополнение к этому (и в отличие от теорий читательского восприятия) диалогизм подчеркивает значение временных и пространственных референтных связей, присущих *формальным свойствам текста*, а не психологии читателя. Будущая историческая поэтика сосредоточится на исследовании всех этих разнообразных соотношений, чтобы потом установить иерархию между ними.

НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЙ НОРМЫ

Но такая иерархия требует какого-то основополагающего хронотопа, своего рода нормы пространства, как и нормы времени, под углом зрения которых могут быть увидены и осмыслены другие пространственно-временные отношения в данном конкретном тексте. Однако «сам текст», конечно, никогда не бывает самим собой; в нем всегда соединяется то, что создано автором в какое-то определенное время и в определенном месте, с новыми смыслами, обогащающими формальные особенности текста при последующих его восприятии и прочтениях. Интерпретация художественного произведения, осуществляемая в свете исторической поэтики, меньше всего должна уделять внимание (во всяком случае на первом этапе) лексико-стилистическим особенностям текста, как их понимает традиционный литературоведческий анализ. Главный интерес сосредоточится на таких деталях, которые, как правило, вообще игнорируются как тривиальные и не относящиеся к делу: на пространственно-временных показателях текста вроде «до» и «после», или «здесь» и «там».

Все тексты используют такие показатели для производства своих смыслов, но в каждом произведении они будут уникаль-

ны — по тем же самым причинам, по которым они уникальны для каждого говорящего. Универсальные показатели пространства и времени получают смысл только в конкретной ситуации: ведь настоящее время, в пределах которого говорящий использует их, условно принимаются за норму для различения «до» и «после» или «здесь» и «там». Аналогичным образом в отношении письменного текста за нормативные показатели различения обычно принимают — тоже условно — время и место появления произведения на свет. Текст в этом смысле есть высказывание. Расхождения во времени и месте, конечно, никогда не сводятся к чисто временным или пространственным признакам, они включают в себе еще и ценностно-смысловые значения, — сила художественного произведения и состоит в способности располагать такими значениями. Но независимо от сложности этих последних, первая задача литературного анализа определяется необходимостью «поместить» содержательно значимый состав произведения в его пространственно-временных местоположениях: здесь/там, сейчас/потом.

Пример: «Записки сумасшедшего» Гоголя

Прежде чем идти дальше, целесообразно проиллюстрировать сказанное на каком-нибудь примере. Сам Бахтин был не слишком щедр на примеры; тем интереснее для нас произведение, которое он никогда специально не рассматривал, — «Записки сумасшедшего» Гоголя (1833). Я избрал для анализа именно эту повесть не только потому, что Бахтин на протяжении своего пути неоднократно обращался к художественному миру Гоголя, но еще и потому, что «Записки сумасшедшего» отлично демонстрируют как возможности, так и трудности хронологического анализа. Кроме того, преимуществом этого произведения для нас оказывается более сложная пространственно-временная организация текста, чем в греческих романах и комиксах, о которых шла речь до сих пор.

«Записки сумасшедшего» формально — дневник мелкого чиновника, служащего в Петербурге в 30-е годы XIX века (то есть в то же самое время, когда писалось это произведение). Таким образом, базисный хронотоп, с которым мы имеем здесь дело, — это пространство России в начале прошлого столетия. Каким бы абстрактным и условным ни было наше исходное определение, оно тем не менее дает исходную норму, тот необходимый фон, на котором мы теперь можем различать между собою прочие пространственно-временные соотношения.

На этом фоне особое значение имеет то обстоятельство, что повесть написана в форме дневниковых записей. Записи располагаются в хронологическом порядке, то есть соответствуют календарной последовательности дней и месяцев: «Октябрь 3», «Ноябрь 6» и т. д. Однако нормальной хронологии начинает сопутствовать прогрессирующая ненормальность чиновника, ведущего дневник: сперва он слышит, как разговаривают собаки, а потом даже читает письма, украденные им у двух собак, которых зовут Меджи и Фидель. Другими словами, возникает несоответствие между хронологической логикой последовательно сменяющихся календарных дат и возрастающей алогичностью записок с их обязательной датировкой.

Чиновник чем дальше, тем больше дистанцируется от окружающих его людей, это становится особенно заметным в тех случаях, когда он опаздывает (на службу, на встречу с сослуживцами). Несмотря на внешний порядок дат в его дневнике, он все больше выпадает из общего с другими людьми времени и пространства. Напряжение между календарным порядком и внутренним беспорядком становится невыносимым, и тогда датировка делается такой же беспорядочной, как и сами записи, пока, наконец, принцип хронологической последовательности не распадается вообще в тот момент, когда герой в один прекрасный день решает, что он никакой не чиновник, а король испанский: открытие это заносится в дневник под уже полностью соответствующей ему датой: «Год 2000, апрель 43 числа». С этого момента отсутствие всякой логики в фантазиях героя сопровождается совершенно дезорганизованной датировкой, которой он снабжает свои записи («Мартобря 86 числа» или «Январь того же года, случившийся после февраля»).

Гоголь доводит до предела напряжение между фабулой и сюжетом, что приводит к распаду, по словам Эко, «времени рассказа, то есть формы времени, связывающей один эпизод с другим». Тем самым Гоголь обнажает и заостряет плоскость словесно-художественного образа, на который само собой разумеющиеся в нормальных условиях представления вроде «чистой» хронологии («форма времени, связывающая один эпизод с другими») фактически не даны. Задача, стоящая перед гоголевским чиновником, — необходимость найти какое-то соответствие между порядком собственной личности и внешним распорядком, который предписывает данное общество в данный момент его истории, — это задача, хорошо знакомая каждому из нас за пределами литературы. А внутри литературы задача соотношения «временипространства» образа героя со всей наличной данностью возложен

ных на него историей социальных требований и составляет общее, всеми разделяемое основание, в контексте которого любое несоответствие между фабулой и сюжетом становится узнаваемым будущим. Диалог между фабулой и сюжетом в этом смысле оказывается условием возможности повествования как такового.

Это обнажение хронологии, или фабулы, в качестве условного приема (хотя бы и необходимого) характерно не только для «Записок сумасшедшего», но и для всего творчества Гоголя. До какой степени это так, можно судить хотя бы по тому, что Набоков в своей небольшой книжке о Гоголе¹ обыгрывает именно эту особенность своего героя, начиная его историю со смерти, а заканчивая рождением. Эксперименты Гоголя с оппозицией фабула/сюжет поучительны при всякой попытке осмыслить историю хронотопов как историю метаисторических, повторяющихся повествовательных форм.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ ХРОНОТОПЫ

По своей дневниковой форме «Записки сумасшедшего» принадлежат, можно сказать, к жанровой разновидности автобиографии — жанра, с особенностями которого Бахтин связывает ряд важнейших метаисторических форм изображения человека в литературе, анализируемых в его монографии и хронотопе. Среди этих форм особое значение имеет энкомион — жанр надгробных речей, посвященных выдающимся гражданам полиса и включающих перечисление их основных заслуг*. В этих речах поле битвы или агора обычно являются местом свершения выдающихся поступков военного или политического значения. Но энкомион вводит и определенную форму времени: это образец пройденного героем надгробной речи жизненного пути, до конца «овнешненный», публичный образ его карьеры гражданина, военного или политического деятеля. Общественные события, о которых говорится в энкомионе, определяют все перипетии этой карьеры, лицо человека здесь совершенно неотделимо от его общественного лица — генерала, ратора, тирана и так далее.

Много написано (вслед за Гегелем) о различиях между героями древней (в особенности греческой) литературы и героями ли-

* Сам Бахтин называет энкомион Исократы, посвященный Сократу, «первой античной автобиографией» (ВЛЭ, 282), но те особенности, которые он перечисляет в подтверждение своей мысли, в равной степени (если не в большей) относятся к «Агесилаю» Ксенофонта.

тературы позднейших эпох. Принято считать, что самое главное из этих различий заключается в возросшем самосознании; у древних греков якобы отсутствует внутренний мир. Приводятся определенные исторические и литературные факты в подтверждение такого мнения. Отчасти и сам Бахтин как будто склонялся к этой точке зрения, хотя, как я постараюсь показать, логика его концепции хронотопа как основной категории анализа в любого рода исследовании по исторической поэтике принципиально противостоит этому традиционному предрассудку. Для того чтобы прочитать «Записки сумасшедшего» в свете исторической поэтики, нам, конечно, придется учесть различия между литературой древней и новой. Но как раз степень интериоризации не входит в число этих различий, и вот почему: гоголевский чиновник, хотя он и живет в постромантическом мире, публичен и овнешнен не меньше любого классического героя, чья жизнь проходит на виду у всех.

Бюрократические учреждения, запруженный людьми Невский проспект и сумасшедший дом — публичные места, где в основном происходят события в «Записках сумасшедшего», — разумеется, сильно отличаются от того пространства, которое мы находим в Древней Греции. Больше того: если в античной биографии мы никогда не видим интимной жизни великого полководца за оградой его виллы, то Гоголь дает иногда заглянуть и во внутренние апартаменты своего чиновника. У Гоголя публичное пространство бюрократизировано и обезличено, его герой действительно «маленький человек». И тем не менее по своей существенной формообразующей функции публичная сфера, скрепляющая биографическое единство человека, живущего в Петербурге XIX века, — это во многом та же самая публичная сфера, что и в биографическом хронотопе Афин V века до н. э.

Вспомним утверждение Бахтина о том, что энкомион оказался наиболее благоприятным местом для рождения античной биографии, то есть образа такого героя, у которого, в сущности, нет иной жизни, кроме публичной: в этом «всеобъемлющем хронотопе (на агоре. — М. Х.) совершились раскрытия и пересмотр всей жизни гражданина». Здесь не было «ничего интимно-приватного, секретно-личного, повернутого к себе самому, принципиально одинокого. Человек здесь открыт во все стороны, он весь вовне, в нем нет ничего “для себя одного”, нет ничего, что подлежало бы публично-государственному контролю и отчету. Здесь все сплошь и до конца было публично» (ВЛЭ, 283).

Важнейшая по своим последствиям черта этого хронотопа — стирание фундаментального различия между типами повество-

вания: «В этих условиях не могло быть никаких принципиальных различий между подходом к чужой жизни и подходом к своей собственной, то есть между биографической и автобиографической точками зрения» (Там же).

На более поздней стадии возникает особое взаимоотношение между лицом, рассказывающим о событиях, и лицом, которое является субъектом в автобиографии, почему последнюю обычно отличают от других форм жизнеописания. Автор автобиографии личным образом связан с предметом своего повествования. Другие лишены этой непосредственной, интимной связи: они лишь биографы.

Но в «Записках сумасшедшего» гоголевский чиновник лишен как раз того объективного взгляда на себя самого, который составляет важнейшее условие автобиографического жанра. Уже в начале дневниковых записей появляются вопросы такого рода, ответ на которые автор традиционной автобиографии знает с самого начала: «отчего я титулярный советник и с какой стати я титулярный советник? Может быть, я какой-нибудь граф или генерал, а только кажусь титулярным советником? Может быть, я сам не знаю, кто я таков. (Декабря 3)» *. Другими словами, чиновник пребывает в таком состоянии, что у него есть Я, но нет личности. В этом состоянии, действительно, нет никакой разницы «между подходом к чужой жизни и подходом к своей собственной жизни» (ВЛЭ, 283).

Важной особенностью античного энкомиона была тенденция сглаживать или обходить все острые углы, связанные с партикулярным существованием государственных деятелей или полководцев: ограниченный набор жанровых предписаний не допускал иных повествовательных возможностей, кроме образа публичного человека, и под этот канон старательно подгонялись те или иные факты и события человеческой жизни. Жанровая норма в сущности предшествовала реальному человеку и жила почти независимой от него жизнью. В результате не могло не образоваться разделения на фактическую жизнь человека, единственную и как раз в силу этой единственности лишенную жанровой формы, чтобы рассказать о себе, и на идею карьеры, нормативно обоснованную для сознания пространственно-временными категориями энкомиона. Изменялись названия битв и темы политических споров, но морфология образцовой карьеры публичного лица оставалась вполне неизменной.

* Гоголь Н. В. Соч.: В 7 т. М., 1966. Т. 3. С. 196. Все цитаты далее приводятся по этому изданию с указанием страниц в тексте.

ИСТОРИЯ ЖИЗНИ И МОДЕЛЬ КАРЬЕРЫ

Несовпадение между реальной жизнью человека и публичным образом его карьеры, характерное для жанра энкомиона, поможет нам понять диалог между историей и поэтикой: ведь именно здесь, в точке этого несовпадения, проходит водораздел между прошлым и будущим других повествовательных форм. Как и другие магистральные аспекты диалогизма, историческая поэтика тоже не включает ничего изолированно-завершенного в себе самой. Например, в определенных отношениях несовпадение между жизнью и карьерой человека воспринято энкомионом в относительно неизменном виде от форм мифа, которые предшествовали этому жанру как жанру, тогда как в другой связи та же самая особенность энкомиона раскрывает такие его грани и оттенки, которые определяют будущее развитие биографических жанров. Хронотопический анализ всякого жанра должен проводить различие между теми жанровыми признаками, которые оказались — в ретроспективном плане (на данный момент) — непродуктивными при последующих изменениях, и теми признаками, которые (опять-таки на данный момент) продолжают порождать новые формы:

«Литературный жанр по самой своей природе отражает наиболее устойчивые <...> тенденции развития литературы. В жанре всегда сохраняются неумирающие элементы архаики. Правда, эта архаика сохраняется в нем только благодаря постоянному ее обновлению, так сказать, осовременению. Жанр всегда и тот и не тот, и стар и нов одновременно» (*ПнД*, 1978, 121—122).

Задача исторической поэтики — определить отношение любого данного текста к морфологическим и семантическим изменениям в нем того жанра, к которому принадлежит этот текст (при условии, что всякий текст принадлежит к какому-нибудь жанру).

Так, энкомион с его идеализированной карьерой унаследовал эту структуру в результате трансформации древнего мифа: энкомион превращает в рассказы о человеческих существах более раннюю схему, которая присутствует в древних сказаниях о титанах. Ведь и в сказаниях о титанах богоподобным героям соответствовали не конкретные индивиды с их единственной жизнью, а общеизвестные мифологические истории с их повествовательной структурой — моделью карьеры. «Геркулес», например, это не столько имя в полном смысле слова, сколько название цикла историй о двенадцати подвигах.

Но энкомион имеет особенности, которые обращены и к будущему: хронотоп, который прежде служил изображению мифи-

ческих героев, энкомион использует для повествований об исторических лицах, и в этом его громадное значение для всей истории биографического жанра. Влияние его явным образом определило форму, между прочим, и такого жанра, как житие. То же самое следует сказать и о таких, казалось бы, подчеркнута светских автобиографиях Нового времени, как автобиография Жан-Жака Руссо (в его «Исповеди» чуть ли не на каждой странице подчеркивается, в противовес всякому жанровому канону, неповторимая оригинальность исповедующегося автора) или автобиография Генри Адамса (чья жизнь описывается как пример образцовой карьеры современного человека определенного типа). Тем не менее специфический характер энкомиона, связанный с тем, что мы назвали его обезличивающей тенденцией, в значительной мере потерял свою силу в истории литературы последующих эпох.

Прежде чем возвратиться к «Запискам сумасшедшего», мы бросим взгляд на выражение этой тенденции, поскольку этот процесс освещает один аспект исторической поэтики, имплицитно заключенный в бахтинском понятии хронотопа, хотя сам Бахтин непосредственно им вообще не занимался. Я имею в виду очевидный параллелизм между теорией эволюции в естественной истории и в исторической поэтике. Мы затрудняемся объяснить, почему Бахтин ничего не говорит об этом параллелизме; лакуна эта тем более загадочна, что, как мы помним, естественные науки всегда его интересовали: достаточно сказать, что именно биолог Канаев, друг Бахтина, привел его на лекцию по физиологии в 1925 году, откуда, собственно, и берет свое начало бахтинское употребление термина «хронотоп» в плане исторической поэтики. Здесь не место обсуждать причины, в силу которых Бахтин оставил без внимания несомненный параллелизм между естественной историей и исторической поэтикой. Не лишним все же будет сделать следующее предположение: оставляя за пределами рассмотрения этот параллелизм, Бахтин размежевывается в данном случае, как и во многих других, с формалистами, стремившимися объяснить литературный процесс в терминах естественной эволюции, что, с точки зрения Бахтина, было крайним упрощением проблем исторической поэтики*.

Хотя Бахтин и не говорит об этом прямо, совершенно очевидно, что его историческая поэтика во всех своих решающих мо-

* О роли метафоры «организм» в работах Жирмунского, Скафтымова, Проппа см. соответствующую главу в книге П. Стайнера о русском формализме: *Steiner P. Formalism: a metapoetics*. Ithaca, 1984. P. 68—98.

ментах основывается на интертекстуальности, внутренней релятивности и внешней сопоставимости историко-литературных явлений. Другими словами, историческая поэтика — это своего рода сравнительная морфология. Как таковая она неизбежно имеет некоторые (но, конечно, не все) общие черты с теорией эволюции. Лучшее подтверждение этому мы видим в том, что и та и другая наука особое внимание уделяют вопросу о продуктивности или, наоборот, непродуктивности данных особенностей своего объекта с точки зрения дальнейшего развития. Другими словами, как эволюционная теория, так и историческая поэтика интересуются такими фактами прошлого, которые эволюционисты называют предадаптивными.

ЕЩЕ ОДНА МЕТАФОРА ИСТОРИИ, ВЗЯТАЯ ИЗ БИОЛОГИИ: ПРЕАДАПТАЦИЯ

Преадаптация, в понимании эволюционистов, — это ответ на острый вопрос о том, каким образом предшествующие этапы развития приводят к появлению органа или организма, коль скоро — согласно классической теории эволюции — никакая телеология не управляет естественным отбором. Подобные вопросы нередко возникали и возникают в связи с принципиальной постановкой Бахтиным в литературоведении проблемы соотношения между художественными произведениями Нового времени и их жанровыми прототипами, отстоящими от них на сотни и даже тысячи лет, но связанными с ними посредством промежуточных звеньев (так, Достоевский связан с Менипповой сатирой, а Рабле со средневековым карнавалом)*. На критику в адрес Бахтина можно ответить примерно так же, как отвечал Дарвин на возражения против его теорий. Великое открытие Дарвина состояло в том, что он выдвинул идею естественного отбора в качестве механизма, управляющего эволюционным развитием. Однако принцип естественного отбора оказался в противоречии с некоторыми естественными, с точки зрения здравого смысла, возражениями, которые Стивен Джей Гулд формулирует следующим образом: «Естественный отбор играет конструктивную роль в дарвиновской системе: он ведет к адаптации постепенно, через ряд промежуточных звеньев, посредством образования той или

* Характерна в этом смысле рецензия Х. Бируса на немецкую антологию, содержащую отрывки из книги Бахтина о Рабле (См.: *Germanistik*. 1974. Jg. 75. S. 300).

иной последовательности элементов, смысл которых определяет только через конечный продукт отбора. Но как возможна какая-то разумная последовательность между самими промежуточными звеньями? В каком ценностном отношении к обладателю глаза оказывается первая стадия того, что потом станет человеческим глазом?»

Последователи теории предадаптации, отвечая на подобные возражения, признают, что «промежуточные формы сами по себе не могут объяснить появления из них более совершенного потомства. На остроумный вопрос: что дает зачаточная форма глаза его обладателю? — мы отвечаем так: обладатель не пользовался ею, чтобы видеть» *. Вот более развернутый пример: «У большинства рыб плавники развивались из боковых отростков, которые не могли выдерживать их вес на земле. Но у одной-единственной группы пресноводных рыб, обитавших на самом дне, — у наших предков, — развился плавник с мощной центральной осью и только несколькими боковыми ответвлениями. Этот плавник и был предадаптированной формой того, что на земле стало ногой, однако развивался он в соответствии со своей собственной функцией в воде — вероятно, она состояла в том, чтобы быстро передвигаться по дну, резко отталкиваясь центральной осью от почвы» **.

В самом общем смысле «принцип адаптации заключается, собственно, в том, что структура может радикально изменить свою функцию, не изменяя заметным образом своей формы. Разрывы между промежуточными звеньями можно объяснить тем, что старые формы удерживаются, пока сохраняются новые» ***.

Конечно, между земноводными рыбами и литературой — огромная разница; причем основное различие — Бахтин выделяет его, когда говорит о формообразующей роли «памяти жанра» в истории литературы, — заключается в несомненной способности писателей возвращаться к более ранним стадиям художественного развития, тогда как возвратиться на стадию рыбы человеческий организм уже не может. В истории литературы огромное значение имеет сознательное обращение к прошлому — достаточно вспомнить неоклассицизм или романы Вальтера Скотта, — однако бессознательный поворот к прошлому, по-видимому, происходит особенно часто и имеет наибольшие последствия.

* *Gould S. J.* The problem of perfection or how can a fish mount a ciam on its rear end? // *Ever Darwin: reflection on natural history.* Harmondsworth, 1980. P. 104.

** *Ibid.* P. 104.

*** *Ibid.* P. 108.

Например, в случае карнавальных форм достаточно трудно утверждать, что они оказали «непосредственное влияние на Достоевского. Карнавализация воздействовала на него, как и на других писателей XVIII и XIX веков, преимущественно как литературно-жанровая традиция, внелитературный источник которой, то есть подлинный карнавал, может быть, даже и не осознавался им со всею отчетливостью» (ПнД, 1984, 210).

То есть, хотя рудименты прежних жанров сегодня уже не те, какими они были в прошлом, тем не менее изучение взаимосвязей между современными образами и их древними прообразами продуктивно для понимания литературы. В истории культуры, в отличие от естественной истории, определенного рода «отбор» — дело человеческой памяти и человеческого выбора.

Преадаптация, таким образом, имеет отношение к интересующей нас взаимосвязи между биографическими формами античности и «Записками сумасшедшего» Гоголя. А именно: обезличивание оказывается общим формообразующим признаком как античной автобиографии, так и относительно современных экспериментов в жанре жизнеописания. Можно сказать, что тенденция к вытеснению образа человека образом его карьеры в античной автобиографии имеет преадаптивную функцию в гоголевской повести, вступая здесь в соединение с совершенно специфическим социальным контекстом России 1830-х годов. Ведь иначе мы едва ли сможем объяснить, каким образом именно эта формальная особенность, несмотря на все противоположные обезличиванию тенденции в истории послеантичной культуры и литературы, оказалась промежуточным звеном между греческим энкомионом и повестью Гоголя.

Вырождение обезличивающих тенденций в литературных жанрах становится очевидным после XVII века, когда появляются с нарастающей быстротой новые формы изображения частной жизни людей. Например, в английском романе XVIII века соотношение модели карьеры и реалистического жизнеописания по сравнению с античной биографией оказывается уже обратным: «Том Джонс» — это обыкновенное имя, которое могло принадлежать многим; само по себе оно обозначает просто «имя собственное обыкновенного англичанина». Имя ничего не значит, пока не начинает воплощаться в неповторимых деталях жизни неповторимого Тома Джонса. Повествование в «Томе Джонсе» и имя «Том Джонс» составляют неразрывное и единственное единство; одно без другого просто не воспринимается.

Наоборот, публичный хронотоп, определяющий художественные формы предшествующих эпох, вытеснил все индивидуаль-

ное из имен собственных. Имена имели смысл лишь в той мере, в какой они соотносились с готовыми схемами карьеры государственного человека, предшествовавшими всякому конкретному носителю данного имени. Можно сказать, что полная овнешненность, характерная для жанровой модели карьеры в античных биографиях, создавала известный разрыв между героями этого жанра и той единственностью, знаком которой было их же собственное имя. В результате имя человека как бы не принадлежит ему самому, в буквальном грамматическом смысле не есть «имя собственное»: оно не столько обращено к конкретному лицу, сколько оказывается еще одним названием все того же бесконечно повторяющегося жанрового образца карьеры.

Такое обезличенное имя, в сущности, оказывается уже не именем, а эпонимом, то есть, согласно словарю, обозначает «реальное или воображаемое лицо, от имени которого происходит или якобы происходит название нации»: так Вильям Пенн является основателем Пенсильвании, а Ромул — Рима. Другими словами, эпонимы — это имена конкретных людей — людей, имевших свою *биографию*, — но перенесенные на коллективные, сверхличные единства, которые имеют свою *историю*. Имя Ромула в этом смысле сходно с именами героев античной биографии, поскольку имя «Ромул» обозначает не столько какого-то человека, сколько некоторую фабулу. Но эпоним — особый случай среди известных нам соотношений имени/биографии, фабулы/сюжета, жизни/карьеры: как и в энкомионе, мы имеем здесь имена, обозначающие не столько конкретных лиц, сколько карьеру, однако карьера эпонимических героев совершенно особого рода. Она всегда связана с основанием чего-то, с местом происхождения; поэтому превращение имени в эпоним обязательно включает в себе какой-то политический контекст.

Эпонимы — красноречивое напоминание о том, что имя каждого человека это прежде всего — знак, то есть нечто, указывающее на что-то другое, чем оно, это нечто, само по себе не является. Это относится ко всем словам, но слова, которые мы используем в качестве имен для обозначения индивидуальных лиц, представляют собой особую проблему в качестве знаков. Именно в этом пункте и следует, как нам кажется, искать конкретное соотношение между античной биографией и соответствующей ей линией развития современной художественной литературы.

Ниже мы рассмотрим рудименты энкомиона в «Записках сумасшедшего», преимущественно в связи с превращением собственных имен в эпонимы. Поэтика, которая хочет быть исторической поэтикой, зафиксировав следы прежних жанровых образований

в образах более современной литературы, должна вслед за тем проанализировать некоторые (не все, конечно) конкретные значения, которые получают такие структурные образования в каком-то тексте, далеко отстоящем во времени от античной биографии. Для решения этой задачи в случае «Записок сумасшедшего» полезно иметь в виду еще некоторые реалии гоголевской повести, а также русской истории.

«ЗАПИСКИ СУМАСШЕДШЕГО» КАК ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ АВТОБИОГРАФИЯ

«Записки сумасшедшего» — своеобразное переосмысление жанра биографии, понятой как единый проект данной индивидуальной жизни; то есть, собственно, повесть представляет собой эксперимент в жанре автобиографии, поскольку предметом изображения здесь является индивидуальное «я» в поисках автора своей биографии. Я оставляю покамест без ответа вопрос о том, чья же, собственно, это автобиография: ведь именно этот вопрос является самым главным для гоголевского героя — автора «записок». Можно по-разному отвечать на вопрос, кто он такой, но самый очевидный и бесспорный ответ — это собственное имя героя. В данном конкретном случае имя чиновника — или генерала, или графа — Поприщин. Для тех, кто не говорит по-русски, имя это труднопроизносимое, поэтому его часто опускают в английских переводах. И об этом приходится сожалеть по целому ряду причин, в немалой степени из-за того, что тогда остается в тени существенная особенность творчества Гоголя в целом — маниакальное и совершенно безнадежное стремление найти в именах людей реальный, неотъемлемый смысл самих носителей этих имен.

У Гоголя был диккенсовский дар соединения звучания и смысла в имени героя. Но функция таких имен у русского писателя существенно иная, чем у английского: мы помним имена героев Диккенса не только потому, что они часто образованы с помощью аллитерации (мистер Пикквик, Николас Никльби, Ньюмен Ноггс), но прежде всего потому, что они точно характеризуют самих героев.

Имена вроде Грайда или Дешфорда — это маленькие эссе по поводу отрицательных свойств, связанных с персонажами, которые носят эти имена; способность последних к обозначению делает их в полном смысле слова собственными именами². Наобо-

рот, имена гоголевских героев обыкновенно как бы чьи-то другие, несобственные имена. Гоголь использует условный, неподлинный характер имени человека, ставя вопрос о подлинности самого человека в плане его самоопределения. К примеру, герой повести «Шинель» (впервые опубликованной в том же сборнике, что и «Записки сумасшедшего») зовется Акакием Акакиевичем, — имя, само по себе настолько необычное, что Гоголь почувствовал необходимость в объяснении³. Когда ребенок родился, говорит рассказчик, «родительнице предоставили на выбор любое из трех, какое она хочет выбрать: Мокия, Соссия или назвать ребенка во имя мученика Хоздазата. “Нет, — подумала покойница, — имена-то все какие”. Чтобы угодить ей, развернули календарь в другом месте; вышли опять три имени: Трифилий, Дула и Варахсий. “Вот это наказание, — проговорила старуха, — какие все имена; я, право, никогда и не слыхивала таких. Пусть бы еще Варадат или Варух, а то Трифилий и Варахсий”. Еще перевернули страницу — вышли: Павсикахий и Вахтисий. “Ну, уж я вижу, — сказала старуха, — что, видно, его такая судьба. Уж если так, пусть лучше он будет называться, как и отец его. Отец был Акакий, так пусть и сын будет Акакий”. Таким образом и произошел Акакий Акакиевич» (С. 136).

Достаточно фантастическая логика, определившая выбор имени героя, с этого момента выражается во всех странностях и гротескных изломах жизни Акакия Акакиевича до самой его смерти, столь же условной, как и его имя. Иначе говоря, Гоголь экспериментирует с коэффициентом значимости, который в различной степени предполагается почти во всех символических именах: имена его героев соответствуют своим носителям постольку, поскольку указывают на нечто несоответствующее, а это, в свою очередь, обнаруживает какое-то несоответствие внутри самих имен.

Автор дневниковых записей в «Записках сумасшедшего» тоже имеет от рождения странное имя, и это имя, как говорит Гоголь, обладает силой *порождать* героя и как-то определять всю его судьбу. Поприщин, как говорит одна из собак, за которыми он следит, — «фамилия престранная». Она содержит в себе каламбур, как бы соединяя слово «прыщ» и слово «поприще», в смысле сферы личной деятельности (например, «медицинское поприще»).

Оба подразумеваемых в каламбурной фамилии понятия — «прыща» и «поприща» — относятся к существу гоголевского эксперимента в автобиографическом жанре. «Поприщин» обозначает такое место речевого сознания, в котором «времяпространство» конкретной индивидуальной жизни должно определиться во

«временипространстве» языка, общего у героя и его мира. «Прыщ» и «поприще», особенно в каламбурном их соединении друг с другом, сами по себе порождают хронотопы: если «прыщ» в фамилии «Поприщин» указывает на нечто временное во времени (прыщи появляются и исчезают), то «поприще» связано с пространством, которое не только имеет границы («сфера»), но и определенную хронологию: «поприще» — это, собственно, «карьера», в смысле жизненного пути в плане общественного признания или личного призвания.

Можно сказать так: то, что в словарном определении эпонима выглядит как более или менее абстрактное и случайное соединение понятий («реальное или воображаемое лицо»), в «Записках сумасшедшего» оборачивается главным вопросом человека о себе самом: Поприщин не может решить, реальное он лицо или воображаемое. «Поприщин» — это обозначение лица, которое соответствует этому лицу только потому, что, явившись случайно на свет, лицо существует как биологический факт, в данном случае именуемый «Поприщиным». Но тогда что же обозначает само обозначение, само это имя — какой-то смысл или полную бессмыслицу?

Идея эпонима, таким образом, — организующая идея «Записок сумасшедшего» прежде всего потому, что она организует само читательское восприятие произведения. Адекватное прочтение повести самым непосредственным образом связано с проблемой взаимоотношений между именем лица и идентичностью личности, которая это имя (как правильно говорится и по-английски, и по-русски) «носит», в ситуации, когда человеческое имя воспринимается, как знак, наподобие других знаков, таких как, скажем, «дерево» или «камень». Следовательно, прыщевая сторона каламбурной фамилии оказывается чем-то совершенно реальным и даже наглядным: жизнь Поприщина — случайное и преходящее обстоятельство на поверхности его имени.

ИМЯ КАК ФАБУЛА

Но подлинная сила эпонима раскрывается в связи с той стороной фамилии гоголевского героя, которая связана с идеей поприща. Биографическое обозначение «жизненного пути» в качестве карьеры так относится к наименованию «Поприщин», как политическое обозначение Рима относится к имени его основателя, Ромула. В обоих случаях имя собственное обозначает не лич-

ность, а место — место рождения фабулы; в том и в другом случае предполагаемый субъект, то есть лицо, существующее во мнении других людей о нем, — это и есть фабула. Хотя Поприщин существует в речевом жанре «карьеры», а Ромул — в речевом жанре «истории», оба они принадлежат к исходным типам фабулы: в том и в другом случае должен быть найден авторитет, внеположный потоку времени, извне определяющий и узаконивающий то, что внутри себя (то есть само по себе) есть только грубофактическая хронологическая последовательность разрозненных событий. «Поприщин» и «Ромул» — своего рода стенографические знаки повествований о начале, о происхождении и проекте биографической фабулы. Или иначе: о таком источнике власти, который способен авторизовать авторитет авторов этих повествований. Биографическое основание, именуемое «Поприщиным», биографический проект одного-единственного подданного Российской империи, на поверку оказывается не автономным, не самодетерминированным, не изначальным, а производным и управляемым на политической основе в такой же мере, как и имперский проект биографии, именуемый «Римским государством». Разумеется, отождествить политическую инстанцию, управляющую жизнью «маленького человека», с политической властью, управляющей огромной Римской империей, значило бы довести теоретическую аналогию до полного абсурда. Все дело, однако, в том, что именно такое доведение до абсурда лежит в основании упадка и гибели Испанской империи, которой правит автор, именующий себя Поприщиным и Фердинандом VIII.

Сумасшествие в интересующей нас повести Гоголя — это не абсолютный предел, находящийся в бинарной оппозиции к противоположному абсолютному пределу — так называемой нормальности. Нет, безумие возникает в точке несовпадения «я» и «другого» в относительно определенном горизонте их возможных взаимоотношений — там, где лицом к лицу сталкиваются два полюса речевого сознания: запрещенное слово и диалогическое слово. Сумасшествие — результат неспособности «я» выработать договорную основу, определяющую взаимоотношения между его собственным авторством и не-собственным авторитетом «другого». Сумасшествие, таким образом, изображается Гоголем как проблема, относящаяся к коммуникативной политике вообще, искусству государственного управления в миниатюре, к характеру правового сознания, узаконивающего порядок того, кто может говорить, когда и как. Ведь то или иное представление об авторитете вырабатывается в специфических категориях авторства. Когда общество решает, что один из его граждан более не

соответствует тому, что общество от него ожидает, такое гражданское лицо объявляется некомпетентным; лицо теряет статус автора своей личности, своей идентичности, потому что, по мнению других, данная личность уже неспособна отвечать за свои собственные высказывания, если под последним понимать и слово, и поступок. Идентичность личности нуждается в какой-то инстанции вне себя, оправдывающей и легализующей эту личность. В этом смысле положительный образ, встающий в перспективе «Записок сумасшедшего», — это как бы невидимый образ здорового и здравого сознания, которое способно на договорной основе создать точку зрения, или концептуальное пространство, в котором «я» и «другой» могут взаимодействовать в разрезе одновременности.

Одновременность всегда включает в себя какое-то пропорциональное отношение: когда две вещи или два сознания находятся в отношении одновременности, то спрашивается: в какой мере они при этом присутствуют в отношении одного к другому? Иначе говоря, одновременность присутствия «я» и «другого» создает неоднородное пространство выборной власти и в качестве такового опосредуется политикой. В конкретном случае жизнеописания политика присутствует в качестве взаимоотношения между стремлением индивидуального «я» проявить в максимально возможной степени свою уникальность, с одной стороны, и повествованием, жанровые границы, или другость которого определяются безличными формулами модели карьеры, с другой. Такие формулы всегда предшествуют всякой личной биографии и потому лишают единственную жизнь ее аутентичности. Другая сторона проблемы, однако, состоит в том, что только с помощью каких-то общих, внеличных форм и формул все личное в человеческой жизни можно привести в связь с жизнью других людей. Вопрос, таким образом (именно политический вопрос, включающий в себя медитацию авторитета), всегда стоит так: в какой мере уникальная, единственная человеческая жизнь переводима на язык общих слов и общих формул, то есть может быть в них удержана, узнана и признана другими людьми в своей неповторимой единственности?

В повести Гоголя эта проблема парадигматически присутствует в отношении Поприщина к двум собакам, переписка которых занимает столь заметное место в его дневнике. Собаки эти замечательны не только тем, что они умеют писать (хотя Поприщин и признает, что «в почерке все есть как будто что-то собачье»), но и своей способностью *сообщаться*: как друг с другом, так и с окружающим обществом — особенность, прямой противоположно-

стью которой оказывается неспособность Поприщина к непридуманному человеческому общению. Он настолько потрясен, что отмечает: собака — «чрезвычайный политик»; и на следующей странице: «Собаки — народ умный, они замечают все политические отношения».

Собаки сведущи в «политических отношениях» в том смысле, что они чувствуют себя вполне самими собой не только со своего собачьего места внутри человеческого общества, но и извне, в качестве его наблюдателей: место наблюдения, с которого они обозревают мир, позволяет им быть одновременно и внутри, и вне того социального пространства, которое стремится понять Поприщина; они поэтому оказываются настоящей подзорной трубой для Поприщина, который не в состоянии найти место для своего «я» ни внутри, ни снаружи.

В любой биографии существует формальное отличие между пишущим «я» и «я», о котором пишут. Это различие наиболее отчетливо выражено во временном разрыве между ними (биограф всегда позднее своего героя). В повести Гоголя различие это предстает в качестве контраста между жанрами (эпистолярный жанр внутри дневника). Куда важнее, однако, другое: различие, между тем, кто пишет, и тем, о ком пишут, полностью отсутствует в похищенных Поприщиным письмах. Поприщин, который только читает о себе тексты, написанные другими и адресованные другим, исчезает как биограф — и как герой своих записок. Он ни отправитель, ни предполагаемый адресат писем, его роль и как автора, и как читателя полностью замаскирована (он выступает, как он сам скажет позднее, «инкогнито»). Характер обращения оказывается маской автора. Двойная ориентация его слова, нормальная для дневника (где он одновременно и писатель, и читатель), пародийно удваивается ненормальной ориентацией к своему же слову в письмах, где он одновременно и отправитель, и получатель. Цензурная власть запрещенного слова настолько велика, что в письмах собак она буквально становится *заговорившим* словом, циркулирующим между «я» как само-адресатом и «я» как адресатом «другого». Дневник, в качестве речевого жанра высказываний героя, начинает распадаться, поскольку отсутствует личность, которой могла бы быть адресована форма, неизбежно утверждающая себя в качестве личного авторства.

Прежде чем вернуться к тому, как поступает Поприщин с «временемпространством» (или как оно поступает с ним) в последующих записях его дневника, бесполезно поставить некоторые вопросы, относящиеся к этим основным страницам «Записок сумасшедшего». Например, такой вопрос: почему Поприщин пред-

почитают сделаться королем? И еще: почему политическая деятельность, которую он избирает, связана именно с Испанией? И наконец: почему после того, как он стал королем, дневниковые записи, которые он продолжает вести, теряют всякую связь с объективной хронологической последовательностью?

Поприщин — это эпоним, за которым стоит проблема: как найти смысл, не сводимый к простой хронологической последовательности человеческой жизни? В древнегреческом энкомионе проблема решалась путем внутреннего деления текста на две части: одна излагала жизнь человека в хронологической последовательности, от рождения к юности и от юности к старости; другая часть сосредоточивала внимание на сущности характера покойного, по степени соответствия которой и строился образцовый образ, скажем, государственного деятеля или полководца. В последующие эпохи это формально обозначавшееся греками разделение времени жизни и смысла жизни перестало быть убедительным, и все настойчивее становились усилия преодолеть разъединение между ними. А между тем источник авторитета, ценностно обосновавший в глазах грека жанровый стереотип биографии, — смерть героя, статический образ человека, возникающий из хронологически конечной точки его жизненного пути, — этот источник оставался неизменным. Такие предпосылки, по понятным причинам, делали невозможным подлинную автобиографию, однако бл. Августин в своей «Исповеди» существенно преобразовал античный жанр, введя в традиционную форму опыт религиозного обращения: свою жизнь до обращения он рассказывал в форме хронологически последовательного повествования, — эта последовательность заканчивается в тот день, когда он услышал глас Божий в римском саду; начиная с этого момента, то есть с двадцать первого года своей жизни, он отказывается от всякой хронологии, заменяя ее внесюжетными размышлениями о загадке времени. Интерпретация жизни по-прежнему получает свою авторитетность от смертного завершения этой жизни: в случае бл. Августина — смерть того человека, которым был он сам до своего обращения, и его рождение в качестве нового человека, который становится автором своей автобиографии.

Память жанра в «Записках сумасшедшего» включает одновременно и энкомион, и Августинов поворот античной биографии. Тожественная по тону, неуместная и комичная по сути дела, поприщинская запись в дневнике, объявляющая всему свету, что он — испанский король, чрезвычайно напоминает пародию на Августина: «Этот король я. Именно только сегодня об этом узнал я. Признаюсь, меня вдруг как будто молнией осветило. Я не по-

нимаю, как я мог думать и воображать себе, что я титулярный советник. Как могла взойти мне в голову эта сумасбродная мысль? Хорошо, что еще не догадался никто посадить меня тогда в сумасшедший дом. Теперь передо мною все открыто. *Теперь* я вижу все как на ладони. *А прежде*, я не понимаю, прежде все было передо мною в каком-то тумане» (С. 197—198. Выделено нами. — М. Х.).

Сумасшествие Поприщина — это другая версия обращения Августина, или, точнее, это переобращение Августиновой концепции исповеди: если у Августина разрыв между временем и вневременным смыслом обозначает восхождение к высшему авторитету, то у Поприщина разрыв между дневниковыми записями, имеющими последовательность во времени, и записями, этой последовательности уже не имеющими, обозначает момент полного погружения героя в пучину чужой речи, окончательную капитуляцию перед властью сознания «других».

Но эта смерть субъекта, каким он был прежде, остается для него все еще средством узурпации власти, то есть присвоения авторитета. За лишенной всякой логической последовательности безумной хронологией встает железная по своей последовательности логика особого рода: доступная лишь избранным логика престолонаследия. Поприщин знает из газет, что Фердинанд VII, король Испании, умер; да здравствует король Фердинанд VIII. Поприщин руководствуется в своем безумии не чем иным, как известной средневековой доктриной о двутелесной природе королевской власти, в соответствии с которой властитель имеет два тела — физическое и политическое: первое смертно, тогда как второе бессмертно и сразу же после смерти короля воплощается в персоне его наследника*. А посему есть своя необходимая логика, которая вынуждает Поприщина, всегда видевшего тела других людей глазами политика, явить миру свое запрещенное, подцензурное «я» в королевском воплощении.

Но почему все же он становится королем испанским? Сразу же готов очевидный ответ: реальные события борьбы за престол в Испании того времени подсказывают Поприщину мысль, что он-то и есть престолонаследник. В то самое время, когда писались «Записки сумасшедшего» (1833 год, когда, кстати сказать, Гоголь еще официально состоял на государственной службе в качестве профессора истории), король Испании по линии Бурбонов Фердинанд VII на самом деле умер, оставив трон трехлетней до-

* См.: Kantorowicz E. The king's two bodies: a study in medieval political theology. Princeton, 1957.

чери Изабелле II. Это обстоятельство ввергло страну в первую из Карлистских войн, когда сторонники Дона Карлоса, брата Фердинанда, старались возвести его на престол. Сценарий на знакомый сюжет о неоправданном праве на самоопределение своей личности (кто реальный носитель власти? кто подлинный наследник?) оказался готовым как по заказу.

Но есть и другая, менее очевидная, причина, побудившая Поприщина именно Испанию избрать в качестве своей вотчины. Вспомним, что Гоголь, подобно многим русским своего поколения, был весьма некритическим поклонником немецких романтиков; неслучайно первое печатное произведение писателя называлось «Ганц Кюхельгартен», а большинство его ранних рассказов и повестей написано в жанре *Kunstmarchen*, романтической сказки на фольклорной основе. Гоголь, скорее всего, знал, что русскому выражению «Это для меня китайская грамота» в немецком языке соответствует выражение «*Eskommt mir spanisch vor*», то есть «Это для меня все испанское», в том же самом смысле непонятного и странного, не своего, в каком мы в англоязычных странах говорим: «*It's all Greek to me*», то есть, буквально: «Это для меня все греческое». В соответствии с логикой скорее гоголевского, чем макаронического стиля, Испания, которой правит Поприщин, — это немецкая Испания. И прежде всего потому, что поприщинская Испания, как известно, может меняться местами с другими странами, о чем он сам говорит следующее: «Я открыл, что Китай и Испания совершенно одна и та же земля, и только по невежеству считают их за разные государства. Я советую всем нарочно написать на бумаге Испания, то и выйдет Китай» (С. 201—202).

Все сомнения, которые прежде могли у нас быть в отношении спорного авторства собачьих текстов, отныне оказываются несостоятельными: в той легкости, с которой Испания становится Китаем, сразу узнается та же самая логика, по которой эпистолярный стиль Поприщина становится эпистолярным стилем собаки Фиделя или собаки Меджи. Еще одно свидетельство в пользу того, что Испания Поприщина — это Германия, заключается в том, что в пространстве, в которое он вступает в новой ипостаси, и в новой, не хронологической последовательности событий, открывающейся датой «год 2000 апреля 43 числа», — потеряли свою силу все грамматические, синтагматические и семантические правила, управляющие смыслом языковых различий. В итоге все оказывается для Поприщина, действительно, китайской — или испанской — грамотой: чем-то совершенно непонятным.

Заключительные записи дневника изобилуют ссылками на примеры утраченного авторитета и узурпированной власти, не только в связи с войной сторонников Дон Карлоса за престол, поразившей сознание Поприщина, но и в более общей связи: таков повторяющийся мотив лишения власти. Веллингтон в сознании Поприщина, вероятно, потому и оказывается «английским химиком», что сознается он в качестве главного орудия, силой которого низвергнут был с трона император Наполеон, сам великий ниспровергатель монархов. Полиньяк, имя которого несколько раз возникает в повести, — это ультраконсервативный государственный деятель эпохи правления Карла X, воплощавший собой разорванную последовательность Бурбонской династии не только в связи с испанскими делами, но и в связи с Францией: он фактически правил Францией после полного подавления революции и возвращения Бурбонов, и его жестокости в конце концов привели к новой революции 1830 года, окончательно низвергнувшей Бурбонов. За год до того, как Полиньяк лишился власти, он организовал вторжение в Алжир, что привело к падению еще одного монарха — Хуссейна-Паши, последнего дея Алжира.

Последний алжирский дей и появился в последней строке поприщинского дневника: «А знаете ли, что у алжирского дея под носом шишка?» Появление шишки в финале, в качестве последнего слова «Записок сумасшедшего», возвращает нас к проблеме эпонима, с которой мы начали: ведь шишка семантически родственна прыщу, поскольку и то и другое представляет собой болезненный нарост на кожной поверхности тела. Здесь снова выходит на передний план эпонимический атрибут Поприщина: нечто индивидуальное, выпирающее, торчащее на едином органическом теле культуры, к которой Поприщин сам и принадлежит.

Неспособность вступить в отношение с чем-либо вне себя, неспособность, которая выражается в полной невозможности войти в какую бы то ни было реальную связь во времени с кем бы то ни было, — вот что лежит в основании безумия Поприщина и его окончательного выпадения из времени; потери и мира, и себя самого. На последней странице своего дневника Поприщин в последний раз ставит главный эксперимент своей жизни, пытается нащупать такую фантастическую точку зрения, такое кругозорное единство, откуда он мог бы увидеть свое «я» в качестве объекта, извне, не будучи, в качестве субъекта, в состоянии увидеть себя изнутри: «Нет, больше я не имею сил терпеть... Я не в силах, я не могу вынести всех мук их», — патетика этих слов совершенно неотделима от того, где на самом деле они произносятся, то

есть где они имеют место. Но самое главное состоит в том, что в этот единственный во всей гоголевской повести патетический момент, прорывающийся в текст из контекстов, Поприщин характерным образом переносится из времени и пространства своего настоящего как бы на космическую точку зрения: «...Взвейтесь, кони, и несите меня с этого света! Далее, далее, чтобы не видно было ничего». Но вот он видит свою мать: «Матушка, спаси своего бедного сына! урони слезинку на его больную головешку!.. ему нет места на свете!.. Матушка! пожалей о своем бедном дитятке!.. А знаете ли, что у алжирского дея под самым носом шишка?» (С. 204).

Неспособность найти общий, согласный с другими язык, соединяющий уровни дискурса, которые относятся к ситуации Поприщина, и уровни дискурса, которые относятся к алжирскому дею, обозначают окончательный разрыв между временным, пространственным и лингвистическим параметрами его «я», с одной стороны, и координатами времени, пространства и языка других людей. Спрашивается: может ли последовательность событий, отмеченная такой, как у Гоголя, непоследовательностью, открыть нам нечто того типа последовательных единств, которые называются повествовательными единствами?

Да, может, — в той мере, в какой сама бессвязность в повести существенно связана со смыслом, будучи отклонением от предполагаемых условностей повествований. Гоголь, этот великий эксцентрик, всю жизнь мучительно пытавшийся придать связный смысл своему собственному имени, создал в «Записках сумасшедшего» учебник политического воспитания внутреннего человека в форме повествования, диалогически связывающего оба дискурсивных полюса речевого сознания: «я», с его стихией желаний, и мир «других», с его неизбежными требованиями. Поприщин развенчивается в качестве единовластного правителя пространства, которым является время его собственной биографии: он — некомпетентный и наивный законодатель в царстве-государстве языка, гражданами которого мы все состоим, а значит, являемся ответственными участниками политической игры языка. Дневник Поприщина, таким образом, ставит проблему общественно-политических условий возможности индивидуальной биографии и автобиографии, то есть личного самосознания, — проблему, потенциально уже заложенную в античном энкомиионе, но приобретающую новый смысл и значение в конкретном времени и месте действия гоголевской повести.

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ХРОНОТОПОВ В ОДНОМ ТЕКСТЕ

Повесть Гоголя прежде всего показывает, что нет такого текста, в котором был бы только один-единственный хронотоп. Вульгарные марксисты типа Переверзева (одного из первых советских историков литературы, объяснявшего все творчество Гоголя исходя из того, что родители писателя были мелкими украинскими помещиками) считают таким единственным, или нормативным, «времяпространство» внутри произведения, которое бы сразу и непосредственно, однозначно связывало произведение с временем и местом, когда оно было написано. Представители немногим менее вульгарного направления, именуемого теорией читательского восприятия, принимают за единственную норму то «времяпространство», в котором происходит акт чтения. Ранние формалисты брали за единственную точку отсчета овеществленные формы времени и пространства, якобы существующие внеисторически и независимо ни от автора произведения, ни от читателя. Все эти и подобные им концепции (их нужно признать гипостазированными абстракциями) сходны в том, что делают привилегированной (монологизируют) одну точку в истории художественного произведения, превращая ее в нормативный и, в сущности, единственный хронотоп текста.

Можно, пожалуй, добавить к тем хронотопам, которые перечисляет Бахтин, еще три: вульгарно-марксистский, в котором определяющим является время/пространство автора произведения; хронотоп читательского восприятия, в котором определяющим является время/пространство читателя; и хронотоп раннего русского формализма, в котором форма времени/пространства, воспринимаемая в данном тексте в данное время — во время анализа произведения исследователем-формалистом — принимается за универсальную структуру, независимую от случайных условий восприятия.

Диалогизм — и здесь объяснение того, почему концепция хронотопа имеет такое значение при всякой попытке понять ее отличие от других концепций художественного произведения, — исходит из того, что текст всегда находится в процессе производства, что нет единственной неподвижной точки нормативного единства, определяющего его смысл, или во всяком случае, определяющего с той однозначностью, которая характерна для трех очерченных выше теоретико-методологических направлений. Каждое из этих последних предполагает, в качестве исходного пункта, статический элемент — точку, которая в каждом случае по-разному называется, но в любом случае должна служить ме-

таисторической равнодействующей, неизменной точкой отсчета, под углом зрения которой всякий конкретный порядок событий может быть воспринят как «смещение» (есть, конечно, глубокая ирония в том, что за такой статический элемент нередко принимают «хронологию», то есть образ чистого времени). В противоположность всему этому концепция хронотопа с самого начала предполагает, что конструктивными элементами текста являются одновременно и структурная модель, и ее смещение.

С другой стороны, в отличие от теорий читательского восприятия, диалогизм не предполагает абсолютной свободы ни автора, ни читателя в том, что касается конструирования отношения между моделью и ее смещением. Диалогизм в аспекте хронотопа означает, что пространственно-временные отношения в любом тексте воспринимаются в объемлющей их системе «времени/пространства», образуемой той социокультурной средой, изнутри которой осуществляется акт чтения. Упор на общественно-исторической укорененности текста в каждой точке его существования — одна из отличительных особенностей диалогизма. Еще важнее для понимания контекста тот способ, посредством которого возникает — в данном месте и в данное время — представление о «самом» времени — времени «вообще». Мы все живем в мире допущений, до такой степени основополагающих, что они редко (если когда-нибудь вообще) выражаются в словах, поскольку они бессознательно принимаются за нечто само собой разумеющееся.

Это кажется трюизмом в наш век, столь чувствительный к влиянию идеологии. При этом, однако, нередко упускают из виду, что помимо «политического бессознательного» существует еще и то, что можно назвать «хронотопическим бессознательным», ряд молчаливых допущений, относящихся к координатам нашего опыта и залегающих в сознании даже глубже (а значит, детерминирующих его, в конечном счете, еще больше), чем собственно идеологические предрассудки. Быть может, самые глубокие слои нашего мира допущений — те, которые определяют непосредственное, казалось бы, восприятие времени и пространства. Самый банальный пример: совершенно очевидно, что подавляющее большинство мужчин и женщин сегодня, как это и было всегда, живут и ведут себя в зависимости от простого допущения, что солнце вновь взойдет завтра утром, и они проснутся в том же пространственном месте, где они легли спать. Однако, помимо общих и как бы само собой разумеющихся ожиданий и представлений, люди в разные времена и в разных местах придерживались тех или иных бессознательных представлений о природе

времени и пространства. Эти представления выражаются самыми разнообразными путями, будь то различия в формах космологий или различия в подходах к сельскому хозяйству.

Представления о природе самого времени/пространства, как можно показать, являясь условием самого языка, которым пользуются люди. В заключение этой главы мы и постараемся обосновать данное утверждение: если предположение верно, то это существенно приблизит нас к пониманию того, каким образом хронотопы вне литературы связаны с интратекстуальными хронотопами.

Самая известная формулировка того, каким образом язык подвержен влиянию «времени/пространства», как он воспринимается в мире допущений, характерном для той или иной конкретной культуры, — это, конечно, так называемая «гипотеза Сепира—Уорфа». Опираясь на свой большой талант и познания лингвиста, Эдвард Сепир попытался придать респектабельно-научный вид романтической идее, согласно которой каждый язык имеет свой особенный дух, в свою очередь определяющий национальный характер тех, кто говорит на этом языке. Избегая прямой и грубой аналогии, Сепир тем не менее утверждал: «Человеческие существа в значительной мере отданы на милость того конкретного языка, который является средством выражения в обществе, где они существуют... “реальный мир” в значительной степени строится бессознательно на основе языковых привычек данной языковой группы» *. Ученик Сепира Бенджамен Ли Уорф попытался дать более конкретное представление о том, каким же должен выглядеть этот обусловленный языком мир: работая с языком Хопи, он захотел получить из формальных особенностей этого языка (указатели грамматического времени, пространственные индикаторы и т. д.) мировоззрение Хопи как таковое.

Гипотеза Сепира—Уорфа включает в себе немало лакун, о которых здесь говорить не место. Достаточно сказать, что в теоретическом отношении она во многом наивна, наиболее уязвимым пунктом этой лингвистической концепции является отсутствие полноценной теории познания, которая могла бы дать философскую основу для объяснения тех реальных явлений, которые эта концепция освещала. Именно в этом пункте раскрывается преимущество диалогизма в подходе к той же самой проблеме, поскольку диалогизм — это теоретическая философия познания

* Sapir E. The status of linguistics as a science // Language. 1929. Vol. 5. P. 209.

прежде всего, причем такая, которая не только объясняет бессознательное в языке, но требует его. Подобно модели развития мышления, предложенной Выготским и во многом напоминающей бахтинскую модель, диалогизм исходит из того, что мышление — это по существу языковая деятельность. Как мы убедились в главе 3-й нашей книги, диалог в диалогизме имеет значение потому, что, как полагает Бахтин, обретение языка в сущности тождественно с обретением способности мыслить. То, что может быть названо законом Выготского, в соответствии с которым высшие психические функции проявляются первоначально на внутриспсихологическом уровне и лишь после этого на уровне интрапсихологическом, — оставляет самое существо утверждения Бахтина: «Слово должно было сначала родиться и созреть в процессе социального общения организмов, чтобы затем войти в организм и стать внутренним словом» (МФЯ, 50).

Бахтинская «объективная психология» как целое основывается на следующем убеждении: «Психика в организме — экстерриториальна. Это — социальное, проникшее в организм особи... [и точно так же] идеологический знак, находящийся вне организма, должен войти во внутренний мир, чтобы осуществить свое знаковое значение» (Там же).

Какой бы безнадежно абстрактной ни казалась эта формулировка, речь идет здесь как раз о конкретном взаимодействии между семиотической деятельностью на уровне общества и на уровне индивидуального члена общественной группы — взаимодействии, которое совершенно конкретно актуализируется в каждый момент говорения или письма. Однако важное отличие заключается в том, что, если «процесс речи, понятый широко как процесс внешней и внутренней речевой жизни, вообще непрерывен, он не знает ни начала, ни конца» (МФЯ, 115), то тот же самый процесс, воспринимаемый на уровне всякого конкретного речевого акта, осуществляемого конкретным человеком в данной конкретной ситуации, знает начало и конец. Именно прослеживая путь образования конкретных высказываний от начала к концу в ситуациях обыденной речи, мы начинаем воспринимать взаимосвязь между вопросами о том, каким образом время оформляется вне литературы (фундаментальными вопросами для всякой исторической поэтики) и вопросами пространственно-временного функционирования внутри художественных текстов.

Всякое «актуализированное» высказывание — «остров, поднимающийся из безбрежного океана внутренней речи; размеры и формы этого острова определяются данной *ситуацией* высказывания и его *аудиторией*. Ситуация и аудитория заставляют

внутреннюю речь актуализироваться в определенное внешнее выражение, которое непосредственно включено в невысказанный жизненный контекст, восполняется в нем действием, поступком или словесным ответом других участников высказывания» (МФЯ, 115).

Другими словами, высказывание — это повествовательная единица постольку, поскольку оно всегда имеет начало и конец. Но это также социальная единица постольку, поскольку то, что образует начало и конец высказываний, уже предполагает какую-то сориентированность, согласованность среди участников речевого общения. И в качестве единицы, определяемой социально детерминированными нормами, высказывание несет на себе отпечаток жанра. Ведь для того, чтобы высказывание было оправданным и уместным — не слишком длинным, но и не слишком коротким, не чересчур формальным, но и не вообще неформальным, — оно должно исходить из какой-то предварительной договоренности относительно общей формы высказываний, оправданных и уместных в данной конкретной ситуации или контексте.

Лишь в самое последнее время социолингвисты и этнографы начали замечать, что обыденная речь не в меньшей степени, чем литература, управляется нормативными представлениями о форме. Сегодня мы нуждаемся в поэтике обыденной речи в такой же мере, как и в поэтике литературы. И обе эти поэтики должны быть историческими в одном и том же смысле слова. Нормативные представления, которые в определенное время и в определенном месте имеют видимость вневременных и универсальных, на самом деле определяются конкретным историческим периодом и обусловлены той или иной системой культурных ценностей.

Поэтика всегда включает нормативные представления о форме. Диалогизм добавляет к этому, что представления о форме сами предопределяются представлениями о связях между временем и пространством. Больше того, и эти связи, в свою очередь, специфичны для данной культуры: забота о точном размещении слов и ритмической соразмерности произношения в классической риторике; споры о том, должно ли сценическое действие продолжаться более двадцати четырех часов; споры, связанные с интерпретациями Аристотеля в эпоху Ренессанса, — вот некоторые из наиболее известных примеров, иллюстрирующих существенно хронотопическую — то есть местную и метаисторическую — природу всякой поэтики.

Жанр, таким образом, — это основополагающая категория диалогизма, поскольку способ образования того или иного типа связи между временем и пространством всегда определяется единством,

выходящим за пределы всякого конкретного текста самого по себе. Жанры — это различные способы кодификации правил, управляющих пространственно-временными отношениями в конкретном социокультурном контексте, к которому относится любой данный текст. По тому же самому диалогическому закону (ничто не существует внутри себя), в соответствии с которым одновременно и смысл знака, и его воплощение равным образом необходимы для понимания «внутренней» жизни текста, — текст должен быть поставлен в связь с другими, внешними по отношению к нему, текстами. В поэтике в не меньшей степени, чем в физике, пространственно-временные категории являются релятивными постольку, поскольку они могут определяться только по контрасту по меньшей мере с еще одной системой координат, служащей точкой отсчета. Подобно тому как повествование всегда находится между своим «собственным» временем и пространством и другим, воспринимаемым как фон, под углом зрения которого приобретает смысл и «смещение», точно так же и текст как целое всегда находится на пересечении с другими текстами, на фоне которых может быть понято его своеобразие. Эти другие тексты распадаются, в первом приближении, на две большие группы: сходных с «этим» текстом и не сходных с ним. Сходные тексты образуют, конечно, жанр, к которому относится каждый отдельный текст. «Хронотоп в литературе имеет существенное *жанровое* значение» (ВЛЭ, 235) не только потому, что он определяет жанры, но и потому, что верно обратное: жанры определяют хронотоп как в отношении автора, так и в отношении читателей: и порождающая, и рецептивная эстетическая деятельность нуждаются в хронотопе как в фоне, придающем осмысленность диалогу с произведением со стороны автора и со стороны читателей.

ЗНАЧЕНИЕ ЖАНРА

Именно на уровне жанра возможно появление относительно метаисторических образований, создающих фон, на котором всякий конкретный текст в конкретный момент времени может быть воспринят отчетливо и адекватно. Способ, посредством которого время и пространство организованы в художественном произведении, требует внимания не только к временным и пространственным категориям, но и к категориям, определяющим предполагаемую норму. Жанр в качестве нормы относится к отдельно взятым текстам в основном так же, как фабула в качестве нормы относится к сюжету в повествовательном тексте любого типа.

Но коль скоро жанр определяется в качестве общего условия возможности организации времени и пространства в некоторую модель, которая далее индивидуализируется, конкретизируется в том или ином социокультурном контексте, то тогда мы начинаем видеть, каким образом взаимосвязаны не только такие категории литературы, которые Бахтин описывает непосредственно, но также и «мета-категории», которые он использует для обоснования этих описаний в своем собственном речевом контексте, или дискурсе. То общее, что соединяет такие фундаментальные величины, как жанр и хронотоп, в единстве исторической поэтики, предлагаемой литературоведению диалогизмом, заключается в одной и той же особенности, свойственной всем жанрам и всем хронотопам: Бахтин подчеркивает, что и в той и в другой литературоведческой категории постоянно происходит диалог между единственным и всеобщим, тем, что неповторимо, и тем, что повторяется. Не-психологическая взаимозависимость, реально существующая между «я» и «другими» — вот что видит Бахтин (и ранний, и поздний) в жизни и в литературе прежде всего в конечном счете.

Вводя понятия «я» и «другого» при обсуждении литературоведческих проблем хронотопа, фабулы, сюжета и жанра, мы, думается, получаем возможность ясного представления о той фундаментальной взаимосвязи, общей для всех этих категорий, которая в каждой из них предстает в своем специфическом виде. Диалог, проникающий во все конкретные формы диалога, суть отношение неизменного к изменению, того-же-самого к различию: такова идея, лежащая в основе книг Бахтина 20-х годов о «философии языка» и о Достоевском, а также его исследований 30-х годов по теории романа. Идея диалога во всех этих работах осознана в качестве основополагающей проблемы всякого познания, опосредованного языком (то есть, по Бахтину, всякого человеческого познания, включая познание личности). То, что составляет инвариантный полюс нормы, на разных этапах бахтинского творчества принимает различные маски: первоначально — это «я», относительно автономная личность; потом, между прочим, и «фабула»; далее, что для нас здесь важнее всего, это — жанровый хронотоп. На фоне нормативных инвариантов, представленных этими категориями, могут восприниматься уже индивидуальные варианты, «сдвигающие» их: «другой» дает право быть «я», сюжет дает право быть фабуле, а жанровый хронотоп делает возможным такой хронотоп, который совершенно специфичен для данного конкретного произведения.

Язык составляет общий всем этим категориям субстрат. Таким образом, именно в условиях, которые определяют границы между сходным и различным, стабильными и переменными процессами в языке, с наибольшей ясностью обнаруживается фундаментальный диалог между единством и разнообразием: «В этой обусловленности основных стилистических категорий определенными судьбами и задачами идеологического слова сила этих категорий... Они были рождены и оформлены исторически-актуальными силами словесно-идеологического становления определенных социальных групп... Эти силы — *силы объединения и централизации словесно-идеологического мира*» (ВЛЭ, 83).

Цементирующая сила этих центростремительных сил и делает возможным смысл, кристаллизующийся изнутри непрерывно изменяющегося опыта. Однако авторитетность, скрепляющая эти кристаллизации смысла, не является реальной, по крайней мере — реальной в той мере, в какой обладают реальностью те моменты разнообразия, различия, изменения, которые Бахтин именует центробежными силами. Они только «даны», тогда как претензии на целостность, систематичность, стабильность и смысловую определенность, наоборот, никогда не существуют в качестве чего-то просто данного: они всегда как-то «заданы», созданы.

Скажем, в английском языке звуковой аспект обозначения «horse» («лошадь») всегда относится к большому четвероногому. То есть мы устанавливаем связь между определенным звуком, который мы произносим, и определенным типом животного, которого мы видели в жизни. Но между произносимым словом и реальной лошадью, допустим, на беговой дорожке, располагается целый ряд преднаходимых нами правил, благодаря которым всякий раз, как мы видим известное четвероногое животное, оно не будет восприниматься нами ни как что-то совершенно новое, ни как только случайное явление: скорее здесь будет иметь место событие, устойчивое восприятие которого связано с нашей способностью назвать это животное «лошадью». На определенном уровне мы можем знать, что между звуком и вещью нет необходимой связи, ведь вообще говоря то, что мы называем «horse», можно назвать также «pferd» или «cheval», — и тем не менее, если мы говорим по-английски, то должны исходить из допущения, что («заданный») звукоряд «horse» способен зафиксировать в своем смысле любое («данное») явление, соответствующее определенному типу четвероногого.

Как хорошо известно, на таком, чисто лексическом, уровне изменения происходят очень быстро, в особенности среди суще-

ствительных, относящихся к таинственной сфере слэнга, где различные слова с одним и тем же значением могут сменять друг друга чуть ли не каждые десять лет: так, например, в значении «good» («хорошо») в Соединенных Штатах фигурировало в 60-е годы слово «cool», в 70-е — «awesome», а в 80-е — «serious». Но другие аспекты языка, такие как морфология или синтаксис, изменяются гораздо медленнее, и даже часть лексических элементов, вроде нашего примера с «horse», много стабильнее. Для большинства людей самым древним и традиционным в их жизни оказывается тот самый язык, на котором они ежедневно говорят, — постоянное и глубокое личное напоминание об устойчивой, не прерывающейся действительности в череде сменяющих друг друга обстоятельств жизненного опыта.

Но, конечно, даже относительная стабильная система грамматики изменяется со временем, а в масштабе столетий целые языки уступают место другим языкам. В каждый момент истории естественного языка говорящие на нем могут думать, будто смысл используемых ими слов совершенно стабилен. Но даже эта стабильность, которая сохраняется куда дольше, чем какие-либо другие культурные образования, нестабильна в том смысле, что она подвержена изменениям и, значит, тоже имеет историю. Она «задана», а не дана, подобно центробежным силам опыта и движущейся, недетерминированной реальности, действующей в природе и в нас самих. Таким образом, хотя язык и является основанием наших представлений о стабильности мира, самые формы, посредством которых мы стремимся замедлить быстроту воспринимаемых событий нашего опыта, тоже находятся в движении.

Исходя из этого допущения, диалогизм самоопределяется в качестве своего рода неокантианской ереси: вместе с Кантом диалогизм утверждает, что время и пространство определяют всякое восприятие. Но сознательное расхождение с Кантом состоит в том, что диалогизм оказывается радикальным оправданием исторической конкретности всякого акта восприятия, как он реально переживается всяким живым человеком со своего единственного места в бытии. Тем самым, в дополнении к самым общим, повторяемым аспектам человеческого восприятия, которые исключительно только и интересовали Канта, диалогизм утверждает существование неповторимого — собственно исторического, интерпретируемого — измерения, которое неместимо в кантовские абстракции. Иными словами, время и пространство (точнее, «времяпространство», ведь одновременность и составляет здесь суть дела) не являются трансцендентальными. Во вся-

ком случае не являются таковыми на уровне познания, определяемого в границах нашего реального опыта.

Итак, нам необходима категория, с помощью которой можно исследовать время/пространство в качестве повторяющихся при всяком восприятии элементов, но также учитывающая и неповторяемую специфику всякого конкретного восприятия. Такой категорией и является хронотоп. Именно потому, что он способен фиксировать как повторимые, так и неповторимые стороны пространственно-временной среды восприятия, опосредующей поведение человека, хронотоп — это основная единица литературного анализа в бахтинской концепции исторической поэтики.

1990

*Перевод с английского
В. Махлина и О. Осовского*





С. Г. БОЧАРОВ

Событие бытия

О Михаиле Михайловиче Бахтине

Девяностые годы прошлого века — звездное время рождения наших поэтов и филологов. Бонди, Шкловский, Лосев, Тынянов, Виноградов — одно за другим прошли их столетия (и не так заметно прошли — Пумпянский, Оксман, Пропп). Теперь — Бахтин. Словно это была коллективная историческая акция: наша лучшая филологическая наука XX века родилась (физически) в эти несколько лет.

Всех потом суровая эпоха повернула, но, кажется, двое имели бы особые основания продолжить вместе с поэтом: «Мне подменили жизнь. В другое русло, / Мимо другого потекла она»¹. Филологам-философам, Лосеву и Бахтину, подменили жизнь, она потекла у них «мимо другого». На склоне дней Бахтин рассказывал В. Д. Дувакину, что «раньше кого бы то ни было в России», еще в юности, прочитал Киркегора*, в ранней работе об авторе и герое он на него ссылался, — между тем как Лев Шестов в эмиграции впервые слышит это имя от Бубера в 1928 году: «Я вынужден был признаться, что не знаю его, его имя совершенно неизвестно в России <...> Даже Бердяев, который читал все, его не знает»**. Но работа об авторе и герое была последним опытом

* Человек. 1993. № 4. С. 151.

** Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. II. С. 12. Свидетельство несколько удивительное, поскольку Киркегор в русском переводе П. Ганзена появился еще в конце XIX века (Наслаждение и долг. СПб., 1894), тем не менее свидетельство Шестова таково. Видимо, по каким-то причинам русские публикации Киркегора прошли мимо внимания наших крупнейших филологов. Юный Бахтин знакомился с ним по-немецки.

прямого философствования у двадцатипятилетнего автора, и обретаена она была полвека спустя в чулане, в подвале его саранского дома, свет же увидела через четыре года после него. В поименованной плеяде не было никого, кто был бы так неизвестен под семьдесят лет, как был Бахтин в 1963-м, когда так круто повернулась его судьба. Был он к этому времени автором пяти опубликованных за собственным именем работ — одной порядком забытой книги и четырех статей, из которых первая — двухстраничная реплика на большую тему («Искусство и ответственность», 1919) — была, похоже, забыта им самим, никогда ее не вспоминая даже в ответ на прямые вопросы («М. М., что же было еще у вас напечатано?»), и после него уже была раскопана Ю. М. Гельпериним на газетных страницах провинциального Невеля, а последняя называлась «Опыт изучения спроса колхозников» (Советская торговля. 1934. № 3) и обобщала деятельность ссыльного экономиста Кустанайского райпотребсоюза (эту статью как раз охотно автор вспоминал). В чемодане же в том самом чулане слезивались, желтели и разрушались листы его эстетики, философии поступка и теории романа: как это все потом являлось на свет, он уже не увидел.

1963-й стал годом прорыва, и все по щучьему велению переменилось. Состоялось второе рождение обновленной, но старой книги — и она была принята новым временем так, как и свое время ее не приняло то, «свое», время. Состоялась счастливая встреча старого автора с новым временем.

Это было событие историческое — на повороте нашей советской истории. Поворот его сделал возможным, и оно же было свидетельством о повороте. Ведь недаром же эта одновременность с явлением «Одного дня Ивана Денисовича» — недавно об этом вспомнила И. Роднянская *. Но исторические события имеют свою внутреннюю человеческую личную сторону и свое дифференциальное исчисление — видеть их так научил нас автор «Войны и мира». В настоящем случае я был свидетелем этой художественности истории и даже отчасти ее невольным участником. Встреча с новым временем оказалась встречей с нашим поколением, только что вышедшим из XX съезда и своей комсомольско-марксистской невинности. Тогда-то мы и наткнулись на старую книгу о Достоевском, которая нас поразила. И тогда история избрала Вадима Кожина. Видно, оглядываясь назад, что это была та *встреча* в значительном смысле, которую сам Бахтин теоретически описал как универсальнейший «хронотоп». Для нас это

* Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1994. № 3. С. 19.

стало очень большим событием в жизни, но оказалось, что это стало событием и для него.

В одном из архивных бахтинских текстов, по-видимому начала 40-х годов, записано так: «Неожиданность и непредвидимость правды. Не ждать добра от закономерного и привычного, а только от чуда». словно он пророчил себе поворот судьбы через двадцать лет. Сколько в нем закономерного и сколько чуда? Или закономерного чуда? Но с наступившим признанием драматизм судьбы Бахтина не остался в прошлом; он стал открываться по-новому, открывается и в судьбе посмертной.

Вскоре уже после смерти его М. Л. Гаспаров заговорил об иронии судьбы Бахтина*. Ирония заключалась в признании через столько лет: он писал для одного времени, а его прочитали в другом. Прочитали, следовательно, неверно и приняли не за того — для Гаспарова это культурологическая аксиома. В другом своем выступлении он заявил, что «душевный мир Пушкина для нас такой же чужой, как древнего ассирийца или собаки Каштанки». Книга 1929 года тоже чужая для читателя 1963-го. В этом трезвом и безнадежном взгляде есть свой пафос, с резкостью отрицающий вместе с бахтинской идеей диалога культур и самое понятие диалога как такового: «Даже когда разговаривают живые люди, мы сплошь и рядом слышим не диалог, а два нашинкованных монолога»**. В свете этого тезиса неприятие Бахтина Гаспаровым очень понятно. Но бесспорен ли тезис — в части как относящейся к диалогу, так и к Пушкину и собаке Каштанке? Можно сослаться на наблюдения столь безупречного лингвиста, как Л. В. Щерба, о том, что «монолог является в значительной мере искусственной языковой формой» и что в омывающих нас потоках речи мы не слышим монологов, «а только отрывочные диалоги»***. Но, разумеется, дело не в эмпирических наблюдениях, а в культурологической позиции. Гаспаровская — в отношении к любой прошедшей культуре (к Горацию или Пушкину, или литературоведческой книге о Достоевском 20-х годов — все равно) *как к чужому языку*, который нужно учить, как английский или китайский (сравнение все из той же программной статьи в журнале «Новое литературное обозрение»); только такое филологи-

* Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX века // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 113.

** Гаспаров М. Л. Критика как самоцель // Новое литературное обозрение. 1994. № 6. С. 9.

*** Щерба Л. В. Восточнолужицкое наречие. Пг., 1915. Т. 1. Приложение. С. 3—4.

ческое понимание всегда чужих культурных языков и возможно (а как М. Л. Гаспаров умеет их читать — все мы знаем). Интересно: Бахтин еще в те самые 20-е под именем Волошинова описывал подобную позицию, правда относя ее в отдаленное прошлое, — как «жреческую»: «Первыми филологами и первыми лингвистами всегда и всюду были *жрецы*. История не знает ни одного исторического народа, Священное Писание которого или предание не было бы в той или иной степени иноязычным и непонятным профану. Разгадывать тайну священных слов и было задачей жрецов-филологов» (*МФЯ*, 1930, 75)*.

Культурологию Бахтина Гаспаров назвал «неоправданно оптимистической»; в самом деле, в ней есть черты классического прекраснодушия, верящего в культуру (и литературу) как не только язык, но и смысл, имеющий свойство расти во времени, и признающего историческую дистанцию положительной силой, способной освобождать этот смысл из плена его эпохи, его современности. Так четверть века тому назад писал Бахтин в тот самый журнал, куда нынче и я пишу эту заметку о нем, и я помню, как в начале 1971 года М. Б. Храпченко указал мне на эти строки письма Бахтина в «Новый мир»:

«Автор — пленник своей эпохи, своей современности. Последующие времена освобождают его из плена...» ** Я пришел в кабинет академика-секретаря хлопотать о новом переиздании книги о Достоевском, и он, десятилетием раньше поддавшийся на участие в выпуске из бутылки бахтинского джина, теперь отказал, и его аргументом было это самое место из новомирского интервью: «Вы понимаете, что здесь сказано? Что и наш советский писатель — пленник своей эпохи». Третье издание «Проблем поэтики Достоевского» вышло в 1972 году, обойдясь без помощи академика.

Похоже, бахтинская культурология имеет отношение к собственной его литературной судьбе. Успех его книги в 60-е годы был лишь большим запозданием и сплошной аберрацией, по Гаспарову, или освобождением из плена той его современности 20-х годов? Книга тогда очень точно вышла в 1929-м — году великого перелома, когда ее автор уже полгода как был арестован. Книга

* Эта жреческая филология, по заключению автора, определила весь путь философии языка, лингвистики, риторики и поэтики на протяжении веков, вплоть до соссюровского языкознания. Так что сближению весьма современного и авторитетного филолога наших дней со столь древней фигурой, может быть, и не следует удивляться.

** Новый мир. 1970. № 11. С. 239.

была постсимволистским прочтением Достоевского на фоне его прочтения в символизме. Автор одним из первых в России узнал Киркегора, но время памяти о символизме и Киркегоре было на излете в год выхода книги. Время шло мимо нее, она оказалась несвоевременной и не стала событием; она не была прочитана (в эмиграции была прочитана лучше: рецензии П. М. Бицилли, А. Л. Бема, значительная ссылка в «Путях русского богословия» о. Г. Флоровского).

Читательница начала 60-х вспоминает сегодня, что без Бахтина бы не заметила этих слов Аглаи в «Идиоте»: «У вас нежности нет: одна правда, стало быть — несправедливо». «А прочтя их в контексте бахтинской книги, я вспоминаю эти слова, эту мысль едва ли не каждый день» (И. Роднянская). Другой читатель того же времени вспомнил евангельского благоразумного разбойника по поводу главного утверждения книги о том, что никто не может сказать обо мне последнего слова, кроме меня самого, пока я жив (Г. Гачев *). Мы открывали в книге значения, которые переставали звучать — и надолго — в конце 20-х годов и начинали вновь вспоминаться в 60-е, начинало к ним открываться «чуткое ухо», как сказал бы Бахтин. Книга, несвоевременная в свое время, приходилась ко времени в иное, новое время. Теперь она стала событием — и мы знаем каким.

(Попутное замечание — о категории «правды» в бахтинском контексте: она уже дважды встретилась нам на пути изложения — и по-разному очень. «Правда» у Бахтина раздвоена и полярно разная «правда» оценена — что выражается в двух эпитетах, встречающихся в архивных текстах, один из которых уже цитировался: о «непредвидимой» правде, какую, возможно, и Бог не скоро скажет, правде-чуде — это он принимал. Но резко высказывался о правде-силе, «тоталитарной правде» — есть у него такое понятие — и в разговорах любил повторять, что правда и сила несовместимы, правда не может торжествовать, всегда существует в смиренном облике.)

Помню, что сказал Михаил Михайлович в ответ на просьбу, которую я передал от А. М. Кузнецова после смерти М. В. Юдиной, бывшей М. М. близким другом с молодости, — написать воспоминания для памятной книги о ней. Он ответил: «Мария Вениаминовна была человеком неофициальным, и никакие официальные воспоминания о ней невозможны». Официальные — то есть для печати. Но он хотел сказать этим словом и что-то еще.

* Гачев Георгий. Русская дума. М., 1991. С. 108.

Юдина в его глазах принадлежала к скрытому, потаенному пласту культуры, к какому принадлежал и он сам. Юдина, Пумпянский, М. И. Каган, А. А. Мейер, Вагинов — все они, составлявшие близкий и тесный круг Бахтина в 20-е годы, были людьми неофициальными в этом смысле и попросту малоизвестными. Это была подводная жизнь культурной эпохи, почти не имевшая выхода на ее бурлящую поверхность. На авансцене современности эти люди не были, и лишь в последнее время их имена становятся в общем мнении именами высокого ранга. Контраст им в этом отношении составляли знаменитые формалисты, чья деятельность была публичной и громкой, и они принадлежали этому времени полновесно, это было их время. Их деятельность тоже была пресечена, но она успела пройти свой цикл. В беседах с Дувакиным Бахтин подчеркивает, что принадлежал к другому кругу и даже с ними не соприкасался. Собственная его работа в 20-е годы была непубличной в принципе: тихая деятельность в домашних кружках, но именно она стоила ему ареста и приговора. О Викторе Шкловском Нина Петровская, брюсовская «Рената» и героиня «Некрополя» Ходасевича², сказала в 1923 году (в рецензии на его «Сентиментальное путешествие»): «...всегда самой судьбой в авангардах» *. Бахтин в те же годы самой судьбой в арьергардах. Категорию судьбы мы вправе здесь понимать по Г. О. Винокуру (столетие — через год) — как «теоретическое начало в истории личной жизни» **. Это теоретическое начало в виде судьбы, возможно, глубже, чем мы понимаем, определяло противостояние Бахтина и ОПОЯЗа в те годы.

«Теоретическое начало» в союзе с ходом истории (и с ним сливаясь, как это бывает на столь значительных путях, каким была биография Бахтина), по-видимому, сработало и тридцать лет спустя, и участники события стали его орудиями, как ни странно, включая отчасти и самого героя. В истории «эпифании» Бахтина читается классический почерк судьбы: он, собственно, сам ничего не делал и был, по моим, во всяком случае, впечатлениям, как-то странно внутренне отрешен от происходивших больших событий, совершавшихся словно бы сами собой, уже без него, помимо него. Он все сделал раньше — написал свои книги, долго ждавшие своего часа и, когда тот пришел, начавшие завоевывать мир.

* Литературное приложение к газ. «Накануне». Берлин, 1923. К № 270. 25 февраля. С. 11.

** Винокур Г. Биография и культура. М., 1927. С. 65.

Но в самом деле эта осуществившаяся судьба обнаружила и свою иронию. Она занесла мыслителя в такие авангарды, в каких он бы вряд ли хотел и предполагал оказаться. В начале 70-х он усмехался, читая французскую критику на только что там появившиеся переводы двух его книг: получалось, что идеи свободы героя от автора и карнавальная антиавторитарность очень созвучны их студенческой революции. Затем на Западе прочитали Волошинова с Медведевым и с удовольствием констатировали марксистский период в эволюции Бахтина. В отечестве он был объявлен прародителем нынешней семиотики, а на Западе образ его пошел перелицовываться соответственно их методологическим революциям. Все это шло, и продолжает идти, уже без него. И наступившее столетие обязывает взглянуть на, выражаясь канонизированной в так называемое застойное время формулой, «предварительные итоги», включая судьбу посмертную.

Что открывается в этих итогах? Бахтин — в авангарде, литература о нем уже необъятна, но где продолжатели его дела? Не бахтинисты, имя которым уже легион, а те, кто продумывает за ним его мысли и представляет его традицию, его направление, его школу в литературной теории? Решусь назвать у нас два имени — Владимира Федорова и Вардана Айрапетяна *: оба самостоятельно и занятно, каждый по-своему, продумывают бахтинские идеи о слове. Но школы Бахтина в теории литературы нет. Как и в литературе о Достоевском: знаменитая книга произвела переворот в мире мысли, но она оказалась не очень нужна нашей армии «достоевсковедов». Направления в изучении Достоевского она не породила, как и в целом школы в литературоведении Бахтин не породил, но породил, к сожалению, бахтиноведение. И сегодня мы должны констатировать странный разрыв между этой новой дисциплиной, бурно разросшейся (вначале на Западе и в Америке, а теперь и у нас) и обособившейся на манер особой секты в науке, и реальными плодами действия его мысли в живом литературоведении (впрочем, этого слова он не любил).

Вероятно, этому парадоксу есть объяснение в природе бахтинской мысли. Вероятно, к созданию школы она не была предназначена. Вероятно, школы в нашем деле образуются вокруг более четкого и компактного круга идей попроще, прошу прощения за это слово. Не избежать тут вспомнить самую ярко оформленную школу в истории нашей науки, с которой в такой неслучайной

* *Федоров В.* О природе поэтической реальности. М.: Советский писатель, 1984; *Айрапетян Вардан.* Герменевтические подступы к русскому слову. М.: Лабиринт, 1992.

тяжбе оказалась бахтинская филология (тяжбе, впрочем, больше односторонней, поскольку корифеи ОПОЯЗа книги «Проблемы творчества Достоевского» просто тогда не заметили: реагировавшего на нее Виноградова все же нельзя причислить к школе, а Шкловский реагировал — в книге «За и против» — спустя почти тридцать лет), — формальную школу. Год назад по поводу тоже столетия (Ю. Н. Тынянова) Вл. Новиков высказался, что опоязовская модель «материал и прием» — это главное эстетическое открытие со времен «Поэтики» Аристотеля или — счел автор нужным ввести еще один вселенский масштаб — за все двадцать веков «христианской культурной эры» *. С утверждением столь страстным бессмысленно спорить, потому что все мы знаем от Гоголя, «что значит внутреннее убеждение». Единственно можно спросить: к чему опоязовскому открытию «христианский» контекст? Ощущаемая с неловкостью неуместность эпитета роняет, мне кажется, пафос этого утверждения. Но в самом деле было такое открытие — «материал и прием» — как найденный ключ, простая отмычка к тайне художества. Как Вл. Новиков говорит, на пальцах: «вот сено, вот солома — вот материал, вот прием». Не обсуждая сейчас открытие по существу (теоретически его обсудил Бахтин под именем Медведева на с. 143—161 книги «Формальный метод в литературоведении», заключив, что поэтическая конструкция с точки зрения этого открытия сводится «к голой периферии, к внешней плоскости произведения»), признаем, что да, оно отличалось той простотой, которая словно бы открывает глаза на предмет и обладает (вновь цитируем Вл. Новикова) «максимальной разъясняющей силой». Вокруг такого открытия могла сложиться школа — объединение ярких личностей в целеустремленную группу.

Круг Бахтина в те годы, уже поминавшийся, не представлял собой подобной группы. Также сильные личности объединялись общими философскими интересами, но не научным методом. Коллективной деятельности группы не было — все шли по своим путям (пресловутые «спорные тексты» Волошинова, Медведева и Канаева невозможно считать плодом коллективной работы группы). Центральная же фигура генерировала проблемы, но не дала упрощающих идей и прикладного метода.

Что же вместо этого дал Бахтин? Он открыл довольно обширный проблемный мир, материк проблем, который можно и впрямь помыслить географически — как новые земли на карте гуманитарной мысли. Таково, например, *чужое слово*. Что про-

* Новый мир. 1994. № 10. С. 223.

ще и очевиднее этого факта? И, однако, это почти колумбово открытие в филологии Бахтина. «Выдвигаемая нами плоскость рассмотрения слова с точки зрения его отношения к чужому слову...» (ПнД, 1963, 267). С точки зрения: колумбово открытие как эффект *точки зрения*, меняющей соотношения в том же, кажется, мире. На языке Канта это называлось коперниканским переворотом, и Бахтин по крайней мере дважды пользовался этим словом Канта — один раз по отношению к нему самому, важнейшему для него философу («Мы забыли коперниканское деяние Канта» <ФП, 86>), а другой раз, как все помнят, — к Достоевскому, у которого в первых уже вещах «весь мир стал выглядеть по-новому, между тем как существенно нового, негоголевского материала почти не было привнесено Достоевским» (ПнД, 1963, 65). Так и мир слова стал выглядеть по-новому у Бахтина. А за миром слова — мир других людей, тоже ведь очень простая реальность, но он как будто невероятно возрос в значении и объеме: «...о другом сложены все сюжеты, написаны все произведения, пролиты все слезы, ему поставлены все памятники, только другими наполнены все кладбища, только его знает, помнит и воссоздает продуктивная память...» (Э, 99). Поэзия этих строк на другом полюсе его мысли смыкается с точной и суховатой классификацией типов прозаического слова, изображенной памятной всем читавшим графической схемой; на языке поэтической философии и скрупулезной типологии то же самое: совершенно особое, исключительное философское и филологическое внимание к смысловому весу в нашей жизни *другого человека* и его *чужого слова*.

В одной беседе (28 октября 1972 года) М. М., говоря о классиках европейского искусствознания рубежа XIX—XX веков, в сравнении с нашими искусствоведами, даже лучшими, заметил: «Те были проблемны с начала и до конца». самого знаменитого, Вёльфлина, при этом не назвал, на вопрос же о нем отозвался, что он «полегче. У него концепция». Проблемность он явно предпочитал концепции: «Например, концепция барокко у Вёльфлина и проблема готики у Воррингера». Различие же понимал в соответствии с внутренней формой греческого «проблема», как ее недавно исследовал В. Н. Топоров: выступание вперед, торчание наружу*. Очевидно, «концепция» для него заключала нечто от сглаживания этих острых значений, то, что он называл (всегда несочувственно) «сведением концов с концами». Сам он к этому

* В предисловии к упомянутой выше книге: *Айрапетян Вардан*. Герменевтические подступы к русскому слову. С. 4.

не стремился, и его главные книги «торчат» как проблемы, не приведенные к наглядному единству. Как ни стараются за него бахтинисты свести концы с концами, противоречия между «Автором и героем» и «Достоевским» и между последним и «Рабле» не случайно бросаются нам в глаза и должны быть признаны самой глубокой характеристикой творчества Бахтина. Он создал свой полифонический роман, и «не нужно превращать его в эпос» (М. Л. Гаспаров). Книги о Достоевском и о Рабле составляют единый проблемный мир по принципу дополнительности: видно, недаром их автор ссылаясь то на теорию относительности, то на квантовую физику, ибо мысль его, состояла в неповерхностном родстве с философско-научными универсалиями нашего века.

Я — читатель Бахтина, и есть у меня в его сочинениях любимые места. Например: «Когда мы глядим друг на друга, два разных мира отражаются в зрачках наших глаз» (Э, 22). В красоте этой фразы — мировоззренческий стиль Бахтина. Стиль «художника в науке» — это слово о герое «Хозяйки» он охотно выписывал в своей книге. Обширный труд об авторе и герое весь об этом — как двое глядят друг на друга. Элементарное, но очень сложное *событие бытия*. Двое — минимум события и минимум бытия; бытия, в котором они могли бы слиться, монологического, так сказать, бытия не знает Бахтин. Не бытие, а событие бытия — его категория. «Я нахожусь в бытии, как в событии...» * Событие — категория сюжетная, художественная. В нашей фразе это скульптурная группа, объем, живая *архитектоника* (будучи озвучена, эта группа даст диалог; в «Авторе и герое» она еще не озвучена). Событие, состоящее в отражении мира в зрачках наших глаз.

Пусть читатель позволит лучше пройти по некоторым любимым местам у Бахтина, чем пытаться обозревать его мир. Вот еще: «Несказанное ядро души может быть отражено только в зеркале абсолютного сочувствия» (Э, 411).

Человек у зеркала — эта тема проходит через всего Бахтина, и большей частью речь идет о самообмане самосознания, какой ситуация эта содержит в себе: «Из моих глаз глядят чужие глаза» **. Ситуация, замутняющая «оптическую чистоту бытия» (Э, 30) и чреватая явлением двойника. Но «зеркало абсолютного сочувствия» — это ведь что-то иное. Сочувствие нам дается как благодать, так нам сказано; и не это ли происходит у Бахтина с его пре-

* М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 235.

** Бахтин М. М. Из черновых тетрадей // Литературная учеба. 1992. № 5—6. С. 156.

зумпцией *абсолютного* сочувствия («абсолютный» эпитет в его афоризме — главное слово)? Тютчевское четверостишие — о чем оно, как не о благодатной зеркальности бытия, той, в которой угол падения не равен углу отражения (который нам не дано предугадать)? В произведении Достоевского, на котором особенно (как и на «Двойнике») задерживался Бахтин, есть, кажется, и то и другое зеркало. Человек из подполья у зеркала — это крайний случай одержимости чужим взглядом и оценкой. Но вот что случилось с ним:

«А случилось вот что: Лиза, оскорбленная и раздавленная мною, поняла гораздо больше, чем я воображал себе. Она поняла из всего этого то, что женщина всегда прежде всего поймет, если искренно любит, а именно: что я сам несчастлив».

Она поняла его, минуя сразу все его безобразные оболочки: чем не зеркало *абсолютного* сочувствия? Но — *абсолютного*, проходящего сразу мимо всего неприятного и противного к скрываемому ядру души, в самом деле — иному и лучшему.

Книга о Достоевском о том написана, как человек нуждается в признании его другим человеком. Это наша человеческая, «слишком человеческая» потребность — но творчество Достоевского, по Бахтину, представляет собой ее оправдание. Святой Акакий Акакиевич «на себя почти никогда не глядел и даже брился без зеркала». Достоевский начал с того, что заставил Макара Девушкина созерцать свою наружность в зеркале, и это стало началом всего — деформаций и тупиков, но и проникновений и взлетов самосознания. Другого, конечно, качества святости, чем герой «Шинели», искал для себя и своих героев Толстой. Как мне не бояться людей и их суда, не зависеть от их похвалы, не нуждаться в признании? У Толстого это решается одиноким путем ухода — но решается ли? «Чем меньше имело значение мнение людей, тем сильнее чувствовался Бог». Это итог «Отца Сергия». Отец Сергей ушел от людей до растворения в безвестности безымянного существования. Но в радости, которую он испытывает, когда потерявшим имя странником на большой дороге принимает подаяние и слышит разговор господ о нем по-французски, *который он понимает*, — в радости этой не может не быть опять шевеления гордости если не самого героя, то автора за героя, Толстого, так мощно выписавшего его безмерное превосходство, его величие в эту минуту. Так есть ли куда уйти от оценки людей, пусть в виде самооценки или оценки героя автором?

Лидия Яковлевна Гинзбург в одном разговоре высказала афористически то, о чем писала в своих замечательных книгах. Она сказала, что сознавать себя по Достоевскому интереснее, а по Тол-

стому важнее. Я пытался отвечать, что это как сказать и что это дело выбора. Выбором Лидии Яковлевны был Толстой, Бахтина — Достоевский. Можно их принимать и обоих, знаю это не по одному хорошему читателю, тем не менее типичная ситуация выбора, видимо, возникает не даром и у читателей тоже столь сильных. Бахтин бывал к Толстому несправедлив, оттого что не был к чему-то главному в нем расположен. Это главное он сформулировал за Толстого так: «Мне надо одному самому жить и одному самому умереть» (Э, 314). «Обойтись с самим собой» — формулирует он уже для героев Достоевского, причем для таких героев, как господин Голядкин и человек из подполья. «Обойтись с самим собой» хотят и герои иного, гордого типа — Ставрогин, Иван Карамазов. Обойтись без признания, без *утверждения* другим человеком, какое подарила Лиза подпольному герою, приняв его как несчастного человека, но он такого утверждения любовью, в обход его самоутверждения, принять не смог. «Обойтись» так — как будто значит обойтись без чужого мнения, взгляда, оценки, и разве не хорошо обойтись без этих малопрятных вещей, без зависимости от них? Но как бы не потерять вместе с этим и что-то необходимое и дорогое, отвечают Достоевский—Бахтин. Не потерять бы и зеркала абсолютного сочувствия, которое нам дается как благодать в ответ на нашу заинтересованность во мнении, взгляде, оценке. В такой заинтересованности, нужде в другом человеке — наша слабость и зависимость, но и шанс на проникновения и прорывы. Достоевский знал толк в таких вещах и без своего разбирательства в неприятных амбициях не пришел бы к своим духовным сияниям. Он не сказал бы, как Толстой, что чем меньше значит мнение людей, тем ближе Бог. «Толстой всю жизнь искал Бога, как ищет его язычник, природный человек», — писал Н. Бердяев — Достоевского мучила тема о человеке, он не был теолог, он был антрополог. «Поистине, вопрос о Боге — человеческий вопрос. Вопрос же о человеке — божественный вопрос, и, быть может, тайна Божья лучше раскрывается через тайну человеческую, чем через природное обращение к Богу вне человека» *. И Бахтин не теолог, он антрополог и глубочайшую тайну просматривает сквозь «событие» отношения одного человека к другому; а событие это, как он формулирует, — в «абсолютной нужде» одного человека в другом (а это последнее слово у Бахтина тяготеет, как и слово «автор», к повышенному статусу и заглавной букве, которая и про-

* Бердяев Николай. Мирозерцание Достоевского. Paris: YMCA-Press, 1968. С. 20—21.

рывается в «Авторе и герое»: «отпущение и благодать нисходят от Автора» <Э, 71>).

О любви как силе художественной — еще одно дорогое место у Бахтина, и он здесь снова поэт. «Только любовь», — повторяет он, ритмизируя кусок своей философской прозы: только любовь способна «удержать и закрепить» многообразие бытия, «не потеряв и не рассеяв его, не оставив только голый остов основных линий и смысловых моментов. <...> Равнодушная или неприязненная реакция есть всегда обедняющая и разлагающая предмет реакция: пройти мимо предмета во всем его многообразии, игнорировать или преодолеть его. Сама биологическая функция равнодушия есть освобождение нас от многообразия бытия, отвлечение от практически не существенного для нас, как бы экономия, сбережение его от рассеяния в многообразии. Такова же и функция забвения.

Безлюбость, равнодушие никогда не разовьют достаточно силы, чтобы *напряженно замедлить* над предметом, закрепить, вылепить каждую мельчайшую подробность и деталь его» (ФП, 130).

«...Привожу подробности / жизнь подробна / промедление жизни подобно...». Жизни, не смерти! Так, того не ведая, вторит нравственной философии семидесятилетней давности поэт наших дней — Людмила Петрушевская в ее волшебном «Карамзине». Но на эту тему — «жизнь подробна» — есть стихотворение-источник, синхронное безвестной тогда философии Бахтина.

«...Кому ничто не мелко, / Кто погружен в отделку / Кленового листа...». Случайность ли, что два эти текста, философский и поэтический, возникли одновременно (на границе 10—20-х годов)? Не рождены ли они единым жизненным порывом (*élan vital*, поминаемым в той самой философии поступка) мысли, поэзии и истории? За этими текстами — и синхронная у двух авторов (хотя и вполне раздельная) ориентация на философию Марбурга*: за поэзией философии Бахтина и философией поэзии Пастернака. Главное же — синхронность мировникающего любовного пафоса, поэтически-философского оптимизма, обоснованного более космологически у поэта и более антропологически у мыслителя. Синхронность идеи о детальной разработке мира как действию в нем космически-человеческой, божественной силы любви. «Ты спросишь, кто велит? / — Всесильный бог деталей, / Всесильный бог любви...» Вероятно, «в родстве со всем, что есть», бахтинская

* См.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 45.

мысль была и с научными (о чем выше шла речь), и с поэтическими движениями эпохи.

Но философия поступка осталась тогда не востребованной вплоть до ее посмертного опубликования, и Пастернак ничего о ней не узнал. Он лишь поразился, прочитавши книгу «Формальный метод в литературоведении», и со своей восторженностью писал П. Н. Медведеву 20 августа 1929 года (когда Бахтин уже был приговорен к пяти годам Соловков и ждал решения своей судьбы и помощи от Е. П. Пешковой — и дождался, между тем как Луначарский тем не менее писал о нем похвальную статью): «Я не знал, что вы скрываете в себе такого философа» *. Но не востребованным слишком многое остается и посейчас — например, замечательная бахтинская *теория интонации* как первичного экзистенциального момента высказывания, определяющего всю его «музыку», выводящего слово за его словесные пределы: «В интонации слово непосредственно соприкасается с жизнью» **. По существу, не востребована и книга о Достоевском, при всей ее неслыханной славе. Здесь — громадное противоречие судьбы Бахтина, заставляющее задуматься в дни его столетия.

Противоречие в размахе признания и не востребованности по существу. В характере использования, превратившего бахтинские идеи и особенно термины в предметы массового культурного потребления, и неприступности в то же время внутреннего ядра его мысли. В одном разговоре (25 января 1971 года) я спросил М. М., отвечает ли и насколько мыслитель за использование его идей. Речь зашла о возникшей моде не только уже на Ницше, но и на Киркегора. Он сказал, что Киркегор не отвечает, а Ницше все же отвечает. Киркегор, сказал он, не будет вульгаризирован, как Ницше, и не по внешним только причинам, а по самому свойству мысли (тем более Герман Коген, прибавил он, никогда не войдет в моду, он до сих пор очень мало известен во Франции: в разговоре участвовала славистка из Парижа Анни Эпельбуэн).

Этот ответ заставляет подумать, что как-то и сам Бахтин за судьбу своего наследия отвечает. Но за что? неужто за этот вульгарный бахтинизм, что расцвел вокруг его имени? за то, что так подставилась его мысль под успех? Он, не искавший успеха и в максимальной степени в работе своей его не планировавший? А когда пришел успех, он переживал его незаинтересованно и оторешенно — это нам привелось наблюдать, — и в разговорах про-

* Литературное наследство. М., 1983. Т. 93. С. 708.

** Волошинов В. Слово в жизни и слово в поэзии // Звезда. 1926. № 6. С. 253.

скальзывало, при нараставшей славе, как будто на жизнь свою в целом смотрел как на неудачу. Я уже рассказывал в печати *, как в разговоре 9 июня 1970 года он судил себя за то, что «не утверждал». В том числе и в книге о Достоевском, в которой он «вилял — туда и обратно». И вообще, «все, что было создано за эти полвека на этой безблагодатной почве, под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно», сказал он, включив сюда и своего «Достоевского». А про нас, своих новых знакомых и не совсем еще старых тогда филологов, отозвался с сомнительным одобрением: «Вы, во всяком случае, не предаете. Если вы не утверждаете, то это потому, что вы не уверены. А я вилял — туда и обратно». То есть — с нас и спроса нет, он же мог утверждать — и не утверждал, а значит, предал. В другом разговоре (21 ноября 1974 года) он рассказал, что писал в 20-е годы статью «О непогибших». «Статью ненаучную. Конечно, не кончил и, конечно, потом уничтожил». «О непогибших», то есть так или иначе «сдавшихся» и «вилявших», к каким относил и себя.

Отвечает ли он за бахтинский масскульт? и за бахтинистскую «индустрию» в науке? Конечно, нет, скажем мы — и будем правы; но все же это будет слишком простой и неполный ответ. Сам ведь он научил нас тому, что значит ответственность за поступок — и за его последствия; и резонно спросила американская переводчица Бахтина и автор работ о нем Кэрол Эмерсон в докладе на недавней московской конференции, говоря о его философии поступка: «Раз уж это со мной случилось, согласен ли я подписаться под этим?»

Однако надо, во всяком случае, установить тот главный факт, что при всем размахе, с каким оболочки бахтинских текстов пошли в расход и растворились в массовом потреблении, ядро его мысли остается неприступным и довольно таинственным — *непотребляемым*, говоря тем словом, каким он говорил о неотчуждаемом и непотребляемом ядре личности. Таков и язык Бахтина, как будто прежде всего пошедший в расход, нарасхват. Но тогда-то и обнаружилось, что термины Бахтина не работают (или плохо работают) за пределами его текстов и не годятся для общенаучного употребления. Этим он стал поперек семиотическому движению с его утопией охватить все гуманитарные сферы как «знаковые системы» единой терминологией. Язык Бахтина упорно сопротивлялся этой тенденции, он оказался неотчуждаем, как личность. Это принципиальный и в то же время личный язык, совсем не язык направления или школы. Не входя сейчас в его

* Новое литературное обозрение. 1993. № 2.

исследование, чего он очень заслуживает, заметим лишь, что он насыщенно метафоричен. Из метафоры происходят такие главные бахтинские понятия, как полифония, но хочется отметить особенно такой его метафорический слой, какой американцы Г. С. Морсон и К. Эмерсон обозначили как бахтинскую «прозаику» *. Обыденные житейские положения становятся метафорами духовнейших состояний. «Достоевский, объективируя мысль, идею, переживание, никогда не заходит со спины, никогда не нападает сзади. <...> Даже в памфлете он никогда не пользуется для изобличения героя тем, чего герой не видит и не знает <...> спиною человека он не изобличает его лица» (ПмД, 1929, 101—102). «Объектное слово» (прямая речь героя) — слово, как бы само не знающее, что стало объектом (внимания, изображения автором), — оно «подобно человеку, который делает свое дело и не знает, что на него смотрят» (ПмД, 1929, 253). Примеры таких «прозаических» метафор можно приводить и приводить из Бахтина, и его «прозаика» — это не только его теория прозы, это существенный слой его мысли. Но прозаические, обыденные состояния, служащие материалом его простых метафор, — это ведь прозаически-экзистенциальные состояния. Бахтин и исследовал их (в труде об авторе и герое) отнюдь не метафорически, как таковые, как переживаемые любым из нас телесные ситуации, заключающие в себе, оказывается, немалую тайну: вспомним просто глядящих друг на друга двоих. В виде ли этого простейшего события или сложного события романа Достоевского — это то же событие нашего бытия. Мир Бахтина экзистенциален насквозь — «от тела до слова» (Э, 320).

Бахтин во многом себя от нас утаил — в особенности в позиции по «последним вопросам». В автокомментарии к своей книге он типологизировал героев Достоевского по этому именно признаку: тип живущих «последней ценностью» и «тип людей, строящих свою жизнь без всякого отношения к высшей ценности: хищники, аморалисты... Среднего типа людей Достоевский почти не знает» (Там же). «Среднего типа» мыслителем, уж конечно, он не был. Но мировоззренческое ядро свое оставил непроговоренным. Очевидно, не по советским лишь цензурным условиям (хотя и они, конечно, имели место и свои деформации в его мысль внесли), а по мотивам внутренне принципиальным (не позволяя и нам поэтому судить об этом слишком решительно). Уже в двух своих ранних интимных трудах, написанных на сокровенном и

* *Morson Gary Saul, Emerson Caryl. Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford, 1990.*

чистом языке его философии и, по-видимому, свободных от цензурных приспособлений (они и ждали своего, увы, посмертного для автора часа в том самом саранском подвале, претерпев при этом утрату начал и концов и безнадежно стершихся частей текста), он свернул с магистрального пути русской религиозной философии, и вся оригинальность Бахтина-мыслителя с этим основным фактом связана, им обусловлена. Унаследовав ее проблематику, Бахтин сменил язык философствования, и это была большая смена. Он прошел кантианскую школу самоограничения в последних вопросах и сделал своим философским жанром «феноменологическое описание» того, что он назвал событием бытия. Но язык описания насытил (в «Авторе и герое») теологическими понятиями и в них решал свою эстетику — как ситуацию «эстетического спасения» одного человека другим, героя автором. Эстетика «Автора и героя» — это плотина: заимствую по аналогии эту метафору из статьи Бориса Грифцова о Константине Леонтьеве, поры Серебряного века. Так Грифцов описывал леонтьевский эстетический трактат «Анализ, стиль и веяние»:

«Леонтьев ограничивается только формальным анализом, все детали которого отекают. Но впечатление остается такое, что этот формальный и в своей точности достоверный вывод — только плотина, сдерживающая временно поток дальнейших метафизичнейших вопросов и следствий. <...> И как прекрасно это зрелище сдерживаемых следствий, ограничиваемого, но в каждый момент могущего возникнуть метафизического полета» *.

Зрелище сдерживаемых следствий — это особое напряжение мысли и ее особая красота. Автор «Автора и героя» специально оговорил о своей работе, что она «совершенно светская». Но тем самым он дал понять, что она могла бы быть и иной; дал почувствовать нескрытую глубину за текстом. Это не религиозная философия — такой Бахтин не писал; это эстетика, но решаемая в теологических терминах; эстетика на границе с религиозной философией — без перехода границы.

Бахтин экзистенциален и прост — вспоминая любимые из него места, хотелось в этом именно убедиться (но нынче надо уже его таким суметь рассмотреть сквозь туман современной «бахтинологии»). И он же «темен», как Гераклит (как кто-то недавно о нем пошутил — но только ли пошутил?), протейчен, неуловим. «Ядро» его неуловимо в наши интерпретационные сети. Бахтин — проблема в том самом собственном его, бахтинском, смысле — он

* Русская мысль. 1913. № 2. С. 62.

так себя поставил (оставил) по отношению к нам — в большей степени, нежели нам оставил «концепцию». Он нас озадачил: Михаил Михайлович задал нам задачу и не дал алиби от нее уклониться; здесь самое время вспомнить еще одну из сильных его метафор, экзистенциальную тоже, завещанную им не только как философский тезис, но как заповедь: *не-алиби в бытии*.

1995



V

**НА БАХТИНСКОМ
СИМПОСИОНЕ**



В. В. ХАРИТОНОВ

Диалогика М. М. Бахтина и проблема полипарадигмальности современной духовной ситуации

Современная духовная ситуация оценивается как переход из единой культурной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство. Предлагаются оригинальные подходы к формулировке основных положений полипарадигмальности.

Существующая духовная ситуация является ситуацией духовного пролиферирования, т. е. порядку мысли и структуре культуры присуще неограниченное порождение часто некоррелирующих друг с другом духовных конструкторов, идей, концепций, теорий, художественных стилей и направлений; причем все культурные субпарадигмы уже не крепятся к единому стержню. Культура XX в. децентрирована, полипарадигмальна.

Бог умер, и в начале XX в. «цивилизованная Европа увидела быстрое возрождение бесчисленных обликов своей мысли: догм, философий, противоречивых идеалов: трех сотен способов объяснить мир, тысячи и одного оттенка христианства, двух дюжин позитивизмов, — весь спектр интеллектуального света раскинулся своими несовместимыми цветами» *. Мощный глас Божий потонул в людском многоголосии, ушла из-под ног казавшаяся столь надежной духовная опора, а загоравшиеся то тут то там светильники разума вели в разные стороны; и «зачем лампа, если она горит в руке слепого?» (Упанишады).

Трансформация единой культурной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство была осознана в начале XX в. как распад; декаданс, конец истории. Разрушительная гомогенизирующая работа машин тоталитарной унификации способ-

* Валери П. Кризис духа // Валери П. Об искусстве. М., 1976. С. 107.

ствовала формированию иного образа культуры, в которой многоголосие может быть описано в терминах не патологии, а нормы. Ведущим культурным императивом становится императив терпимости, терпеливого внимания и диалога (спора-согласия). Линеарное время культуры постренессансной эпохи, породившее болезненное ощущение конца времени, изменило свою топологию так, что все три его модуса — прошлое, настоящее и будущее — оказались сосуществующими. Будущее слилось с настоящим, а прошлое открылось настояще-будущему уже не как захламленный склад культурных памятников, но как синхронная часть пространства большого времени, большой культуры, где равноправны все голоса, все смыслы, «жаждущие своего возрождения» (постоянная метафора Бахтина). Пролиферативная этика сосуществования и толерантности не допускает одного — экспансии, агрессии, бесконтрольного доминирования какого-то одного голоса, одной идеи, окончательного вывода, последней точки: «Мысль знает только условные точки; мысль смывает все поставленные раньше точки» (Э, 365).

Однако, если всякая точка условна, если она не может быть последней, то точка ли она вообще? Или иначе, можно ли сделать точку точкой? Этот вопрос, возникавший еще в начале века, стал своего рода навязчивой идеей, отражающей кризис (т. е. проходящей через точку исхода — конца и начала) культуры: проблема полипарадигмальности выступает как проблема духовного самостояния, авторского самоопределения, самотождественности мысли. (Следует заметить, что во многом эта проблема в такой формулировке является порождением эпохи демонтажа метафизики, децентрации мысли: мысль еще не умеет удержать саму себя помимо какого-либо «абсолютно неколебимого основания истины» <М. Хайдеггер>.) Именно в это время, в 20-е гг., своей философией поступка Бахтин делает первый шаг на пути к самоопределению, совершая таким образом ответственный, «единственный-единственный» философский поступок.

Философская концепция диалога, разработанная Бахтиным, не только симптоматичное и символичное проявление полипарадигмальности, но и попытка создать понимающую модель полипарадигмального пространства духа и сформулировать основные положения (диалогической) этики разума, близкие этике «благоговения перед жизнью» А. Швейцера и «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера. В диалогике Бахтина имплицитно содержится и проблема полипарадигмальности. Оставаясь неявной, она образует поле напряжения, в котором и благодаря которому работает бахтинская мысль. Его полюса — конструи-

руемые Бахтиным позиции третьего в диалоге. Топология диалога, и на это неоднократно указывает Бахтин, не бинарна, «понимание никогда не бывает тавтологией или дублированием, ибо здесь всегда двое и потенциальный третий» (Э, 294), сам «понимающий неизбежно становится *третьим* в диалоге» (Э, 305); и он не просто воспринимающий, сторонний толкователь текста.

Мысль Бахтина очень лаконичная, часто обрывочная, особенно в статьях, относящихся к последнему периоду его творчества, она все время удерживает этого третьего. Ученый постоянно переформулирует свои определения, стараясь добиться максимальной точности, и в заключении работы «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках» приходит к весьма симптоматичному выводу. Говоря об адресате, к которому апеллирует автор всякого высказывания, Бахтин подчеркивает, что в диалоге помимо второго, «ответное понимание которого автор речевого высказывания ищет и предвосхищает», ближайшего другого, «автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего *нададресата* (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени. (Лазеечный адресат.) В разные эпохи и при разном миропонимании этот нададресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.)» (Э, 305—306).

В философии нададресат «обрастает» предметностями и тема-тизмами: первоначально у досократиков, идеями Платона, единым Плотина, абсолютном, разумом, материей. При очевидном различии этих терминов все они имеют отношение к основам, принципам, являясь порождающим центром, фундаментом метафизической системы. Таким образом, они выступают как формы и дериваты единого, всеобщего бытия, отмеченные константой присутствия. Наряду с другими возможными экспликациями присутствие — это обустроенность, упорядоченность, упокоенность мира и человека в нем. Присутствие есть основание надежности, бессмысленности мира и всякого человеческого поступка, в том числе поступка мысли. Как присутствие является элементарной клеткой жизненного мира, остающейся за кадром рефлексии (потому что никогда не возникает вопрос о том, почему, перефразируя М. Хайдеггера, есть присутствие, а не отсутствие), так и третий в диалоге входит в текст в качестве предельного основания. Он — «конститутивный момент целого высказыва-

ния», вытекающий «из природы слова, которое всегда хочет быть *услышанным*, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на *ближайшем* понимании, а пробивается, все дальше и дальше (неограниченно)» (Э, 306). Однако, если наадресат находится в беспредельной дали и ничто не сдерживает движение к нему, то ограниченным оказывается каждый отдельный шаг в этом движении — высказывание, текст, поступок.

Наадресат, будучи праформой основных терминов метафизики, предстает в качестве экспликации, организующей порядок мысли и структурирующей культуру матрицы дерева * (явно проступающей в первобытной мифологии). В матрице дерева существен и сущностен сам центр, ствол (существо, сущность, суть и т. п.), корни скрыты под землей. Ветви с листьями лишь приделки, более или менее значимые. Смерть (отпадение) ветви, листопад не затрагивают самостояния древа, ствола, как и смерть отдельного автора — присутствие абсолютного наадресата. Лишь в прикрепленности, привязанности к самостоянию — смысл и основа существования ветвей и листьев. Они контингентны (в смысле и случайности, и несамостоятельности), они имеются как предзаданные (само же древо просто есть). В структуре дерева, до существования контингентностей заложен определенный принцип, закон, упорядочивающий систему связей центра и края, автора и наадресата: даже если все сущее и распадается на монады, свет предустановленной гармонии достигает их сути.

Однако наряду с пониманием позиции третьего в диалоге как конститутивного и конструктивного момента в работах Бахтина присутствует и иная интерпретация, не столь позитивная, скорее напротив — негативно-уничжительная. Наадресат рассматривается как сторонний наблюдатель диалога, хотя и проникающий в его сферы, но нейтральный и объективизирующий, понимающий, который, будучи стоящим над диалогом, не может пройти в его «индивидуально-глубинные пласты» (Э, 355). Мир третьего нейтрален, человек в нем существует как человек вообще, а не живые «я», «он», «она», вопрос и ответ, с точки зрения третьего, сознания и его «нейтрального» мира, где все заменимо, неизбежно деперсонифицируется (Э, 37, 398).

Наадресат предстает в качестве монологичного абсолютного наблюдателя изотропного и прозрачного для него мира, а всеобщая заменимость оказывается возможностью «безотходной» передачи не только информации, но и мысли, чувства, состояния, переживания. Диалог с третьим невозможен и в его нейтральном

* Термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

мире, он замещается (заменяется) дублированием, сам же третий является центром, средоточием, верховным судьей, мерилom своего мира, а вступающие друг с другом в диалог его обитатели — случайными и несамостоятельными. Таким образом, «второй» третий тождествен «первому», крайности не просто сходятся, они совпадают. Неодинаково лишь отношение Бахтина к ним, и соответственно различаются интерпретации оснований диалога: если в первом случае (на одном полюсе) — это абсолютный наадресат, трансцендентальный субъект как гарант понимания, то во втором (на другом полюсе) — сами участники диалога, с их индивидуальными голосами, занимающие свое единственное место в универсуме вне и помимо экспансии третьего.

На первом полюсе в диалогике проговаривается отличная от древесной культурная матрица — матрица ризомы, травы *. Трава оппонентна дереву, она может быть описана в терминах не унификации, но множественности, не тотальности, но плюральности. Там, где у дерева имеется единый, мощный, разветвленный корень, у травы — ризома, корневище, связующее отдельные былинки. Есть различные способы связи точек ризомы, причем они терогенны, множественность точек существует до и помимо всякого возможного порядка и образа мира, различия между ними неэкспансивны, их нельзя адекватно повторить, и, следовательно, между ними происходит диалог **. Разрывы, зигзаги, множественность — основные, наиболее значимые параметры данной матрицы. Она не так распространена в истории культуры, как древесная, но и в списке трав есть свои имена и феномены. Это киники, Спиноза, Кьеркегор, Ницше, Розанов. Это кочевники, номады, являющиеся древесному обществу без причин, проносящиеся, как рок, и исчезающие в небытии.

Сродни номадам маргиналы древесного социума, особенно в переходные, переломные периоды его существования (знаменателен тот факт, что анализу маргинального сознания и создаваемой им карнавальной культуры посвящена специальная работа Бахтина — «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»). В маргинальном сознании (что находит свое воплощение и в искусстве) «утрачивают свою силу разделения высокого и низкого, запретного и дозволенного, священ-

* Также термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Об этом более подробно см.: Подорога В. А. Власть и культура (критика власти в политической философии современной Франции) // Новое в современной западной культурологии. М., 1983. С. 96 — 137; Некрасов С. Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма. Свердловск, 1989. С. 81—90.

** Об индексе принципов ризомы см.: Некрасов С. Н. Указ. соч. С. 84.

ного и профанного в языке» (Т, 1965, 514). В действительности происходит слом, демонтаж ценностных и мировоззренческих иерархий и оппозиций древесной матрицы. Маргинальная культура, подчиняющаяся ризоматическим правилам, с неизбежностью оказывается прорастающей сквозь трещины власти (дерева) и тем самым разрушающей ее посредством провокаций, пародии, иронии, смеха, для которых не существует никаких запретов и ограничений, и потому «власть, насилие, авторитет никогда не говорят на языке смеха» (Т, 1965, 101).

Ризоматическая структура постепенно становится реальностью культуры: по ее принципам начинает строиться полипарадигмальное пространство современной духовной ситуации. Ризоматическая топология диалога стирает проблему духовного самостояния, в ее языке эта проблема приобретает однозначно «древесный» характер и тем самым снимается, но это ставит под вопрос взаимодействие двух глобальных культурных матриц. Полагаем, что более корректной с точки зрения этики толерантности будет попытка, предварительно по-новому интерпретируя, встроить эту проблему в диалогику, произведя нормирование противостояния двух позиций третьего в диалоге.

С одной стороны, логика конституирующего третьего (настоятельность самоопределения и потребность в укоренении) диктует апелляцию автора к наддресату, с другой — логика нейтрализующего третьего ведет к неопределенности своего/чужого и необходимости предотвращения калькирования голосов, «преодоления чуждости чужого без превращения его в чисто свое» (Э, 371). Упускание живого существа, уходящего в трансцендентальные сферы или падающего в рефлексивную бездну, можно преодолеть деструкцией места самого автора, порождающего эти противоречия. Бахтин пишет: «Слово нельзя отдать одному говорящему. У автора (говорящего) свои неотъемлемые права на слово, но свои права есть и у слушателя, свои права у тех, чьи голоса звучат в преднайденном автором слове (ведь ничьих слов нет). Слово — это драма, в которой участвуют три персонажа» (Э, 300—301). Топология диалога снова обнаруживает себя как триадическая, но уже в несколько ином виде, чем при анализе позиции третьего: здесь наддресат спускается из своего (и позитивного, и негативного) надстояния и растворяется в контекстах. Вертикальная иерархия древа сменяется горизонтальной, структура диалога трансформируется по принципам ризомы, но в рамках интертекстуальности ее агрессивность по отношению к дереву смягчается, ризома открывается навстречу древесной матрице, которая приводится в ней к норме события в диалоге с другими

голосами, точками зрения, текстами и т. д. При этом автор-демиург, дублер надресата, исчезает за чужими голосами и собственными размножившимися образами, но именно ими удерживается в своем существовании (и самостоянии), рождающийся автор-скриптор.

Сам автор толкования автора вовлекается в интертекстуальное пространство. «Отношение к чужим высказываниям нельзя оторвать от отношения к предмету <...> и от отношения к самому говорящему» (Э, 301). Следовательно, понимающий становится частью осмысливаемого высказывания и сам для себя оказывается Партнером по диалогу. Тем самым работа по действительному пониманию, с одной стороны, лишает автора его абсолютной точки, с другой — теснота понимаемых контекстов удерживает его от окончательного исчезновения — он уже не может перестать ощущать самого себя.

Вполне понятно, что проблема самостояния не исчерпывается этим, но из навязчивой идеи пролиферативного мира она может превратиться в один из модусов проблемного поля, участвуя в структурировании пространства диалога и будучи одним из механизмов взаимодействия парадигм.

1992





В. Л. МАХЛИН

В зеркале неабсолютного сочувствия

Парадокс исходит из определенной само собой разумеющейся системы «доксических» представлений и оценок, которую он проблематизирует и как бы осмеивает с точки зрения какой-то другой возможной истины, оставаясь в неведении и одновременно в предвосхищении ее. Нижеследующая предварительная попытка поставить под вопрос и оспорить одно не лишнее остроумия заблуждение о М. М. Бахтине — парадоксальное общее место, продуктивное, как я надеюсь показать, вопреки и благодаря чуткой слепоте парадокса.

Леонид Ефимович Пинский, выдающийся советский литературовед, открывая «чтения» памяти Бахтина 31 марта 1976-го года, сострил так: Бахтин, сказал он, показал нам западную идею личности на творчестве Достоевского и русскую идею соборности на творчестве Рабле *. Парадокс Пинского фактически заострил и «засветил» целую систему устойчивых предрассудков о

* Слова Л. Е. Пинского запомнила Ю. М. Каган, дочь друга М. М. Бахтина, М. И. Кагана; с ее любезного разрешения я воспроизвел остроумие Пинского в одной из своих публикаций (см.: Бахтинский сборник-II. М., 1991. С. 186). Не могу не выразить здесь амбивалентной благодарности С. С. Аверинцеву, чьим невольным оппонентом я оказался на 5-й международной конференции, посвященной М. Бахтину, в Манчестере (июль 1991 г.), при обсуждении его доклада. Сергей Сергеевич объяснил тогда по-английски иностранным и российским коллегам, в чем состоит, в отличие от западного, «русское отношение к смеху» и почему «смех» — «грех». При публикации своего выступления по-русски Аверинцев сослался на парадокс Пинского (см.: Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М., 1993. С. 344), используя его как аргумент в свою пользу и по-своему вскрыв предрассудок (точнее, систему предрассудков), заключенный в парадоксе Пинского.

России и о Западе, доживающих сегодня уже не первые, если не последние «сто лет одиночества». В противоположность Пинскому (но с его помощью) мы вправе разглядеть в его остроте, сконцентрировавшей в себе, по сути, Кашееву цепь русской и западной «идеологии» последних двух столетий, нечто более глубокое и актуальное: русский и мировой «парадокс Бахтина», как он амбивалентно маячит сегодня на горизонте научного и общественного сознания в ситуации обнажения и как бы зависания всех смыслов истекающего столетия. В противоположность Л. Е. Пинскому я утверждаю: — *В обеих* своих монографиях — как и в целом своего творчества — Бахтин показал нам *одну и ту же*, во всех без исключения его работах утверждавшуюся им мысль о продуктивно между человеческом, коммунальном и в этом смысле конкретно коллективном (а не утопическом) характере и образования личности, и образования автора или авторства во всех сферах жизни и культуры.

Продуктивная коммунальность всякого конкретного, уникального смыслоразличающего акта — поступка, высказывания, произведения, слова, «жеста сознания», даже молчания — вот, очевидным образом, исходный и константный элемент мышления Бахтина; более того, это — устойчивое свойство *развития* его научно-философской программы *. У Бахтина всегда и везде речь идет не о формально-риторическом, а о продуктивно-диалогическом производстве различий — в жизни, в искусстве, в науке. Разнообразные паратерминологические вариации указанной сквозной темы бахтинского авторства всем известны. Труднее увидеть и осознать, что все они: «другой» и «другость», «хорошая поддержка» и просто «хор», «чужая речь», «автономная причастность» и «причастная автономия», «социология сознаний» и «полифония», «память жанра», «архитектоническое строение действительного мира-события» и «хронотоп», «преступное состояние мира» и «карнавальная площадь», наконец производный, но собирательный метатермин «диалог», — что все это отнюдь не метафоры, но, конечно, и не дефиниции, которые использует так называемая нормальная наука, а, действительно, вариации одной программы, одного научно-инонаучного замысла.

* Вслед за Майклом Холквистом, а также за Гэри Солом Морсоном и Кэрил Эмерсон, я пытаюсь нащупать внутреннее единство и направление развития бахтинского «диалогизма» как научно-философской программы преобразования гуманистически-просветительской традиции. См.: *Махлин В. Л.* «Из революции выходящий»: Программа // Бахтинский сборник-III. М.: Лабиринт, 1997. С. 198—248.

Мы говорим о продуктивной коммунальности как об исторически реальном, — а не гипотетическом — «условии возможности» всего уникального и единственного, на самом деле возможного в событии; отмеченная Майклом Холквистом «детрансцендентализация Канта» * Бахтиным идет, как кажется, именно в этом направлении. Намеченная ниже, так сказать, карнавальная деконструкция продуктивного заблуждения Л. Е. Пинского имеет не частный и специальный, а метанаучный и метаидеологический смысл, отвечающий обсуждаемой здесь теме «междисциплинарной релевантности» идей Бахтина в современной гуманитарной культуре.

В своей разработке идеи коммунальности — опыта совместности как предпосылки продуктивной индивидуализации — Бахтин релятивизировал два зеркальных «самоимиджа» внутри русской идеологии и два столь же взаимосвязанных образа самосознания и самооценки внутри западного «ложного сознания». В том и другом случае, однако, речь идет не только и не просто о ложном сознании в марксистском смысле — сознании, «научно» овеществляемом (умерщвляемом) во имя борьбы с овеществлением... У Бахтина (в противоположность романтическому и марксистскому образу мысли) речь идет, всегда и везде, о *ложном зеркале неложного*; а противопоставление «народного» гротеска (и смеха) романтическому «пугающему гротеску» в книге о Рабле, противопоставление полифонии романтическому принципу и отказ от ивановского определения «роман-трагедия» в книге о Достоевском, по-видимому, сходятся в этом пункте. По Бахтину, ложное сознание (идеология) — это исторически сложившаяся и внеисторическая по существу система стереотипов и самоимиджей, которая является условием самоотличения-в-другом; это — ложная самооценка, уже опосредованная ложной оценкой «другого» и неизбежно, можно сказать, рабски противопоставившая ложному другому ложного себя. Такое «зеркало в зеркале» обозначает диалогическую ситуацию без диалога, то есть условие невозможности встречи с Другим при очень остром — безысходном и бесплодном — переживании «другого». В каком отношении условия невозможности «встречи» между Россией и Западом, с одной стороны, отражаются в истории недоразумений и самоодурачивания, которых так много в оценках бахтинских идей? И в какой мере эти «условия невозможности» находят свое

* Holquist M. Foreword // Bakhtin M. Toward a Philosophy of the Act / Trans. and notes by Vadim Liapunov. Ed. by Vadim Liapunov and Michael Holquist. Austin, 1993. P. IX.

объяснение в отмеченном диалогическом принципе продуктивной ответственной коммунальности человеческого опыта у Бахтина?

В той мере, в какой вышеприведенная мысль Л. Е. Пинского порождена не только инерцией дурной памяти, но также некоей живой интуицией от соприкосновения с Другим, мы, как кажется, вправе выдвинуть следующее контр-утверждение.

По зримой очевидности сделанного им, Бахтин снова и по-новому освободил русскую культуру — вслед за Пушкиным и за Достоевским от ее же собственных иллюзий о «русском» и «западном». Осуществленный в его творчестве выход из двойного зеркала самоотличения-в-другом означает исторически новую — по сравнению с предшествовавшими этапами русской культуры — возможность самоопределения: личного самоопределения внутри своей не столько «органической», сколько разнообразной нацио-нально-межнациональной российской общности, освобождение от теоретизированно-эстетизированной оппозиции «наших» и «ненаших» и от связанного с этой лазеечной оппозицией самооправдания и алиби «комплементарного идиотизма», от самоутверждающихся за счет «врага» идеологий и идеологов, скрывающих в своем фиктивном идеологизированном противостоянии друг другу то, что в «Докторе Фаустусе» Томаса Манна называется «тайной тождественности», а на языке бахтинской интерпретации Достоевского — «полифонией». Если позволительно говорить, вслед за Аугусто Понцо, о «бахтинской революции» *, то разве что в бахтинском смысле; но этот смысл — в соответствии с теорией «карнавальной амбивалентности» — подрывает «подрывное» значение слова «революция», нигилистически скомпрометированное на родине Бахтина, где это западное понятие стало реальностью понятия в большей степени, чем на Западе.

Бахтин своей программой продуктивно-диалогической коммунальности (социальности) разоблачил и превозмог как дореволюционные, так и советские презумпции и версии автономной самодостаточности, изолированной эстетизированной завершенности и отрешенности сознания, разума и веры; он сделал безнадежно провинциальными и «прошлыми» равно индивидуалистические и коллективистические модели мышления, выдававшиеся за «русские», а в действительности имеющие западное происхождение.

* Ponzio A. La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea. Ban, 1997.

Два этих взаимоисключающих и взаимодополнительных представления предрассудка: предрассудок преступно самоутверждающегося в своей тварной изолированности, отъединенного «естественного субъекта» * и предрассудок трансцендентального субъекта, выступающего под маской общезначимой безразличной всеобщности или тотальности в зеркале концепированной «идеи» — идеи *сразу всего* («всеединства», «всеобщего»), идеи «в себе». Оба этих взаимодополнительных и переходящих друг в друга представления — наследие *западной* (греческой) метафизики и логоцентризма. И Бахтин-философ оппонирует — подобно одновременным наиболее близким ему направлениям западной «социальной онтологии» ** — философским истокам утопического эссенциализма: платонизму и неоплатонизму ***.

* См.: «Лекции и выступления М. М. Бахтина в записи Л. В. Пумпянского» / Публ. и примеч. Н. И. Николаева // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 236: «Нигилизм же хочет во что бы то ни стало отстоять единство естественного субъекта, принципиально отвергая нерастворимые моменты»; эти нерастворимые моменты — «плоть трансгредивных моментов» (там же) — исходное философское выражение всех перечисленных выше вариативных обозначений принципа продуктивной коммуналности, диалогического принципа.

** Преобразование классического Разума в направлении «первой философии», нового типа, в диапазоне от Гуссерля до Бубера, освещается в известном исследовании немецкого философа Микаэля Тайниссена «Другой». См.: *Teunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gedenwart*. Berlin, 1965.

*** Карнавализация метафизической модели познания в ранней философии Бахтина персонально обращена к основным философам западной метафизики, начиная с Платона. Концепция Платона амбивалентно снижается Бахтиным: только такое «снижение» (или «трезвление») мысли возвращает мышление мыслящему, делая человека человечески ответственным среди других людей. Ср.: «...обычное противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; его положение включает в себя некоторый ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) — вот наша преходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне; но это участное мышление протекает именно в нами утверждаемой архитектонике события-бытия. Такова концепция Платона». См.: *Бахтин М. М. К философии поступка* // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986. С. 89. Тенденция снизить (но не унижить) философски «прекрасное и высокое» объясняет обращение уже раннего Бахтина к проблемам *тела*, т. е. тварной ограниченности и историчности «в

Вот почему, как нам кажется, то, что по аналогии с предложенным Г. С. Морсоном и К. Эмерсон термином «русская контр-идея» * можно назвать западной контр-идеей в виде бахтинского диалогизма, стало условием возможности открытия наследия Бахтина на Западе — как бы критически ни оценивать итоги этого открытия и «влияния» за минувшие тридцать лет. Дело не в так называемых позитивных результатах западных «освоений» бахтинских концепций — эти результаты в целом довольно скромны; дело в самом неложном интересе к этим концепциям как к контр-идее, отвечающей — независимо от степени ответственности и ответственности со стороны интерпретаторов, комментаторов и критиков — некоей принципиальной и продуктивной *самокритике* западной мысли в XX веке. Бахтин, как нужный другой, нужен на Западе именно как «русский», а это значит: он нужен как отвечающий на вопросы западного сознания и западной мысли. В каком отношении находятся здесь вопрос и ответ, *я и другой*, — об этом у нас будет повод поразмышлять ниже. Но уже то обстоятельство, что все скольконибудь серьезные попытки противопоставить Бахтина как философа и ученого «западному» научно-философскому способу мышления, насколько нам известно, имеют место не в России (и меньше всего, конечно, среди наших «западников» и «прогрессистов»), а именно на Западе, — этот факт скорее подтверждает высказанный выше тезис о том, что бахтинская мысль поставила под вопрос «рус-

нами утверждаемой архитектонике бытия-события». В этом отношении неоплатонизм — основной исторически-сверхисторический оппонент «диалогизма» (что отмечал М. Холквист). Ср.: «Неоплатонизм — наиболее чистое, последовательно проведенное ценностное постижение человека и мира на основе чистого самопереживания: все — и вселенная, и бог, и другие люди — суть лишь *я-для-себя*, их суд о себе самих самый компетентный и последний, *другой* голоса не имеет. <...> Отсюда и наиболее последовательное отрицание тела: мое тело не может быть ценностью для меня самого». См.: *Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 50.* В этой традиции, по Бахтину, — источник монологического «человекоборчества»: именно потому, что я не принимаю собственной телесной ограниченности своих идеальных стремлений, как не относящейся к этим последним, *я должен* отрицать, *вместе* с телами «других», также их идеальные притязания, если они являются (или представляются) тоже другими.

* См. об этом, в частности, в статье: *Эмерсон К. Русское православие и ранний Бахтин // Бахтинский сборник-II... С. 64*, а также в монографии Г. С. Морсона и К. Эмерсона: *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford (Calif), 1990.*

скую идеологию» в целом — слева направо, так сказать, — спутав все карты...

Оба деконструированных русским мыслителем западных интеллектуально-эстетизированных самоимиджа на русской почве — в плане бахтинской философии языка им соответствуют, как известно, «индивидуалистический субъективизм» и «абстрактный объективизм» — это «близнецы-братья» в своем притязании на непричастную автономию, непричастную вменяемость; ведь по существу они — взаимозаменяемые зеркала монологизма, притязающие *быть* «сущностью»; поздний Шеллинг называет такой способ мышления (и соответствующие ему сущность или бытие) «слепым»*.

* Имя автора «Философии Откровения» уместно здесь, поскольку поздний Шеллинг начал экзистенциально-онтологический поворот в западной философии, явившись (еще в большей степени, чем Кьеркегор) источником и диалогизирующим фоном преобразования метафизики («негативной философии», согласно позднему Шеллингу) в мышление «действительности» («позитивная философия», по Шеллингу). О поздней философии Шеллинга и ее связях с философией XX века (с феноменологией, экзистенциализмом, диалогизмом) и с поворотом к «христианскому» мышлению см., в частности: *Borling R. Neue Wissenschaft: Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie.* Frankfurt a. M., 1994; *Schmidinger H. M. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken: Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen.* Freiburg; München, 1985. S. 23—87. Осознание того, что поздний Шеллинг — это начало «постидалистической философии» (собственно, «Existenzphilosophie») произошло на Западе после Второй мировой войны. Шеллинг выдвинул идею «Непредставляемого» — абсолютной предпосылки мышления (не тематизируемой рефлексией), условия возможности «свободного поступка». Пауль Тиллих (влияние на которого позднего Шеллинга известно) писал в соответствующем разделе своей «Теологии культуры»: «Шеллинг назвал свою позитивную философию “исторической философией”, потому что для него быть “историческим” означало быть открытым для будущего. Поскольку раскрытие Непредставляемого (Unverklickliche) никогда не будет завершено, никогда не кончится и позитивная философия». См.: *Тиллих П. Теология культуры.* М.: Юрист, 1995. С. 309. В историко-философском плане значение имеют не столько так называемые «влияния» между Бахтиным и западным диалогизмом, сколько (помимо общей исторической ситуации крушения буржуазно-либеральной «культуры») фронтальное отталкивание от эстетико-метафизических фикций и «гносеологизма». В этом более глубоком контексте философский замысел молодого Бахтина, независимость ни от каких внешних влияний, ближе к философскому повороту Франца Розенцвейга (непосредственно шедшего от Шеллинга), чем к Хайдеггеру (шедшему от Кьеркегора). О прин-

Когда мы пытаемся поместить Бахтина в «контекст», то мы должны отдавать себе отчет в том, *чей* контекст мы имеем в виду: бахтинский или наш собственный *; сегодня решающим приходится признать именно этот вопрос и, соответственно, ответ на него: граница «самоимиджа» (или, по-бахтински, граница между мною и другим) в бахтинистике становится все более ощутимой и зримой. Выход из зеркала, который на темном еще для нас языке Бахтина называется «карнавализацией сознания» **, становится реальным событием, связывающим оба контекста. Известная «фамилляризация» контактов между Россией и Западом — фамилляризация в жанре «серьезно-смехового», заключающая в себе много драматичного и комичного одновременно, — по-новому релятивизировала сегодня привычные оппозиции «нас» и «их» ***. Этот фронтальный опыт выхода из зеркала, в свою очередь, поможет нам осознать феномен «выхода из зеркала» в пределах бахтинской мысли в ее целом.

Итак, если сказать, что Бахтин как бы разбил оба зеркальных самоимиджа русской идеологии, импортированных с Запада: либеральную утопию естественного субъекта и антилиберальную утопию обобществленного, тотально-официально-соборного Субъекта, — то это значит, очевидно, нащупать некий *ответ* Бахтина как русской, так и западной идеологии в общем контексте и русской, и западной контр-идеи в «русском и мировом ди-

ципальном влиянии Шеллинга на «Звезду спасения» (1921) Ф. Розенцвейга см.: *Sehmied-Kowarzik. Vom Totalexperiment des Glauber Kritisches zu rpositiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs // Der Philosoph Franz Rosenzweig: Internationaler Kongreß. Kassel-1986. Band II. Freiburg; München, 1988. S. 771—799.* В свете всего этого, по-видимому, следует оценивать упоминание «Философии откровения» Шеллинга в беседах В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. См.: Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М., 1996. С. 240.

* Временная дистанция между этими контекстами, как мне кажется, не всегда достаточно выдержана в недавно вышедшем в США сборнике «Бахтин в контексте». См.: *Bakhtin in Context: Across the Disciplines / Ed. by Amy Mandelker. Evanston (Ill), 1996.*

** *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. С. 57.*

*** Впрочем, дифференциация на «нас» и «их», настолько же исторически необходимая, насколько и опасная, похоже, приобретает повсюдный характер. См., например: *Renfrew A. Them and Us? Representation in Speech in Contemporary Scottish Fiction // Exploiting Bakhtin (Strathclyde Modern Language Studies. New Series. № 2). University of Strathclyde, 1997. P. 15—28.*

алог», который, по его словам, «мы слышим» в творчестве Достоевского *.

В романе «Преступление и наказание» кухарка Настасья («из деревенских баб») допытывается у Раскольникова, замышляющего свою «идею»:

«— <...> Прежде, говоришь, детей учить ходил, а теперь почти ничего не делаешь?

— Я делаю... — нехотя и сурово проговорил Раскольников.

— Что делаешь?

— Работу...

— Каку работу?

— Думаю, — серьезно отвечал он помолчав.

Настасья так и покатила со смеху. Она была из смешливых, и когда рассмешат, смеялась неслышно, колыхаясь и трясясь всем телом до тех пор, что самой уж тошно становилось.

— Денег-то много, что ль, надумал? — смогла она, наконец, выговорить.

— Без сапог нельзя детей учить. Да и наплевать.

— А ты в колодезь не плюй.

— За детей медью платят. Что на копейки сделаешь? — продолжал он с неохотой, как бы отвечая собственным мыслям.

— А тебе бы сразу весь капитал?

— Да, весь капитал, — твердо отвечал он помолчав **.

Перед нами — модель «ложного сознания» на русской почве в обоих его (внешне противостоящих одна другой) разновидностях. В невольном исповедании Раскольникова заявляет о себе утопия как причина раскола, какая бы «идея» ни наполняла утопическое притязание на «весь капитал». Такой идеей может быть «бунт» — тотальное неприятие мира, стремление как бы отомстить миру и переиграть условия человеческого существования, радикально-цинически приняв условия игры ради «идеальной» и «гениальной» пробы лучшего через худшее. Но таким же утопизмом и идеализмом будет всякая «позитивная религия» душеспасения и самооправдания (вроде идеологии «Вех»), усиливающая раскол своим собственным притязанием на непосредственную и не нуждающуюся в «другом» истину мнимого абсолюта, на «весь капитал».

Из сказанного можно понять или почувствовать, почему общие трудности (но и общий интерес), связанные с наследием Бах-

* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963. С. 121.

** Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 10 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 5. С. 33.

тина, внутренне обострены на его родине. Ведь здесь представления о «западной идее личности» и о «русской идее соборности», в ходе коммунистической революции и ее перерождения в свою противоположность, не ослабили, а, наоборот, приняли еще более догматический предрассудочный характер. Не будет преувеличением сказать, что у нас под революционными масками и западными терминами и именами утвердились в советское время не столько новые, сколько старые формы сознания, познания и веры, но не в старом дореволюционном, а в пореволюционном виде. Трагикомедия состояла в том, что превращенные формы устойчивой русской идеологии, служившие самоимиджем и позволявшие до определенного момента вводить в заблуждение других и самих себя в ослепительной надежде, что «мы впереди планеты всей», на самом деле были грандиозным гротескным, смердяковским снижением и повторением-самопародией дореволюционных идей и идеалов (почвеннических и западнических, «левых» и «правых»). Историческая толща народного прошлого, на словах сброшенная с корабля современности, на деле отомстила революционной интеллигенции беспощадно, но не вовсе бессмысленно. Попытка в постсоветских условиях как бы переиграть происшедшее по принципу «как если бы этого не было», восстановив русскую идеологию утопической невинности с прежними бинарными оппозициями «своего» и «чужого», исторически едва ли продуктивна и практически подтверждает самые радикальные западные теории «конца» (конца истории, конца человека, конца субъекта и т. п.) — теории идеологического «постмодерна», интимно и не случайно связанные с Русской революцией как духовно-биографическим фактом западного человека в XX веке*. На почве «новой богословской школы» (Г. П. Федотов) — парадоксально почвенного русского коммунизма, в замкнувшемся круге «большевистского неоплатонизма» (Ф. Степун) — не мог не возникнуть определенный диалогизующий фон восприятия бахтинской мысли. Мысли, по сути дела, требующей немислимого и невозможного даже с точки зрения западных моделей мышления (Ницше, Хайдеггер, Деррида), не говоря уже о дореволюционных утопиях «всеединства», как бы допускающих в постутопических условиях, так сказать, «возвращение невинности», идеалистически-эссенциалистского права на «весь капитал».

* Анализ Русской революции как последней «тотальной» революции Нового времени можно найти в книге: *Rosenstock-Huessy E. Out of Revolution: Autobiography of Western Man.* Providence, Oxford, 1993.

На этой почве сама идея «продуктивной роли и социальной природы высказывания» * — центральная идея бахтинской онтологии истории — не может быть понята и, более того, должна последовательно отвергаться. Равным образом, исповедываемая в границах русской идеологии западная эстетико-теоретизированная мифология однородной и самоотнесенной «сущности» — безразлично, какую метафизическую форму она принимает (индивидуалистическую — анархическую или соборную — тоталитарную) — делает невозможной продуктивное осознание критики Бахтиным философской стороны «бесования» в современной и постсовременной интеллектуальной культуре; такое бесование (ранний Бахтин говорит «одержание») заключается в «идеалистическом превращении монизма бытия в монологизм сознания» **. Важно понять, однако, почему это превращение имманентно западной идеологии и, соответственно, каковы *условия невозможности* продуктивного диалога с Бахтиным также и на Западе — там, где, казалось бы, возможности подобного диалога, исторически и политически, налицо и где, в известном смысле, Бахтин стал Бахтиным, как явление универсальное и русское одновременно.

То, что было предметом критики Бахтиным западной интеллектуальной культуры (в ближнем контексте близкой ему философии — в диапазоне от неокантианства до философии жизни и исторического материализма), — это другая еще взаимоотношенностная оппозиция самоидентификаций; речь идет о западной концепции «политического», о юридически-правовой и риторической стороне *официального* сознания, изнанкой которого, существенно дополняющей «лицо», стала в XX в. связанная с именем Фрейда идея «бессознательного».

Принцип продуктивной коммунальности — бахтинский радикальный вариант так называемого диалогического принципа — поставил под вопрос публично-риторический образ человека вообще, всю ту, по выражению О. Розенштока-Хюсси, «официальную логику» ***, которая существенно определяет систему гарантий общественного договора — социально-политических га-

* Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка. Л.: Прибой, 1929. С. 12.

** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 106.

* Rosenstock-Huussy E. Speech and Reality. Norwich (Verm.), 1970. P. 183. Русский перевод: Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994. С. 193.

рантий, составляющих условия возможности самоимиджа государственно-политического человека, прежде всего и в особенности западного человека. Бинарным комплементарным самоимиджем к этой политической форме самоидентификации и стал «бессознательный» остаток, никак неместимый, конечно, в публично-риторическое *я* и *мы*; таково представление о приватном, изолированном «я», выпавшем из всех социально-исторических связей.

Во избежание недоразумений следует подчеркнуть: мишенью критики Бахтиным была не слабая, а наоборот, сильная сторона западной цивилизации. И точно так же известные высказывания его о «наших самодумах-мыслителях», о «свободном русском мышлении», о квазифилософской «русской болтовне» и т. п. — это оценки, конечно, никак не лица, а только маски или изнанки «участного мышления» на русской почве: самоимидж здесь не совпадает ни с риторическими провозглашениями, осуждениями и отвлеченными построениями, ни с дискурсивным инфантилизмом мышления. Все позитивные оценки Бахтина включают в себе некую принципиальную (принципиально неметафизическую) *логику ограничивающей оговорки* *. И «радикальную народность» Рабле и Достоевского, как можно заметить, он видит в таком отношении к исторической действительности, которое в сложной, нериторической и неофициальной системе символического языка «карнавальной правды» воспроизводит эту оговорочную двойственность или двуликость утверждения-отрицания, увенчания-развенчания, смерти-обновления — «благословляющего проклятия» **, — подчеркивая невозможность этой *продуктивной* двойственности мироотношения на почве просветительской, романтической и наконец модернистской «сатиризации» мировоззрения в идеализме.

Все предшествующие соображения, конечно, носят предварительный характер. Многие из них остаются здесь, в лучшем слу-

* С. Г. Бочаров обратил внимание на способность Бахтина (в разговоре) разбивать, казалось бы, однозначную плоскость собственного высказывания и оценки посредством оговорки — как правило, существенной. «Такого рода оговорки были очень в стиле М. М. Он ценил оговорку как необходимый корректив, спасающий широту суждения, и владел культурой оговорки» См.: *Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него* // Новое литературное обозрение. № 2. 1993. С. 81.

** *Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле»*. См.: *Бахтин М. М. Собр. соч. М., 1996. Т. 5. С. 82.*

чае, только предположениями. Однако они вызваны острым ощущением новых перспектив и новых трудностей, которые ожидают бахтинистику в ближайшие годы. В сущности мы на пороге нового, «третьего» Бахтина (после 60-х и 80-х годов); этот во многом уже другой автор окажется в особых, иных отношениях с его интерпретаторами, чем это было прежде. На этой объективно предстоящей нам стадии осмысления междисциплинарной релевантности бахтинских концепций в центре внимания снова и по-новому окажется проблема автора — «радикально новой авторской позиции» * уже не только романиста Достоевского в XIX веке, но также его интерпретатора Бахтина в XX веке, и не в искусстве, а в науке, в гуманитарном мышлении нового типа. Такого типа, в котором в новом сочетании оказались жизнь, искусство и наука. В лице Бахтина «новое слово», которое по пророчеству Достоевского в его речи о Пушкине (1880) Россия должна сказать Западу самобытно и вместе с тем универсально, вступило, очевидно, в новую, после чистого художника (Пушкин) и абсолютного романиста (Достоевский), фазу национально-универсального исторического самоопределения. Разрушение оппозиции национального универсального, выявление исторической взаимоопосредованности между Западом и Россией, между мною и *другим* на всех уровнях опыта заставляют предположить в неувовимо двуликой авторской позиции Бахтина по отношению к современной культуре и современному человеку некое устойчивое ядро, выразившееся в обеих монографиях через идею «открытой серьезности» **, обретаемой в карнавальном катарсисе «смехового» самоотрицания, самоунижения, развенчиваемого самоузнавания как условия возможности обновления (воскрешения из мертвых) ***. Задача состоит и в том, чтобы по логике бахтинского авторства «перевести» язык карнавальной амбивалентности, «благословляющего проклятия» на экзистенциально-рефлексивный язык современного сознания и самосознания: ведь именно их Бахтин поставил под вопрос своей идеей продуктивно-диалогической коммунальности. В поисках такого «перевода» мы возвращаемся к началу наших рассуждений о самоимиджах и выходе из зеркала, предполагая взаимосвязь между те-

* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 77.

** Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 134.

*** Смех не дает возможности всерьез отождествить истину с собственным завершенным образом ее. Истина (как и я сам «в себе») не обладает тою полнотою реальности, которую она в то же время требует для себя, в качестве истины.

мой «человека у зеркала» *, с одной стороны, и идеей «карнавализации сознания», с другой.

Как и в случае с Л. Е. Пинским, исходным пунктом и путеводной нитью послужит нам наблюдение, которое, надо полагать, тоже нуждается в оговорке.

Во фрагменте «К философским основам гуманитарных наук» (вокруг 1941 г.) имеется словосочетание, на принципиальность которого в единстве бахтинской мысли пронизательно указал С. Г. Бочаров: «*зеркало абсолютного сочувствия*» **. Этот образ хорошо передает обманчивую ясность интересующей нас радикально новой авторской позиции по отношению к человеку и к миру в творчестве Бахтина. Я говорю: «обманчивую», потому что отмеченное выше неразличение контекстов (бахтинского и собственно интерпретаторского, читательского) — неразличение, которым характеризуется едва ли не вся «постсовременная» история восприятия бахтинских идей, начиная с 60-х годов, — объясняется, как можно заметить, тем, что «зеркало абсолютно-го сочувствия», почувствованное и угаданное постсовременностью в идеях Бахтина (начиная с работ Юлии Кристевой), было воспринято чисто эстетически, *без оговорки на покаяние*, то есть без учета момента самоосмеяния в самосознании, как предпосылки самоизменения. Но ведь именно это Бахтин, собственно, хотел сказать, опять-таки, в *обеих* своих монографиях: что образно-мировоззренческая сила смеха в культуре Нового времени почти безнадежно раскололась; осмеяние стало объектным («сатиризирующим»), то есть исключаящим смеющегося из предмета осмеяния; серьезность же стала чисто идеальной («закрытой»), то есть тоже отрешенной от высказывания и высказывающегося, как во всяком «теоретизме», по принципу «как если бы меня не было» ***.

* См. короткий фрагмент на эту тему 1943 г.: Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 71. С ситуации «человека у зеркала» начинается феноменологический анализ «автора» и «героя» в соответствующей работе двадцатью годами раньше.

** Бочаров С. Г. Событие бытия // Новый мир. 1995. № 11. С. 216—217. «Человек у зеркала: эта тема, — замечает С. Г. Бочаров, — проходит через всего Бахтина, и большей частью речь идет о самообмане самосознания» (С. 216).

*** Бахтин М. М. К философии поступка... С. 88. Это — принцип утопического (в точном смысле слова «у-топос») мышления, которое предполагает реальность смысла независимо от моего «участия» в нем. Обратная форма утопизма — перенос всей полноты истины в субъективное сознание (в качестве «я»).

Фрагмент «О Флобере» (1944), тесно связанный с подготовкой книги о Рабле к печати в конце войны, заканчивается таким утверждением о самоотчуждении в мировоззрении Нового времени: «Все препятствует тому, чтобы человек мог оглянуться на себя самого» *. Оглядка (поправка, оговорка) на себя — это «участная» предпосылка продуктивного обмирщения (снижения) себя в мире в своем отношении к идее, к идеальной или абсолютной ценности. Это — ответ Раскольникову: отказ от «гениальной» претензии на «весь капитал»; не ускорение, а замедление движения к истине **; это означает принцип продуктивного самоограничения в сообществе, («смириться до труженика, определить свое место в событии через других» ***), или, как говорит Порфирий в «Преступлении и наказании», готовность «в себя пойти». Как нам кажется, существенная связь евангельской и «карнавальной» проблематики в работах Бахтина и специально в его интерпретации поэтики Достоевского практически не воспринимается, поскольку комически-смеховая стихия у Достоевского не осознается в единстве с «идейными» сторонами его образно-мировоззренческой системы. Почему и спор Бахтина с концепцией «романа-трагедии» Вяч. Иванова остается в существе своем непонятым и эстетически невоспринятым, а запомнившееся В. Н. Турбину бахтинское замечание «И Евангелие карнавал» ****, — воспринимается как прямое кощунство.

Зеркало абсолютного сочувствия, о котором говорит Бахтин, — это творческое усилие, направленное на безусловное утверждение и относительное оправдание *другого* («ты еси»); для себя я принципиально и право лишен такого сочувствия; в противном случае, говорит Бахтин, я живу уже не от себя, а под личиной «двойника-самозванца» *****. Такой двойник неизбежно «официален», то есть риторически переводим на язык общезначимого суждения для-другого; между тем как сам я непереволим (невоплотим) до конца в этот мир других. Если бы зеркало абсолютного сочувствия не было для меня самого незаслуженным даром, то было бы непонятно, почему и в каком смысле моя персональная ответственность определяется не притязанием на «все прекрасное и высокое», на «нечто шиллеровское», а чем-то

* Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 137.

** Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности... С. 176.

*** Там же.

**** Турбин В. Н. Из неопубликованного о М. М. Бахтине (I) // Философские науки. 1995. № 1. С. 235.

***** Бахтин М. М. К философии поступка... С. 95.

куда более прозаическим и интимным — «моим не-алиби в бытии» *.

Мы можем сделать вывод: тезис о «зеркале абсолютного сочувствия» нуждается сегодня в оговорке, в некоем герменевтическом уточнении, потому что в СССР и на Западе момент побудительного оправдания («буди, буди!» Достоевского), чутко угаданный многими в обеих бахтинских монографиях, был воспринят в романтико-модернистском ключе, то есть в том самом направлении, в котором распад «исторической универсальной индивидуальности», когда она «перестает быть предметом смеха» ** в Новое время, совпадает с зафиксированным в другой монографии процессом превращения принципа единства бытия в идеалистический принцип единства сознания, «сознания вообще» ***.

В результате «бахтинская революция» была понята в антибахтинском смысле и на Западе, и в России: «абсолютное сочувствие» было отнесено к *себе* эпигонами той или иной формы «семиотического тоталитаризма» ****. Логическим и историческим следствием этого недоразумения является сегодняшняя реакция против Бахтина со стороны тех, кто до поры до времени мог отождествлять свой собственный образ мысли — неоформалистический, неомарксистский или неоромантический — с его идеями, а сегодня вынуждены либо отойти от Бахтина, либо полемически бесплодно противостоять диалогизму.

В этой новой ситуации, как кажется, радикально новая авторская позиция Бахтина в событии истекающего столетия предстает скорее в зеркале *неабсолютного* сочувствия. Подобно тому как Бахтин по-новому противопоставил Достоевского-автора «достоевщине», точно так же его собственная авторская позиция, выходя из зеркала самоимиджей современного сознания, чем дальше тем больше будет обнаруживать свое критическое, амби-

* Там же. С. 112 и сл.

** Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 127.

*** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 107.

**** Термин «семиотический тоталитаризм» ввел Г. С. Морсон. См.: Morson G. S. Prosais: An Approach the Humanities // The American Scholar. Autumn 1988. P. 515 и сл. Морсон, имея в виду, главным образом, свой американский кругозор, противопоставил «тоталитарным семиотикам» «деревенских релятивистов» внутри Академии: первые тяготеют к теоретизированной научности, вторые — к ее деконструкции в смысле разоблачения «идеологии»; но те и другие, по мысли Морсона, не имеют подхода к более «прозаическим» предметам гуманитарного познания.

валентно-жесткое, «смертное» острие, обращенное не на «мир объектов», а на само судящее и оценивающее этот мир «Я».

Предложенная нами радикализация бахтинского авторства, деконструирующего оппозицию между «западными» и «русскими» подходами к наследию Бахтина в направлении исторически становящегося, Пушкиным и Достоевским завещанного синтеза национального и универсального, — заключает в себе следствия для новой ориентации в сфере бахтинистики (точнее, на ее границах) в контексте происходящего на наших глазах «прощания с утопическим мышлением» * в России и на Западе. Заклучая наши предварительные соображения, целесообразно наметить здесь три основных следствия для бахтинистики, которые, как кажется, вытекают из предложенной попытки снова и по-новому связать фронтально переживаемую историческую ситуацию выхода из зеркала с характером бахтинского авторства, обращенного (как у Достоевского) к созерцающим и оценивающим его, в качестве зеркала неабсолютного сочувствия.

Первое следствие гласит: путь преодоления метафизики и теоретизма, характерный для западной философии и гуманитарии XX века, — «переход от мира науки к миру жизни», по словам Г.-Г. Гадамера **, не имевший места в советской культуре, — Бахтин прошел (при всей композиционной фрагментарности, недосказанности и понятной самоискаженности собственной мысли) гораздо радикальнее и шире западных мыслителей. Это в особенности бросается в глаза при сопоставлении бахтинского диалогизма с западным.

По сравнению с Бахтиным, западные его современники-диалогисты выглядят (за исключением, может быть, Гадамера, отчасти и К. Ясперса) скорее «русскими» в своей недооценке специализированных, дифференцированных практик познания, в своей ориентации на постницшеанское «свободное мышительство» с притязанием на религиозно философское пророчество, на то, что Бахтин называл «вещающими» *** жанрами, вследствие

* См.: *Marten R. Der Menschliche Mensch: Abschied vom utopischen Denken. Paderborn etc., 1988.* В этой книге утопически-идеальный характер философского мышления определяется через зеркальный характер «взгляда»; «поэзии» зеркала автор противопоставляет конкретный опыт самоопределения с «другими».

** В обращении «К русским читателям». См.: *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 7.*

*** Ср.: «Человек нового времени не вещает, а говорит, то есть говорит оговорочно» (*Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества... С. 336*).

чего западные диалогисты (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси и др.) в большей или меньшей степени потеряли свою аудиторию в западной Академии, от которой они сами же отмежевывались, как от схоластически-замкнутого мира, далекого от Бога и истории. Тем самым основной вопрос так называемого «диалогического принципа» — вопрос о взаимоотношении или «корреляции» (Г. Коген) между гетерогенными элементами сущего (Богом, миром и человеком) — остался непроясненным и продуктивно неотвеченным в своей, по слову М. Бубера, «середине» (Mitte), то есть в плане светской культуры, *по эту* сторону Творения и Откровения.

Бахтин радикален в своем доверии к светской культуре, питаемой субкультурными и не-мирскими энергиями, к действительному богатству и множественности опытов и «практик». В этом отношении он продолжает линию русской контр-идеи, причем не только в критическом отталкивании от «монашеского», «нигилистического» морализма и теоретизма (как авторы «Вех»), но и совершенно позитивно, продуктивно*.

Нужно помнить, что позитив гуманитарного познания в XX веке — в отличие от спекулятивно-утопических (эстетизированных) притязаний Разума в предшествующие столетия —

* Один из наиболее глубоких мотивов критики русской идеологии в «Вехах» — мотив «этики нигилизма», методического обеднения и подавления живого и разнообразного бытия во имя моралистической идеи и идеала. Известный акцент Бахтина на «совершенно светском» характере своих основных исследований (см.: *Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества...* С. 130) связан со стремлением, с одной стороны, объяснить и оправдать «почти все (не религиозные, конечно, а чисто светские) добрые, приемлющие и обогащающие, оптимистические категории человеческого мышления о мире и человеке» (см.: *Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 25*), а с другой стороны, — защитить эти категории человеческого мышления от «нового средневековья», от так называемого «религиозного атеизма» — революционной изнанки и двойника религиозного мышления (то есть от нигилизма и фанатизма): Эта жизнеутверждающая, анти-нигилистическая тенденция, проходящая через все работы Бахтина, имеет у него, как всегда, радикальный характер: наиболее опасным препятствием и опасностью в деле познавательного открытия мира и человека является само познание, рационально-теоретизирующий элемент его, упрощающий и «улегчающий» живое бытие, «обособившаяся и отъединившаяся тенденция познания к умерщвлению познаваемого, к замене живого мертвым, к превращению большого в маленькое, становящегося в неподвижное...». См.: *Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 122.*

состоит скорее в открытии малого, то есть, собственно, «реально-го» и «конкретного»; именно этот момент, по Бахтину, герменевтически связывает выход из Средних веков (в эпоху Рабле) с концом Нового времени в XX веке, — концом или переходом, предвосхищенным «радикально новым», по сравнению с эстетическими нормами в особенности XIX века, художественным видением Достоевского.

В противоположность слишком «свободному» мышлению, в какой-то мере и под влиянием внешнего давления, Бахтин угадал общий для Запада и России путь самоизменения или «покаяния» Разума перед действительностью, путь теоретически не пройденный ни в советской России, ни в эмиграции. Экзистенциальному повороту к бытию, характерному для его современников на Западе, русский мыслитель с самого начала сумел придать не «экзистенциальный», а *нравственный* отпечаток, отличный от «нигилистического морализма», возобладавшего в Русской революции, и от нигилистического аморализма «постметафизической» контрреволюции в западной философии и гуманитарии XX века *. Бахтин показал глубже западных современников нравственный смысл самоограничения («мое не-алиби в бытии») во всех формах культурного творчества, от эстетики до политики, бесплодность и пагубность непрофессиональных претензий раскольниковых от культуры на «весь капитал» — от Бога до «нового мира»;

Второе следствие для бахтинистики касается ее собственной истории; «Бахтин в истории (невидимого миру) смеха» — не худшее название для того единственного в своем роде недоразумения, которое и сегодня еще характеризует понимание и восприятие бахтинских идей в зеркальном квадрате самоимиджей между Россией и Западом.

Отрицательным подтверждением нашего тезиса о продуктивно-диалогической коммуналности как прагматически-программной идее Бахтина (в терминах «Марксизма и философии языка») этому соответствует мысль о «сплошной социальности

* Касаясь нравственной акцентуации проблемы ответственности у Бахтина, в отличие от Гуссерля (на которого он опирается), С. С. Аверинцев отмечал: «Здесь Бахтин — в высшей степени русский мыслитель, продолжающий традицию отечественной культуры XIX в. Творчество Достоевского было для его мысли не только предметом, но и источником». См.: *Аверинцев С. С. Примечания к работе М. М. Бахтина «К философии поступка»* // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986. С. 158.

как психической, так и идеологической действительности» *) является резко усилившаяся после краха СССР как на Западе, так в особенности в России *реакция* против тех или иных бахтинских концепций, в сущности — против «диалогизма» в целом. Это явление, достойное самостоятельного рассмотрения, можно назвать «постмодерным рессентиментом».

В России центральная для западного и русского диалогизма идея исторической коммунальности духовных феноменов оказывается под подозрением в «сталинизме» и «сатанизме», поскольку представления о социальном настолько поработочены официальным сознанием советской эпохи, что альтернативой им может воображаться только та или иная а-социальная утопия — индивидуалистически-экзистенциальная или «соборная», то есть одна из двух основных самоимиджей русской идеологии. Человеческое *я* настолько внутренне неоправданно и внешне бесправно, политическая и вообще официальная жизнь настолько далека от реальных социально-диалогических форм опыта и мировосприятия, до такой степени противостоит действительной социальности, тому, что Бахтин называл «житейской идеологией», что радикальное самозванство и «монологический идеологизм» на всех уровнях и во всех сферах культуры становятся основными «политическими» следствиями утопических самооправданий «тридцать третьей буквы» — подпольного культа личности, разрешающегося национальной катастрофой **. Но ведь это уже было.

Если в России идея «сплошной социальности» должна либо отвергаться в качестве политического насилия, либо — с точностью до наоборот — пониматься как *опричное мышление*, насильно и официально противостоящее «массам», «будням», неофициальной небывальщине исторического небытия-заживо, — то на Западе

* Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка... С. 51.

** Очень характерная тенденция внутри постсоветской бахтинистики: либо оторвать от Бахтина вышедшие под фамилиями В. Н. Волошинова и П. Н. Медведева известные работы, либо, наоборот, отождествить их с бахтинским авторством. В первом случае Бахтина хотят понять персоналистически, вне «плоти трансгрессиентных моментов», т. е. вне диалогически-коммунальных условий возможности личности и «экзистенции»; во втором случае ему приписывают тоталитарный склад мышления (отождествляя идею коммунальности и социальности с официальным коммунизмом и социализмом). В том и другом случае понимание — одно: и личность, и сообщество понимаются как утопические метафизические абстракции-монады, самодостаточные и самоценные.

де, казалось бы, прямо противоположное отношение к бахтинскому диалогизму обнаруживает странное (как в фантастическом реализме Достоевского) подобие «опричному» мышлению на русской почве. Здесь это исторически связано с неизжитыми (и не самоуничтожившимися, как в СССР) импульсами революционного утопизма.

Западные гуманитарии, как представляется, верно нащупали у Бахтина, по словам американского критика Дэвида Кэррола, «попытку полностью переосмыслить вопрос об основаниях человеческого общежития, коммунальности» *; с другой стороны, однако, сама эта попытка сплошь и рядом упрощается и уплощается редукциями к «политическому вопросу», к вульгарно-социологическим идеологемам и мифологемам революционного утопизма, знакомым России» как говорится, «не по Гегелю», а на постсовременном Западе выступающими в академической среде под новыми масками «теории», «деконструкции», «феминизма», даже «диалогизма».

Таким образом, и там и здесь, на родине Бахтина, и на Западе продуктивность бахтинской мысли воспринимается непродуктивно: то, что Бахтин называет «социальной атмосферой» ** (видя в изображении ее преимущество Достоевского по сравнению с его подражателями в XX веке), на Западе должно восприниматься и истолковываться в публично-риторических и официально-политических терминах. Наоборот, в бывшем СССР самое близкое и понятное — неофициально-коммунальные формы русской социальности — вообще почти не имеют осознанного и признанного политико-правового статуса; интеллигенция (как и до революции являющаяся плотью от плоти государственного утопического мышления) способна исповедывать свой постсоветский «апофеоз беспочвенности» либо в почвеннических, либо в «культурных», либо в «религиозных» символах веры, но непременно в старых метафизических и риторических жанрах, не принимающих в расчет исторически определенную реальность ***.

* Carol D. The Alterity of Discourse: Form, History, and the Question of the Political in M. M. Bakhtin // *Diacritics*. Vol. 13 № 2 (Summer 1983). P. 68.

** Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского... С. 72.

*** С этим, как мне кажется, связан особый филологический и идеологический интерес в России к риторике — в отличие от диалогизма; достаточно вспомнить такие нериторические фигуры советской культуры, как С. С. Аверинцев и покойный А. В. Михайлов. Риторика натурализует речь и говорящего, укрепляя иллюзию «естественного субъекта», тогда как диалогика социализирует и историзирует их.

Зеркало сочувствия, в котором наша постсовременность пыталась в 60—90-е годы разглядеть или угадать свои продуктивные возможности, оказалось, действительно, ложным зеркалом неложного; прохождение через карнавальные похороны, через очищающий огонь «смерти-воскресения» (в терминах обеих монографий Бахтина) было понято скорее эстетически и теоретизированно, отрицательный и положительный полюса жизнестановления оказались во взаимоисключающем противопоставлении друг другу. В этом смысле зеркало неабсолютного сочувствия, о котором мы говорим как о более адекватном образе бахтинского авторства, позволяет провести резкую и принципиальную разграничительную линию между доживающими сегодня романтико-историцистскими и идеалистическими интуициями светлого будущего, остранившего скверну предыстории человечества или, по Г. Лукачу, «мир завершенной греховности» *, с одной стороны, и бахтинским пониманием «преступного» состояния мира ** как предпосылки действительных изменений в общественной жизни.

Радикально новая авторская позиция Бахтина в культуре XX века заставляет увидеть в слове и деле его мысли на самом деле «шаг», одновременно единственный в своем роде и узнаваемый, как всё из ряда вон выдающееся в истории культуры. В исторический час безрадостной и бесславной утраты общественных, научно-теоретических и общекультурных иллюзий и самоимиджей, переживаемый сегодня повсеместно, но, как всегда, особенно болезненно в России, на стадии, по Бахтину, «нового очередного преодоления наивности», когда вопрос о «выживании» гуманитарии и самой идеи образования снова и по-новому встает во весь свой грозный рост, — в этой ситуации мы вправе, обсуждая междисциплинарную релевантность собравшего нас здесь автора, не памятью только прошлого, но памятью будущего вспомнить удивительные, навечные слова, сказанные Осипом Мандельштамом о первом русском универсальном мыслителе, о Чаадаеве:

«Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого исторического Запада. <...> Туда, где все — необходимость, где каждый камень, покрытый патиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравствен-

При этом риторический субъект внутренне тяготеет к официальному «политическому телу», диалогический — к неофициальному.

* Понятие Фихте, радикализованное Г. Лукачем в его «Теории романа» (1920).

** Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 89.

ную свободу, дар русской земли, лучший цветок ею возвращенный. <...> Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно, побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно» *.

Наконец в-третьих, для нас, собравшихся здесь для обсуждения проблем бахтинского наследия и современной гуманитарии, эти слова — не риторика. Признаемся: там, где сегодня говорят о Бахтине сколько-нибудь всерьез, там зачастую сознательно тематизируют или бессознательно изживают и исповедуют кризис самого предмета гуманитарного познания, все равно, идет ли речь о литературоведении, филологии, философии, лингвистике, историографии, социологии или философии. Настал час расплаты, условия неизбежности которого Бахтин обозначил в работе 1924-го года о «материальной эстетике», и бахтинистике будущего еще предстоит огромная (сегодня неподъемная для нее) работа по наведению «герменевтических мостов» между прошлым и будущим увиденного и понятого в этой и других работах нашего автора.

«Я думаю, — писал О. Манделъштам в поворотный час русской и мировой истории, — что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой» **. Зеркало неабсолютного сочувствия, которое отпугивает и в дальнейшем еще больше отпугнет от Бахтина идеалистов и утопистов всех мастей, хорошо тем, что дает возможность увидеть себя без прикрас, но не вовсе одураченными и обреченными. Ведь, как мы помним, Дон Кихот умирает в Санчо Панса, Иван Карамазов в Смердякове и черте для того, «чтобы родиться новым, лучшим и большим» ***. В этом, может быть, заключается некоторое (неабсолютное) оправдание и этой моей попытки включиться в мышление Бахтина, в какой-то мере по-новому включив это мышление в нашу собственную, отмирающую и обновляющуюся историческую ситуацию.

1997



* Манделъштам О. Петр Чаадаев // Манделъштам О. Собр. соч.: В 4 т. М., 1998. Т. I. С. 199—200.

** Там же. С. 200.

*** Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле... С. 27.



А. А. ГРЯКАЛОВ

Третий и философия Встречи

В мире Достоевского все и всё должны знать друг друга и друг о друге, должны вступать в контакт, сойтись лицом к лицу и *заговорить* друг с другом. Все должно взаимоотражаться и взаимоосвещаться диалогически.

Поэтому все разъединенное и далекое должно быть сведено в одну пространственную и временную «точку». Вот для этого-то и нужна карнавальная *свобода* и карнавальная концепция пространства и времени.

М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского

Причины актуализации диалога, кстати сказать, не совпадающие по времени с возникновением диалогической темы — временем первой трети нынешнего столетия, сегодня кажутся очевидными: многообразие объяснений стянуто к теме соотносительности и понимания. Соответствующим образом изменяется философствование, — оно с необходимостью становится переплетением позиций.

Диалогическая стратегия проявляется как бы сама собой, — метафизическая чувствительность как бы вовсе перестает нуждаться в соответствующем и изначально жестко определенном диалогическом методе.

Но диалогика, оказываясь вместилищем множества логик и стратегий понимания и ориентации, формирует особенную диалогическую риторику, изначально предполагающую включение в свое пространство каждой современной позиции. И потому совсем не кажется странным то обстоятельство, что диалогическая традиция с ее открытостью и готовностью к со-бытию способна

вызывать недоверие именно своей риторической всеобщностью. Пределом этого может быть не всегда очевидное принуждение к диалогу — некое подобие особого рода диалогической проповеди: как будто бы вовсе не имеющая собственного предмета диалогика сближается со своим изначальным монологическим антитипом.

Так представленная диалогика, вырождаясь в соответствующую риторику, оказывается не имеющей силы — именно потому, что *сила* исходным образом идентифицируется с монологиками, отчужденно-контрарные отношения которых диалогика призвана устранить.

Но за счет какой силы способна существовать самая диалогика — не является ли она в таком — риторико-категорическом — варианте лишь всегда запаздывающим и нежизнеспособным усилием *рессантимента*? Силой убеждения, просвещения, призыва, проповеди?

Установка на то, чтобы *быть* свободным, обязательно предполагает также и свободу от риторики, в которой доминирует требование включенности в отношение. Далеко не все в мире диалогизирует — диалог предполагает пребывание в сфере освоенности — иначе сама тема бытия в диалоге была бы неактуальной. И не в последнюю очередь *риторика* диалогизма обострила *желание* дистанцироваться от, несомненно, продуктивной диалогической стратегии понимания — усилилось желание *ухода*.

Ухода как знака невозможности понимания, — именно в манифестирующем себя диалогическом пространстве рождается жест номадического ускользания или аутической отчужденности. И, может быть, не в последнюю очередь именно со стремлением уйти за пределы идеологизированного диалогизма связана основная интенция широко понимаемого номадизма.

Метафизика чувствительности современности с наибольшей определенностью представлена появлением *другого* *. Многообразный мир современности — лингвистический, социальный или антропологический — это мир, в котором все стянуто к субстанциальному отношению другости. И он может быть представлен и как теоретическая конструкция, и как данность и факт. На сцене этого мира разворачивается представление диалога.

Но откуда берется и как возможно пространство и время *сцены* как места диалогического представления? В каком хронотопе возможна встреча?

* Эко У. Когда на сцену приходит другой // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 8—9.

Кто сводит *одно* и *другое*? Где встречаются *один* и *другой*? И через проявление какой исходной энергии пространство встречи удерживается в некоем субстанциональном состоянии — как некое время до времени и место до места?

Как возможна сцена в пространстве мысли, которая не признает ни трансцендентальной эстетики, ни трансцендентального субъекта, ни категорического императива, ни когитального сознания — в пространстве мира, разнесенного по многообразным полям интерпретаций, в котором сам факт установления *события* подвергается радикальному сомнению?

В языке тема *третьего* представляет особое отношение и особое состояние сознания и общения. Тайны сказочно-архаического мира помещены в *тридевятом царстве* — *тридевятом государстве*, странствование сказочного героя — за *тридевять* земель. *Третьевать* — значит посредствовать — мирить или судить других. Россия — «*птица-тройка*». *Тройка* — народный танец: *тройку* играют или бьют от *Троицы* до Петрова поста. *Тройник* — всякая тройная, утроенная вещь, переплетение, взаимосвязь. *Троица* — триипостасное Божество. *Троеперстие*. *Троеручица*. «Бог любит *троицу*».

Тре — может означать высшую превосходную степень: *треблагое* провидение, *треблагие* праведники. И наконец *трезвон* — звон во все колокола или праздничный звон.

Троеродка — мать, родившая троих детей. А *троесучка* — нитка из тройной, втрое скрученной пряжи. И в то же время *троичность* соотнесена с устойчивостью и некоторым запретом: *тренога* — пута на три ноги. *Треугольник* — символ устойчивости, — треугольник со всевидящим глазом — всевидящий глаз помещен именно в треугольник. На плоскости *треугольник* — фигура устойчивости.

Тринитарные стратегии объяснения мира не только устойчиво присутствуют в истории науки и философии, но выступают своеобразным фоном, на котором только и становится возможной любая ориентация. В XX веке тринитарные концепции представлены, наверное, не столько в чистом виде, сколько как принципиальная ориентация понимания. Можно говорить о принципиальной значимости *третьего пути* — не вполне определенного стремления выйти за пределы бинарного исчисления. *Третий* — то существо, в котором XX век все время испытывает нужду.

Позиция *третьего* устойчиво присутствует и обладает не только способностью долженствования, но и некоей бытийностью и неизбежностью. Третий не просто последовательно — почти ме-

ханически и не по своей воле — продолжает то, что начато: без или вне *третьего* — нет ни первого, ни второго, ни *Я*, ни *Другого*.

Парадоксальным образом *третий* способен оказываться *существом пред-шествующим*, он как бы задает самую способность единственности и дружности. Появление, точнее, со-присутствие третьего может представлять и переживаться, как чудо, а может быть понято и истолковано в терминах интересубъективности.

Третий способен свидетельствовать и провозглашать даже если он *при-зрак*, исчезающий при свете дня. В этой позиции *третий* — при-зрачное существо, лишь в силу особого излома событий способное некоторое время событийствовать — быть при ясности видящего зрака, — в пределе же вынужденное быть от-тесненным, стусеванным, стать временным существом-двойником, двойничество которого в конечном счете не подлежит сомнению, ибо становится очевидным, с точки зрения некоего подлинного *Третьего*. Способный создавать хотя бы в пространстве и времени призрачной иллюзии возможность встречи и понимания, *третий* вызывает необъяснимое переживание или влечение, которое заканчивается гибелью участников встречи.

В рассказе Сигизмунда Кржижановского «Бог умер» люди, безнадежно надеющиеся — то есть в общем безверии верящие в Бога — помещены на «Остров Третьего Завета». И когда последний «заболевший верой» покинул остров — иссякла вера — невообразимо сместились позиции, и всколыхнулся хаос. Встречи-события становятся невозможными: «И затем началось что-то странное. ...Факты, опрокидывающие цифры и формулы, стали множиться, что ни день: звезды, то и дело, не загорались в заранее исчисленные секунды у пересечения нитей меридионала. ...Звезды сгорали и гибли одна за другой. Спешно измышлялись гипотезы для покрытия фактов. Древнее слово “чудо” затлело в толпах» *. Утрата некоего истинного *третьего* чревата гибельностью существования: ни к чему *третьему* себя более не относящие отношения одного и другого проваливаются в ничто.

«Укрошенная числами, расчерченная линиями орбит бездна, расшвыряв звезды, смыв орбиты, восстала, грозя смертью и земле. Люди прятались на холодеющей и одевшейся в вечные сумерки земле, за камни стен, под толщи потолков, ища глазами глаз, дыханием дыхания: но к двум всегда приходило и незваное третье: стоило отвести взгляд от взгляда — и тотчас — у самых зрач-

* Кржижановский С. Сказки для вундеркиндов. М., 1991. С. 205.

ков — слепые глазницы третьего; стоило оторвать губы от губ — и тотчас, — черным в алое — ледяной рот третьего» *.

Третий со-присутствует — он свидетель любого смещения, отдаления и различия. *Третий* одновременно танатологичен и эротичен: он появляется в момент соединения разделенного и разделения соединенного, своим присутствием вводя происходящее в продолжающееся дление бытия и существования. Именно *третий* любовно сопровождает мир — ни одно странствование и ни одна встречи не осуществляются без его присутствия. Как луна, на которую взглядывает путник, он будто бы всегда идет рядом.

Непризнание *диалогического третьего* есть превращение его в *фантомного третьего*.

В работе «К философским основам гуманитарных наук» Бахтин противопоставляет постижение личности познанию «чистой мертвой вещи», существующей только для другого и могущей быть раскрытой до конца внешним познавательным актом.

Постижение человека не подобно познанию вещи и предполагает свободное самооткровение личности. Но и эта принципиальная открытость *другому* не устраняет внутреннее ядро существования, которое нельзя исчислить, поглотить или истребить.

Пределом постижения, где важны и тайна, и ложь, и нескромность, и оскорбление, а критерием является не точность познания, а глубина проникновения, является мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва. Вопрос задается познающим не себе самому и не *третьему* в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому (СС-5, 7).

В анализе монолога Бахтин отмечает наличие точки зрения *третьего*, где реплики оказываются в *одной* плоскости воспринимающего (СС-5, 207).

Существует, стало быть, ситуация, в которой есть реальный диалогический контакт, но нет контакта смыслового, и понимание разворачивается в *нулевых диалогических отношениях*. И в них, говорит Бахтин, раскрывается особая точка зрения *третьего* — того существа, которое в диалоге реально не участвует, но его *понимает*.

Кто такой *третий*?

И какую реальность он представляет?

Понятие *третьего*, очевидно, не может быть отделено от понятия *нулевых диалогических отношений*.

Они предстают прежде всего как некая исходная субстанциальность, в соотнесенности с которой разворачиваются конкретные акты встречи. Имеется в виду полнота со-бытийности.

* Там же.

Речь должна, следовательно, идти не о минимализации («нужные отношения») смысла, а напротив о *все-событийности* и *со-гласии*, что предполагает обращение к истокам самой диалогии.

Через приобщение к субстанциальности любое событие может выходить за пределы непосредственной актуализации в то смысловое и бытийное пространство, отношение к которому делает возможным осуществление диалога-встречи.

Тема *третьего* близка исследованиям *начал* и *истоков* — принципиальному для философии и художественной культуры вопросу, актуализированному XX веком, и сводит в одном вопрошании — но не в едином ответе — мыслителей разных ориентаций.

А. Ф. Лосев проблему *начала* соотносит с теорией познания, метафизикой эроса и эйдетическим осмыслением встречи: «Познание есть любовь познающего к познаваемому, и любовь эта взаимная. Познание есть рождение в истине, порождение познающего с познаваемым такого *третьего* (курсив мой. — А. Г.), в чем уже нельзя различить познающего и познаваемого, порождение той истины, которая уже не сводится ни на познающего, ни на познаваемое, а есть их чудное потомство, поднимающее родителей на новую и никогда раньше не бывшую высоту. ...Только любовь открывает очи и возвышает тайну познаваемого» *.

Музыка, согласно Лосеву, содержит в себе «образ стремящегося бытия», — субстанция изначальности дана как *чистый смысл, строжайшая сложная закономерность — текучая сущность*. Поэтому любая встреча содержит в себе и *стихию личностных неповторимых глубин, и опыт абсолютного бытия*. Но этот опыт — опыт культуры, а не религиозности («Музыкальный восторг поэтому не есть монашеское дело, но светское дело»), что не только не унижает музыку — и культуру в целом, а, наоборот, возвеличивает их как формы человеческого творчества.

Для Гуссерля проблема *истока* и *возникновения* формулируется в смысле тотальной проблемы историчности соответственного способа существования человечества и культурного мира. Иными словами, речь идет о проблеме историчности той априорной структуры, которая задает последующие формы понимания. Это проблема исторического смысла изначальности **. Отвергая

* Лосев А. Ф. Жизнь // Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. М., 1993. С. 39—40.

** Гуссерль Э. Начало геометрии // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М., 1996. С. 242.

романтизм мифо-магического объяснения происхождения структуры изначальности, Гуссерль говорит о сущностном составе общечеловеческого, в котором возвещает себя телеологический разум, пронизывающий собой историчность, благодаря чему именно и обнаруживается тотальность истории и единство ее совокупных смыслов.

Отметим также, что Гуссерль в «Картезианских размышлениях», определял нозматонтический способ данности другого его как трансцендентальную путеводную нить конститутивной теории опыта другого. «...Я познаю мир вместе с сущими в нем “другими” и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, и н т е р с у б ъ е к т и в н ы й мир, существующий для каждого в доступный для каждого в своих объектах. ...бытие “других” для меня создается и истолковывается сообразно своему правомерному, т. е. наполненному, содержанию. ...Это “тема т р а н с ц е н д е н т а л ь н о й т е о р и и о п ы т а д р у г о г о”, так называемого вчувствования. Однако сразу же выясняется, что область действия этой теории гораздо шире... ибо на ней основывается и трансцендентальная теория объективного мира, взятого целиком и полностью, что в особенности относится к объективной природе» *. И дело в том, прежде всего, что интерсубъективность — это место встречи, — встречи бытийного мира и духовных предикатов.

«Ведь к бытийному смыслу мира и, в частности, природы, как объективной природы, принадлежит... существование *для каждого*, что предполагается нами всегда, когда мы говорим об объективной действительности. Кроме этого, миру опыта принадлежат объекты с *духовными* предикатами, которые сообразно своему происхождению и смыслу отсылают нас к субъектам, и чаще всего к “другим” субъектам и к их активно конституирующей интенциональности: таковы все объекты культуры, которые ...однако, несут в себе смысл опыта этого существования *для каждого*» **.

Если тема изначальности соотнесена у Гуссерля прежде всего с анализом универсальной телеологии разума, то для позиции деконструктивного философствования она означает обращение к анализу неразделимости смысла и воплощения, — разум осознает бессилие заключить в себе невинную неделимость изначального Абсолюта, ибо он присутствует лишь неустанно себя *раз-*

* Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 1998. С. 186.

** Там же. С. 187.

личая-откладывая — в изначальном и чистом сознании Различия*.

Именно с темой *начала* или *исходной субстанциальности* может быть поставлена в соответствие тема *третьего*. И самое понимание, отмечал Бахтин, входит как диалогический момент в непосредственно осуществляющуюся диалогическую систему и меняет ее тотальный смысл (СС-5, 337). Именно это исходное понимание может выступать как субстанциальность в отношении к конкретным диалогическим встречам.

Третий и его мир ориентированы на *встречу*.

Мета-физика в данном случае не сводится к философскому осмыслению события, а означает постоянную энергичную соотнесенность смыслопорождающей субстанции и непосредственного — *физического* — действия *встречи*.

Могущий тут возникнуть вопрос о религиозной предустановленности отношений в целом выходит за пределы мета-физики встречи. Но о некоторой предустановленности возможности конкретной встречи и исходного отношения согласия, несомненно, можно говорить. Единение исходного отношения метафизического согласия и конкретной встречи есть не *физическое* — через влияние, а именно *мета-физическое* единение — через соотнесенность**.

Проблематика *третьего* именно может быть соотнесена с принципиальными вопросами философии и обсуждением тринитарной дискурсивности. Объединяя в своей субстанциальности кванты существования, *третий* обеспечивает встречи субъектов. Встречаясь друг с другом как личности, участники встречи остаются одновременно же участниками самой возможности бытия и понимания.

Эта мета-физика взаимовращает и соотносит непосредственность диалогического взаимодействия и образ его понимания. «Трансцендентное символическое» встречи как бы вынесено за скобки самой встречи: топос *третьего* однозначно не определен. Можно даже сказать так, что *третий* — метафизический голос — утрачивает свою полноту в тот момент, когда привходит в конкретность встречи. Ведь имея своего адресата, всякое конкретное высказывание стремится к ответу и пониманию — цель высказывания, ориентированного на восприятие и признание, состоит в обретении предвосхищаемой личностной близости.

* Деррида Ж. Введение // Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. С. 208—209.

** Ср.: Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 109.

Субстанциальность *третьего* ориентирована на событийность встреч, но не сводима ни к одной из них. Понимающий неизбежно становится «*третьим*» в диалоге (конечно, не в буквальном арифметическом смысле, отмечает Бахтин, ибо участников понимаемого диалога, кроме «*третьего*», может быть неограниченное количество), но диалогическая позиция этого *третьего* — совершенно особая.

Можно говорить о том, что имеется особая сфера понимания, в отношении к которой конкретные встречи-диалоги предстают как ее проекции. Иными словами, предполагается — хотя далеко не всегда вполне ясным образом для участников общения — особая субстанция *бытия-понимания*, дающая возможность конкретным диалогам-встречам.

В отношении к субъектам общения «*третий*» выступает как исток и производитель смыслов — это необозначенный полюс антиномии, который может не иметь конкретного воплощения и обозначения. Это как бы некая исходная смысловая заданность, включающая в себе все потенциальные смыслы, но не имеющая своего топоса. И вся возможная и актуальная смысловая развертываемость соотносима с позицией «*третьего*».

Однако речь не может идти о господстве исходного смысла — и вообще эта ситуация не может быть представлена в стратегиях детерминации или господства и рабства.

Непосредственно предстающего в общении субъекта Бахтин называет *вторым*. Это тот адресат, ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает. Тематизации его всегда конкретно представимы: *второй* существует в обозримых горизонтах понимания. Но кроме данного в непосредственном — или принципиально представимом — наблюдении адресата («*второго*») «автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает, по Бахтину, высшего “*нададресата*” (“*третьего*”), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени» (СС-5, 337).

В специальном анализе понятия *третьего* делается вывод об отсутствии в бахтинских текстах однозначного толкования термина, поскольку его конкретный смысл определяется контекстуальной интерпретацией.

Сущностный же смысл термина комментаторы устанавливают в его отношении с *нададресатом*, причем понятию *третьего* придается некоторый негативный оттенок, объясняемый тем, что *третий* выступает «как тот или иной заместитель безличного монологического сознания. В понятии же *нададресата* предпо-

лагается установка на Абсолютного Другого, на Его справедливое и оправдывающее понимание, то есть на встречу “я” и “другого” в последней диалогической субстанции» (СС-5, 658).

Указанные смысловые акценты тем более значимы, что с понятием *нададресата* оказывается связанным наличие или отсутствие религиозной перспективы в ранних работах Бахтина и его поздних записях. Соответственно проблема соотношения *третьего* и *нададресата* превосходит, таким образом, уровень категориальной определенности и приобретает принципиальный — именно метафизический — характер, ибо речь идет или может идти о вопросах единства бахтинской концепции и ее философского смысла.

Диалог как слышание *другого* и признание диалогичности мира предполагает мир *третьего*.

Именно присутствие *третьего* дает возможность непрерывного осуществления диалога. Обладая способностью сохранять внешнюю наличную непроявленность и незадействованность в обмене позициями, *третий* создает целостность высказывания и устанавливает его диалогичность, как бы возвышаясь в своей субстанциальности над его участниками. Эта фигура возвышения не означает надзора и господства, а предстает как условие и возможность осуществления. В качестве фигуры возможного насилия она была бы немедленно устраняема участниками диалога, ощутившими в своих диалогических интенциях присутствие несвободы и зависимости.

Можно говорить, следовательно, о субстанциальности *третьего* — том пространстве со-гласного слышания, узнавания и понимания бытия, в котором, а точнее, из которого диалог происходит.

Диалогичность *третьего* превосходит не только диалогическую речь в узком смысле слова. Усилие *третьего* выводит диалог на особый уровень — в него оказывается вовлеченным непосредственно не наблюдаемое бытие и существование, то, чего в диалоге непосредственно и налично нет. *Ничто* соотносимо с конкретной диалогикой посредством субстанциального образа — исходная субстанция содержит в себе и содержится самим образом диалога и понимания, — именно тем смысловым пространством, во времени и континуальности которого принципиально возможна соотнесенность диалогических встреч. А о конкретных диалогах можно говорить как о синергетических проекциях диалогической субстанциальности.

Такое понимание субстанции *третьего*, как уже отмечалось, близко чрезвычайно значимому для Бахтина понятию *нададрес-*

сата, хотя в других контекстах тема *третьего* соотносима прежде всего с семантико-прагматическими позициями текста (*третий* как герой высказывания, третейский суд в риторическом слове, абстрактно-объективная позиция *третьего* в науке, «зачочные слова» *третьего* и т. п.).

Нададресат воплощает идеальность верного ответного понимания. В разные эпохи и при разном миропонимании, отмечает Бахтин, этот *нададресат* способен принимать разные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.).

Взыскуемая участниками общения полнота понимания не представима до конца, она лишь потенциальна: «Автор никогда не может отдать всего себя и все свое речевое произведение на полную и окончательную волю наличным или близким адресатам (ведь и ближайшие потомки могут ошибаться) и всегда предполагает (с большей или меньшей осознанностью) какую-то высшую инстанцию ответного понимания, которая может отодвигаться в разных направлениях» (СС-5, 338). Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего *третьего*, стоящего над всеми участниками диалога.

Поэтому и тему «ада» как абсолютной *неуслышанности* Бахтин сравнивает не с чем иным, как абсолютным отсутствием *третьего*.

После этого казалось бы более всего уместным последовательно спроецировать проблематику *третьего* на тему *Абсолютного Свидетеля*. Но Бахтин говорит о том, что *третий* вовсе не является чем-то мистическим или метафизическим (хотя при определенном миропонимании и может получить подобное выражение).

Третий — конститутивный момент целого высказывания, который при более глубоком анализе может быть в нем обнаружен. И позиция *третьего* соотносена с неким исходным и как бы впервые осуществленным разделением, которое одновременно же является и соединением.

Актом создания общего поля понимания разделившийся мир как бы предупреждает возможную несоотносимость позиций, для которых абсолютная самодостаточность губительна. Ибо для слова (а следовательно, и для человека), пишет Бахтин, нет ничего страшнее *безответности*. Даже заведомо ложное слово не бывает абсолютно ложным и всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает, хотя бы в форме: «всякий на моем месте солгал бы также» (СС-5, 338). Не имеющий своего опре-

деленного топоса *третий* каждый раз заново обретает его в конкретных встречах-диалогах, давая тем самым возможность осуществиться бытийно-диалогической непрерывности.

Позиция *третьего* тем самым оказывается постоянно отсылаемой к истокам и сама представляет исток в каждой диалогической встрече, тем самым создавая новизну повторяющейся правоты. Дело, следовательно, не в том, чтобы разделять и детализировать диалогику — *третий* не стоит в очереди после второго и перед четвертым. Многоименность не является продуктивной, ибо она вносит радикальную разорванность в существование. Номад, отказываясь от прошлого существования-имени, теряет возможность помнить о нем, и ему угрожает постоянное повторение истории. В то время как тема Имени предполагает постоянную актуализацию по-именования: мир творится в каждый миг.

Субстанциальность *третьего* может быть понята вследствие этого как принципиальное вместилище всех возможных в прошлом, настоящем и будущем встреч и смыслов, причем это субстанциальность особого рода — рода *активности* и *энергетики*, а не протяженности и фиксированности.

Тут мы подходим к теме онтологии — особой онтологии диалога. Не в том смысле, что быть — значит общаться, а общаться — значит быть, а в том смысле, что диалог мета-физически соотносит символическое и реальное. Данность существования и сосуществования («реальность») должна быть каким-то образом символически представлена *. Самому диалогу придается опре-

* Идеи Бахтина оказываются в этом пункте принципиально значимы для ситуации начала XXI века: обострилось вопрошание о константных — со-бытийных — позициях существования. Ссылаясь на идеи К. Леви-Строса, Славой Жижек пишет о «натурализованной» ноль-институции: «Это специфическая институция, не имеющая позитивной функции; единственная ее функция — чисто негативная: сигнализировать о присутствии и актуальности социальной данности в противовес ее отсутствию, то есть досоциальному хаосу. Референция к этой ноль-институции позволяет членам племени ощущать себя принадлежащими единому племени. И в этом случае разве не является эта ноль-институция идеологией в самом своем чистом виде, то есть непосредственным воплощением идеологической функции обеспечения нейтрального всеобъемлющего пространства, в котором сглаживается социальный антагонизм и в котором все члены общества могут видеть друг в друге соплеменника?». См.: Жижек С. «Матрица», или Две стороны извращения // Искусство кино. 2000. № 6. С. 93—94.

деленная законо-мерность. Силой бытия — *быть* — живет диалог, а не призывом *диалогически* быть.

То есть, можно сказать, что отношения диалога не что иное, как проекция бытийной последовательности — некий отсвет космизма, повторения, следования.

Бахтин писал об «*услышанности* как таковой». Она является диалогическим отношением: и между глубоко монологическими речевыми произведениями всегда наличны диалогические отношения (СС-5, 336). В самом высказываемом слове уже содержится энергия вопрошания и ответствования («слово хочет быть услышанным»).

Слово вступает в диалог, не имеющий смыслового конца. Предметные интенции слова соотносятся с субстанциальностью диалога. Слово же, которое боится *третьего* и ищет только временного признания ограниченной полноты смысла у ближайших адресатов, не способно к развитию. Именно пребывание в субстанции *третьего* делает слово бездонным.

Как возможна субстанция *третьего*?

И откуда берется исходная диалогическая субстанция?

Проблема *третьего* и исходных диалогических отношений («субстанция услышанности») соотносима с вопросом об основаниях такого *образа человека*, когда полноправное и однозначное чужое сознание не может быть вставлено в завершающую оправу действительности и не завершаемо ничем (даже смертью), ибо убить — не значит опровергнуть.

Антропологическая проблематика очевидно оказывается неотделимой не только от вопросов об истоках культурного взаимодействия, но и от вопросов об ином. И прежде всего понятие *третьего* оказывается непосредственно тем, что способно объединять «персоналистически-полифоническую» тематику и тематику «раблезианско-родовую» — пространство и время *третьего* имеет отношение как к «большому телу», так и к религиозно истолковываемому диалогу.

Диалог с Богом соотносим с темой «большого тела» — из этой соотносимости может быть сделан вывод о постепенном переходе одной темы в исследования Бахтина в другую. Происходит *встреча* проблемных тем — в свете предшествующего изложения это также может быть проанализировано через обращение к проблематике *третьего*.

Значимость проблематики тем более важна, что в концепции Бахтина, как отмечают комментаторы, наличествует некая терминологическая пустота, частично заполняемая понятием «то-

пографически единая картина мира», но чаще каждый раз имеваемая заново.

Не имея сколько-нибудь устойчивого языкового обозначения, это смысловое поле представляет собой всеобъемлющий ценностный опыт, в котором и на фоне которого только и возможны диалогические отношения. Однозначно не фиксируемое смысловое поле рассматривается в таком случае не только как имплицитно присутствующее в тексте, но как бы взрывающее текст, создавая в нем самые напряженные смысловые натяжения.

Делаемый в комментарии вывод о принципиальной амбивалентно-полюсной направленности самой бахтинской мысли, стремящейся снять односторонние, по мнению мыслителя, ориентации феноменологической и «платоноцентристской» позиций, несомненно, конструктивен. И это касается прежде всего вопроса о соотношении и соподчинении методов и теоретических подходов. Бахтин возражал против субстанциалистского взгляда на культуру: и то, что Бог (автор, говорящий, типический образ говорящего) не входит субстанциально в тварный мир (в произведение, высказывание, стиль языка), и то, что одновременно Он тем не менее «присутствует» в мире — оба эти положения являются константами бахтинской мысли (СС-5, 397). Напрашивающийся вывод о диалектическом снятии антитезы субстанциальности и функциональности приводил бы к необходимости промысливания некоей функциональной субстанциальности или субстанциальной функциональности — того синтетического образования, которое как бы не нуждалось в дальнейшем движении и осуществлении.

Взаимная соотнесенность конкретной диалогической встречи и *нададресата* в таком случае могла бы казаться достигнутой. Но дело в том именно и состоит, что позиция нададресата или *третьего* принципиально не может быть достигнута, присвоена и освоена, иначе она превратилась бы в одну из реализованных диалогических встреч, возможно ценную и полнокровную саму по себе, но лишенную исходной бытийной несводимости к конкретной встрече.

Близость позиции Бахтина к ряду философских концепций конца XIX — начала XX века неоднократно отмечалась исследователями. И если говорить о смысле позиции Бахтина, ни в коей мере не пытаясь свести ее к некоей теоретической однозначности, то именно проблематика *третьего* может послужить ключом к ее пониманию. Схождения концепции Бахтина с рядом других не дают оснований для ее отождествления с конкретной

позицией или некоторым теоретико-методологическим симбиозом.

Телеологическая установка философии Бахтина направлена на представление метафизически открываемой «нравственной реальности», то есть того вида бытия, который *единственно есть* в том смысле, что действительно существует как данность бытия, возвышаясь в своей сложности над миром физической реальности, в том числе телесной, и над миром символически помеченного культурного пространства.

И подобно тому, как категории в концепции Бахтина ориентированы на эксплицированный в ранних работах поиск «нравственной реальности», так взаимодействие концепции русского мыслителя с другими позициями означает привлечение их материала и языка для описания «нравственной реальности».

Концепции — лишь приближения к реальности. Они относительны и всегда склонны к императивной категоричности тона, как бы стараясь полностью уловить реальность своей категориальной сетью. Но «нравственное бытие» не может быть освоено — и присвоено — ни одной концепцией и ни одним языком. Приближение к действительной реальности, стало быть, предполагает апофатическое отношение к языкам описаний, ни один из которых не исчерпывает ее полноты. Область «нравственного», согласно Бахтину, внеэтична в том смысле, что не может быть ни помыслена, ни истолкована в категориях этики как части философского знания*.

Философско-религиозные концепции, а тем более позиции персонализма или философии существования, равно как и интуитивизм — те позиции, которые внешне противостоят трансцендентальной традиции, также не могут исчерпать и полностью представить сферу «нравственной реальности».

Остается, конечно, надежда на философию религиозного опыта. Но философия в таком случае, превращаясь в *философию молитвы*, утрачивала бы свою собственную природу. Из мира уходило бы одно из главных его составляющих — отношение мысли к миру. И пределом религиозного философствования явилось бы не что иное, как осмысление персонального отношения философской мысли к персональному переживанию Бога и зафиксированному в предании опыту.

Дело не только в том, что могут быть смешаны конститутивные признаки молитвы и мысли, — философский и религиозный

* См.: Гоготшивили Л. А. Варианты и инварианты М. М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 116—117.

способы отношения к миру, как бы рассеиваясь друг в друге, могут превращать друг друга в своего двойника.

Проблема «нравственной реальности» не решается обращением философии к религии, ибо философия даже в предельном усилии способна представлять обедненное содержание религиозного отношения. Философия религиозного сознания — это лишь введение в опыт соответствующего осмысления опыта и традиции.

Дело в том, что отношения человека с Абсолютным Другим как бы не нуждаются в мыслях-посредниках. *Третий* — человеческая реальность, не подчиняющаяся человеку до конца. Это как бы некая проекция Абсолютности на относительность культурных высказываний и конкретность человеческих встреч.

Взаимоотношение «я» и «другого» не могут быть уподоблены отношениям человека и Абсолютного Другого, — человеческое утяжеляет чистоту идеальности, человеческое нудится земным. Реальные диалоги-встречи искажают чистоту идеального диалогического отношения. Поэтому в отношении к конкретным встречам идеальность диалогического может представлять именно в форме нулевого измерения («нулевые диалогические отношения»).

Задача нравственной философии в отличие от философии религии состоит именно в том, чтобы понять устойчивые позиции проекции идеального диалога на конкретные встречи. Замкнутость встреч на самих себя — это пребывание в искаженных в той или иной степени отношениях здешнего мира, отношениях взаимного одержания и подавления. «Цель нравственной философии должна состоять, по Бахтину, в распознавании этих суррогатов и в поисках ростков тех общекультурных тенденций, в которых эти суррогаты начинают преодолеваться» *. Пространство *третьего* — это некое константное пространство смыслов, способных образовывать конкретные встречи в их неслучайности и бескорыстности. Ибо существует устойчивая и неразрушаемая структура отношений человека и мира.

Область *третьего* — это именно сфера константных отношений. Каждый существует в своей бытийной личности: «абсолютная нравственная граница между “я” и “другим” незыблема для христианства» **. Раскрывающаяся между участниками встречи бездна таковой является тогда, когда они разлучены и разделены. Они нуждаются друг в друге. «Изолированные “я” и

* Там же. С. 117.

** Там же.

“другой” также недостаточны, как и формы их некритического смещения, более того — сами формы смещения и есть исторические проявления тенденций к изоляции “я” либо “другого” *.

Соответственно, необходимо и то *место*, где эта встреча возможна.

Непомеченность места именно делает его неосваиваемым одним из участников. Пространство *третьего* никем из встречающихся не может несмещаемо быть заселено.

Крайности абсолютизации «я» или «другого», в принципе сходятся друг с другом, ибо в них возникает по-разному центрированная, но принципиально схожая позиция монологизма. Они показывают полное забвение позиции *третьего*, которая изначально противостоит господству одного смысла. Конкретная встреча может быть выстроена в стремлении к монологическому центру, — позиция *третьего* представляет органичность естественного и культурного мира.

Мир *третьего* — не случаен. Он — необходим, и не допускает смещения «я» и «другого». Можно сказать, что позиция *третьего* противостоит в целом той общей территории, где сходятся или могут сходиться монологические принципы.

Территория пребывания *третьего* — территория встречи. *Мета-физика* встречи именно и представляет единство соотносительности конкретно-всеобщего религиозного переживания мира, культурного космоса и неповторимого поступка. Наличие свободного выбора в действии («идеологизм») предохраняет от подчинения личности тоталитарной принудительности всеобщего характера. Соотносительность же личностного сознания и действия с миром («событие бытия») в свою очередь хранит ее от своевольного («я для себя») эгоизма.

Понятие *встречи*, которое привлечено для понимания «третьего», соотносимо с полифонией голосов — множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается в *третьем единстве некоторого события* (ПнД, 1972, 7).

Если уж искать для мира («мир Достоевского») образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, пишет Бахтин, то таким образом является Церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные (ПнД, 1972, 45). Это не образ единого духа, а место *встречи*, именно и мета-физически представляемое. Ибо оно соединяет в себе

* Там же. С. 118.

неповторимость встречи и ее принципиальную возможность и осуществленность.

Событие бытия предполагает одновременность происходящего. Для Достоевского разобраться в мире, полагал Бахтин, значило помыслить все содержания как одновременные и угадать их взаимоотношения в разрезе одного момента. Бахтин, говоря о способности Достоевского слышать и понимать все голоса сразу, связывает это с объективной сложностью самой эпохи, ее противоречивостью и многоголосностью, а также положением самого Достоевского — положением разночинца и социального скитальца. Некоторая маргинальность положения Достоевского обеспечила ему глубочайшую биографическую и внутреннюю причастность многопланности жизни, что соединилось с особым художественным даром видеть мир во взаимодействии и сосуществовании. Мысли героев Достоевского — это реплики в незавершенном диалоге. Мысли живут на границах с чужой мыслью, с чужим сознанием.

Но вернемся к началу — к вопросу о природе *третьего*. Как возможно событийствование с мыслью другого в пространстве общения, которое никому из конкретных участников встречи не принадлежит? Как возможно самое это пространство?

Вопрос о природе Церкви как средоточия встреч в данном случае не стоит — это перевело бы разговор в план иных позиций. Вопрос о некоем, если угодно, культурном аналоге Церкви — ее культурной *другости*, не смешиваемой ни в коем случае с церковной природой, но имеющей в себе черты изначального единства.

Пространство *третьего* — именно то пространство, в котором способно сохраняться исповедальное самовысказывание героя. Сохраняется, так сказать, человеческая нежность героев встречи. И в то же время представлена бытийная правда понимания.

Сравнивая творчество Достоевского и Толстого, Бахтин говорил о том, что у Толстого объединение и сопоставление точек зрения осуществляется в авторском слове: жизни и смерти освещают друг друга, но только для автора, находящегося вне их и использующего свою вневнепринадлежность для их окончательного осмысления и завершения», позиция встречи голосов-героев оказывается представимой. Только в авторском кругозоре возможно событие встречи.

Вопрос о том, как возможно проникновение самого автора в мир принципиального понимания, для Толстого не представляет особой сложности. Автор как бы по определению уже находится в пространстве понимания, откуда может наблюдать — и

организовывать — встречи. Эту позицию Бахтин называет позицией «одного познающего субъекта».

Тема *третьего* появляется там, где нет этой исходной убежденности монологической правоты: один человек, остающийся только с самим собою, не может свести концы с концами даже в самых глубинных и интимных сферах своей духовной жизни, не может обойтись без другого сознания. Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом (ПнД, 1972, 306). Нужна встреча — точка встречи в пространстве понимания. И это пространство понимания является именно человеческим. Оно не пригодно и не отвлеченно-идеально.

Отметим, что пространство *третьего* для своего представления требует особой художественной формы. Она не может быть отождествлена с соответствующей знаковой системой и не выступает средством для передачи содержания. Самая форма выступает как «осевшее содержание» — именно как *третье* в отношении к двум означенным позициям. Ни одному из участников встречи это создающееся и созидующее пространство понимания не принадлежит. Никто не властвует в этом пространстве единолично.

Но не властвует там и безличная идея. И чтобы встреча состоялась, необходим перерыв постепенности — экзистенциальное усилие постижения одного человека другим.

Только в этой экзистенциальной напряженности пространство *третьего* приобретает жизненность.

Без этого оно отвлеченное *ничто*.





**Татьяна ГОРИЧЕВА, Даниэль ОРЛОВ,
Александр СЕКАЦКИЙ**

Презумпция Другого

Беседа

Т. Г.: Мы собрались, чтобы поговорить о другом. Эта тема на протяжении нескольких десятков лет является центральной как в современной философии, так и в социологии, психоанализе, этнографии и т. д. Тем не менее, другой продолжает тревожить, оставаясь загадкой, сокровенным существом, скрывающимся от понимания. Могу сказать два слова о значительности другого. В христианской традиции другой — это необходимая ступенька на пути к Богу. Мы помним, что в Евангелии заповеди любви к Богу и к ближнему глубочайшим образом связаны. А ближний — это и есть другой, во всяком случае, в его человеческом измерении, точно так же, как Бог — это трансцендентный Другой. Отношение к ним в конечном счете обладает одной и той же природой. В наше время в парадигме другого представлены различные персонажи. На разных этапах свойством другого наделялся то пролетариат (марксистское другое), то женщины (эмансипация), то негры (антирасизм), то животные. Внимание к последним сейчас особенно распространено. Животное предстает в качестве молчаливого и таинственного другого. Еще романтики открыли животное как абсолютно другое. Прекрасный и дикий мир живой природы стал восприниматься как противовес деградирующему человечеству и, в то же время, как та область сущего, которую необходимо оградить от посягательства человека (экология). Если раньше контуры другого проступали изнутри самого человеческого сообщества, исходя из расовых, национальных, классовых или социальных различий, тогда как другие расценивались как негры, евреи, буржуазия, нищие, проститутки и т. д., то теперь мы видим, что с бешеным нарастанием процессов глобализации фигура другого вытеснена за границы человеческого

как такового. Фигуру другого, этого извечного страдающего козла отпущения, представляют собой в наше время именно животные. Рильке писал, что животное открыто всему целому бытия, в отличие от человека, который чаще всего блокирован в своей открытости бытию и не способен освоить это целое. Мне хотелось бы, чтобы каждый из нас сказал, что он думает о другом. Век нарциссизма целиком утопил другого. На его месте — пустая дыра, некое зияние, которое отбрасывает человека к его собственному одиночеству и превращает зачастую в невротика. Если когда-то и была возможна любовь как реальная встреча, в которой человек прикасался к манящей тайне, запредельности, невероятной трансценденции, то теперь любовь — это прежде всего психотерапия. Когда утвердился вопрос о другом, то это означало, что с чудовищным усилием старались выявить эту трансценденцию, эту невероятную тайну из энтропии нарциссизма.

А. С.: Почему вообще нужна категория другого? Кто только о нем не говорит, это ярлык, который заменил сущность и явление, означаемое и означающее, но не только в этом дело. Станем ли мы говорить о другом или о трансценденции, речь практически будет идти все о том же, — о некоей пропасти или прерыве нашего имманентного бытия-в-мире. Гегель, не знавший другого, совершенно точно обозначил состояние умопостигаемости мира: как бы ни были нам чужды разбегающиеся галактики, закон их разбегания соприроден нашему разуму. В них нет ничего по-настоящему другого. Что нам все эти объекты, к примеру, объект под названием «чашка кофе» или «обеденный стол»? Конечно, они для нас совсем не другие, это функции наших желаний. Например, мы хотим прийти в себя после того, как проснулись, и краешком сознания фиксируем чашку кофе. Никакой особой противостоящей предметности, никакой пропасти. Все прочие «объекты» таковы же. Они для нас ничем не отличаются от знаков, легко встроены в имманентный ряд нашего бытия в мире. Радикально другой тут отсутствует, он лишь задан в бесконечном поиске желаний. Известный лейтмотив из песенки «Чтобы найти кого-то» имеет в виду найти другого, который не был бы объектом, вещью среди вещей. А где его найти? Ведь на самом деле и среди двуногих и не покрытых перьями созданий тоже не слишком много других. Все они — агенты, носители функций, пресловутые продавцы, покупатели, клиенты, тела, которые едут в троллейбусах, стоят на остановках. Они не другие, а функции нашего неудобства. Так же, как наперсток, не заслуживающий имени существительного, значащий просто: «Не уколись!» По-

добные вещи нас окружают в великом множестве, однако мы не фиксируем на них внимание. Существуют состояния мира и существуют состояния сознания. Мы все проецируем через состояния мира, предполагая, что можем легко подобрать к ним ключик. Но где состояния сознания, замыслы, куда мы не способны проникнуть? Поиск именно таких точек, пространств и провалов, где действительно существует радикально другой, которого мы не понимаем, но хотим, чтобы именно он нас возлюбил, устранил или уничтожил, как бы мы ни обозначили эту ситуацию — и есть трансценденция по преимуществу. Потому что трансцендирование — не переход к изучению закона разбегания галактик, а попытка как-то занять собой другого, или стать основанием его бытия, или просто в этом бесконечном тактильном прикосновении почувствовать, что *вот* он, другой. Получается, что между Я и Ты — пропасть гораздо большего размера, чем между трансцендентальным субъектом и всем миром его восприятия, который может быть чисто знаковым. Как говорил Беркли, могущество Господа столь велико, что Ему ничего не стоит показывать нам картинки в их телесности. Здесь все равно не будет другого. Как мне кажется, проблема состоит в том, чтобы найти не «свое иное», а то, ради чего человек нужен Богу, и найти среди людей. Когда, как сказала Татьяна, другими становятся животные, то происходит просто игра на понижение, бесконечная инфляция того, что мы в какой-то момент утратили. Все функционально, сделано, репрезентировано. Репрезентация затмевает реальное столкновение локтями. Когда такого рода другой становится проблемой, и даже отношение Я—Ты профанируется в группах коллективной психотерапии, тогда мы совершенно ясно понимаем: все, что осталось от другого — это ужас и жажда признанности. Потому что без признанности человек не перейдет через мостик над самой большой пропастью в мире и, стало быть, не состоится. Ему не хватит мерности, чтобы быть, если нет у него другого. Из этой мысли исходил Левинас, и это мне кажется в данном аспекте бесспорным.

Д. О.: Для меня проблема другого связана с тем, *что* мы не учítываем и в принципе не можем учесть. Это некая возможность, о которой мы подозреваем, но которую не можем использовать, потому что она всякий раз упускается нами из виду. Александр сейчас сказал об объектах, которые повернуты к нам своими функциональными сторонами, они собраны в единый имманентный дискурс, и в этом смысле сопротивляются всякому срыву восприятия. Но видите ли, раз уж мы прилагаем максимум усилий к

тому, чтобы «дом бытия» был, как сказочная избушка на курьих ножках, всегда повернут к нам своим фасадом, к нам передом, а к лесу задом, то нельзя не обратить внимание на риск оказаться и вовсе глухими к голосу вещей. Когда мы заставляем вещи петь под свою дудку, то мы — как тот Иванушка-дурачок перед избушкой: первый кантианец, совершивший «коперниканский переворот» и призвавший мир приладиться к мерности человека. А тогда нам нет никакого спасенья, потому что другой здесь не просто невозможен, даже напротив, через какое-то радикальное прерывание он возможен, подобно вещи-в-себе, но невозможно никак к нему отнестись, потому что в этом случае нейтрализован субстрат друговости, если можно так сказать. Другой не исчез, не потерялся, это мы нечто утратили, некий критерий отличия, благодаря которому могли выделять себя из окружающего мира, где все — подручная карта значений, и ничего кроме. В связи с этим мне кажутся очень интересными причины того краха, который во встрече с другим испытала феноменология. Мы ведь понимаем, что девиз «Назад к самим вещам!» означал прежде всего: «Назад к голосу вещей!» Вроде бы нет ничего более существенного. Если следовать голосу вещей, то выстроенный нами имманентный дискурс будет перераспределен, станет выражать не структуру «я», а структуру мира. Тем самым возобновится утраченный субстрат друговости. Однако этого не произошло. Быть может, позже я попытаюсь осмыслить, почему.

А пока хотел бы высказать еще одну мысль, касающуюся другого уже в размерности человека, а не мира в целом. К чему еще другой, почему определенные шаги самопонимания непременно требуют другого? Видимо, дело обстоит так, что я безошибочно угадываю другого в его обращенности ко мне как раз в тот момент, когда убеждаюсь в существовании собственного тела. Это понятная для феноменолога мысль: мое тело существует для другого, а не для меня. Феноменология тела всегда оборачивается онтологией другого. Потому что другой — есть тот, кто впервые меня увидел, приписав мне телесный образ, от которого я вряд ли смогу легко отделаться. Ужасающую принудительность взгляда со стороны прекрасно описал Сартр. Я полагаю, что такая первоначальная пойманность человеческого присутствия взглядом другого (прежде всего, конечно, взглядом Другого) настолько ужасна, что ее не способны ослабить даже вторичные модусы рефлексии, когда я мог бы утверждать, что другой видит во мне уже реакцию на себя, а также реакцию на его реакцию, и так далее до бесконечности. Ужасность другого состоит в том, что именно он сообщает мне о моей конечности, о том, что я умру. Привычным

нам предложением «Да взгляни на себя со стороны!» он дает возможность хотя бы отчасти увидеть себя с той стороны. Правда, одновременно он учреждает в жизни некий смысл. Согласимся, что только благодаря другому жизнь впервые становится осмысленной. Поэтому другой присутствует в тех ключевых точках, в которых я достигаю самопонимания насчет жизни и смерти. Я ничего не способен понимать в жизни, даже не способен понять, что умру, если нет другого. В этом плане другой предстает пределом присутствия человека в мире. Вопрос не в том, каким образом возможен опыт другого, каковы мои отношения с другим, трансцендентен он или имманентен. Вопрос касается только того, что другого следует пережить как трансцендентальную предпосылку. Иначе говоря, он не возникает благодаря жестам или взгляду, поскольку еще раньше предпослан самой способности производить жесты и видеть. К чему еще другой? Исключительно к возможности самопонимания, так бы я сказал. Здесь мне представляется уместным вспомнить мысли Бахтина, которые важны, как я полагаю, даже не столько тем, что проблема другого занимает в них исключительное место, сколько некой последней однозначностью, присутствующей у Бахтина на этот счет. Можно упомянуть утверждение, что все существенное и ценное находится вне меня, в то время как я есмь лишь «негативная инстанция» и «вместилище зла». Более того, Бахтин настаивает на том, что «я» не обладает внутренней суверенной территорией, а если способно ее обрести, то только в любви Другого. Меня всегда захватывали подобные формулировки, потому что они представляют собой достаточно резкий вызов традиционному пониманию субъекта от Декарта и вплоть до Сартра. По Бахтину, выходит, что существование «я» не столько аподиктическим образом вытекает из его мышления, сколько в своей обособленности и изолированности от другого является основанием мысли, предстающей в форме злокозненного умысла. Ад — это не другие, как мы уже привыкли полагать, а именно «я». Но даже если мы разделяем мысль о том, что «я» ущербно, что ему всегда чего-то сущностно недостает, что оно является функцией бытийной недостачи, то мы хотя бы склонны приписывать этому «я» ту или иную территориальность. Как справедливо отметила Татьяна, именно другому как извечному козлу отпущения, изгнаннику, нигде не находится места. Однако и здесь Бахтин остается непреклонным, утверждая, что это «я», в отличие от другого, не обладает суверенной территорией. Подобный радикализм демонстрирует одно из наиболее уязвимых мест в концепции Бахтина, состоящее в том, что если продумать эти траектории мысли до

конца, тогда неизбежно придется констатировать отсутствие свободы в отношениях с другим. «Я» всякий раз принуждается к этим отношениям, ибо только другой наделяется известной онтологией, только из его избыточной полноты может пролиться на «я» любовь, суверенность, благо, бытие. Раз «я» заведомо не обладает онтологическим алиби, то есть неспособно, пройдя путь к подлинному-в-себе, обнаружить там суверенность, истину или бытие, значит оно должно выбрать другого, но его выбор будет подчеркивать, что никакого выбора у него на самом-то деле нет. А есть стремление вырваться из невнятицы и стертости обыденного существования к четким и фундаментальным оппозициям, вроде тех же различий добра и зла, бытия и ничто, жизни и смерти. Последнее замечание, скорее, наводит на понимание другого Левинасом, который говорит практически то же самое, что и Бахтин, но при этом исходит не столько из нехватки, обнаруживаемой в «я», сколько из избытка, имеющегося в другом. Левинас говорит, что мне всегда есть дело до другого, даже поневоле. Но неволит-то меня вовсе не другой, — это моя собственная неволя, без которой я не могу *быть*. Мы ее обычно называем по-иному: свободой. Лик другого для Левинаса — это результат работы онтологического резца, т. е. некое различающее различие, в отличие от следов уже некогда произведенного различия, которое мы встречаем в анонимной среде *das Man*. Повторю, другой — это сила различения бытия и ничто, любви и презрения, жизни и смерти.

Т. Г.: Мне очень понравилась мысль о жизни и смерти. Левинас пишет, что существует абсолютная асимметрия в этических отношениях. Я должен любить и уважать другого, но не имею права от него требовать того же. Как мы знаем, Левинас отошел от онтологии Хайдеггера, потому что хайдеггеровское бытие не обладает асимметрией, оно отлучает нас друг от друга. А для Левинаса вопрос о другом был наиболее существенным. В понимании Хайдеггера мы существуем как монады, почти не соотнесенные друг с другом. Если мы открыты, то, скорее, не навстречу друг другу, а навстречу Ничто. Я хотела бы продолжить мысль, высказанную Даниэлем, о жизни и смерти. Когда Хайдеггер пишет о бытии-к-смерти, он понимает его крайне активно, как последнюю возможность, которая дает мне еще массу других возможностей и проектов. Только я подумаю, что умру, сразу становлюсь активным, отодвигаю самую последнюю черту, чтобы успеть еще что-то сделать. У Левинаса, да и в православии, говорится прямо противоположное, а именно, — смерть делает

человека абсолютно пассивным. Сознание собственной смертности должно вселять смирение, потому что здесь от тебя ничего не зависит. Не в твоей власти действовать там, где действует Бог. Поэтому самоубийство оказывается невозможным. Ты не можешь активно выбрать смерть и не можешь ее понять. Что бы человек ни делал как самоубийца, он все делает неправильно. Непроницаемая тайна смерти и страдание другого — вот две главные вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. Положим, я страдаю, — это нормально, ничего в этом нет выдающегося. Но когда страдает другой, то я не имею права оставаться равнодушным. Когда другой страдает, я являюсь полностью ответственным, иначе и быть не может. Даже русское слово «ответственность» отсылает к основе «ответ», демонстрируя, что я даю ответ другому. Выше всего моего бытия — ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. Рикер хорошо пишет в одной из книг, что страдание другого передается только в модусе самого этого страдания, у него нет символического уровня. Поэтому я не могу адекватно описать страдание другого художественными средствами, оно передается исключительно как чистый акт. Жизнь и смерть вообще не бывают символическими. Лакан, к примеру, замечает, что любовь есть разрушение всего символического порядка. То же самое здесь: перед страданием другого утрачивается всякий символический порядок. Я смело могу сказать, что страдание другого дает нам знание о реальности, в то время как символическое мешает ее видеть. Мы делаемся *реальными* людьми, когда сострадаем другому. Об этом прекрасно знал Достоевский. Выходит, что мы открываем реальное, когда откликаемся на страдание другого. В этом смысле любовь можно назвать творчеством реальности.

А. С.: Я хотел бы включиться в разговор на тему страдания, куда вводится другой, но, как мне кажется, не совсем продуманно. Существует странная вещь, на которую впервые обратил внимание Кант. Он сказал в одном из ранних текстов, что передача боли должна быть опосредована плетью. Как бы мы ни пытались делать вид, что сострадаем другому, сколько бы ни говорили о страдании, ясно, что это совсем не такое же чувство, которое присуще лично мне. Это не то, что болью отзывается в моей телесности, не то, на чем для меня сошелся клином белый свет. Здесь возникает вопрос, почему чудовищные страдания и гибель десятков и сотен тысяч людей не являются возможным предметом искусства и, вообще, предметом сообщения, в котором осталось бы хоть что-нибудь равной им интенсивности? Выход на другого через

искусство проблематичен. Ощущение запаха миндального пирожного гораздо для нас важнее, проникает гораздо глубже, нежели страдания в печах Освенцима. Так устроено искусство. Оно передает нюансы и полутона утреннего солнца или мельчайшие оттенки отдельного человеческого переживания, но если мы приумножаем действительность и ведем счет на тысячи, десятки, сотни тысяч человеческих тел, ничего равным счетом не измеряется в пространстве символического. Мы регистрируем факт и идем дальше. Тем самым мы можем сострадать другому, не приумножая страданий. Вспомним знаменитый вопрос Августина: почему мы избегаем страданий, но радуемся, когда их изображает актер, особенно если он изображает их достоверно? Потому что в его игре нет приумножения страданий, но обозначается отпущенная нам область, где мы благополучно реализуем то, что не можем реализовать в отношении к самим себе. У своего тела я должен вымалывать прощение, должен подчиняться, прислушиваться к его позывным. А тело другого могу спокойно благословить таким, какое оно есть. Отыгрывание своего страдания на территории другого является неким благосклонным исходом, хотя я и сотой доли его страданий на себя не принимаю. Но ту жалкую долю, которую все-таки могу отыграть — это мое приобретение, выдаваемое за христианскую добродетель, притом, что я на самом деле являюсь только зрителем какого-то великого театра. Такой выход к другому — образец отсутствия точности самоотчета, выдавание потребности собственных инстанций за спасительную функцию по отношению к нему. Я обретаю другого? Ничего подобного. Я спасаю, разве что, самого себя. Ну хорошо, вот я утешил другого, сказал ему: «Успокойся, сын мой», и слава Богу, он, кажется, наконец уходит, а я смогу выпить чашечку кофе. Но почему он до сих пор не ушел? Все настоящее и хорошее я ему уже сказал, а он до сих пор сидит. И вдобавок пахнет потом. Это вообще никуда не годится. Тут мы видим, что стена другого непреодолима без длительной осады и без риска утратить свою защищенность от мира. В подавляющем же большинстве случаев другой нужен для того, чтобы подтвердить мне: я есть. В тот момент, когда я его утешаю и говорю: «Вот два моих гроша, возьми один из них», я подтверждаю себе свое существование. А в душе думаю, какой я замечательный и благородный. Не стоит преувеличивать тяжесть ноши, которую мы взваливаем на себя, может быть, это не тяжесть, а всего лишь поглаживание.

Отмечу еще один момент. Это верно, что другой обнаруживает бесконечный провал феноменологического проекта. Когда Бердяев говорил, что последняя философия должна быть обязатель-

но имманентной, а любая трансцендентная философия — лишь предпоследней, то он отказывался признавать провал всех философских проектов от Гегеля до Гуссерля. Философия никогда не откажется от феноменологии, от искусства ближайших данностей. С помощью техники отслеживания этих ближайших данностей мы можем сколько угодно говорить о структурах восприятия, структурах априорного знания, однако рано или поздно обнаружится пропасть. Эта пропасть связана с другим сознанием. Мы все высказали, и вдруг слышим: «Ты говоришь, и слова твои как кимвал бряцающий и водопад шумящий». А ведь изнутри аргументы казались неотразимыми, слова — исполненными участия и силы. С какой бы настойчивостью я не претендовал на роль абсолютного духа или трансцендентального субъекта, но без странного персонажа, который скажет: «Ты говоришь!», все мои прекрасные имманентные построения ничего не стоят. Поэтому последняя философия должна быть трансцендентной, она замрет у края пропасти, над которой нет никакого мостика. Тот же Гуссерль вводит *Lebenswelt* явочным порядком. Каким бы он ни был сторонником постепенного отслеживания ближайших данностей, все равно, в конечном счете он заявляет: «А вот есть еще жизненный мир, мир других». Хайдеггер поступает честнее, — он сразу вводит неустраимые экзистенциалы, которые никаким имманентным дискурсом друг из друга не выводимы. Другой оказывается в этом случае пресловутой вещью-в-себе, которую мы не знаем и не можем знать, но сам факт ее минус-присутствия, выражаясь по-структуралистски, совершенно необходим. Без смутного ощущения тихого ужаса все наши речи будут бессмысленны — без этого странного, непонятного, зачастую враждебного существа, которому мы пытаемся сострадать, любить его, но никогда не преодолеваем разорвавшую нас пропасть. Тем не менее, страдание учреждает дистанцию по отношению к собственному «я», по крайней мере если речь идет о страдании, эквивалентом которого является физическая боль. Здесь техника элементарной интроспекции позволяет провести даже количественный водораздел: вот человек прищемил палец дверью, он дует на палец, баюкает его, жалеет. Но нестерпимая зубная боль уже вызывает ощущение чужеродности больного органа, как и вообще всякая длительная, не отпускающая боль. Однако едва ли этот болевой акт самоотчуждения способен прояснить отношение к другому.

Д. О.: Я попробую вернуться к феноменологии другого, поскольку сейчас мне это кажется уместным. Очевидно, что по

жизни нас окружает множество других. Большинство из них совершенно не выделяются нами из плотной слипшейся массы, лишены обращенного к нам лица и устремленных к нам глаз. В этом смысле все они — то самое хайдеггеровское *das Man*, удельная масса человеческого рода, до которой нам нет никакого дела. Однако среди них бесспорно есть и такие, кто нам интересен и чей взгляд мы время от времени ловим на себе, не пропуская его мимо. Если первые — это чаще всего функции нашего неудобства, как заметил Александр, они плохо дифференцируются даже по полу, представляя собой некий средний род, некую безликость, что прекрасно показано в немецком слове, то вторые — суть те, кто нам интересен и кем мы хотя бы отчасти захвачены. Казало бы, если и дальше продолжить выделение лица из обезличенного среднего рода и в какой-то момент гипостазировать его как лик, то здесь другой нам и откроется, причем не где-то *на той* стороне, как вещь-в-себе, а прямо напротив нас, как близкий нам, как собеседник. Приблизительно так, как мы сейчас сидим за этим столом друг напротив (но не против) друга и являемся собеседниками. Я рискну утверждать, что именно так и есть, но возникает вопрос: почему это трудно помыслить и где на этом пути поскользнулся феноменологический проект интересубъективности? Полагаю, имеется такое место. Я бы обозначил его фразой Сартра из «Бытия и ничто», хотя то же самое говорил Гуссерль: дело для нас идет о том, чтобы придать своему бытию возможность вобрать в себя точку зрения другого. Спрашивается, а зачем нужно вбирать в себя точку зрения другого? И кто явится нашему взору, если нам это удастся? Видимо, призрачное обезоруженное существо, признавая которое мы ничем не рискуем. Сартр предлагает установить что-то вроде капкана на другого. Когда другой в него попадает, он лишается своего опасного жала. Мы немного по-разному с Александром смотрим на проблему другого. Я думаю, весь ужас в том, что пропасть с другим удастся преодолеть нехитрым, в общем-то, жестом, вселяющим в нас иллюзию, будто другой — во всем такой же, как я, хотя это не так. Но почему мы охотно пользуемся подобным капканом, чем мы рискуем, если заранее не обезоружим другого перед встречей с ним? Быть может, мы боимся гибели грез, в коих покоится наша наивная убежденность в самих себе и в собственных силах.

Да, другой представляет собой какую-то угрозу. Поэтому нейтрализация другого — это чистый инстинкт, а не проблема рефлексии. Нападай, пока не напали на тебя. Очень трудно отказаться от подобной манеры действовать, или хотя бы отрефлекс-

тировать ее. Во всяком случае, феноменология этого сделать не сумела, оказавшись несостоятельной даже в сравнении с психоанализом. Зато в постановке проблемы другого тем же Бахтиным, Бубером или Левинасом было нечто в высшей степени благородное. Это уже не инстинкт, пусть и прикрытый рафинированной философией. Ведь очень логично, что Хайдеггер оказался глух ко всем ужасам нацизма, к страданиям миллионов людей. Спасибо феноменологии, которой Хайдеггер оказался самым последовательным сторонником, по крайней мере в этом смысле. От другого исходит смутная угроза, которую можно расшифровать как первичное желание меня убить. Я памятью не только о первичном желании другого, но и о моем желании, направленном на него. Это желание коренится в опыте конечности, в знании того, что человек смертен. Следует вспомнить фрейдовское понятие смещения, *Verschiebung*. В природе человека заложены влечения к смерти, *Todestriebe*, но я ведь не умираю в сей же час, я знаю, что моя смерть до поры до времени отложена. Поэтому энергетический запас, заложенный в инстинкте смерти, безостановочно смещается вовне, экстравертируется, превращаясь в распыленный по рыхлому телу социума заряд человеческой деструктивности. Мы начинаем догадываться, что другой не просто нейтрально сообщает мне о моей смерти, он хочет моей смерти, добивается ее всеми силами. Я пытаюсь представить своего рода психоанализ заповеди «не убий». Понятно, что она обращена не к каким-то преступникам или варварам. Она обращена к каждому. Каждый потенциально является убийцей. Не потому, что плох по природе или имел дурное воспитание, а потому, что смертен. Культура предоставляет тысячи способов сублимировать или вытеснить инстинкт смерти, развернутый вовне, но все они не являются окончательными возможностями избавиться от ужаса перед подлинно другим. Они лишь приглушают этот ужас и вырабатывают механизмы, как другого избежать. И все же, другой совершенно необходим, сколь бы рискованной ни казалась встреча с ним. Я целиком согласен с Александром, что в противном случае у нас просто не достанет мерности, чтобы быть. Приблизительно о том же говорил и Бахтин, утверждая, что человек — это негативная инстанция и вместилище зла. Согласитесь, что если, как полагал Сартр, «я» ограничится принятием точки зрения другого, то это станет приумножением зла и бесконечным разбуханием негативной инстанции. Какая разница, идет ли речь о моем «я» или о «я» другого? В этом поле мы встречаем друг друга только как враг врага, а принятие точки зрения другого — лишь тактическая уловка. Это будет ситуацией, когда либо я

смотрю на себя со стороны, либо другой постоянно ощущает на себе мой взгляд. И первое, и второе в равной степени неприятно. Однако в глубине души мы, наверное, чувствуем, что вряд ли можно поставить другого под контроль подобными мерами. Пропасть в самом деле всегда остается, и преодолеть ее со стороны «я» невозможно, хотя не исключено, что ее можно преодолеть со стороны другого. По крайней мере, именно так полагал Бахтин, и мне кажется, что это не лишено глубокого смысла. Ибо само «я» — есть отклик на зов другого, который оно чаще всего склонно не замечать, затыкая уши и закрывая глаза, но, в конечном счете, ему ничего не останется, кроме как признать, что это оно предстоит Богу, мирозданию, другому, *а не наоборот*. Не ему принадлежит право первого слова, и в этом, возможно, все дело. Соблазн избежать другого очень сильный, но тогда не найдется критерий не только для подлинности человеческого присутствия, но и для всего мира вещей. Феноменологический проект провалился в том, что касается интерсубъективности, но в лице Хайдеггера все же отыскал потаенную тропинку к бытию, которому соразмерно человеческое присутствие, если только оно способно «das Geläut der Stille hören», «слышать перезвон тишины». Или, как говорят даосы, слышать «свирель земли». Другой приходит, когда мир утрачивает основание в субъекте, окружившем себя непроницаемой стеной.

Т. Г.: Хочу возразить насчет того, что нам безразличны страдания другого, или что они абсолютно непередаваемы. Я совсем так не думаю. Хотя бы потому, что как человек православный верю, что Христос пострадал и умер за всех нас. Кроме того, была масса случаев, когда в ГУЛАГе и в иных сталинских лагерях люди смиренно расставались со своей жизнью, чтобы только другой остался жив. Например, нередко отдавали последний кусок хлеба. Вряд ли у нас достаточно оснований утверждать, что мы все пребываем только как актеры и зрители какого-то театра. Это не так, или не всегда так. Да и встреча с другим — далеко не всегда непримиримое столкновение, поддерживаемое желанием смерти другого. Эрос и танатос у Фрейда не смешиваются, это не один и тот же порядок влечений. Эрос может оказаться встречей с другим в самом настоящем и потрясающем плане, когда исчезает вся возможная агрессия, все, что разъединяет и разобщает нас. Янарас уподоблял эротическое соединение мужчины и женщины земному повторению святой Троицы, утверждающему божественность жизни. Здесь нет желания смерти другого. А если есть, то единая природа по-настоящему любящих друг друга людей на-

столько мощна, Бог дает ей столько силы и благодати, что оно безвозвратно исчезает. В Библии удивительно хорошо сказано о таком единстве: «Да будут они одна плоть». Правда, мы помним и другие слова: «Сильна как смерть любовь». Однако нельзя так прямо заявлять, что я желаю смерти другого. Вы, ребята, не правы. Человек способен пожертвовать за другого свою жизнь, может любить его без всякой деструкции и вынесения за скобки, которое в самом деле превращает другого в актера, тебя — в зрителя, а жизнь — в нелепую театральную пьесу. Это возможно, ибо нам что-то даруется с небес. Русская философия сильно увлечена Гегелем, который фактически уничтожил другое через переход вещи-в-себе в вещь-для-себя. Современное мышление основано на иерархии, а не на горизонтальной диалектике, где все слито со всем и все во все переходит. Бодрийяр правильно сказал, что порнография как отсутствие тайны и прозрачность мира стала законом нашего времени. Ницше замечал, что диалектика — оружие слабых. На первый план снова выплывает иерархия. Раб и господин не должны меняться местами. Если же они меняются местами, исчезает пафос дистанции. Необходимо отыскать свою нишу в высокой иерархии, понять, *кто* ты на самом деле такой. «В твоём ничто хочу найти я все», говорит Мефистофель Фаусту. Весь XIX философский век был движим этим стремлением. Хайдеггер точно подметил, что у Гегеля между ничто и бытием нет становления. Одно перескакивает в другое, отменяя риск мысли и обедняя наше понимание мира. Уже у греков было становление, органика, философия жизни, а у Гегеля это исчезло. Хотя плоское перескакивание одной противоположности в другую встречается еще у Оригена, полагавшего, что для того, чтобы достигнуть Бога, необходимо пройти через негативный опыт. Иная позиция, связанная с именами Григория Нисского и Максима Исповедника, состоит в способности расти из силы в силу. Не обязательно прыгать из антитезиса в тезис, чтобы обрести конечное совершенство. Существуют другая логика и другой путь, которые сейчас как никогда важны для философии.

2001



VI

МИРОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА



Сьюзен ПЕТРИЛЛИ

Бахтин, прочитанный в Италии

1. ОГЛЯДЫВАЯСЬ НА 1970-е ГОДЫ

В течение 1970-х годов вышли в свет итальянские издания сборника работ Михаила Бахтина, появившегося в России в 1975 г.; итальянский перевод назывался «Эстетика и роман». Перевод книги о Рабле 1965 г. вышел у нас под названием «Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». А по инициативе Аугусто Понцо был также осуществлен перевод трилогии — репринт ее не так давно появился в России под названием «Бахтин под маской» — двух подписных сотрудников Бахтина: итог коллективной работы Кружка Бахтина в 1920-х годах. Таким образом по-итальянски увидели свет *Ф* (1927) и *МФЯ* (1929) В. Н. Волошинова *, *ФМЛ* (1928) П. Н. Медведева, хотя введение из русского издания 1980 г. переведено непосредственно с него, поскольку из английского перевода оно было исключено. В это же время вышли в свет по-итальянски две важные антологии, первая из которых — «Проблемы теории романа» — включает «Эпос и роман» Бахтина, перепечатанный в упомянутом сборнике 1979 г., куда вошла книга 1975 г. *ВЛЭ*. Другая антология — книга «Михаил Бахтин: семиотика, теория литературы и марксизм», в которую вошли критические статьи о Бахтине Вяч. Вс. Иванова, Ю. Кристевой, Л. Сатейки, А. Р. Титанюка и А. Понцо. Эта книга включает также перевод бахтинской работы «Проблема текста» (1959—1961), впервые тогда появившейся в Италии в переводе Николетты Марчиалис. Вопрос о взаимоотношении Лукача и Бахтина, поднятый В. Страдой в его антологии 1976 г., разби-

* Последняя была переведена с английского издания 1973 г. — *Прим. перев.*

рался в специальной статье Чезаре Касесом («Теория романа Лукача и Бахтина»).

Витторิโอ Страда (который способствовал публикации итальянского издания Эйнауди в 1968 г. второго <1963> издания книги Бахтина о Достоевском) следующим образом начинает раздел о Бахтине в упомянутой книге «Проблемы теории романа»:

«На этом месте мы должны были бы закончить наш теоретический роман о теориях романа в России, придя к какому-то заключению, если бы история не имела своих чудес или, если угодно, собственных фантазий. Как в романах Достоевского, так и в теориях романа в России, в 30-е годы произошло неожиданное. Но — в истории все куда причудливее, чем в литературе, — произошло как бы за кулисами, так что немногие тогда обратили на это внимание, и отзвуки этого события были услышаны только через тридцать лет. Имя происшедшему чуду или фантазии — Михаил Бахтин. Понадобился бы новый Диоген Лаэртский, чтобы написать биографию этого мыслителя и ученого, который, живя вдали от шума своего времени, сумел уловить его загадочные ритмы. Бахтин работал с гениальным упорством, оставив громадное наследие, которое лишь сегодня, мало-помалу, становится достоянием мировой культуры после десятилетий молчания, окутывавшего его имя с конца 20-х годов до начала 60-х» *.

2. ИТАЛЬЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ И ПРОЧТЕНИЯ БАХТИНА С 1980-х ГОДОВ ДО НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

В течение 1980-х годов творчество Бахтина в Италии было в центре внимания: то было время, когда жизнь Бахтина обрела таки своего Диогена Лаэртского в лице Майкла Холквиста (в сотрудничестве с Катариной Кларк). Между тем первая монография о Бахтине: «Михаил Бахтин: истоки советской семиотики» принадлежит Аугусто Понцо; она напечатана в 1980 г. В этой своей книге А. Понцо анализирует научные работы Бахтина во всей их сложности и в историко-культурном контексте их развития, показывая особенную направленность бахтинского творчества по сравнению с философскими, литературными, психологическими, культурологическими и иными течениями, с которыми Бахтин сталкивается и во взаимоотношении с которыми его исследовательская деятельность приобрела свой собственный об-

* Цит. по: *Страда В. Лукач, Бахтин и другие* // Бахтинский сборник-III. М.: Лабиринт, 1997. С. 44—45.

лик, который не спутаешь ни с каким другим. Монография Понцо — теоретическая, и в этом отношении она отличается от биографической ориентации в монографии Кларк и Холквиста и гораздо шире по охвату, чем монография Цветана Тодорова («Михаил Бахтин: Диалогический принцип»). Книга Тодорова (и то же самое приходится сказать о монографии Кларк/Холквиста, а также о позднее написанной книге Холквиста «Диалогизм: Бахтин и его мир») имеет тенденцию как бы сглаживать творчество Бахтина, что отмечал в своей книге о Бахтине Паоло Яккиа (о которой речь пойдет ниже), видя причину этого в акценте на традиционно-жанровом понятии «диалога», которое тем самым подвергается «опасности превратиться в гегелевскую ночь, в которой все кошки серы и самым важным оказываются уже не различия в диалоге, а диалог как цель сама по себе». Отдавая должное этой критике, мы, однако, должны по достоинству оценить книгу Тодорова за то, что в ней предложено заменить, а propos Бахтина, подвергшийся злоупотреблению жанровый термин «диалог», на термин «интертекстуальность», притом что последний не сводится к «филологической» интерпретации взаимоотношений между текстом и его источниками (такую замену предлагал Чезаре Сегре), в то время как термин «диалог» сохраняется в качестве особых случаев интертекстуальности. Вместе с тем характерно, что в монографии Тодорова «Рабле» Бахтина и его соображения о материале народной смеховой культуры не подвергаются проверке на достоверность, а то, что сделано Бахтиным и его друзьями по созданию критического марксизма, практически вообще игнорируется.

Учитывая состояние бахтинистики в Италии, которое мы описали, достаточно очевидно, что публикация итальянского перевода (1990) монографии Тодорова (1981) не имела особого смысла: размышления Тодорова более позднего времени значительно превосходили его монографию (см. его статью «Человеческое и междучеловеческое», где он подчеркивает значение дружки/альтериорности в самой структуре идентичности — как момент, совершенно необходимый для адекватного понимания Бахтина). П. Яккиа в вышеупомянутой монографии о Бахтине (1992) специально выделяет важность этой статьи Тодорова, подчеркивая ценность ее по сравнению с монографией 1981 г. Кроме того, нужно иметь в виду, что итальянский перевод монографии Тодорова был освобожден от ценнейшего материала текстов Кружка Бахтина; этот материал занимал половину тодордовской монографии и представлял впервые во Франции неизвестные прежде работы, что было большим достоинством этого издания. Правда, все

эти тексты (за исключением «Предисловия» Бахтина к «Воскресению» Толстого 1930 г.) к тому времени уже были напечатаны в Италии в книге «Язык как социальная практика» (1980), куда вошли статьи Волошинова 1926—1930 гг. Кроме того, в том же 1980 г. были опубликованы по-итальянски еще два текста Бахтина («Ответ на вопрос “Нового мира”» и «К философским основам гуманитарных наук») под общим названием «Наука о литературе и наука о человеке» во втором номере журнала «*Scienze umane*».

А. Понцо в своей монографии о Бахтине реконструирует историко-культурный контекст, в котором публиковались работы о литературе Волошинова, Медведева и Бахтина; особое внимание он обращает на статью Волошинова, очень напоминающую Бахтина, «Слово в жизни и слово в поэзии». По контрасту с русскими формалистами Волошинов настаивал в этой статье на взаимосвязанной однородности отношений, которые соединяют в большей мере, чем отделяют друг от друга повседневное слово и литературное письмо, под этим углом зрения сосредоточивая основное внимание на специфичности литературного текста. Понцо в особенности выделяет дискуссии по психологии, имевшие место в СССР в 20-е года; это позволяет ему контекстуализировать вклад Бахтина в связи с его критикой «фрейдистской психологии», как это формулировал Волошинов в книге 1927 г. *Ф*. В перспективе этой направленности своего исследования проанализирована в монографии взаимосвязь между Бахтиным и Выготским, а также интерес последнего к психологии искусства. Рассматривая взаимоотношения между Кружком Бахтина и русским формализмом, Понцо пункт за пунктом реконструирует путь, который ведет от анализа Медведевым и Волошиновым идеологического характера словесного материала, которым пользуется писатель, и от понятия «внезаходимости» автора, представленного в ранних произведениях Бахтина, и «изображения» в книге Медведева 1928 г., — к различению между объективным и объектным словом, проведенным в книге Бахтина о Достоевском и позволившем сформулировать понятия «внутренне диалогического слова» и «полифонии», существенные для романа Достоевского.

Специальное внимание Понцо уделяет книге Бахтина о Рабле, в которой различие между «официальной идеологией» и «неофициальной идеологией» (впервые введенное во *Ф*) проводится в связи с народной культурой, карнавалом и взаимоотношением между «высокими жанрами» и «низкими жанрами». Понцо останавливается также на сходствах и различиях между Бахтиным и Владимиром Проппом в плане их интересов и методологий при

изучении культуры. Согласно Проппу, то, что в особенности сближает метод Бахтина с методом Проппа — независимо от того, является ли предметом анализа волшебная сказка, роман, аграрные праздники, язык карнавала или рыночной площади, — это позиция, которую каждый из них занимает против всех форм атомизма. С точки зрения атомизма, изучаемое явление не поддается рассмотрению в своей целостности и в связях с другими целостностями, в которые входит и это целостное явление, так что последнее оказывается чем-то изолированным или же редуцируется к какой-то механической комбинации элементов. Понцо находит подтверждение общности методологий обоих русских ученых в том, как Пропп критикует теорию Веселовского, слагающуюся в сумму мотивов, а Медведев критикует теорию романа Шкловского, у которого роман слагается из нанизывания коротких рассказов, — концепция, игнорирующая органическое единство жанра; далее в том, как понимает Медведев, а в «Достоевском» — Бахтин, литературный жанр: для них он — исходный пункт изучения отдельных элементов художественной конструкции; а также в особом интересе Проппа к соединявшему элементу в волшебной сказке: этот элемент выступает как разные варианты одной и той же модели, некоторой общей структуры.

Наконец, примечательным аспектом исследования Понцо 1980 г. является осуществленная им реконструкция бахтинского понятия «знака», как оно выступает в работах Волошинова, Медведева и Бахтина (включая его монографии о Достоевском и Рабле и сборники его работ 1975 и 1979 гг.). Основной вклад Бахтина в философию языка Понцо видит в следующих моментах: критика дихотомии «langue»/«parole» в «филологическом источке» ее — разрыва, который увиден и осмыслен русским теоретиком в качестве бесплодной и не имеющей ничего общего с пониманием «жизни языка» абстракции; различие между «знаком» и «сигналом»; соответствующее различие между смыслом и значением; исследование взаимоотношения между знаком и идеологией. Понцо возвращается к спору 1950-го года между Сталиным и Марром, относящемуся к теории языка, и надуманному вопросу о том, является или не является язык надстройкой. Согласно Понцо, подход Бахтина к знакам и идеологиям позволяет увидеть, что языковые и знаковые явления в общем и целом определяются не понятием «надстройка», а наоборот, тем, что само понятие надстройки находит свое немеханистическое объяснение посредством изучения вербальных и невербальных знаков, которые неустрашимым образом играют посредничающую роль между так называемым «базисом» и так называемой «надстройкой».

Особое значение в этой связи имеют введения к *МФЯ* и первая глава *ФМЛ*.

В том же 1980-м году в Италии вышел в свет отличный сборник статей под редакцией Д'Арко Сильвио Авалле (D'Arco Silvio Avalle), который назывался «Культура русской традиции в XIX и XX веках». В него вошли работы Веселовского, Потебни, Бахтина («Ответ на вопрос...»), Лотмана и др. На страницах 542—545, посвященных Бахтину, Авалле выделяет ряд бинарных оппозиций (эпос/роман, неподвижный/подвижный, трагический/комический и т. д.) в бахтинской концепции литературы, — оппозиции, как он полагает, прослеживаются вплоть до гумбольдтовских категорий «эргон» и «энергейя»; согласно Авалле, «самый слабый аспект» бахтинских теорий — тот, что относится к «культуре комического и карнавала»; здесь же подчеркнуты ссылки Бахтина на Потебню и Веселовского.

Еще ранее Понцо в одной из своих статей («Семиотика и анализ идеологии у Михаила Бахтина») специально исследовал бахтинского «Рабле». В 1980 г. Умберто Эко тоже откликнулся на дискуссию вокруг «Рабле», напечатав после появления итальянского перевода этой книги статью «Рабле Бахтина». Заметим попутно, что в своей оценке «Рабле» Эко обходит полным молчанием то влияние, которое Бахтин оказал на его собственные теоретические построения о литературе, о взаимоотношении автора и героя и в связи с проблемой «границ интерпретации». Среди других статей о «Рабле» следует упомянуть: работу специалиста по французской литературе Джованни Маккиа, работу антрополога Клары Галлини и другую еще статью А. Понцо, напечатанную в соавторстве с антропологом Марией Солимини. Следует упомянуть также статью Франческо Бруни «Критический анализ карнавализации» (1980), напечатанную в журнале в паре с обсуждением ее критиком Массимом Бонафином.

В 1981-м году в журнале «Intersezioni» были напечатаны статья В. Страды «Диалог с Бахтиным» и итальянский перевод, выполненный Кларой Страда-Янович, «Заметок» Бахтина 1970—1971 гг. Тот же текст был позднее включен в итальянский перевод 1988 г. сборника статей Бахтина «Эстетика словесного творчества» (1979); перевод был озаглавлен редакторами этого издания «Автор и герой». По мнению Понцо, первый итальянский перевод этого текста лучше, чем второй: он имеет то достоинство, что проведенное Бахтиным интересное отличие «тишины» от «молчания» (оно проанализировано Понцо в важной статье «Молчание и тишина. Между знаками и отсутствием знаков» в журнале «Paradigmi», 1993, № 33) передано по-итальянски как различие

между *silenzio* и *tacere*, тогда как в издании 1988 г. то же различие передано как *silenzio* и *mutismo*.

В. Страда в «Диалоге с Бахтиным» обращается к переводам книг Медведева и Волошинова, заняв по вопросу о том, что в этих книгах принадлежит Бахтину, а что — нет, позицию, которая с годами становилась все более и более жесткой. Между тем в своем введении в книге 1976 г. Страда придерживается объяснения, в соответствии с которым Медведев и Волошинов выражают идеи, которые «в своем существе — это идеи Бахтина». Страда утверждал тогда, что Бахтину мы обязаны самой глубокой критикой формализма того типа, как у Шкловского; при этом он цитирует Медведева; он утверждает также, что бессознательное интерпретируется Бахтиным в связи с такими формами неофициального сознания, которые рассматриваются в «Рабле»; и вновь цитирует в своих размышлениях Волошинова. В более поздней статье «Диалог с Бахтиным» Страда все еще не занимает крайне жесткой позиции по вопросу о правах собственности в Круге Бахтина. В этой работе Страда заявляет, что книги Медведева и Волошинова, «появившись в СССР, когда Бахтин был лишен всякой возможности печататься, несомненно, развивают идеи Бахтина, но только в «марксистском» контексте, который не есть контекст Бахтина». По мысли Страды, при более внимательном чтении всех трех книг достаточно очевидно, что марксистский контекст Медведева и Волошинова никоим образом не был «марксизмом в смысле единственно «научного» и, главное, он не был «государственной философией»; скорее это — критический марксизм, который, как прямо заявлено в самих книгах, имел своей целью изучение индивидуального сознания и когнитивных процессов, вербальных и невербальных знаков, а также специфики литературного текста. В «диалогической модели» литературных текстов Бахтина Страда находит два «ключевых понятия»: «большое время» и «внезаходимость», хотя Страде не удается схватить специфику этой модели, как он ни старается проследить аналогии между Бахтиным и неокантианством, хайдеггеровской философией, философией Ганса-Георга Гадамера и — в свете его задачи «рассматривать Бахтина как персоналистского философа» — также творчества Мартина Бубера и, «может быть», Макса Шелера. Как отмечал П. Яккиа в своей книге «Введение в Бахтина», Страда просмотрел тот факт, что Бахтин критикует философию Макса Шелера и в особенности Мартина Бубера за полное отсутствие научной строгости.

В том же самом 1981-м году вышла в свет книга Аугусто Понцо «Знаки и противоречия: Между Марксом и Бахтиным». Тео-

рии языка и литературы Бахтина исследуются здесь с целью конструирования теоретической перспективы, посредством которой можно было бы подойти к осмыслению таких фундаментальных вопросов, как «язык», «перевод», отношения с другостью и отношения противоречий. Другой важный аспект этой книги Понцо — конфронтация с Марксом (не прямая, а в связи с рассматриваемыми проблемами), — Марксом, освобожденным от предрассудков и стереотипных интерпретаций, которые критиковал сам Маркс, утверждая, что одно он знает с полной определенностью, именно, что он — не марксист! Особую ценность в анализируемом издании представляют главы: «Полисемия и перевод» (здесь Бахтин сравнивается с Наумом Холмским и Джорджем Станером, автором книги «После Вавилонского столпотворения» 1975 г.); «Марризм и сталинизм в языкознании: ложная альтернатива» (точный и хорошо документированный анализ опубликованного в 1950-м году спора по поводу теорий Марра о языке — спора, в который включился сам Сталин. Понцо заново анализирует эту дискуссию в свете бахтинской концепции языка, в удущение которой марризм внес свою лепту в пору своего господства в СССР, пока он не был дискредитирован лично Сталиным); «Место идеологических моделей Соссюра и Холмского» (обсуждение донаучных и, следовательно, идеологических предпочтений, лежащих в основании лингвистических теорий этих двух авторов); «Манипуляция словом Другого. О форме несобственно прямой речи» (здесь подчеркивается значение третьей части книги Волошинова *МФЯ* — той ее важнейшей части, которая обычно остается без внимания критиков, независимо от того, выступают ли они за или против тезиса об идейно-содержательном единстве и непрерывности между этой книгой и исследовательской работой Бахтина. Третья часть *МФЯ*, действительно, представляется вообще едва ли совместимой с марксистским стереотипом в плане проблем языка и коммуникации); глава «Читая вместе с Выготским и Бахтиным» (здесь по-новому проблематизируется вся та важнейшая теоретическая работа, которая велась Бахтиным и Выготским в 20-е годы по вопросам сознания, языка, литературы и искусства). Наконец, заслуживает упоминания другая еще глава в книге Понцо — «Чужая речь Михаила Бахтина» (первоначально напечатанная в журнале «Alfabeta», январь 1980 г.) — своеобразный манифест против всех попыток втиснуть «Бахтина» в прокрустово ложе каких бы то ни было «t r e n d s», той или иной философской или общественно-идеологической системы нашего времени. Глава эта завершается следующим пассажем:

Что другость, заключенная в слове, составляет существенный элемент у Бахтина, — это можно сказать не только в отношении объектов его анализов. Собственное слово наделено у Бахтина другостью — прежде всего на историческом уровне времени, когда он жил. В 1920-е годы его слово остается «другим» на двух своих полюсах: на одном полюсе в сфере литературных дискуссий в СССР, был формализм, на другом — «марксистская» социология; в области науки о языке на одном полюсе — субъективистический индивидуализм» (Гумбольдт, Фосслер, Кроче, Потебня), на другом — «абстрактный объективизм» (Соссюр 1916 года); его, Бахтина, слово, далее, в той же области науки о языке — между «марксистской» лингвистикой, развивавшейся Я. Марром, и антимарризмом, что было предметом дискуссий в «Правде» 50-х годов; и то же самое — в отношении изучения идеологий, в том, что касается противоборства идеализма и механистического материализма. Слово Бахтина является «другим» также в области психологии, включая официальные теории, которые, запретив работы Выготского, доминируют в сталинскую эпоху; как и к утвердившейся в СССР с начала 1930-х годов официальной позиции по отношению к психоанализу. Та ситуация, можно сказать, обнаруживается во взаимоотношениях между Бахтиным и семиотикой. Если и видеть в Бахтине ее провозвестника, то совсем не в том смысле, чтобы сводить его позицию к тому или другому направлению семиотики — даже в тех случаях, когда сами представители ее (Лотман, Иванов и др.; так называемая Тартуская школа) упоминаются Бахтиным; и здесь сохраняет свою силу «другость» Бахтина: его теория социального, идеологического и в особенности словесного знака реально значима не в качестве некоторого знака конфронтации, верификации или проблематизации официальной — как западной, так и советской, — семиотики, ее соссюровских, пирсовских, моррисовских, гуссерлевских или иных матриц, а скорее как элемент подтверждения или предвосхищения*.

«Михаил Бахтин» — название статьи Ремо Факкани, который вместе с Марио Марцадури является соавтором раздела «Семиотика в СССР» в книге 1979 г. «Семиотика в славянских странах».

Что касается 1982-го года, то книгой этого года в интересующем нас отношении является «Время и знак» Патриции Калефато (Patrizia Calefato); книга эта вышла первой в издаваемой А. Понцо и Марией Солимини серии «Знаки знаков». В одном из разделов своей книги, «Праздник и игровое время у Бахтина», Калефато сталкивает бахтинскую позицию с господствующим на Западе представлением о времени, основанным на кумулятивной истории: в соответствии с этим представлением опыты, которые переживает субъект, происходят линейно, по установившейся схеме идеи прогресса, скорости и антиципации.

* Ponzio A. Segni e contraddizioni. Tra Marx e Bachtin. Verona, 1981. P. 150.

В том же 1982-м году появилось второе издание в высшей степени важной книги «Идеология», написанной философом языка Ферручо Росси-Ланди (Ferruccio Rossi-Landi); один из разделов книги называется «Язык и идеология у Бахтина и Волошинова» (с. 192—203). Росси-Ланди отмечает, что крупнейшим достоинством текстов Бахтина, Медведева и Волошинова является сигнализированная ими потребность в новом, творческом марксистском подходе к проблемам языка, идеологии и взаимоотношениям между ними, констатация того, что во всех областях наук об идеологиях, которых лишь слегка коснулись или вовсе оставили без внимания Маркс и Энгельс, прочно утвердились механистические категории.

«Трилогия» Понцо, включающая три вышеупомянутые книги, опубликованные одна за другой, содержат очень большое число ссылок на Бахтина не просто как на непосредственный предмет изучения, но еще и как на теоретическую позицию, в соответствии с которой проблемы философии языка, теории текста и теории литературы предстают в новом свете. Понцо соотносит вклад Бахтина с Роланом Бартом, Юлией Кристевой, Жаком Деррида, Морисом Бланшо и Эммануэлем Левинасом. Другая достойная упоминания публикация — это коллективный труд «Полифония» под редакцией А. Понцо; в отношении этой книги я лишь ограничусь указанием на последнюю статью — «Полифония Кьеркегора», в которой метод Бахтина удостоверяется на примере «внезаходимости автора» — позиции, которой Кьеркегор достигает с помощью приема плюро-псевдонимности.

В 1983-м году выпуск 7-й журнала «Метаморфозы» под общим названием «Язык. Тело. Праздник. К переосмыслению тематики Михаила Бахтина» был целиком посвящен Бахтину, причем статьи, вошедшие в это издание, относятся к различным профессиональным областям: от истории народных традиций и этнологии до медиевистики, философии и теории литературы, от испанистики до славистики и т. д. Стоит упомянуть статью Пьетро Клементе (Pietro Clemente), который исследует феномен карнавала в фольклористике, сталкивая подход Бахтина с Фрезером, ван Геппенем и Карлом Барохой. В этой работе выражается необходимость в таких прочтениях карнавала, которые придерживались бы конкретных явлений, но в то же время были бы не лишены теоретической последовательности. Определенный интерес в этой подборке статей представляет статья Амедео Вигорелли, позиция которого — против «возрастающего ограничения социалистического сознания рамками сознания «рабочего» — сознания, которое осуждает не только «игры», но и все неэкономиче-

ские аспекты революционно-освободительного сознания». В противоположность такого рода позиции Вигорелли пишет о Бахтине — и это совершенно точный выбор действительно другой принципиальной позиции; концепция карнавала, как она выражена в «Рабле», представляет собою сущностно-человеческую модель, где человечность значима как цель в себе и как альтернатива господствующему мировоззрению, — мировоззрения, которое льет на мельницу капиталистического способа производства. Прочтение Вигорелли Маркса, однако, выдает стереотипы интерпретации, характерные как раз для экономического подхода. Измерение, которое совершенно выпало из поля зрения автора, — это гуманистическая концепция Маркса и ее центральный пункт: освобождение человека от работы в той ее форме, в которой труд существует, и от противоречия, связанного с этим и выражающегося в чередовании рабочего и свободного времени. Мы имеем в виду освобождение человека от работы как центральную среди всех его потребностей, — таково условие наступления «действительного царства свободы» («Капитал», книга III); а также противопоставление подлинного богатства свободного времени (когда оно становится доступным всем вследствие социальной реорганизации и переосвоения автоматизации — «К критике политической экономии») — псевдобогатству, которое приносит работа.

Другая статья того же сборника, заслуживающая быть упомянутой, — статья Альберто М. Собrero, который исследует применение Бахтиным «телеологического метода» на протяжении всей его творческой деятельности, а в центре творчества Бахтина, несомненно, — смысл и цель человеческого действия, ведь именно они заключают в своей основе диалогичность и вневходимость. Собrero также настаивает на «интеллектуальной автономии» Бахтина, «которую лишь отчасти можно объяснить изоляцией и молчанием, к каковым принудили его события в Советском Союзе». Наконец, нельзя не упомянуть обзор в том же специальном номере журнала — «Бахтин и его Кружок» Николетты Марчиалис: автор рецензирует литературу, посвященную работам Кружка (Медведев, Волошинов, Л. В. Пумпянский, М. И. Каган) а также приводит список научных работ Бахтина в порядке их опубликования в соответствии с их итальянскими переводами до 1981-го года.

В 1983-м году в Квинском университете в Кингстоне (Онтарио, Канада) состоялась по инициативе Клайва Томсона Первая международная конференция, посвященная Михаилу Бахтину; итальянскими участниками были А. Понцо и Симонетта Сильвестрони, напечатавшие в 1979 году совместную статью в журнале

«Il Ponte». Не присутствовавший Р. Факкани прислал статью под названием «М. Бахтин и “обериуты”», в которой анализируется тезис А. А. Дорогова о связи между идеями Бахтина и русским авангардным литературным движением «ОБЕРИУ». С. Сильвестрони выступала с докладом «Бахтин в советской и западноевропейской семиотике», А. Понцо — с докладом по-французски «Другость и письмо у Бахтина». Это выступление, напечатанное в 1984-м году, содержит в себе ядро всей последующей работы Понцо как о Бахтине, так и по общетеоретическим проблемам, в основном по философии языка и теории литературы.

В 1984-м был собран и в следующем году напечатан объемистый том «Статьи о Бахтине» (434 страницы) — он вышел в свет как отдельный выпуск журнала «Воображение и отражение». Это издание включает как итальянские, так и зарубежные работы, а также библиографию под редакцией М. Бонафина итальянских публикаций текстов Бахтина и о Бахтине вплоть до 1984 г. Итальянские авторы этого издания — Карло Аркури, Джан Карло Белетти, А. Понцо «“Другость” у Бахтина, Бланшо и Левинаса» (текст выступления на Второй международной конференции по Бахтину в Кальяри в 1985-м году) и Н. Пасеро. Последний написал и введение к этому изданию, которое представляет особый интерес. Пасеро подчеркивает важность понятия «вненаходимость» у Бахтина, которое он кладет в основание своего прочтения бахтинских работ во избежание стереотипов и скороспелых интерпретаций, подчас встречающихся в итальянских рецепциях русского теоретика. Пасеро в частности говорит, что «если бы мы пожелали применить саркастическое замечание Маркса о том, что он не «марксист», к Бахтину, то нам пришлось бы услышать из его уст интересные соображения по поводу того, что сегодня выдает себя за «бахтинское» на культурном рынке». Предложенное Пасеро истолкование взаимоотношения между Бахтиным и марксистской мыслью в его вступительной статье («Диалектика как фигура: импликации марксизма в “Рабле” М. Бахтина») тоже в своем роде знаменательна. Автор выдвигает в центр своего рассмотрения критику Бахтиным монологической диалектики — диалектики, кульминацией которой является диалектический синтез. Эта критика дает автору статьи основание отнести Бахтина к «гетеродоксам», «еретическим» марксистам, для которых диалектика и марксизм — это непрерывное и радикальное вопрошание официальных и монологических истин.

В своем тексте «Чего Бахтин не сказал. Истоки средневекового романа» Ч. Сегре (C. Segre) подвергает критике концепцию

романа Бахтина за то, что в центре внимания этой концепции оказывается средневековая пародия и полифония, а не средневековое повествование: «Бахтин, оторвав историю полифонических процессов от истории повествовательной интенции, связывает с категориями полифонии такие явления, которые имеют различное происхождение и функции». По мнению Сегре, Бахтин смешивает взаимоотношение «автор-герой», необходимое для повествования, с проектом описания языковых стратификаций в обществе. Такая интерпретация взглядов Бахтина на роман и его диалогической концепции слова в высшей степени спорна и, надо полагать, является следствием жестко классифицирующего подхода, которым пользуется этот филолог. Закоснелость филологических категорий дает о себе знать и в том, как Сегре понимает «интертекстуальность» (ср. его выступление в Итальянской ассоциации, семиотических исследований в 1982 г.). Согласно Сегре, термин «интертекстуальность» нужно сохранить, чтобы лучше понять взаимоотношения между текстом и его источниками, тогда как в остальном его, термина, семантическое содержание относится к «вмешательству» (при взаимоотношениях между двумя авторами) и «интердискурсивностью» (при взаимодействии дискурсивных сфер социальных групп). Между тем, сам Бахтин никогда не употреблял термин «интертекстуальность», хотя он и говорит об исторической взаимосвязи между текстами, внося при этом значительный вклад в дело преодоления «филологического» предрассудка, сложившегося вокруг понятия «интертекстуальность» (см. обсуждение этих вопросов в статье А. Понцо «Семиотика и методология в философской историографии. Аспекты проблемы интертекстуальности», 1983). Сокращенный и измененный вариант этого выступления Сегре можно прочитать в коллективном сборнике «Il dialogo», где оно озаглавлено «Диалогизм в средневековом романе».

В книгу Сегре «Театр и роман» (1984) входит другая еще его работа, посвященная Бахтину: «Точка зрения и полифония в нарратологическом анализе», опубликованная впервые в 1981 году, в которой Сегре-филолог обсуждает типологию слова, представленную в итальянском переводе «Достоевского» — представлена, надо сказать, довольно неудачно.

Фактически «объектное слово» в бахтинском смысле, как объект изображения, Сегре смешивает с объективным словом; возможно этим объясняется недоразумение, которое состоит в том, что Сегре понимает объектный тип слова в смысле отношения такого слова к объекту.

Сошлемся в этой связи на статью А. Понцо, цитированную выше, «Семиотика между Пирсом и Бахтиным», для того чтобы подчеркнуть различия между двумя авторами, указанные уже в заглавии этой работы, несмотря на целый ряд общих моментов. Как Пирс, так и Бахтин помещают «другость» в самую сердцевину идентичности знака, что требует, как об этом говорит Понцо, «интерпретации в ответном понимании», а не только «идентификации». С другой стороны, семиотика Пирса в основе своей «когнитивна», т. е. определяется теорией сознания, тогда как теория знака Бахтина больше связана с литературой — не в том смысле, что она прилагается к литературе, а в том, что литература сама становится здесь точкой зрения теории.

Вторая Международная бахтинская конференция, организованная в Кальяри в 1985-м году Сильвано Тальягамбе и Симонеттой Сильвестрони в 1985-м г., называлась «Бахтин — теоретик диалога»; материалы конференции были опубликованы отдельной книгой в 1986 году. В выступлениях Сильвестрони («Диалог, граница, хронотоп в мышлении Бахтина»), Тальягамбе («Происхождение идеи хронотопа у Бахтина») и Марчиалис («М. Бахтин и А. Ухтомский») бахтинская теория диалога рассматривается в связи с идеями В. И. Вернадского (которому мы обязаны понятием «биосфера») и воззрениями А. А. Ухтомского (у которого Бахтин заимствует понятие «хронотоп»). В материалы конференции, опубликованные в упомянутой книге, включены еще одна статья Сильвестрони и еще одна статья Тальягамбе о Бахтине и теории диалога в современном естествознании и гуманитарии. Другие выступления итальянских исследователей, вошедшие в книгу «Бахтин — теоретик диалога», таковы: статья Марио Доминикалли, в которой в основном анализируются «Поминки по Финнегану»; статья Франко Корона, проанализировавшего различные выступления на самой конференции в свете понятий «диалог», «интертекстуальность» и «другость»; другие выступления принадлежали Кристине Лавинио, Марчелло Лостиа, Елене Сало Ди Феличе и музыковеду Марии Делогу, наконец, А. Понцо, который в вышеупомянутой работе о «другости» объединяет свои исследования о Бахтине и Левинасе*.

* Монография Понцо об Эммануэле Левинасе — вообще первая книга об этом философе (1967). В настоящее время она переиздана в расширенном виде и с учетом самых последних работ Левинаса, тогда как ссылки на Бахтина, наоборот, больше относятся к ранним его работам. См.: *Ponzo A. Responsabilita e alterita in E. L vinas*. Milan: Jaca Book, 1995.

Выступление Понцо позднее вошло в его книгу «Философия языка 1», вместе с работой «Отнятие и другость», в которой диалогика Бахтина сталкивается с семантикой Пирса. Такая двойная соотнесенность легла в основу самой формы другой книги, «Диалог о диалоге», написанной тем же автором в сотрудничестве с Массимо А. Бонфантини. Книга А. Понцо «Интерпретация и письмо» тоже посвящена взаимоотношениям между семиотикой Пирса и философией языка Бахтина; здесь в центре внимания — язык и диалог с точки зрения «литературного пространства». Ссылки в этой книге вновь и вновь возвращаются к знатоку «другости» Левинасу, который особенно близок Понцо. Статья Джузеппе Монтароссо «Общая эстетика и вопрос о другом у М. Бахтина» в *Revista di estetica* (1991. № 38) носит описательный характер и в основном повторяет то, что мы уже знаем о Бахтине, но совершенно не учитывает литературы о нем; этим, вероятно, объясняется то обстоятельство, что автор как ни в чем не бывало, выражает надежду, что кто-нибудь когда-нибудь сделает попытку сопоставить и противопоставить Пирса и Бахтина!

В 1986-м году в Италии появляются в переводе статьи Бахтина о Толстом. Довольно странно, что В. Страда, редактор издания, говоря о существующей литературе о Бахтине, называет только две из написанных к тому времени монографий — Тодорова и Кларк/Холквиста. Еще более странно, что в своем «Введении» Страда, вновь тематизируя оппозицию: Бахтин—Лукач, на этот раз прибегает к новой оппозиции и новой редукции, а именно: неокантианство (Бахтин) — неогегельянство (Лукач). К этому прибавляется также рассмотрение религиозности Бахтина как якобы существенного аспекта. Для подтверждения своего тезиса о религиозности Бахтина Страда (то ли на основании доброй, то ли дурной веры) использует пассаж из работы «Автор и герой в эстетической деятельности» (1922), который не имеет ничего общего с религиозностью Бахтина и с его критикой марксизма и социалистического реализма, хотя Страда настаивает на том и на другом. Отрывок из упомянутого раннего исследования взят из четвертого раздела, где «стиль» понимается как «единство приемов оформления и завершения героя и его мира и обусловленных ими приемов обработки и приспособления (имманентного преодоления) материала» (Э, 175). Различные модальности в презентации стиля, то есть во взаимоотношении автора и героя, производятся в зависимости от того, насколько отчетливы и определены границы между жизнью, традицией и внелитературными ценностями, с одной стороны, и позицией «вненаходимос-

ти» — с другой. Когда эти границы начинают колебаться или разлагаться, когда отсутствует спокойная уверенность на уровне ценностей, и вместо этого появляется пустота и глубокое недоверие ко всем формам вневходимости там, где дело идет о переживаемой жизни, — переживаемой единственно и только изнутри, — тогда позиция эстетической вневходимости тоже колеблется и разлагается, и функция автора оказывается в кризисе. И так же, как обстоит дело о эстетизмом, функция героя, лишенного теперь дистанции по отношению к автору, тоже оказывается в кризисе. Художественное создание требует дистанции, опосредования, точки зрения другого: «<...> нельзя творить непосредственно в Божьем мире; но эта специализация ответственности может жить только на глубоком доверии к высшей инстанции, благословляющей культуру, доверии к тому, что за мою специальную ответственность отвечает другой — высшая инстанция*, что я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия» (Э, 179). Прочитанный отрывок, вырванный из контекста, рассматривается В. Страдой в качестве «скрытой основы мышления Бахтина как молодого, так и в последующие периоды» интерпретируется следующим образом: «Для Бахтина, таким образом, “социалистический реализм” с его идеологией были “пустыми претензиями”, тщетной и трагической попыткой заменить “высшую инстанцию”** на ее земную карикатуру». — Поистине неисчерпаемы возможности интерпретации!

Другая статья Понцо, «Воображение автора» (1987), имеет своим предметом вышеупомянутое различие между объективным словом и объектным словом, причем последнее рассматривается в различных литературных жанрах в зависимости от степени диалогичности с учетом взаимоотношения: автор-герой.

В 1988-м году вышла в свет «Эстетика словесного творчества» на итальянском языке под вышеупомянутым названием «Автор и герой». Во введении к этому изданию В. Страда интерпретирует понятие «архитектоника» (как употребляет его Бахтин, чему Холквист придает большое значение) в смысле формообразования; и, возвращаясь к вопросу о связи между исследовательской работой Бахтина и рядом книг и статей 20-х годов, подписанных Медведевым и Волошиновым, Страда утверждает, что связь эту можно рассматривать как «своего рода пристройку для слуг, снабженную, правда, украшениями из господского дома».

* Итальянский перевод: *istanza suprema*.

** «Highest order» в английском переводе.

На конференции по философии в Бохуме в 1988 г. Италию представляло выступление Понцо и Анжелы Бьянкофьоре «Dialogue et altérité dans les genres littéraires» *, которая напечатана теперь в книге «Анализ диалога» («Dialoganalyse»).

Следующая международная конференция по Бахтину была организована в Урбино (Италия) в 1989 году Международным центром семиотики и лингвистики; называлась она «Бахтин и семиотика дискурса». Среди участников были М. Холквист, К. Томсон и Ирис Завала; из итальянцев докладчиками были: А. Понцо в соавторстве с А. Бьянкофьоре («Диалог, смысл и идеология»); С. Петрилли («Диалог и хронологическая дружба»), в выступлении которой Бахтин противопоставлялся понятию «Significs», разработанному английским ученым Викторией Уэлби; П. Яккиа («Бахтин и марксизм»); наконец, Донателло Феррари-Браво («Концепция слова у Бахтина и Флоренского»).

В 1990 году появляется новая книга А. Понцо «Человек как знак» (Man as a Sign), которая, хотя в нее вошли переработанные варианты прежних выступлений и работ автора, первоначально напечатанные по-итальянски, не имеет итальянского аналога в виде отдельной книги. Бахтин присутствует в этой книге в связи с некоторыми категориями развиваемой Понцо знаковой теории: таково понятие «ответное понимание» (или «ответственное понимание»), а также различие между знаком и сигналом. Бахтин здесь также служит непосредственным предметом анализа опять-таки в сопоставлении с Левиначасом и Пирсом, а также с Росси-Ланди, Шаффом и Уэлби. Поставив Бахтина в связь с Пирсом и Росси-Ланди, Понцо намечает направление, которое позволило бы со временем преодолеть семиотику кода. Книга эта включает приложение, написанное С. Петрилли «Проблема обозначающего у Уэлби, Пирса, Вайлати и Бахтина»). Помимо этой книги 1990 год был примечателен, в интересующем нас отношении, книгой С. Segre «Мир снаружи», в которой разбросаны интересные соображения о Бахтине.

В 1991 году Понцо напечатал еще две книги, в которых бахтинская мысль играет ведущую роль как в смысле общей перспективы, так и в смысле предмета исследования. Первая из них, «Диалог и повествование», объединяет главы: «Акробат и его тень», «Диалог и повествование», «Дружба и исток творчества», «Диалог между Руссо и Жан-Жаком». Вторая книга «Философия языка 2» включает третий раздел, «Смысл и ценность между идентичностью и дружбой», специально посвященный Бахти-

* «Диалог и дружба в литературных жанрах». — Прим. перев.

ну, хотя Бахтин так или иначе присутствует на всем пространстве этой книги, начиная с раздела «Знак и идеология» и кончая разделом «Архитектура и метод».

В 1991 году появились и другие итальянские работы по бахтинской проблематике: статья С. Сильвестрони «Пространственно-временные механизмы в художественных текстах и в реактивных процессах психики», где содержатся ссылки на Бахтина; статья П. Яккиа «Специфика и историчность в художественном творчестве: Бахтин в 1924—1975 гг.» и написанное В. Страдой «Введение» к выполненному Федерико Пелицци переводу монографии о Бахтине Кларк и Холквиста. Страда в этой своей работе, говоря о себе в третьем лице, рассказывает о том, каким образом решение Бахтина переписать свою монографию о Достоевском было связано с решением самого Страды опубликовать книгу Бахтина в Италии; дело выглядит так, что это благодаря Страде книга о Достоевском увидела свет в России в 1963 г. вторым изданием. Рукопись, сообщает он, была передана ему в 1962 г., но по техническим причинам, связанным с трудностями перевода, монография была опубликована по-итальянски только в 1968 г. Далее Страда возвращается к своей навязчивой идее «воздать Бахтину то, что принадлежит Бахтину, а Волошинову и Медведеву — то, что принадлежит им». Страда странным образом убежден, что отделять «собственное» слово от слова «другого» значит соблюдать «филологическую верность» (хотя это явным образом спорно как раз на филологическом уровне) и быть «продуктивно бахтинским, а если этого разделения не проводить, то в таком случае Бахтин “монологизируется”»(?).

Из опубликованного в 1991 году заслуживает упоминания также книга С. Тальягамбе «Современная эпистемология», в которой о Бахтине говорится в связи с проблематикой текст/контекст. В следующем, 1992-м, году вышли в свет две монографии о Бахтине: «Введение в Бахтина» П. Яккиа и «Между семиотикой и литературой. Введение в М. Бахтина» А. Понцо. Первые три главы книги Яккиа освещают становление и творческое своеобразие Бахтина как ученого таким образом, что русский мыслитель предстает во взаимосвязи с другими философскими традициями и литературно-эстетическими теориями, которые он по-настоящему изучал, сохраняя в то же время свою дружость по отношению к другим. Четвертая глава посвящена критической методологии, которой пользуется Бахтин в своем анализе художественного произведения. Это позволяет автору монографии выявить такие аспекты, как взаимосвязь художественной специфики и историчности, понимание формы, анализ содержания и историческая

реконструкция художественного произведения. В последних трех главах книги Яккиа бахтинская методология конкретизируется в отношении теории и истории романного жанра и применительно к двум великим монографиям — о Достоевском и Рабле, — в которых нашла свое воплощение эта методология. В конце книги дана хронология жизни и трудов Бахтина, излагается и обсуждается литература о нем и прилагается большая аннотированная библиография. Особого внимания заслуживает та сторона бахтинской мысли, которая связана с отношением к марксизму, — сближение, важное как внутри бахтинистики, так и в более общем контексте сегодняшнего идеологического сознания.

В отношении к марксизму, как можно заметить, проявляется свойственная Бахтину оригинальность, самостоятельность и способность к изобретательным новациям. В наше время вопрос состоит не в том, чтобы «делать из Бахтина Маркса», как выражается В. Страда (в упоминавшемся выше «Введении» к статьям Бахтина о Толстом), а скорее уж о «бахтинизации» марксизма в перспективе новой формы гуманизма (наподобие того, что был предложен Адамом Шаффом в его «Экуменическом гуманизме»). Мы имеем в виду «гуманизм другой» (Левинас) — понятие, которое ставит вопрос о судьбе западной цивилизации и самой жизни на нашей планете (см. в этой связи статью А. Понцо 1990 г. «Бахтинская дружба и поиск идентичности в Европе сегодня»).

В своей книге о Бахтине 1992 года Аугусто Понцо возвращается к темам своей монографии 1980 года, развивая содержавшиеся там положения и дополняя их написанными за протекшее время работами. Книга эта состоит из двух разделов: 1) «Специфика литературного ряда» и 2) «Сюжет, знак, идеология». Ценность и своеобразие исследовательской деятельности Бахтина выявляются во всей своей сложности, что выгодно отличает монографию от других исследований о Бахтине, в которых скорее отсутствует понимание сложной новизны его идей. Такие исследования, хотя они и задевают важные проблемы, зачастую не вполне адекватны, поскольку в них бахтинская мысль так или иначе связывается с интересами какой-нибудь отдельно взятой научной дисциплины, а значит, с теми или иными частными вопросами. И точно так же неадекватными оказываются реконструкции исторического или биографического порядка, несмотря на то, что значение такого рода реконструкций совершенно неоспоримо для понимания формообразующих процессов научно-исследовательской работы Бахтина. С другой стороны, позиция Понцо по существу своему — теоретическая позиция: она обращена к проблемам, в кругу которых складывались работы Бахтина. Понцо оценивает

эти работы как в свете сегодняшних проблем литературной теории, так и под углом зрения семиотики — области, с которой Бахтин связан непосредственно, как связан он и с другими гуманитарными дисциплинами, всегда присутствующими в контексте его мышления. На этом основании в дополнение к тому, что Понцо локализует бахтинскую мысль в идеологически-теоретическом контексте прямых или косвенных ее ссылок, — он еще и сталкивает ее с такими направлениями, которых Бахтин непосредственно не имел в виду и которые связаны с такими именами, как Пропп, Пирс, Левинас, Бланшо и Холмский. Такие сближения и противопоставления имеют решающее значение при определении глубинных импликаций бахтинской мысли в ее разнообразных аспектах и при полном осознании ее актуальности и способности к новациям. Монография Понцо — незаменимое руководство для всякого, кто захочет по-настоящему понять Бахтина, а также для всякого, кто по роду своей деятельности связан сегодня с теми или иными конкретными областями наук о языке и о литературе и с гуманитарными науками вообще, кто заинтересован в том, чтобы не упустить из виду вклад Бахтина в гуманитарное мышление.

Бахтину посвящается также часть VI написанной А. Понцо по-французски книги «Производство языка и социальная идеология» (в соавторстве с А. Бьянкофьоре).

В 1993 году вышел в свет итальянский перевод текста Бахтина начала 20-х годов в издании «Русские мыслители двадцатого века»; русский публикатор С. Г. Бочаров озаглавил этот фрагмент «К философии поступка»; соответственно, англоязычный перевод Вадима Ляпунова назван «Toward a Philosophy of the Act», а итальянский — «Per una filosofia dell'atto», что довольно неудачно, поскольку в Италии такое заглавие неизбежно вызывает ассоциации с активизмом идеалистической (и фашистской) философии Джованни Джентиле. В отличие от итальянского, английский перевод содержит комментарии С. С. Аверинцева, переведенные вместе с примечаниями Ляпунова, а также информативное введение, написанное С. Г. Бочаровым для русского издания. В рукописи Бахтина сразу же за этим текстом идет первая глава «Автора и героя в эстетической деятельности», которая, поскольку она дошла до нас в неполном и фрагментарном виде, не была включена ни в русское издание 1979 г., ни в соответствующее итальянское издание «L'autore e l'eroe» 1988 г.

Этот «фрагмент» из первой главы «Автора и героя...» теперь включен в изданную под редакцией Понцо и Яккиа книгу итальянских переводов Бахтина. Книга эта, «Бахтин и...» состоит из

двух частей: 1. «Бахтин и...», 2. «Символ, ценность, другость». В дополнение к переводу «фрагмента» во вторую часть включены также «Заметки» Бахтина, впервые опубликованные по-итальянски Рафаэлой Далли Венери; перевод сделан с русского издания 1986 г., которое называлось «Литературно-критические статьи». Во вторую часть книги «Бахтин и ...» вошла очень бахтинская по духу статья С. С. Аверинцева (который вместе с С. Г. Бочаровым готовил к публикации ряд работ Бахтина) «Символ», на которую сослался Бахтин в последней написанной им работе, «К методологии гуманитарных наук». Каждой переведенной в этой книге работе предшествует небольшое вступление, написанное А. Понцо.

В первой части «Бахтина и...» русский ученый сопоставляет с другими важными фигурами на культурной сцене нашего времени (что и выделено в заглавии книги): таким сопоставлениям и посвящены статьи А. Бьянкофьоре, П. Калефато, П. Яккиа, Романо Луперино, С. Петрилли, А. Понцо и Марио Валенти. Статья Понцо «Письмо, творчество, другость» посвящена взаимоотношению Бахтина и Левинаса — тема, которая была в центре еще его выступления «Гуманизм Другого» на международной конференции по Бахтину в Манчестере в 1991 году, которое было написано по-английски и было прочитано тогда по-испански Ирисой Завалой из-за отсутствия автора. Тема эта стала основой книги Понцо 1994-го года «Письмо, диалог, другость: Между Бахтиным и Левинасом». По мысли Понцо, теория познания, «философия языка», нравственная философия и литературная критика — все они соотносятся, как в поперечном сечении, с понятием «другость» в мышлении как Бахтина, так и Левинаса. В книге Понцо эта гипотеза обсуждается и транслируется в теоретический анализ и в литературно-критические прочтения.

В 1994 году появилась еще одна книга, имеющая отношение к нашей теме: это — «Основания философии языка» А. Понцо, П. Калефато, С. Петрилли. В этом издании много ссылок на Бахтина, включая предложенную им самим «Философию языка» (см. в особенности разделы: «Языковая компетенция, коммуникация и языковое сознание», «Язык и идентичность», «Диалог», «Язык и литературное производство», «Язык и тело», «Философия языка и язык философии»). В заключение нужно упомянуть другую недавнюю исследовательскую инициативу — появление в испаноязычном журнале «Eutopías» специального выпуска из трех статей под названием «Tres miradas sobre Bajtin» («Три взгляда на Бахтина»), которые первоначально были прочитаны в каче-

стве докладов на Семинаре по Бахтину в Мадридском университете в июле 1994 г.: «Тишина и молчание: Между знаками и не-знаками» А. Понцо, «Бахтинские категории литературы в свете новой философии языка» С. Петрилли, а также доклад Мерседес Арриага.

1996

Перевод В. П. Ганнушкина





Клайв ТОМСОН

Бахтин во Франции и в Квебеке

ВВЕДЕНИЕ

Замысел этой статьи обязан своим происхождением 1-й Международной Бахтинской конференции (1983), проходившей в университете Квина (Кингстон, Канада). Тогда Марк Анжено, один из участников форума, говорил о необыкновенном приеме, который устроила Франция работам Кружка Бахтина (и, в частности, об особенной роли в восприятии Бахтина Юлии Кристевой, сделавшей его имя популярным для западного, в первую очередь франкоговорящего, гуманитарного сообщества); история этой рецепции, по словам Анжено, вполне достойна специального изучения. Об этом и пойдет у нас речь. В мои намерения входит, прежде всего, критический анализ разрозненных прочтений, оценок и истолкований наследия Кружка Бахтина во Франции и Квебеке.

Я сознаю, разумеется, что подобного рода исследование — обзорное, ретроспективное, поневоле избирательное — не будет свободно от схематизмов: сложен, многолик самый предмет исследования, и невозможно в границах по сути дела критического эссе детально охарактеризовать каждую из упоминаемых мною публикаций. Более того, я ограничил анализ культурно-географической «вертикалью»; труды франкоязычных воспреемников Бахтина, само собой, перемещались и по «горизонтали» разных стран (так, многими читались и трактовались работы Юлии Кристевой и Цветана Тодорова), однако история таких плодотворных перемещений заслуживает самостоятельного исследования.

Но, во всяком случае, задача вполне для меня посильная — упорядочить и изложить связным образом действительно занимательную историю форм и способов восприятия бахтинского наследия во Франции и в Квебеке, комментируя тогда, когда это

уместно, применение франкоязычными критиками некоторых ключевых понятий бахтинского Кружка. По ходу изложения естественно определить возможное будущее исторического бахтиноведения; впрочем, разноречивой критических опытов осмысления работ Кружка, который для меня более чем очевиден, не позволяет трактовать их в узконациональном, территориальном смысле: нет оснований для формул типа «французский Бахтин» или «квебекский Бахтин».

...Когда я собрал опубликованные на французском языке материалы о Кружке Бахтина, меня поразила одна вещь. Почему популярность Бахтина не стала наибольшей во Франции? Почему Квебек знает Бахтина не хуже, а то и лучше? Во Франции публикуется критических исследований бахтинского наследия куда меньше, чем в Соединенных Штатах, Италии или Германии. Кристева и Тодоров обнародовали свои замечательные, ставшие событием работы в конце 60-х — начале 80-х годов; нефранцузские гуманитарии пренебрегли представившейся таким образом возможностью дальнейших исследований. Так к перечню моих намерений добавляется еще одно: найти разъяснение этой необычной ситуации.

ПОДЗАГЛОВОК

Историческое развитие литературно-критической рецепции Бахтина во Франции определялось наличием переводов, и здесь явно просматриваются две хронологические фазы: первая — 70-е годы и начало 80-х, вторая — с конца 80-х по наше время. В первый период основными стали две статьи Кристевой (1967: «Слово, диалог, роман»; 1970: «Разрушение поэтики»), в задачу которых входило прежде всего первоначальное знакомство ученых Западной Европы и Северной Америки с работами Бахтина. На эти статьи непременно ссылались, как на «ключевые», открывшие исследовательскую бахтиноведческую перспективу. В течение первого этапа в распоряжении исследователей во Франции имелись только две книги — о Достоевском и о Рабле (переводы обеих книг были опубликованы в 1970 г.; книга о Достоевском существует в двух переводах на французский язык). В начале 80-х годов, после того как Тодоров опубликовал свою книгу «Михаил Бахтин: диалогический принцип» (1981), началась новая фаза исследований, которая на этот раз основывалась на использовании работ Кружка Бахтина: «Марксизм и философия языка» (1977), «Эстетика и теория романа» (1978), «Эстетика сло-

весного творчества» (1984). Книга «Формальный метод в литературоведении» пока еще не переведена на французский язык. Все работы Кружка переводились женщинами, за одним исключением (Ди Верре перевел «Фрейдизм» и «Проблемы поэтики Достоевского»), а все введения и предисловия к этим работам, интересные сами по себе, были написаны мужчинами, за одним лишь исключением (Кристева написала введение к «Поэтике Достоевского»).

ЮЛИЯ КРИСТЕВА

Первая ее статья, изданная в 1967 г., написана вполне обстоятельно и обзорно: Кристева с достаточной ясностью представляет основные идеи бахтинских книг о Достоевском и Рабле. Впрочем, попытки контекстуального комментария у Кристевой здесь все-таки ограничены. Не имея доступа к другим работам Бахтина, Кристева трактует идеологию этих книг как некое продолжение или вариант русской формалистической традиции; между тем, как показывают недавние исследования, генеалогия бахтинских идей гораздо сложнее и простирается, по крайней мере, до интеллектуальных практик И. Канта и М. Бубера. Кристева, далее, устанавливает близость между Бахтиным и Романом Якобсоном с точки зрения «дискурса». При подобном ракурсе Бахтин предстает как еще один мыслитель XX века, внесший свой вклад главным образом в лингвистическую и семиотическую теорию коммуникацию. Согласно Кристевой, Бахтина следует противопоставлять Гегелю и Аристотелю; она постоянно повторяет, что Бахтин является структуралистом, близким к Соссюру. Бахтинский «карнавал», например, рассматривается ею как определенный тип логики. «Структура» является ключевым словом, с помощью которого Кристева характеризует подход Бахтина к языку и к культуре, а затем она переводит понятие «диалогизм», ставшее сейчас знаменитым термином, как «интертекстуальность». Интертекстуальность понимается Кристевой следующим образом: «...все тексты построены в виде мозаики из цитат, во всех текстах поглощаются и трансформируются другие тексты. Вместо интерсубъективности мы имеем интертекстуальность, и поэтический текст должен читаться, по меньшей мере, как двойной текст». Далее в той же работе мы читаем: «Всеохватывающий жанр, мениппея, строится, как мозаика из цитат». Эти выдержки симптоматичны, они являются ключевыми в работе исследовательницы и приводятся вновь и вновь в крити-

ческой литературе, которая позднее черпала вдохновение в трудах Крестовой. Очевидным результатом такого прочтения стало понимание «диалогизма» прежде всего как процесса производства текста и замены историзованной и социальной теории романа на теорию имманентной текстualityности.

В конце концов Крестова превращает Бахтина в систематика, который прежде всего прочего является теоретиком языка:

«Диалогизм перемещает философские проблемы в сферу языка, а точнее, в сферу языка как соотнесения текстов, как письма-чтения, соразмерного с неаристотелевской, синтагматической, корреляционной, “карнавальной” логикой. <...> Диалогизм, больше чем бинарность, мог бы стать основанием интеллектуальной структуры нашего времени».

Спустя короткое время, в 1973 г., Анри Мешонник усомнится в правильности такого рода переосмысления: «В результате своих генерализующих склонностей Крестова продвигает диалогизм дальше в сферу языка, чем это было на самом деле в работах Бахтина. <...> Задачей диалогизма, по мнению Крестовой, является гармония <...> тогда как для Бахтина речь идет скорее о неопределенности и незавершенности».

Предисловие Крестовой 1970 г. в «Поэтике Достоевского» значительно отличается от ее более ранней статьи тем, что является более общим и более критичным по отношению к идеям Бахтина. Бахтин предстает теперь как невольный предтеча многих направлений современной семиотики и психоанализа. Тон статьи представляется мне снисходительным, когда Крестова утверждает, что слабых пунктов у Бахтина много: подход его психологичен, поскольку в его распоряжении не было детально разработанной теории по этому вопросу, но, тем не менее, можно считать, что он предвидел некоторые из открытий Фрейда; многие из бахтинских определений, по Крестовой, неточны, хотя и демонстрируют похвальное интуитивное понимание литературы: на лингвистическом уровне его анализ является «рудиментарным»; и Бахтин попадает в ловушку, пользуясь гуманистическим языком. Ключевым словом, с которым ассоциируется Бахтин в этой статье, опять-таки, является слово «структура». Бахтин, по Крестовой, приходит на смену русскому формализму, однако, вопреки самому себе, предстает запутавшимся в сетях ограничений формализма. Как будет потом показано в моем анализе, предисловие Крестовой имело, по меньшей мере, двойной эффект. Ее уничижительный выпад в статье 1970-го года мог вообще отбить у некоторых читателей желание заниматься дальнейшим исследованием Бахтина, а ее синкретичное (чтобы не

сказать малопонятное) привязывание Бахтина к психоанализу, структурализму и семиотике в контексте ее теории интертекстуальности хотя и вдохновило некоторых ученых на дальнейшее исследование в этом направлении (например, Оте-Ревю), могло в то же время подействовать и обескураживающим образом из-за большой абстрактности и из-за того, что уже в начале 70-х годов во французских академических кругах структуралистский литературоведческий подход подвергался критике. М. Пьеретт-Малькузинская так сформулировала ограниченность воззрений Кристевой на Бахтина с бахтинской точки зрения: «Кристева вводит фрейдистски-марксистский синкретизм, который, базирясь в своей основе на теории символов, предполагает системную теоретизацию иерархий с обычным, производящим и всемогущим субъектом в качестве вершины этой теории — субъектом, который говорит я. Все это имеет мало общего с конструктивной гетерогенностью, которая предполагается в идеях Бахтина благодаря полифонии и которая, наоборот, утверждает де-иерархическую деятельность, в которой производящий субъект сам/сама понимается как продукт диалогизированного процесса, совместно с другими социокультурными субъектами».

ПОСЛЕ КРИСТЕВОЙ

К 1977-му году появился перевод на французский язык *МФЯ* с кратким предисловием Романа Якобсона и введением Марины Ягелло. И Якобсон, и Ягелло считают Бахтина/Волошинова удивительно оригинальными мыслителями, которые далеко обогнали свое время в сопоставлении с современной социалингвистикой и семиотикой. Они делают основной акцент на Бахтине/Волошинове как семиотиках.

В начале 70-х годов во Франции было опубликовано несколько очень коротких рецензий на «Поэтику Достоевского» и книгу о Рабле (Жанно, Дезанти, Фриу, Габе, Ле Клези). В этих статьях содержатся самые разные комментарии, и некоторые из них явно основываются на неправильном понимании того, что Кристева говорила о Бахтине. Например, хотя Кристева разграничивает русских формалистов и Бахтина, эти комментаторы часто относят Бахтина к русским формалистам, или считают, что он работал целиком в рамках формалистических традиций (Жано, Дезанти, Фриу). Конечно, подобные комментарии немало способствовали тому, что Бахтина стали считать структуралистом/формалистом (другими словами, создали ему «дурную репутацию»)

в контексте французской филологической науки, и эти ярлыки прочно пристали к Бахтину. Снисходительно-покровительственный тон предисловия Кристевой, написанного в 1970-х году, тоже копировался в некоторых из этих статей (Габе, Хейман). Однако по крайней мере один из критиков (Клод Фриу) излагает свое несогласие с мнением Кристевой, когда, характеризуя ее интерпретацию Бахтина, с сожалением отмечает наличие в ней «латентной пессимистической метафизики», «псевдонаучности» и излишней «неологистической абстрактности».

К началу 70-х годов наметились две определенные тенденции в изучении Бахтина: Пьер Бурдьё, Луи-Жан Кальвье, Бернар Гарден, Жан-Луи Удебин и Жан-Батист Марсельзи опубликовали исследования социолингвистического плана, в которых содержалось обобщение идей Бахтина о языке; Жаклин Отье-Ревю и Освальд Дюкро тогда же предположили, что некоторые из идей Бахтина могут быть использованы наилучшим образом в рамках работ по общей лингвистике, прагматике или семиотике. Первое, преобладающее направление, которое основывается на прочтении «Поэтики Достоевского» и «Рабле» и «Марксизма и философии языка», квалифицирует Бахтина как материалистического соперника марксизма. Удебин, например, который опубликовал довольно обширный комментарий к Бахтину с социолингвистической точки зрения, характеризует *МФЯ* как «глоток свежего воздуха», как предвосхищение современных лингвистических исследований во Франции. По его мнению, эта работа отличается огромной интеллектуальной живостью и ясным, недогматическим методом; если в ней чего и недостает, так это конструктивно-преобразующей критики марксизма, которая должна следовать за описанием последнего как доктринально сложившегося; Бахтин недостаточно критичен и изобретателен для того, чтобы предложить новую марксистскую философию, которая могла бы стать основанием социолингвистических изысканий. Удебин также утверждает, что Бахтин/Волошинов недооценили сильные стороны сосюрдовской лингвистики, особенно диалектическую взаимосвязь присутствующих в ней диахронической и синхронической перспектив. Еще одним недостатком книги *МФЯ* Удебин считает, вторя здесь Кристевой, то, что, намечая объективные контуры некоего социально-психологического знания, данная работа отрицает сексуальную реальную реальность; ей поэтому недостает теории субъекта. Удебин также считает, что Бахтин/Волошинов в своих научных воззрениях решительно отрицают абстракцию в лингвистике, а затем указывает, что некото-

рая степень теоретической абстракции необходима в любом интеллектуальном изыскании.

Статья Пьера Бурдье, опубликованная в 1977 г. («Экономия языковых обменов») важна тем, что в ней хорошо просматривается близость его мыслей и мыслей Бахтина/Волошинова. Нельзя сказать, что Бурдье детально комментирует Бахтина, поскольку он лишь в начале своей статьи делает короткую предварительную ссылку на *МФЯ*, положительно отзываясь об этой работе. Но вся его статья, в которой в очень общих терминах излагается программа лингвистических исследований, является целиком бахтинской по своему подходу. Это можно увидеть из отрывков, подобных следующему:

«Язык есть практика: он создан для того, чтобы на нем говорить, то есть чтобы использоваться в стратегиях, которые приобретают все возможные практические функции из ситуации коммуникации, а не просто функции. Он создан для того, чтобы говорить о чем-то. <...> Практическое овладение грамматикой ничего не даст, если вы не усвоите адекватно все условия и бесчисленные возможные ситуации, в которых вы можете говорить. <...> Понимание — это не вопрос узнавания инвариантного значения, а скорее вопрос единичности формы, которая существует только в конкретном контексте».

На сегодняшний день нет глубокого исследования о взаимосвязи между мыслями Бахтина и Бурдье, хотя многие критики отмечали, что подобные тесные связи существуют (например, Анжено). Это предмет, который, очевидно, нуждается в дальнейшем изучении.

Кроме уже упомянутых, довольно общих социолингвистических соображений о Бахтине, я обнаружил только одно опубликованное во Франции обширное исследование, в котором использовались идеи Бахтина/Волошинова. Это — статья Бернара Гардена 1976 г. «Дискурс работодателя и представителя профсоюза», которая появилась сразу же после публикации на французском языке *МФЯ*. Гарден использует понятие несобственно прямой речи для того, чтобы контрастно и довольно язвительно проанализировать некоторые специфические тексты (телефильмы и интервью), в которых представители работодателей и профсоюзов разговаривают между собой. После весьма жесткого анализа Гарден приходит к выводу, что в дискурсе работодателей и в дискурсе представителей профсоюза используются две разные стратегии и что телевидение в 70-е годы находилось в процессе создания нового способа использования возможностей свободного непрямого дискурса. В дискурсе работодателей скрывается

исходный пункт его производства и создается иллюзия, будто «говорится от имени всех» («je dit comme on dit»), в то время как в дискурсе представителей профсоюзов делается попытка деконструировать дискурс работодателей с целью реконструировать собственные утверждения. Другая статья Гардена «Лингвистическая хроника: Волошинов или Бахтин?», опубликованная в 1978 г., является обстоятельным предисловием к *МФЯ*. Гарден утверждает, что автором этой работы нужно считать Волошинова, потому что все предпринимавшиеся до сих пор усилия приписать эту работу Бахтину были лишь плохо замаскированными попытками опровергнуть ее марксистское содержание. Это — один из редких случаев дискуссии по вопросу об авторстве во французском контексте.

Помимо социолингвистических, немарксистской ориентации, исследований о творчестве Бахтина, в изучении его наследия на французском языке прослеживается второе направление, имевшее место в конце 70-х — начале 80-х годов. Оно прослеживается в немарксистских/семиотических/лингвистических/прагматических/философских/психоаналитических работах Жаклин Отье-Ревю, Освальда Дюкро, Франсиса Жака и Адольфо Фернандес-Зоила. Наиболее важная из статей Отье-Ревю, опубликованная в 1982 г. и оказавшая наибольшее влияние на последующие исследования, является попыткой расширить программное заявление Кристевой о том, что находящиеся в зачаточном состоянии теории Бахтина необходимо развивать в направлении семиотики и психоанализа. В первой части своей обширной статьи (60 страниц) Отье-Ревю представляет собственную интерпретацию бахтинского «диалогизма», базирующуюся на тщательном прочтении всех бахтинских текстов, за исключением Э (опубликованной во французском переводе в 1984 г.). Она отмечает, что бахтинская теория «дружести» потенциально представляет огромный интерес для исследователей в области дискурсивного анализа, социолингвистики, теории высказывания и прагматики. Отье-Ревю в самой оригинальной и обстоятельной части своей статьи постулирует два типа лингвистической гетерогенности, которые она располагает в континууме: явную и конструктивную. Первый тип может анализироваться с помощью традиционных инструментов, предоставляемых лингвистикой, но второй тип, экстралингвистического характера, должен изучаться только с помощью бахтинской теории «дружести». Несобственно-прямая речь представляет собой пример высказывания, которое раскрывает конструктивную гетерогенность дружести или альтериорности. Во

второй, менее разработанной части работы Отье-Ревю проводит параллели между трудами Бахтина и Лакана: оба, по ее мнению, представляют дискурс как полифонию («за нашими словами звучат “чужие слова”»); и Бахтин, и Лакан, как кажется, понимают субъект как нечто децентрализованное. Завершает она свою статью анализом двух типов дискурса, в которых отсутствует явная гетерогенность: это — научный текст и поэзия.

Исследование Освальда Дюкро по «семиотической прагматике» является наиболее тщательно разработанной попыткой приложения некоторых принципов Бахтина. Поэтому оно заслуживает относительно более подробного комментария в настоящей статье. Задачей Дюкро было сконструировать общую схему, в которой можно было бы предпринять то, что он называет «свободным» («libre») развитием исследований Бахтина в сфере литературоведения. Семантическая прагматика определяется как изучение деятельности человека, осуществленной через язык, и в качестве специфического объекта берется эмпирическое изучение произнесения, которое определяется как событие, формируемое появлением высказывания. Оказывается, что Дюкро основывает свое развитие исследований Бахтина только на прочтении «Поэтики Достоевского». Он следующим образом суммирует, почему работа Бахтина представляет интерес для прагматики:

«Для Бахтина существует целая категория текстов, в которых можно увидеть несколько одновременно звучащих голосов, без выделения остальными какого-то одного из них, довлеющего остальным или выносящего суждения о других голосах: это то, что он называет, в противопоставление классической, или догматичней, литературе, “народной”, или “карнавальной”, литературой, и то, что иногда описывает как маскарад, полагая, что мы в состоянии наблюдать, как автор надевает целую серию масок в подобных текстах».

Бахтинская идея «полифонии» позволяет Дюкро поставить под сомнение некоторые из основных постулатов, которые доминируют в современных исследованиях по прагматике, — такие, как единство говорящего субъекта, а также понятие о том, что каждое высказывание имеет одного и только одного автора. Поэтому, по мнению Дюкро, необходимо отказаться от идеи единого говорящего субъекта в пользу нового понимания высказывания. Дюкро проводит тонкое разграничение между «говорящим» («locuteur») и «заявителем», «порождающим высказывание» («énonciateur»): первый определяется как тот, «кто относительно высказывания предстает ответственным за него, то есть как человек,

на которого возлагается ответственность за высказывание». Это человек, к которому относится местоимение «я», а также все остальные маркеры первого лица. «Locuteur» высказывания должен быть отдален от эмпирического производителя высказывания. Дюкро дает определение понятия «énonciateur» по аналогии, утверждая, что «ймонциатеур» по отношению к «locuteur» является тем же самым, что и персонаж романа по отношению к автору этого романа. Романист создает свои персонажи таким же образом, как и «locuteur» может создавать свои «énonciateur», чьи воззрения могут быть необходимым образом организованы. Основным примером подобного процесса является, по Дюкро, ирония. Он дает следующий пример иронии: некто говорит мне в такой-то день, что завтра будет дождь. Если я увижусь с этим человеком на следующий день и если день будет солнечным, я могу ему сказать: «Вот видишь, идет дождь». Мое высказывание иронично (потому что его смысл противоположен тому, что говорится) и может быть представлено как мое собственное произведение «говорящего», «locuteur» (я являюсь эмпирически ответственным за это высказывание), но это высказывание также является и произведением «заявителя», «énonciateur», то есть человека, который первоначально заявил, что будет дождь.

Положительным моментом подобного прагматического анализа является то, что он абсолютно ясен, но, по моему мнению, он создает статичную картину вербального обмена; он совершенно небахтинский, поскольку в нем не принимается во внимание социальный контекст высказываний. Перед нами, по преимуществу, формальный и функциональный анализ, в котором автор пытается определить формальные маркеры таких явлений, как ирония, отрицание и пресуппозиция. Этот тип анализа также представляет идеализированную версию вербальной коммуникации, в которой субъекты свободно и безо всяких помех общаются между собой, в отличие от бахтинского описания языкового обмена — конфликтного, озадачивающего. Попытки Дюкро развить унифицированный образ говорящего субъекта также кажутся неубедительными, хотя результатом их и являются проблематизация и осложненное понимание процесса производства высказываний субъектами.

Работам Кружка Бахтина философски очень близки две статьи Франсиса Жака: «Диалогика: Исследования диалога» (1979) и «Различение и субъективность» (1982). В них нет явного теоретического преклонения перед интеллектуальным авторитетом Бахтина; Фр. Жак скорее вдохновлен бахтинизмом и организует, в соответствии с этим, собственный труд. Признавшись в пря-

мых влияниях, которые испытало его исследование со стороны прагматиков (Остин, Серль, Стросон), Жак утверждает:

«Михаил Бахтин заслуживает наивысших похвал, поскольку он первым сформулировал диалогический принцип. Я намерен развить его работу в более радикальном направлении <...> и читателю придется судить о том, насколько его и моя работа отличаются по духу».

Заявленной в работе Жака «Диалогике» целью является обновление теории «другости», проблематику которой он определяет следующим образом: «Один субъект должен установить связь с другим через намеренный акт. Этот акт не соотносится с известной истиной, а скорее является случайным, непредсказуемым, спорадическим. Одно лицо здесь соотносится с другим именно через собственные действия. Замечателен сам итог: действующий оформляет себя в действии и как его субъект, и одновременно как его коррелят». Особое внимание Жак уделяет изучению «референциального диалога», то есть такого диалога, в котором обмен информацией позволяет установить существование референта и идентифицировать его. Затем он выдвигает относительно жесткую прагматическую/логическую модель для объяснения диалога, основывая эту модель на современных исследованиях в сфере теории игры, теории речевых актов и модальной семантики. Им разрабатываются два оригинальных онтологических понятия: «ретрореференция», или такие формальные маркеры, которые позволяют участникам речевого общения идентифицировать их место в вербальном обмене; и «ко-референция», или прогрессивная идентификация с реальностью, которой собеседники достигают, когда они исследуют возможные миры в контексте диалога. Как видно, Жак ведет исследование на высоком уровне абстракции и использует ресурсы формальной логики. Для демонстрации своей теории он не пользуется примерами, взятыми из реально существующих текстов, а вместо этого создает свои собственные примеры высказываний.

Соблазнительно сделать вывод, что теоретизирование Жака является развитием основных посылок Бахтина. Как и Бахтин, Жак проявляет большую изобретательность в создании афоризмов, которые звучат так, как будто они были написаны Бахтиным, типа следующих: «Chacun est pour l'autre l'occasion d'être soi» («Каждый для каждого — условие быть самим собой»); «Aucun ego ne peut rester en soi» («Никакое Я не может оставаться в себе»); я и ты «ne se conçoivent pas l'un sans l'autre» («не познают себя одно без другого»); «En lui même, je n'est personne» («Сам по себе Я — никто»). В приведенных примерах особенно

важен оригинал. Однако мне представляется, что сходство между Бахтиным и Жаком существует только на поверхностном уровне, поскольку прагматико-логический подход Жака и его понимание субъектности делают очевидными исходные предпосылки формалистического типа мысли. Например, Жак утверждает, что «речь существует только тогда, когда субъект прибегает только к использованию языка как системы, чтобы говорить с кем-то еще». В этом определении и вообще в рамках фундаментальных теоретических предпосылок теории Жака сохраняется сосюровская дихотомия «*langue/parole*» («язык/речь»). Еще более выразительным свидетельством того, что Жак становится на формалистические (и, следовательно, небахтинские) позиции, является следующее утверждение: «Я последовательно абстрагировал (из моего анализа) социальный горизонт дискурса, семейные и дружеские связи и все те институты, которые в структурированном мире регулируют права говорящих». Отказываясь вводить контекстную часть в анализ, Жак идеализирует человеческую, вербальную коммуникацию. Иногда в своем анализе он как бы предполагает, что позиции, с которых люди говорят, существенно определенным образом взаимозаменяемы: «Такая обратимость (между говорящими субъектами) уравнивает во временной перспективе позиции, которые на первый взгляд кажутся неравными».

Бахтин, напротив, постоянно напоминает нам, что, когда мы говорим, мы всегда говорим с позиции неравенства сил.

Альфонсо Фернандес-Зоила опубликовал целую серию из по меньшей мере двенадцати критических статей, посвященных функционированию психопатологического языка. Его взгляд — это только взгляд практикующего психоаналитика, и он должен быть отделен от уже упомянутых воззрений относящихся к более утонченным сферам академического дискурса. Фернандес-Зоила разграничивает пассивную и активную диалоговость. Первые — это состояние, которое доступно нам всем постольку, поскольку мы можем испытывать обычную, повседневную интраперсональную форму дружости, тогда как второе базируется на языке и должно приобретаться, изучаться или усваиваться через постоянные усилия, с целью установления здоровых интерперсональных взаимоотношений с окружающими. Индивид, который окажется неспособным выйти за рамки состояния пассивной диалоговости, будет демонстрировать лишь монологическое поведение, и в конце концов его ожидает та или иная форма сумасшествия.

**В РУСЛЕ ТОДОРОВА:
С 1980-х ГОДОВ ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ**

Важной вехой в развитии бахтинских исследований во Франции стала работа Тодорова «Диалогический принцип» (1981). Следует заметить, однако, что здесь не пришлось удостоиться того внимания, которое было оказано его монографии в других странах и особенно после перевода на английский язык в США. Единственный французский журнал («Esprit») выпустил специальный номер, посвященный Бахтину в тодоровском изложении, и то не весь целиком. Хотя книга Тодорова не претендует на то, чтобы считаться чем-то большим, чем обычное «введение в творчество», она, конечно, представляет собой очень своеобразное истолкование наследия Бахтина и предваряется биографическим очерком, в котором подчеркивается единство и всеобъемлющая связность, последовательность бахтинского интеллектуального движения. Тодоров, указывая на несколько общих тем, которые, как он утверждает, можно выделить во всех работах Кружка Бахтина, создает, вольно или невольно, некий образ Кружка как общества безупречно научно и системно мыслящих исследователей. Теория познания гуманитарных наук, теория высказывания, интертекстуальность, история литературы, философская антропология — таковы темы-рубрики, посредством которых Тодоров описывает и трактует основные направления занятий кружка Бахтина.

Взгляд Тодорова на бахтинское наследие становится еще яснее, кристаллизуется в другой его книге — «Критика критики: Роман обретения мастерства» (1984), особенно в эссе, озаглавленном «Диалогическая критика?». Диалогическая критика понимается здесь следующим образом: «Критика является диалогической <...> (это) встреча двух голосов, голоса автора и голоса критика, ни один из которых не имеет преимуществ перед другим. <...> Диалогическая критика говорит не о работах (в сфере литературы), а говорит, обращаясь к ним — или, точнее, говорит с ними; она не может отказаться ни от одного из этих существующих в ней голосов. Текст, подлежащий критике, является не объектом, описываемым с помощью “метаязыка”, а дискурсом, которому противостоит дискурс критика; автор — это “ты”, а не “он”, собеседник, с которым ведется дискуссия о человеческих ценностях».

Подобный поход сводит критическую деятельность к вежливой, либеральной беседе двух позиций общения и, следовательно

но, он не соответствует тому конфликтному, неравноправному процессу, который Бахтин описывал как диалогический процесс.

Во Франции было опубликовано очень мало работ в русле тодорвской интерпретации Кружка Бахтина. Те же, что были написаны, скорее представляют собой конкретные применения основных выработанных Бахтиным понятий: таков анализ двуголового слова в бурлеске семнадцатого века (Кронк), анализы хронотопа в «Жерминале» Золя (Миттеран) и в «Нана» (Бест) Золя, а также в «Соборе Парижской Богоматери» В. Гюго (Бест).

КВЕБЕК

Настоящая бахтинская традиция сложилась и бурно развивается в Квебеке, хотя основное количество опубликованных работ приходится на 80-е и 90-е годы. На протяжении 1970-х и в первой половине 1980-х гг., вплоть до своей смерти в 1986 г., профессор Андре Белло был вдохновителем и руководителем исследовательской группы, называвшейся «Cercle Bakhtine» («Кружок Бахтина»), которая регулярно собиралась в Квебекском университете в Монреале. Среди основателей Кружка были профессора: Андре Анжено, Регина Робэн, Владимир Крысинский, Антуан Гомес-Мориана и М. Пьерретт-Малькузинская, и все они внесли значительный вклад в развитие бахтинских исследований за последние десять лет. Второе поколение специалистов по Бахтину, большинство из которых является учениками уже упомянутых исследователей, продолжает публиковать свои работы в виде тезисов, статей и книг (см. два специальных выпуска «Etudes littéraires»), вышедшие в 1984-м и 1988-м гг.). Опубликованные работы Белло весьма разнородны. Они включают короткие эссе (или «хроники»), которые он писал в начале своей карьеры для периодического издания «Liberté» и которые он продолжал писать на протяжении двадцати пяти лет. Темами этих эссе стали современная политика Квебека, культурные и социальные вопросы, литература и язык (позже некоторые из этих эссе были опубликованы в двух посмертно вышедших книгах: «Понимать голоса» (1986) и «Наш Рабле» (1990). К числу более ранних и более академичных публикаций относятся «Сочиняющий романист» (1980) и «Есть ли здесь в классе мыслящий?» (1984), а также специальный выпуск журнала «Etudes françaises», редактором которого он являлся и который был посвящен Бахтину (1984). Специальный мемориальный выпуск того же журнала в 1988 г. был посвящен исследованиям Андре Белло.

Хотя работы Белло сильно отличаются по темам, жанрам и тону, в них во всех есть одно общее свойство: одержимость Белло Бахтиным. Признаюсь, я даже склонен считать работы Белло как двадцатипятилетнее непрерывное размышление над идеями Бахтина и его Кружка. Я здесь только для удобства изложения разделю его труды на два типа: во-первых, — эссе, а во-вторых, — более академично написанные теоретические его работы.

Белло был прекрасным эссеистом, и этот жанр ему явно очень нравился. В 1984 г. Белло написал «хронику» под названием «Независимость дискурса и дискурс о независимости». Речь в ней шла о конфликте между двумя поколениями интеллектуалов, рассуждения которых, или дискурсы, по вопросам политической ситуации в Квебеке за последние сорок лет очень сильно различаются:

«Как получилось, что дискурс о независимости в Квебеке все еще носит столь явно и глубоко диалогический характер? Каждый может это наблюдать вокруг себя и в самом себе. Так, всякий раз, когда я слушал выступления Гастона Мирона по этому вопросу, я понимал, что слова его принимают форму эмоционального ответа, явно предназначенного тем, против кого он выступал. Пусть собеседники отсутствуют воочию — он обращается к их аргументам, предвосхищает их реакцию и даже называет этих людей: Жерар Пеллетье, Пьер И. Трюдо и другие, представлявшие собой именно символические адресаты, благодаря таким «ответам», направленным в их сторону, стали заметны в социальном дискурсе Квебека».

Белло определяет хронотоп, в рамках которого происходит этот захвативший весь Квебек конфликт, как «театр вечно неразрешимого конфликта», диалогическими свойствами которого, в описании Белло, являются следующие моменты: метафора театра создает понимание диспута как своего рода постановки («Une mise en scène»); конфликт является открытым, незавершенным; описание двух поколений (старого и молодого) и определение их места даются исторически и конкретно через соотнесение с социальной и политической историей Квебека; конфликт предстает как разноголосый, поскольку два поколения используют два противопоставленных дискурса/языка и исторически разделены радикальным расколом, который произошел в истории Квебека в конце 1950-х годов. Во всех эссе Белло прослеживается хронотопическая характеристика; именно поэтому он представляется мне прежде всего непревзойденным, искусным мастером диалогических эссе.

Академические работы Белло по своему характеру были более программными и более теоретичными, и, хотя эти статьи доказали свою ценность уже тем, что служили источником вдохновения для многих молодых критиков в Квебеке, чувствуется, что Белло ближе все-таки эссеистический жанр. Белло стремился объединить понятия, почерпнутые у Бахтина (особенно понятие «карнавализации»), с терминами, разработанными Соссюром и Греймасом (здесь ключевыми понятиями для Белло были: «код», «структура», «модель», «модальность» и «актант»). В результате внутренней концептуальной несопоставимости с Бахтиным тех исследователей, с которыми Белло пытался его объединить, создавалось некоторое неразрешимое напряжение. Не будет несправедливым по отношению к Белло предположить, что его академическая работа, продвигавшаяся в направлении структуралистского формализма, невольно оказалась в ловушке, которую Бахтин обозначил убийственным термином — «теоретизм» (см. его *ФП*).

Другим очень важным голосом в общем хоре тех, чья работа ассоциируется с бахтинскими исследованиями в Квебеке, является голос Пьерретт-Малькузинской (она несколько лет училась в Монреале и в настоящее время преподает на родине, в Варшавском университете). Ее недавняя книга «Интердиалоги с Бахтиным, или Социокритика полифонической (без)рассудочности» представляет собой одновременно как теоретически изощренную попытку соединить Бахтина с социокритикой, так и тщательное текстовое прочтение некоторых писателей XX века (Гильермо Кабрера, Инфанте, Губерт Акен, Томас Пинчон, Эдуардо Мендоза). Бахтин предстает в этой работе как предтеча современной социокритической теории и метода. Его творчество помогает социокритикам развивать свою проблематику в новых направлениях. Задача социокритики, по мнению Малькузинской, определяется следующим образом: «<...> определить, в терминах эстетической специфики, интерактивную динамику текста в рамках культурной циркуляции»; «определить и идентифицировать диалогические процессы, социальные процессы, которые являются глубоко и необходимо историчными и которые не даются как таковые заранее, но (вос)создаются и текстуально воспроизводятся».

Социокритика должна изучать, по мнению Малькузинской, то, каким образом мониторинг социального дискурса материализуется в текстах и с помощью текстов. Малькузинская также вносит большой вклад тем, что указывает границы использования работ Бахтина в имевших место прежде исследованиях, на-

пример, в исследованиях Ю. Кристевой по интертекстуальности и психоанализу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поразительна разница в восприятии работ Бахтина во Франции и в Квебеке.

Кристева и Тодоров вызвали живой отклик у исследователей в 70-е годы и, соответственно, в начале 80-х годов. Причем реакция на работы Кристевой происходила, главным образом, среди исследователей-семиотиков, социолингвистов и психоаналитиков, тогда как философов или лингвистов привлекли прежде всего работы Тодорова; практически всеми критический и исторический анализ концепций Круга Бахтина был вполне ограничен их собственными историко-критическими интересами. Французских ученых интересовало, в первую очередь, развитие и приложение бахтинских идей в области французской литературы. Квебек, напротив, стал местом детального критического анализа генеалогии и развития этих идей в контексте литературной компаративистики. В Квебеке же работы Круга были существенным образом расширены методологически и теоретически, особенно в отношении социокритической проблематики. Между тем во Франции не появилось ни одной работы, сопоставимой по глубине мысли и обстоятельности с трудами квебекца А. Белло, который в свободной, эссеистической манере разъяснял бахтинские идеи или с академической невозмутимостью развивал последние, изучая идеологические и политические изменения текстов. Впрочем, именно Белло не раз повторял, что трудно придумать более удачную иллюстрацию многоголосого общества, чем Квебек, представляющий собой уникальную смесь многих языков: квебекского, континентального французского, британского английского, американского английского, языков американских индейцев и языков самых разных иммигрантов. Возможно, самый характер квебекского общества объясняет большую степень открытости и гибкости, с которой квебекские ученые восприняли идеи Бахтина.

1996

Перевод П. Ольхова и А. Ривлиной





Рут ГИНЗБУРГ

Бахтинистика в Израиле: краткий рассказ о рецепции, которой не было

Нижеследующее — это по необходимости искаженная картина того, как исследуют Бахтина в Израиле. Иврит — официальный язык в израильских университетах; однако по многим причинам научные работы часто публикуются на других языках. Ориентируясь на более широкую читательскую аудиторию и надеясь на содержательный диалог с критиками во всем мире, многие исследователи печатаются в основном за границей и по-английски. Английский язык — это на самом деле неофициальный *lingua franca* * академического сообщества. Поэтому мне кажется, что, рассматривая восприятие, рецепцию Бахтина в нашей стране, мы должны отчетливо представлять себе ситуацию, в которой работают ученые-гуманитарии в «узком языковом кругу». Рецепция Бахтина на языке иврит — это одно; рецепция Бахтина в Израиле — это другое. Кроме того, не все пишется непременно на «английском» или на «американском». Вынуждаемая своими издателями писать свои работы только на иврите, я испытываю настоящее замешательство от того, что явно не в состоянии дать ни полномасштабный отчет о работе по изучению Бахтина, в особенности о работе славистов, ни о том, что сделано или делается сейчас под влиянием его идей **.

* общий язык. — *Прим. пер.*

** Время, прошедшее с тех пор, как я начала работу над этим обзором, усложнило мою проблему. За последние два года отчетливо ощущается какое-то изменение. Сейчас Бахтиным интересуется больше исследователей, чем когда-либо прежде, отчасти в силу включения Бахтина в продвинутую университетскую программу (Университет иврита). Участие в бахтинских конференциях подтверждает, на мой взгляд, этот возрастающий интерес. Тенденция эта, однако, не отра-

Главная проблема — это печальное положение дел с переводами работ Бахтина на иврит. Только две из них переведены к настоящему времени: *ПнД* вышли в свет в 1978 г., а через десятилетие, в 1989 г., последовало «Слово в романе». Первый перевод вызвал своеобразный скандал. Переводчика обвинили в плохом знании русского языка, в незнании с соответствующей терминологией как русской, так и на иврите, в непонимании Бахтина по целому ряду пунктов. В крайне резкой рецензии Б. Хрущовский разобрал случаи неправильного перевода и непонимания подлинника, а также дал очерк истории рецепции этой книги Бахтина в Израиле: «История книги Бахтина о Достоевском в этой стране — странная, но типичная. Сначала любое упоминание его имени встречалось враждебно. Когда я рассказал о Бахтине Лии Гольдберг *, она не только ничего не знала о его существовании, но и ответила: “Я сама понимаю Достоевского, и мне не нужно читать про то, как его понимают другие”». Такая враждебность к литературной науке и поэтике была, естественно типична также и для тех, кто сделал из Достоевского экзистенциалистского героя. И только оживление интереса к Бахтину благодаря переводам его на польский, французский и английский языки подготовили почву для перевода его работ на иврит. К исторической оценке этого события я обращусь позднее. Здесь же пока я хочу высказать предположение о том, что, на мой взгляд, было бы большой ошибкой делать выводы о состоянии рецепции творчества Бахтина на основании ситуации с переводами. Ответственно выполненный перевод «Слова в романе», к которому Д. Сегал написал компетентную вступительную статью «Жизнь и творчество Михаила Бахтина», не имел покамест продолжения в виде публикации новых переводов. Возможно, что нехватка переводов уменьшила число потенциальных читателей в академических кругах. Однако что касается академической рецепции, то здесь наличие или отсутствие переводов на иврит не играют существенной роли. Еще раз: «бахтинистика» в этой стране не исчерпывается тем, что пишут на иврите.

Опираясь главным образом на это обстоятельство, я постараюсь, в границах предоставленного мне небольшого места, сначала поговорить о причинах, объясняющих своеобразный прием,

жается в публикациях на иврите, за вычетом того, что касается магистерских и докторских диссертаций. Научные доклады все еще пишутся главным образом по-английски.

* Лия Гольдберг — известный израильский поэт и литературный критик.

оказываемый Бахтину в Израиле, а потом дать сжатый обзор той работы, которая делалась в течение последнего десятилетия.

За немногими исключениями Бахтина больше «применяли», чем исследовали, анализировали и оценивали как мыслителя. Опять-таки, за малыми исключениями, применения касаются литературных исследований. Отчасти это объясняется тем, что, как и в других странах вне бывшего Советского Союза, знакомство с Бахтиным в Израиле носит отрывочный характер и не опирается на сколько-нибудь определенную хронологию *. Для многих читателей «Бахтин» до сих пор еще остается только и исключительно автором «Проблем поэтики Достоевского» и «Рабле и его мира» **. Точнее говоря, «Бахтин» — это синоним ряда понятий и концепций, которые используются в этих основных работах. Это казалось верным до недавнего времени. В противоположность другим «модным» мыслителям, Бахтин так по-настоящему и не вошел в моду в Израиле, несмотря на то, что Третья международная бахтинская конференция в 1987 г. проводилась в Иерусалиме. Это требует объяснения уже хотя бы потому, что Израиль, казалось бы, мог обеспечить идеальную почву как раз для такого рода интеллектуальной моды. С одной стороны, еврейско-русская иммиграция, в которой так много было интеллектуалов и специально гуманитариев в 70-е годы, могла бы дать знание Бахтина или о Бахтине прямо из первых рук. Иммиграция вообще намного увеличила прирост русскоязычного сообщества, давно обосновавшегося в этой стране. С другой стороны, израильское общество, этот настоящий тигель разноречия, в котором множество языков, культур и традиций претендуют на господство, могло бы стать идеальным полем исследований в бахтинской перспективе для ученых в социокультурных дисциплинах. Далее, история современного иврита, оживление давно «мертвого» сакрального языка и история внедрения этого языка в разноразличное израильское общество, казалось бы, сами собой могли бы дать отличный материал для изучения именно в перспективе Бахтина. И, наконец, сопротивление различных культурных традиций поглощению господствующей официальной культурой, что, по Бахтину, находит свое выражение в особых речевых жанрах и в различных типах карнавализованных практик, могло бы

* См.: *Morson J. S., Caryl Emerson. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford, 1990. P. 3—4.*

** Английский, точнее, американский, перевод названия книги о «народной смеховой культуре Средневековья и Ренессанса». — *Прим. пер.*

дать в распоряжение ученых очень живую, провоцирующую социалингвистическую сцену, можно сказать, требующую бахтинского подхода. Всего этого, как видно, не произошло.

Соображения Хрушовского в упомянутой рецензии отчасти объясняют, почему так вышло. Незначительный интерес к Бахтину в то время (1979) он связывает с общим сопротивлением «теории» как тенденции. Со своей стороны, представляя на израильской научной сцене те голоса, которые призывали к «науке о литературе» (школа поэтики и семиотики в Тель-Авиве), Хрушовский считает Бахтина представителем как раз такого рода науки и видит в нем жертву академической полемики и враждебной «теории» тенденции. Кроме того, на восприятие в то время повлияло и преобладавшее отвращение к тому, что интерпретировалось в качестве марксистской идеологии Бахтина (марксизм во всех своих оттенках, что характерно, еще и сегодня отсутствует на литературно-теоретической сцене Израиля). Таким образом, Бахтин, став и оставшись для одних «теоретиком», а для других «марксистом», — оказался интересным лишь для немногих. И еще один фактор подействовал на это относительное отсутствие интереса к Бахтину. В Израиле не было двух основных направлений, наложивших печать на университеты Запада и давших импульс исследованиям, применениям и «освоениям» Бахтина: не было феминизма и, что особенно важно, не было культурологии. Многие неслависты были вовлечены в круг вопросов, поднятых Бахтиным, благодаря возможностям, открывшимся здесь перед ними, в плане политико-идеологических исследований, а также благодаря применимости важнейших бахтинских понятий и концепций к междисциплинарным, историческим интересам исследователей. В противоположность этому, в израильских университетах исследования как по феминизму, так и по культуре, к сожалению, сильно отстают. Многие ученые-гуманитарии все еще ставят знак равенства между «политическим» и «идеологическим» подходом, с одной стороны, и «ненаучным» подходом, с другой, между «феминизмом» и «истерической чепухой», а представления о «народном» с «некультурным». В каком-то смысле академия все еще защищает себя от языков, которыми проникнуто понятие «Бахтин». То обстоятельство, что курс по Бахтину в наших университетах — это исключение, служит убедительным подтверждением этой мысли.

При рассмотрении такой своеобразной истории рецепции, которая граничит с отвержением, неизбежными представляются вопросы, относящиеся к интеркультурному обмену. Каковы условия, при которых интеллектуальное сообщество открывает

себя новому и инородному? Откуда идет та враждебность, которую затронул в своей рецензии Хрущовский? Откуда берется готовность к «диалогической восприимчивости», которая могла бы привести к концептуальному изменению, даже потрясению теоретической картины мира? Почему и когда инородное тело «теории» воспринимается как угроза, а когда появление его приветствуют? *

Тем не менее, в последнее десятилетие можно почувствовать медленное, но все же изменение общего отношения к Бахтину; появились и новые интересные работы, в основном относящиеся к литературе.

«Смех во тьме: современные версии комического» Яэль Ренан — пример «научного» подхода к Бахтину, превращенного в чрезвычайно систематически выстроенную историческую поэтику формализма. В поисках нового подхода к современному гротеску, Ренан разрабатывает типологию, основанную на «бахтинском принципе “комического карнавала”», именно отмены иерархического порядка». Инверсия иерархического статуса элементов, согласно Ренан, — основополагающий структурный принцип комического переворачивания. Исследовательница утверждает, что, поскольку иерархия — это организующий принцип всех социокультурных феноменов, то комическое переворачивание, играющее с нормативными ожиданиями, может осуществляться на любом уровне или в любом аспекте литературного текста, от героя и сюжета до специфических языковых приемов. Условие комического — вера в прочность иерархического порядка и, тем самым, в «невероятность» его переворачивания, с одной стороны, и вера в конечное восстановление порядка, с другой. Соответственно, направления современной литературы (Ренан работает как с поэзией, так и с прозой) можно различать и определять в

* Для того чтобы ответить на эти вопросы, пришлось бы построить семиотическую модель для интеркультурных переводов и прочитать историю государства Израиль с этой точки зрения. Возможно, что рецептивность имеет нечто общее с академически-интеллектуальным «доверием к себе» и с материальными условиями, такими, как размер книги и финансовая поддержка. Неприятие Бахтина в Израиле, кроме того, имеет связь со сходством его с Бубером, который рассматривается как часть израильско-еврейской мысли, хотя в Израиле к Буберу отношение неоднозначное. Наконец, восприятию Бахтина препятствуют тенденции к национальной однородности в израильской культуре, ее борьба за самоопределение в неамбивалентных терминах: все это, вероятно, не благоприятствует проникновению в общественное сознание идей контркультуры и различия.

соответствии со свойственными им способами переворачивания иерархий и той или иной степенью отрицания прочности любого порядка. Например, современный реалистический роман можно подразделять в соответствии с различными оценками тривиального, осуществляемыми в его текстах. Так, два его основных направления «устремляются к одной и той же цели: систематическая и последовательная нейтрализация конвенционального иерархического различия между банальным, невыразительным, рутинным, с одной стороны, и чем-то исключительным, эмоционально насыщенным — с другой». Большой раздел книги посвящен современному гротеску и некоторым представителям его в литературе, для которых путь к реставрации, некоей общепринятой иерархии или норме становится все более проблематичным. Ренан обсуждает невероятность и необъяснимость современного мира гротеска с позиции полного разрушения иерархического порядка, напоминая нам все время, что тот же самый принцип отвечает как за ужас, так и за комедию, какими бы «черными» они ни были».

Совершенно иначе, почти что прямо противоположным образом, подошел к Бахтину и применил его воззрения исследователь Шакед. Хотя и Ренан, и Шакед используют «карнавал» Бахтина, но делают они это в различных направлениях и с различными целями. Ренан в основном опирается на книгу о Достоевском, тогда как Шакед находится под сильным воздействием исследования о Рабле. Если Ренан вычитывает из Бахтина системный, структурно-семиотический аспект карнавала, то Шакед, наоборот, интересуется опытным, смысло-бытийным аспектом существования индивида в обществе, как это выражает карнавал Бахтина. Пытаясь дать социально-историческое освещение литературы на иврите, Шакед использует свою интерпретацию Бахтина при анализе рассказа Анона, — на чем я вкратце остановлюсь здесь, — для того, чтобы осмыслить художественный мир этого писателя, действительность, которая является контекстом этого мира, и современную еврейскую историю, а равно — историю литературы и за ее пределами. «Анон: писатель с тысячью лиц» (1989) — это монография Шакеда, представляющая собой интерпретацию израильского писателя, лауреата Нобелевской премии по литературе С. Анона. В главе о новелле «Мазал Дагим» («Созвездие Рыбы») Шакед объясняет, чем он обязан Бахтину и как он использует понятия, заимствованные им из теории карнавала. Бахтин, по Шакеду, — первый, кто подчеркнул значение карнавала для понимания гротеска; а гротеск как раз находится в центре интереса самого Шакеда. Истолковывая Бах-

тина, исследователь утверждает, что «карнавальный гротеск» представляет собой своего рода извращение основных человеческих побуждений на возвратном пути человека к «утробному» существованию, — тема, центральным моментом которой является потеря личной идентичности. В герое Анона Шакед видит раблезианскую фигуру, воплощение революционных сил, имеющих не внешне взрывной, а внутренне подрывной характер. В противоположность часто встречающимся позитивным оценкам и славословиям карнавалу как утопии, Шакед, анализируя произведение Анона, находит такой «карнавал», разрушительные внутренние энергии которого приводят, в конце концов, к неизбежной и окончательной смерти. Шакед подчеркивает диалектику саморазрушения: гротеск он понимает как выражение упадочной культуры, а карнавал — как последний всплеск жизни этой культуры перед полной потерей идентичности: «Быть поглощаемым, когда поглощаешь, — это процесс, который переходит в океанический опыт, возвращение к праматерям, когда нет больше ничего характерного или индивидуального, когда на краю могилы, не говоря уже о могиле самой, все равны». Пессимистическое прочтение карнавала и творчества Анона Шакед распространяет на всю еврейскую историю, контекст которой, по сути дела, составляет предмет диалога между книгой Анона и ее критиком. Основываясь на том, что он называет «имплицитным предположением о символическом смысле текста», Шакед предостерегающе заявляет, что «материальная революция ренессанса еврейской нации этого поколения» может обернуться «гротескно-карнавальным ренессансом, который таит в себе страшные опасности». Эта революционная сила имеет огромную энергию, способную по своему потенциалу разрушить нормы жизни и установившиеся традиции, но в то же время эта сила неумолимо «стремится попасть под собственный нож» (к самоубийству. — Р. Г.). Переворачивание рациональности и логики, по мысли исследователя, подразумевает не только свободу, но и безумие.

Контрастные друг другу применения бахтинских понятий Шакедом и Ренаном с исчерпывающей ясностью свидетельствуют о том, что у каждого читателя, похоже, поистине свой собственный Бахтин.

Диаметрально противоположно обоим этим работам исследование Рут Картон-Блум: это не столько применение «бахтинского принципа» карнавала, сколько попытка локализовать конкретное произведение поэта в контексте как исторического, так и личностного контекста его создания и его рецепции с опорой на широкий спектр бахтинских категорий. «Клоун и тень: стихо-

творение-мениппея Натана Альтермана» (1992)* — это анализ последнего поэтического произведения Альтермана «Хаджигат Кайнц» («Летнее празднество»). Произведение это, отвергнутое критиками из-за отсутствия в нем целостности, прочитывается Картон-Блум как мениппея с ее жанровой многоголосостью, что позволило автору поэтически отреагировать на личные идеологические кризисы и вести диалог с голосами своей актуальной современности, а равно и со своей собственной ранней поэзией. Поэт-хореограф, по мнению исследовательницы, «не колеблясь вводит лирические, эпические и драматические структуры» в свое празднично славословящее произведение. Жанры здесь не просто рядоположны, но «оспаривают друг друга» и играют друг с другом. Классические представления о границах стираются, конвенции взрываются. Произведение Альтермана переворачивает все принятые в литературной критике нормы и понятия. В стихотворное произведение вводятся драматические элементы, которые диалогически встречаются и сталкиваются с сатирической традицией Мольера. Более того, Картон-Блум заявляет, что Альтерман использовал «карнавальный тип» образности как мульти-жанр, с помощью которого он хотел передать свое восприятие колоритного, разноречивого, разноязыкого иммигрантского общества Израиля конца 50—начала 60-х годов. Поскольку, как полагает исследовательница, «карнавал поддерживает динамическое, изменчивое, незавершенное» состояние, а «мениппова сатира развивалась во времена кризиса, упадка национальной традиции», то именно эти особенности мениппеи как жанра и карнавала как типа или модуса мировоззрения способствовали появлению в поэзии Альтермана особого мировидения, в котором преобладающее место заняли «множественность, разнообразие и изменение». Многоголосие его произведения создает «парадокс чтения»: с одной стороны, читатель привязан к реальному историческому миру вне текста, с другой — он окружен миром литературных, архетипических и мифических аллюзий. «Это, — говорит Картон-Блум, — такой текст, который вскрывает явные и неявные диалоги со многими литературными текстами. Эти литературные материалы, подобно историческим материалам, служат в “Летнем празднестве” не-иерархическим пратекстом дискурса. Это — демократия, в которой все системы приобретают особенности друг друга и начинают походить одна на другую. Уникальный исторический материал иных привлекает аурой

* Обсуждаемая статья — часть будущей книги автора об Альтермане.

мифического, а мифический элемент приближается, приравнивается к пространству повседневного человека».

Работы Шакеда и Картон-Блум, как кажется, открывают возможности в таком направлении, в котором исследования и применения идей Бахтина могли бы пойти в Израиле в будущем. Израильское общество, пережив в предшествующие десятилетия серьезную историческую и культурную травму и своего рода революцию, находится сейчас в процессе исканий своей идентичности. Литературные исследования, опирающиеся на историческую поэтику, вполне могли бы использовать бахтинскую перспективу в своих попытках осмыслить и преодолеть разрывы, беспорядочность и разнородность современной еврейской и нееврейской литературы и культуры Израиля.

Если прибегнуть к помощи воображения, как ни произвольно это может выглядеть с моей стороны, то, пожалуй, направление, или «тренд», можно видеть в работах, о которых говорилось выше; между тем другие работы, написанные к настоящему времени на иврите, вообще затруднительно как-то классифицировать. Эссе Оппенгеймера о диалоге, например, — это обсуждение бахтинского понятия, каким оно оказывается в свете карнавала как своего истока. Автор анализирует различие между функцией диалога в карнавальном событии и функцией его в карнавализованных литературных текстах, после чего он углубляется во взаимоотношение между диалогом, языком и коллективной памятью. Работа Оппенгеймера, выполненная в традиции философского дискурса, остается пока единственной в своем роде *. Другие исследователи обращались к Бахтину, заимствуя у него понятие «разноречие» при анализе литературных явлений в диапазоне от Библии (Илана Пардео) до литературы ГУЛАГа (Леона Токер). Другая многообещающая линия исследования, возможно, откроется вслед за появлением работы Кузара об израильском политическом жаргоне, рассматриваемом в свете бахтинской перспективы: его лингвистический анализ — первый опыт подобно-го рода.

Гораздо больше того, что сделано, еще предстоит сделать в будущем. Однако мне представляется, что мы и дальше будем свиде-

* Очень интересная магистерская диссертация должна быть упомянута в этой связи: это — исследование Михаила Бен-Нафталиса «Мосты между “вчера” и “завтра”: Герменевтика Бахтина и Гадамера в свете Фуко». Диссертация представляет собой анализ, в плане философии истории, функции интерпретатора культуры, какой она выступает в мышлении Фуко.

телями работы лишь нескольких человек, не образующих общего направления: так будет до тех пор, пока в университетах не произойдут действительные изменения, способные стимулировать изучение и применение наследия Бахтина. Перелома не наступит в особенности до тех пор, пока не произойдут какие-то объективные изменения, более близкие духу Бахтина.

*1996**Перевод А. И. Шнеерсона-Аксенова*



Богуслав ЖИЛКО

Восприятие Бахтина в Польше

За последние тридцать лет в Польше было сделано очень много в отношении переводов на польский язык наиболее значительных произведений в области литературной теории и критики. Таким образом у нас появилось множество знаменитых работ, которые теперь расцениваются как основополагающие в области гуманитарных наук. Если спросить, какой автор привлек за это время наибольшее внимание в литературоведческих кругах, то в ответ, несомненно, сказали бы, что таким автором стал Михаил Бахтин. Никого не переводили так много, ни о ком не говорили так часто в научных выступлениях и ни на кого не ссылались так часто, как это было в отношении Бахтина.

Целесообразно поэтому проанализировать эту особенную популярность Бахтина в Польше. Его идеи были восприняты с энтузиазмом критиками самых различных методологических ориентаций. В данной статье будет сделана попытка дать критическую оценку идей Бахтина в Польше. Мы надеемся при этом сформулировать некоторые общие проблемы, связанные с восприятием творчества Бахтина критиками и литературоведами в Польше.

I

Для того чтобы составить себе полное представление о восприятии Бахтина в Польше, мы будем говорить об интерпретациях работ Бахтина в двух областях: в области литературной критики и в области теории. Такое разделение чисто условное, поскольку основывается оно на различной ориентации критиков: например, рецензент еженедельника или ежемесячника по социально-по-

литической тематике адресуется к иному читателю, чем его collega, публикующийся в научной периодике, и цели обоих, очевидно, различны.

Начнем с рецензентов. Как то и можно было предполагать, их усилия прежде всего сосредоточены на выявлении смысла основных понятий, которыми пользовался Бахтин. К примеру, когда прочитали книгу *ПнД**, то возникла основная пара противоположных понятий: «гомофонный» роман/«полифонический» роман. Второй член этой оппозиции произвел особенно сильное впечатление на критиков. Почти все, кто писали и пишут об этом исследовании, рассматривают в качестве основной проблемы и крупнейшего открытия именно обоснованное в этой работе понятие «полифонического романа». Критики единодушны в том, что открытие структуры полифонического романа (лучше всего представленной в романах Достоевского) и его идеологических истоков, — это крупнейший вклад русского ученого. Критики особенно склонны отмечать эпистемологическое значение концепции Бахтина, а также ту яркость, с которой эта концепция выражена. Единственный пункт концепции полифонии, к которому отнеслись с недоверием, — это утверждение об относительной автономии героев как полноценных личностей в произведениях Достоевского. Несогласие с таким утверждением наиболее отчетливо выразил К. Ментрак (K. Mentrak), который полагает, что «сознание авторам всегда гомофонно <...> Автор может игнорировать свое всеведение, но его роман создается им в плоскости одного сознания. Диалог ведется одним и тем же сознанием. Отсюда следует, что диалог — это фикция, поскольку автор неизменно обращается к себе самому» (Бахтин и Достоевский, 1971).

Аналогичным образом проблему рассматривает Нишковский (J. Niesikowski), который интерпретирует полифонический роман в качестве конкретного литературного метода, отнюдь не лишаящего автора превосходства над своим собственным сознанием: «Романы Достоевского, помимо своей полифоничности, имеют и не могут не иметь также свою конкретную значимость, свой смысл и свою направленность. Книга Бахтина доказывает только одно: то, что значение и смысл достигаются здесь на более сложных путях, чем предполагают там, где решающее значение придают цитированию высказываний отдельных героев».

Такого рода полемические наблюдения высказываются потому, что критики рассматривают книгу Бахтина как исследова-

* В этом труде приняло участие двенадцать авторов. Полный список можно найти в: Bibliographia rusycystiki polskiej.

ние хотя и оригинальное, но с точки зрения жанра литературной критики вполне «нормальное» *. Литературоведы обычно не принимают во внимание философскую антропологию и теорию диалога Бахтина. Его исследование литературоведы и критики обычно стараются истолковать в качестве своеобразной, но, в общем, довольно типичной попытки внести ясность в проблематику теории романа и по возможности приблизить бахтинскую концепцию к читателю путем аббревиатур, пересказа, а иногда и посредством полемики с автором концепции **.

Такой же подход стал основополагающим в критическом восприятии книги Бахтина о Рабле. Разумеется, этот текст оценивается совершенно особенным образом. В книге о Достоевском Бахтин стремился к тому, чтобы произведения писателя проливали свет прежде всего на самих себя и чтобы раскрыть «Достоевского в Достоевском», тогда как в исследовании о Рабле имеем дело не только с произведениями, но и с окружающим автора миром. На уровне проблематики и тематики книга о Рабле значительно шире, чем монография о Достоевском. Однако поток интерпретаций второй монографии оказался никак не менее значительным: рецензенты рьяно принялись за истолкование понятий, связанных с бахтинской концепцией народной смеховой культуры. В статье С. Стерны-Ваховяк (S. Sterna-Wachowiak) «Язык смеха» (1974) автор определяет язык смеха как «единство образов, образующее конкретную карнавальную культуру».

Ту же мысль высказывает и К. Ментрак, который утверждает, что книга Бахтина о Рабле выдвигает определенную модель средневековой смеховой культуры, и только исходя из этой по-

* Рецензия Б. Урбанеквского, в которой рассматриваются аспекты в творчестве Бахтина, представляет собою исключение. Автор рецензии считает структуру полифонического романа изобретением Бахтина, а не Достоевского, утверждая, что это изобретение в равной мере защищает как самого писателя, так и «молодую, живую и многоцветную советскую культуру от единообразия и догматизма» (статья «Полифония и диалектика»).

** Такого рода полемика (которая применяет терминологию Бахтина для своих целей, а косвенным образом также и всю в целом концепцию полифонического романа) велась И. Ивашкевичем в газетной статье в колонке «Разговоры о книгах» (см. его заметку «Поэтика Достоевского»). Согласно мнению И. Ивашкевича, основная ошибка Бахтина произошла в силу того, что он трактует литературное произведение как музыкальное, как «полифоническое». Между тем, по мнению этого критика, в литературе все гомофонично, «все совершается в одном линейном плане, который охватывается единым взглядом».

следней и можно понять и оценить это исследование, в котором Бахтин одновременно анализирует и творчество писателя, и параметры воображения, переживавшиеся средневековым человеком, и наконец то, каким образом трансляция этого воображения в художественную форму наделила эту форму особой точкой зрения на процессы исторической динамики. Рабле, таким образом, понят Бахтиным через народную смеховую культуру, которая в свою очередь увидена как особенный элемент социальной системы в ее целом (Бахтин и Рабле, 1976).

Итак, «открытие» давно забытой «народной смеховой культуры», согласно критическим оценкам, позволяет нам подойти к внутреннему смыслу великой книги французского гуманиста.

С некоторой общей точки зрения можно, по всей вероятности, сказать, что именно такого рода суждения и критические оценки преобладают в истолкованиях и комментариях бахтинской мысли. Однако в целом ряде случаев критики не ограничиваются комментированием и делают попытки поставить в связь концепцию народной смеховой культуры с другими, по-видимому никак внешне не связанными с этой, идеями Бахтина. Так, например, К. Ментрак высказал предположение, что исследование о Рабле следует рассматривать в контексте таких классических образцов европейской гуманитаристики, как «*Homo Ludens*» И. Хейзинги или книги Ж.-И. Сартра о «воображении». По мысли критика, только путем таких смелых сопоставлений мы можем надеяться по-настоящему раскрыть новаторство русского ученого.

II

Если литературоведы в основном интересовались содержательными сторонами бахтинских исследований, то историки и особенно теоретики сосредоточили свое внимание прежде всего прочего на методологических вопросах. Это различие в подходах, в самих способах восприятия — вполне понятно. Теоретики склонны подчеркивать методологическое своеобразие бахтинских работ и проблемы *Weltanschauung* *. Тем самым Бахтину воздается должное — по крайней мере, в Польше — как основателю нового и по-настоящему захватывающей методологической программы.

* мировоззрения. — *Прим. пер.*

Идея поливалентной природы художественного произведения и широкий спектр возможных интерпретаций ее — это триумф в литературной критике и в теории. В случае Бахтина, однако, становится очевидным, что идея эта затрагивает не только художественный, но также и научный текст. Научную теорию тоже ведь можно определять и освещать самыми различными путями.

Нижеследующие наблюдения будут касаться особой области «конкретизации» методологического кредо Бахтина: эта своеобразная область исследований стала проявляться за последние три десятилетия в литературоведческих исследованиях. Для более четкого понимания этой своеобразной области бахтинистики попробуем проанализировать некоторые прочтения работ Бахтина, которые предлагают определенную методологическую ориентацию и могут послужить оптимальным освещающим контекстом.

Формализм и структурализм. С этой теоретической ориентацией первоначально связывали творчество Бахтина. Такое представление возникло на первой волне критических публикаций, посвященных Бахтину. При этом сближение его теоретико-методологических истоков с русской формальной школой обычно проводилось в двух вариантах — позитивном и негативном.

Д. Данек (D. Danek) безоговорочно включил книгу Бахтина о Достоевском в «круг русской литературной критики 20-х годов, самое прославленное течение которой представлено русской формальной школой, представители которой прогремели на весь ученый мир. <...> Книга Бахтина, опубликованная в 1929 г., относится к более поздней и более зрелой фазе этого теоретического направления. В этой книге развиваются идеи, соответствующие современной версии структуралистского подхода». Данек привел тогда, в 1965 г., целый ряд параллелей между формулировками Бахтина и формалистическими интерпретациями, ориентируясь при этом в основном на работы Ю. Тынянова; в результате, однако, он приходит к выводу, что Тынянов — это научно-теоретический оппонент автора книги о поэтике Достоевского. Данек сам замечает некоторое противоречие в своей позиции, в особенности там, где речь идет о взаимоотношении между лингвистикой и поэтикой. Тем не менее основной вывод критика остается неизменным: Бахтин — творческий наследник и продолжатель формалистической школы, а его книга (в издании 1929 г.) — это начало структуралистской фазы в литературно-критических исследованиях.

По тому же пути пошли и другие комментаторы. Например, Б. Войдовский (B. Wojodowski) видит в методе русского ученого «современное развитие классических открытий русской фор-

мальной школы», что, по его мнению, сближает этот метод с сегодняшним структурализмом.

С. Балбус (S. Balbus) в своей вступительной статье к польскому изданию книги о Рабле (1975) уже прямо говорит о Бахтине как о стороннике формализма. Правда, взаимосвязи между бахтинской и формалистической методологией он понимает в ином ключе. Теоретические схождения между двумя методологиями представляются ему достаточно очевидными (имя Тынянова и здесь оказывается уместным в связи с его теорией литературного факта), но различий на этот раз оказывается все же больше, чем сходств. «Вообще говоря, — замечает С. Балбус, — бахтинская методология представляет собою попытку преодолеть основное формалистическое понятие, а именно понимание формализмом отношения литературного произведения к материалу». Отсюда следует, по мысли критика, что если Бахтин и имеет какое-то отношение к формальной школе, то основывается это отношение скорее на отрицании ее основополагающих предпосылок.

Тогда, в 60—70-е годы, связывать Бахтина с формальной школой и считать его ученым, который старался преодолеть упрощения раннего ОПОЯЗа — означало признать триумф структурализма. Однако по мере того как волна структурализма постепенно начинала спадать, и одновременно в печати начали появляться неизвестные прежде тексты Бахтина, — его довольно быстро начали превращать из формалиста-структуралиста в антиформалиста. Так, Х. Яничек-Иваницкова (H. Janaszek-Jvanickova), обсуждая польский перевод *ВЛЭ* (1982), назвала свою рецензию так: «Великий Бахтин против формализма и идеологизма». Бахтин представлен в этой рецензии как убежденный сторонник марксистского метода в применении к литературе, то есть такого метода, который «тесно связан с социальной жизнью». За относительно короткий промежуток времени образ Бахтина резко изменился: коллега-единомышленник формалистов в конце концов оказался самым активным их оппонентом.

Марксизм. В только что приведенной цитате выдвинут аргумент, в соответствии с которым существует если не альянс, то, по крайней мере, определенное духовное родство между Бахтиным и марксизмом. Этот аргумент отныне появляется снова и снова, принимая то одни, то другие обличья. Мы остановимся на двух попытках интерпретировать Бахтина подобным образом — статьях Б. Овжарека (1977) и С. Жолкиевского (1981). Первый из них исходит из предположения, что если внимательно прочитать всего Бахтина, то обнаружится его глубокая связь с марксизмом — связь, основывающаяся прежде всего на ранних бах-

тинских работах 20-х годов. По этой причине особую важность для марксистского литературоведения приобретают книги *МФЯ* и *ФМЛ*. То, что, по мнению Овжарека, неопровержимо свидетельствует о марксистском происхождении этих книг, — это проведенное в них классическое различие «базиса» и «надстройки», понятий, с помощью которых Бахтин старается определить характер идеологического творчества (в том числе, литературно-художественного творчества). Б. Овжарек подчеркивает материалистический и семиотический подход Бахтина к явлениям действительности: такого рода подход, по его мнению, позволяет интерпретировать культурное творчество в марксистских понятиях «производства» и «продукта». Жолкиевский, со своей стороны, выделяет в научной биографии Бахтина два периода: юношеский период, когда преобладающим у него был интерес к феноменологии, и зрелый период, который начался в конце 20-х годов и отличительной особенностью которого было освоение марксистской методологии. Подчеркивая методологическое своеобразие бахтинского подхода, Жолкиевский пишет: «Бахтин не был индивидуалистом, впервые открывшим свои собственные концепции, не был одиноким гением. Наоборот, он высоко оценивал роль мышления в формировании коллективного исторического поведения и определении материальной силы истории. Бахтин был марксистом, который обогатил саму теоретическую систему марксизма, усвоенную им. В этом процессе обогащения и развития своей собственной позиции он создал, наряду с другими новаторами нашего времени (зачастую в полемике) новую современную парадигму гуманитарных наук, новую теоретическую систему, которая представляет собою попытку объяснить явления культуры».

С. Жолкиевский, таким образом, видит в Бахтине в основном продолжателя марксистской методологии в гуманитарных науках. Бахтинский метод целостного анализа культуры он считает главным достижением русского ученого. Бахтин, посвятивший всю свою жизнь изучению культурных проблем, сумел преодолеть автономную природу отдельных гуманитарных дисциплин в научном мышлении. Это оказалось возможным потому, что он принял тезис о семиотической природе культуры. Согласно этому тезису, человеческое поведение, наряду с объективными и инструментальными функциями, осуществляет также символические (в широком смысле слова) функции. На этом основании возникает главный критерий, который позволяет сопоставлять и сравнивать между собою разнородные культурные структуры и описывать их языком семиотики. «Существенным элементом

его методологии, — говорит С. Жолкиевский о Бахтине, — является поиск и характеристика явлений культуры, которые различаются по своему смыслу, но одинаковы по своей значимости и совершают одни и те же или аналогичные социальные функции».

Прагматика. Прагматическая поэтика, согласно ее сторонникам, сосредоточивает внимание на влиянии, которое литературное произведение оказывает на читателя. Прагматики противопоставляют свою позицию структуралистской поэтике, обвиняя последнюю в абсолютизации синтаксического плана художественного произведения в ущерб прагматическому плану (см. статью Е. Чаплиевича «Структурализм и прагматика», 1973).

Е. Чаплиевич пишет, что Бахтин для прагматиков — это «вдохновляющий фактор». Имеется в виду не негативное вдохновение, а позитивное: Бахтин помогает правильно ставить и правильно решать проблемы поэтики. И это не случайно, поскольку то, что сближает позицию Бахтина и прагматическую поэтику, — это тяготение к платоновской концепции. В то же время перед прагматиками стояла задача выяснить, в чем их методологическая позиция отличается от бахтинской. Для этого прагматики выдвинули критерий, который Е. Чаплиевич выразил в виде краткой формулы: «Литература — это влияние» — тезис, который действует в качестве своеобразного фильтра, позволяющего отделить то, что у Бахтина «правильно» от того, что у него «ошибочно». Таким образом был найден способ, с помощью которого теперь можно было выработать как бы объективную оценку всех основных научных положений Бахтина, относящихся к сущности диалога, жанра и так далее. В результате всякий анализ бахтинских категорий сопровождается знаком «плюс» или знаком «минус», в зависимости от того, насколько та или иная категория соотносится с кредо бахтинской поэтики.

Нетрудно заметить присущее прагматической поэтике противоречие: теоретически прагматики всячески подчеркивают свою заинтересованность в осмыслении «всего Бахтина» *, тогда как практически они подходят к нему совершенно формальным образом.

Целостный метод. Наряду с такими критическими исследованиями и комментариями, в которых Бахтин истолковывается

* Е. Чаплиевич в «Lektura Bachtina» показывает, что ни одно направление в литературных исследованиях, исключая прагматическую поэтику, «по-настоящему не интересовалось поисками специфики, так сказать, “Бахтина в Бахтине”, и никто не пытался понять сущность теории Бахтина».

с точки зрения того или иного «изма», существует и другая тенденция, которая заключается в том, чтобы включить Бахтина в какую-нибудь научную «школу». Голоса, выражающие эту тенденцию, исходят прежде всего из того, что бахтинские открытия не удастся подчинить никаким «измам» или доктринам. В 1967 г. А. Бережа (A. Bereza) обратил внимание на своеобразное многоязычие в методе Бахтина. Он писал: «Разнохарактерные и разнородные методологические уровни его научного творчества — жанровый, структуральный (соответственно, семиотический), антропологический — соединяются в методе целостного, интегрального анализа. Множественность этих уровней выражает тот очевидный факт, что самые значительные явления, описанные Бахтиным — народная смеховая культура, карнавал, гротеск, художественное творчество Рабле, — невозможно подвести под какую-либо одну методологическую схему».

З. Митосек (Z. Mitosek) придерживается того же мнения. Оценивая в 1983 г. широкий спектр воззрений Бахтина на литературу и литературные исследования, она приходит к следующему заключению: «Заслуга этого ученого (Бахтина. — Б. Ж.) заключалась в создании некоторого целостного метода, в котором анализ литературной репрезентации совпадал с плоскостью высказывания таким образом, что форма нерасторжимо связана с исследованием смысла, содержания и семантики художественного произведения». В конце своего небольшого обзора З. Митосек указывает на некоторые методологические контексты, соответствующие идеям Бахтина, а в заключение говорит: «И все-таки не покидает ощущение, что мысли этого ученого уникальны, они возвращают жизнь современным литературным исследованиям прежде всего благодаря методу: этот бахтинский метод представляется шире, чем отдельно взятые теории “слова”, “высказывания”, “жанра”, “романа”, “автора” или “идеологии”, о чем идет речь в том или ином случае. Можно сказать, что мы здесь имеем дело с оригинальным взглядом на мир. Даже если мы признаем, что марксизм является основанием этого видения, то из него, этого видения, никак не исключить индивидуализирующей герменевтики».

III

Как показывает наш краткий обзор, в первые двадцать лет рецепции Бахтина в Польше основная тенденция состояла в том, чтобы привести его идеи в категориальное соответствие со струк-

турами восприятия, уже сложившимися в литературных исследованиях и в философии. Критики и литературоведы обычно пытались приспособить бахтинские понятия и концепции к уже ассимилированным идеям прошлого и настоящего в гуманитарии. Иногда эти усилия превращались в попытки кооптировать Бахтина, включая его научное творчество в то или иное учение или доктрину, и тем самым поднять научный статус этого творчества. На этом этапе можно было наблюдать зарождение своего рода «войны за Бахтина» между отдельными литературными направлениями.

Во второй половине 80-х годов ситуация начала меняться. Стало ясно, что воззрения Бахтина невозможно свести к сложившимся общеизвестным методологическим направлениям и группировкам. Те, кто серьезно изучали научно-философское наследие Бахтина, начали понимать, что Бахтин — это другой и что значение его как раз и заключается в этой его «другости». Преобладание критики «освоения» уступило теперь место усилиям, направленным на то, чтобы обнаружить конкретные неповторимые черты бахтинской мысли.

Работы последнего десятилетия можно разделить на несколько групп. Исследования, относящиеся к первой группе, посвящены реконструкциям и истолкованиям ряда литературно-теоретических проблем, выдвинутых Бахтиным. Особенно важное место в этих исследованиях заняла проблема статуса литературного произведения — его структуры, его способа существования. Бахтин, как известно, предложил в своих ранних работах очень оригинальную концепцию литературного произведения, основанную на существенном взаимоотношении диалогического характера между автором (носителем формы) и героем (носителем познавательных и этических ценностей). Ряд кардинальных бахтинских понятий — таких, как «вненаходимость», «кругозор», «завершенность», «трансгредиентность», «идеологическая среда», «преднаходимость», «архитектоника», «композиция» и т. д., — связан именно с этой концепцией. В Польше за последнее время появилось несколько работ, затрагивающих эту проблематику*. Появление этих публикаций находится в прямой связи с появлением новых неизвестных прежде исследований Бахтина — сперва у него на родине, а потом и в Польше**. Эти

* Примеры этого можно найти в работах Б. Жилко и Е. Чаплиевича.

** См., в частности, книгу Чаплиевича и Касперского: «Бахтин: диалог — язык — литература» (Варшава, 1983) и перевод Д. Улицкой «Эстетики словесного творчества» Бахтина (Варшава, 1986).

новые для нас работы Бахтина изобилуют интереснейшими идеями, имеющими большое научное значение. Особый интерес для польских «бахтинистов» представляет подход Бахтина к проблеме «эстетического объекта», то есть художественных и эстетических ценностей, — проблеме, которая рассматривается и в работах польского эстетика-феноменолога Романа Ингардена.

Ко второй группе новейших исследований о Бахтине можно отнести такие работы, в которых основное внимание уделяется реконструкции исторических корней его идей. Сюда относятся работы общего характера, которые стараются ответить на вопрос: «Откуда взялся Бахтин?» *, а также работы, исследующие генеалогию понятий русского мыслителя, например, работа Е. Касперского «Генеалогия диалога». Как всякий выдающийся ученый, Бахтин множеством нитей связан с общей интеллектуальной традицией. Установление генезиса его взглядов — чрезвычайно важная проблема бахтинистики, и работу в этом направлении следует всемерно поощрять.

В самые последние годы в Польше появились статьи, в которых идеи Бахтина сопоставляются с некоторыми идеологическими тенденциями нашей культуры. Первой такой тенденцией является постмодернизм, который приобрел ведущую роль в интеллектуальной жизни западного мира **. Бахтина часто рассматривают как одного из патронов этого движения, как мыслителя, усилия которого, хотя это и может показаться странным, соответствуют современным тенденциям в области философии, науки и искусства. Однако исследователи и критики все же понимают, что Бахтина невозможно отождествлять с постмодернистским лагерем. Поэтому они стараются доказать, что наследие Бахтина — это, возможно, не только отправной пункт для понимания постмодернизма, но также его творческое продолжение. Некоторые критики полагают, что Бахтин преодолевает оппозицию между «тоталитарным модернизмом» и «индивидуалистическим постмодернизмом», формулируя при этом свое антропологическое понятие диалога, которое, как пишет один критик, «по-

* См. статью А. Возного «Откуда взялся Бахтин?» (Pamiętnik Literacki. 2. 1981). Автор этой интересной статьи полагает, что основной контекст, объясняющий генезис бахтинской мысли, — это традиция русского православия, представленная в первую очередь именами таких философов, как П. Флоренский и С. Булгаков. Такое истолкование представляется мне все-таки узким. При обсуждении истоков бахтинского мышления следует рассматривать западную философию, филологическую традицию, а также эстетику символизма.

** См. работы таких авторов, как Szkolut и Mizinska.

стулирует общность без единообразия и различия без одиночества».

Особую группу критических исследований составляют работы, в которых исследуются возможности применения идей Бахтина в области педагогики. Первый шаг в этом направлении был сделан Романой Миллер (R. Miller) в первой половине 1980-х годов. Этого автора интересует «мир наизнанку», возникающий в перспективе карнавала. По мысли Р. Миллер, «народная смеховая культура», о которой говорит Бахтин, вводит человеческую индивидуальность в мир, освобождает ее от внутреннего напряжения и помогает преодолеть все виды догматизма и фанатизма.

В конце 80-х годов Лех Витковский (Lech Witkowski), автор единственной у нас покамест книги о Бахтине, осуществил систематический анализ педагогических импликаций в философских, культурологических и лингвистических работах Бахтина. Понятийными установками, с которых Витковский пытается разглядеть научную уместность и адекватность творчества Бахтина в современной культуре, являются бахтинские понятия «диалог», «полифония», «карнавал», «смех», в значительной мере и понятие «границы». Витковский старается применить эти понятия при разрешении конкретных проблем, таких, как межличностная коммуникация в школах, место и роль учителя в этом процессе, представление об ученике как о «другом» (то есть представляющем некоторую суверенную точку зрения), открытие образования в многообразии его возможностей, а также освобождение языка от власти — иерархических норм всякого рода, включая языковые запреты. Особая роль здесь принадлежит категории «границы»: граница обуславливает существование культуры как целого, а также существование отдельной личности.

IV

Соображения и оценки, о которых говорилось выше, конечно, далеко не исчерпывают все разнообразие толкований бахтинских идей. В силу ограниченности места нет возможности представить более полный обзор работ о Бахтине как историке и теории романа (Маркевич), как о теории культуры (Сарновская, Червинский) и как семиотике (Болецкий). Просто невозможно даже приблизительно перечислить все исследования в области теории и истории литературы, в которых бахтинские понятия играют важную аналитическую роль. Достаточно только указать на беспрецедентный успех таких концептуальных

понятий, как «гомофония» и «полифония», «хронотоп», «чужое слово», «металингвистика», «другой». Тем не менее столь широкий резонанс идей Бахтина в Польше вызывает ряд вопросов. То, что поражает наблюдателя больше всего, так это необычайно широкий диапазон интерпретаций, иногда представляющих прямо противоположные интерпретации бахтинских идей. Перефразируя К. Трочинского (K. Troczinski), можно было бы сказать, что русского ученого оценивали в Польше как угодно — в диапазоне «от формалиста до моралиста», от одного из многих филологов, разрабатывавших историческую поэтику, до великого творца нового «видения мира».

Тем самым естественно возникает вопрос, одинаково ли правомерны все существующие интерпретации. Почему работы одного и того же автора воспринимаются так по-разному? В чем причина того, что различным истолкованиям соответствуют столь же различные «конкретные применения»? Какие из таких освоений и применений находятся в допустимых пределах? Какие продолжают намерения и ход мысли автора, а какие отступают от этих намерений? Совсем не легко ответить на эти или подобные вопросы, что отчасти объясняется самой природой литературных исследований. Литературоведение очень разветвленная дисциплина, она не имеет единого герменевтического основания, которое дало бы возможность отделить «правильные» интерпретации от «неправильных». Интуиция играет значительную роль в изучении литературы.

Прецедент Бахтина интересен в том смысле, что на этом примере хорошо видно, каким образом идеи ученого могут восприниматься в самых разных направлениях, как легко эти идеи могут быть преобразованы в средства полемики в условиях борьбы между конфликтующими теоретическими позициями. Говоря несколько упрощенно, мы сталкиваемся в данном случае с дилеммой, в соответствии с которой, пытаясь освоить чужие идеи, мы можем сохранить верность этим идеям или нарушить эту верность. Где проходит граница между по-настоящему творческим подходом к мысли другого и таким подходом, который не останавливается перед фальсификацией этой мысли? Читая некоторые работы, в которых анализируются исследования Бахтина, создается впечатление, что на него ссылаются просто для того, чтобы поддержать и оправдать собственную теоретическую позицию. Стоит подумать о пределах ответственности, в границах которых автор отвечает за свои идеи и свои тексты и противится неадекватному их истолкованию? Как защитить текст от произвольной интерпретации? И существуют ли вообще «механизмы»

такой защиты? Нельзя давать упрощенный ответ на эти вопросы.

Осуществленный выше обзор показывает, что тема «Бахтин в Польше» содержит в себе множество интересных вопросов. Ответы на эти вопросы могли бы пролить некоторый свет на характер развития различных типов литературных исследований и других гуманитарных наук.

В заключение можно поставить еще один вопрос: существует ли какой-то особый «стиль» прочтения Бахтина, типичный для восприятия его идей в Польше? Несомненно, в каждой стране, где наблюдается активный интерес к наследию Бахтина, развивается особый подход, стимулируемый интеллектуальной ситуацией в данной стране. Интерпретаторы наследия Бахтина ищут в его научном творчестве ответы на вопросы, возникающие у них в их собственном интеллектуальном контексте. Как представляется, совсем не случайно, что в «польском прочтении Бахтина» (во всяком случае, в первые два десятилетия рецепции) основное внимание уделялось областям общей методологии и истории литературы. И. Васильева, русский переводчик первого варианта этой статьи, справедливо писала в своем «Послесловии»: «Близкий контакт с советским литературоведением и постоянный интерес к достижениям западной эстетики обеспечивают в Польше широту восприятия идей Бахтина и гибкость их интерпретаций. Вместе с тем промежуточное положение польской науки, стремящейся интегрировать данные разнонаправленных методологий, обеспечивает высокую степень толерантности, позволяющей уживаться в ней заведомо разным, порой конфликтующим теоретическим системам» *. Вполне возможно, что пребывание на перекрестках между Востоком и Западом создает благоприятные возможности для более адекватного понимания как Востока, так и Запада — в нашем случае в том, что касается попыток «зарегистрировать» научный статус и ценность исследований Бахтина, определить его место на карте современных методологических и теоретических открытий.

К Бахтину обращаются сегодня не только филологи. Польская бахтинистика — область, к которой теперь с интересом обращаются далеко не одни лишь литературоведы. Философы, эстетики ** и педагоги в настоящее время тоже вовлекаются в изуче-

* См.: Бахтин М. М. Эстетическое наследие и современность. Саранск, 1992. Часть II. С. 355.

** См.: Zylko B. Bachtin jako filozof szuki // *Ordra*. 11. 1986; Жилко Б., Орлов Б. Заметки об эстетической концепции М. М. Бахтина // *Slavia Orientalis*. 3. 1993.

ние наследия Бахтина. Это очень позитивный процесс; ибо зрелость польской гуманитарии в значительной мере определяется тем, насколько и каким образом ей удастся освоить наследие Бахтина.

1987

Перевод М. М. Жмыхина





Энтони УОЛЛ

О взглядах на Бахтина в Германии

В данном тексте я пытаюсь говорить о практически несуществующем — хотя вполне определимом — «объекте»: о Бахтине с маркой «Made in Germany» и этикеткой «Bachtin», поскольку его имя транскрибируется на немецкий именно так. По сути нет какой-то особой данности, которую можно было бы назвать «немецким Бахтиным». К тому же есть люди, что пишут по-немецки, работают в традиции Бахтина, либо с его текстами, но в Германии не живут. Сами понятия, составляющие сердцевину бахтинской философии — такие, как «центробежные силы», «карнавальный смех», «народная смеховая культура», хитросплетения спекулятивной и утопической мысли и т. д., — во многом кажутся вызывающе-дерзкими по отношению к строгим традициям германской интеллектуальной жизни, основанным на скрупулезном эмпирическом базисе и детальных библиографических комментариях. Задаваясь вопросом, чем стал Бахтин в немецкоязычных университетах, неизбежно (и почти дословно) вспоминаешь критические высказывания историка Норберта Шиндлера в адрес немецких ученых, которые безапелляционно отвергают исследование народной культуры как таковой, игнорируя все человеческие и культурные явления, которые не вписываются в их «научно» обоснованную систему идей о культуре. «Глубоко укорененная серьезность научной деятельности» и «исторически-давняя жажда разграничений» заталкивают академические исследования в угол, где ученые оказываются изолированными «от всего, что — по их мнению — не имеет отношения к науке».

Итак, идеи Бахтина во многих своих аспектах и в поле многих дисциплин кажутся не отвечающими запросам научного поиска. Весьма часто его просто не принимали всерьез или сознательно игнорировали. На месте того, чем Бахтин мог бы стать в немецкоязычном мире, мы видим некое вопиющее зияние, которое

объясняется почти полным отсутствием чего-либо специфически бахтинского в трудах тех лингвистов-теоретиков, что занимаются сферой культуры. В Германии и за ее пределами существует блестящая школа продуктивных и новаторских исследований языка (так называемая «Textlinguistik»); такого рода текстуальная грамматика развивается уже более десятилетия, будучи сосредоточенной, — как и идеи Бахтина, — на тех значимых феноменах, что выходят за пределы отдельного слова и даже за пределы фразы. Однако создается впечатление, что адепты данной теории напрочь игнорируют многие из направлений, выросших на базе так называемой философии языка, к которой они охотно бы причислили и бахтинскую «металингвистику». Представление об этой практически безбахтинской немецкой *Textlinguistik* можно получить из многотомных *Dialoganalyse*, изданных Эддой Вайганд и Францем Хундснуршером в конце 1980-х *. В данном, чрезвычайно значительном собрании исследований дискурса в духе немецкой научной школы единственная франкоязычная статья о Бахтине оставляет исключение среди преимущественно немецких текстов, да к тому же и написана она не лингвистами.

В тех же случаях, когда мы в немецких академических кругах встречаем Бахтина и его идеи, — причем используемые нередко весьма умело и продуктивно, — «Бахтины», представленные в таких работах, значительно отличаются один от другого. В этом по сути нет ничего дурного, но мы лишний раз видим, как трудно сформулировать некое четкое бахтинское единство по отношению к данной среде. Различия между несхожими «объектами» (т. е. «Бахтинами») легче будет понять, если мы учтем, с одной стороны, огромные идеологические разрывы, что существовали (и существуют?) между Востоком и Западом, а с другой — антагонизмы между старыми, прочно зарекомендовавшими себя центрами интеллектуальной жизни (старыми, традиционными университетами) и новыми перифериями (новыми университетами). За разными Бахтинами, таким образом, проступают многие очевидные политико-исторические факторы; достаточно вспом-

* Имеется в виду «Dialogue et altérité dans les genres littéraires» Аурюсто Понцо и Анжелы Бьянкофьоре. Понятие «дискурс-анализа в немецком стиле» применимо лишь к первому выпуску «*Dialoganalyse*» и двум томам «*Dialoganalyse II*», но не к «*Dialoganalyse III*», где доминируют представители болонской семиотической школы. 2-й том «*Dialoganalyse III*» включает еще две статьи Бьянкофьоре и Понцо (соответственно — «Dialogo e poetica in Valery» и «Del Dialogo fra Rousseau e Jean Jacques»), непосредственно касающиеся работ Бахтина. «*Dialoganalyse IV*» остался мне недоступным.

нить о разделении Германии, чтобы представить себе обширные зоны пустоты, которые отделяют данные «объекты» один от другого. Тем самым вырисовывается глубокий контраст, — пространственный и интеллектуальный, — который в итоге породил почти воинствующее противостояние между прочтениями Бахтина на Западе и на Востоке. Существуют, впрочем, и другие, пусть не столь очевидные и драматичные, но вероятно, не менее важные исторические причины внутри самой академической науки: эти причины, восходящие к методологическим и духовным традициям, отнюдь не сошли и не сойдут на нет с разрушением Берлинской Стены.

Проникновение Бахтина в немецкие «Geisteswissenschaften» прошло негладко, но и не без весьма эффектных взлетов. Возможно, самым перспективным (по крайней мере, для Германии) аспектом того, что ныне часто называют «бахтинистикой», стал не только факт инфильтрации Бахтина в ряд весьма разнородных филологических кафедр, — хотя и отнюдь не во все, — но и его формальное или/и духовное воздействие и на тех, кто работал в других дисциплинах: в особенности на весьма значительную группу историков, фольклористов и социологов. Поэтому порыв к «бахтинским исследованиям» в немецкоязычном мире отнюдь не был единым: с Бахтиным беседовали и спорили весьма несходные интеллектуальные традиции и навыки научного поиска.

Как и следовало ожидать, разные обличья Бахтина непосредственно обусловлены той книгой или текстом (текстами), которым отдает предпочтение данная группа читателей. Так, к примеру, историки чаще всего обращаются к книге о Рабле, филологи — к монографии о Достоевском, социологи — к *МФЯ* Бахтина/Волюшинова. Вопрос о том, какие тексты предпочтительнее для специалистов в той или иной дисциплине, зависит и от исторических капризов, в силу которых определенные тексты оказывались в данный момент доступными — в немецком, либо английском и французском переводах (последние также широко читаются в немецких университетах). Подробнее на проблемах перевода мы остановимся ниже.

Бахтин, таким образом, отбрасывает на немецкоязычный мир причудливые тени, перевоплощаясь в странные формы с едва различными контурами. Тени эти упали на многие, причем весьма неоднородные почвы. Нынешняя наша попытка проследить — хотя бы частично — конфигурации этих теней усложняется еще и тем фактом, что на данный момент многочисленные тексты, написанные о философии Бахтина, либо с использованием его

методологических концепций, рассеяны в значительном числе регулярных академических изданий бóльшего или меньшего тиража, в периодике широкого спроса, а также в узкоспециализированных журналах маленьких научных обществ. Некоторые из статей задуманы в качестве начальных пособий по распространению идей Бахтина среди коллег в данной области науки, другие же представляют собой самоценные, специализированные исследования, в которых эти идеи воплощаются, перенимаются, адаптируются, а то и подвергаются нападению.

По сути «Бахтин» немецкоязычных университетов начинается с Юлии Кристевой, чьи первые работы, написанные о Бахтине по-французски, появились почти одновременно с первыми избранными переводами из Бахтина на немецкий. (Мы имеем в виду переводы Кемпфе, включенные в сборник *Literatur und Karneval*, вышедший в 1969). Кое-кто, подобно Рольфу Клепферу, подчеркивал, что немецкие (а тем паче западногерманские, как ехидно замечает восточногерманский автор — Kowalski) читатели Бахтина испытали явное влияние кристевской интерпретации, в свою очередь всецело восходящей к откровенному неоформализму теории интертекстуального анализа. Ее статья «Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman» (1967) в 1971 вышла в немецком переводе и широко читалась немцами, стремящимися узнать что-то новое о Бахтине. Статья и поныне весьма популярна среди студентов.

Утверждение о подавляющем и даже опасном влиянии статьи Кристевой на эволюцию бахтинских исследований можно, конечно, оспаривать, но все же нельзя отрицать, что ее позиция пользовалась в данной сфере монопольным авторитетом. Но, разумеется, не следует ограничиваться лишь тем, что от случая к случаю говорилось о Бахтине в начале семидесятых. Необходимо иметь в виду весь соответствующий спектр, в особенности те важные переводы, которые публиковались в это время как в Восточной, так и в Западной Германии, переводы, открывавшие доступ к первичным источникам, неведомым в период ранних эссе Кристевой. Более того: если обратить внимание на новаторские статьи, где тематизировались свежие и оригинальные концепции бахтинской философии, то понимаешь, что немецкоязычный Бахтин уже значительно превзошел прежнее впечатление от Кристевой, хотя энтузиасты новых прочтений, несомненно, первоначально приняли ее близко к сердцу. Контрпретензию на свое собственное — в сравнении с интерпретацией Кристевой — понимание Бахтина особо энергично подкрепила, к примеру, часто цитируемая статья Юргена Лемана (Jürgen Lehmann) «Ambivalenz

und Dialogizität», тонко сочетающая бахтинские идеи с основным импульсом, идущим от Фуко, а также впечатляющая работа Самуэля Вебера «Der Einschnitt. Zur Aktualität Voloshinovs», — остроумный опыт деконструктивного чтения Бахтина/Волошинова, послуживший предисловием к его немецкому переводу *МФЯ* (впервые изданному в 1975 *). Немецких читателей Бахтина интересовала, судя по всему, не только интертекстуальность как таковая, но и понятие карнавала, которое, как мы увидим ниже, они стремились углубить в тех направлениях, что остались нераскрытыми во всех работах Кристевой. И в начале 1980-х в Германии вырисовывается ряд самостоятельных прочтений, переросших изначальные рамки кристевского влияния.

Начало 1980-х отмечено появлением нескольких важных публикаций, прежде всего трудов конференции в Констанце (Западная Германия), изданных под редакцией Лахман и конференции в Йене (Восточная Германия; под редакцией Хильберта). Одновременно выходят влиятельные прочтения Ганса-Роберта Яусса (в его «*Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*», 1982 **) и, наконец, том «*Das Gespräch*», опубликованный в 1984 г. издательством «Вильгельм Финк» в престижной серии «*Hermeneutik und Poetik*»; последняя книга в основном обязана своим появлением ученым из Констанцы. К этому времени стало очевидным, что в немецких ученых кругах народилось несколько Бахтиных: социалистический Бахтин, обитающий в Йене и других центрах Германской Демократической Республики (главным его вкладом в науку признавалась обновленная теория литературной рефлексии — Хильберт, Штедтке); историки из Мюнхена и Констанцы, увлеченные бахтинским исследованием позднесредневекового карнавала, а также другие историки, использующие наследие Бахтина как орудие в дебатах о процессе перехода от Средних веков к Ренессансу (Гумбрехт); более «формалистический» Бахтин, связанный духовными контактами с русским формализмом (работы Хансен-Леве и Шмида); и социально-семиотический Бахтин, обозначившийся в работах Петера Зимы в Австрии.

Однако было бы превратным предполагать, что отныне идеи и основные посылки Бахтина нашли в немецких университетах

* Более поздний вариант данного текста вышел по-английски под названием «*Intersection Marxism and the Philosophy of Language*» (*Diacritics*. № 15. 1985. P. 94—112).

** Английский перевод опубликованный University of Minnesota Press, заимствован из более раннего издания книги, в которой важные статьи Яусса о Бахтине отсутствуют.

всеобщее признание. Столь же опрометчивым было бы верить, что Бахтин читается, — или по крайней мере, читался — повсюду, обеспечивая новую методологическую базу для исследований культуры как таковой в общих рамках гуманитарной учености. Точнее будет сказать, что образовывались отдельные, — пусть даже и весьма горячие, как в Констанце, — но все же именно отдельные очаги интереса, которые отнюдь не имели своим результатом некий взрыв универсального энтузиазма. Некоторые из ученых столь же быстро Бахтина оставили, как восприняли его в конце 1970-х или начале 1980-х. Было бы явно преждевременным утверждать с полной определенностью, что Бахтин стал, — по словам многих, — эпицентром мощной интеллектуальной моды 1980-х. Но почти проповедническая ревность, звучащая в словах о данном «модном» поветрии, предупреждает нас о глубоком, хоть и малозаметном с первого взгляда, недоверии, которое испытывает значительное число ученых гуманитариев по отношению к потенциальному воздействию идей Бахтина на многие умы. Более того, резкость используемых при этом выражений наглядно демонстрирует раздражение при мысли о том, что степень распространения бахтинских идей превышает предел, терпимый для его оппонентов. Один рассерженный историк, крайне недовольный той популярностью, которой, по его наблюдениям, пользуется среди студентов Бахтин, выразил свои настроения в следующем полемическом комментарии:

Бахтинские теории не критически пропагандируются молодыми учеными, несмотря на то, что уже давно была доказана их несостоятельность. Совершенно непонятно, как они ухитряются сочетать данные теории с присущим им духом научной пытливости, как могут просто-напросто игнорировать целые сферы исследования, — такие, к примеру, как исследования аллегории, — как, даже будучи знакомыми с подобными штудиями, они предпочитают публично от них отекаться (D.-R. Moser).

Бахтин, по всей видимости, затронул какие-то весьма чувствительные струны в душах многих людей. Чувствительность эта труднообъяснима, но она тем не менее присутствует как в восторженном приятии философии Бахтина в некоторых кругах, так в том удивительном пафосе, с которым ее порой отвергают. В специальном номере «*Jahrbuch für internationale Germanistik*», посвященном смеху, Райнер Штольман из Бремена высказывает интересное наблюдение о важности смеха, а также плача (то есть момента, что справедливо указывалось критиками, игнорируемого Бахтиным) как механизмов катартической разрядки, необходимых для здорового и долгого благоденствия и отдельных ин-

дивидуумов, и обществ. Германское общество Третьего Рейха обнаружало свою неспособность у смеху: «Я не верю, что фашист может смеяться», — пишет Штольман. Во время длительной и сложной исторической эволюции, приведшей немецкоязычную часть Европы от средневекового сельского к современному городскому обществу, где-то произошла осечка. Город, который столь долго был в умах немецких и австрийских крестьян вожделенным раем, в определенный момент стал адом на земле, куда их безжалостно затягивало лишь ради последующих неисчислимых страданий, даже смерти в условиях убожества и нищеты. В процессе этого немислимого перехода все каким-то образом разучились смеяться, а равно и оплакивать утрату старого, канувшего в забвение общества.

Мы можем, подобно Штольману, предположить, что Бахтин предоставляет современным читателям возможность мысленного возврата к тому этапу коллективной истории, где можно сопоставить и проработать антагонистические энергии, исходящие от исторических явлений, дабы в итоге преобразовать эти энергии к лучшему или на достаточно нормальный, здоровый разрыв с прошлым. По сути дела, Германию до сих пор преследуют призраки ее прошлого, отчасти, разумеется, обусловленные многочисленными комплексами вины, но также и тем фактом, что вслед свершившимся здесь трагическим катастрофам еще ни разу не наступал необходимый период плача и смеха. «Можно утверждать, что наши критерии смеха и плача искажены. Поэтому столь проблематичной становится возможность поступка в должный час».

Какое бы значение эти «ненаучные» наблюдения не имели для уяснения специфических форм бахтинского влияния в немецкоязычном мире, они, по крайней мере, являют собою попытку указать на то беспокойство, которое многие современные немцы испытывают по отношению не только к прошлому, но и к будущему. Используя Бахтина в своей собственной работе о сравнительном отсутствии в германской истории должным образом сфокусированного смеха, Штольман тем самым становится в ряд многих ученых, перенимающих идеи Бахтина конструктивно, с целью включения их в проекты актуально-современной значимости. Иные же мыслители напрочь отказываются выводить бахтинские идеи за пределы того специфически русского духовного и политического контекста, с которым он всю свою жизнь был неразрывно связан, сознательно игнорируют всякую возможность применения методов его мышления к историческим событиям и феноменам, лежащим вне данной, специфически русской

сферы. Эта тенденция, однако же, суть не столько пуританское желание быть верным Бахтину без всяких примесей (некое подобие несвоевременного консерватизма, характерного не для одной лишь Германии), сколько развитие принципов пуританской риторики, призванных дискредитировать всякую попытку использовать Бахтина в русле «модных» — по определению оппонентов — типов академического дискурса.

Современная немецкая политика долгие годы вязла — по принципу «или-или» — в двойной колее политических страхов, застряв между образами фашистской либо сталинской диктатур. Те же извращенные пропорции, как мы сейчас увидим, были свойственны и политике академической, даже так называемым интеллектуальным дебатам, в которые непосредственно вовлекалось наследие Бахтина. В духе столь упрощенной схемы легко отвергнуть «модные» прочтения Бахтина как примитивные социалистические толкования, а «консервативные» интерпретации — свести к пережиткам нацистской или недалекой буржуазной ментальности. Впечатление такое, будто этот сценарий последовательно воплощался в жизнь, поскольку мало что из бахтинских исследований бывшей Демократической Республики принимается на Западе всерьез*, подобно тому как ученые бывшей ГДР тоже считали себя обязанными отвергать западные работы за их неприемлемый структурализм (даже если подобное определение и не отвечало действительности)**. Аналогичным

* Занятым примером такого рода отношений может служить «вестернизация» некоторых переводов Бахтина — из общего, весьма значительного их числа, исполненного в Восточной Германии, но недостаточного или сознательного игнорируемого на Западе. В 1986 Aufbau Verlag (Восточный Берлин, Веймар) опубликовало ряд текстов из ВЛЭ под названием «*Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*»; некоторые из них, впрочем, еще до этого вышли во Франкфурте под шапкой «*Die Ästhetik des Wortes*» (Suhrkamp). В 1986 Fisher Verlag во Франкфурте выпустило статьи из книги восточногерманских переводов — статьи, на Западе еще не переводившиеся, под названием «*Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*». Знаменательно, что это новое западное издание является практически единственным среди переводов Бахтина, опубликованных в бывшей Западной Германии без всякого вступительного или заключительного слова; пропущенным же оказывается введение из восточногерманского издания (с резкой критикой некоторых западных интерпретаций Бахтина).

** К примеру, в ранней восточногерманской рецензии (Барка) на сборник «карнавальных отрывков» из книг о Рабле и Достоевском в переводе Александра Кемпфе предметом острой критики служит изда-

образом в Северной Америке «политически корректные» тенденции не только дискредитировали сами себя, но и стали мальчиками для битья, которых политически-правые используют во всех мыслимых ситуациях для разоблачения всего, что кажется радикальным, либо же для гордого оправдания собственных (иначе никак оправданию не подлежащих), «политически некорректных» действий. Так и прочтения Бахтина, когда они представляются «чересчур левацкими», отвергаются путем демонстрации их тайной связи со сталинистским навыком мышления. Всего через два года после того, как вся книга о Рабле была, наконец, переведена на немецкий под редакцией Ренаты Лахман, престижная — и консервативная — «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*» поместила переведенную с русского статью, где подчеркивались именно такие воображаемые негативные смыслы, которые при желании можно извлечь из бахтинской концептуализации карнавала. Хотя Бахтин был, «разумеется, отнюдь не тайным сталинистом» (Гройс) его «нищепанский» труд тем не менее являет «тоталитарным образ мышления, доминировавший в 1930-е годы», — ибо его карнавалы смех есть смех «тоталитарный», которого никому не дано было избежать.

Так вырисовываются принципы, которым следовали правые интеллектуалы, оперируя с феноменом Бахтина в Германии. Пуританские претензии использовались не для восстановления подлинного, изначального Бахтина, но как раз для его развенчания. Соответственно не предпринималось никаких попыток найти новое применение его идеям, действительно очистив их от всего неприемлемого, как не было и попыток представить Бахтина адекватно специфически правой точке зрения, с которой бы его рассматривали.

Мы вновь и вновь сталкиваемся именно с прямым развенчанием, основанным на следующей предпосылке: коль скоро истинный Бахтин может быть правильно понят лишь в контексте его собственного, а отнюдь не нашего времени, его идеи абсолютно не поддаются какой-либо универсализации. Более того: из-за чрезвычайной скудости доступного ему исследовательского материала и тех духовных условий, в которых Бахтин вынужден был работать, в его исследованиях скопилось много ошибок и лакун, делающих их в лучшем случае устаревшими. Историк Хорст Фурманн лихо расправляется с Бахтиным именно на подобных

тельское заключение: за то, что Бахтина там пытаются поместить в лагерь западного структурализма, тогда как одна из главных целей, которые четко ставит перед собой Кемпфе, — показать что Бахтин структуралистом не был.

основаниях в своей весьма откровенной ремарке из вступительного текста к его *«Einladung ins Mittelalter»*. Данный «информативный» текст гласит:

<...> то, что Михаил Бахтин, родившийся в 1898 (sic!), автор, высоко ценимый в литературных кругах, имел сказать по поводу репрессивной «серьезной культуры» (Государства, Церкви, Феодалной Иерархии) и оппозиционной «смеховой» (народной) культуры в своей книге *«Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur»* (1969), граничит с чистейшим абсурдом и не имеет — в том, что касается Средних веков, — ни малейшего отношения к реальным фактам.

Другие симптомы пренебрежения бахтинскими идеями и трудами находят несколько более тонкие формы выражения. Точнее сказать, бахтинские штудии пребывают во многих германских академических сферах в том состоянии, которое не назовешь иначе как зияющей пустотой. Знаменательный пример — труды Восьмого международного конгресса германистов в Токио (1990), в число докладов которого, опубликованных в серии из одиннадцати томов с многообещающим титулом *«Begegnung mit dem Fremden»* («Встреча с Чужим»), включена единственная статья относительно бахтинской теории пародии и еще одна, лишь бегом Бахтина поминающая.

Столь снисходительное замалчивание может, впрочем, показаться куда более предпочтительным, чем уничижительные комментарии типа тех, что мы только что воспроизвели из книги Хорста Фурманна. В любом случае следует отметить, что именно этот комментарий фигурирует в качестве эпиграфа к острополюмической статье историка Дитца-Рюдигера Мозера о том, что роковое влияние бахтинского труда о карнавале имело разрушительные последствия для серьезных исторических штудий. Данная статья Мозера — не только прямой выпад против самого Бахтина, но и достаточно откровенная атака на некоторых из его ведущих критиков, в особенности на Норберта Шиндлера и Ганса Мозера (видимо, не родственника). Агрессивная статья о Бахтине, опубликованная в 1990 в журнале *«Euphorion»* вызвала две реплики: во-первых, достаточно спокойный ответ Арона Гуревича (1991), повторяющий (правда, в менее четкой форме) многие ясно сформулированные позиции его более ранней книги о народной культуре Средневековья (1987), а, во-вторых, не менее полемичный, чем изначально у Д.-Р. Мозера, текст Елены Нэрлих-Слатевой. Выплеснувшийся на эти страницы острый конфликт показал, что Бахтин — если его не игнорируют — способен провоцировать немецких ученых на весьма эмоциональные прения.

Некоторые наиболее спорные аспекты статьи Д.-Р. Мозера, вероятно, проступают гораздо четче, когда сравниваешь ее полемические претензии с гораздо более тонко нюансированными выпадами Гуревича (в последней главе его книги *«Mittelalterliche Volkskultur»*, которая называется «“Верх” и “Низ”. Средневековый гротеск», подробно трактующей о многих темах, в данной полемике затронутых). Например, — если остановиться лишь на одном моменте, — когда Д.-Р. Мозер заходит настолько далеко, что ставит под сомнение само понятие народной культуры, отличной от культуры официальной, задокументированной в письменных источниках, становится ясным: очевидное одобрение его позиции, которое стремится выразить Гуревич по контрасту с репликой Нэрлих-Слатевой, все же отнюдь не абсолютно. Видя слабые стороны бахтинского труда, Гуревич все же не отвергает его, поскольку Бахтин способен обеспечить ту широту взгляда, которая столь необходима гуманитарным и социальным дисциплинам. И в любом случае необходима гораздо больше, чем зашоренные вылазки за чистой фактологией. Спор, однако же, на этом не закончился. Текст Мозера привлек внимание не только гуманитариев-специалистов, но и анонимного комментатора (mr), чей позитивный отклик на позицию Д.-Р. Мозера вкупе со столь же решительным неприятием работы Бахтина в целом, был опубликован в той же *«Frankfurter Allgemeine Zeitung»* (1991). Полемика также была вновь упомянута в статье о карнавале, опубликованной в филологическом журнале *«Neohelicon»* Вернером Реке (1990); на этот раз автор примыкает к Г. Мозеру и Шиндлеру, адаптируя методы последнего ради своих собственных литературно-исследовательских потребностей.

Этот оживленный спор, в котором работа Бахтина о карнавале сыграла роль отнюдь не периферийную, нуждается, вероятно, в ретроспективном комментарии. С первого взгляда очевидно, что огорчительно (даже непростительно) поздняя публикация полного немецкого перевода книги о Рабле (1987) пробудила определенный интерес к работе Бахтина внутри поля уже весьма активных исследований карнавала, которые велись в Германии и фольклористами, и историками. Вплоть до начала 1980-х интерес к книге о Рабле поддерживался главным образом за счет адаптации понятия карнавала к сфере филологии. Единственной статьей, глубоко затронувшей исторические проблемы (вместе с пристегнутыми к ним литературными вопросами) была исключительно глубокая работа Ганса Ульриха Гумбрехта, где был высказан решительный вызов бахтинской, якобы романтической, вере в масштабный разлом между Средневековьем и Возрожде-

нием. Данная статья, содержательная и концептуально-вдохновляющая, осталась в основном не замеченной в немецких академических кругах, даже позднее, когда развернулась новая полемика о карнавале.

Вышла также и значительная работа на карнавальную тему, созданная издательницей перевода книги о Рабле, Ренатой Лахман. Эта работа, первоначально опубликованная в виде серии статей в различных филологических журналах и сборниках, явилась, наконец, внушительной книгой бахтинского толка под названием «*Gedächtnis und Literatur*» («Память и литература»). Лахман среди прочего стремится развить соображения Бахтина о возможной семиотике карнавала. Для этого она сопрягает намеченную у Бахтина теорию памяти с тезисом о карнавалах как контркультурной семиотике тела. Тем самым карнавал превращается в язык, систему телесных знаков, которые восходят к принципу смеха, парадигматически включая в себя относительность, подвижность, открытость, трансформацию, амбивалентность, эксцентрику, телесность и избыток. Синтагматически данный язык воплощается в своих характерных ритуалах. Поскольку смеховые эффекты выходят за пространственно-временные пределы самого карнавала, то в карнавальных ритуалах можно обнаружить возобновляющиеся циклы глубинной коллективной памяти.

С одной, именно с филологической стороны, к первоначальному интересу вызванному книгой о Достоевском, прибавился активный интерес к понятию карнавала, прежде всего к коллективным аспектам этой бахтинской концепции. Но карнавальные исследования обретали и дополнительный исторический аспект, с которым идеи Бахтина мало-помалу ассоциировались все теснее. В 1982 независимый ученый Ганс Мозер написал язвительную статью, где вся серия публикаций Дитца-Рюдигера Мозера о средневековом карнавале и его религиозных источниках была представлена конгломератом домислов и заблуждений. Д.-Р. Мозер в своих работах стремился доказать, что европейский карнавал никоим образом не восходит к античноязыческим обрядам типа римских сатурналий, но является сознательным изобретением, к которому прибегла церковная власть в целях разработки дидактического средства, способного пресечь в среде верующих слишком пагубные отклонения от церковных догм. Согласно Д.-Р. Мозеру, традиционный тезис Августина о двух градах, земном и небесном, гораздо лучше изъясняет сложности мировосприятия человека эпохи Средневековья, чем не подтвержденные документами домислы с помощью которых пытаются доказать

непрерывность традиций народной культуры от античности до позднего средневековья и даже еще дальше.

Ни один из Мозеров на первых стадиях дебатов (со временем ставших достаточно склочными) не пользуется ссылками на работы Бахтина. Склочность еще усилилась, когда Д.-Р. Мозер в своей реплике, помещенной в очередном выпуске «*Jahrbuch für Volkskunde*» (Neue Folge, 6, 1983), не только подверг откровенному сомнению компетентность издателей журнала за то, что они приняли к печати этот суррогат учености (то есть статью Г. Мозера), но и напоминал, стремясь окончательно подорвать позиции противника, об отсутствии у Г. Мозера какого-либо официального университетского звания. Прямым следствием полемики явился том «*Jahrbuch*» 1983 года, специально посвященный Fastnachtsforschung (карнавальным исследованиям); целая группа авторов оживленно обменивается тут мнениями из двух разных лагерей, в дискуссии обозначившихся, — имя Бахтина, однако же, по-прежнему в прениях не упоминается.

В следующем выпуске «*Jahrbuch für Volkskunde*» (Neue Folge, 7, 1984) Норберт Шиндлер вступает в схватку с замечательно мощным образчиком исторической учености, публикуя статью о соответствующих аспектах карнавальнoй темы, — статью с целым рядом обстоятельных ссылок на базовый тезис Бахтина о присущей карнавалу амбивалентной картине мира. Шиндлер наносит несколько четко рассчитанных ударов по позиции Д.-Р. Мозера, подтверждая собственные взгляды архивными материалами и разнообразными вторичными источниками. Дополнительный лоск его аргументация обретает в четвертой главе его книги «*Widerspenstige Leute*» (1992), где помещена более полная, обновленная версия этой важной статьи. С этой поры дебаты на несколько лет замирают в состоянии слабого кипения — вплоть до 1990 года, когда появляется уже известная нам статья Д.-Р. Мозера о Бахтине, поводом к которой, вероятно, послужил новый, на этот раз полный, перевод книги о Рабле. Теперь уже персональной атаке подвергается и сам Бахтин, и Шиндлер как историк весьма малодостоверный, чьи знания о делах церковных носят «в лучшем случае дилетантский характер» («*Lachkultur des Mittelalters...*», 110). Вновь решительно ставится вопрос о компетенции издателей «*Jahrbuch für Volkskunde*», — на этот раз в связи с тем, что они опубликовали шиндлеровскую статью. Да, прения тут, конечно, достигли крайней живости. И кто знает, может быть, и в будущем идеи Бахтина не раз станут источником прямо-таки карнавальнoй бури на страницах какого-нибудь солидного академического издания!

Хотя тема карнавала и заняла особо заметное место среди работ о Бахтине, она не стала единственным руслом немецкой критики. С самого начала понятие «диалога» тоже играло в германских исследованиях важную роль, подчас тесно связанную с герменевтической традицией вопроса-ответа — традицией, которую столь основательно выделил и разработал Ганс-Георг Гадамер. Интерес к проблеме «диалогизма» определился на конференции в Констанце, материалы которой были опубликованы под названием «*Dialogizität*» (1982)*. Другой новаторской — на этот раз не столь полемичной, — линией немецкой критики Бахтина стало изучение его метафор, изначально возросшее на почве все того же интереса к диалогу. Можно выделить два определенных аспекта филологических штудий подобного плана, дополняющих англоязычные комментарии к Бахтину, в которых данная тема обычно отсутствует.

Первый подступ к проблеме бахтинских метафор наметился в нескольких статьях Вольфа Шмида, который напоминал читателям Бахтина: то, что русский философ именует диалогом в литературных (печатных) текстах, реально может считаться диалогом лишь в метафорическом смысле. Та же тема как бы ирреального диалогизма в высказываниях Бахтина затрагивалась по обе стороны прежней внутригерманской границы (Прайседанц, Хильберт). Указывалось, что читатели Бахтина достигли той стадии, на которой метафорическая, зачастую скрытно-метафорическая природа бахтинского термина «диалог» предстала уже порядком подзабытой. Для того чтобы подлинный диалог состоялся, необходима самостоятельность и дружность каждого из собеседников, равно как и желание обеих сторон идти на активные и непрестанные уступки. В таких же знаковых явлениях литературного текста, как полифоническая речь, двуголосие или разноголосие основные потребности подлинного диалогического обмена, как такового, полностью отсутствуют.

В метафорике бахтинского языка занято то, что сам Бахтин далеко не всегда уделял своим метафорам серьезное внимание.

* Этот специфический неологизм часто сходит за немецкий эквивалент того, что по-английски переводится как «диалогизм». Интересно отметить, впрочем, что в немецкой критике появился еще один неологизм — «*Dialoghaftigkeit*». Первый из них обрел дополнительное значение «диалогизма в духе Констанцской школы», а второй — «диалогизма в духе Иенской школы». Этот занятный семантический нюанс прокомментировал Эдвард Ковальский в послесловии к немецкому изданию работ Бахтина по поэтике и теории романа (Берлин и Веймар, 1986, с. 535, прим. 6).

Иногда он походя замечает, что в данном случае прибегает к метафорической манере выражения, как бы (иронически?) извиняясь за то, что язык его столь неадекватен. И все же его язык чрезвычайно метафоричен и сам по себе, причем там, где это особо не бросается в глаза, на что обратил внимание Юрий Лотман, знаменитый тартуский семиотик: по его словам, бахтинская метафоричность знаменует нечто весьма фундаментальное и насущное в человеческом общении как таковом, — а именно — редко изучаемую врожденную творческую активность человеческого языка, равно как и непреложную индивидуальность всех говорящих — все то, чему Бахтин стремился во что бы то ни стало найти теоретическое объяснение. Достаточно странно, но когда по-настоящему вдумываешься в бахтинские пассажи, где дело заходит непосредственно о метафорической речи, видишь, что он ассоциирует ее с лирической, то есть потенциально монологической тенденцией. Хельга Гайер Райян проницательно подмечает у Бахтина данное противоречие: то, что он вопреки своим собственным метафорам, как представляется, открыто отрекается от метафорического диалога как совершенно неадекватного для внутреннего восприятия того разногласия, которое, по Бахтину, есть высшая цель диалога в романе. Причем двусмысленность тропологического диалога или дискурса никак не может возникнуть из того же симультанного совмещения смысловых слоев, как это происходит в романной прозе, — на что Бахтин специально обращает внимание в своем «Слове в романе».

Представляется, что эта линия поиска особенно перспективна, ибо подводит нас к универсальному вопросу о том, как социальное разногласие проникает в поле непосредственной речи. Быть может, та же линия способна разъяснить и функцию козла отпущения, которую, по всей видимости, принимает на себя в бахтинской теоретической системе лирика. Изучение обширной и сложной проблемы метафорического дискурса в его отношении к симультанно-множественным смысловым нюансам дискурса социального обладает и еще одним явным преимуществом: метафорология сама по себе — область междисциплинарная, роднящая разные гуманитарные и социальные науки. Она дополнительно помогает укрепить тот здоровый междисциплинарный компонент, который уже сейчас присущ «бахтинским исследованиям» в немецкоязычном мире.

Воля к междисциплинарности, изначально свойственная этим исследованиям, находит поддержку и в том, что можно назвать их внешним импульсом. Иными словами, ученые, изучающие Бахтина в сфере немецкого языка, чаще всего данной интеллек-

туальной сферой не ограничивались, — стараясь быть в курсе аналогичных штудий на русском, французском и английском языках. Знаменателен пример Петера Зимы, который обычно подкрепляет свои остроумные доводы теоретическим материалом широкого международного спектра. Согласно Зиме, труды Бахтина изначально наделены сущностной амбивалентностью, что резко отличает их от иных типов мышления, обычно нацеленных на финальный синтез. Что же касается интернациональных ракурсов, то Зима в данном плане не одинок. И западные, и восточные авторы всегда проявляли острый интерес к тому, чтобы критически обсуждать бахтинские идеи на базе иных — не своих собственных — культурных традиций.

Такая подлинно интернациональная умственная установка, возможно, в какой-то мере объясняет проблему переводов Бахтина, зачастую пребывающую в плачевном состоянии (по-прежнему они порой остаются недоступными по-немецки). Ведь восточногерманские читатели большей частью читают по-русски, читатели же западные — по-английски или по-французски. Хорошие же, надежные и доступные переводы достаточно редки. Разумеется, это прискорбно. Немецкие студенты, интересующиеся Бахтиным, по-прежнему вынуждены обычно довольствоваться спорными (сжатыми и аккуратными) публикациями отрывков из книг о Достоевском и Рабле, причем для печати подбираются все те отрывки из данных книг, где речь идет о карнавале. Хотя и полезная для вводного чтения, но такая антология (выпущенная под титулом «*Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*» («Литература и карнавал. О теории романа и смеховой культуре»)) оказывает негативный эффект, если используется в более широком контексте. 125 с лишним страниц переводного текста все же ни в коей мере не дают исчерпывающего представления о бахтинской концепции карнавала, прежде всего потому, что скрадываются резкие различия в подходах к Достоевскому и Рабле. Хуже того: многие пассажи пропущены без специальных уведомлений, даже внутри выбранных для перевода отрывков. К тому же издатель счел нужным снабдить эти отрывки дополнительными заглавными названиями, порой достаточно произвольными, — поэтому остается только смутно догадываться, из каких мест русского оригинала переведенные тексты извлечены и откуда заимствованы названия.

Однако, несмотря на явные недостатки (четко подмеченные Хендриком Бирусом в его рецензии и — в еще более резкой форме — Еленой Нэрлих-Слатевой, перевод этот продолжает пользоваться коммерческим успехом, о чем свидетельствует его вто-

рое издание, выпущенное в достаточно многотиражной серии «Fisher Wissenschaft» (1990). Но одно дело, когда его читают как вводный текст к идеям Бахтина, и совсем другое, когда в нем видят первичный источник. В острой дискуссии между Шиндлером и Д.-Р. Мозером особенно поразителен тот факт, что оба они полагаются на книгу «*Literatur und Karneval*»; это способно привести к совершенно искаженному представлению о бахтинской концепции карнавала (что подчеркивается в начале статьи Нэрлих-Слатевой).

Полный немецкий перевод книги о Рабле появился лишь в 1987 г. — под титулом «*Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*» («Рабле и его мир. Народная культура как контркультура»). К сожалению, образ бахтинского карнавала в Германии формировался под воздействием книги в извлечениях, чья монополия держалась с 1969 по 1987. Однако проблема вымышленных заглавий, придуманных издателями для бахтинских текстов, — особенно это бросалось в глаза в первой антологии отрывков, изданных Кемпфе, — с первым полным переводом книги о Рабле отнюдь не исчезла. Другие, предшествовавшие немецкие переводы работ Бахтина (включая книгу о Достоевском, МФЯ Волюшинова, ФМ Медведева) по крайней мере уважительно сохраняют оригиналы русских названий. Но, — как и в случае с англоязычными издателями, — собрание работ, опубликованных в Москве в 1975 г. (ВЛЭ), неизменно сопровождается ворохом новых названий. Книга эта частично была опубликована в Западной Германии под названием «*Die Ästhetik des Wortes*» (1979) — лексический сдвиг, может быть и не столь значительный, как в «*The Dialogic, Imagination*». Другие фрагменты книги, частично перекрывающие издание 1979 года, вышли в Восточном Берлине в 1986 под названием «*Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*» («Исследования по поэтике и теории романа») и в свою очередь были частично переизданы в 1989 во Франкфурте как «*Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*» («Формы времени в романе. Исследования по исторической поэтике»).

Наш достаточно краткий очерк проблем восприятия Бахтина в Германии бесконечно усложнился бы, попробуй мы проследить судьбу немецких переводов текстов, опубликованных под шапкой «*Эстетика словесного творчества*» (М., 1979), либо в более поздних русских изданиях. Скажем лишь, что обстоятельный, хотя все же и неполный, немецкий перевод «Автора и героя», вышедший тремя частями в журнале «*Kunst und Literatur*» в 1978—1979 годах, так и не появился в стандартной книжной версии.

Другие тексты Бахтина рассеяны по малодоступным восточно-германским публикациям, таким, как «*Disput über den Roman*» Микаеля Вегнера, «*Kontext. Sowietische Beitrage zur Methodendiskussion in der Literaturwissenschaft*» Розмари Ленцер, «*Konturen und Perspektiven*» Эдварда Ковальского. К сожалению, никто так и не попытался воспроизвести сборник 1979 года целиком. Одна из статей, «Проблема текста», была опубликована в теоретическом журнале «*Poetica*» в 1991. Но с падением Берлинской Стены перспектива объединить усилия людей, занятых исследованиями или переводом Бахтина по обе стороны прежней границы, по всей видимости, оказалась никому не интересной. Сдвиг в сторону сотрудничества, несомненно, явился бы позитивным этапом для тех, кто увлечен Бахтиным на Востоке и Западе, и форсировал бы процесс подготовки надежных переводов, насущная потребность которых ощущается в сфере бахтинских исследований уже давно.

Надеемся, что международные и междисциплинарные аспекты этих исследований и в будущем останутся их характерным признаком. Хотелось бы под конец пожелать, чтобы режим одностороннего движения между англо- и немецкоязычными университетами сменился более гармоничным диалогом. До тех пор немецкие публикации оставались практически не замеченными в англоязычном мире — к ущербу всех заинтересованных лиц, в особенности тех, кто наиболее активно заинтересован в развитии межкультурных исследований культуры в духе идей Бахтина.

1996

Перевод М. Н. Соколова





Дэйвид ШЕППАРД

**«Общаясь с мирами иными...»:
противоположные взгляды на карнавал
в новейших российских и западных
бахтиноведческих исследованиях**

Восприятие Бахтина в его отечестве достаточно предсказуемо связано с поворотами в культурной политике Советского Союза. В конце 1980—начале 1990-х годов многие ученые выражали беспокойство по поводу последовательного, как представлялось им, отставания (тогда еще) советских бахтиноведческих исследований от западных и в количественном, и особенно в качественном отношениях. В 1991 г. Г. Л. Тульчинский предложил свое объяснение, заметив, что для Советского Союза Бахтин был «дважды отставшим»: первый раз — вследствие поглотившей его в годы сталинского правления мглы (о которой мы все теперь хорошо знаем), второй — из-за чисто поверхностного интереса к разработанному им понятиям, сопровождавшего новое открытие Бахтина в 1980-е гг. (см.: 26)*. Именно тогда публикация переработанного варианта книги о Достоевском (1963) и вскоре за ней выход исследования о Рабле (1965) привели к всплеску энтузиазма. Однако выразилось это, по преимуществу, в тусклых спорах об обоснованности утверждений Бахтина о «полифоническом» романе Достоевского и в механическом использовании категорий «карнавализованной» литературы, примером которой было творчество Рабле. С помощью захватывающе нового репертуара понятий — «карнавальная инверсия иерархий», «веселая относительность» и «мениппова сатира» — стало вдруг возмож-

* Ср. выраженную Махлиным неудовлетворенность состоянием советской бахтинистики (18, с. 3).

ным описать основное занятие оппозиционно настроенной части советских литераторов: более или менее явный вызов властям и авторитарным структурам. Если верить воспоминаниям российских коллег и моим собственным впечатлениям, во второй половине 1960-х годов в редкой статье или обзоре советского литературного журнала определенного профиля не использовались — с соответствующей веселой развязностью — понятия из этого репертуара.

Это, конечно, не означает, что не было ни одной серьезной встречи с бахтинской мыслью. Г. С. Померанц, например, опубликовал в 1968 г. чрезвычайно содержательную статью, в которой, ссылаясь на культуру Азии и Африки, доказывал, что ориентация Бахтина на сравнительно поздние формы карнавальных празднеств привела его к упрощению некоторых основных постулатов. В частности, утверждает Померанц, Бахтин склонен представлять «серьезность» фактически как синоним «официальной скуки», затемняя, тем самым, решающую роль, которую «серьезное» или «благоговение» играет в отношении официального, собственно и делая возможным карнавальное мышление и деятельность. Статья Померанца, таким образом, — ранний пример той подозрительности к нетипичной бахтинской приверженности жесткому бинаризму, которая характерна для наиболее глубоких оценок карнавала. В целом, однако, ясно, что в начальный период рецепции Бахтина у него на родине количество не особенно эффективно переходило в качество. Ситуация, по-видимому, аналогична весьма механистическому применению на Западе (особенно в начале 1980-х годов) бахтинской терминологии в формалистических анализах текста: лавина этих анализов хлынула вслед за появлением в книге «*The Dialogic Imagination*» переводов его работ по истории и поэтике романа. Благодаря публикации этих исследований на русском языке в 1975 г., а также антологии ранних и поздних работ 1979 г. Бахтин в Советском Союзе вовсе не был забыт. Но, в отличие от Запада, реакция оставалась довольно сдержанной до второй половины 1980-х годов — периода интенсивного возвращения к подавлявшемуся прошлому, когда Бахтин, согласно Тульчинскому, обрел, наконец, свое значение пожизненного «хранителя» ценностей и заповедей, к которым России всегда было предначертано вернуться (26, с. 54). Несмотря на материальные трудности, вставшие перед академическим книгоизданием в связи с разрушенной экономикой, в России, по общему мнению, начался «бахтинский бум»: страницы авторитетных журналов — когда они выходят — заполнены бахтинианой; было основано, по крайней мере, три журнала или

серии, посвященных исключительно изучению «научного наследия» Бахтина; выходит все больше материалов конференций и сборников статей; начинают появляться и монографии, отсутствием которых был так обеспокоен автор первой из них (см.: 18, с. 3).

Многое говорит за то, что этот запоздалый «праздник возрождения» (если употребить захватанное и, конечно, неправильно переведенное бахтинское понятие *) отмечен печатью научных излишеств (но ведь не нам, находящимся в стеклянной теплице западного бахтиноведения, бросать камни). Это отнюдь и не праздник гармонии и согласия. В частности, как видно из программы и дискуссий на московской конференции «Бахтин и перспективы гуманитарных наук» (февраль 1993 г.), существует заметный раскол между литературоведами и философами. Первые, в целом, более искушены, чем жертвы мениппеямании 1960-х (хотя и встречаются еще довольно скучные экзерсисы, например, о диалогизме романов Белого или народной смеховой культуре Дагестана, которые разочаровывающе мало обогащают наше понимание как Бахтина, так и того предмета, которому они посвящены. См.: 1, с. 30). Примечательным для большинства литературно-критических осмыслений Бахтина в России является то, что они призваны усилить некоторые весьма традиционные литературные и эстетические концепции, которые на Западе с опорой на Бахтина подрываются. Однако упорное убеждение многих литературоведов в том, что Бахтин предлагает не что иное, как систематическую и исчерпывающую поэтику, наиболее обоснованно оспаривается теми, кто заявляет, что он был вынужден обстоятельствами формулировать свою мысль на языке критики и поэтики; авторитетный источник этого взгляда — записанное бахтинское утверждение: «Я ведь не литературовед, я — философ», или его презрительное замечание, что «литературоведение — это такая промежуточная профессия, а надо быть либо художником, либо философом» (см.: 15, с. 113, 115) **. В России, таким образом, основной акцент сегодня делается на теме «Бахтин как философ» — таково название одного из недавно вышедших там сборников статей. По крайней мере в этом смысле изучение Бахтина движется в том же русле, что и на Западе, где обращение к Бахтину как литературоведу и критику или как к

* Словосочетание употребляется в конце работы Бахтина «К методологии гуманитарных наук» (3, с. 373). «Праздник возрождения» в русском оригинале лучше всего было бы перевести как «festival of rebirth», а не «home coming festival».

** Дополнительное свидетельство пренебрежительного отношения Бахтина к литературоведению можно найти у Бочарова (4, с. 72—73).

теоретику и даже философу (особенно в свете осуждения «теоретизма» в его ранних работах) становится все более немодным. Его сейчас очень часто называют «мыслителем» — термин, не вызывающий возражений и в то же время смущающий неопределенностью своих границ. Это не паранойя теоретика, чувствующего, что дни его сочтены, а скорее растущее чувство тревоги по поводу становящегося общепринятым взгляда на Бахтина, который Кен Хиршкоп охарактеризовал как тенденцию рассматривать Бахтина «восставшим против теории как таковой во имя простой и обыденной речи» (34, с. 27).

Наиболее отчетливое выражение, подход российского философского лобби находит в широко распространенном мнении, будто, утверждая нераздельность искусства и жизни, а также последовательную эстетизацию вопросов онтологии, мысль Бахтина обнаруживает свою сложную, но неразрывную связь с русской религиозной философией начала XX века, представленной такими фигурами, как Александр Мейер и Павел Флоренский (см.: 11, с. 7). Важно отметить, тем не менее, некоторое волнение в среде российских ученых, вызванное той легкостью, с которой Бахтин интегрируется — или вписывается — в то или иное направление. К примеру, М. С. Каган (не родня Матвею Кагану, близкому другу Бахтина в 1920—1930-е гг.), настороженно относится к стремлению на основе поверхностных аналогий объявить Бахтина состоящим в духовном родстве с мыслителями, фундаментальные положения которых противоречат бахтинским. Подобное опасение известно, конечно, и нам на Западе, но Каган имеет в виду совершенно другой ряд второстепенных персонажей.

Кагану принадлежит и другое замечание, в ином контексте не заслуживавшее бы внимания, но в контексте российской бахтинистики имеющее особую важность. Доказывая, что как теоретик диалогизма Бахтин не мог, *ipso facto**, быть религиозным мыслителем, подобно тем, с которыми его часто сопоставляют (ибо всякое религиозное сознание монологично), он отмечает, что «не имеет решающего значения выяснение того, был ли Бахтин религиозен как личность» (12, с. 27). Эта сделанная почти вскользь ремарка не вполне нейтральна, поскольку существует сильная, но непродуктивная тенденция в некоторых современных российских исследованиях устанавливать прямую и принципиальную связь между личностью Бахтина и его идеями. Это не означает, что в интересах чистой теории нам вообще следует

* тем самым (лат.).

оставить в стороне его личность; такое безразличие было бы воистину безответственным в контексте изучения советской культуры, где важна тщательная эмпирическая реконструкция деталей погубленных или преждевременно оборванных репрессиями жизней. Ряд недавних статей как раз и привнес ценную, ранее недоступную информацию об аресте Бахтина и приговоре к ссылке в конце 1920-х годов, о его занятиях в годы сталинского режима и об усилиях, направленных на обеспечение его научной (и гражданской) реабилитации в 1960-е годы (см.: 25, с. 16, 23). Тем не менее, когда исследователь исходит из посылок вроде тех, что лежат в основе статьи Натальи Бонецкой, все становится более проблематичным. Бонецкая начинает с указания на многообразный характер бахтинского творчества, в котором «ранние, чисто философские работы сосуществуют с литературоведческими книгами, от изучения мира русского христианского писателя (Достоевского. — Д. Ш.) Бахтин переходит к апологетическому исследованию западной ренессансной низовой культуры, марксизм снимает ориентацию на неокантианство» (6, с. 51)*. «При такой содержательной и мировоззренческой неоднородности, — развивает свою мысль исследовательница, — все труды Бахтина, несомненно, связаны единством его творческой личности — единством, улавливаемым интуитивно любым читателем. Должен быть найден метод и выработан язык, с помощью которых все произведения Бахтина можно описать в их принадлежности одному и тому же творческому сознанию» (Там же). Для Бонецкой косвенно этому угрожать может, в первую очередь, стихия карнавала. Рассуждая о движении Бахтина от книги о Достоевском к исследованию о Рабле, она пишет: «Соотнеся форму с общением автора и героя, поставив ее в зависимость от личностного начала, при обращении к произведению, где авторство иного, монументального типа, Бахтин, в сущности, отрицает за этим произведением форму» (6, с. 59). Таким образом, книга «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», представленная как доведение до совершенства «логики формы», придающей, по Бонецкой, связность всему бахтинскому произведению, парадоксально оказывается таковой именно в силу того, что уничтожает эту логику. «При возрастании же внутреннего давления жизни на форму, — продолжает Бо-

* Как и большинство российских исследователей, Бонецкая признает принадлежность спорных текстов перу Бахтина. Более подробно о недавних дискуссиях по этому вопросу см. мою работу (35, с. XXII—XXIII). См. также Осовского (21), Бочарова (4) и Медведева/Акимова (20).

нецкая, — происходит ее распад. В сущности, роман Рабле, как он осмыслен Бахтиным, не обладает эстетической формой и не является фактом искусства. Это просто кусок карнавального бытия, пересажженный на страницы книги и помеченный ничего не говорящим именем “Рабле”» (Там же).

Имплицитно в этом содержится предположение, что карнавал таит угрозу индивидуальности не только Рабле, но и самого Бахтина, имя которого также может стать «ничего не говорящим». Ирина Попова, хотя она не имеет ввиду именно карнавал, начинает, как кажется, там, где останавливается Бонецкая, когда пишет: «Личность Бахтина растворена <...> в его идеях, в его категориях (а заодно, и в их источниках), прежде всего — в стихии диалога. Есть идея диалога, только автора в единственности его ответственного бытия нет, — стихия диалога, в слове о Бахтине поглотила самого Бахтина. Но, может быть, пришло время другого слова о Бахтине <...>, в котором личность Бахтина, понятая в самоотречении, в своем нравственном поступке, сама открывала <бы> единственность, уникальность учения» (24, с. 53).

В отличие от Бонецкой, Попова не имеет в виду «творческую» личность Бахтина; установление такого различия между личностью и творческой личностью стало бы, по-видимому, лишь другим примером «растворения» Бахтина, против которого она предостерегает. Обращение к собственно человеку и, неотделимо от этого, к категориям его раннего творчества как гарантам неискаженного видения — вот к чему призывает исследовательница. Это ярчайший пример замеченной Кэрил Эмерсон в российских работах тенденции: «Аспекты бахтинского творчества, наиболее популярные у нас, — роман как ниспровергающий жанр, карнавал как перманентная революция и культура как поле сражения, где маргинальные фигуры подрывают все центры, — на родине Бахтина несколько в тени <...>. Внимание направлено прочь от героического максимализма, характерного для бахтинских работ 1930—1940-х годов, все более концентрируется на ранних и незаконченных произведениях Бахтина 1920-х — глубоко духовных размышлениях об этике обособленного бытия и личности» (32, с. 46).

Мы вернемся впоследствии к статье Поповой. В данный момент нас интересуют некоторые импликации утверждения Эмерсон в связи с наиболее отчетливым проявлением бахтинского «героического максимализма» — карнавалом. Некоторые советские и постсоветские исследователи сводят «революционизирующие» аспекты карнавала или карнавализации к способу объяснения обстоятельств, в частности, развития постмодернизма в западной

и русской культурах *. Однако по большей части в тех сегодняшних российских работах, где речь идет о карнавале, и в самом деле либо имеет место следование традиции спокойного выявления его следов в народной культуре или высокой литературе, либо предлагается переистолкование карнавала в таких понятиях, что деструктивный, деперсонализирующий его потенциал, описанный Бонепцкой, не может быть реализован. Так, О. Я. Зоткина, обозревая первый выпуск одного из новых бахтинских изданий в первом же выпуске другого подобного издания указывает, что «некарнавализуемость М. М. Бахтина <...> это, возможно, главная трудность пишущих о нем», и высказывает предположение: «Так не из молчаливого ли отстранения от двусмысленного действия, не из той ли, некарнавализуемой, точки серьезности и ответственности бытия-поступка только и возможно созерцание карнавала — как карнавала?» (9, с. 127, 129).

Одно такое рассуждение о карнавале, несомненно, уже известно многим западным бахтинистам — статья Михаила Рыклина «Тела террора: тезисы к логике насилия», которая была опубликована на русском языке в 1990 г. и на английском — в 1993 г. Со ссылкой на грандиозную архитектуру московского метро автор этого хитроумного текста хочет продемонстрировать связь между бахтинской трактовкой раблезианского карнавала и сталинским террором, который играл гораздо большую роль, нежели просто роль фона во время написания книги о Рабле: «В этом тексте виделась закодированной травма представителя русской интеллигенции, оказавшегося в «немыслимой» ситуации террора и разрастания ставшей доминирующей коллективной телесности» (25, с. 60). В сущности, то, что предлагает нам Рыклин, есть разработка изнутри полезного предостережения, прозвучавшего извне: в 1989 г. Терри Иглтон, критик культуры, глубоко скептически настроенный в отношении мотивов — и ответственности — поборников карнавала, писал: «Тела безразлично взаимозаменяемы и для сталинизма, и для карнавала; нарушение общепринятого одинаково высоко оценивается как революционером, так и циником» (31, с. 185).

Статья Рыклина является на сегодня, несомненно, наиболее бескомпромиссной и наводящей холод попыткой прочесть книгу Бахтина как ответ автора на ближайший контекст, как рассужде-

* Например, В. Я. Ивбулис еще в 1988 г. указывал, что интерес к Бахтину в среде западных теоретиков постмодернизма означает, что советскому литературоведению следует освободиться от своего консервативного, аристотелианского прошлого (10, с. 57). См. также: Богатырева, Волкова (5).

ние не столько о карнавале, сколько о совершающемся здесь-и-сейчас, от которого невозможно дистанцироваться. Еще более в духе призыва Поповой поставить самого Бахтина в центр наших рассуждений о его «учении» — статья покойного Владимира Турбина, одного из небольшой группы российских ученых, чье упорство и преданность способствовали реабилитации Бахтина и его новому открытию в Советском Союзе в 1960-е годы. В напечатанной в 1990 г. в том же издании, что и статья Рыклина, работе «Карнавал: религия, политика, теософия», Турбин вторит Рыклину, утверждая, что «эмпирические истоки теории искусства как карна-

можно <...> увидеть в биографии Бахтина, преломившей и сконцентрировавшей в себе биографию его народа <...> Жизнь сделала Бахтина свидетелем планомерного, словно бы всесторонне продуманного разрушения карнавала» (29, с. 20). Стало, конечно, общим местом указывать на ироническое несоответствие между торжеством карнавальной телесности и праздничного изобилия в книге Бахтина о Рабле и физическим состоянием и социальным статусом человека, потерявшего вследствие хронического остеомиелита ногу да вдобавок проживающего на географической и интеллектуальной окраине; но Турбин метит дальше других. Он подчеркивает, что Бахтин «был человеком, большей части сознательной жизни которого сопутствовали... голод и боль»; голод и боль были теми обстоятельствами, которые сформировали «специфику круга интересов ученого»; и то и другое — «проявления жизни нашего тела, голос тела, связующий день с историей, а жизнь частную с жизнью народной». Голод и боль «соединяли русского мыслителя Бахтина и с “большим временем”, и со временем “малым”, и совсем уже с “микровременем”, с днем текущим» (29, с. 10, 12, 14).

Установление этих связей с «антикарнавалом» сталинской эпохи не является, тем не менее, для Турбина деконструкцией оппозиции между «позитивными» и «негативными» проявлениями карнавала, как это представлено в статье Рыклина. Карнавал сохраняет живой, положительный, может быть даже «героически максималистский» заряд — но не обязательно тот, к которому мы привыкли. Турбин последовательно дистанцируется от традиционных прочтений карнавала, вспоминая, как в 1960-е годы он участвовал в «нелепых» попытках «приспособить Бахтина к нашим идеологическим упованиям, либерализовать его» (27, с. 11), «признаваясь», что поддавшись искушению приложить карнавальные «посылки и выводы» ко всем имеющимся явлениям культуры и полагая, что это было направлено, главным образом, против идео-

логического догматизма и официальной непоколебимости Советского Союза, он сам «был повинен в той вульгаризации и либерализации трактовки карнавальной культуры, которая, как сие ни печально, нет-нет да и сказывается поныне» (28, с. 102).

Для Турбина карнавал есть критика не «официальной серьезности» этого мира, но «однозначной серьезности толкования общения человека с мирами иными» (27, с. 11). Как и многие до него, указав на парадокс, что «карнавал невозможен без церкви», и следуя призыву Померанца более чем двадцатилетней давности к тому, чтобы насущно необходимый элемент «благоговения» был вновь вписан в карнавал, Турбин пытается обосновать точку зрения, что «карнавал есть интерпретация материального мира с точки зрения мира духовного, нематериального» (29, с. 20, 22). Так, «гуманизм отрицает бессмертие души; но не может же он запретить людям прошлого верить в то, что они пришли сюда, в материальный мир, из иного, нематериального, бестелесного, духовного мира». «Воплотившаяся в тело душа изумляется всему материальному; но как раз потому-то и открывается перед нами возможность судить о «мирах иных»: о мирах, где подобного нет. Карнавал соразмеряет подразумеваемые воспоминания об этих мирах с тем, что открывается взгляду пришедшего в здешний мир человека. Все здесь ново, неожиданно, необыкновенно, потому-то и радостно». «Карнавал — это память “миров иных”, перенесенная “сюда”». «Карнавал возникает всюду, где Дух воплощается в человеческое начало, где вершится освоение Духом специфически людских отношений, от эротики до политики» (29, с. 22, 23, 24, 26). Более того, характерной особенностью Бахтина, столь отвечавшей его роли теоретика и апологета карнавала, было сохранение утраченного другими смертными двадцатого столетия знания о том, что он пришел в этот мир «оттуда»: «ощущение нашей ежеминутной связи с мирами иными безвозвратно нами утеряно <...> Духовный космос для нас прочно закрыт <...> Но он был необходимым атрибутом сознания Бахтина» (27, с. 11).

Я не собираюсь вступать в интеллектуальную схватку с турбинской концепцией карнавала — не потому, что подобная схватка была бы невозможна, но потому, что только чтобы к этому приступить, с моей стороны потребовалось бы гаргантюански резкое усилие веры. Ясно одно: это — абсолютная трудность «коммуникации» или «диалога» между позицией Турбина и «мирами иными», где изучают Бахтина — в целом, и карнавал — в частности. Эта конфронтация или диалог глухих между Западом и Россией по проблеме карнавала симптоматичен для ситуации полного (и ставше-

го очевидным теперь, когда русский «бум» догнал западный) расхождения по многим вопросам бахтинистики. Эту обоюдную глухоту лишь частично можно приписать языковому барьеру. Стержневой вопрос — и, конечно, для этого не надо большой проницательности, — вопрос о политике или политизации, об ее отсутствии или наличии, ее позитивной или негативной ценности. Карнавал Турбина и карнавал Рыклина очень отличаются друг от друга, но общим для обоих являлось недоверие к специфически советской политизации форм и дискурсов общества и общения — недоверие, которое имплицитно или эксплицитно, но в любом случае по достаточно веским причинам переходит в недоверие к политизации дискурса *tout court* *. В этом смысле и Турбин, и Рыклин очень далеки от западных трактовок карнавала, являются ли последние экстремистскими объяснениями его как перманентной революции, или более трезвым подходом, как, например, у Майкла Гардинера, который доказывает, что «утопизм» карнавала у Бахтина есть «импульс, направленный против подавления, импульс, действующий в пределах предвосхищаемой проекции социального мира и допускающий полную реализацию лишь под угрозой собственного уничтожения», и что «бахтинский интерес к карнавалу <...> свидетельствует об определенной (пусть в значительной мере отчетливо не сформулированной) культурной политике, которая может быть описана как желание понять и поощрять народную деконструкцию официальных дискурсов и идеологий» (33, с. 43, 46). Кроме того, как я уже однажды пытался показать, расхождение осложняется своего рода собственнической позицией, характерной для части российских исследователей: она была воспринята с особенной остротой их западными коллегами во время первой значительной (в количественном отношении) встречи западных и (тогда еще) советских бахтинистов в Манчестере в 1991 г. (см.: 35).

Да простится мне, если я усматриваю нечто, напоминающее собственническое в работах одного из ведущих российских исследователей Бахтина — Виталия Львовича Махлина. В ряде недавних публикаций Махлин доказывает, что мы должны рассматривать «эпоху Бахтина» как стадию «карнавализации сознания», которая, как подчеркивает Бахтин, всегда сопровождает «большие перемены даже в области науки» (19, с. 160) **. Эта карнавализация сознания отличается от смены парадигм, с которой она, казалось бы, наиболее совпадает и в то же время превосходит специфически западное интеллектуальное детище — деконструкцию.

* Здесь: вообще (*фр.*).

** Ср. у Бахтина (2, с. 58).

Ибо деконструкция, столь убийственно серьезно относящаяся к самой себе и своим целям, может быть названа агеластичной, в то время, как карнавализация сознания неотделима от карнавального смеха, который, как мы знаем, «направлен на все и всех (в том числе и на самих участников карнавала)» (2, с. 17). Для Махлина деконструктивные попытки опровергнуть или «развенчать» укоренившиеся эпистемологии являются фактически видом «модернистского гротеска» в том смысле, который имеет в виду Бахтин в своей критике концепции Кайзера: это — форма, гротескные привилегии которой обусловлены противоречием между мнимой «свободной фантазией» и «отношением к миру, где господствует чуждая сила “оно”» (2, с. 58). Вместе с другими «альтернативными» парадигмами двадцатого века — прежде всего формализмом, фрейдизмом, марксизмом и экзистенциализмом — деконструкция, лишенная этого необходимого карнавального самосознания, невольно оборачивается ни чем иным, как зеркальным образом тех самых парадигм, от которых она отталкивается и которые сама же претендовала разрушить или вытеснить. Позитивной альтернативой этому бесплодному двойничеству будет констелляция диалогизма и карнавала: *«...Должна состояться де-конструкция “деконструкции”, уже состоявшаяся в “диалогизме” М. М. Бахтина. “Отрицание отрицания” в бахтинском смысле означает, что обе <...> парадигмы, классическая и антиклассическая, должны наконец встретиться, то есть увидеть себя глазами “другого”, извне, а не изнутри, должны “овнешнить” себя <...>, “умереть” и “воскреснуть”». Это будет новым оправданием «всего прекрасного и высокого», включающим в себя и его относительное отрицание в модернизме и постмодернизме; то, что завершено в своем историческом контексте, — в другом контексте должно обнаружить свой же собственный «избыток видения», свое собственное «больше» (17, с. 125)*.*

Сказанного достаточно для уяснения того, что Махлин отнюдь не столь наивен, чтобы выдвигать российскую категорию или методологию в ущерб западной. Вместо этого он предлагает параметры, которые могут позволить нам как описать и проанализировать оппозицию между российским и западным пониманием карнавала, так и «карнавализовать» эту оппозицию. Каждому из двух пониманий, которые могут быть рассмотрены в качестве действительно зеркальных отображений друг друга, необходимо увидеть себя «глазами своего “другого”», «карнавализовать» себя,

* Попытку выделить принципиальные положения в наиболее важных работах Махлина см. у Шеппарда (36, с. 69—70, 73—77).

«карнавализуя» (своего) другого. Так, западным интерпретаторам, по-видимому, необходимо (как и делают наиболее ответственные исследователи) обратить неторопливый и внимательный взгляд на свою позитивную трактовку радикального политического характера карнавала как исторической практики и дискурсивной модели; российской стороне, тем временем, следует, вероятно, задать вопросом: должен или нет специфический российский опыт бескомпромиссной политизации — какими бы страшными ни были ее формы и последствия — *a priori* * сводить на нет любую попытку вновь политизировать то, деполитизацию чего не так давно удалось отпраздновать. Политизация действительно может приводить к подавлению — но может и не приводить к этому; в таком свободном от догматизма трезвом взгляде на вещи больше истины и справедливости, чем в утверждении, что весь марксизм — это сталинизм, или что всякое утопическое мышление тоталитарно по своим результатам.

Не ставя перед собой цели ни доказывать в вялом либеральном духе конец того, что Бахтин в другом контексте назвал «двумирностью» (2, с. 10), ни призывать к снятию различий между мирами, которые взаимно «иные», укажем этим мирам на то, что их инаковость лежит не там, где это может казаться. Иначе мы можем увидеть в отношениях двух миров то, что М. С. Каган увидел в одном из них. На закате Советского Союза Каган писал: «...от влияния <...> (сталинского, квази-религиозного. — Д. Ш.) монологизма наше общество не избавилось и по сей день, повседневно демонстрируя не диалоги сторонников разных политических философских, эстетических концепций, а борьбу на уничтожение противника и требование всеобщего принятия моих воззрений <...>» (12, с. 29).

Это по необходимости избирательное обозрение некоторых российских интерпретаций бахтинского карнавала может быть воспринято как упрощение, в некоторых моментах — даже очернение их. Подобное не входило в мою задачу: большинство российских работ о карнавале — в частности, и о Бахтине — в целом обладают таким весом и значением, на которые настоящая работа не претендует. Но если попытаться выразить суть данной статьи, то, пожалуй, уместно высказать некоторые возникшие в этой связи мысли. Я готов признать свою вину, если по ходу дела что-либо исказил или кого-то унизил; как писал Бахтин в своей ранней работе, мы должны осознавать свою неизбежную ответственность за наши дела и слова, свое «не-алиби в бытии».

* заранее (лат.).

Меня больше всего беспокоит, однако, то, что, если мы последуем примеру некоторых наиболее преданных почитателей Бахтина, то можем не избежать искушения трансформировать самого Бахтина в образ спасителя, который в акте одновременно милосердным и ужасающе монологическим своей ответственностью за собственный дискурс освобождает нас от ответственности за наши писания о Бахтине и предлагает нам идеальное алиби. К подобному, кажется, может привести то благоговейное отношение к Бахтину, которое отличает Ирину Попову: «Нельзя писать о мыслителе XX века, во всяком случае о Бахтине <...>, не любя его. Это и есть соучастие пишущего: в этом и есть его ответственность. Синтактика языка сопротивляется суждениям типа: “здесь Бахтин прав, а здесь не прав”; рассудочность движет ученым, а не любовь: рассудочность, не позволяющая помыслить «целого человека» в единстве и единственности его поступка <...>».

Сила и притягательность Бахтина не в оригинальности его идей, метода или “системы”, но в своей мысли о спасении» (24, с. 51).

Как это ни парадоксально, но права и ответственность отдельного человека, на которых настаивал Бахтин, как кажется, отрицаются, когда мы начинаем придавать слишком большое значение Бахтину как личности. Где, в конечном счете, строгость теории или «мысли», где, наконец, моя ответственность? Если ответственность перестает иметь границы, ограничиваться ответственностью других, она перестает существовать. Эту перспективу вряд ли можно назвать утешительной.

Поэтому, кстати, стоит всецело поддерживать продуктивную концепцию карнавала, а не истолковывать ее как заблуждение, не подчинять и не относить ее к какой-либо другой, более подходящей, на первый взгляд, по духу или времени бахтинской категории. Верность определенным ценностям, как напоминает нам Бахтин в книге о Рабле, не умаляется, но получает больший смысл через карнавальную пародию этих ценностей (2, с. 97), и «хвала чревата бранью и нельзя при этом провести четкой границы между ними» (2, с. 182—183). Я не призываю ни хулить, ни хвалить Бахтина, но в известном смысле хуже хулы все то, что слишком часто сопровождает культ личности. Карнавал — категория, которая, несмотря на опасения Натальи Бонецкой и Ирины Поповой, не угрожает сделать имя Бахтина бессмысленным, «ничего не говорящим» или растворить его личность; наоборот, она обещает освободить мыслителя от мертвого груза агеластического пиетета.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Бабиева И. Р.* О «большом диалоге» в романе Андрея Белого «Петербург» // Хронотоп: Межвуз. научн.-темат. сб. Махачкала, 1990. С. 74—84.
2. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. 543 с.
3. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.
4. *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 70—89.
5. *Богатырева Е. А., Волкова Е. В.* Идеи М. Бахтина и современная художественная ситуация // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. статей. СПб., 1991. Ч. 2. С. 83—94.
6. *Бонецкая Н.* Эстетика Бахтина как логика формы // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации: К столетию со дня рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895—1995). СПб., 1995. С. 51—60.
7. *Бонецкая Н. К.* Мировоззрение М. Бахтина и теория относительности // Хронотоп... С. 5—20.
8. *Бонецкая Н. К.* О теории диалога у М. Бахтина и П. Флоренского / М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. 2. С. 52—80.
9. *Зоткина О. Я.* [Рецензия] // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1992. I. С. 127—129. Рец. на кн.: Бахтин и философская культура XX века...
10. *Иебулис В. Я.* Модернизм и постмодернизм: Идеино-эстетические поиски на Западе. М.: Знание, 1993. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике: Эстетика, 12).
11. *Исупов К. Г.* О философской антропологии М. М. Бахтина // Бахтинский сборник. М., 1990. Вып. I. С. 30—47.
12. *Каган М. С.* Идея диалога в философско-эстетической концепции М. Бахтина: закономерности формирования, духовный контекст и социокультурный смысл // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 17—31.
13. *Конкин С. С.* Арест и приговор. Новые материалы о М. М. Бахтине // Сов. Мордовия. 1991. 26 марта. С. 3.
14. *Конкин С. С.* М. М. Бахтин в казахстанской ссылке // М. М. Бахтин: Проблемы научного наследия: Межвуз. сб. научн. трудов. Саранск, 1990. С. 4—15.
15. *Кожин В.* «Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа»: (Вадим Кожин рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1992. № 2. С. 105—122.
16. *Липтун В. К.* биографии М. М. Бахтина // Вопросы литературы. М., 1991. № 3. С. 128—138.

17. *Махлин В. Л.* Диалогизм М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 107—129.
18. *Махлин В. Л.* Михаил Бахтин: Философия поступка. М.: Знание, 1990. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике: философия и жизнь, 6).
19. *Махлин В. Л.* «Невидимый миру смех». Карнавальная анатомия средневековья // Бахтинский сборник. М., 1991. Вып. 2.: Бахтин между Россией и Западом. С. 156—211.
20. *Медведев Ю., Акимов В.* Не маски, а лица: Бахтин в лабиринте // Сегодня. 1994. 4 мая. С. 10.
21. *Осовский С. Б.* Бахтин, Медведев, Волошинов: об одном из «проклятых вопросов» современного бахтиноведения // Философия М. М. Бахтина и этика современного мира: Сб. научн. статей. Саранск, 1992. С. 39—54.
22. *Померанц Г. С.* «Карнавальное» и «серьезное» // Народы Азии и Африки. М., 1968. № 2. С. 107—116.
23. *Пономарева Е. Н., Строганов М. В.* О пребывании М. М. Бахтина в Калининской области // М. М. Бахтин: Проблемы научного наследия... С. 145—149.
24. *Попова И. Л.* Об эстетической норме у М. Бахтина // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 48—54.
25. *Рыклин М. К.* Тела террора: (Тезисы к логике насилия) // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 60—76; *Ryklin M. K.* Bodies of terror: Theeses toward a logic of violence // New lit. history. Baltimore, 1993. Vol. 24. № 1. P. 51—74.
26. *Тульчинский Г. Л.* «Дважды отставший» М. Бахтин: поступочность и иррациональность бытия // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 54—61.
27. *Турбин В. Н.* Бахтин сегодня. Послесловие к научным конференциям в югославском городе Нови Сад и Махачкале (Дагестан) // Лит. газета. 1991. 6 февраля. С. 11.
28. *Турбин В. Н.* «...И захватите с собой масла и сахару»: (Два письма М. М. Бахтина: публикации и примечания) // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 99—106.
29. *Турбин В. Н.* Карнавал: религия, политика, теософия // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 6—29.
30. *Черчиев А. Н.* О народно-смеховой культуре в Дагестане (в свете концепции М. М. Бахтина) // Хронотоп... С. 96—108.
31. *Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // Bakhtin and cultural theory. Manchester; N. Y., 1989. P. 178—188.
32. *Emerson C.* Preface to Mikhail K. Ryklin. «Bodies of terror» // New literary history. Baltimore, 1993. Vol. 24. N 1. P. 45—49.
33. *Gardiner M.* Bakhtin's carnival: utopia as critique // Bakhtin: Carnival and other subjects. Amsterdam; Atlanta, GA, 1993. P. 20—47.
34. *Hirschkop K.* The author, the novel and the everyday // Times higher education supplement. L., 1992. 1 may. (1017). P. 27.

35. *Shepherd D.* Introduction: (Mis)representing Bakhtin // Bakhtin: Carnival and other subjects. Amsterdam; Atlanta, GA, 1993. P. XIII—XXXII.
36. *Shepherd D.* Recent work on Bakhtin: «Homecoming» and «Domestication» // Scottish slavonic review. Glasgow, 1992. N 18. P. 61—79.

1996

Авторизованный перевод с английского
Т. Г. Юрченко





Доминго Санчес-Меза МАРТИНЕС

Бахтинская критика в Испании

Manda a paseo a los eruditos y profesores que hablan de Baudrillard o Bajtin y celebran tus cronotopos! Olvidate de ellos y ocúpate de una vez en los lectores!

*Juan Goytisolo. La saga de los Marx **

Во время одной международной конференции, посвященной Михаилу Бахтину (Мехико, 1993) Антонио Гомес-Мориана назвал теперешнюю ситуацию восприятия Бахтина в Испании — «пустыней». Это суждение, которое исходило от самых искушенных испанских читателей Бахтина, побуждает меня в самом начале поставить следующий вопрос: а существует ли нечто такое, что можно было бы назвать *испано-бахтинской критикой*?

Невзирая на тот бесспорный интерес, который какое-то время вызывали теории Бахтина, особенно в академически-университетских кругах, тем не менее факт остается фактом — во всяком случае, на мой взгляд, — что никак невозможно вполне твердо установить реальность такого явления, как бахтинская критика или литературная критика, опирающаяся теоретически на Бахтина в полном смысле слова — во всяком случае, не в том смысле, в каком мы вправе констатировать существование такой критики в англосаксонском или франкоязычном контексте. Эта лакуна указывает на дефицит по-настоящему серьезных научных исследований наследия Бахтина, на отсутствие действительно

* Ученые и профессора, что говорят о Бодрийяре или Бахтине и служат праздничные мессы твоим хронотопам, — пошли их куда подальше! Забудь о них раз и навсегда и обращайся к читателям! (*Хуан Гойтисоло. Сага о Марксе*). — *Прим. пер.*

острых и перспективных дискуссий, посвященных возможностям диалогической критики *; но эта же самая лакуна может оказаться не недостатком, а едва ли не достоинством при том положении дел, в каком оказываются сегодня вообще литературные исследования в Испании. В самом деле: можно извлечь некоторое преимущество из результатов того опыта, который накопился в ходе дискуссий последних лет, что могло бы помочь исключить такие прежние подходы, которые к настоящему времени оказались стерильными и бессмысленными. Во всяком случае уже сам факт появления имени Бахтина у Хуана Гойтисоло, которого трудно, конечно, считать представителем литературно-критической мысли Испании, — в статьях и художественной прозе этого испанского писателя, — уже дает какую-то все же нить, ведущую к разгадке и того, в каких объемах и пределах бахтинские понятия применялись в нашей критике в целом, и того, чем был интересен Бахтин также самим писателям.

Коль скоро мы видим (а это, на мой взгляд, очевидно), что анализ текстов Бахтина в Испании все еще неадекватен и что идиосинкразическая диалогическая интенсивность, которую воплощает Испания своей способностью быть одновременно и тигелем, и пограничной линией кросс-культурных движений, то стоит ли в таком случае ограничивать наше рассмотрение литературно-критическим письмом тех исследователей, которые живут и работают в Испании? Не полезнее было бы исследовать общую картину, доступную пониманию каждого нашего современника-испанца, занятого в той или иной области, соответствующей диапазону творчества Бахтина? Не следует нам, к примеру, рассмотреть переводы некоторых зарубежных текстов, которые несут ответственность за циркулирующие у нас сейчас представления и утверждения о русском авторе, оказавшемся в центре современных критических дискуссий, а равно приглядеться внимательнее к дополнительным привнесениям, которые пришли из латиноамериканской критики, влившись в основное русло испанского ли-

* Исключения из этого правила — недавние критические выступления Луиса Бельтрана против повсеместных попыток свести бахтинскую мысль к какой-то одной категории и против одностороннего преувеличения роли его теоретического наследия. В своей диссертации «“Большое время” Михаила Бахтина. Перипетии и опасности диалогической критики» я придерживался того же направления: там я обсуждаю, в диалоге/полемике с различными направлениями бахтинистики, воздействие диалогического мышления (которое я рассматриваю как особую область герменевтики в литературной критике и в критике вообще) в пределах постструктуралистской теории.

тературоведения? Можно ли сказать, что любое исследование, посвященное «испанскому Бахтину», в действительности несуществующему, в принципе может, тем не менее, сделаться исследованием *Бахтина по-испански в пределах территории, которая именуется Испанией?* * Как бы то ни было, вполне оправдан вопрос о *Бахтине и испанистике* — об этом и пойдет речь в данной статье.

НАЧАЛО ЗНАКОМСТВА С БАХТИНЫМ В ИСПАНИИ

Прежде всего здесь нужно вспомнить о том, каков на самом деле был престиж филологии с ее традицией и какое значение и вес в испанском литературоведении и критике придавался стилистике в те годы, когда Бахтина начали переводить на Западе — в конце 60-х и начале 70-х годов. Оживление теоретических интересов в то время происходило благодаря распространению теорий формализма и знакомству со структурализмом и нарраторологией. Если прибавить к этому преобладание нетрадиционных версий марксистской критики (Лукач, Гольдман или даже структурализм Альтюссера) в самых продвинутых сферах испанской интеллектуальной «левой», то нетрудно понять, почему мышление Бахтина ассоциировалось либо с упомянутыми новаторскими направлениями, либо оставалось чем-то вроде неклассифицируемой *rara avis* **. «Французская связь» — естественный канал поступления самых новых и впечатляющих интеллектуальных изобретений, шедших из северной и восточной Европы, — сыграл важную роль также и в этом случае, поскольку книги Бахтина, которые сделали известным его имя на Западе, были переведены на французский язык *раньше*, чем они стали доступными по-испански, а также в силу престижа, которым обладали те, кто первыми открыли фигуру такого масштаба, сами при этом будучи ведущими представителями французской школы семиотики: я говорю с Цв. Тодорове и Ю. Кристевой, которые оба болгарского происхождения.

* Под этим углом зрения вклад ученых испанской национальности, работающих в испанистике и живущих вне Испании тоже представляется достойным внимания, как и вклад тех зарубежных исследователей, занимающихся испанистикой, работа которых всегда имела сильное и беспрепятственное влияние на научную работу в Испании.

** *rara avis* — букв. «редкая птица» (лат.). — *Прим. пер.*

То был, однако, не единственный фильтр, через который не могло не проходить восприятие бахтинской мысли в тогдашней Испании, даже, возможно, фильтр не основной. Не меньшее влияние оказывала интенсивная издательская деятельность в Италии с ее традицией хороших переводчиков; достаточно указать на самый первый на Западе перевод одной из книг Бахтина — о Достоевском, осуществленный издательством Эйнауди. Оказывала известное влияние также высокая оценка некоторых итальянских ученых. Так, например, обстояло дело в случае Игнацио Амброджио, чья книга «Идеология и литературные техники» была переведена на испанский язык в 1975 г., когда Бахтина почти вовсе еще не знали в Испании («Рабле» незадолго до того был переведен на испанский в Барселоне группой Карлоса Барралы), и особенно в случае Аугусто Понцо, автора вступительных статей к итальянским переводам книг Волошинова и Медведева, фактически предсказавшего все последующие оценки вклада Бахтина в современную философию языка. Ни в коем случае не следует забывать, что я говорю сейчас о том времени, когда испанская индустрия культуры, ее демократические кадры, находившиеся все еще в эмбриональном состоянии, только еще начинали консолидироваться после нескольких десятилетий застоя, духовной депрессии, когда известная неопределенность литературно-теоретической мысли была нормой.

В противоположность тому, что можно было бы ожидать, испанские переводы работ Бахтина оказались неплохими с некоторой вневременной точки зрения, если сравнить их с переводами на другие основные западноевропейские языки (английский, французский или итальянский). Несмотря на то, что монографии о Достоевском (1963) и о Рабле (1965), а также работы о романе, собранные в сборнике *ВЛЭ* (1975), опубликованном в самый год смерти Бахтина, появились в испанском переводе позднее, чем по-английски, по-французски и по-итальянски *, — с книгой «Эстетика словесного творчества» дело обстояло прямо противоположным образом. Благодаря издательству «Siglo XXI» и живущей в Мексике русской исследовательнице Татьяне Бубновой, испанский язык стал первым европейским языком, который сделал доступными бахтинские работы, вошедшие в упомянутую книгу Бахтина. Что касается Медведева и Волошинова, то ситуация была не столь благоприятной, во всяком случае до самого недавнего

* Исключение составляет паевое издание «Рабле», опубликованное Барралом в Барселоне в 1974 г.; оно, таким образом, вышло в свет раньше, чем итальянское издание (1980).

времени *. Как бы то ни было, польза от интенсивной издательской деятельности в Латинской Америке, ускорившей появление переводов и рецепцию бахтинских идей на испанском языке, не подлежит никакому сомнению **.

Поэтому Бахтина у нас стали читать в начале 70-х, хотя лишь в следующее десятилетие границы его репутации и влияния были весьма впечатляющим образом отброшены. При этом, однако, книга о Рабле оставалась неким интеллектуальным курьезом, поскольку ее фундаментальные идеи не были в достаточной мере поняты. То, что на самом деле привлекло наибольшее внимание, была монография о Достоевском: именно она прежде всего заинтересовала ученых, работающих в области литературных исследований в Испании.

Господствовавшие в те годы литературные теории, бесспорно, были просто не готовы по-настоящему осознать и осмыслить диапазон выдвинутых Бахтиным новаций, и Испания не была в этом

* В настоящее время издательство Alianza при сотрудничестве Татьяны Бубновой начало осуществлять проект трех основных текстов этих авторов. Проект включает новое издание книги Волошинова о марксизме и философии языка, который должен заменить единственный доступный пока перевод (Буэнос-Айрес, издательство «Новое видение», 1976) — издание, которое, нужно признать, искажило русский оригинал и не идет ни в какое сравнение с англоязычным переводом. В то время как подготавливается этот новый проект, книга Медведева о формальном методе уже опубликована в испанском переводе, а работа Бахтина *ФП* — переведенная на итальянский и на английский языки в 1993-м году — анонсирована в испанском переводе.

** Особенно заметную роль в деле популяризации творчества Бахтина на испанском языке играли и играют Мексика и Куба. В Мексике это происходит благодаря усилиям «Фонда экономической культуры» (F. C. E.), осуществившего издание «Проблем поэтики Достоевского» и издательства «XXI столетие», а на Кубе издательство «Искусство и литература» выпустило в свет по-испански «Вопросы литературы и эстетики» вместе с «Ответом на вопрос “Нового мира”» в переводе Д. Наварро под общим названием «Литература, культура и историческое время» в сборнике «Тексты и контексты. Взгляд на теорию мировой литературы». Нужно особо упомянуть также большую работу Дезидерио Наварро, руководящего изданием литературного журнала «Критерии» (Гавана), в номерах 5—12 которого за 1983—1984 гг. была уже напечатана 2-я глава книги Медведева. Таким образом, достоин упоминания недавний перевод «Автора и героя в эстетической деятельности», первоначальный фрагмент текста, напечатанного в неполном виде под названием «Автор и персонажи в эстетической деятельности» в книге: *Bajtín M. Estética de la creación verbal* / Trad. T. Bubnova. México: Siglo XXI, 1982.

отношении исключением. Отсюда поверхностное и гладкое освоение его идей определенными направлениями, которые неправильно истолковали социальный, литературно-критический и исторический смысл и значение его поэтики. Так было в случае формализма и неформалистических направлений лингвистической поэтики, на почве которых предпринимались первые серьезные попытки позаимствовать у Бахтина его теоретические открытия и вклад литературную критику. На этом фоне и с ничем фактически не подкрепленными ссылками на начальное развитие новой семиотики в Восточной Европе, с которой ассоциировали тогда Бахтина, появился ряд работ *вводного* характера (А. Уллера, 1974; Х. Лорано, 1979), в общем скорее популяризовавших, чем исследовавших. Такое начало в значительной мере определило как способ, посредством которого Бахтина читали, так и некоторое преобладающее истолкование его творчества в испанской критике. Из написанного о русском ученом в 80-е годы особого внимания заслуживают работы Хуэрты Кальво (J. Ruer-ta Calvo), который уже в 1982 г. очень высоко оценил оригинальность бахтинского вклада в поэтику и указал на возможность использовать его литературоведческие идеи в контексте испанской литературы. В связи с Тодоровым Хуэрта подчеркивает историческое измерение поэтики Бахтина, так же как проблематику литературных жанров. После 1982 г., когда была написана его первая рецензия на творчество Бахтина, Хуэрта составил интересную критическую библиографию («Диалог в центре поэтики: Бахтин»), которая должна была дать испанскому читателю более полное представление о богатстве бахтинской мысли, и в какой-то мере преодолеть фрагментарный и непреемственный характер рецепции. Несмотря на несколько тенденциозный подбор текстов и отдельные оценки — особенно «Рабле» — и несмотря на открытую склонность к деидеологизации бахтинской мысли, Хуэрте удалось с большой точностью показать, что Бахтин — это поистине недостающее звено одной цепи, которая идет от русского формализма через социологию литературы к последующим, воспринявшим их исходные пункты направлениям литературоведения. Хуэрта даже утверждает, что если бы Бахтина прочитали «вовремя», то развитие современной литературно-критической мысли осуществлялось бы быстрее, с большей методической ясностью и последовательностью. Как явствует из анализов Хуэрты, синтетическая мощь поэтики Бахтина проистекает из систематически продуманной критики современных разновидностей формализма, структурализма и лингвистической стилистики. Хуэрта в этом своем прочтении выражает убеждение в том, что

упрек в деидеологизации, адресованный Бахтиным упомянутым теоретическим системам, скорее вызван «стремлением этого автора не дегуманизировать научную дисциплину, которой он занимается», чем влиянием марксизма, правомочность которого, что Бахтин-де знал по собственному опыту, была ограничена *исключительно* «пониманием языкового знака как идеологического знака, имеющего совершенно четкую, определенную социальную функцию», — утверждение в целом достаточно дискуссионное.

Сильва Ипарагуирре в статье, которая тоже носила характер введения, с большой ясностью сумела истолковать и оценить вклад Бахтина, исходя из той мысли, что оригинальность его творчества — следствие того факта, что Бахтин — мыслитель явно выраженного демифологизирующего склада в том, что касается европейской литературы и культуры. Критик подчеркивает «открытый» характер и диалогическое развитие бахтинской мысли, всегда не окончательной и не завершенной, *в противоположность* другим системам мышления, «закрытым» и жестко формализованным. Помимо небольшого автобиографического введения — первого на испанском языке, Ипарагуирре в этой своей статье «Приближение к Михаилу Бахтину» (1988) останавливается на том влиянии, которое оказало бахтинское — социально-идеологическое — понимание формы на формальный метод как таковой и его имманентное качество. Поэтическое, отмечает исследовательница, заключено не в каком-то особенном языке, а в постулированном интралитературном *диалоге* (интертекстуальный аспект как *интердискурс* покамест еще недостаточно понят): такой диалог, в конечном счете, получил название «интертекстуальности». Поэтика Бахтина, таким образом, явным образом предвосхитила движение современной литературно-критической мысли, открыв путь к исследованиям внетекстуальных влияний, наметив возможности междисциплинарных и прагматических подходов к текстам *qua* * дискурсам — по ту сторону претензий структуралистской модели на научный статус. В высшей степени одобрительно оценивался именно никем еще не превзойденный проект Бахтина — проект интегрального исследования, включающего в себя философский, эстетический и идеологический аспекты и артикулирующего на языке семиотики и марксизма решительное переосмысление актуальных проблем истории литературы и даже самого понятия «культуры». В итоге Бахтин

* *qua* — как (лат.). — Прим. пер.

оказывался настоящей методологической вехой — и это как раз из-за его способности противостоять «методу» в том смысле этого слова, который придал ему сциентистский объективизм.

С. Альварес удачно подытожил преимущества и возможности, которые сулит для развития семиотической литературной критики интертекстуальное измерение литературы, и зафиксировал различные проявления этого динамического измерения (жанровая, специфически семантическая и прагматическая интертекстуальность) в художественной прозе Айялы (F. Ayala). Со своей стороны Доминик Капаррос, преследуя явным образом дидактические цели, сумел очень доходчиво объяснить продуктивный смысл бахтинской теории высказывания, то есть его понятие дискурса, и место этого понятия в творчестве Бахтина как целом, следуя за Тодоровым в определении этого целого.

Ведущий представитель «поэтики текста» в Испании, Гарсиа Беррио (A. García Berrio), отправляясь от основоположений лингвистики текста Петефи, обращается к Бахтину для того, чтобы осуществить свой проект, преодолеть ограничительные предпосылки радикально имманентного понимания текста в ранней формалистической поэтике. Этот проект, однако, не ставит под вопрос существование некоторых своеобразных словесных структур, которые лежат в основании литературной «коммуникации» (ср. отстаивание им понятия «литературности»), хотя целью его является построение общей поэтики, которая позволила бы, опираясь на достижения Бахтина и других литературоведов, соединить социологическую критику с формалистическими методами. Под тем же углом зрения Т. Альбаладехо (T. Albaladejo) дает высокую оценку тому новому, что внес Бахтин при обсуждении особого места, занимаемого *литературным языком* в истории знаковых систем, а также в дело создания литературной семиотики.

Больше того: идеи Бахтина о полифонической природе художественной прозы Достоевского существенно повлияли на попытку Гарсиа Беррио вскрыть риторический аспект литературного дискурса в качестве одного из основных составляющих словесного художественного творчества, то есть бахтинские идеи, можно сказать, побудили Беррио работать в направлении общей риторики, которая включала бы риторику литературы (см. его «Теорию литературы»). Надо сказать что создаваемая Беррио наука о выражении в литературе не отбрасывает вовсе основной формалистический принцип, в соответствии с которым литературный текст производит совершенно специфическое воздействие на воспринимающих его, именно — эстетическое воздействие,

которое достигается посредством преобразования правильных или обычных языковых структур.

В общем и целом, таким образом, вклад Бахтина в аспекте поэтики заключается, по мысли Гарсиа Беррио, в том, что Бахтину удалось выйти за пределы формалистической поэтики и анализируемых ею «композиционных форм текста» и построить эстетику «архитектонических форм», семантических универсалий литературы, которые предшествуют художественным текстам и определяют различные жанры и формы в них». Оценка Г. Беррио осуществленным Бахтиным опосредованием между формалистической и социально-материалистической точками зрения на литературу, как всегда у этого исследователя, определяется приоритетом научного *метода* анализа текста над вопросами *идеологии* — как будто метод уже не несет с собою идеологию! Точно так же Беррио провозглашает Бахтина одним из величайших теоретиков романа в особенности на том основании, что Бахтин, по его мнению, соединяет специфически гуманистический и ориентированный на анализ содержания литературы элемент (социальный или психологический), существенный для понимания романа, со структурными и дискурсивными особенностями этого нового жанра.

Наконец нужно упомянуть португальского исследователя Карлоса Реиса (Carlos Reis), — имя достаточно известное среди теоретиков литературы в испанистике, — который разрабатывает основные направления семиотического анализа идеологического дискурса в литературе. В своей книге «К семиотике идеологии» (Мадрид, 1987) он кладет в основание своего предприятия данное Волошиновым определение идеологического знака — определение, на которое опирается «металингвистика» Бахтина. Понятия «диалогизм», «интертекстуальность» или «идеология», как их понимает и использует Реис, обнаруживают свою диалогическую и интертекстуальную природу идеологического дискурса, а тем самым заключают в себе неизбежное признание идеологического грима, который несет на себе всякая литературная практика.

БАХТИН И ИСПАНИСТИКА

В своей попытке дать сжатый обзор основных событий в истории восприятия и распространения идей Бахтина среди бахтинистов Испании, я прежде всего должен подчеркнуть ценность книги Эдмона Кроса (Cros) о «Басках» Кеведо («Идеология и про-

исхождение текстуальности», Мадрид, 1980). Проблемный вопрос, на который пытается ответить Крос, таков: каковы дискурсы, на которые или которым Кеведо отвечает и которые учитывает для того, чтобы артикулировать идеологическую инверсию карнавала, столь знакомого и понятного в жизни басков? Крос анализирует смысл и функции гротескной образности в пьесе Кеведо. Демистифицирующей власти карнаваловых увенчаний «петушиного короля» *el rey de gallos*, Кеведо противопоставляет «парад страдающих» *el desfile de los?*, функция которого — функция *ортодоксально реорганизуемого общества*. Тем самым обнаруживается извращение карнаваловой логики в образной системе Кеведо. Рассмотрение карнаваловых обрядов как своего рода *пространства наказания*, в известном смысле однородное с ритуалами инквизиции, позволяет Кросу подойти к тексту Кеведо как к переинтерпретации изначального карнавалового действия, которое истолковывается в этой книге в качестве действия изгнания духов и в качестве жестикулирующего дискурса, актуализуемого Кеведо как амбивалентная оппозиция: «разгул»/«наказание». Такой подход дает автору книги возможность показать конкретные формы, в которых текстуализуется как распад общества в качестве целого — общества, реагирующего против своего же раболепства перед теократической властью, — так и страх перед хаосом. Завала (в работе «Текст и противотекст») приходит к аналогичным выводам в отношении «Гузмана из Альфараче».

Если не касаться здесь возникшей под влиянием Кроса работы Мориса Молхо (Molho) о «Басках» как карнавализованном произведении, — а эта работа (1977) является одним из лучших применений идей Бахтина к литературе в испанском ареале, — то все же следует хотя бы упомянуть специальный номер «Нового журнала испанской филологии» (1980, XXIX), посвященный фарсовой литературе и литературе о дураке; составителем и автором введения был Ф. Маркес Виллануэва (Villanueva) — ведущий испанский литературовед и автор ряда замечательнейших работ о Сервантесе. Нетрудно проследить в этом издании присутствие идей Бахтина о карнавализованном романе.

«Дон Кихот» Сервантеса, за которым появился плутовской роман, привлекает особое внимание тех ученых, которые используют бахтинский тип анализа (сам Бахтин не раз ссылался на эти произведения в своих работах о происхождении и развитии романного жанра и о хронотопе в литературе). Правда, результаты применений оказались, как это и можно было ожидать, очень

неровными. Так, например, хотя впечатляющая филологическая эрудиция, которую демонстрирует в своих работах о романе Сервантеса Аугустин Редондо (Redondo), представляет нам целую гамму разнообразных аспектов карнавальной традиции, которую мы находим в «Дон Кихоте» (описания, образный строй, ситуации и бесспорно-карнавальный язык), тем не менее этот исследователь практически не затрагивает подлинный глубинный смысл карнавализации. Аналогичный подход демонстрирует Мануэль Дюран (Durán) (в своей работе «Кихот сквозь призму Михаила Бахтина»), который стремится дать более богатое понимание текста путем анализа функционирования карнавальных действий, тогда как Элиас Риверс (Rivers) предлагает прагматический анализ художественного дискурса, особенно у Сервантеса, в плане текстуализации «социально объективного процесса интерсубъективности», но за счет смещения понятий «диалог» и «диалогизм». Дискурсивные очертания перспективизма, той *флюктуирующей реальности*, которая воздействует на диалектику взаимоотношений между обоими протагонистами сервантевского романа, позволили Мерседес Грасиа (Mercedes Gracia) подтвердить эффективность идей Бахтина и Волошинова, особенно в отношении «двуголосового» слова Санчо Панса, в плане отчетливых авторских стратегий «вариации» и «металингвистической пародии», то есть путем анализа интерактивной игры между вербальными, идеологическими и темпоральными «зонами» между господином и оруженосцем.

В связи со всеми этими различными подходами стоит подчеркнуть важность комментария к роману Сервантеса, написанного Ирис Завалой: в этом комментарии приоритет принадлежит не столько выявлению карнавальных элементов, сколько чрезвычайно разнообразным способам *выделения* голосов «другого». В этой работе Завалы бахтинская теория слова очень своеобразно соединилась с оригинальным прочтением à la Деррида, что позволило исследовательнице показать, что двуголосые слова у Сервантеса обладают прагматическим деконструктивным воздействием. Нельзя не указать и на статьи Гомеса-Марианы (Gómez-Mariana) — испаниста, обосновавшегося в Канаде, — о плутовском романе и о «Дон Кихоте» (они появились в одном издании в 1993 г. на английском языке): работы эти инспирированы в значительной мере социокритической концепцией интердискурсивности, непосредственно возникшей из диалогии Бахтина; у Гомеса-Марианы такое соединение органически входит в его проект расширения и взаимообогащения филологического и семиотического исследования, соединяющего диахроническое и синхроническое измерения с целью обнаружения литературной специфики

текстов с точки зрения их функций на внутренних пересечениях этих функций с тем или иным соответствующим контекстом восприятия *. Увиденный таким образом, «Дон Кихот» начинается представляться величайшей компиляцией дискурсов своего времени, литературных и нелитературных. Роман являет собою панораму завершения нескольких типов слова-дискурса, таких, например, как рыцарский эпос — жанр, в такой же мере культурно исчерпанный, как и та придворная аристократия, которая наслаждалась чтением романа Сервантеса, в то же время отворачиваясь от социальных изменений, то есть от такого опыта, который постепенно делал уже совершенно неэффективной референтную способность пародируемых языков, «Дон Кихот» таким образом, — это настоящая мизансцена сомнения в авторитете одного-единственного языка, подтверждающая вместе с тем факт того, что эксперимент в литературе принимает живое участие в дискурсивном пространстве общества, которому он принадлежит.

Значение пародии как диалогизирующего дискурса, проблематизирующего такую традицию, как традиция Петрарки, специально показал Санчес Робайана (Sánchez Robayana) применительно к некоторым сонетам Гонгоры, а также к сонету Лопе де Вега, включенном в «*Rimas de Tomé de Burguillos*».

Нужно сказать несколько слов и о разрыве между народным и официальными мирами — один из тех пунктов концепции Бахтина, по которому ему чаще всего возражали специалисты по испанской литературе, применяющие его идеи. Характерный представитель такой бахтински ориентированной испанистики — аргентинка София Карризо (Sofia Carrizo), которая писала о «*Libro del Buen Amor*» **, придворной поэзии (Альфонсо Х, Хорхе Манрике) и о средневековой литературе как целом. Р. Гонзалес Эшеварея (R. Gonzales Echevarría) в своем исследовании об истоках современной прозы высказывает аналогичные возра-

* Публикация сборника статей «Социокритика. Текстуальная практика. Культура границ» под редакцией М. Пьерет-Малькузинской (1991), внесла заметный вклад в распространение в пределах испанистики теоретического и критического аппарата социокритики, стимулированной непосредственно семиотикой Бахтина. В испаноязычном мире аргентинцы Альтамирано и Сарло уже рассматривали в своей книге «Литература/Общество», социокритику как самостоятельную область.

** *Libro de Buen Amor* («Книга о доброй любви») еще ожидает монографического исследования в бахтинском ключе, исследования, способного воздать должное этому шедевральному народно-карнавальной литературы.

жения Бахтину, обращая внимание на недооценку той роли, которую сыграли в этом процессе *официальные тексты*. В том же духе художественная проза Латинской Америки в принципе сближается с проблемой легитимности и официальных документов, как это уже имело место на самых ранних стадиях европейского романа, в «Ласарильо» и «Назидательных новеллах», имевших явно выраженный разножанровый характер. Эти произведения получали свою авторитетность посредством внешнего агента, то есть они проникнуты определенной истиной, которую литературные тексты потом припишут самим себе, — став таким образом симулякрами реальных дискурсов, — для того, чтобы продемонстрировать риторическую актуальность разного рода официальных документов и доказать, что истина этих литературных текстов находится «вне их». Сходным образом рассуждает и Р. Синабре (R. Sinabre), исследующий прагматические аспекты происхождения романа.

Огромное влияние на нашу испанистику оказали воззрения Бахтина, относящиеся к перспективам теоретического осмысления литературных жанров. Так, например, Хуэрта Кальво (Huerta Calvo) заговорил о возможности применения модели Бахтина к некоторым драматическим поджанрам — таким, как «farsa» (фарс), «auto», «pasos» или «entremés» (интерлюдия), — невзирая на тот факт, что эти явления в области драмы остались вне системы Бахтина из-за их якобы монологического мировоззрения. Такое расширение системы Бахтина вплоть до драмы осуществил сам Хуэрта во введении к подготовленному им изданию «Испанский театр XVI и XVII веков», в котором Хуэрта сделал попытку реконструировать — следуя, по всей видимости, по стопам исторической поэтики Бахтина — филиацию карнавала в различных малых драматических формах (таких, например, как «entremés», «loa», «jácara», «mojiganga»), которые составляют театр барокко и которые с большим успехом ставились во время больших празднеств. Теоретический подход к культуре как системе и к карнавальная система образов, осуществленный Бахтиным в его исследовании о Рабле, — принципиальный источник работы Хуэрты, в которой мы являемся свидетелями попытки соединить структурный и социологический анализ. Позднее Хуэрта осуществляет проникновенное исследование комического и праздничного измерения испанской литературы в одной из статей сборника «Карнавальные формы в искусстве и литературе» (Барселона, 1989), редактором которого был он сам, и он там приветствует интегральное видение, лежащее в основании бахтин-

ского метода, в качестве убедительного примера всеобъемлющего анализа феномена литературы.

Вставные куски в пьесах Лопе де Вега, осмысленные в качестве «разноречия» побудили другого исследователя, Гарридо Домингеса (Garrido Domínguez) предложить формальное описание и функциональную типологию искусного использования Лопе в драматическом жанре письменных документов (случаи репрезентации чужого слова «другого»), которые читаются вслух на сцене. Гарридо обращает внимание на новый тон и новую функцию вставных жанров в театральном дискурсе, особенно заметные тогда, когда жанры конвенционально самые высокие, и это создает типичный трагикомический эффект в стиле Лопе. Как указал Бахтин, такие вставные жанры подвергаются *переакцентуации*, когда они попадают в новые контексты, не переставая при этом быть *следом* предшествующих употреблений или контекстов, что и составляет суть диалогического отношения. Полифония театрального дискурса — а она, по Гарридо, есть самодовлеющая «гетерофония» — тем самым получает новую жизнь, а функция жанров обогащается в новых контекстах. Следует упомянуть также о той роли, которую играет здесь специфический акт восприятия чтения писем, акт, который мотивирует введение вставных жанров в драме, а также соответствующие драматические эффекты.

Относительно судьбы *teatro breve* (короткие драматические пьески) в драматургии двадцатого столетия уже длинный ряд драматургов, приветствовавших и возобновлявших эту традицию, говорит выразительнее; чем целые тома на эту тему, о направлении, куда, как своего рода этическое и эстетическое подводное течение, устремилась карнавализация в современной литературе: достаточно назвать Гарсию Лорку, Альберти, Ниеву, Валле-Инклана, Ромео Эстео. Валле-Инклан, автор *Ruedo ibérico*, несомненно, самая важная фигура из испаноязычных авторов, использовавших карнавализацию в литературе двадцатого столетия. Восторгаясь Валле-Инкланом как «лучшим итогом модернизма с самих его истоков в *fin de siècle*» * и называя его произведение «уникальным текстом», Ирис Завала видит секрет исторической актуальности Валле-Инклана в прагматической эффективности, с которой этот автор подвергает непрерывной ревизии прошлое и мастерски выражает разнородность культуры в ее конфликтах и противостояниях. То, чего стремится достичь это

* в конце века (*фр.*).

творчество, по мысли исследовательницы, заключается в том, чтобы суметь переписать испанскую историю посредством деконструктивной интертекстуальной практики, которая оспаривает историю.

Что касается современной литературы как целого — то есть литературы не одного только Пиринейского полуострова, — то именно драма в значительной мере стала основным проводником оригинальных положений диалогического дискурса (смотри статьи Ирис Завалы об Унамуну и Валле-Инклане, а также вышеупомянутые соображения Хуэрты Кальво), хотя распространение соответствующих концепций затронуло также и поэзию, которая непосредственно интересовала Волошинова и даже Бахтина. Поэзия теперь все больше оценивается как диалогический дискурсивный жанр; в этом жанре, между прочим, были написаны некоторые самые блестящие страницы нашей современной литературы (Сернудо, Мачадо, Лорка...). Если Кеми Ойярзан в своей концепции диалогизма предложила расширить границы диалогизма Бахтина, для того чтобы специфицировать определенные особенности испанской поэзии (от *Cielitos* исследовательница переходит к *Los poemas de otros*), то Ирис Завала словно опередила сама себя своим прочтением Розалии де Кастро. Поэзия самого Валле-Инклана вызвала разнообразные и противоречащие одно другому истолкования того водораздела, который традиционно предполагался между его ранним модернистским стилем и более поздними *esperpentos*. Так, если М. Дюран объясняет неожиданность смены стиля — а эта смена совершенно очевидна в *La pipa de kif* — мрачноватым историческим и идеологическим контекстом этого произведения, равно как и авангардным потенциалом карнавализации, то Ирис Завала подчеркивает последовательность, с которой Валле-Инклан использует прием «*Verfremdung*» («осуждение»), который использует Валле-Инклан в своем произведении как целом. Тем не менее поэтика такого поэта, как Габриэль Селая (Gabriel Celaya), — поэтика, которая, среди других современных этой поэтик определила путь испаноязычной литературы двадцатого столетия, — была заклеена в качестве «нигилизма и карнавализации». Сборник стихотворений: этого автора «Дочь Арбигоррии», построенный, как отмечает критик А. Чичарро, как своего рода гротескная автобиография, раскрывает политический потенциал смеха и семиотического тела в качестве объекта поэтической репрезентации. Наконец лирическая поэзия Унамуну тоже послужила испытательной площадкой для выяснения прагматических возможностей лирического дискурса, основанного на диалогизме.

Через теоретическую призму Бахтина были прочитаны некоторые лучшие авторы современной испанской художественной прозы. Чрезвычайно показательно в этом отношении творчество Франциско Айялы (Francisco Ayala), продолжающее традицию Сервантеса и самых глубоких его последователей, но при этом вошедшее в лучшую европейскую традицию двадцатого столетия. Ф. Айяла представляет новую диалогическую ориентацию современной прозы, что выражается в принципе отрывотой формы с ее многочисленными традиционными источниками, характерными для карнавализованной диалогии, причем здесь эта форма поставлена на службу морально окрашенной диалогике: острый и чуткий глаз писателя проникает в самые тонкие аспекты *condition humaine* *, сведенных к самым низким и мрачным инстинктам. Среди писателей следующего поколения, привлечших к себе пристальное и продуктивное внимание «диалогической» критики, нужно выделить Хуана Гойтисоло и Луиса Ландаро. Романы последнего, *Juegos de la edad tardia* и *Caballeros de Fortuna*, были глубоко проанализированы Бельтраном, который в своих интерпретациях пользуется такими понятиями, как «диалог на пороге», «конфронтация», «провокация», «смеховой», «ирония» и «хронотоп». Как один, так и другой прозаик, по сути дела, испытывают реальность этих понятий и их диапазон, погружаясь в глубочайшие страты человеческого существования, которые всегда соотносятся с решающим — социальным — измерением бахтинской теории романа. У обоих названных романистов идея становится пробным камнем героев, открывающим диалогический контекст и его голоса. Читатель оказывается перед вызовом со стороны самой реальности, изображение которой стоит уже не под знаком реалистического мимесиса, но в выходящей за пределы самой реальности реконструкции ее, то есть в непрестанном поиске истины, которую удастся схватить и передать благодаря уникальной способности литературы открывать всеобщее в конкретном.

Сам Хуан Гойтисоло в своих высказываниях по поводу собственных романов явно стремится вскрыть подтекст своего словесно-художественного творчества с помощью литературно-теоретических понятий; это в особенности относится к суждениям писателя о романах «Макбара» и «Пейзаж после битвы». Это побудило критиков М. Гомеса и К. К. Силио Серверу исследовать оба романа под углом зрения известных соображений Пауля Цумтора об устной словесности и Михаила Бахтина о повествовательной поли-

* условия человеческого существования (фр.).

фонии, что позволило глубже прояснить этический и эстетический проект такого единственного в своем рода писателя, каким является Х. Гойтисоло. Но еще прежде этих попыток другой критик, Ариэль дель Баррио, уже интерпретировал некоторые из романов Гойтисоло в свете диалогического принципа Бахтина (в работе «Диалогизм и роман»). Примечательно, что и сам Гойтисоло в своих критических опытах (*Crónica Sarracinas*) одним из первых на испанском языке проявил интерес к бахтинской теории романа.

Отдавать предпочтение устному слову перед традиционным литературно-письменным означает выступить против догматических позиций с их специфической образностью и субъективизмом. Это означает, кроме того, поставить литературу на службу тех, кто вообще был лишен возможности выразить себя средствами литературного слова, которое, на взгляд Запада, всегда оценивалось в качестве самого достоверного и вместе с тем возвышенного. «Макбара» (*Makbara*) написана в защиту других форм коммуникации (согласно Гойтисоло, это произведение нужно читать вслух, для того, чтобы текст сам говорил за себя — см. *Libro del Buen Amor*. Воздать должное устности значит сразу же столкнуться с проблемами живых языков и тем, каким образом они смотрятся друг в друга. Как писал критик Гомес Мата, данный роман Гойтисолы настолько тесно связан с теориями жанров Бахтина, что «проза эта функционирует как своего рода иллюстрация бахтинских идей». Литературно-теоретический элемент в художественной прозе Гойтисоло превращается в интердискурсивную иллюстрацию теории — феномен, который по существу выходит далеко за пределы привычно понимаемого «влияния». Бахтин предоставляет романисту каркас или модель, с помощью которых Гойтисоло реализует свои этические и эстетические задачи.

Силио Сервера (*Silió Cervera*), соавтор исследования о Гойтисоло, сосредоточивает свое внимание на «Пейзаже после битвы», используя бахтинские понятия «полифония», «диалогизм», «хронотоп», «карнавализация» и «пародия», с помощью которых этот критик описывает воздействие другости/альтериарности на антиреалистическую модель репрезентации, поборником которой выступает сам Гойтисоло. Распад традиционных нарративных категорий: «автор», «повествователь», «герой», «читатель», «время», «пространство» в конкретной автобиографии, каковой является «Пейзаж после битвы», — в итоге дает своеобразное письмо, артикулированное в качестве текстуального палимпсеста, в котором художественная проза становится реаль-

ностью — в такой мере реальностью, что ценности буржуазного западного общества осложняются хаотической, карнавализованной культурой арабского мира (защита гротескного тела и маргинальных дискурсов и языков) посредством пародии гомогенных и иерархических социально-политических моделей, что превращает художественное слово в пространство борьбы — во имя конфронтации различных социально-идеологических голосов, бросающих вызов и отстаивающих свое право на власть в пронизанной полемикой символической конфигурации мира. Этот процесс распада традиционных нарративных категорий со всеми его этическими последствиями объясняется Силио как прежде всего и в конечном счете языковой процесс, при анализе которого он применяет бахтинскую диалогизацию и новейшие семиотические понятия, характеризующие разного рода транстекстуальные отношения.

Для того чтобы провести отчетливый водораздел между литературой Латинской Америки и испанской литературой, если мы имеем дело с последней, ошибочно было бы, конечно, пользоваться критериями диалогической критики самой по себе. никоим образом нельзя упускать из виду латиноамериканских писателей вне Испании, которые явным образом находятся под влиянием Бахтина, как, например, Севере Сарду (Severo Sardue) или Карлос Фуэнтес. Само собою разумеется, что Борхес — один из тех латиноамериканских писателей, которых в особенности выделяли и ценили за диалогизм. Этой теме посвятил специальное исследование А. Перес, который, опираясь на понятие «репрезентации» и на бахтинские понятия «карнавализация», «гротеск», «разноречие», «хронотоп», а также на дискурсивную типологию понятия «другой» у Бахтина, попытался выявить и проанализировать историческую поэтику художественной прозы Борхеса.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ РАЗРАБОТКИ ПОЭТИКИ БАХТИНА

Постулировав диалогический характер языка и литературного дискурса как нечто во всяком случае ориентированное на «другого» и по направлению к читателю, Бахтин создал прецедент, продолжением которого, естественным образом, стала прагматика — как прагматика языка, так и прагматика литературы. Так, например, в центре аргентинского теоретика литературы Грасиелы Рейеса (Graciela Reyes) оказалась «текстуальная полифония» нарративного дискурса и анализ прагматического функциониро-

вания цитатных форм слова «другого» в повседневной и в литературной коммуникации. Под сильным влиянием прочтения Дюкро теории высказывания Бахтина, Рейес размышляет о многомерном характере языка и тех проблемах, которые ставит язык в связи с вопросом о взаимоотношениях между субъектом, его опытом и его словом. В этой же перспективе прагматики и, возвращаясь к проблеме жанров, Ф. Виценте Гомес ввел в оборот бахтинское понятие «речевого жанра», предложив такую литературную прагматику, которая основывается на конвенциях жанра как «рамка» социодискурсивной интеракции, что позволяет ему выявить структурную роль этих стабильных модусов текста как части основной «вторичной моделирующей функции» литературы как системы внутри макросистемы культуры. Со своей стороны Антония Кабаниллес (Antònia Cabanilles) поддержала такой подход, напомнив нам о взаимоотношении, которое установил Бахтин между своим анализом репрезентации и *жанром*. Жанр, как *творческая память*, пишет она в работе, посвященной ФМЛ, — это, по сути дела, «средоточие общей поэтики и истории литературы». Для Ф. Виценте Гомеса литературность получает свою «историческую дефиницию как система и как текст» в жанрах и через жанры, понятые «в качестве памяти и как культурные коды», а также в качестве «интерпретативных прагматических контекстов», которые обосновывают и определяют интересубъективность литературной коммуникации («условия возможности литературного опыта»).

Возможность применения бахтинской теории речевых жанров к прагматике диалога уже была указана в свое время Миньоло (W. Mignolo). М. Кармен Бобес (M. Carmen Bobes) посвящает целую монографию прагматике, лингвистике и литературному анализу такого типа семиотического взаимодействия, с которым связаны понятия «диалогизм», «интертекстуальность» и «хронотоп». Бобес удается провести разграничительную линию между «диалогом» и «диалогизмом», обозначающими различные вещи, хотя понятия, в которых это различие находит свое выражение, представляются достойными специального обсуждения. Диалог понят М. Кармен Бобес как *активность семы*, которая проявляется и порождается только в интерактивных семиотических процессах (при реальном присутствии двух и более субъектов). В отличие от диалога, по мнению М. Кармен Бобес, проявляется как в коммуникативных, так и в интерактивных процессах: он определяется из семиотической перспективы, установленной непосредственно на привилегированную роль читателя в производстве смысла в процессе литературной коммуникации — черта, внут-

ренне присущая языку как системе языков, проникнутой социальными ценностями и проявляющейся в конкретных использованиях языка. Понятие «диалогизма не только отсылает нас к парадигматическому модусу — системе языка; поскольку основное внимание Бобес уделяет получателю информации, то диалогизмом оказывается «любой feed-back — эффект, обратное воздействие, которое оказывает получатель информации на отправителя информации, формулировавшего свое слово либо вообще, либо в данный момент». Вне этой дефиниции оказывается оркестровка голосов героев в романном слове, а равно и явления интертекстуальности внутри текста, и между текстом и контекстом, так же как взаимоотношения между системами, образующими культурный комплекс; все эти явления, по Бобес, относятся лишь к метафорическому употреблению Бахтиным и его последователями слова «диалогизм».

Релевантность этих определений «диалога» и «диалогизма», объясняется, согласно Бобес, их объяснительной силой в отношении литературных жанров в пределах дискурсивной перспективы. Можно, однако, поспорить с Бобес там, где она отвергает диалогизм в силу отсутствия отношения «отправитель-получатель», поскольку первый находится в латентной ситуации или вовсе не существует» (совершенно так же не существует он и в случаях естественного языка в научной речи). Для Бахтина, однако, диалогическое понимание — это ответное понимание, то есть такое, которое инволюирует ответ и поэтому интерпретацию; именно это имеет решающее значение в бахтинской герменевтике.

Вполне естественно, что бахтинская теория слова в романе стала одним из обязательных источников для всех исследователей романного жанра, как, например, в случае Бобес Навес (Bobes Naves). Пытаясь представить описательную дефиницию столь сложного и широкоохватного жанра, эта исследовательница без колебаний выделяет как характерную, пусть даже и не исключительную, черту: полифоническое слово, то есть оркестровку слова «другого», социальных голосов той или иной историко-культурной стадии, проявляющуюся во взаимодействии между голосом повествователя и голосами героев. Б. Навес также обращается к Бахтину при обсуждении генезиса и типологии романа и в предлагаемом ею сжатом очерке истории синтаксических моделей, предлагаемых современной теорией жанра. Синтаксические элементы — уровень, на котором двухголосье художественного слова отчетливо просматривается, причем среди этих элементов исследовательница особое внимание уделяет «хроно-

топу», — образуют основание прагматического понимания романа и всякой повествовательной формы вообще. Бобес Навес определяет роман как особый тип коммуникации, для которого характерен внутренний и внешний «диалогизм» (между автором и читателями и между повествователями и героями), а также — поскольку роман всегда есть социально-идеологическая форма — репрезентация *Weltanschauung* * субъекта. В своем вдумчивом исследовании синтаксических категорий этот автор умеет соединить *функциональный* критерий (который, будь он единственным, ограничил бы понятие хронотопа тем значением, которое придала ему структуралистская нарратология) с соотносящимися с синтаксисом семантическими и прагматическими ценностями.

Другой теоретик, Ф. Кабо (F. Cabo), начав с внушительной попытки найти соединительное звено между литературой и теорией литературы, подвергнул ревизии то представление о пикареском жанре, которое приобрело устойчивость в критической бахтинистике, посвященной истории романа. Объектом критики становится редукция, которой подвергается пикарескный жанр в истории литературы: редукция возникает в силу той особой, исключительной роли, которая ему приписывается Бахтиным, как реакции на «патетическое слово», характерное для жанров первой, по бахтинской схеме, стилистической линии романного слова; вся схема, по мнению критика, имеет теологическую природу, поскольку организована она идеей эстетического превосходства диалогической линии развития романа, высшей точкой которого является художественная проза Достоевского. Кабо исследует причины, в силу которых, возможно, Бахтин пришел к ошибочной оценке плутовского романа с точки зрения антипатетической силы «пикаро».

Сопоставление бахтинской поэтики романа с концепцией подразумеваемого собеседника Бахтина и его современника Г. Лукача заинтересовало С. Ванона (в его работе «Этика и детерминизм в мышлении Георга Лукача»), в особенности в том, что касается трактовки Лукачем и Бахтиным исторических и философских условий зарождения романного жанра, а также в связи с той исключительной ролью, которую оба эти теоретика приписывали Достоевскому как создателю принципиально открытой художественной формы.

В основе монографии, которую Луис Белтран (Luis Beltrán) посвятил слову героя в романе, — подход, непосредственно вдох-

* Мировоззрение (нем.).

новленный металингвистикой Бахтина и Волошинова. Оригинальность этого исследования состоит в том, что слово героя представлено как прозрачное *слово* — в полемическом диалоге с работой *Transparent Minds* Д. Кон (D. Cohn), — точнее как вдвойне прозрачное, поскольку, как утверждает Л. Бельтран, «...слово героя не только делает прозрачными его жизненные отношения в качестве особого художественного бытия, но также обнаруживает глубоко жизненную позицию его автора». Подход этого исследователя соединяет в себе концепцию слова как высказывания и избегает редукции, которой нередко подвергается производство и активное (аксиологическое) воспроизводство высказываний, также как и использование слова «другого», — редукции к одним лишь индивидуальным фактам; исследователь подчеркивает как раз социальную природу высказывания.

Бельтран, рассматривая двухголосие — явление, в особенности характерное для повествовательного жанра, — выявил две определяющих особенности как типа слова, обнаруживающих реальные проявления говорящего: склад его письма и голос «другого» в слове героев. Одно из следствий своеобразной позиции, которую занимает повествователь в качестве высказывающегося, состоит в «отделении его роли как говорящего от познавательной функции»; высказывания такого рода — это высказывания с двумя субъектами: высказывающийся субъект (кто говорит?) и познающий субъект (кто видит или знает?) Взаимодействия между двумя этими субъектами наделяет подобные высказывания особым значением в зависимости от того, существует ли гармоническое соответствие между ориентациями того и другого голоса. Таким образом, высказывание понято здесь не в качестве опосредования между двумя системами — языком и дискурсом, — а в качестве дискурсивного производства самого по себе и, следовательно, не в качестве функции освоения грамматики языка в высказывании — подобно тому, как это имеет место в логических (Гамбургер) и в структуральных (Бенвенист, Греймас) концепциях, — но в живом типе дискурсов, то есть в дискурсе «другого».

Вклад Бельтрана в заявку Волошинова состоит в проведенном этим теоретиком более отчетливом различии между композиционными и архитектурными формами. Работая с последними (Бельтран называет их «перцептивными тенденциями»), оказывается возможным подойти более конкретно и непосредственно к формам взаимоотношения «с другим»: эти формы удастся уловить в определенном социально-историческом контексте, осуществив куда более впечатляющий, чем обычно, анализ богатого и

разнообразного по своему качеству феномена слова «другого» в повествовательном дискурсе. Релевантность недопущения грамматического подхода к явлениям такого рода посредством ввода ряда собственно речевых категорий высказывания (голос, цитируемый вместо прямой речи; голос, на который ссылаются вместо косвенной речи, и голос, передаваемый вместо несобственно-прямой речи) раскрывается во второй части книги Бельтрана «Прозрачная речь», когда эти категории высказывания проходят испытание на материале современных литературных текстов. Больше того: благодаря тому, что автор, использует сами исторические категории, решительно отстаивая историческую точку зрения, ему удастся проследить эволюцию повествовательных форм слова или дискурса. Бельтрана интересует не столько формализация языковых форм, то есть выдвижение на передний план модели грамматикализации вариантов слова «другого» в художественной литературе, сколько исследование исторической природы движущих сил литературного творчества посредством одного из самых действенных источников современной прозы, каковым является введение слова «другого». Новации, введенные этим ученым в типологию повествовательного слова, позднее подхватил Гарридо Домингэс (Garrido Dominguez), который (в работе «Повествовательный текст») тоже следует за Волошиновым, в особенности в том, что касается классификации описания различных типов косвенной речи. Луис Бельтран является также автором недавней работы, в которой сделана попытка критически переосмыслить теорию пародии — попытка, вдохновленная исторической поэтикой Бахтина.

Гарсия Беррио и Хуэрта Кальво, исследователи, принадлежащие к более традиционному направлению интерпретации как жанра, так и специально бахтинской поэтики — начали с различия (оно введено Тодоровым) — между *естественными жанрами* и *историческими жанрами*; с поэтикой Бахтина они сходятся в отношении вопроса о жанрах, которому придается центральное значение. Гарсия Беррио склонен придавать совершенно исключительное, высшее значение «родовой всеобщей основе», которая, как ему представляется, сделает возможным объяснение всех *отдельных* фактов в конкретных анализируемых произведениях. Со своей стороны Ксавьер Хуэрта Кальво предложил исторический набросок теории жанра и попытался дать типологию исторических жанров. Хотя его теория жанров не является предписывающей (и поэтому имеет описательный характер, свойственный современной поэтике), он, как и Гарсия Беррио, понимает жанр как конституирующий случай универсального *a priori*

в теории литературы. Подчеркивая нераздельность исторической и теоретической точек зрения в деле исследования жанра, Хуэрта соединяет прагматическую и историческую ориентации, опираясь при этом с самого начала на философскую антропологию, поскольку именно она касается естественных истоков жанра, Михаил Бахтин провозглашается под этим углом зрения крупнейшим теоретиком третьей стадии в истории теоретической мысли, посвященной жанрам: третья стадия, согласно этой концепции, является «смешанной», занимающей место между экспрессивными критериями формы, определяющими классическую стадию (Платон), и референциальными символическими критериями Нового времени (Гегель). Несмотря на то, что Хуэрта старается скорее оставить теорию Бахтина в пределах традиции великого эстетического движения XVIII—XIX веков (Кант, Гегель, Ницше), чем поместить ее на разделяющем рубеже внутри той же традиции, — исследователь тем не менее признает в конечном итоге ведущую роль романа в творческой истории жанров, а равно и решающее влияние романа в процессе разложения жанровых взаиморазграничений, демонстрируя внутреннюю гибридизацию, происходящую в ходе создания литературных форм.

Проблема повествовательного голоса (полифонической конструкции нарративного дискурса как симптома разрыва с древней птолемеевской вселенной, с мифическим и единым языком эпоса, с притязанием «поэтического языка» на однозначную самоидентификацию и с реалистической репрезентацией как притязания на объективное соответствие реальности) неизменно привлекает к себе внимание испанских теоретиков. Так, например, Х. Гавальда (Josep Gavaldá) в своей попытке истолкования «повествовательной полифонии» у Бахтина (1992), с одной стороны, показывает существенность ассимиляции формалистических новаций в книге Медведева — новаций, которые оказываются превзойдены в самой критике их; здесь исследователь раскрывает звенья, соединяющие работы Кружка Бахтина с постструктуралистской критикой. С другой стороны, тот же исследователь в работе «Принцип дружности и бахтинская концепция слова-дискурса» (1992) показал, как взаимоосвещаются в работах Кружка теория субъекта и теория сигнификации, раскрывая в этом взаимоосвещении подлинные пружины, приводящие в движение «дружность» и «внезаходимость».

Аналогичным образом мощным стимулом для испанских теоретиков послужило прочтение Юлией Кристевой бахтинской диалогии на самых первых этапах рецепции Бахтина. Здесь в качестве примера можно назвать такого исследователя, как Жорди

Лловет (Jordi Llovet), чья теория сигнификации начинается с лакуны, или не-совпадения, между понятиями «единство субъекта» и «единство знака». Основываясь на категориях психоаналитической критики Ю. Кристевой, Лловет вводит в свою проникновенную работу о реальности литературной коммуникации такие аспекты, которые игнорировались в структурной лингвистике: «тело», «инстинктивная жизнь», «желание». Поскольку Лловет понимает литературную критику как интердискурсивный дискурс, то цель, которую он ставит в своих анализах литературы, состоит в том, чтобы проникнуть в семиотическое конституирование субъекта в тексте и создать «теорию дискурсивной практики <...> и, вместе с тем, теорию нового субъекта политики, или субъекта новой политики», как он пишет в книге «К эстетике эго» (1978). К Бахтину автор обращается во второй части книги, касаясь современной литературной ситуации и природы современного романа: он постулирует при этом «структурную незавершенность романа». Диалогический или полифонический характер современного романа — признак перипатетического условия, принятого субъектами «писателя» и «читателя» в литературном дискурсе. Тип интерпретации, инвольвированный здесь, имеет поэтому психоаналитическую структуру (монологический роман идентифицирует субъект, тогда как диалогический роман его децентрирует). В этой концепции роман характеризуется в терминах описания современного текста как «анализ, осуществляемый двойным субъектом (писателем и читателем), посредством практики сигнификации («шизосемический» процесс), к которому обращается расколотый субъект, набрасывая посредством этого семиотического акта новую аналитическую социальность, — анализ субъекта через текст, допрашивающий и расследующий его».

Психология, философия языка и литературная критика взаимно освещают друг друга в предпринятой Бахтиным попытке (блестяще прокомментированной аргентинским ученым А. Сильвестри (A. Silvestri) в статье о Бахтине и Выготском, его советском современнике-психологе) избежать позитивистской модели психологии и исследовать возможности этой научной дисциплины в пределах культурно-исторической точки зрения. Тем самым были заложены основания для объективной социальной психологии посредством выдвижения на передний план социальной и семиотической природы психической жизни.

Нет недостатка в удачных сопоставлениях между Бахтиным и одним из крупнейших испанских мыслителей двадцатого столетия — Хосе Ортега-и-Гассет. Ортега был современником Бах-

тина и в наименьшей степени интересовался проблемами художественной формы, созданной в прозе Достоевского; об этом писали в своих работах Санчес Тригуэрос (Sánchez Trigueros) и Поцуэло Иванкос (Pozuelo Jvancos). Параллели, о которых идет речь, — это идеи Ортеги о романе — *Jdeas sorbe la novela* * (1925). Никак не умаляя значения общности предмета интереса и общего контекста, связанного с теорией относительности А. Эйнштейна, интерес к которой проявляли оба мыслителя, Луис Бельтран в статье «Ортега, Бахтин и тема нашего времени» (1993) подчеркнул, тем не менее, идеологические различия между двумя философскими проектами. Если перспективизм, открытый Ортегой в романе, не решается выйти за пределы либерального индивидуализма, который с бахтинских позиций не может не представляться релятивизмом, то радикальный диалогизм Бахтина идет дальше этого индивидуализма в силу более высокого понимания истины — интерсубъективной истины во времени-пространстве. Пользуясь одной лишь пограничной предпосылкой слова, Бельтран испытывает понятие «истины» диалогизмом, который как таковой является скорее критическим исследованием таких условий, в которых эта истина возможна, чем осуществленным во времени истории полным консенсусом, основанном на одном только обмене: «...конкретные пределы индивидуального сознания удастся разрушить и преодолеть лишь тогда, — говорит Бельтран, — когда достигается “вне-находимость”, когда что-то абсолютное проникнет в этот консенсус».

Вненаходимость, раскрывающаяся в ходе развертывания исторического смысла в качестве единственного гаранта возможной истины в гуманитарных науках, находит свое воплощение в одном из самых глубоких бахтинских понятий — в понятии «большого времени». Вместе с понятием «диалогического понимания» оно составляет фундамент, на котором стоит предложенная Бахтиным в последние годы его жизни герменевтика как методология «гуманитарных наук», о чем писал Санчес Меза (Sánchez-Meza) **. В ходе дебатов по поводу так называемого «диалогического мышления» Л. Бельтран сумел показать те искажения

* Мысли о романе. См.: *Ортега-И-Гассет*. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 260—295.

** В этой своей статье, «Большое время: по ту сторону границ литературы» (1994), я исхожу из замечательной ревизии поздних текстов Бахтина, осуществленной Гр. Печи, и пытаюсь очертить смысл и значение идеи «литературы», выдвинутой бахтинской герменевтикой (правда, далеко не так близкой модели Гадамера, как представляется Печи).

при интерпретации, которым подвергалось понимание диалога при недавних попытках аналитической систематизации диалогического мышления: при такого рода попытках определить заново эпистемологию, или теорию познания, на основе некоторых «диалогических» категорий, упускается из виду, как подчеркивает Бельтран, тот факт, что «мышление Бахтина в основе своей организовано не категориально, а исторически, то есть социально-динамически» и что «бахтинская система понятий возникла не по принуждению абстрактной систематики, но в силу динамики, определяющей социокультурные изменения».

Бельтран также подчеркнул новаторскую широту идей Бахтина, распространивших свое влияние по трем основным направлениям теоретической мысли: 1) «антириторика» Бахтина в эстетике; 2) сформулированная и обоснованная им альтернатива научно-теоретического мышления: «позитивизм/антипозитивизм»; 3) выдвинутая им другая еще альтернатива «догматизм/релятивизм» в идеологии. Кроме того, явный и подчеркнутый интерес Бахтина к «содержанию» как эстетическому условию литературного произведения и в связи с такими ключевыми понятиями, как «диалогическое понимание» и «интонация» (всегда, по Бахтину, аксиологически наполненных), способно, как выясняется, возместить явное пренебрежение понятием «подлинный смысл» в постструктуралистских вариантах поэтики. Критик С. Ванон (S. Wahnon) показала этический аспект бахтинского понятия «содержания», сопоставив понимание гоголевской «Шинели» Бахтиным и Эйхенбаумом. «Перечитывая “Шинель” в свете бахтинской мысли, — утверждает она в статье «Эйхенбаум и Бахтин: две версии “Шинели” Гоголя» (1992), — мы возвращаем искусству Гоголя его критическое содержание и восстанавливаем значение смысла там, где русский формализм находил только форму и прием».

В области философии в собственном смысле стоит сослаться на некоторые работы, для которых теории Бахтина сделались стимулирующим источником появления новых точек зрения или дали новый критерий или масштаб, позволивший по-новому подойти к его творчеству как единому целому. Так, например, Херреро Цецилия (J. Herrero Cecilia) вслед за Ц. Тодоровым анализирует бахтинскую идею о диалогическом, интересубъективном характере человеческой реальности — идею, продолжением и восполнением которой стала у Бахтина его концепция открытой и плюралистической культуры, слова-дискурса и, конечно, художественного творчества. Русский мыслитель рассматривается под этим углом зрения как близкий скорее к экзистенциализ-

му, чем к марксизму, при этом экзистенциализм в случае Бахтина корректируется гуманизмом, эстетические и философские эмпликации которого критик особенно подчеркивает. Такой подход характерен для либерально-гуманистического истолкования бахтинских категорий, несколько обескровливающих критическую поэтику Бахтина и его теории культуры.

Понятие «диалога» стоит в центре любой дискуссии, посвященной социокультурным моделям, которые могли бы — и должны — найти опору в философской мысли. Так, в частности, дебаты вокруг герменевтики на какое-то время привели к появлению некоторых точек зрения, в которых определенная роль отводилась и Бахтину в качестве теоретического фона или подтекста, когда дело касалось установления существа, а также корректировки этих точек зрения или позиций. В этой связи нужно обратить особое внимание на попытку Х. Мугуэрцы (J. Muguercza) соединить выдвинутую в работах Бахтина герменевтику с мыслью о необходимости направить теоретические усилия на благо сообщества, в котором коммуникация должна пользоваться реальным приоритетом, но всегда лишь на основании частичной — а не полной — прозрачности человеческих слов и языков, поскольку они не могут не подвергаться в той или иной степени переводу. Во всех этих дебатах обычно так или иначе обсуждался и обсуждается вопрос: следует ли относить бахтинский проект к модернизму или к постмодернизму? Мугуэрца, со своей стороны, отстаивает возможность подлинно диалогической рациональности — такой, которая не вырождается в функционализм, но и не отождествляет «консенсус» с диалектическим завершением диалога. Позиция этого теоретика сложилась в отталкивании от предложенных в последнее время диалогических моделей, которые возникли вследствие так называемого «лингвистического поворота» в философии и современном мышлении вообще, в частности, в отношении к концепциям таких мыслителей, как Апель и Хабермас. Подход Мугуэрцы очень близок позднему Бахтину и постмодерному пониманию диалогического процесса: такое понимание коренится в осознании того, что необходимы открытость и диалог с его неканоничностью как гарантия консенсуса, а также в осознании диалектической незавершенности тех или иных типов познания и ценности, вступивших между собою в соприкосновение и спор.

Среди теоретических разработок, продолжающих творческую мысль Бахтина в области испанистики, особое место занимают работы Ирис Завалы (Iris Zavala). Она — автор множества серьезных книг, посвященных некоторым основным фигурам ис-

панского и латиноамериканского модернизма, в частности, трилогии о Рубене Дарио Валле-Инклане и Унамуну — проект с большими амбициями, который заключается в попытке заново прочесть *fin de siècle* испанской литературы с помощью бахтинских понятий, которые рассматриваются исследовательницей в качестве «эпистемологических метафор», в достаточной мере достоверных для того, чтобы углубить нашу способность восприятия одновременности голосов и высказываний, определивших эстетический модерн (Джойс, Малларме, Т. С. Элиот, Борхес, Пессоа, А. Мачадо). Эта программа, дополнением которой стали затем ценные научные исследования, посвященные литературе восемнадцатого и девятнадцатого столетий, получило достойное продолжение и восполнение в книге «Постсовременность и Михаил Бахтин. Социально-диалогическая поэтика» (1991), в которой собраны некоторые из теоретических статей И. Завалы. Книга очень полезна тем, что переносит бахтинские теории в контекст испанской литературно-критической мысли, что находит выражение в самой композиции книги. Она состоит из двух тесно между собою связанных частей: в первой обсуждается деидеологизация, которой подвергся бахтинский проект в рецепции раннего французского постструктурализма: во второй речь идет о постмодернизме, к которому Завала относит Кружок Бахтина: диалогическая интерпретация постмодернизма, как она представлена поэтикой Кружка, действует в направлении, которое прямо противоположно детерминистической интерпретации Ф. Джеймисоном постмодернизма. Согласно Джеймисону, постмодерная эпистема — это единственно достоверная культурная логика и единственная историческая судьба в эпоху постиндустриального капитализма. И. Завала отталкивается от этой точки зрения, отстаивая идею радикальной гетерогенности культур и утверждая смысловую открытость новым, еще только предстоящим возможностям; в своей концепции она опирается на утопическое и критическое истолкование диалогии как «формы критической рефлексии, которая позволяет нам овладеть миром для того, чтобы изменить историю». Такое понимание диалогии приводит исследовательницу к ревизии современного культурного проекта в испаноязычных странах — ревизии, которая опирается на понятие «другого» в постмодернизме. Явный интерес Завалы ко всему, что касается «акта интерпретации», побуждает ее обратиться к вопросу о «действующей силе культурных текстов» и о том месте, которое они занимают в сложном единстве культуры. Говорить о литературе, согласно Завале, означает поэтому конкретизировать утопическую спо-

способность воображения, познавательную ценность образных конструкций и их идеологическую функцию и в особенности постараться объяснить роль и значение всех этих моментов как конститутивных агентов социальных субъектов и их материальности, причем достигнуть такого понимания и объяснения, по мнению исследовательницы, можно путем их символического проецирования на тексты *qua* социальные акты. Вполне осознавая и признавая роль критической практики, вырастающей из разнородности социально-идеологической среды, из сосуществования — разумеется, конфликтного — «социальных имажинаций» и от переакцентуаций этих последних в других контекстах, — Завала, по существу, предлагает некоторую модель диалогического познания и осмысления текстов культуры.

Диалогический феминизм тоже находит место в литературно-критических исследованиях Испании благодаря М. Диас-Диакарец и И. Завала, а также благодаря тексту под названием «Краткая история феминизма в испанской литературе (на кастальском языке)», ставшему вехой в истории испаноязычного феминизма. В первом томе этого труда, сугубо теоретическом, с большой ясностью установлены возможности, которые открываются перед диалогикой и которые позволяют нам осознать мобильность наших позиций в мире, мобильность антинормативных идентичностей и идентификаций. Субъективность понята здесь как нечто открытое и флюктуирующее, как часть процесса, в котором картезианский субъект, лишенный своего статуса в качестве обладателя логоса и монологического дискурса, позволяет родиться плюралистическому субъекту, который способен занять и действительно занимает несколько позиций, ни одна из которых не является фиксированной.

В спорах о том, можно ли отнести наследие Бахтина к неоформалистической традиции или правильнее отстаивать в нем и с опорой на него скорее теоретический проект материалистической и социологической традиции (как филиацию марксизма) Антония Кабаниллес (Antònia Cabanilles) не колеблясь выдвигает как решающий тот факт, что тексты так называемого Кружка Бахтина (1925—1930) образуют единственный в своем роде проект социологизма и неортодоксального марксизма — проект, огромное значение которого состоит в семиотически осмысленной идеологии. Помимо удачной интерпретации этой исследовательницей бахтинской «металингвистики», следует упомянуть ее же критические замечания — продолжающие мысли К. Хиршкопа — по поводу слабых пунктов Бахтина (например, что в его понятии контекста Бахтин «непосредственное» принимает за «специфиче-

ское»), или по поводу стратегических подвижек в формулировках диалогизма, первоначально эстетических, позднее прагматических и семиотических. Особый акцент делает А. Кабаниллес на продуктивном характере методологического дуализма: Бахтин, по ее мнению, рассматривает как структурные идеосинкразии текста, так и историческую традицию, к которой текст глубочайшим образом принадлежит, находя тем самым правильное соответствие между синхроническим и диахроническим подходом. Гомес-Мариана (Gómez-Mariana) еще прежде обращал внимание на сходство постулатов Кружка Бахтина с постулатами Франкфуртской школы в плане *относительной автономии* искусства — представления, которое как в том, так и в другом философском направлении сочетается с интересом к социологии художественной формы.

Внимание А. Кабаниллес привлекли также возможности и следствия понятия «интертекстуальности» для компаративистики; она поднимает в своей работе «Компаративистика и интертекстуальность» вопрос, который уже был поставлен выдающимся компаративистом Клаудио Гильеном (Claudio Juillén) в его широкоизвестном введении в сравнительное литературоведение «Между одним и дискурсом». Проникнутая единой связью, исследовательская мысль Гильена соединяет гетерогенные формы бытия, языка, разнообразного опыта и относительно стабильных и непрерывных культурных систем, используя для этого, явным образом, литературно-критические стимулы и средства вроде теории интертекстуальности, что позволяет освободиться от идеалистических обертонов понятия «влияние» и от «идола истоков» (*idole des origines*). По Гильену, «интертекстуальность позволяет по достоинству оценить социальность литературного письма». Интересны и опасения Гильена насчет возможной редукции, которой чревато понятие «интертекстуальности» там, где оно становится всего лишь теоретической абстракцией, к тому же формулируемой монологически, как это имеет место в известном определении Крестовой: «*tout texte est un intertexte*» *. Такая критическая оговорка является признаком диалога *sensu lato* **: именно с ним Гильен связывает «диалогизм», рассматривая его в нераздельном единстве с теми или иными формами вербальной коммуникации; иначе говоря, он видит в диалогизме не платоновский тип абстрактной структуры, а историческую практику, которую не следует рассматривать упрощенно, как всего лишь

* весь текст есть интертекстуальность (фр.).

** в широком смысле (лат.).

заимствование, понятое в лингвистическом смысле. Диалог, по Гильену, должен быть понят с учетом альтериорности или другой-сти, специфической для языка и условий разноречия, в которых осуществляется жизнь слова: последнее всегда несет в себе отголоски других употреблений и регистров.

Бахтинский проект всегда оперирует на границе между категориями и различными типами знания и дискурса. По этой причине особенно полезно, когда мы сталкиваемся с пограничными семиотическими и культурными явлениями. Литература представляет собою одно из таких явлений, — определения которых достаточно зыбки и непрочны. Таков, в частности, контекст споров вокруг фиктивного характера литературного дискурса и современной полемики вокруг распада «я» в письме, инициированной деконструктивистской критикой (Кателли). В этом контексте Поцуэло Иванкос (Pozuelo Ivancos) в работе «Поэтика художественной прозы» релевантно использует бахтинский диалогизм для того, чтобы описать, начав с прагматического определения функциональности, особый статус автобиографического жанра, этой подлинной пограничной линии между фиктивным и нефиктивным дискурсом.

Опираясь на самые радикальные прочтения Бахтина — каковые представлены в основном учениками и последователями английского культурного материализма, — Анхелес Гранде (M. Angeles Grande) * написал небольшую, но интересную монографию. Автор высоко оценивает вклад Бахтина в современную семиотику, выдвигая с опорой на его идеи требование эпистемологически открытой модели — изначальной, интегрированной в методе и притязающей на критическую релевантность и значимость, — модели, противостоящей закрытой модели «научных» систем гуманитарных наук. Бахтинская «контр-поэтика», по мысли А. Гранде, — это плацдарм, с которого должна начать действовать критическая теория культуры. Такая теория покончит с предпосылкой монады — ограничения, которое прежде лежало в основании каждого составляющего культурных феноменов (текст, контекст, реципиент, автор, язык, история); она позволит сохранить открытость и незавершенность (а это и есть диалог диалектика) диалогов, в которые мы вовлечены как культур-

* М. А. Гранде работает на кафедре теории литературы в университете Гранады, одном из первых образовательных и исследовательских центров в Испании, где начали изучать творчество М. Бахтина под руководством профессора А. Санчеса Тригуэроса (A. Sánchez Trigueros).

ные субъекты, не обладая при этом способностью давать всякий раз окончательные и безоговорочные ответы на возникающие вопросы, полностью осознавая их провизорный характер. Анхелес Гранде также обращает внимание на то, каким образом Бахтин корректирует методологическую абстракцию и научный теоретизм и каким образом он отстаивает значение литературной критики, которая глубоко связана с политическим действием: такая критика, быть может, сумеет осветить процессы и отношения, инвольвированные в производстве, и интерпретацию смысла дискурсов, а значит, осветить всегда проблематичную область человеческой интеракции.

В конечном счете творчество Бахтина оказалось одним из самых продуктивных стимулов нашего времени в области литературных исследований в Испании — стимулом, побуждавшим повсеместно более справедливо и осознанно отнестись к гетерогенным и «внеаходимым» явлениям как к исключительно полезным теоретическим категориям для рефлексии над культурными феноменами, в особенности над историей литературы. Отныне мы в состоянии подвергнуть критической ревизии традиционную историю литературы более решительным и действенным образом. Такой новый подход, по всей вероятности, будет осуществляться с точки зрения компаративистики. Это позволит, надо надеяться, реабилитировать многие прежде замалчивавшиеся голоса, что позволило бы ввести в историю литературы внутренне открытый диалог во всем его плюралистическом разнообразии, в пространстве и времени, а также и вечный диалог с другими литературами и культурами, и тем самым разрушить пуританские подходы, доставшиеся нам от философской традиции. Восполнить этот пробел с помощью новой литературной и культурной историографии, инспирированной диалогической герменевтикой вроде той, которая создана Бахтиным, — такая задача включает в себе несомненный вызов. Для того чтобы ответить на этот вызов, предстоит, прежде всего, разоблачить и деконструировать основные вехи процесса *антимодернизации* — процесса, столетиями определявшего и тормозившего нашу социально-политическую и культурную историю. В тигеле различных культур, языков, рас, религий открытого и гетерогенного, сложного целого, называемого нами Испанией, заключены сегодня несказанные культурные богатства, принципиальная гибридизация и плюрализм которых могут, если их интерпретировать с помощью бахтинской диалогической мысли, послужить для нас неозримым творческим путеводителем, способным оградить нас от опасностей «культуры забвения», на которую обрекают нас империя рынка и новые взры-

вы национализма. Испаноязычный мир, неотъемлемой частью которого является история Испании, может внести свой особый вклад в дело противодействия *страху другого*, который калечит развитие современной Европы, потому что — закончу с того же, с чего и начал, с цитаты из Хуана Гойтисоло, — «культура — это общий итог всех воспринятых ею влияний» («Литературные дебри»).

А пока новые оазисы неожиданно продолжают появляться в испанской «пустыне» бахтинистики — оазисы, которые, пусть они еще слишком малы для того, чтобы утолить нашу жажду, обещают очень и очень многое. Отныне уже не может быть речи о возвращении в старые времена миражей, в беспочвенную эпоху зеркальных отражений: их пора прошла раз и навсегда.

1996

Перевод Ипполита Эспуэсова





Такаси КУВАНО

Восприятие Бахтина в Японии

Бахтин рано привлек к себе внимание японских ученых, критиков, журналистов. Уже в 1968 году вышел в свет японский перевод *ПнД*, в 1973 году — *Т* и в 1976 году — *МФЯ*. Есть несколько причин такого быстрого восприятия.

Во-первых, в Японии русская литература вообще читается широко, и Достоевский в особенности пользовался большой симпатией. В 1960—1970 годах Достоевский еще был главным предметом исследования многих специалистов по русской литературе. Они проявляли большой интерес и к исследованиям в других странах, в том числе, конечно, в СССР, и у некоторых из них были сведения о существовании работы *ПнД*, хотя им не представилось случая прочесть ее. Опубликование *ПнД* в 1963 году в СССР немедленно вызвало интерес у нескольких ученых, в том числе Арая Кэйдзабуро, который стал переводчиком этой книги. Этот перевод оказал большое воздействие как на специалистов по русской литературе, так и на критиков и писателей. Появление этого перевода вместе с возрастающим интересом к русскому формализму стало поворотным пунктом в исследовании русской литературы, особенно Достоевского, дав средства для преодоления того метода, который непосредственно связывает литературу с жизнью или идеологией данного писателя.

Во-вторых, приблизительно с 1970 года такие понятия, как «смех», «шут», «карнавал», начали проникать в область идей и культуры, где доминировали «серьезные» идеи — такие, как марксизм, экзистенциализм и др. В этом изменении немалую роль сыграл антрополог Ямагути Масао. Его эпохальная серия статей «Фольклор шута» (1969), где часто цитируются места из вышеуказанного перевода *ПнД* и английского перевода *Т*, показала возможность широкого применения бахтинской теории

карнавала к культуре вообще *. Другие труды Ямагути о шуте, смехе, карнавале, опубликованные после этой серии, также способствовали распространению бахтинской теории карнавала, что оказало влияние и на специалистов по русской литературе и искусству. Так, бахтинская теория карнавала помогла заново осмыслить русский авангардизм. Показательно, что в 1973 году «Кружок изучения русского авангардизма» начал свою деятельность с доклада о японском переводе Т.

В-третьих, Кувано Такаси, который пытался описать новую историю речевых теорий в России, включающих поэтику и семиотику, случайно открыл МФЯ Волошинова в библиотеке одного университета в 1970 году. Изумившись оригинальности и уникальности этой книги, Кувано начал переводить ее и представлять «науку о знаках как науку об идеологиях» в качестве критики семиотики, начавшей распространяться в области идей и культуры Японии. Кстати, в это время Кувано не имел точных сведений об отношениях Волошинова с Бахтиным.

Вообще, в 1970-х годах о Бахтине писали главным образом те, кто перевел его книги, за исключением антропологов, таких, как Ямагути, и критиков, интересовавшихся французскими мыслителями, особенно Ю. Кристевой.

В таких условиях знаменательно, что в 1975 году литературный кружок студентов и аспирантов посвятил свой журнал «Хаймато» памяти Бахтина и поместил некролог, переводы работ «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”» и «Рабле и Гоголь», а также список трудов Бахтина **. Как показывает и этот случай, Бахтин оказал большое воздействие преимущественно на молодое поколение.

В 1979 году началось опубликование «Избранных трудов Бахтина в восьми томах» в переводе. В них, с одной стороны, не включены две вышеуказанные книги, вышедших под именем Бахтина, а с другой стороны, включены МФЯ под названием «Семиотика языка и культуры», Ф, «Слово в жизни и слово в поэзии» и ФМ. Теперь в Японии можно читать на японском языке почти все труды Бахтина, кроме ФП.

А теперь рассмотрим процесс восприятия Бахтина в Японии более обстоятельно.

* Ямагути Масао. Фольклор шутов. Токио: Синтёся, 1975. (Все упоминаемые работы, кроме работы В. В. Иванова, написаны на японском языке — Прим. перев.).

** Хаймато (Heimat). № 5. Токио, 1975.

Прежде всего, опишем ситуацию после появления перевода *ПнД*. На первом этапе, с одной стороны, с энтузиазмом обсуждалась специалистами по Достоевскому эффективность концепций «полифонии» и «карнавала», а с другой стороны — не было создано примечательных работ, применивших эти концепции. Однако роль, которую этот перевод сыграл в изменении литературоведения, была немалой. Как говорит Арая в послесловии, этот перевод декларировал несостоятельность «не только критики, развитой тем мышлением, свойственным «Ich-Roman», которое относит искусство к реальной жизни непосредственно, но и того метода, который только критикует идеологию героев и даже принимает ее за идею автора».

Прочитав этот перевод, критик Унами Акира говорит так: «Такой способ мышления, как эгоцентризм, окончательно зашел в тупик, и идейные круги в других странах испытывают всякие средства для того, чтобы найти иной метод. <...> Мы должны искать такой метод критики, который не сводит литературу к человеку или социальной идеологии. Примером такого метода служит работа *ПнД* Бахтина. Эта книга о Достоевском принципиально отличается от многих других работ отсутствием Достоевского как “человека”» *.

Короче говоря, *ПнД* представляли интерес в качестве критики глубоко укоренившихся направлений как в исследовании русской литературы, так и в литературоведении вообще: с одной стороны, субъективные импрессионистские изучение и критика в соответствии со способом мышления, свойственным «Ich-Roman», а с другой стороны — догматическая социальная критика. А в это время теория карнавала также привлекла к себе интерес, но на первом этапе не нашла удачного применения. Словом, многие ученые и критики оценивали эту книгу прежде всего как нечто, похожее на работы русского формализма.

В связи с этим нужно отметить, что в 1971 году не только вышло в свет три разных перевода по русскому формализму, но и был опубликован перевод «Теории прозы» Шкловского. С другой стороны, не были получены точные сведения о Бахтине, и его не четко отличали от формалистов. Арая, например, пишет: «Эта книга является последним плодом так называемых формалистических направлений», и Ямагути тоже пишет: «Историк литературы Михаил Бахтин является одним из выживших русских формалистов». К сожалению, еще остаются те, кто считает

* Унами Акира. Новая задача критики // Син-нихон бунгаку (Новая японская литература). 1969. № 9. С. 119, 120.

Бахтина формалистом и не хочет знать о многосторонности и сложности Бахтина.

Однако не все читали *ПнД* как произведение формалиста. Действительно, сам Арая первым подчеркнул диалогизм Бахтина в своей статье (1974) так:

«Основные мотивы, являющиеся ядром мыслей, высказанных Бахтиным в *ПнД*, — это, во-первых, охват человека на основе диалогизма, во-вторых, функциональное понимание его словесных выражений, более того, понимание их в диалогических отношениях, так как только через словесные выражения мы понимаем дух человека» *.

Здесь, Арая, основываясь на статье семиотика В. В. Иванова **, говорит как об отношениях Бахтина и формализма, так и об особенностях бахтинской речевой теории. Но наиболее замечательной чертой статьи Арай является его намерение отнести Бахтина к другим русским диалогическим мыслителям.

«Бахтину удалось охватить “идею” Достоевского структурным пониманием словесных выражений, основанным на диалогизме. Его успех, так же как успех Бердяева и [символиста] Иванова, зависел от того антирационализма Достоевского, который стремится изображать человека как движение духа, никогда не объединяющегося с самим человеком. Без этого антирационализма Достоевского Бахтин не мог бы открыть средства, спасающие “человека” от идеализации отвлеченных интеллектуальных начал» ***.

Эти взгляды на Бахтина не принимаются в Японии широко. Кстати, что касается разницы между Бахтиным и формалистами, ее ясно определил Кувано, который подчеркнул, что Бахтин не только лучше всех понял особенности формалистов, но и подверг их существеннейшей критике ****.

Перейдем к карнавальной теории. Она начала привлекать внимание многих людей с появлением замечательного перевода на японский язык *Т* в 1973 году. Бахтинские теории «карнавала», «смеха», «шута», «народной культуры» успешно применяются

* Арая Кэйдзабуро. Бахтин и Достоевский // Юриика (Эврика). 1974. № 6. С. 187.

** Иванов В. В. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. Арая, 1973. Вып. 6. С. 6—44.

*** Арая Кэйдзабуро. Указ. соч. С. 195.

**** Кувано Такаси. За формализмом // Бунгаку (Литература). 1979. № 9. С. 63—73.

в фольклористике, антропологии, литературной теории и практике, в историографии. Это применение, сочетаясь с теориями других исследователей о смехе, шуте и др., открыли новые горизонты в исследованиях истории культуры и духа. Ямагути первым сочетал динамический бинаризм бахтинской теории карнавала со своей теорией, основанной на оппозиции «центра» и «периферии», и достиг интересных результатов как в антропологии, так и в искусствоведении, литературоведении, истории культуры.

Под сильным влиянием Ямагути знаменитый писатель Оэ Кэндзабуро также высоко оценил бахтинскую теорию карнавала, в особенности теорию гротеска, и применил ее не только при создании собственных романов, но и к анализу романов различных писателей в своих книгах по теории романа*.

Из писателей, оценивающих бахтинскую теорию карнавала, нужно отметить и Маруя Сайити. Он применил бахтинскую теорию «развенчания», «маски» и др. к декодировке «Тюсингура» («Сокровищница преданных вассалов») — одного из знаменитых спектаклей Кабуки (вида традиционного театра)**.

В качестве примеров применения бахтинской теории карнавала нельзя не обратить внимания на статью Кубо Сатору. Здесь отличительные черты бахтинской теории карнавала не только отчетливо разъяснены, но и сопоставлены с философией истории и теорией об искусстве В. Бенямина. Более того, идеи Бахтина и Бенямина убедительно сопряжены с русским авангардизмом***.

В качестве условий такого большого внимания к бахтинской теории карнавала мы не должны игнорировать также и то, что в 70-е годы в Японии существовал повышенный интерес к Средневековью как Европы, так и Японии, и это вело к бахтинской теории народной культуры как явлению Средневековья.

Вообще говоря, увлечение «карнавалом» окончилось в начале 80-х годов, хотя специалисты по английской и американской литературе заменили антропологов и историков, и их переводы познакомили с английскими и американскими трудами, использующими бахтинскую теорию карнавала.

* Оэ Кэндзабуро. 1) Метод романа. Токио: Иванами, 1978; 2) За новую литературу. Токио: Иванами, 1988.

** Маруя Сайити. Что такое «Тюсингура»? Токио: Коданся, 1984.

*** Кубо Сатору. Идея на площади: Бахтин и русский авангардизм // Гэйдзюцу курабу (Кружок искусства). 1974. № 3. С. 129—139.

Нам надо отметить также то, что труды Бахтина имеют много общего с трудами Хиросуэ Тамоцу, специалиста по японской литературе периода Эдо (1603—1868). Не зная Бахтина, Хиросуэ пользуется похожими на бахтинские воззрения о гротеске, народной культуре, диалогическом творчестве и др. концепциями при рассмотрении Акубасё (злое место — доставляющий удовольствие уголок в период Эдо), Рэнку (цикл стихов). Дзёрури (вид представлений театра марионеток)*. По-нашему мнению, это сходство не случайно. Оно исходит из общей критики односторонней «модернизации» культуры.

Третий аспект восприятия бахтинских идей в Японии касается бахтинской теории высказывания и знака. Этой стороной интересуется сравнительно немного специалистов. Кувано, который перевел *МФЯ*, активно стремился довести эту бахтинскую теорию до японских читателей и подчеркивал ее значение для современной лингвистики и семиотики. Первая книга Кувано об истории речевых теорий, поэтики и семиотики в России включает главу «Критика Бахтиным лингвистики»**.

В связи с этим интересно то, что в Японии опубликовано два разных перевода *МФЯ*. Переводчик Китаока не только изменил заглавие («Семиотика языка и культуры»), но и не перевел предисловие. Кроме того, Китаока перевел «социологический» как «социальный (или культурный)», «материализм» как «философию знаков» и т. д. Короче говоря, он попытался стереть марксистскую окраску с этой книги и сделать ее «нейтральной» классикой семиотики. А Кувано перевел заглавие на японский язык буквально и признал значение бахтинской социальной семиотики, отличной от сегодняшних направлений семиотики.

Таковы важные события в Японии 70-х и начала 80-х годов, касающиеся Бахтина.

После этого также появляется немало работ, посвященных изучению Бахтина или касающихся Бахтина. В 1990 году вышел в свет специальный выпуск философского журнала Бахтина***. Он включает девять оригинальных статей, четыре перевода работ о Бахтине и диалог о Бахтине. Из них прежде всего

* *Хиросуэ Тамоцу*. Басе и Сайкаку, Токио: Мирайся, 1963; Басе. Токио: ННК, 1967; Возможность до-нового времени. Токио: Мирайся, 1970; Способ мышления в Акубасё, Токио: Сансэйдо, 1970.

** *Кувано Такаси*. Краткая история речевых теорий в России: от Бодуэна де Куртенэ к русскому формализму. Токио: Санъити, 1979.

*** Гэндай сисо (Современная мысль). Токио. 1990. № 2.

надо отметить статью Фудзи, которая рассматривает возможность применения бахтинских теорий о менипповой сатире и полифонии к японской литературе и культуре *. Фудзи указывает на то, что желательное одновременное изучение романа и фольклора, хотя это в Японии очень трудно сделать из-за академических традиций. Статья Кувано посвящена выяснению значения бахтинской теории высказывания для сегодняшних речевых теорий, сравнивая ее с «Курсом общей лингвистики» Соссюра и статьями Сталина о языке **.

В Японии книгу о Бахтине написал пока только Кувано. Уже в вышеупомянутой книге об истории речевых теорий, поэтики и семиотики в России он рассматривал теорию Бахтина о высказывании. В своей второй книге «Семиотика народной культуры» Кувано подчеркнул значение мысли Бахтина о «смехе на площади» для изучения народной культуры России ***. В то же время в этой книге подчеркивается, что семиотика Богатырева и Бахтина разъяснила динамизм и богатство воображения в народной культуре, т. е. оценивается, что семиотика обоих новаторов подвергла критике узость и односторонность взглядов людей нашего времени на культуру.

Книгу «Бахтин: “диалог” и “освобождающий смех”» Кувано написал с целью пересмотра Бахтина в целом ****. Эта книга пересматривает отличительные черты Бахтина, особенно ключевые концепции, такие, как «знак», «диалог», «роман», «народный смех», «карнавал» и др. Здесь не только подчеркнут динамизм бахтинской семиотики, рассматривающей знаки в процессе становления между субъектами в социальной атмосфере, но и обращено внимание на освобождающую силу народного смеха в свете Бахтина. По Кувано, сочетание семиотики становления с освобождающим смехом — это и есть бахтинский диалогизм.

Кроме того, Кувано делает особое ударение на том, что демократичный бахтинский диалогизм может быть образцом движения за «народную» культуру, не данную извне как готовая, а создаваемую самим «народом» диалогически. В связи с этим Кувано

* Фудзи Садакадзу. Бахтин и японская литература, японская литература и Бахтин // Там же. С. 90—100.

** Кувано Такаси. Живое «слово» и мертвый «язык»: Бахтин и сталинизм // Там же. С. 76—89.

*** Кувано Такаси. Семиотика народной культуры: наследство новатора Богатырева. Токио: Университет Токай, 1981.

**** Кувано Такаси. Бахтин: «диалог» и «освобождающий смех». Токио: Иванами, 1987.

написал статью под заглавием «Не “развенчание”, а “без короны”!», где он сделал вывод, что существеннейшей из бахтинских концепций является не «карнавал» или «диалог», а «демократичность», и Бахтин предложил образец устранения авторитарных отношений как между господствующими слоями и народом, так и внутри народа*.

Кроме работ Кувано, конечно, есть еще интересные статьи о Бахтине. Немало и работ, касающихся Бахтина опосредованно или попутно. Такие критики, как Каратани Кодзин**, Татикава Кэндзи*** и др. интересуются бахтинской теорией высказывания и часто упоминают Бахтина в своих работах.

Одним из заметных феноменов в последнее время является внимание к раннему Бахтину. А некоторые люди, особенно ревнители «карнавала», недовольны разницей между ранним Бахтиным и знакомым им Бахтиным, даже возмущаются и кричат: «Не может быть, чтобы такой веселый Бахтин написал эти трудные статьи!».

Что касается работ раннего Бахтина, нужно отметить статьи Игэта Садаёси и Сасаки Хироси. Статья Игэта рассматривает отношение Бахтина к Пумпянскому и символисту Иванову****. По мнению Игэта, в то время как и Бахтин и Пумпянский оценивали взгляды Иванова на Достоевского, они ставили целью не анализ мыслей Достоевского, а анализ композиции романов и разъяснение отношений автора и героев. Игэта показывает, что Бахтин унаследовал концепции «Ты еси» и «полифонии», и строит гипотезу, что работа «Автор и герой в эстетической деятельности» — была вариантом книги о Достоевском, запланированной в 1922 году. Сасаки тоже в основном рассматривает раннего Бахтина и старается объяснить развитие Бахтина от труда *ФП* до последнего труда через ключевую концепцию «голоса»*****.

В последнее время некоторые аспиранты также занимаются работами раннего Бахтина и уже написали интересные статьи. Например, Бамба Сатоси обсуждает проблему несостоятельности

* Такаси Кувано. Не «развенчание», а «без короны»! // Actes. Вып. 3. Токио, 1987. С. 54—63 (перепечатана в: Кувано. Незавершенная полифония. Токио: Мирайся, 1990).

** Каратани Кодзин. Исследования 1. Токио: Коданся, 1986.

*** Татикава Кэндзи. Сосюр: мыслитель «силы». Токио: Кадзэ-нобара, 1986.

**** Игэта Садаёси. Процесс становления теории полифоничного романа // Смешивающиеся языки. Токио: Мэйтёфукюкай, 1992. С. 81—91.

***** Сасаки Хироси. Проблема «голоса» Бахтина // Там же. С. 367—388.

истины, давая деконструктивный анализ «Кроткой» Достоевского при помощи Бахтина *. А Нонака Сусуму старается выяснить взаимоотношения между понятиями «другой» и «чужой» **. Конечно, и на научном конгрессе Японской ассоциации русистов делаются доклады о Бахтине.

Итак теперь Бахтин стал известен почти всем специалистам по русской культуре, точнее говоря, стал их общим наследством. В целом уровень бахтиноведения в Японии постоянно повышается. Можно надеяться, что скоро появятся как обстоятельные исследования, так и крупномасштабные труды.

1996



* *Бамба Сатоси*. Невозможный диалог: о «Кроткой» Достоевского // Тело и представление. Вып. 1. Общество изучения «Тела и представления» в Токийском университете. С. 51—62.

** *Нонака Сусуму*. «Другой» и «чужой» в работах Бахтина // Бюллетень Японской ассоциации русистов. Вып. 26. 1994.

КОММЕНТАРИЙ

В текстах читатель встретит два типа примечаний: авторские (они помещены там же и отмечены звездочками) и комментаторские — они отмечены цифрой и помещены в Комментарии под заглавием соответствующего текста.

Курсив в цитатах принадлежит их авторам.

Еще раз приносим сердечную благодарность всем, кто советом и делом поддержал Редколлегию на всех этапах подготовки тома к печати.

Искренняя благодарность за помощь коллегам — аспирантам и сотрудникам кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 98-03-04245).

В Антологии принята следующая маркировка трудов М. М. Бахтина:

- ВЛЭ* — Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.
- Доп.* — Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. М., 1992. № 1.
- ЛКС* — Литературно-критические статьи. М., 1986.
- МФ* — Формальный метод в литературоведении (Критическое введение в социологическую поэтику). Л., 1928; М., 1993.
- МФЯ* — Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929; 1930; М., 1993.
- ПнД* — Проблемы поэтики Достоевского. М., 1974; 1979.
- ПмД* — Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.
- СС-2* — Собрание сочинений: В 7 т. М., 2000. Т. 2.
- СС-5* — Собрание сочинений: В 7 т. М., 1996. Т. 5.
- Т* — Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; 1990.
- Ф* — Фрейдизм. Критический очерк. М.; Л., 1927; М., 1993.
- ФП* — К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985. М., 1986.
- Э* — Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Тексты, цитируемые по другим изданиям, указаны по году их выхода в свет. Индивидуальная авторская маркировка оговаривается в текстах статей. Своя система аббревиатур принята в Библиографии. «Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным» (М., 1996) обозначаем как «*Дувакин*» и указываем страницу. Сочинения Ф. М. Достоевского цитируются по изданию: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.; 1972—1990 (в скобках указываем арабскими цифрами через запятую том и страницу).

IV НА СОВРЕМЕННОМ ФОНЕ

Ю. Крестева

Разрушение поэтики

Печатается по источнику: Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1994. № 5. С. 44—62. Перевод Г. К. Костинова выполнен по изданию: *Kristeva J. Une poetique ruinee // Mikhail Baktine. La poetique de Dostoievski. Traduit du russe Isabelle Kolitchev. Presentation de Julia Kristeva. P., Seuil, 1970.*

¹ Ю. Крестева имеет в виду пятый раздел первой части книги Л. Д. Троцкого «Литература и революция» (1923), в котором собраны статьи 1907—1923 гг. — «Формальная школа поэзии и марксизм» (см.: *Троцкий Л. Д. Литература и революция. М., 1991. С. 130—145*). Раздел завершается словами: «Формальная школа есть гелертерски препарированный недоносок идеализма в применении к вопросам искусства. На формалистах лежит печать скороспелого поповства. Они иоанниты: для них “в начале бе слово”. А для нас в начале было дело. Слово явилось за ним как звуковая тень его» (Указ. соч. С. 145).

² См. об акад. А. Н. Веселовском: *Петров Д. К. Веселовский и его историческая поэтика // Журнал Министерства народного просвещения. 1907. № 4; Аничков Е. В. Историческая поэтика А. Н. Веселовского // Вопросы теории и психологии творчества. СПб., 1911. Вып. 1. 2-е изд. С. 84—139; Памяти академика Александра Николаевича Веселовского. По случаю десятилетия со дня его смерти (1906—1916). Пг., 1921; Шишмарев В. Ф. Александр Николаевич Веселовский и русская литература. Л., 1946; См. полемику об А. Н. Веселовском: Известия АН СССР. Отделение общественных наук. М., 1939. № 4; Горский И. К. 1) Александр Веселовский и современность. М., 1975; 2) Об исторической поэтике Александра Веселовского // *Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 11—31.**

Ситуация «Веселовский/Бахтин» описана в статье В. В. Бабича «Две поэтики: Веселовский и Бахтин» (Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1996. № 4. С. 86—101).

³ *Хотя Бахтин и не был знаком с учением Фрейда...* — см. в «Дополнениях к книге о Достоевском (Достоевский, 1961)»: «Во второй главе полемика со сторонниками концепции единой исповеди в произведениях Достоевского, одной души, одного душевного ландшафта, с психоанализом, с работой Попова и др.» (СС-5, 364; комм. — там же, 670—671). Ср.: «Во время, конечно, на этот счет неправильные знания были, психоанализа почти не знали, хотя он (Фрейд. — К. И.) издавался в то время» (*Дувакин, 203*).

Приведем существенную реплику В. Л. Махлина из его комментария к переизданию книги «Фрейдизм», вышедшей за два года до *ПтД*: «Для понимания своеобразного диалога Бахтина с Фрейдом важно, что если для Фрейда сравнение психоаналитического учения с исповедью, в смысле “очищающей силы слова”, “освобождения от страшного и стыдного” («катарсис»), — это все же в основном только позитивистская метафора, то для

Бахтина, наоборот, скорее психоанализ — это довольно бледное и в целом искаженное подобие реального опыта, в наиболее чистой и адекватной форме представляющего в романе в форме исповеди — от бл. Августина до романов Достоевского. Исповедь — чистая форма самосознания “участного мышления”, диаметрально противоположная всякой объективации и всякой эстетизации. См. выступление Бахтина 1 ноября 1925 года в записи Л. В. Пумпянского: “Бл. Августин против донатистов подвергнут внутренний опыт более принципиальной критике, чем психоанализ. «Верую, Господи, помоги моему неверию» находит во внутреннем опыте то же, что психоанализ” (М. М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 245). Ср. феноменологическое описание “самоотчета-исповеди” как исходной доэстетической жанровой формы, как границы “эстетики словесного творчества” вообще в работе “Автор и герой в эстетической деятельности”, а с другой стороны, “исповедальное сознание” как исток и тайну особого — внеэстетического! — “равноправия” между автором и героем и между различными героями в произведениях Достоевского» (Бахтин под маской. Маска первая. В. Волошинов. Фрейдизм. М., 1993. С. 115).

См.: Любимова Т. Б. Исповедь, покаяние в теории М. М. Бахтина как диалог с Богом // М. М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания. Тезисы докладов участников Вторых саранских Бахтинских чтений. 28—30 января 1991 г. Саранск, 1990. С. 57—58; Баткин Л. М. Трудность истолкования религиозного как культурного у М. М. Бахтина // Л. М. Баткин. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 24—27; Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. Материалы Междунар. конф.-ии / Отв. ред М. С. Уваров. СПб., 1997; Уваров М. С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

⁴ *spatting субъекта* — здесь: внутренний спор субъекта (англ.).

⁵ Авторы цитируемого ниже сборника широко обсуждают и развивают ту теорию функций как неразложимых единиц повествования и в более широком смысле — как элементов структуры общения, что в свое время была предложена А.-Ж. Греймасом и Р. О. Якобсоном. При этом оба известных семиотика опирались на определение функции, данное В. Я. Проппом в книге 1928 г. «Морфология сказки» и на формулировку Ю. Н. Тынянова (Архаисты и новаторы. М., 1929. С. 33). Схему функций акта коммуникации см. на рис. 1.

При этом «экспрессивная функция ориентирована на отправителя, конативная — на получателя, познавательная (референтная) — на контакт» (Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 401. Комментарий). См. в этом сборнике широкоизвестную работу Р. О. Якобсона «Лингвистика и поэтика» (1960) (С. 193—230).

⁶ *phonè* — фон (звук) (фр.). Здесь: проговаривание, голошение.

⁷ *онирическое* (см. ниже — *онирические подмостки*) — *онего* — нагружать, усиливать, отягощать, вооружать (лат.).

⁸ Ошибка в хронологии: речь должна идти не о 1923 г., а о 1913—1914 гг., когда Художественный театр предпринял постановку «Бесов», что вызвало появление провокационных статей Горького с призывом запретить опыты такого рода: пролетарская идеология узнала себя в героях, одержимых революционной «бесовщиной». О Достоевском Горький писал еще в статье

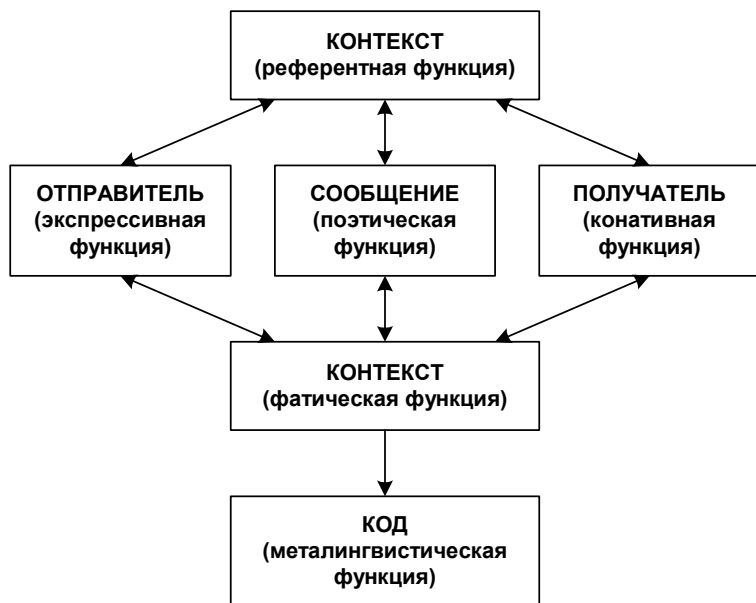


Рис. 1. Схема функций акта коммуникаций

1905 г. «Заметки о мещанстве», а в 1916 г. в издательстве «Парус» вышел сборник Горького («Статьи (1905—1916)» <Пг.>), куда вошли статьи «О «карамазовщине»» и «Еще о «карамазовщине»», осуждающие инсценировку «Бесов».

У Горького к Достоевскому было сложное отношение притяжения/отталкивания. В письме В. В. Розанову в 1911 г. Горький признался, что он живет с чувством того, что его «родил» Достоевский. 24 января 1935 г. Горький публикует в «Правде» заметку «Об издании романа “Бесы”», в которой, полемизируя с критиком и чиновником от литературы Д. И. Заславским [1880—1965; был эсдеком-меньшевиком (с 1903), затем бундовцем, затем вступил в партию большевиков (1934)], настаивает на выпуске издательством «Академия» романа «Бесы». Но вот в конверте с собственноручной надписью «Достоевский» архивисты обнаруживают десять заметок, датированных 1930—1936 гг. и среди них — следующую:

«Достоевский.

— Но ведь при жизни Вы, Ф[едор] М[ихайлович], были среднего роста?

— Я и еще вырасту вам.

Бог:

— Я тебя, Федор, создал человеком среднего роста».

(Архив А. М. Горького. М., 1969. Т. XII. Художественные произведения. Статьи. Заметки. С. 212). Статьи Горького породили многостороннюю газетно-журнальную полемику. Философы Серебряного века, например, Д. Мережковский, упрекали Горького в непонимании Достоевского как хри-

стианского писателя: «Горький видит ложь Достоевского, но религиозного начала ее не видит, и поэтому и преодолеть ее не может» (*Мережковский Д. Горький и Достоевский // Русское слово. 1913. № 286*). В «Русской мысли» (1907. № 2) Мережковский прямо сказал, что «в русской революции есть, между прочим, и “Бесы”, в этом нет сомнений». В «бесовстве» и «смердяковщине» упрекали то большевиков (см.: *Васильев М. В. Смердяковщина и ее творцы // Накануне. 1918. № 6. С. 2—3; П. Б. Достоевский и революция // Современное слово. 1918. № 3548; Богданович Т. Неизбывная нечаяевщина // Там же. № 3535*), то анархистов (см.: *Кремнев Б. Достоевский и судьба России // Огни. Литературный альманах. М., 1918. С. 133—148*; см. также статью Н. Бердяева «Казнь и убийство», 1906). Однако уже в 1916 г. прозвучал резонный голос В. Розанова: «Историк русской литературы имеет перед собой задачу отделить в последних выступлениях Горького, — например, против сценической переработки “Бесов” Достоевского для Художественного театра в Москве <...> “лицо” от надетой на него “личины”, “маски”. В этих выступлениях немного “Горьковского”, кроме подписи. Видный, даже когда-то знаменитый писатель дает рекламу, имя и фирму совсем не своим мыслям, — даже мыслям противоположным прежнему “своему”. По необразованности он вовсе этого не замечает и не соображает. А “друзьям” его вовсе нет дела до Горького и до цельности единого лика писателя» (*Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 622*).

См. материалы полемики из первоисточников: Протест Горького против постановки романов Достоевского // Биржевые ведомости. 8.10.1913. № 13792; О выпаде г. Горького против Достоевского. Мнения писателей [Ф. Д. Батюшкова, А. Н. Будищева, С. А. Венгерова, Р. В. Иванова-Разумника, А. И. Куприна, Д. С. Мережковского, И. Н. Потапенко, А. И. Ремизова, Ф. Сологуба, И. И. Ясинского]; *Горнфельд А. А.* <По поводу письма Горького о Достоевском> // День. 1913. № 265; *Сологуб Ф.* По поводу письма Горького о Достоевском // Там же. 1913. 6 октября. № 270; *Лундберг Евг.* <Об инсценировке “Бесов” в Московском Художественном театре> // Там же. 9.12.1913; *Игнатов И.* «Бесы» в Художественном театре // За правду. 1913. № 3; *Витимский А.* По поводу письма М. Горького о Достоевском // Там же. 1913. № 23; *Ежов Н.* «Бесы». Художественный театр и Максим Горький // Новое время. 1913. № 13448; *Старый Джон.* <По поводу писем Горького о Достоевском> // Там же. 1913. № 13512. 30 октября; *Арцыбашев М.* <О письмах М. Горького о Достоевском> // Рампа и жизнь. 1913. № 39; *Бенуа А.* <> // Речь. 12.10.1913. № 267; *Адуев А.* <По поводу писем Горького о Достоевском> // Руль. 1913. № 128; *Игнатов И.* «Бесы» и Горький // Русские ведомости. 6.10.1913. № 222; *Он же.* В ожидании «Бесов» // Там же. 10.10. 1913; *Кускова Е.* О нападках Максима Горького (Письмо в редакцию) // Там же. 3.11.1913. № 254; *Философов Д.* Опасный путь (Письмо в редакцию. По поводу протеста Горького) // Русское слово. 1913. № 224; Открытое письмо М. Горькому Московского Художественного театра // Там же. 24.10.1913; *Степун Ф.* О «Бесах» Достоевского в письмах М. Горького // Северные записки. 1913. № 12. С. 120—136; *Глаголь С.* <По поводу письма М. Горького о Достоевском> // Столичная молва. 1913. № 336.

Список этот далеко не полон.

См.: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Роман в трех частях. «Бесы»: Антология русской критики / Сост., подг. текста, послеслов., комм. Л. И. Сараскиной. М., 1996.

Эпизод «Горький/Достоевский» не заслуживал бы специального внимания, если бы на Западе имели представление о том, почему в России вплоть до середины 1960-х гг. «архискверный», по реплике Ленина, Достоевский (как Блок и Есенин, и длинный ряд иных) отсутствовал в школьной программе и почему не слишком торопились с переизданием его сочинений. То, что внятно было в свое время Г. Гессе («Братья Карамазовы, или Закат Европы», 1919; «Размышления об “Идиоте” Достоевского», 1919) и Т. Манну, который чуть не написал о Достоевском книгу (осталась «Достоевский, но в меру»), было потеряно, вместе с утратой классической традиции, следующими поколениями читателей.

⁹ ...разглядел у него одну лишь идеологию... — Трудно сказать, что Ю. Кристева подразумевает здесь под идеологией — социально-политическую доктрину или свободное творчество идей. Во всяком случае, А. Камю на страницах, посвященных Достоевскому и его героям, избегает слова «идеология». В раздел «Философия и роман» книги «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» (1942) Камю, оглядываясь на великие романы XIX—XX вв., отмечает в них стремление «писать, прибегая к образам, а не к рассуждениям <...> Они убеждены в бесполезности любого объяснительного принципа, в том, что нужно учиться у самой чувственной видимости. Произведение для них начало и конец всего, результат зачастую невыразимой философии, ее иллюстрация и венец. Но незавершенность произведения обеспечивается только подразумеваемыми философскими тезисами. Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль отдаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление» (Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 79).

¹⁰ *скупитор* — автор (*scriptor* — лат.).

¹¹ *fading* — букв. увядание (англ.).

¹² ...В 1929 г. подобных теорий не существовало. — Ю. Кристева забыла о неокантианской традиции рассмотрения самозаконного субъекта как на Западе, так и в России (А. Введенский, И. Лапшин, Г. Коген). См. на этот счет статью Б. Пула «Роль М. И. Кагана в становлении философии М. М. Бахтина (От Германа Когена к Макс Шелеру)» (Бахтинский сборник—III. М., 1997. С. 162—181).

М. Л. Гаспаров

М. М. Бахтин в русской культуре XX века

Печатается по первопубликации: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 11—114. Автор включил это эссе в издание: Гаспаров М. Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 2. С. 494—496.

Гаспаров Михаил Леонович — филолог-классик, теоретик русской стихотворной традиции, историк мировой культуры, критик, переводчик; доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы (Москва).

Тезисы М. Л. Гаспарова в первопубликации сопровождаются репликой «От редакции»: «Вызывать дискуссию — свойство живых научных идей. Идеи М. М. Бахтина живы, они составляют не только прошлое, но и настоящее нашей науки. Свое отношение к ним редакция выразила в т. VI “Трудов по знаковым системам”. Публикуя статью М. Л. Гаспарова, мы исходим не только из безусловного права исследователя на свое мнение по научному вопросу, но и из глубокого убеждения, что и средствами полемики можно иногда выразить уважение и защитить от тех похвал, про которые сказал Баратынский:

...слóжится певцу
Канон намеднишним Зоилом,
Уже кадящим мертвецу,
Чтобы живых задеть кадилом»

(Указ. источник. С. 114).

Появление небольшой статьи в малотиражном тартуском сборнике мгновенно стало широкоизвестным предметом обсуждения — сначала в кулуарах конференций, а потом и на страницах отечественной и зарубежной научной периодики. См., в частности: *Gasparov M. L. M. M. Bakhtin in Russian culture of the XXth century // Studies in XX century literature. Vol. 9. № 1 (Fall, 1984). P. 169—176.*

Через тринадцать (!) лет в первом номере нового киевского журнала «Круг» («ежеквартальный художественно-философский и культурологический») состоялся диалог трех статей. Подчеркиваем: не авторов, а статей, поскольку журнал перепечатал эссе М. Л. Гаспарова в обрамлении предисловия и послесловия известной поэтессы О. Седаковой. Сам же М. Л. Гаспаров прозвучал в тартуских интонациях старой публикации, но все же теперешний его, 1992 г., голос не был озвучен. Однако тексты О. Седаковой в самом положительном смысле столь типичны, что мы позволим себе привести значительные выдержки из них. Типичны они и тревогой за растаскивание наследия Бахтина, и попыткой нетривиально — хотя, на наш взгляд, несколько импрессионистично — понять эволюцию бахтинской мысли в ее собственных терминах. Нельзя не согласиться с утверждением: «Неизбежной тенью бахтинского триумфа стало тиражирование его идей: “каранавал”, “полифония”, “роман”, “хронотоп” — превратились в какие-то клише, которые стали применяться к месту и не к месту, подгоняя множество вещей к одним и тем же ответам. Эти идеи — отраженные тени сложных и колеблющихся значений в общем контексте мыслей Бахтина — разделили судьбу таких интерпретационных отмычек, как “эдипов комплекс”, “архетип” и т. п.» (Круг. Киев, 1992. С. 113. Далее указываем страницу источника в скобках). Главная констатация в предисловии О. Седаковой такова: «Статья М. Л. Гаспарова — первая в отечественной филологии критическая (действительно внимательная) попытка прочтения Бахтина, неожиданного и провоцирующего» (Там же). Для понимания дальнейших рассуждений О. Седаковой о смысле жизни Бахтина и его текстов важна еще одна ее реплика: «Русская религиозная философия, с которой мне казалось естественным связать М. М. Бахтина, тогда не обсуждалась. Ей еще предстояло пережить, как в свое время Бахтину, эпоху триумфа, безоглядного поклонения — всего, что с ней и происходит в последнее время...» (Там же). В послесловии («М. М. Бахтин — еще с одной стороны (К тезисам М. Л. Гаспарова)») мы

встречаем самоценную картину драмы бахтинского мировоззрения с теми его «персонажами», которые О. Седакова считает настолько концептуально активными, что состоялся сюжет, поучительный для нынешнего читателя (= «зрителя») Бахтина:

«Итак, роман (или драма) называется «Я и Он». В нем три сцены: I. Хор. II. Скандал. III. Карнавал.

I сцена. (Ранние работы — эстетические). Общая мораль “Эстетических отношений” — “Спасение — это другой”, — полная противоположность сартровскому “Ад — это другие”. По его словам, это почти совпадает с поучением христианского подвижника (не помню, какого). Но смысл этих слов у Бахтина очень своеобразен. Спасение возможно только в Другом как Его помилование Меня, как Его ко Мне эстетическое отношение. Внутри же возможно только бесконечное самоосуждение. (Как всегда у Бахтина, намечен и другой ход — идеальный “Он” внутри). Непреодолимо различие Меня и Его делает антропологическую проблему нерешаемой монистически, то есть нет “мы”, если определить человека с “моей” точки зрения, и нет “они”, если — с “его”... У Меня и у Него все разное: у Меня целиком внутреннее тело, у Него — пластическое, у Меня нет времени, Он — во времени и т. п. Ощущение странное, если оно непосредственное, а не очищенное до экспериментальной наглядности: читателя оно поражает, как и Бахтина: как же это я не заметил, что у меня нет пластического тела? Эта мысль составляет завязку бахтинского романа. Здесь не только разноприродность Я и Его, но и “внутреннего” и “внешнего”, “выразительного” и “пластического”, “оформленного”. В “эстетических отношениях” самым глубоким решением антропологической проблемы признается христианское, в качестве вершины лирики признается покаянная молитва (срединные стихи 50-го Псалма). У Я и у Него равное все, кроме одного: существенной самонедостаточности. Я нуждаюсь в Нем как милующем, и Он во Мне как милующем. Он — такой же изнутри немилуемый. Странно только то, что здесь не появляется местоимения “Ты”, и не только местоимения, но всей смысловой атмосферы *обращенности к...* Здесь, где все — об экзистенциальном диалоге! У Меня в Нем нет Ты. О чем же Я и Он будем вести речь? Заметим, что в канонических текстах нет и намек на несводимость Я и Его на общее имя человека: Я с Ним (который называется ближним и братом) просто и быстро соединены: «как самого себя». Причем, вопреки идее Бахтина о том, что любовь к себе невозможна, именно с этой любовью сравнивается всякая другая. От степени затора между Я и Ним зависит отношение Бахтина к поэзии (лирике). Здесь, пока Я и Он связаны взаимодополнительностью (хотя бы возможной и чаемой), за “внешним”, “пластичным”, “оформленным” признается способность выражать “внутреннее”, и голос лирика, “живущий поддержкой хора”, признается самым полноточным, его голос — “прямо интенциональным”. Почему и я называю первую сцену “Хором”. Хор этот неустойчив, и не странно, что за ним следует “Скандал”.

II. Достоевский. Неизвестно, и догадываться не стоит, что обусловило перемену Его в “Проблемах поэтики”. Теперь Он, Он героя Достоевского, — не милующий, а осуждающий, ограничивающий, фальшивящий меня. Вся “моя” жизнь, “моя” речь теперь — борьба с этим “Я-в-Нем”, “Я-Он-для-Него”. Никаких с Ним отношений, кроме скандала, быть не может (опять бахтинский второй ход — вероятность “все-проникающего голоса”). Это, скорее, не Он, а раздраженное “вы” скандала: вы решили, — а я... Если же посмотреть

на это “вы”, ложную презумпцию скандального откровения, то мы заметим, что отношение к этому “вы”, между прочим, у Я весьма закрыто. Оно не допускает перемены Вы в глазах Я: это угаданный враг с угаданным отношением ко мне. Он становится мнимым Им, мнимым “другим”, поскольку вся его напряженность понимается лишь в отношении ко Мне. При всей своей проницательности Я глух к дружости другого. Недоверие Я к Нему вместе с тем — недоверие к выразимости внутреннего, к возможности “чистого” слова все-речь выразить предмет; “интенциональное” и “хоровое” слово превращается в “авторитарное”. Лирика исчезает из поля зрения, все внимание направляется на формы или антиформы, свидетельствующие о зазорах и несоответствиях в человеческом мире. Проза, несомненно, выше стиха, но в следующей сцене выше трагичности оказывается комизм.

III. Рабле. И еще бы. Смех — лучший ответ этому оболгавшему Меня Ему. Смех — это, наконец, свобода от Него (Он теперь совершенно деперсонализируется, это — авторитет, государства, все застывшие формы культуры и т. п. Но деперсонализируется и Я, между прочим). Апофеоз смеховой культуры как высшей свободы строится на представлении о свободе, подобном представлению заключенному в тюрьме, — это освобождение от врага, от “него”, от “них”, от “вас”, от “авторитета”, который так и не стал для Я — Ты и не обратился к этому Я как к Ты. Карнавальная толпа, в “амбивалентном смехе” убивающий друг друга, кажется решением проблемы разъединенности. “Внутренний человек” (вспомним, что у него нет даже пластического тела) нашел свою свободу в стихии “материально-телесного низа”. Чего-чего, а смешного в этом смехе не больше, чем в знаменитой комнате с пауками.

Мысль о “другом” становится с годами все менее читаемой и в “Хронотопе” вообще исчезает. Однако Я или “человек”, остается определенным только отрицательно: как несовпадающий со своим местом (а что это место, как не “Я — для Других”. Несовпадение это и есть трагедия — и “амбивалентно” исцеляется в стихии космического смеха.

Вот так печально, на мой взгляд, развивается “роман Бахтина”, продолжающий поиски “соборности” 10-х годов, или отвечающий за них» (С. 116—117).

Приведенные тексты О. Седаковой опубликованы в переводе на английский в антологии: *Critical Essays on Mikhail Bakhtin* / Ed. by Caril Emerson. New York, 1999. P. 86—92.

Седакова Ольга Александровна — поэтесса, критик. См.: *Перепелкин М. А.* Творчество Ольги Седаковой в контексте русской поэтической культуры (Смерть и бессмертие в парадигме традиции). Автореферат <...> канд. филол. наук. Самара, 2000.

¹ Смысл диалога древних и новых в его новоевропейской модели раскрывается на текстах, вошедших в антологию: Спор древних и новых // Сост., вступит. статья В. Я. Бахмутского. М., 1984.

К. Кларк, М. Холквист

Архитектоника ответственности

Печатается по изданию: *Философские науки*. 1995. № 1. С. 9—35.
Статья является третьей главой («The Architectonics of Answerability»)

книги: *Katarina Clark, Michael Holquist. Mikhail Bakhtin. The Belknap Press of Harvard Univer. Press. Cambridge, Massach. and L., 1984. P. 63—94.*

Кларк Катарина — американская исследовательница-славист.

Холквист Майкл — американский ученый-славист, профессор кафедры сравнительной литературы Йельского университета (Нью Хевен, Коннектикут); переводчик трудов Бахтина.

¹ ...он предпочитает даже плевать на хрустальный дворец. — По реплике героя «Записок из подполья» (1964), когда «все поступки человеческие, само собою, будут расчислены <...> математически <...> настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математической точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся неизменные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец» (*Достоевский*, 5, 113). По мнению комментаторов, здесь подан намек на четвертый сон Веры Павловны в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?» (1863), «где описано “чугунно-хрустальное” здание-дворец, в котором, как это представлялось и Ш. Фурье (см. его «Теорию всемирного единства», 1841) живут люди социалистического общества. Моделью для изображения этого дворца послужил хрустальный дворец в Лондоне» (*Достоевский*, 5, 384).

² *В противоположность Лакану...* — см. доклад Ж. Лакана, читанный на XVI Международном конгрессе в Цюрихе 17 июля 1949 г. «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает в психоаналитическом опыте» (*Лакан Ж. Семинары. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа* (1954/1955). М., 1999. Кн. 2. С. 508—516). См. также комментарий С. Г. Бочарова к фрагменту Бахтина «Человек у зеркала» — СС-5, 464—466.

Предлагаем читателю некоторые соображения в связи с ролью зеркала и образа зеркала в истории культуры (подробнее см.: *Исупов К. Г. Зеркало // Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. СПб., 1998. Т. 1. С. 217—219).*

По кратчайшему определению, зеркало — это 1) инструмент визуальной магии; 2) мифологема отражения и альтернатики реального; 3) позиция и образ проективного видения, универсалия культуры. Архаическая семантика зеркала синкретизирует свойства органики и качества артефакта: см. мифологию отражения в мифе о Нарциссе. В ритуале гадания (в частности, святочного) зеркало выполняет роль границы, маркирующей вход в потустороннее. Этимон ‘зеркала’ (‘зрак’) указывает на возможность нездешнего видения: зеркало указывает местонахождения пропавших предметов и существ, оно есть «экран», демонстрирующий картины прошлого и ветвящегося будущего (зеркало повелительницы эльфов во «Властелине Колец», 1914—1955 Д. Р. Р. Толкиена); покажет вора, злоумышленника, суженого; оно обладает автономной образительной памятью; прообраз фотографии; ср. зеркальные цветы в сказке Кира Булычева «Сто лет тому вперед»). Зеркало является индикатором человеческого и даже личностного (нечисть безвидна; бесы не имеют своего лица и не отражаются в Зеркале; оно наделено речью и характером. Физические свойства и оптические эффекты зеркала (инверсия левого и правого; бесстрастный «реализм» отражения) обеспечили этому предмету демоническую репутацию; см. устойчивый мотив криво-

го зеркала, подающего весть о мире кривды и запредельно-перевернутого мира и гротескные зеркала «комнаты смеха». Зеркало — источник неосознанной тревоги и страха. В христианской атмосфере дома оно воспринималось как антиикона или как пародия на нее; схожая реакция — на театр: зеркало и лицедей столь же неуместны в храме, как монах — в толпе ряженых. Зеркало — атрибут лукавого, карнавального мира с акцентом на «женское»; в этом смысле языческие семантические реликты в зеркале амбивалентны: оно может сулить чаемое (увидеть зеркало во сне — к свадьбе), но может быть и опасным предметом (даже после смерти владельца; ср. обычай занавешивания зеркальных поверхностей в доме покойника). Мифология зеркала возникла на упорном отрицании физики прямого отражения и перспективы. Самоочевидная симметрия трактуется как асимметрия, а равнодушная «объективность» зримого в нем есть умышленная деформация «объекта» с позиции неправого зрения и лживой зеркальной души. Человеку трудно согласиться со своим отражением, — и тогда последнее становится партнером по «диалогу» (по сути — овнешненному аутомонологу). Признание неадекватности подобия и растущее на этой почве недоверие к гносеологическому принципу отражения породили множественный мир псевдокопий, двойников, мимикрий и подделок под «я», которые образовали реальность теней, эстетическую действительность искусства (о ней и рассказывает миф о Нарциссе), ментальные пространства самосознания и его превращенных форм. Зеркало обречено оказаться принципом и инструментом познания и персонологии, метафорой творчества, источником смутного ощущения «иного» и Другого, а в этом смысле — единственным бытовым предметом, «идея» которого больше его самого. Идея зеркальности как универсального онтологического принципа не покидает философской почвы с рождением многовидной эйдологии подобия (традиция «мимесиса») и с признанием за Универсумом свойств едино-множественной целостности, смыслообразное единство которой может быть описано на языке зеркальной стереометрии, включающей в свои объемы динамические проекции, развертки, иерархии и ярусы. Целостность (мира, организма, текста) проявлена в способности каждого значимого элемента нести в себе («отражать») свойства, смысл и память целого (атом, живая клетка, лексема). Слово ‘зеркало’ не стало термином философии, но в составе аргументивной лексики сохранило внутреннюю энергию убеждения, особенно в ситуациях кардинальной смены картин мира. Примером таковой может послужить творчество Николая Кузанского, с его представлениями об активной онтологии свертывания/развертывания, где образ мирового Зеркала призван к означению единства космогонического и энтропийного демиургического «человеческого Бога» (*Humanis Dei*). Кузанец согласен с мыслью Плотина о том, что весь мир есть царство взаимных созерцаний и зеркальных пересечений. У Кузанца обе стороны Зеркала Мира обладают способностью отражения, причем плоскости могут свернуться в одну точку, развернуться в Мировой зеркальный Шар с переменным объемом. Образ зеркально-шаровидного мира, насыщенного памятью симультанных состояний времен и пространств, стал достоянием гносеологических утопий в литературе; традицию эту суммировал Х. Л. Борхес. Как Божье Зеркало восприняли природу пантеизм и поэтическая натурфилософия (Г. Сковорода, Ф. Тютчев). Кардинальную роль сыграло зеркало в открытии и утверждении канонов прямой живописной перспективы; ср. увлечение ренессансными художниками образами окна и зеркала. При-

мерно тогда же возникает и своего рода риторика зеркала: его вставляют в портретную раму, отражение воспринимается как натурный «автопортрет». Зеркальная эстетика жизнеподобия, предъявившая искусству требования наивного реализма, также не заставила себя ждать (она дожила до эпохи соцреализма и соцдадаизма). На архетип зеркала («Юности честное зерцало») опиралась каноническая этика должностнования. С победой релятивистских картин мира зеркало актуализует научно-художественные парадоксы возможных миров (по модели Л. Кэрала) и тексты, в которых исторические эпохи смотрятся друг в друга на манер сопоставленных зеркал (М. А. Булгаков, С. И. Кирсанов (сб. «Зеркала»), ср. параллельное кино и поэтику фильма А. Тарковского «Зеркало», 1974). Поэтика авангарда XX в. использует зеркало как эстетический принцип распыления реальности, в противоположность принципу зеркального собирания мира вокруг напряженного рефлектирующего «я» — см. прозу С. Кьеркегора. Зеркало эстетизируется в эротической лирике (у В. Брюсова оно — свидетель свидания и соглядатай; у А. Ахматовой — шкатулка памяти). А. Белый и А. Вознесенский увидели в зеркале инструмент построения «иношних» альтернатив бытия, с его кубистическими и супрематическими разломами и перевертышами; В. Хлебников увлечен созданием текстов для зеркального чтения (палиндром), а А. Платонов — зеркального синтаксиса прозы с инверсией причин и следствий (золу в «Чевенгуре» <с 1929> «не разгребает куры, потому что их поели»). Авторитет зеркала как инициатора визуальной наглядности окончательно подорван трансцендентальной эстетикой лица (см. напряженное переживание Серебряным веком триады «лик/лицо/личина») и философией Другого. Комментируя ситуацию «человек перед зеркалом», М. Бахтин говорит, что в зеркале личность видит не себя (для этого потребна эстетически компетентная позиция Другого), но 1) лицо, которое «я» намерено показать Другому; 2) реакцию на него Другого; 3) реакцию на реакцию Другого. Эта триада, заслоняющая «я» от себя (сходная с триединой структурой театральной игры по Б. Брехту), неявно намекает на старинную репутацию зеркала как дьявольского стекла. Поэтому в присутствии зеркала человек не избавлен от одиночества, но углубляет его: в зеркале происходит дурная объективация и насильственная коррекция сложившегося в памяти «я» автообраза. Зеркало подает «я» принципиально чужое лицо; ср. эффект неузнавания себя на официальных фотоснимках (В. Ходасевич: «Разве мама любила такого?»). Если с позиции Другого подлинность лица удостоверяется как «зеркало души», то мертвый буквализм отражения в стекле способен спровоцировать на истерию и смертельный поединок с зеркальным двойником, агрессивным и эпатирующим (В. Брюсов). Если об-лик человеческий хранит наследно-родовое богоподобие, то зеркало кажет «я» обезьянью карикатуру на него (зеркало изобрел дьявол — Обезьяна Бога); человек улыбаётся своему отражению со смешанным чувством удивления и недоумения (подобное чувство возникает при сравнении портрета известной личности и посмертной маски). Двое перед зеркалом не в состоянии сохранить серьезную мину: зеркальное тождество избыточно и внеэстетично, оно воспринимается в категории нелепого. На вопрос о том, что должно сохраниться, чтобы, в случае смертельной катастрофы, человек мог восстановить утраченное, Гауптман ответил: «Зеркало». Герой романа «Атлантида» (1912) «<...> Зеркало сделал из животного человека. Без этого зеркала нет ни “я”, ни “ты”, а без “я” и “ты” нет мышления» (Тиме Г. А. И. С. Тургенев и Гаупт-

ман // *Res traductonica*. Перевод и сравнительное изучение литератур. СПб., 2000. С. 261).

См. тексты и исследования с тематикой зеркального образа:

1) *Борхес Х. Л.* Алеф, 1949; *Брюсов В. Я.* В зеркале // Брюсов В. Я. Земная ось. М., 1907; *Булгаков М. А.* Мастер и Маргарита, 1929—1940; *Брежт Б.* Малый органон для театра, 1949; Диалектика в театре, 1953; *Введенский А.* О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; *Кирсанов С. И.* Зеркала, 1970; *Клеветский Лев.* Гримасы зеркала. Ревель, 1920; *Кэрролл Льюис.* Алиса в Зазеркалье, 1896; *Лапшин И. И.* Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910; *Льюис Клайв С.* Переландра // Дружба народов. М., 1993. № 3; *Николай Кузанский.* Простец об уме. 6, 92; *Тютчев Ф. И.* Последний катаклизм, 1831; *Платонов А. П.* Чевенгур, 1929; *Чаянов А. В.* Венецианское зеркало. М., 1985; *Ходасевич В. Ф.* Перед зеркалом, 1924.

2) *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995; *Вулис А. В.* Литературные зеркала. М., 1991; *Гарднер М.* Этот правый, левый мир. М., 1967; *Гончаренко С.* Зеркальная симметрия в музыке. Новосибирск, 1993; *Вулис А. В.* В системе зеркал. Эпизод взаимодействия зеркал // Звезда Востока. 1984. № 11; *Глюк И.* И все это делают зеркала. М., 1970; *Дубин В.* Зеркало в центре лабиринта (О символике запредельного у Борхеса) // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 154—157; *Даниэль С. М.* Искусство видеть. Л., 1990; Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам. Вып. XXII. Тарту, 1988; *Золян С. Т.* Волшебное зеркало и семантические механизмы высказывания // *Золян С. Т.* Семантика и структура поэтического текста. Ереван, 1991; *Исупов К. Г., Ульянова О. Н.* Homo Numerans Николая Кузанского // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994; *Климович Т.* Мотив зеркала в творчестве В. Брюсова // В. Брюсов: Проблемы творчества. Сб. ст., Ставрополь, 1989. С. 23—33; *Котлярский А. М., Афанасьев А. П.* Почему мы смотримся в зеркало. М., 1991; *Лавров М.* Китайские зеркала ханьского времени // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 4. Вып 1; *Литвинский Б. А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев // Советская этнография. М., 1964. № 3; *Мерло-Понти М.* Око и Дух. М., 1992; *Молок Д. Ю.* Метаморфозы зеркала // Сообщения Гос. музея изобразит. искусств им. А. С. Пушкина. М., 1991. Вып. 9; *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. М., 1993; *Правдивцев Э.* Эти таинственные зеркала // Наука и религия. 1998. № 1, 2; *Решетняк Л. В.* Вопросы истории и теории европейского палиндрома. Донецк, 1996; *Рон М. В.* 1) Метаморфозы образа зеркала в изобразительном искусстве // Пунинские чтения-2000: Материалы Международной научной конференции. Доклады и сообщения. СПб., 2000. С. 76—78; 2) Роль зеркала в ритуале // Ритуальное пространство культуры: Материалы Международного форума 26 февраля—7 марта 2001 г. СПб., 2001. С. 132—134; 3) Мифология зеркала // Интеллект, воображение, интуиция: Размышления о горизонтах сознания (Философский и психологический аспекты). СПб., 2001; 4) Зеркало как феномен культуры // Культурологические исследования-2001. СПб., 2001; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; *Руднев В. П.* «Зеркало» // В. П. Руднев. Словарь русской культуры. Ключевые понятия и тексты. М., 1997. С. 102—105; *Турчин В.* Зеркало — пункт истории // Декоративное искусство СССР. М., 1987. № 5; *Филиппов Б. А.* Зеркало-Зазеркалье-Зерцало Клио: Исконный всесветный мотив в претворении Анны Ахматовой // Записки Русской Академической группы в США. Нью-Йорк, 1990. Т. 23. С. 139—151; *Хазанов А. М.* Религи-

озно-магическое понимание зеркала у сарматов // Советская этнография. М., 1964. № 3; Червяков А. Оловянные зеркала XVII века // Декоративное искусство СССР. М., 1975. № 5; Чулков О. А. 1) «Живые зеркала». Мифология и метафизика отраженного образа // Academia: Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 3. С. 192—214; 2) Функции зеркала в культуре // Человек—природа—общество: Актуальные проблемы (Материалы VIII Международной конференции молодых ученых). СПб., 1997. С. 24—26; 3) Функции зеркала в культуре // Человек—природа—общество: Актуальные проблемы (Материалы IX Международной конференции молодых ученых). СПб., 1998. С. 83—86; Шавкунов Э. Зеркало души // Техника молодежи. 1991. № 10; Ямпольский М. Б. Что отражает зеркало? // Декоративное искусство СССР. М., 1987. № 5; Шичалин Ю. А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1; Eco Umberto. Mirrors. Iconicity: essays on the nature of culture; Festsch fur Thomas A. Sebeok. Tubingen, 1986. S. 215—237 (Эко Умберто. Зеркала / Пер., посл. О. А. Чулкова // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 11. С. 46—59);

³ «Человек есть знак». — См.: Пирс Ч. С. Принципы философии: В 2 т. СПб., 2001.

⁴ Например, в секте хлыстов... — см.: Эткинд А. Е. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.

Г. С. Морсон, К. Эмерсон

Михаил Бахтин. Создание прозаики
<фрагмент>

Печатается по изданию: Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895—1995). СПб., 1995. С. 288—310. Впервые: Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics. Stanford Univer. Press., California, 1990. P. 17—38.

Морсон Гэри Сол — американский исследователь, профессор кафедры славистики Северо-Западного университета (Эванстон, Иллинойс), автор монографий и статей о русской литературе и философии. Составитель антологии текстов М. М. Бахтина (Чикаго, 1986).

Эмерсон Кэрил — американский профессор-славист Принстонского университета (Принстон, Нью-Джерси), автор книг о М. М. Бахтине, русской литературе, философии и культуре; переводчик текстов М. М. Бахтина.

Идея прозаики, с которой мы знакомимся из обширной энциклопедической монографии, — блестящая и новаторски обоснованная гипотеза. Ее дальнейшее обоснование чревато рождением нового направления — «исторической прозаики», что помогло бы значительно расширить поле продуктивных пересечений методов исторической поэтики и посткомпаративистских приемов.

Но нам хотелось бы подчеркнуть не литературоведческий и даже не литературный, а философский смысл предлагаемой американскими исследователями идеи. По сути, мы обрели термин, в котором обобщается некая философия жизни и некая философия истории, на наличие которых в живом

движении культуры мало кто обратил внимание именно в силу их «прозаичности», непрезентативности.

Речь идет не только об особом стиле жизни, противопоставшем «городскому», «светскому», «экзотическому» или «экстравагантному» (император сажает капусту, Фейербах пишет в деревне книгу, Толстой опрощается и т. п.), не о типе «ухода» от социально нормированной ритуальной жизни в добровольно избранный оазис свободы (уход «в артисты», «к цыганам», побег «на войну») или послушнического труда (уход «в народ», «в скиты»), — феномены этого рода не раз изучены и представляют историко-бытовой, а не философско-исторический интерес. Нет, дело касается особого рода маргиналов (художников, мыслителей), занятых конкурентным и рискованным поиском онтологии *простоты* (наименее вразумительной категории жизни и эстетики), конечной целью которого мыслится последняя формула *смысла жизни*.

Мировоззренческие перспективы прозаики как метаязыка описания этих усилий и как логика особого прозаического самосознания — вот тот акцент, что переводит гипотезу К. Эмерсон и Г. С. Морсона на высоты философско-исторического и философско-эстетического интонирования заново пересматриваемых проблем философии жизни и философии творчества.

Немалое преимущество этого угла зрения состоит в том, что в пространстве прозаики исследователь свободен от негласного запрета на прямое сопоставление литературных и нелитературных текстов. В пуритантско-сектантской среде литературоведов не примут всерьез сравнения чеховской картины мира с буддийской, а китайской нумерологии — с числовой утопией Хлебникова.

Спросим и мы себя: как возможно типологическое сближение соображений Бахтина о «прозе жизни» с образами жизненной простоты и идеологией опрощенья Л. Толстого? Вопрос не праздный, если вспомнить, что Бахтин все-таки не толстовец, а критик и исследователь Толстого, и что бахтинские тексты занимают по отношению к толстовским металитературный и даже металитературоведческий уровень.

Конечно, свободные от этих субординирующих вертикалей этика Толстого и этика Бахтина располагаются в общем пространстве русской культуры, и всякому вольно строить композиции их диалога так, как диктуют задачи анализа и типологии. Но дело усложняется тем, что за Бахтиным — избыток исследовательского видения, т. е. на фоне неальтернативной прозаики Толстого в соответствующих построениях Бахтина обнаруживаются те актуальные возможности свободы, о которых Толстой, возможно, ведает, но пользоваться ими не предполагает.

Толстой универсализует обыденное и количественно (все дольнее есть бытовое) и, так сказать, «качественно» (простое есть сакральное, промыслительно утвержденное и законодательно вмененное человеку). Говоря в бахтинских терминах, для Толстого «проза жизни» не задана, а дана, причем дана как Закон, как онтологическая скрижаль. Форма ответственности перед ней — Страх Божий. Не в этом ли смысле Бахтин писал о грозном, карающем Боге Анны Карениной — ветхозаветном вершителе ее совестного суда? (Близок этому пониманию толстовского Бога и другой мыслитель: *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // <Сборники изд-ва «Пути»>. Сборник второй. О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 172—195). Новозаветная Благодать (со времен Иллариона осознаваемая

как антитеза Закону) виделась Толстому в образе встречного движения сердца, избегающего Страх Божий в мировом Эросе и по Новому Завету апостола Иоанна («Бог есть любовь» <1 Ин. 4, 8>), т. е. в форме договора «Хозяина» («Начальника жизни») и «работника» (должного Адама на голой земле; см. рассказ «Хозяин и работник»). Телесно-чревное, старозаветное мироощущение Толстого знает, что такой договор может состояться лишь на той глубине тварного мира, где сознанию открывается его первичная простота, сердцу — возможность и врата дорефлексивной приязни, а душе — внутреннее видение общего Неба и естественный ландшафт приветяющего ее мира. «Простое» у Толстого — не синоним «примитива». В «простое», скорее, вкладывается «отсутствие враждебной конфликтности», «усмиренное зло жизни». «Простота» — это онтологическая архитектура Эроса, проективно умирщенная в общей, роевой жизни. Знание и приятие богоданной «прозы жизни» обретаются, по Толстому, за рамками рефлексивного мироотношения.

Толстого удручала сама необходимость *мыслить*: мысль усложняет «простое» и вносит в быт внебытовое. Поэтому он выстроил свою творческую дорогу как путь к «Азбуке», риторике и догматике, к высказыванию с глубокой дидактической точкой. Свою «Азбуку» для крестьянских детей он ставил выше «Войны и мира». Прозаика Толстого стала прозаикой возврата к докультурным ценностям архаического человека, — и в этом смысле упразднением мира ценностей, и прозаики как ценностной формы сознания и жизнеотношения. В творчестве Толстого состоялась трагедия самой прозаики, свершилась трагикомедия толстовства; печальное зрелище представил великий автор: юродивый за плугом. Насильно опрошенная жизнь отомстила утратой прозаического в глазах, отчаянно взыскующих простоты. Ее место заняла безжизненная идеологическая модель — конъюнктурный образ «прозы жизни» вместо ее самой. Путь Толстого замкнулся в круг, — и мыслитель оказался к его финалу по ту сторону дверей, так и не открывших ему вход в искомое Божье Царствие прозаики.

Отдадим себе отчет и в том, что толстовская идеология прозаики, «проза» его яснополянского жития, а также опыт романической прозаики и повседневное в жизни его героев — это четыре точки квадрата, внутри которого мы можем ставить вопрос о «прозаизме» и прозаике как генерализующем принципе творческого поведения Толстого. Общим для разных применений этого принципа является неальтернативность и сектантски интонированная серьезность. Автор своей прозаики, «Толстой прозаический», не обрел того состояния, которого так естественно ждать от него как творца-прозоустроителя: радостного просветления и внутренней удовлетворенности. Толстой быта и усадьбы безрадостен и безблагодатен, хотя теоретические модели радости и благодати были разработаны мыслителем с почти чрезмерной тщательностью. Но некое языческое сорадование простоте и варварский энтузиазм обыденности способны переживать его герои (Левин из «Анны Карениной», Аким из «Власти тьмы»). Весьма выразительной в этой связи выглядит одна творческая заготовка Толстого — план статьи или книги. Приводим ее целиком:

«ПСИХОЛОГИЯ ОБЫДЕННОЙ ЖИЗНИ» (1875—1876)

Отдел I. — Суеверия телесног(о) наказания. Литература.

Отдел II. — Семейная жизнь — сделать счастье мужа, жены — любить.

Отдел III. — Характеры — доброта, злоба. Все различие последователь-
но).

Отде(л) IV. Воспитание — любовь любовью.

Отдел V. Хозяйство. Главный двигатель народа. Он имеет свои физиоло-
гические особенности, как коровы — надо дать им по силам — не только
костями удобрять, но сеять клевер не умеют. Хорошо вводить, где сам рабо-
таешь, но тут надо принять этот двигатель.

Психология основана на наблюдениях над я. Свойства, силы человека,
выведенные из себя. Зоологическая психология — выводы из вековых резуль-
татов выражений свойств людских.

В 1-й — любовь, воля, доброта и т. д.

Во 2-й — Времена доброты, мысли, воспоминания и т. д.»*.

Комментатор этого текста в томе, В. Ф. Саводник, отметил, что план этот
близок тематическим мыслям Левина о «значении “народа” в сельскохозяй-
ственной жизни и о “работнике” как главном двигателе этой жизни». Спра-
ведливо замечено также, что «заглавие “Психология обыденной жизни” за-
имствовано из книги Льюиса (*Lewes. Physiology of common Life*, 1860),
русский перевод которой впервые был напечатан в 1861 году и затем не-
однократно переиздавался»**.

Историософский контекст прозаической эстетики Толстого раскрывает-
ся как непритязательное естественному ходу вещей (Наташа Ростова, Кутузов).
Простые факты обыденного мира образуют ответственные за ход общей жиз-
ни узлы, возвышаясь тем самым до ранга событий; последние насыщаются
историческим смыслом и в качестве таковых смысловых следов свиваются
в выразительные композиции прошлого, — так обоснована толстовская эс-
тетика истории, растущая из «пестрого сора» жизни (по пушкинскому сло-
вечку). Пока Толстой остается художником, его натурализм и реализм ут-
верждают подлинную прозаику бытия внутри бытия и его собственными
средствами (скажем еще раз по-пушкински: в его «привычках»). Но когда
рядом с художническим опытом ритмизации жизни встает претендующая
на последнее слово идеологическая оценка Толстым безыскусной жизни в
простоте, — мы имеем дело с глубокой профанацией обыденного («прозаиче-
ского»), и даже не с обыденным, а обыденщиной (по Бахтину: «Поступок
отброшен в теоретический мир с пустым требованием законности» <ФП,
101>). Эпоха Чехова уже стала временем борьбы бытия против быта (см.
эссе З. Гиппиус о Чехове: *Гиппиус З.* Что и как. 1. Вишневые сады // Новый
путь. 1904. № 5).

Бахтинскую прозаику не описать в терминах натурализма и реализма.
Для нее простая наличность повседневного интересна либо как предле-
жащий художнику материал, либо как биографический («прозаический»)
контекст произведения. Для обобщения последнего созданы термины «про-
заический контекст», он изучается «прозаическим анализом» с его «проза-
ическими рассуждениями» (ФП, 149, 156). Да, жизнь буднична и даже
прозаична в своей нудительной и преступной природе (см.: *Доп.*), но в цент-
ре внимания Бахтина — не эти качества жизни, обступающей человека быта
и человека искусства, а вопрос о месте, из которого свершается моя творче-
ская участность, воздвигается ценностный мир, строится диалог с другим и

* Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (Юбилейное издание). М., 1936. Т. 17. С. 359.

** Там же. С. 726.

с Богом, сбывается судьба, искупается вина и испытывается мое ответственное здесь-присутствие. «Проза жизни» — нетворческая, избыточно-стихийная, наделенная дурной бесконечностью беспамятного саморазвития — подлежит эстетическому завершению в «прозе литературы», которая становится возможной, когда она, эта литературная проза, сумеет «использовать эстетизованный процесс творческого индивида — автора ее, отразить в себе образ законченного *события* творчества его <...>» (ФП, 140).

Здесь — точка кардинальных расхождений Толстого и Бахтина: если первый шел от постулатов мудрости простака (чтобы экстремистски загнать себя в угол юродства паче гордости), то второй, скорее, близок к «ученому неведению» Кузанца (программа которого предполагала доверие к интуитивным возможностям богочеловеческого диалога. Не потому ли столь значительной оказалась роль ренессансного философа для русских мыслителей — от Сковороды до С. Франка?). Толстой пытался построить прагматическую этику в стороне от культуры, литературы и творчества. Бахтин включил в горизонт этической ответственности художника-творца и процедуры эстетизации «прозы жизни» (коль скоро последняя не дана, но задана и в этом смысле есть естественная — «прозаическая» — провокация на творчество и на воспитание самосознания).

Ценностные контексты прозаики обретены Бахтиным на пути типологии ситуаций и превращения их в вечные события человеческой жизни и в вечные фабулы искусства (перед нами нечто вроде мифологизации прозаики: см. типы хронотопа, встреч и т. д.). Отметим тот чрезвычайно важный факт, что эти вечные события прозаической жизни Бахтин усматривает в ... лирике. Перечисленные выше термины «исторической прозаики» созданы по ходу комментария пушкинского стихотворения «Для берегов отчизны дальней...» Между прозаической жизнью (смертно-бессмертной незавершенностью) и поэзией искусства (эстетическим утверждением = спасением = завершением) стоит человек «как условие эстетического созерцания», как ценностный центр мира и инициатор онтологического устройства бытия по мере его прозаической простоты. «Проза жизни» должна быть эстетически понята и преодолена в «жизни прозы».

Всем заинтересованным в развитии перспективных направлений бахтиологии надо подумать о возможностях полного перевода и издания замечательного труда американских славистов на русском языке, на родине русского мыслителя — Михаила Бахтина.

Л. А. Гоготишвили

Варианты и инварианты М. М. Бахтина

Печатается по первопубликации: Вопросы философии. 1992. № 1. С. 115—133. Статья предворяет архивную публикацию «М. М. Бахтин. Дополнения и изменения к “Рабле”» (Там же. С. 133—164; подг. текста Л. С. Мелиховой).

Гоготишвили Людмила Арчиловна — филолог, исследователь русской философской мысли и отечественного языкознания, редактор и комментатор сочинений А. Лосева и М. Бахтина; старший научный сотрудник Института философии АН РФ.

Н. К. Бонецкая

М. Бахтин в двадцатые годы

Печатается по первопубликации: Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1994. № 1. С. 16—62.

Бонецкая Наталья Константиновна — кандидат филологических наук, исследователь древней и новой русской философско-религиозной мысли, автор множества статей о П. Флоренском, С. Булгакове, А. Лосеве, М. Бахтине.

¹ Отношение к слову как онтологическому целому привито русской традицией потебнианцами, в частности, харьковской школой и Г. Г. Шпетом, с одной стороны, трудами А. Лосева о символе и мифе — с другой, и некоторыми представителями формального метода — с третьей. Б. М. Эйхенбаум в статье «Письма Тютчева» (1916), не совсем впрямую употребляя термин «онтология», призывал эстетику слова опереться на онтологию: *Эйхенбаум Б.* Сквозь литературу. Л., 1924. С. 51; при этом следует ссылка на книгу С. Л. Франка «Предмет знания» (Пг., 1915; Париж, 1937; 1974; СПб., 1995). Так что неокантианцы здесь ни при чем. Переход от тезиса А. Потебни «язык — это дом мысли» к хайдеггеровскому «язык — это дом Бытия» как раз и свершается в «первой философии» Бахтина, поэтому дальнейшая полемика автора статьи с Л. А. Гоготипшвили оказывается диалогом по общую сторону барьера. В наши дни исследования по онтологической поэтике создает Л. В. Карасев, старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва); см. его книгу «Онтологический взгляд на русскую литературу» (М., 1995) и ряд статей (их перечень: Вопросы философии. 2001. № 1. С. 33).

² Как кажется, автор путает здесь «другого» и «чужого», — понятия, отчетливо разделенные Бахтиным (см.: *СС-5*. <по указателю>. Ср.: *Вальденфельс Б.* Жало Чуждого // Метафизические исследования. СПб., 1998. Вып. 5. С. 161—184 (пер. Е. А. Суровой).

Г. С. Морсон

М. Бахтин и наше настоящее

Печатается по изданию: Бахтинский сборник-II. Бахтин между Россией и Западом. М., 1991. С. 5—30 (пер. с англ. В. Л. Махлина и О. Е. Осовского). Впервые: *Morson G. S. Bakhtin and the present moment* // *American scholar*. 1991. Spring. P. 201—222.

Для прояснения авторской позиции важна опубликованная в указанном источнике «Переписка из двух миров» (С. 31—43).

¹ ...статья <...> посвящена преимуществам выращивания скота на колхозных фермах — Видимо, автор не видел публикации Бахтина «Об изучении спроса колхозников» (Советская торговля. 1934. № 3. С. 107—118). Это не статья, а большой статистический отчет о спросе и потреблении изве-

стной категории населения. Статистика проведена по многим рубрикам и представляет труд впечатляющей объемности, так что Бахтин-статистик не без основания гордился своей арифметической антиутопией, отмеченной, к тому же, специальной наградой (Почетной грамотой) республиканских властей. Но даже в этом тексте Бахтин остался верен своей стилистике. Приведем фрагмент последней фразы: похваливая свою методу статистического обобщения, кустанайский счетовод уверяет, что с ее помощью «можно получить *прекрасные и стройные, насыщенные будущим, динамические ряды* растущего спроса и укрепления колхозов» (С. 118; выделено нами).

² ...слово «интеллигенция» было изобретено в XIX веке в России... — традиционно автором этой кальки-неологизма считается П. Д. Боборыкин. Современный академический «Словарь русского языка» (В 4 т. М., 1984. Т. 1. С. 671) дает примеры из прозы А. Чехова, С. Ковалевской, М. Горького, А. Толстого, Скитальца. См. рассуждение Г. П. Федотова в статье «Трагедия интеллигенции» (1926): «Говоря о русской интеллигенции, мы имеем дело с единственным, неповторимым явлением истории. Неповторима не только “русская”, но и вообще “интеллигенция”. Как известно, это слово, то есть понятие, обозначаемое им, существует лишь в нашем языке. Разумеется, если не говорить об *intelligentia* философов, которая для Данте, например, значила приблизительно то же, что “бесплотных умов естество”. В наши дни европейские языки заимствуют у нас это слово в русском его понимании, но неудачно: у них нет вещи, которая могла бы быть названа этим именем» (Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб, 1991. Т. 1. С. 67).

³ ...выпад против современной Толстому интеллигенции. — Это не совсем так. Пародии здесь нет: Толстой показывает опыт бытовой числовой эзотерики в духе обычных для эпохи масонских гипотез. Определение Наполеона в кандидаты на трон Антихриста — обычное дело в философском быте начала XIX в. Образец подлинного отношения Толстого к интеллигентскому шаманизму — это образы спиритуалов в пьесе «Плоды просвещения» (1891).

М. Холквист

Диалог истории и поэтики

Публикуется по изданию: Бахтинский сб. М., 1991. Вып. II. Бахтин между Россией и Западом / Отв. ред. Д. Куянджич, В. Л. Махлин. С. 265—311 (пер. с англ. В. Л. Махлина и О. Е. Осовского). Впервые: *Holquist M. Dialogism: Bakhtin and his world*. L.: Routledge, 1990. P. 107—148.

¹ ...Набоков в своей небольшой книжке о Гоголе... — книга В. Набокова «Николай Гоголь» впервые вышла на английском языке в 1944 г. Гоголь был постоянным героем лекций Набокова по русской литературе; гротесковая стилистика Гоголя, осложненная влиянием Э. Т. А. Гофмана, (а также Рабле, как показал в эссе «Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь)» Бахтин), весьма повлияла на поэтику Сирина.

² Позволим себе попутную реплику о русской традиции понимания имени.

По кратчайшему определению, имя — это вербализуемый социальный знак опознания; универсалия культуры. Онтофилогенез имен маркирован древнейшими индоевропейскими этимонами — сигнификатами с предметно-орудийными значениями и первыми словами детской речи с семантикой вещной прагматики и жестово-интонационными императивами («дай!/на!»; «уйди!»). Для архаического сознания имена собственные (богов и людей) представляют перечень атрибутов, а предметно-именной словарь являет список функций вещей-организмов (от стихий, растений и минералов до животных и артефактов). Иерархии мер, порядков и количеств фиксируются в числовых именах. В поле пересечения свойств и функций закрепляются именные системы: ритуалов, запретов, терминов родства и возраста, чинов власти и авторитета, геометрии Космоса и ландшафта, «своего» и «чужого», кличек животных, знаков хтонических персонажей, семиотики обитания и климата, хронотопов повседневного и «иношнего», состояний мира и человека, форм хранения и передачи информации, обозначений событийных границ жизни (соитие, рождение, умирание, вхождение/изгнание из племени, «переходы», половозрастные инициации), сигнальной рецепции жестов, символов татуировки, символической косметики, а позже кланового и национально-племенного костюма, жестикуляции, первичных онтологических и «мировоззренческих» оппозиций, опыта наблюдений над органическими метаморфозами видимого и невидимого. В космогоническом мифе Древней Индии творение мира описано как номинативное усилие Демиурга, который вызывает бытие из небытия путем произнесения имен: «Он сказал “Бхух” — и возникло это воздушное пространство. Он сказал “Бхувах” — и возникло это воздушное пространство. Он сказал “Свах” — возникло то небо» (Шатапатха-брахмана. XI. X. 6, 3; ср.: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» <Быт. 1, 3>). Онтологическое речетворчество героя древнеиндийского пантеона Праджапати выглядит как «филологическая» процедура: акт именования есть выкликание предметной плоти, призыв к существованию, что в магическом смысле идентично достижению обратного по результату действия — укрощению рвущейся в мировой Хаос стихии путем именного заклятия ее. Архаические механизмы табуирования имен, охрана сакральных и приравненных к ним изображений (от тотема до газетного портрета) формируются на основе синкретизма имени и вещи (фактического/возможного явления) и телесной транскрипции знака; «эпителий» имени срощен с денотатом (ср. у А. Тарковского: «<...> Македонца или Пушкина Попробуйте назвать не Александром <...> Чужая кожа пристаёт к носам...»). Грамматика сочетания имен онтологизуется и определяет принципы вещной комбинаторики, преформации и метаморфозы утвари бытия, так же как «внутренняя форма» слова субстантивируется и знаменует не просто этимон («значение»), но смысл, смысловое тело предмета (явления), его натурализованный «эйдос», для которого именуемое и именующее неслиянны и нераздельны. На этом основана именная магия и эффекты заклятия и проклятия: вербальная операция с условно-релятивными именами есть «на самом деле» манипуляция, часто небезопасная, с безусловно-каузальными реальностями. Синкретизм слова и вещи в единстве имени делает его минимально компактной формой мифа; имя (бога, стихии, местности) и есть «мини-миф», имплицативная «Божественная Точка» Николая Кузанского. В состав иудео-христианской теологемы «Страх Божий» входит эмоция ужаса перед репрессией за произнесение тетраграммы Яхве в неканонической ситуации. Культ имен выра-

зился в сословно-властной спецификации чинов, бюрократических регистрах званий и табелей о рангах, в охранительной тенденции наречения детей «царственными» именами или аббревиатурами «во имя» идеологически сверхзначимых фантомов («Робесьер Иванович», «Атом Сергеевич», «Вил» <«Владимир Ильич Ленин»>), в моде на имя собственное. Именные цепочки терминов родства и династические списки систематизируют семейно-клановую и национально-государственную память, так что смысл поминальной молитвы в обряде почитания предков или перечисления титулов усопших владык и героев держится на мнемонической функции; рудиментарно она сохраняется и в нынешних ритуалах презентации — представления и знакомства: лицо, озвучивающее свое имя (см. длинные цепочки испанских и арабских имен с перечнем предков; наше «ФИО»), свершает в этот момент и обряд поминовения отцов. Н. Ф. Федоров своим проектом Общего дела хотел всю внутреннюю речь ноосферы превратить в сплошную поминальную молитву и «жертву уст». Европейская философия имени берет начало в логографии и мифографических Органонах древности («Мифологическая библиотека» Аполлодора Афинского <II в. до н. э.>). Поэтическая этимология Платона и эллинистическая герменевтика имен сошлись в корпусе текстов Ареопагитик, где архаичный запрет на имя трансформировался в приемы апофатического богословия, иерархии чинов ангельских и в технологию численно-выразимого достоинства (число как имя степени ценности — сакрально-мистической и эстетической). Романтическим мемуаром об антично-христианской именной экзегезе и платонизированной этимологии стали книги П. А. Флоренского («Столп и утверждение Истины», 1914), А. Ф. Loseva («Философия имени», 1927) и С. Н. Булгакова («Философия имени», опубл. 1953). Решающим для эволюции русской мысли об имени эпизодом стала полемика имяславцев и имяборцев в 10-х гг. XX в. При всех нюансах, различиях концепции этих авторов, имяславческий тезис был общим: Бог есть и имя, но имя не есть Бог. Небесполезно в списке стимулов движения имяславцев поискать причины не собственно религиозного, но и секулярного характера; среди таковых могут быть названы тотальная девальвация традиционных чина и титула, усиление работы механизмов именной подмены (когда имя не только перестает быть социальным знаком, но и начинает работать на порождение идеологического фантома, вроде «диктатуры пролетариата»), повальная криминализация сфер социального общения, в условиях которой личное имя, животная или партийная кличка, писательский псевдоним и улично-лагерное прозвище входят в национальный узус номинации с утратой своей специфики. Классическая литература предупредила об этом прозой Гоголя: в гротескном космосе «Мертвых душ» имена редуцированы в клички, что выводит героев за пределы социально активного мира живых в некротическое неистовство Загробья; здесь кличка маркирует переход от мира людей к миру животных и зооморфных монстров. Утрата имени приравнена к потере человечности, социальной и физической смерти (герой по кличке «Актер» в намерении сообщить хозяину ночлежки о мертвом теле в подвале, бормочет: «Пойду, скажу — умерла... потеряла имя» («На дне» А. М. Горького). П. А. Флоренский создал книгу «Имена» в условиях роста социальной анонимности и именной амнезии русского духа. Мыслитель создал культурную археологию имен и своего рода коллекцию исторических «гороскопов» наречений, трактуя имена как свернутые фабулы личной судьбы; он показал, как семантика имени управляет поведением его носителя

(можно любить или не любить своего имени, но трудно относиться к нему никак); на впечатляющем по объему материале раскрыта в его трактате роль магии имени для архаического и современного сознания. Параллельно накапливался опыт исторической семантики и поэтики имени; так, Ю. Н. Тынянов был убежден, что в литературе нет неговорящих имен. Наша социальная реальность настойчиво актуализует гуманитарный статус личностного знака: современник пребывает на границе между опознанной в числе и имени Вселенной и безымянной асоциальностью «малины», богемы, зоны и социального дна; предельной антитезой имени явился в нашем столетии лагерный номер, — за этой границей начинается пустыня вконец обезчеловеченного анонимного антимира, о возможности которого предупреждали антиутопии XX века.

См. исследования:

1. *Теология и философия имени: Антоний Булатович, иеросхимонах.* Апология веры во Имя Божие и во имя Иисус. М., 1913; Моя борьба с имяборцами на Святой горе. Пг., 1917; История афонской смуты. Пг., 1917 (без указания автора); *Бонецкая Н. К.* «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка» П. А. Флоренского // *Studia Slavica Hung. Budap.*, 1988. № 34 (1—4). С. 9—80; О филологической школе П. А. Флоренского («Философия имени» А. Ф. Лосева и «Философия имени» С. Н. Булгакова // *Studia Slavica Hung. Budap.*, 1991—1992. № 37. С. 113—189; *Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953; *Гоготшивили Л. А.* 1) Лосев, исихазм и платонизм // *Лосев А. Ф.* Имя. СПб., 1997; 2) *Лингвистический аспект трех версий православия* // Там же. С. 580—614; *Груздев Б. И.* Имена (в Библии) // *Христианство. Энциклопедический словарь.* М., 1993. Т. 1. А—К. С. 603—604; *Климент*, святогорский монах. Имебожнический бунт. Пг., 1916; В поисках правды. Пг., 1916; *Иларион*, схимонах. На горах Кавказа. Киев, 1912; *Имяславие.* Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. М., 1914; Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913; *Мельников Ф. Е.* В тенетах ересей и проклятий. М., 1913; *Пахомий-афоне.* История афонской смуты. СПб., 1914; *Позов А.* Логос-медитация древней Церкви. Умное делание. Мюнхен, 1964; *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993; *Троицкий В. П.* Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия // *Лосев А. Ф.* Имя. СПб., 1997. С. 537—550; *Троицкий С. В.* Учение афонских имебожников и его разбор. СПб., 1914; К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916; Имебожники. Сб. Сергиева Лавра, 1914; Святоправославие и именобожническая ересь. Вып. 1—3. Харьков, 1916; Имяславие по документам имяславцев. Сб. М., 1916; *Эрн В. Ф.* Спор об Имени Божиим // *Христианская мысль.* 1916. № 9; Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917; Тайна имени. Сб. Харьков, 1994.

2. *Этнонимия и историческая семантика: Брандт Р. Ф.* О присвоении животным собственных имен // *Русский филологический вестник.* 1882. Т. VIII; *Болотов В. И.* Лингвистический статус имени собственного и его функционирование в тексте // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1993. Вып. 25. Кн. 1. Ч. 1. С. 37—46; *Гройс Б.* Имена города // *Гройс Б.* Утопия и обмен. М., 1993; *Делерт Д.* Новые имена. Ростов-на-Дону, 1924; *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 1—144;

1930. Т. 9. С. 1—166; *Зинин С. И.* Антропонимия «Войны и мира» Л. Н. Толстого // Русский язык в школе. М., 1978. № 4. С. 74—77; *Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964; *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф—имя—культура // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 58—75; *Никонов В. А.* Личное имя — социальный знак // Советская этнография. 1967. № 5; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 93—127; *Руднев В. П.* 1) «Назову себя Гантенбайн»: Собственные имена в культуре XX столетия // Даугава. Рига. 1989. № 12; 2) Имя собственное // *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века. М., 1997. С. 110—111; *Селищев А. М.* 1) Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ // Ученые записки МГУ. М., 1948. Вып. 128. Труды кафедры русского языка. Кн. 1; 2) Смена фамилий и личных имен // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 493—500 (Ученые записки Тартус. ун-та. Вып. 284); *Симина Г. Я.* Фамилия и прозвище // Ономастика. М., 1969; *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка. М., 1985. С. 9—92; *Успенский Б. А.* Из истории русских канонических имен. М., 1969; *Чернышев В.* Происхождение некоторых нарицательных имен из собственных // Язык и мышление. М.; Л., 1935. Т. III—IV; *Чичагов В. К.* Из истории русских имен, отчеств и фамилий. М., 1958.

3. *Поэтика: Альтман М. С.* 1) Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. Л., 1936; 2) Достоевский: По векам имен. Саратов, 1975; *Бем А.* Личные имена у Достоевского // Сб. в честь на проф. М. Милетич. София, 1933. С. 409—433; *Зернов Н.* Символика имен в романах Достоевского // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1971. № 99. С. 17—21; *Соловьев А.* О фамилиях у Достоевского и о фамилии Достоевского // Россия и Славянство. Париж, 1932. 13 февраля. № 168; *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995. С. 152—165; *Щетинин Л. М.* Имена и названия. Ростов-на-Дону, 1968.

³ «Акакий» — в пер. с греч. — «брат». Об именах у Гоголя см.: *Жаплова Э. П.* Стилистические функции имен собственных в «Мертвых душах» Гоголя // Ученые записки Азербайджанского пединститута русского языка и литературы. Серия филологическая. Баку, 1957. Вып. 5. Ч. 1. С. 88—126; *Карпенко А. П.* Народная ономастика и собственные имена в повести Гоголя «Тарас Бульба» // Тезисы докладов XIV Отчетной научной сессии проф. - преп. состава Черновицкого университета. Черновцы, 1958. С. 195—197; *Магазник Э. Б.* Поэтика имен и эзопов язык в повести Гоголя «Вий» // Труды Самаркандского госуниверситета. Новая серия. Самарканд, 1963. Вып. 123. Ч. 2. С. 117—123. См. новейшее исследование об именах русско-украинского профессора-языковеда: *Калинкин В. М.* Поэтика онима. Донецк, 1999.

С. Г. Бочаров

Событие бытия.

О Михаиле Михайловиче Бахтине

Бочаров Сергей Георгиевич — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы (Москва), критик, автор множества книг и статей по истории русской художественной классики и культуры; один из инициаторов издания и публикатор архивных текстов бахтинского наследия, редактор выходящего с 1996 г. Собрания сочинений Бахтина.

Научная проза С. Г. Бочарова характерна осторожным внедрением в сознание читателя бахтинской терминологии. Так, в статье о Е. А. Баратынском (1976; 1983), на примере стихотворения «Мой дар убог и голос мой негромок...» (1820), в качестве авторского принципа поэтической онтологии и историософии утверждается «таинство человеческого общения», в котором участвуют «чистые я и другой» (*Бочаров С. Г. О художественных мирах. М., 1985. С. 76—77; курсив автора.*

¹ *Всех потом суровая эпоха повернула <...> «Мне подменили жизнь»... — цитируются первые четыре строки пятой «Северной элегии» (2 сентября 1945 г.) А. А. Ахматовой (1889—1966).*

² *Петровская* Нина Ивановна (1884—1928) — писательница, заметная фигура в богемном литературно-артистическом быте начала века, когда она была женой владельца издательства «Гриф» С. А. Соколова. Героиня эротических авантур А. Белого и В. Брюсова. Последний, по обыкновению своей мстительной и не терпящей соперничества натуры, свел счеты с обоими в романе «Огненный ангел» (1907—1908), где Петровская носит имя Ренаты. Покончила с собой в комнате нищенского отеля в Париже, открыв газ. См. о ней эссе-некролог Вл. Ходасевича «Конец Ренаты», 1928 (*Ходасевич Вл. Колелемый треножник. Избранное. М., 1991. С. 269—277.*

V

НА БАХТИНСКОМ СИМПОСИОНЕ

В. В. Харитонов

Диалогика М. М. Бахтина и проблема полипарадигмальности современной духовной ситуации

Печатается по первопубликации: М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Межвузовский сборник научных трудов: В 2 частях. Саранск, 1992. Ч. 2. С. 324—330. См. здесь же его перевод главы «Фрейдиизм» из книги К. Кларка и М. Холквиста «Михаил Бахтин» (Лондон, 1984) и послесловие к нему (Указ. источник. С. 330—344).

Харитонов Владимир — екатеринбургский исследователь-культуролог, редактор-составитель второго номера выходящего с 1991 г. петербургско-уральского литературно-художественного журнала «Эксцентр-Лабиринт» (Л.; Свердловск, 1991. № 2 (открыт статьей редактора «Возвращение лабиринта», с. 7—14)).

В. Л. Махлин

В зеркале неабсолютного сочувствия

Печатается по авторской рукописи, присланной в редколлегия «Русского Пути» в 1998 г. Статья публиковалась в английском варианте: *Makhlin V. The Mirror of Non-absolute Sympathy // Critical Essays on Mikhail Bakhtin / Ed. by Caril Emerson. New York, 1999. P. 392—413.* По-русски напечатана в журнале «Диалог. Карнавал. Хронотоп» (1999. № 4. С. 49—71).

По авторской ремарке, текст статьи представляет переработанный вариант выступления на семинаре «The Relevance of Bakhtins's Ideas in Interdisciplinary Context» в Университете г. Ювяскюля (Финляндия), май 1997 г.

А. А. Грякалов

Третий и философия Встречи

Печатается по авторской рукописи, представленной в редколлегия «Русского Пути» в 2001 г.

Грякалов Алексей Алексеевич — философ, историк культуры, писатель-прозаик, эссеист, критик, член Союза писателей. Доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой русской философии РГПУ им. А. И. Герцена; академик Академии гуманитарных наук. Автор книг: «Структурализм в эстетике» (Л.: ЛГУ, 1989), «Эстезис и логос» (Нью-Йорк, 2001); Последний святой. Повести, рассказы. Воронеж, 2002.

Статья проф. А. А. Грякалова заслуживает специального внимания к новаторской постановке проблемы, заявленной названием работы.

Если современная персоналогия еще возможна как философская дисциплина, она должна построить историческую феноменологию титулатуры, в которой маркируют свою судьбу Единственный и Посторонний, Чужой и Другой, человек Ближний и Близкий, а также «лишний», «бывший», «новый»; человек «мыслящий», «играющий», «творящий», «молчащий», «считающий», «одиноким» и т. п.

Как можно понять из статьи, Третий явлен в ситуации Встречи не как объективированный персонаж, но как модус, измерение и онтологическое условие самой Встречи. В этом случае Третий начинает напоминать то, что наши философы Серебряного века, развивавшие концепции Всеединства, называли Софией — от А. Хомякова и В. Соловьева до А. Мейера и В. Ильина. По разъяснениям С. Булгакова, обвиненного в «софианской ереси», София — не Четвертая Ипостась Троицы, а сама идея ипостасности. В таком случае, Третий — это кантовский трансцендентальный субъект, а говоря проще — Бог, что противоречит суждению Бахтина: «Разные хронотопы спрашивающего и отвечающего и разные смысловые миры (*я и другой*). Вопрос и ответ с точки зрения третьего сознания и его “нейтрального” мира, где все *заменимо*, неизбежно деперсонифицируется» (Э, 371). Коль скоро для Бога у каждого «и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10, 30), ни о какой «заменимости» и «деперсонификации» в Божьем мире речи быть не может.

Здесь возникает вопрос о приоритете конститутивности: Третий является конструктивным моментом Встречи или Встреча задает промыслитель-

ное присутствие Третьего? В этой связи предлагаем читателю некоторые наши соображения о Встрече как акции обмена высшими ценностями. Наши замечания никаких комментаторских задач не осуществляют; это всего лишь реплика в диалоге.

Существует универсальное представление о жизни как актуальной возможности Встречи. Встреча — не плановое randevu, ее ценность подчеркнута ее вероятностной природой и непредсказуемостью итога. Она вне антитезы «свидание/расставание» и включена в другое смысловое поле: она всегда «есть», но «моя Встреча» должна быть осознана внутри ее жизненного бытия-события и как факт самосознания. Встреча — это интеллектуальная катастрофа или философское приключение, которое может выглядеть как звено в ряду биографических событий, но смыслом своим принадлежать иному, надбиографическому, типу каузальности: благодати, сакральной инспирации, чуду, Божьему дарению. Встреча осознается символически («Сретенье»), за пределами овнешняющих обстоятельств быта и истории. Поэтому она может быть поставлена в аналогию с вечным событием мифа, вещим указанием сна, пророческим намеком оракула или сакральным событием литургии. В ряд уподоблений встает и ритуальная инициация, которая и является «внутренней формой» Встречи. Мифологема Встречи для искусства и нарратива является источником фабульности и связанного повествования. Событийные узлы в жизни и искусстве — это моменты Встречи, в которой завязываются и разрешаются судьбы. Встреча судьбоносна и сама является судьбой в первичном смысле неотменяемой «сужденности». Встреча с судьбой есть событийный апофеоз, когда человек испытывается на последние вопросы бытия и существования («искушение в вере» и т. п.). «Встречность» — это социальный аспект жизни личности, юридически слитый с представлением о физической свободе (наказание изоляцией от общества связано с архетипом «воли» как возможности Встречи). В плане гносеологии и истории личности Встреча есть средство (ситуация) самоопознания «я» как диалогически расщепленного субъект-объектного единства, когда Встреча разыграна не партнерами-участниками, а персонажами и амплуа внутреннего театра «я». Персонология усложняет артистические контексты Встречи сложно пересеченным топосом богообщения, горные векторы которого отражены в дольном пространстве частной и социальной жизни. Встреча героизирует жизнь, придает ей телеологически значимую завершенность (смысловую свершенность). Удостоенность Встречей определяет человеческий авторитет «я» в Божьем мире. Явления, виденья и знамения удостоверяют его как свидетеля и соагента Божественных теофаний. От требовательных взысканий Встречи как поединка (единоборство Иакова с Богом) и прения (Книга Иова) — к «умной молитве» как встречному самораскрытию Богу — такова эволюция теологемы Встречи в христианстве. Канон последней Встречи дан в «Откровении» Иоанна — здесь бытие людей в истории как бытие встреч окончательно и бесповоротно введено в метаисторическую ситуацию финальной тяжбы Бога и мира. Загробная жизнь есть последняя Встреча твари и Творца, в которой изначально заданный человеку урок богоподобия поверяется на меру исполненности. Это Встреча воздаяния и последней ответственности, последнего обмена жизнью и смертью. Русская литературная классика знает опыт жизни как перманентной репетиции последних встреч. Для героев Достоевского Встреча есть Апокалипсис идентичности: они предостоят друг другу взаимным тяготением узанности (Мышкин/Настасья Филип-

повна) и милосердного понимания (Раскольников/Сонечка). «Все встречи у него как будто нездешние, роковые по своему значению» (Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 36). В ситуации Встречи Л. Толстой показывает ужас смертной плоти перед возмездием за грехи («Анна Каренина», 1873—1877; «Хозяин и работник», 1895). Здесь Встреча с совестью (внутренним Богом) дана, как замечено Бердяевым и Бахтиным, в ветхозаветном контексте сердечного смятения перед бесжалостным и гневным Судией. Мистическая триада «Трех свиданий» В. Соловьева наследуется XX веком как авторитетный символический опыт откровения. Философия богообщения развивается в России как опыт Встречи, в том же векторе мыслятся и возможности дальнего духовного Собора. Инициатор петербургского кружка «Воскресение» (куда, как известно, был вхож и Бахтин), А. Мейер, учил: «Личностей нет там, где нет живой, действительной встречи многих» (Мейер А. А. Во что сегодня верит Германия? Пг., 1917. С. 36). По замыслу инициаторов философско-религиозного сообщества, Встреча осуществляется в мистерии жертвенного действия, в форме которого adepts движения хотели видеть социальную практику христианского гуманизма.

Философия Эроса и Другого, онтология богообщения и философская антропология, теология Сердца и богословие культуры открывают в мифологеме Встречи творческий топос человеческого присутствия в бытии.

В работе С. Франка «Духовная пустота и Встреча с живым Богом» дана попытка описать структуру Встречи как лестницу последовательного восхождения к Богу: от смутного ощущения «почвенной» надежды на неодинокчество в Божьем мире до восприятия Церкви как вселенской Души и соборной Личности (Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин; Париж, 1924). Подобным образом Встреча конституирует «я» в топосе контакта с «ты»: «Явление встречи с “ты” есть место <...> в котором возникает “я”» (Франк С. Л. Непостижимое. 1939 // Соч. М., 1990. С. 35). Для Г. Федотова иерархия творческого поведения строится по мере сокращения дистанции меж человеческим порывом и мирозидательной мощью Св. Духа («О Св. Духе в природе и культуре», 1932). В эстетической экклезиологии П. Флоренского таинство, литургия, икона и храм (как миф у Вяч. Иванова, имя и София у имяславцев и софиологов) осознаны как общечеловеческое памятование Встречи в ее сущностных и экзистенциальных измерениях. «Высший момент понимания» отмечен во Встрече Бахтиным: «Встреча с великим как с чем-то определяющим, обязывающим и связывающим — это высший момент понимания. Встреча и коммуникация у К. Jaspers'a (Philosophie, 2 Bdd. Berlin, 1932)» (Э, 347; ср.: ВЛЭ, 247—249, 392; СС-2 и СС-5 — по указателю). Ценностные наполнения Встречи рассмотрены Бахтиным на материале истории философии (Шеллинг, Шелер, Бубер) и греческого романа (ВЛЭ, 249).

В контексте бахтинского диалогизма Встреча приобретает черты, контрастно роднящие ее с «ситуацией» Сартра и «коммуникацией» Ясперса. Встреча понимается Бахтиным как глубоко серьезный акт бытия-события, в центре которого находится безнадежно ответственный человек с «не-алиби в бытии», всем смыслом своего поступающего сознания призванный сказать Другому: «ты еси». Тем самым мифологеме Встречи возвращается тот смысл экзистенциального порога предельно значимой жизни, который с самого начала был положен семантике «Встречи» наивной архаикой языка. Скажем в заключение, что онтологическая компетентность термина «Встре-

ча» во многом утрачена современной христианской мыслью, но сохраняет для нее свою этическую насыщенность (см., в частности: *Антоний*, митрополит Сурожский. О Встрече // Новый мир. М., 1992. № 2. С. 184—191; *Арсеньев Н. С.* Мистическая встреча // *Н. С. Арсеньев. О Жизни Преизбыточествующей*. Брюссель, 1966. С. 65—68).

Отдельный интерес представляет история тройственных эротических и духовных союзов Серебряного века; об одном из них вспоминает М. Бахтин (*Дувакин*, 109). Однако эта ивановско-аннибаловско-городецкая попытка утроенного Эроса далека по своим результатам от того, что предполагалось в известной формуле отца Павла Флоренского из письма одиннадцатого («Дружба») трактата «Столп и утверждение Истины», 1914: «Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, а именно Третьего» (*Флоренский П. А.* <Соч.: В 2 т.> М., 1990. Т. 1/1. С. 439).

Т. Горичева, Д. Орлов, А. Секацкий

Презумпция Другого (Беседа)

Печатается по авторской рукописи, представленной в редколлегия «Русского Пути» в 2001 г. Первопубликация — в книге трех названных авторов: *От Эдипа к Нарциссу. Беседы*. СПб., 2001. С. 34—50.

Горичева Татьяна Михайловна — современный православный мыслитель, религиозный писатель и публицист. В 1980 г. выслана из России. Автор ряда книг: «Взыскание погибших» (1982), «Опасно говорить о Боге» (1983), «Сила христианского безумия» (1984), «Дочери Иова» (1986), «Сила и бессилие» (1987), «Новый Град Китеж» (1989; в соавторстве с Ю. Мамлевым), «Дневник путешествий» (1989), «Нечаянная радость» (1990), «Человек непрестанно ищет счастья» (1990), «Православие и модернизм» (1991), «Святые животные» (1993), «Христианство и современный мир» (1996), «Письма о любви» (1998; в соавторстве с А. Кузнецовой).

Орлов Даниэль Унтович — философ-герменевтик, историк модерна и постмодерна в гуманитарных науках. Научный сотрудник Санкт-Петербургского отделения Института культурологии АН РФ.

Секацкий Александр Куприянович — философ, доцент кафедры социальной философии СПбГУ; герменевтик; исследователь исторических ситуаций модерна и постмодерна. Автор книг: *Соблазн и воля*. СПб., 1999; *Онтология лжи*. СПб., 2000; *Три шага в сторону*. СПб., 2000.

VI

МИРОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ М. М. БАХТИНА

Этот раздел составлялся под кураторством В. Л. Махлина, который взял на себя и функцию редактуры переводов, выступив в роли «пере-переводчика» (как он выразился в частном письме).

Подборке предшествует небольшая редакторская преамбула; предлагая ее читателю:

«В этом разделе Антологии печатается восемь статей, переведенных на русский язык в разное время и разными переводчиками из англоязычного издания “Бахтин в странах мира”; издание представляет собой пятый и последний выпуск издававшегося по инициативе и под редакцией канадского критика Клайва Томсона на английском и на французском языках “Бюллетень Бахтина” (*Le Bulletin Bakhtin / The Bakhtin Newsletter*. 1996. № 5: *Bakhtin Around the World (Special Issue)* / Ed. by Scott Dee and Clive Thomson. University of Western Ontario)».

С. Петрилли

Бахтин, прочитанный в Италии

Печатается по указанному выше источнику.

Сьюзен Петрилли — итальянская исследовательница, филолог, критик. (Университет Бари, Италия).

См. также: *Маргарита де Микьел*. За то, что я пережил и понял в искусстве, должен отвечать своей жизнью. Заметки о рецепции идей М. М. Бахтина в Италии // Бахтинские чтения-I. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 85—96.

К. Томсон

Бахтин во Франции и в Квебеке

Печатается по указанному выше источнику: С. 67—83.

Р. Гинзбург

Бахтинистика в Израиле:
краткий рассказ о рецепции, которой не было

Печатается по указанному выше источнику: С. 179—187.

Рут Гинзбург — филолог, критик, исследовательница русской литературной культуры (Университет г. Тель-Авив, Израиль). См.: *Бен-Шалом Х., Рихмон Е.* Маски еврейского карнавала (Праздник Пурим и Свиток Эстер в контексте Талмуда и работ М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 4. С. 4—17.

Б. Жилко

Восприятие Бахтина в Польше

Печатается по указанному выше источнику: С. 39—52.

Богуслав Жилко — профессор-славист, польский исследователь русской литературы и культуры (Университет г. Гданьск, Польша). См. также его работу: *Жилко Б.* Проблема эстетического объекта в работах М. М. Бахтина

и Р. Ингардена // Бахтинские чтения-II. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 23—34. Одну из последних его работ о Бахтине см. в Словаре: Идеи в России. *Idee w Rosji. Ideas in Russia / Leksykon rosyjsko-polsko-angielski / red. Andrzej Lasari. Lodz, 2001. С. 18—31* (в соавторстве с В. Медведевым). См. также Библиографию в конце настоящего тома.

Э. Уолл

О взглядах на Бахтина в Германии

Печатается по указанному выше источнику: С. 117—134.

Энтони Уолл — канадский исследователь русской философско-литературной культуры (Университет г. Калгари, Канада).

См. также статью: *Уолл Э.* Фрагменты карнавала: по поводу отрывка из Гераклита // Бахтинские чтения-II. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 24—26 июня 1996 г. Витебск, 1998. С. 131—140.

Д. Шеппард

«Общаясь с мирами иными...»: противоположные взгляды
на карнавал в новейших российских и западных
бахтиноведческих исследованиях

Печатается по указанному выше источнику: С. 143—160. Впервые по-русски опубликована в журнале «Диалог. Карнавал. Хронотоп» (2001. № 4. С. 151—169).

Дэйвид Шеппард — английский филолог и историк культуры, исследователь творчества М. М. Бахтина, составитель антологии трудов о Бахтине; руководитель Бахтинского центра в Шеффилде; один из координаторов научных центров по изучению русской литературы и философии в Англии (Университет г. Шеффилда, Великобритания). См.: *Brandist C. British Bakhtinology: an Overview // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 1. См. также: The annotated of Bakhtin Bibliography / By Carol Adlam and David Shepherd. London, 2000. 413 p.*

Д. С.-М. Мартинес

Бахтинская критика в Испании

Печатается по указанному выше источнику.

Доминго Санчес-Меза Мартинес — испанский исследователь русской философии и литературы.

Т. Кувано

Восприятие Бахтина в Японии

Печатается по указанному выше источнику. Статья публикуется в авторском переводе.

Кувано Такаси — японский исследователь русской философии и литературы (Университет г. Токио, Япония).

Транскрипцию идей Бахтина в японской традиции см. в работах: *Екота-Мураками Такаюки*. К деконструкции субъекта: перетолкование теории М. М. Бахтина и В. Н. Волошинова с точки зрения японской классической литературы // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1996. № 4. С. 41—50; *Кувано Такаси*. Михаил Бахтин: «диалог» и «освобождающий смех» // БС-3. Автореферат книги: Бахутин: Тайва «сосите» «кайхо-но-вараи». Токио: Иванами сётен, 1987; *Сасаки Х.* 1) М. М. Бахтин и Тэцуро Вацудзи // Бахтинские чтения-III. Материалы Международной научной конференции. Витебск, 23—25 июня 1998 г. Витебск, 1998. С. 183—186; 2) Труды М. Бахтина в Японии // Бахтинские чтения-I. Материалы Международной научной конференции (Витебск, 3—6 июля 1995 г.). Витебск, 1996. С. 105—115; Основы понятия текста у М. М. Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2001. № 3. С. 99—115.

БИБЛИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ТВОРЧЕСТВА М. М. БАХТИНА *

1. ИССЛЕДОВАНИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ **

1. 2001 факт из жизни Мордовского университета. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2001. — 224 с.
2. *Абелинскае И. Ю.* Художник конца XX века: Проблема ценностных ориентаций // БГМ. Ч. 2. С. 3—7.
3. *Абрамова А. Г.* Слово как ценностная характеристика бытия // БГМ. Ч. 1. С. 138—140.
4. *Аверинцев С.* В стихии большого времени: К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Лит. газета. М., 1995. № 46. С. 6.
5. *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М.: РГГУ, 1993. С. 341—345.
6. *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // БФ. С. 7—19. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 468—483.
7. *Аверинцев С. С.* Личность и талант ученого // Лит. обозрение. М., 1976. № 10. С. 58—61.
8. *Аверинцев С. С.* Михаил Бахтин: ретроспектива и перспектива // Дружба народов. М., 1988. № 3. С. 256—259.
9. *Аверинцев С. С.* Не утратить вкус к подлинности // Огонек. М., 1986. № 32. С. 10—13.
10. *Аверинцев С. С.* «Великий инквизитор» с точки зрения *Advocatus Diaboli* // Аверинцев С. С. София — Логос: Словарь. Киев, 2000. С. 320—323.
11. *Адлам К.* От имени Бахтина: Освоение и присвоение в исследованиях русской и западной бахтинистики последних лет // ДКХ. 2000. № 1. С. 156—175.
12. *Айрапетян В.* Набоков в зеркале Германа // ДКХ. 1999. № 4. С. 4—10.

* Библиографический редактор — С. Д. Мангутова.

** Список условных сокращений см. в конце русскоязычного библиографического списка. Составителями также учитывался «М. М. Бахтин: библиографический указатель» (Саранск, 1989). См. также: *The annotated Bakhtin Bibliography* / By Carol Adlam and David Shepherd. London, 2000. — 413 p.

13. *Акимов В. И.* Бахтин глазами семиотика // Литературоведческий сб. Донецк: ДонГУ, 2000. Вып. 4. С. 184—192. — Рец. на кн.: *David K. Danow.* The thought of Mikhail Bakhtin: From word to culture. L., 1991.
14. *Аксенов А. В.* Вненаходимость и диалог: (Философско-эстетическое наследие М. М. Бахтина в свете проблем рецептивной эстетики) // ДКХ. 1999. № 1. С. 5—46.
15. *Аксенов А. В.* Драмы пограничности. Размышления над книгой Е. А. Богатыревой «Драмы диалогизма: М. М. Бахтин и художественная культура XX века» (М.: Школа культурной политики, 1996) // ДКХ. 1998. № 4. С. 166—184.
16. *Александрова Р. И.* Идеи нравственной философии в творчестве М. М. Бахтина. Саранск, 1989. — 29 с.
17. *Александрова Р. И.* Идеи нравственной философии М. М. Бахтина // Созвездие. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1990. С. 192—206.
18. *Александрова Р. И.* М. М. Бахтин о преемственности и общечеловеческой значимости мира культуры // ТЭ. С. 4—13.
19. *Александрова Р. И.* М. М. Бахтин о проблемах духовности // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1991. № 2. С. 11—14.
20. *Александрова Р. И.* Категории «бытия» и «сознания» в нравственной философии М. М. Бахтина // ПБ-1-1. С. 75—82.
21. *Александрова Р. И.* Бахтин и проблема «души», «духа» // Тез. С. 59—60.
22. *Александрова Р. И.* Ответственность как проблема нравственной философии // ФЭ. С. 5—13.
23. *Александрова Р. И.* Нравственная философия М. М. Бахтина и традиция православия // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1993. № 4. С. 3—7.
24. *Александрова Р. И.* Этическое и эстетическое в творчестве М. М. Бахтина // ВФ. 1994. № 12. С. 90—96.
25. *Александрова Р. И.* М. М. Бахтин и Г. Коген // БГМ. Ч. 1. С. 140—143.
26. *Александрова Р. И.* Серебряный век и творчество М. М. Бахтина // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1997. № 2/3. С. 65—70.
27. *Александрова Р. И.* К методологии гуманитарного знания М. М. Бахтина // Актуальные проблемы изучения литературы и культуры на современном этапе: Сб. статей и материалов, посвященных доктору филологических наук, профессору С. С. Конкину. Саранск, 2002. С. 47—52.
28. *Александрова Р. И., Вельдяскина Л. И.* М. М. Бахтин об ответственности и греховности (Размышления о нравственном мире русской крестьянской общины) // БЧ-2. С. 86—91.
29. *Александрова Р. И., Курносикова Е. А.* Осмысление философско-психологической рефлексии в наследии М. М. Бахтина (К постановке вопроса) // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1995. № 2. С. 19—23.
30. *Александрова Р. И., Сычев А. А.* Архитектоника смеха: диалог телесного и духовного // БЧ. С. 35—40.
31. *Алпатов В. М.* Бахтинская конференция в Вильнюсе // ДКХ. 1996. № 1. С. 171—180.
32. *Алпатов В. М.* Заметки на полях стенограммы защиты диссертации М. М. Бахтина // ДКХ. 1997. № 1. С. 70—97.

33. Алпатов В. М. М. М. Бахтин и В. В. Виноградов: опыт сопоставления личностей // БЧ-3. С. 5—6.
34. Алпатов В. М. Книга «Марксизм и философия языка» и история языкознания // ТЕЗ. С. 3—6.
35. Алпатов В. М. Марксистское языкознание на Западе и Востоке // БЧ-3. С. 7—19.
36. Алпатов В. М. [Рецензия] // ДКХ. 1995. № 3. С. 80—90. — Рец. на кн.: Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. М.: Лабиринт, 1993.
37. Алпатов В. М. Кружок М. М. Бахтина и проблемы лингвистики // ДКХ. 2000. № 2. С. 5—30.
39. Алпатов В. М. Незвестный текст М. М. Бахтина // ДКХ. 2001. № 1. С. 20—22.
38. Алпатов В. М. Двое из Саранска // ДКХ. 2001. № 2. С. 54—171.
40. Андреев М. Л. Фердинандо Камон и смеховая традиция // Новые художественные тенденции в развитии реализма на Западе. 70-е годы. М., 1982. С. 164—200.
41. Аникст А. Смех — дело веселое // Театр. М., 1967. № 1. С. 97—105.
42. Анисимов К. В. «Ворота хронотопов» в романе Г. Д. Гребенщикова «Чураевы» // СГП. С. 56—57.
43. Анненкова И. В. М. М. Бахтин и П. М. Бицилли. Два взгляда на роман Ф. М. Достоевского // БЧ-1. С. 172—174.
44. Апиная Т. А. Культура и игра (от М. М. Бахтина до Х. Г. Гадамера) // ЭС. С. 73—75.
45. Апиная Т. А. М. М. Бахтин и традиция игры // Тез. С. 95—97.
46. Апиная Т. А. Философия игры // БЭС. С. 263—272.
- Апресов В. Г. Вспоминая Юдину // ДКХ. 2001. № 2. С. 128—130.
47. Арипина Н. Л. М. Бахтин о народной смеховой культуре // ЭС. С. 64—67.
48. Арсентьев Д. З. Преодоление монологизма школы через культуру диалога // БЧ-1. С. 202—209.
49. Арсентьева Н. Н. «Дон Кихот» Сервантеса как полифонический роман // БЧ-1. С. 166—172.
50. Архивные материалы о преподавательской работе М. М. Бахтина в Мордовском пединституте // ДКХ. 1966. № 1. С. 63—78.
51. Асанина М. Ю. «Смеховое слово» у раннего Фолкнера («Сарторис», 1929) // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 56—60.
52. Ахутин А. В. Попытка кое-что уточнить // БС-3. — Рец. на кн.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
53. Бабиева И. Р. О «большом диалоге» в романе А. Белого «Петербург» // Хт. С. 74—84.
54. Бабич В. В. Бахтин и Богданов: традиция «натуральной философии» // БЧ-3. С. 32—45.
55. Бабич В. В. Проблемы и предложения // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 120—133. — Рец. на кн.: БС-2.
56. Бабич В. В. В поисках «связи времен»: «Достоевский и античность» Л. В. Пумпянского // ДКХ. 1994. № 1. С. 83—87.
57. Бабич В. В. Лосский и Бахтин. Опыт сравнения // ДКХ. 1994. № 4. С. 34—46.

58. *Бабич В. В.* К истории «символического движения»: Андрей Белый и М. Бахтин // ДКХ. 1995. № 2. С. 18—31.
59. *Бабич В. В.* Диалог поэтик: Андрей Белый, Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин // ДКХ. 1998. № 1. С. 5—54.
60. *Бабич В. В.* Диалогичность и дополнительность // БЧ-1. С. 15—25.
61. *Бабкина Я. С.* Идеи М. М. Бахтина к контексте православной мистики и догматики // БЭС. С. 316—324.
62. *Бадан А. А.* Чужая речь в концепции М. М. Бахтина и современной лингвистике // БЧ-1. С. 128—130.
63. *Баева И. В.* Концепция диалога культур в трудах М. М. Бахтина // Сб. научн. тр. Ленингр. ин-та культуры. Л., 1986. Т. 103. С. 54—63.
64. *Баевский В. С.* Две страницы из дневника // ПБ-2. С. 10—11.
65. *Баженова Е. А.* «Чужое слово» М. М. Бахтина и интерпретация научного текста // СГП. С. 22—23.
66. *Бак Д. П.* Романтический вариант «кризиса авторства» в эстетике М. М. Бахтина: (Роман Новалиса «Генрих фон Офтердинген») // ЭС. С. 106—109.
67. *Бак Д. П.* К проблеме вненаходимости литературоведа в эстетической концепции М. М. Бахтина // Хт. С. 47—55.
68. *Бак Д. П.* Творческая рефлексия в литературном произведении: природа и функции: Автореф. дис. <...> канд. филол. наук. М., 1990. — 18 с.
69. *Бак Д. П.* Неформальный метод в литературоведении: (К проблеме вненаходимости литературоведа) // БС-2. С. 243—264.
70. *Бак Д. П.* Творчество М. М. Бахтина в его современном звучании // ВЛ. 1991. № 9/10. С. 259—270. — Рец. на кн.: БС-1.
71. *Бак Д. П.* Эстетика Бахтина в ее современном звучании: (К понятию «кризис авторства») // ПНН. С. 91—98.
72. *Бак Д. П.* Бахтинский семинар в Москве // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 134—137.
73. *Бак Д. П.* Эстетика Бахтина и генезис исторической поэтики // ПБ-2.
74. *Бак Д. П.* Эстетика М. Бахтина в контексте генезиса идеи исторической поэтики // Бахтинология. С. 178—188.
75. *Бак Д. П.* Только реплика // БС-3. С. 295—297 — Рец. на кн.: *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
76. *Бакиров Н. А.* Проблема комплексного изучения литературы в трудах М. М. Бахтина // Проблема комплексного изучения художественного творчества. Казань, 1980. С. 130—136.
77. *Балабанова И.* 7-я Международная Бахтинская конференция // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 5. С. 428—430.
78. *Балонова М. Г.* Особенности хронотопа в творчестве Э. Хемингуэя 1940—50-х гг. // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 50—55.
79. *Барбашов С. Л.* Диалог культур и «Философия поступка» М. М. Бахтина как средство раскрытия духовного потенциала лирики А. С. Пушкина на уроке литературы // БЧ-1. С. 225—230.
80. *Барковская Н. В.* Диалогизм символистского романа // ПГН. С. 124—128.

81. Барковская Н. В. Произведение искусства как диалог культур // Тез. С. 102—103.
82. Баршт К. А. Этико-эстетические взгляды раннего Бахтина // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 105—115.
83. Басина Н. И. Авторство в культуре и «жизнь в культуре» // БИВ. С. 81—82.
84. Басина Н. И. Проблема авторства в культурологии М. М. Бахтина // Культура. Творчество. Традиции. Ростов-на-Дону, 1997. С. 79—89.
85. Басихин Ю. Ф. О Михаиле Михайловиче Бахтине // Родные просторы. Саранск, 1978. С. 203—209.
86. Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм?: (Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина) // ВФ. С. 123—141.
87. Баткин Л. Два способа изучать историю культуры // Баткин Л. Пристрастия. М., 1994. С. 34—55.
88. Баткин Л. М. Два способа изучать историю культуры // ВФ. 1986. № 12. С. 105—115.
89. Баткин Л. М. Смех Панурга и философия культуры // ВФ. 1967. № 12. С. 114—123. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 398—412.
90. Баткин Л. М. Трудность истолкования религиозного как культурного у М. М. Бахтина // Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 24—27. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 1).
91. Бахарев С. В. Карнавал как утопический мир // БИВ. С. 5.
92. Бахмутский В. Я. Бахтин о трагедии // Судьба культуры — судьба человечества. М., 1996. С. 61—67.
93. Бахтин В. А., Ятченко А. Д. Диалог в контексте становления личности // Тез. С. 70—71.
94. Бахтин и время: IV Бахтинские научные чтения, 20—21 ноября, 1997 г., г. Саранск. Саранск, 1998. — 128 с.
95. Бахтин М. М. // БСЭ. 3-е изд. М., 1978. Т. 3. С. 153—154.
96. Бахтин М. М. // Краткая лит. энцикл. 2-е изд. М., 1962. Т. 1. С. 477.
97. Бахтин М. М. // Энцикл. сл. юного литературоведа. М., 1988. С. 356.
98. Бахтин М. М. [Некролог] // Лит. газета. 1975. 12 марта. С. 3. То же // Сов. Мордовия. Саранск, 1975. 8 марта.
99. Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина (Проблемы бахтинологии). СПб.: Алетейя, 1995. (Вып. 2). — 370 с.
100. Бахтинские чтения: Сборник. Орел, 1995. — 178 с.
101. Бахтинские чтения: Сборник. Орел, 1997. Вып. 2. — 328 с.
102. Бахтинские чтения: Сборник. Орел, 1998. Вып. 3. — 328 с.
103. Бахтинские чтения-I. Сб. материалов Международной науч. конференции (Витебск, 3—6 июля 1995 г.). Витебск, 1996. — 128 с.
104. Бахтинские чтения-II. Сб. материалов Международной науч. конференции (Витебск, 24—26 июня 1996 г.). Витебск, 1998. — 160 с.
105. Бахтинские чтения-III. Сб. материалов Международной науч. конференции (Витебск, 23—25 июня 1998 г.). Витебск, 1998. — 208 с.
106. Бахтинский сборник: Сб. ст. М.: Прометей, 1990. Вып. 1. — 130 с.
107. Бахтинский сборник: Сб. ст. М., 1991. Вып. 2. — 403 с.
108. Бахтинский сборник: Сб. ст. М.: Лабиринт, 1997. Вып. 3. — 399 с.

109. Бахтинский сборник: Сб. ст.. Саранск, 2000. Вып. 4. — 154 с.
110. Бахтинский тезаурус. Материалы и исследования: Сб. ст. / Под ред. Н. Д. Тамарченко, С. Н. Бройтмана, А. Садецкого. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1997. — 183 с.
111. *Белая Г.* Нравственный мир художественного произведения // ВЛ. 1983. № 4. С. 19—52.
112. *Белая Г.* «Фокусническое устранение реальности»: (О понятии «роман-эпопея») // ВЛ. 1998. Вып. 3. С. 170—201.
113. *Белинис Л.* Формирование местоименных дистанций в политических речах // ТЕЗ. С. 7—9.
114. *Беличенко А. В.* Концепт как условие диалогичности текста (М. М. Бахтин и знак) // ПГН. С. 91—93.
115. *Белкин А. А.* Читая Достоевского и Чехова: Ст. и разборы. М.: Худ. лит., 1973. — 301 с.
116. *Белов А. В.* Понятие «соборность»: А. С. Хомяков и М. М. Бахтин // БПС. С. 42—51.
117. *Белоус В. Г.* О пересечении «параллельных линий»: М. М. Бахтин и А. З. Штейнберг // ДКХ. 1994. № 12. С. 105—106.
118. *Белоусова В. В.* Объективно-субъективная сущность художественного времени // ЭС. С. 33—35.
119. *Бельтран-Альмерия Л. М.* Бахтин и эстетика / Пер. с исп. Арсентьевой Н. Н. // БЧ. С. 47—53.
120. *Бем А. Л.* Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929 // БЗК. С. 67—73. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 191—193.— Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.
121. *Бено И.* Бахтинский «Рабле», или Похвала смеху // ДКХ. 2001. № 1. С. 138—158.
122. *Бент М. И.* М. М. Бахтин и «интегральные» тенденции в общественной и эстетической мысли 20—30-х годов // ПГН. С. 128—129.
123. *Бен-Шалом Х., Римон Е.* Маски еврейского карнавала (Праздник Пурим и Свиток Эстер в контексте Талмуда и работ М. Бахтина) // ДКХ. 2001. № 4. С. 4—17.
124. *Бердичевский А. М.* Хронотоп и наблюдатель в лирике: Опыт анализа // БПС. С. 27—37.
125. *Берковский Н. Я.* Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929 // Берковский Н. Я. Мир создаваемого литературой. М., 1989. С. 119—121. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 185—187.— Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.
126. *Берлянд И. Е.* Школа диалога культур // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 201—205.
127. *Берман Б.* Вопросы, которые мы задаем // ВЛ. 1983. № 2. С. 247—254.
128. *Беспалов А. Н.* О принципах изображения человека в литературе и изобразительном искусстве в свете взглядов М. М. Бахтина // БИВ. С. 6—7.
129. *Бибихин В. В.* Слово и событие // Историко-философские исследования. 1991. Минск: Университетское, 1991. С. 145—163.

130. Библер В. С. Школа «диалога культур» // Сов. педагогика. М., 1988. № 11. С. 29—34.
131. Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура: (Идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей: Человек в истории, 1989. М., 1989. С. 21—59.
132. Библер В. С. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления: (В каком «речевом» жанре мыслил М. М. Бахтин) // Механизмы культуры. М.: Наука, 1990. С. 248—266.
133. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991. — 169 с.
134. Билык Ф. М., Билык А. М. Игровая деятельность в контексте культуры // Тез. С. 97—99.
135. Бирич И. А. Философская концепция педагогического творчества (На путях преодоления «дурной неслиянности культуры и жизни». М. М. Бахтин) // БЧ-1. С. 191—202.
136. Бицилли П. М. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929 // Современные записки. Париж, 1930. Т. 42. С. 538—540. То же / Публ. Осовского О. Е. // БС-2. С. 381—383. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 188—190. — Рец. на кн.: Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.
137. Бляхер Л. Е. Сквозные идеи русского гумбольдтианства // БЭС. С. 189—195.
138. Боброва О. Ш. [Реферат] // Общественные науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1978. № 2. С. 48—51. — Ref. op.: Ferroni J. Il comico nelle teoria contemporane. Roma: Bulsoni, 1974. — 202 p.
139. Бобылев В. Г. Новый школьный предмет «Анализ художественного текста»: методологические основы // БЧ. С. 220—225.
140. Бобылев В. Г. Содержание и принципы построения нового школьного курса «Анализ художественного текста» // БЧ-1. С. 220—225.
141. Богатырева Е. А. Концепция карнавальской культуры в работах М. М. Бахтина и ее философское обоснование // Художественная культура: вопросы теории и истории. Сб. ст. М., 1989. С. 161—175.
142. Богатырева Е. А. Проблема непонимания в эстетике М. М. Бахтина // ЭС. С. 57—59.
143. Богатырева Е. А. Диалог и его взаимосвязь с ценностью в трудах М. М. Бахтина // Актуальные проблемы истории и теории эстетики. М.: МГУ, 1990. С. 110—124.
144. Богатырева Е. А. Человек и проблема творчества в трудах М. М. Бахтина // Тез. С. 55—56.
145. Богатырева Е. А. Эстетика в философской системе М. М. Бахтина: Автореф. дис. <...> канд. филос. наук. М., 1991. — 22 с.
146. Богатырева Е. А. М. М. Бахтин: этическая онтология и философия языка // ВФ. 1993. № 1. С. 51—58.
147. Богатырева Е. А. Драма диалогизма: М. М. Бахтин и художественная культура XX века. М.: Школа культурной политики, 1996. — 135 с.
148. Богатырева Е. А., Волкова Е. В. Идеи М. Бахтина и современная художественная ситуация // ПБ-1-2. С. 83—94.

149. Богданова Л. Диалог человека с миром как основная реальность языка // ТЕЗ. С. 10—11.
150. Бокачева Н. И. Идея «персонализации» у М. М. Бахтина // БПС. С. 52—56.
151. Бокшицкий А. Л. Анакриза в тексте М. М. Бахтина // Бахтинология. С. 232—238.
152. Большакова А. Ю. Бахтин в конце XX столетия // ДКХ. 1995. № 3. С. 134—137.
153. Большакова А. Ю. М. М. Бахтин и проблемы русского самопознания // БЧ-1. С. 10—15.
154. Большакова А. Ю. Бахтин в конце XX столетия // ДКХ. 1995. № 3. С. 134—137.
155. Бондарев А. П. Антиномия, диалектика, диалог: самосознание героя как принцип эволюции западноевропейского романа нового времени // БЧ-2. С. 9—16.
156. Бондарев А. П. Карнавал/диалог: онтология и логика М. М. Бахтина // ПГН. С. 55—62.
157. Бондарев А. П. Хронотопы авторской трансгрессиентности // БЧ-3. С. 46—57.
158. Бонецкая Н. К. «Образ автора» как эстетическая категория // Контекст. 1985. М., 1986. С. 241—271.
159. Бонецкая Н. К. Проблемы методологии анализа образа автора // Методология анализа лит. произведения. М., 1988. С. 60—85.
160. Бонецкая Н. К. Мировоззрение М. Бахтина и теория относительности // Хт. С. 5—20.
161. Бонецкая Н. К. Поэтика диалога в системе философской антропологии М. М. Бахтина // ТЭ. С. 65—77.
162. Бонецкая Н. К. Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского // ПБ-1-2. С. 52—60.
163. Бонецкая Н. К. Философская антропология М. М. Бахтина // Тез. С. 51—52.
164. Бонецкая Н. К. Эстетика Бахтина как логика формы // Fifth international Bakhtin conference. Manchester, 1991. P. 77—83. То же // ПБ-2.
165. Бонецкая Н. К. «Диалогическая философия», взгляды М. Бахтина и онтологическое учение о человеке // Немецко-русский философский диалог. М.: ИНИОН, 1993. С. 101—111.
166. Бонецкая Н. К. М. М. Бахтин и традиции русской философии // ВФ. 1993. № 3. С. 83—93. То же // Начало: Сб. работ молодых ученых. М., 1993. Вып. 2. С. 5—24.
167. Бонецкая Н. К. Диалогическая философия М. Бахтина и онтологическое учение о человеке // ПГН. С. 22—25.
168. Бонецкая Н. К. Бахтин в 1920-е годы // ДКХ. 1994. № 1. С. 16—62.
169. Бонецкая Н. К. О философском завещании М. Бахтина // ДКХ. 1994. № 4. С. 5—18.
170. Бонецкая Н. К. М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. С. 32—42. То же // Studia slavica Acad. Sci. Hung. Budapest, 1995. E. 40, fasc. 1—4. С. 183—226.
171. Бонецкая Н. К. Комментарий к «Автору и герою в эстетической деятельности» // ПБ-2.

172. *Бонецкая Н. К.* Проблема текста художественного произведения у М. Бахтина // *Филолог. науки.* М., 1995. № 5/6. С. 37—44.
173. *Бонецкая Н. К.* Философия диалога М. Бахтина // *Риторика.* М., 1995. № 2. С. 30—58.
174. *Бонецкая Н. К.* VII Бахтинская конференция, 26—30 июня 1995 года, г. Москва // *ДКХ.* 1995. № 3. С. 138—139.
175. *Бонецкая Н. К.* Жизнь и философская идея Михаила Бахтина // *ВФ.* 1996. № 10. С. 94—112.
176. *Бонецкая Н. К.* К сопоставлению двух редакций книги М. Бахтина о Достоевском // *БЧ-1.* С. 26—32.
177. *Бонецкая Н. К.* «Поэтика культуры» или онтология? // *БС-3.* — Рец. на кн.: *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
178. *Бонецкая Н. К.* Бахтин глазами метафизика // *ДКХ.* 1998. № 1. С. 156—163.
179. *Бонецкая Н. К.* М. М. Бахтин и традиции русской философии // *Философия не кончается...: Из истории отечественной философии XX века.* М., 1998. Кн. 1. С. 509—530.
180. *Борев Ю. Б.* Эстетика. 3-е изд. М.: Политиздат, 1981. — 399 с.
181. *Борев Ю.* Михаил Бахтин // *ДКХ.* 1999. № 1. С. 151—167.
182. *Боренко А. В.* Власть времени, или Оставьте Бахтина в покое // *ПГН.* С. 83—85.
183. *Борзов В. Н.* Духовно-практический аспект историко-философского знания: (На материале работ М. М. Бахтина о творчестве Ф. М. Достоевского) // *Историко-философские исследования.* Свердловск, 1988. С. 125—132.
184. *Борискин В. М.* Веселая вселенная: (Проблемы атеизма в книге М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса») // *Борискин В. М.* Атеизм и творчество. Саранск, 1986. Гл. 4. С. 93—108.
185. *Борискин В. М.* Подлинная жизнь слова: Критика фрейдистской философии культуры в концепции М. М. Бахтина // *Родные напевы: Лит.-худож. сб.* Саранск, 1986. С. 202—217.
186. *Борискин В. М.* Проблемы религии и свободомыслия в книге М. Бахтина о Рабле // *Тез.* С. 66—68.
187. *Борискин В. М.* Религия и свободомыслие в системе художественного мировоззрения Ф. Рабле // *БЭС.* С. 311—316.
188. *Борисова А.* Монолог о Бахтине // *Кн. обозрение.* М., 1994. 10 мая. № 19. С. 18. — Рец. на кн.: *Конкин С. С., Конкина Л. С.* Михаил Бахтин: (Страницы жизни и творчества). Саранск, 1993.
189. *Бородич В. М.* [Рецензия] // *ДКХ.* 1992. № 1. С. 130—133. — Рец. на кн.: *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
190. *Бородич В. М.* М. М. Бахтин и русская религиозная философия // *БЧ-1.* С. 33—38.
191. *Бородич В. М.* Нравственная философия М. М. Бахтина в ее различных аспектах и связях // *ДКХ.* 1993. № 4. С. 154—159. — Рец. на кн.: *ФЭ.*
192. *Бочаров А. Б.* Риторические аспекты русской философии языка (М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев). Автореферат <...> канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2000.

193. Бочаров С. [Вступ. заметка к ст.: Бахтин М. М. Проблема автора...] // ВФ. 1977. № 7. С. 148—149.
194. Бочаров С. [Вступ. заметка к ст.: «Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности»] // ВЛ. 1978. № 12. С. 269—270.
195. Бочаров С. Переход от Гоголя к Достоевскому // Бочаров С. Г. О художественных мирах. М., 1985. С. 161—209.
196. Бочаров С. [Вступ. заметка к ст.: Бахтин М. М. Архитектоника поступка] // Социол. исслед. М., 1986. № 2. С. 156—157.
197. Бочаров С. М. М. Бахтин: [Вступ. заметка к ст.: «Бахтин М. М. К философии поступка»] // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984—1985. М., 1986. С. 80—82.
198. Бочаров С. Г. Примечание к мемуару // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 3. С. 209—210.
199. Бочаров С. Г. Записи лекций М. М. Бахтина из устного курса по истории русской литературы // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 135—137.
200. Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 70—89.
201. Бочаров С. «Лабиринт» под маской: Маска четвертая // Сегодня. М., 1994. 20 октября. С. 10.
202. Бочаров С. Г. Холод, стыд и свобода: История литературы sub specie Священной истории // ВЛ. 1995. № 5. С. 126—157.
203. Бочаров С. События бытия: О М. М. Бахтине // Новый мир. М., 1995. № 11. С. 211—221.
204. Бочаров С. Г. К читателям // Бахтин М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 7—8.
205. Бочаров С. Г., Волгин И. Л., Егоров Б. Ф. и др. Ответы на вопросы анкеты «ДКХ» // ДКХ. 1994. № 3. С. 5—22.
206. Бочаров С., Кожин В., Мелихова Л. Моральная опечатка?: Письмо в редакцию // Сегодня. М., 1994. 4 мая.
207. Брандист К. Политическое значение борьбы с идеями Соссюра в работах школы Бахтина // ДКХ. 1995. № 2. С. 32—43.
208. Брандт Г. А. Философия как поступок // БЭС. С. 284 — 259.
209. Братусь В. С. Методы исследования: (Взаимоотношения «объяснения» и «понимания» в психологии) // Братусь В. С. Аномалия личности. М., 1988. С. 134—137.
210. Братченко С. Л. Концепция личности: М. Бахтин и психология // ПБ-1-1. С. 66—75.
211. Брейкин О. В. Образ смерти как жизнеорганизующее начало в европейской традиции (на материале трудов Й. Хейзинги и М. М. Бахтина) // ТЭ. С. 34 — 49.
212. Брейкин О. В. Происхождение сакрального образа смерти // ФЭ. С. 27—34.
213. Брейкин О. В. М. М. Бахтин и Й. Хейзинга о средневековом образе смерти // Тез. С. 60—62.
214. Брейкин О. В. Новое слово в бахтиноведении // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1991. № 2. С. 16—17. — Рец. на кн.: БС -1.
215. Брейкин О. Рецензия // БС-2. С. 396—398. — Рец. на кн.: Махлин В. Л., Махов А. Е., Пешков И. В. Риторика поступка М. Бахтина: воспоминания о будущем или предсказания прошедшего? М.: Знаение, 1991.

216. *Брейкин О. В.* М. М. Бахтин и Й. Хейзинга: две версии позднесредневекового образа смерти // БС-2. С. 212—220.
217. *Брейкин О. В.* Карнавал как элемент мифологического сознания // ПГН. С. 72—76.
218. *Брейкин О. В.* Философия поступка М. М. Бахтина. и проблема абсолюта // ПБ-2.
219. *Бройтман С. М.* Мир, празднующий богатство несовпадения с собою // ДКХ. 1995. № 4. С. 178—184.
220. *Бройтман С. Н.* «Диалог» и «монолог» — становление категорий (от «К философии поступка» к «Марксизму и философии языка») // БТ. С. 149—163.
221. *Бройтман С. Н.* Две беседы с М. М. Бахтиным // Хт. С. 110—114.
222. *Бройтман С. Н.* Диалог у М. М. Бахтина и проблемы анализа художественного произведения (Тезисы доклада) // ПГН. С. 134—135.
223. *Бройтман С. Н.* К «внежизненно активной позиции» у М. М. Бахтина // Хт. С. 86—95.
224. *Бройтман С. Н.* Наследие М. М. Бахтина и историческая поэтика // ДКХ. 1998. № 4. С. 14—32.
225. *Бройтман С. Н.* Диалог // Лит. энцикл. терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 225—227.
226. *Брушлинский А. В.* Деятельность и общение // ФН. 1995. № 1. С. 311—322.
227. *Брыжинский А. И.* М. М. Бахтин и развитие жанра романа в литературе народов Поволжья // БГМ. Ч. 1. С. 6—9.
228. *Брыжинский В. С.* Народный театр мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1985. — 168 с.
229. *Булавка Л. А., Бузгалин А. В.* Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // ВФ. 2000. № 1. С. 119—131.
230. *Бунина Н. Е.* Значимость идеи формального обогащения искусства для анализа модернизма // ЭС. С. 131—132.
231. *Бунина Н. Е.* Методологическое значение эстетической теории М. М. Бахтина для анализа модернистского искусства // Тез. С. 88—89.
232. *Бунина Н. Е.* Модернистское искусство, проблема понимания // БЭС. С. 234—237.
233. *Буранок Н. А.* Диалогическая структура стихотворений М. Ю. Лермонтова // ЭС. С. 112—115.
234. *Бурлачук Л. Ф., Коржова Е. Ю.* М. М. Бахтин и событийный анализ личности // БЧ-1. С. 254—259.
235. *Бурлина Е. Я.* Жанр как культурологическая категория в исследованиях М. Бахтина // Тез. С. 107.
236. *Бурсов Б.* Возвращение к полемике // Октябрь. М., 1965. № 2. С. 198—203. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. писатель, 1963. — 363 с.
237. *Бурсов Б.* Реализм всегда и сегодня. Л.: Лениздат, 1967. — 312 с.
238. *Бухарина Н. А.* Философское самопознание в исповеди: Исследование исповеди на основании концепций М. М. Бахтина // СГП. С. 24—25.
239. *Быстров А. Б.* Эстетическое противостояние // ПНН. С. 68—75.
240. *Быстрова Т. Ю.* Проблемы бытия искусства // БЭС. С. 204—209.

241. Быстрова Т. Ю. Проблема субъекта диалога в эстетике М. Бахтина // ЭС. С. 145—147.
242. Быстрова Ю. М. М. Бахтин и Э. Блох об отношении человека к миру: актуальность постановки проблемы // Тез. С. 52—54.
243. Бычков М. Второе знакомство с М. М. Бахтиным // Сов. Мордовия. Саранск, 1987. 18 июля.
244. Бялостоцки Д. Разговор: диалогика, прагматика и герменевтика. Бахтин, Рорти и Гадамер // ФН. 1995. № 1. С. 206—222.
245. В редакцию «Литературной газеты»: Письмо группы литературоведов // Лит. газета. М., 1964. 13 авг.
246. В. Б. Бахтин под маской // ВФ. 1994. № 9. С. 2124—215. — Рец. на кн.: Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993; Медведев П. Н. (Бахтин М. М.) Формальный метод в литературоведении. М.: Лабиринт, 1993.
247. «...В России Вам еще долго придется быть одиноким» / Предисл. к публ. и примеч. О. Е. Осовского // БС-4. С. 21—38.
248. Вагинова А. И. Ненаписанные воспоминания: (Интервью с Александрой Ивановной Вагиновой) / Вступл. и интервью С. Кибальника // Волга. Саратов, 1992. № 7/8. С. 146—155.
249. Василевская И., Мясников А. Разберемся по существу // Лит. газета. М., 1964. 6 авг.
250. Васильев А. К., Бородулин В. Н. Михаил Бахтин и проблема сознания в психиатрии // БС-2. С. 349—356.
251. Васильев А. К. М. М. Бахтин как историк философии // ПБ-1-1. С. 83—90.
252. Васильев А. К. Образ «другого» как проблема антропологии М. М. Бахтина // ФЭ. С. 71—75.
253. Васильев А. К. Теория диалога М. М. Бахтина как методология истории философии. Таганрог. 1988. — 14 с. — Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР; № 37311 от 27.03.89.
254. Васильев Л. Г. Таким я его помню // ДКХ. 1994. № 4. С. 109—115.
255. Васильев Н. Л. О значении идей М. М. Бахтина о диалоге и диалогических отношениях для психологии общения // Психологические исследования общения. М., 1985. С. 81—94.
256. Васильев Н. Л. Проблема высказывания (речевых жанров) в лингвистической концепции М. М. Бахтина и ее значение для филологических наук // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 85—104.
257. Васильев Н. Л. Бахтин или Волошинов?: К вопросу об авторстве книг и статей, приписываемых М. М. Бахтину // Лит. обозрение. М., 1991. № 9. С. 38—43.
258. Васильев Н. Л. К вопросу об авторстве книги «Марксизм и философия языка», приписываемой М. М. Бахтину // Тез. С. 43—45.
259. Васильев Н. Л. Теория металингвистики в филологической концепции М. М. Бахтина // ПНН. С. 45—52.
260. Васильев Н. Л. [Рецензия] // ДКХ. 1994. № 3. С. 144—151. — Рец. на кн.: Конкин С. С., Конкина Л. С. Михаил Бахтин: Страницы жизни и творчества. Саранск, 1993.

261. *Васильев Н. Л.* Комментарий к комментариям биографии М. М. Бахтина // ДКХ. 1995. № 4. С. 157—170.
262. *Васильев Н. Л.* Лингвистические идеи М. М. Бахтина и их значение для развития филологических наук // БГМ. Ч. 1. С. 12—14.
263. *Васильев Н. Л.* Бахтин и его тексты // БЧ-1. С. 125—126.
264. *Васильев Н. Л.* М. М. Бахтин как школьный учитель // ДКХ. 1996. № 2. С. 73—77.
265. *Васильев Н. Л.* Бахтинизм как историко-культурный феномен // БИВ. С. 10—12.
266. *Васильев Н. Л.* М. М. Бахтин и его аспиранты // ДКХ. 1998. № 4. С. 53—68.
267. *Васильев Н. Л.* Парадоксы Бахтина и пароксизмы бахтиноведения // БЧ-3. С. 68—74.
268. *Васильев Н. Л.* М. М. Бахтин как вузовский преподаватель // ДКХ. 2000. № 1. С. 45—52.
269. *Васильев Н. Л.* Личность и творчество В. Н. Волошинова в оценке его современников // ДКХ. 2000. № 2. С. 31—69.
270. *Васильева Г. М.* «Римский карнавал» и тема праздника в творчестве Гёте // Гетевский сборник, 1991. М., 1991. С. 70—79.
271. *Ватин И. В.* От М. М. Бахтина к В. С. Библеру: движение вперед или реставрация? // БПС. С. 51—52.
272. *Вахрушев В. С.* Время и пространство в «Тропике Рака» Г. Миллера: (К проблеме хронотопа) // ДКХ. 1992. № 1. С. 35—43.
273. *Вахрушев В.* «Моя работа глубоко принципиальна... глубоко революционна...» // ВЛ. 1995. № 5. С. 339—354.
274. *Вахрушев В.* Бахтиноведение — особый тип гуманитарного знания? // ВЛ. 1997. Вып. 1. С. 293—301.
275. *Вахрушев В. С.* «Битва» вокруг Телема: (Ф. Рабле, М. Бахтин, А. Лосев и другие) // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 23—32.
276. *Вебер С. М.* Рассечение: об актуальности Волошинова // БС-3. С. 119—148.
277. *Верч Дж.* Голос разума // Человек. М., 1991. № 1. С. 23—33.
278. *Вилсон А.* Из истории сатиры (смеха) // Карогс = Знамя. 1966. № 5. С. 163—165.
279. *Виноградов В. В.* Лингвистический анализ поэтического текста (Спецкурс по материалам лирики А. С. Пушкина) / Запись П. Г. Черемисина. Публ., подготовка текста и коммент. Н. Л. Васильева // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 304—355.
280. *Власенко Т. Л.* К вопросу о путях развития системного литературоведения: (Бахтин и Корман) // Вестн. Удмурт. ун-та. Ижевск, 1991. № 2. С. 82—88.
281. Вокруг рукописи «Рабле» (Июнь-август 1946 года) // ДКХ. 1998. № 4. С. 69—84.
282. *Волков Е. М.* О понятии «нероманный роман» в работах М. М. Бахтина // БЧ. С. 177—183.
283. *Волкова Е. В.* Эстетика М. М. Бахтина. М.: Знание, 1990. — 64 с.
284. *Волкова Е. В., Богатырева Е. А.* В большом времени культуры: М. М. Бахтин // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. М., 1991. № 1. С. 48—58.

285. Волкова Е. В., Оруджева С. З. М. Бахтин: «Без катарсиса ... нет искусства» // ВЛ. 2000. № 1. С. 108—131.
286. Волкова Е. В., Оруджева С. З. Тона и обертоны серьезного в философии М. Бахтина // ВФ. 2000. № 1. С. 102—118.
287. Волкова И. В. Эстетизированная полифоническая память: (Мемориальный музей). Ст. первая: Постановка проблемы // ДКХ. 1992. № 1. С. 44—52.
288. Волкова И. В. Эстетизированная полифоническая память: (Мемориальный музей). Ст. вторая: Диалог быта, биографии и творчества // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 19—28.
289. Волошин Г. Пространство и время у Достоевского // Slavia. Прага, 1933. Т. 12. Вып. 1—2. С. 162—172. *То же* <фрагмент> // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 200—201.
290. Воронина Н. И. М. М. Бахтин и М. В. Юдина: истоки и горизонты дружбы: К проблеме взаимовлияния философии и музыки) // БЭС. С. 171—183.
291. Воронина Н. И., Сиротина И. Л. Мемуаристика: к проблеме новой интерпретации текста // БЧ-1. С. 122—125.
292. Ворохов П. Н. М. М. Бахтин и Х.-Г. Гадамер: проблема метода гуманитарных наук // БЧ-1. С. 24—27.
293. Ворохов П. Н. Методология гуманитарного знания в герменевтике М. М. Бахтина // БИВ. С. 16—17.
294. Вулис А. З. У Бахтина в Малеевке // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 175—189.
295. Габунова Г. М. М. М. Бахтин и М. Е. Салтыков-Щедрин (К вопросу об этическом и эстетическом) // БЧ-1. С. 82—86.
296. Гагарин А. С., Любутин К. Н., Макерова Р. В. Проблема диалога: М. Бахтин и М. Бубер // ЭС. С. 51—54.
297. Гайда А. В., Китаев В. В. М. Бахтин и М. Фуко: Тело/власть // ЭС. С. 75—77.
298. Галеев Б. М. Полифоническое мышление в искусстве // ЭС. С. 46—49.
299. Галеев Б. М. Полифония как принцип и полнота // БЭС. С. 238—247.
300. Гарднер К. Бахтин и другие: К философии третьего тысячелетия // ФН. 1994. № 3. С. 3—25.
301. Гарднер К. Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души / Пер. с англ. М.: Наука, 1993. — 125 с.
302. Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX века // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 111—114.
303. Гаспаров М. Л. М. М. Бахтин в русской культуре XX в. // Гаспаров М. Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 2. С. 494—496.
304. Гачев Г. Бахтин // Гачев Г. Русская дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. С. 105—118.
305. Гачев Г. Два медведя: (Пришвин и Бахтин): Фрагмент из «Русской Думы» // Вестн. высш. шк. М., 1991. № 7. С. 83—89; № 8. С. 69—81. *То же* // Проблемы вечных ценностей в русской культуре и литературе XX века. Грозный, 1991. С. 216—242.
306. Гачев Г. Так, собственно, завязалась уже целая история...»: Георгий Гачев вспоминает и раздумывает о М. М. Бахтине // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 105—108.

307. *Гачев Г.* Феномен Турбина // Новое лит. обозрение. М., 1994. № 7. С. 109—120. *То же* // Турбин В. Н. Незадолго до Водолея. Сб. ст. М.: Радикс, 1994. С. 485—506.
308. *Гачев Г.* Бахтин-сфинкс: К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Русская мысль. Париж, 1995. № 4105. С. 10.
309. *Гачев Г. Д.* Вадим — необходим (К 70-летию В. В. Кожина) // ДКХ. 2000. № 2. С. 120—125.
310. *Гвоздева Е.* Спустя четверть века: (Новая лит. о Ф. Рабле и М. Бахтин) // ВЛ. 1991. № 9/10. С. 270—279.
311. *Гиршман М. М.* М. Бахтин о литературном произведении как «едином, но сложном событии» и перспективы изучения художественной целостности // ПГН. С. 94—101.
312. *Гиршман М. М.* Основы диалогического мышления в еврейской философии XX в.: Ф. Розенцвейг и М. Бубер; М. Бахтин и М. Бубер о литературном произведении // М. М. Гиршман. Избранные статьи. Художественная целостность. Ритм. Стил. Диалогическое мышление. Донецк, 1996. С. 141—159.
313. *Гиршман М. М.* Литературное произведение: теория художественной целостности. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 447—464.
314. *Гитин В. Е.* Два источника стихотворения И. Ф. Анненского «Тоска маятника» // НС-2. С. 101—114.
315. *Гладкий А. И.* «Тяжелые сны» Федора Сологуба на фоне Бахтина. Проблема автора и героя // БЧ-3. С. 75—83.
316. *Глазман М. С.* Идея эстетического и идея художественного // БЭС. С. 107—120.
317. *Глазман М. С.* Проблема «специфики» эстетического в творчестве Бахтина // ЭС. С. 6—10.
318. *Гогтишвили Л. А.* Варианты и инварианты М. М. Бахтина // ВФ. 1992. № 1. С. 115—133.
319. *Гогтишвили Л. А.* Философия языка М. М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма // БФ. С. 142—174.
320. *Голубев А. В.* Архаичное сознание как фактор российской модернизации // БЧ-1. С. 61—71.
321. *Гончарова А. А.* «Смеховое» в фольклоре народов Камчатки // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 97—106.
322. *Гончарук А. Ю.* Эмотивизм в системе гуманитарного образования в вузе // Тез. С. 48—50.
323. *Горелова В. Н.* Принцип карнавальности в философии и эстетике М. М. Бахтина // «Экватор» 90-х. Пермь, 1995. С. 222—225.
324. *Горных А. А.* Бахтин и постструктуралистский поворот // ДКХ. 1997. № 3. С. 165—190.
325. *Горобинский М. О.* М. Бахтин: парадоксы диалогического отношения к монологической культурной традиции // Культура и традиции. Екатеринбург; Нижневартовск, 1995. С. 98—107.
326. *Горобинский М. О.* Михаил Бахтин и Степан Эрзя: метафора музыки в интерпретации романа и скульптуры // Творчество Ст. Эрзя в контексте диалога культур XX в.: Тез. Докладов I Международных Эрзянских чтений: В 2 ч. Саранск, 1997. Ч. 1. С. 16—19.
327. *Горобинский М. О.* Михаил Бахтин: горизонт полифонического романа // БИВ. С. 94—98.

328. Горобинский М. О., Горобинская Е. А. Полифонический проект Михаила Бахтина: Герой на пути к соглашению или к катастрофе // Антропология культуры. Екатеринбург, 1997. С. 80—91.
329. Горшенина С. С. Общение: толерантность и диалог // БЧ-1. С. 110—112.
330. Гохштейн Г. М. О жанровой природе полифонизма: Авторская позиция в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» и И. А. Гончарова «Обломов» // Проблема автора в русской литературе XIX—XX веков. Ижевск, 1978. С. 49—57.
331. Грамматчиков Д. В. Михаил Бахтин: власть мира человеческого // Антропология культуры. Екатеринбург, 1997. С. 12—19.
332. Гребенюк В. А., Кайкова Е. Б., Терзиян В. Я. Закон сохранения семантики: гуманитарное самообразование как путь развития человека и общества // БЧ-1. С. 134—141.
333. Григорай И. В. Первая книга Собрания сочинений М. М. Бахтина // Вестн. Дальневосточного отд-ния РАН. Владивосток, 1997. № 6. С. 166—169.
334. Григорьев В. П. Лингвистика. Поэтика. Эстетика: (О разных подходах к поэтическому языку) // Стилистика художественной речи. Саранск, 1979. С. 4—19.
335. Григорьев В. П. Поэтика слова: На материале русской советской поэзии. М.: Наука, 1979. — 343 с.
336. Грозовский Б. Об одной философской версии философии поступка // БС-3. С. 328—341. — Рец. на кн.: Шевченко А. К. Культура. История. Личность: (Введ. в философию поступка). Киев, 1991.
337. Грозовский Б. В. Идея Другого как основание трансцендентальной философии // ФН. 1995. № 1. С. 269—273.
338. Грозовский Б. В. Человек как *causa sui*. Соблазн «жизни в культуре» // БС-3. С. 256—276. — Рец. на кн.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
339. Гройс Б. Проблема авторства у Бахтина и русская философская традиция // Russ. lit. Amsterdam, 1989. Vol. 26. N 2. P. 113—130.
340. Гройс Б. Ницшеанские темы и мотивы в русской культуре 30-х годов // БС-2. С. 104—126.
341. Гройс Б. Карнавал жестокости. «Эстетическое оправдание» сталинизма Бахтиным // БС-3. С. 76—85.
342. Гройс Б. Тоталитаризм карнавала // БС-3. С. 76—80.
343. Громов В. А. М. М. Бахтин и А. Ф. Лосев — непересекающиеся судьбы // БЧ-1. С. 283—288.
344. Грюбель Р. Проблема ценности и оценки в творчестве М. М. Бахтина // ДКХ. 2001. № 1. С. 32—67.
345. Грязнова Т. М. Нравственная сущность духовной музыки в контексте методологии М. М. Бахтина // БИВ. С. 19—21.
346. Грякалов А. А. Бахтин и проблема понимания // БС-1. С. 76—83.
347. Грякалов А. А. Михаил Бахтин и Ян Мукаржовский: знаки пути к человеку // Бахтинология. С. 79—102.
348. Грякалов А. А. [Д. Ругой] Мыслители на пленэре: (Вместо рецензии) // Бахтинология. С. 358—362. — Рец. на кн.: Бейлис В. Реабилитация Фрейда; Бахтин и другие; Завтрак на пленэре; Актеон: Повести. Пьеса. М., 1992.

349. Грякалов А. А. Текст и коммуникация: К метафизике текста М. М. Бахтина // Коммуникации в культуре (Матер. научно-теорет. семинара 14—16 марта 1996 г.). Петрозаводск, 1996. С. 29—33.
350. Грякалов А. А. Эстетизм и Логос. Нью-Йорк, 2001. — 469 с.
351. Губарева Т. Ю. Категориальный признак диалогичности текста // БЧ-1. С. 141—144.
352. Гуревич А. Я. Смех в народной культуре средневековья // ВЛ. 1966. № 6. С. 207—213. — Рец. на кн.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. — 527 с.
353. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. — 359 с.
354. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. — 350 с.
355. Гуревич П. С. М. Бубер и М. Бахтин: интеллектуальная контроверза // ФН. 1995. № 1. С. 301—310.
356. Гуревич П. С. Проблема Другого в философской антропологии М. М. Бахтина // БФ. С. 83—96.
357. Гуревич П. С., Махлин В. Л. Век и судьба // Ежегодник философского общества СССР, 1989/1990. М., 1990. С. 320.
358. Гущина В. А. М. М. Бахтин: методологические принципы исследования эстетики словесного творчества // НС-1. С. 102—110.
359. Гущина В. А. Философия языка: Бахтин и Витгенштейн // Тез. С. 34—36.
360. Гущина В. А. Философия языка: Бахтин и лингвистическая философия // ФЭ. С. 75—84.
361. Гущина В. А. Современное значение идей М. М. Бахтина о «Я», «Другом» и диалоге // НС-6. С. 63—71.
362. Гюнтер Х. М. Бахтин и «Рождение трагедии» Ф. Ницше // ДКХ. 1992. № 8. С. 27—35.
363. Гюнтер Х. Эстетика государства и трагедия смеха // Общественные науки и современность. М., 1992. № 4. С. 87—96.
364. Гюнтер Х. Михаил Бахтин: теоретическая альтернатива социалистическому реализму // БС-3. С. 56—75.
365. Гюнтер Х., Уленбрух Б. Изучение русской литературы в Западной Германии: тенденции и результат (70—80-е гг.) // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 12. С. 180—188.
366. Давыдов Ю. У истоков социальной философии М. М. Бахтина // Социол. исслед. М., 1986. № 2. С. 170—181.
367. Давыдов Ю. «Трагедия культуры» и ответственность индивида (Г. Зиммель и М. Бахтин) // ВЛ. 1997. Вып. 4. С. 91—125.
368. Давыдов Ю. Н. Проблемы социологии искусства и литературы М. М. Бахтина // БФ. С. 20—43.
369. Давыдова Г. А. Концепция творчества в работах М. М. Бахтина // БФ. С. 110—122.
370. Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М.: Наука, 1988. — 342 с.
371. Два монолога об одном диалоге: Е. М. Лысенко и В. В. Кожин рассказывают о М. М. Бахтине и Л. Е. Пинском // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 108—118.

372. Дегтярев А. К. Межнациональный диалог: социокультурная ситуация // БПС. С. 60—64.
373. Демидов А. Б. К тайне «жизненной силы». О статье И. И. Канаева (М. М. Бахтина) «Современный витализм» // ДКХ. 1993. № 4. С. 92—98.
374. Демидов А. Б. Дух в представлении диалогистов // БЧ-2. С. 17—22.
375. Демидов А. Б. Основоположения философии коммуникации и диалога // ДКХ. 1995. № 4. С. 5—35.
376. Джумайло О. А. Наследие М. М. Бахтина в методологии рассмотрения литературы постмодернизма // БПС. С. 10—12.
377. Дialeктова А. В. С глубоким признанием // Мордов. ун-т. Саранск, 1983. 29 нояб.
378. Дialeктова А. В. М. М. Бахтин о жанре воспитательного романа // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 41—51.
379. Диалог и карнавал в хронотопе Витебска середины 1990-х: (Первые Бахтинские чтения, 3—6 июля 1995 года) // ДКХ. 1996. № 1. С. 181—192.
380. Диалог о диалогике // ВФ. 1992. № 12. С. 139—150. — Рец. на кн.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991; *Его же*. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; *Его же*. Кант—Галилей—Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М., 1991.
381. Дмитриева Л. С. Теоретические проблемы праздничной культуры в работах М. М. Бахтина // ПБ-2. С. 27—31.
382. Дмитриева Э. Я. Социально-психологические аспекты эстетики Бахтина // ЭС. С. 19—22.
383. Днепров В. Идеологическое и социальное // ВЛ. 1971. № 11. С. 156—176.
384. Днепров В. Идеи, страсти, поступки: Из художественного опыта Достоевского. Л.: Сов. писатель, 1978. — 382 с.
385. Днепров В. Идеи времени и формы времени. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1980. — 598 с.
386. Добрынин А. М. Бахтин: (де-)легитимизация власти // ТЕЗ. С. 12—16.
387. Докучаев И. И. Введение в историю общения. Историография и методология решения проблемы. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. — 173 с.
388. Долбунова Л. А. Диалогические отношения высказываний в научном сообщении // БИВ. С. 22—24.
389. Домашенко А. В. Маническая поэзия и миметическое искусство. Платон и Бахтин // Филолог. исследования. Донецк: Юго-Восток, 2001. Вып. 3. С. 35—42.
390. Дорохов Ю. Ю. Психоанализ и смеховая культура // ЭС. С. 70—3.
391. Дорохов Ю. Ю. Теория смеховой культуры М. М. Бахтина и психоанализ // Тез. С. 94—95.
392. Дуров А. А. Проблема трансляции традиционной народной нравственной культуры на примере сказки «До третьих петухов» В. М. Шукшина // Творчество В. М. Шукшина: Проблемы. Поэтика. Стил.

- Барнаул: Краевой музей истории литературы, искусства и культуры Алтая, 1991. С. 48—71.
393. Дуров А. А. Изыскания в области дурацких древностей // ФН. 1995. № 1. С. 223—234.
394. Дымищ А. Восхваление или критика? // Лит. газета. М., 1964. 13 августа.
395. Дымищ А. Монологи и диалоги // Лит. газета. М., 1964. 11 июня.
396. Дьяконова Е. М. [Реферат] // Общественные науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1988. № 5. С. 32—36. — Ref. op.: *Кувано Такаси*. Бахутин: «Тайва» соситэ «Кайхо-новараи». Токио: Иванами сетэн, 1987.
397. Евнин Ф. И. О некоторых вопросах стиля и поэтики Достоевского: К выходу новых книг о Достоевском-художнике // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1965. Т. 24. Вып. 1. С. 68—80.
398. Евнина Е. М. Из воспоминаний // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 114—117.
399. Евтушенко Р. А., Пронякин В. И. Рефлексия и метод в эстетике Бахтина // ПБ-2. С. 43—50.
400. Евтушенко Р. А. К вопросу о герменевтическом понимании диалога // Тез. С. 22—23.
401. Егоров Б. Ф. Диалогизм М. М. Бахтина на фоне научной мысли 1920-х годов // ПБ-1-1. С. 7—16.
402. Егоров Б. Ф. М. М. Бахтин и Ю. М. Лотман // БЧ-3. С. 83—96. *То же* // Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М., 1999. С. 243—258.
403. Егоров Б. Ф. М. М. Бахтин и Ю. М. Лотман: научное и бытовое общение // НС-4. С. 129—140.
404. Егоров Б. Ф. Общее и индивидуальное: братья Бахтины // НС-1. С. 7—21.
405. Егоров Б. Ф. Слово о М. М. Бахтине // Проблемы творческого метода. Тюмень, 1979. С. 3—5.
406. Егоров Б. Ф. Об элементах диалогизма и толерантности в древнерусской культуре // Тр. отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН. СПб., 1993. Т. 48. С. 205—207.
407. Егоров И. В. Проблема автора в эстетике М. М. Бахтина (тезисы доклада) // ПГН. С. 133—134.
408. Егорова Л. П. К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Вестн. Ставропол. гос. пед. ун-та. Социально-гуманитарные науки. Ставрополь, 1996. Вып. 5. С. 150—152.
409. Ейгер Г. В., Григорьева Л. М. Концепция языковой полифонии у М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 185—191.
410. Екота-Мураками Такаюки. К деконструкции субъекта: перетолкование теории М. М. Бахтина и В. Н. Волошинова с точки зрения японской классической литературы // Вестн. Моск. ун-та. Серия 7. Философия. М., 1996. № 4. С. 41—50.
411. Елисеева Ю. А. О структурных параметрах категории М. М. Бахтина «творческий хронотоп» // БИВ. С. 86—87.
412. Емелькина И. В. М. Бахтин и П. Новгородцев: проблема человека // БЧ-1. С. 95—101.
413. Еремеев А. Д. И дольше века длится диалог... // БИВ. С. 87—88.

414. *Еремеев А. Д.* Проблема ответственности // БЭС. С. 302—310.
415. *Еремеев А. Д.* Эстетическая проблематика ранних работ М. М. Бахтина: (К проблеме ответственности) // Тез. С. 78—79.
416. *Еремеев А. Д.* Антропологическая линия диалогии М. М. Бахтина // СГП. С. 10.
417. *Еремеев А. Ф.* Достоинство науки // Тез. С. 6—9.
418. *Еремеев А. Ф.* От «события» к «со-бытию» // БЭС. С. 19—107.
419. *Еремеев А. Ф.* Резервы изучения эстетики Бахтина // ЭС. С. 4—5.
420. *Еремеев А. Ф.* Современное бахтиноведение: вперед — к Бахтину или назад — от Бахтина?: (Субъективные заметки) // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1997. № 2/3. С. 75—78.
421. *Еремеев Ф. А.* Юнг и расширение методологической базы гуманитарных наук // Тез. С. 30—32.
422. *Ермина С. И.* И вчера... и завтра // Моск. комсомолец. М., 1966. 11 марта. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1965.
423. *Ерофеев В.* Последний русский философ // Волга. Саратов, 1989. № 10. С. 160—166.
424. *Ерохин А. В.* Бахтин и Гете: к эстетике карнавала // БИВ. С. 88—90.
425. *Есаулов И. А.* Полифония и соборность (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // БТ. С. 133—140.
426. *Есаулов И. А.* Овнешнение человека при тоталитаризме и религиозное сознание // БС-3. С. 111—118.
427. *Естифеева В. Б.* Воспоминания о Бахтине: (Первое 10-летие в Саранске) // Странник. Саранск, 1995. № 1. С. 37—49; № 2. С. 110—117; № 3. С. 25—32.
428. *Естифеева В. Б.* Воспоминания о Бахтине // Странник. Саранск, 1995. № 5/6. С. 1—4.
429. *Естифеева В. Б.* Воспоминания о Бахтине (Первое десятилетие в Саранске) // ДКХ. 2000. № 1. С. 127—151.
430. *Естифеева В. Б.* Воспоминания о Бахтине (Второе десятилетие в Саранске) // ДКХ. 2000. № 2. С. 127—151.
431. *Жажоян М.* «Самый глухой период»: К выходу первого тома Бахтина // Русская мысль. Париж, 1997. № 4162. С. 12.
432. *Железняк В. Я.* М. М. Бахтин и К. Ясперс // ЭС. С. 73—80.
433. *Желтикова И.* Методы исследования понятий в творчестве М. М. Бахтина и определение значения термина «история» в русской историософии XIX—начала XX вв. // БЧ-1. С. 58—61.
434. *Жилко Б.* Заметки о бахтинской концепции «большого времени» // НС-1. С. 89—95.
435. *Жилко Б.* Наследие М. М. Бахтина и основные проблемы гуманитарных наук // Fifth International Bakhtin conference. Manchester, 1991. P. 54.
436. *Жилко Б.* Чеслав Милош и русская философия // БЧ-1. С. 39—48.
437. *Жилко Б.* Проблема эстетического объекта в работах М. М. Бахтина и Р. Ингардена // БЧ-2. С. 23—34.
438. *Жилко Б.* Проблема *Einfühlung* в философии раннего М. М. Бахтина // НС-6. С. 80—87.

439. *Жиндеева Е. А.* К вопросу о герменевтике в современной исторической прозе // БИВ. С. 122—124.
440. *Жуков Н. А.* «Они убьют!.. Они непременно убьют его!..» // ДКХ. 1994. № 3. С. 98—129.
441. *Журавлева А. И.* М. М. Бахтин (впечатления) // ДКХ. 1996. № 2. С. 78—81.
442. *Заборова В. В.* Философские идеи в раннем творчестве М. М. Бахтина // ЭС. С. 13—16.
443. *Зайченкова М. С.* Проблемы языка в трудах М. М. Бахтина (Взгляд с позиций современной лингвистики) // БЧ-1. С. 130—134.
444. *Зайченкова М. С.* Феномен формы и содержания художественного произведения в трактате М. Бахтина // БЧ. С. 97—106.
445. *Закс Л. А.* Единство аксиологического и семиотического в теории М. М. Бахтина: (К проблеме интонации) // Тез. С. 84—86.
446. *Замостик Ч. А.* [Рецензия] // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 151—156. — Рец. на кн.: *Осовский О. Е.* Человек. Слово. Роман: (Научное наследие М. М. Бахтина и современность). Саранск, 1993.
447. *Зарубина Е. В.* Искусство как художественная реальность // С. 49—51.
448. *Зарубки А. Г.* Динамическая и статическая концепция времени в художественном творчестве // ВЭС. С. 260—263.
449. *Затонский Д.* Об эстетике, поэтике, литературе // ВЛ. 1977. № 4. С. 254—264. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975.
450. *Затонский Д.* Последний труд Михаила Бахтина // Затонский Д. В наше время: Книга о зарубежной литературе XX в. М., 1979. С. 404—415.
451. *Захаров В. Н.* Система жанров Достоевского. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1985. — 208 с.
452. *Здольников В. В.* Спорят бахтиноведы: (Заметки о науч. конференции в МГУ им. М. В. Ломоносова) // ДКХ. 1992. № 1. С. 138—140.
453. *Здольников В. В.* Вопрос остается открытым: (Немного субъективные заметки о конференции «Бахтин и перспективы гуманитарных наук», Москва, РГГУ. Февр. 1993 г.) // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 198—200.
454. *Здольников В. В.* Больше судьбы и выше века своего... (Впечатления от Международной конференции в Москве) // ДКХ. 1995. № 3. С. 140—152.
455. *Здольников В. В.* Другой Бахтин?.. Или другие — мы?.. // ДКХ. 1995. № 2. С. 182—190.
456. *Здольников В. В.* [Рецензия] // ДКХ. 1996. № 1. С. 157—163.
457. *Здольников В. В.* Бахтинский универсализм: упования и реальность // БЧ-2. С. 35—39.
458. *Здольников В. В.* М. М. Бахтин и марксизм: некоторые подходы к проблеме // БЧ-3. С. 97—103.
459. *Здольников В. В.* Диалог: возможности и пределы // ДКХ. 1998. № 1. С. 156—163.
460. *Здольников В. В.* Чтобы труд не стал сизифовым // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 356—361. — Рец. на сб.: Бахтинский тезаурус. М., 1997.

461. Зейналов Г. Т., Кемкин В. Н. Специфика историко-философского подхода в методологии М. М. Бахтина // Тез. С. 40.
462. Зенец Н. Г., Карловская Н. Н. Время как культурно-историческая реальность у М. М. Бахтина // Тез. С. 110—111.
463. Злотникова Т. С. Возможные подходы к дефиниции художественного таланта // СГП. С. 12—14.
464. Зорькина Г. Г. Концепция одиночества в контексте смысловой интерпретации кода // БЭС. С. 300—306.
465. Зоткина О. Я. [Рецензия] // ДКХ. 1992. № 1. С. 127—129. — Рец. на кн.: ПБ-1-1,2.
466. Зотов С. Н. «Воскрешение» автора в критической рефлексии М. М. Бахтина // ДКХ. 2001. № 3. С. 4—14.
467. Зотов Ю. П. Бахтинский диалог как филологическая мегапарадигма // БИВ. С. 28—29.
468. Зубков Н. Н. Диалог о диалоге. // Arbor Mundi. Мировое древо. The World Tree. М., 1992. № 1. С. 158—172. — Рец. на кн.: Библиер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
469. Зырянов О. В. Драма как эстетическая категория (концепция М. М. Бахтина) // БИВ. С. 124—124.
470. Иванов Вяч. Вс. Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 37—53.
472. Иванов Вяч. Вс. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Тарту, 1973. Вып. 308. Тр. по знаковым системам. Т. VIII. С. 5—41. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 266—311.
472. Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М.: Наука, 1976. — 303 с.
473. Иванов Вяч. Вс. К семиотической теории карнавала как инверсии двоячных противопоставлений // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1977. Вып. 411. Тр. по знак. системам. С. 45—64.
474. Иванов Вяч. Вс. Достоевский и Эйзенштейн // Творческий процесс и художественное восприятие. Л., 1978. С. 236—252.
475. Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978. — 185 с.
476. Иванов Вяч. Вс. Об авторстве книг В. Н. Волошинова и П. Н. Медведя // ДКХ. 1995. № 4. С. 134—139.
477. Иванов Вяч. Вс. Бахтинский симпозиум в Норвичском университете // ДКХ. 1996. № 2. С. 112—114.
478. Иванова Л. В., Саран А. Ю. Истоки биографии М. М. Бахтина в документах // БЧ-1. С. 271—283.
479. Ивашкина М. Д. Понятие «избыток видения» в философии М. М. Бахтина // ТЭ. С. 98—103.
480. Игэта С. Иванов—Пумпянский—Бахтин // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 4—16.
481. Из архива главного редактора // ДКХ. 2001. № 4. С. 169—172.
482. Из переписки М. М. Бахтина и В. В. Кожина (1960—1966) / Публ., подготовка текста и коммент. Н. А. Панькова // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 114—290.

483. Из семейного архива Л. Е. Пинского / Публ. и предисл. Н. А. Панькова // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 55—56.
484. *Илюшин А. А.* По поводу «карнавальности» у Достоевского // ПНН. С. 85—91.
485. *Иньшакова Е. Ю.* Карнавализация творческого сознания художника в культуре русского авангарда // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 39—46.
486. *Ионин Л. Г.* Критика как диалог // Ионин Л. Г. Слово и дело критики: Социально-философские и публицистические исследования. М., 1989. С. 239—254.
487. *Исаков А. Н.* Философия поступка Бахтина и трансцендентально-феноменологическая традиция // ПБ-1. С. 90—102.
488. *Искржицкая И. Ю.* П. Чаадаев—О. Мандельштам—М. Бахтин: (К типологии гуманитарного мышления) // ПБ-1-2. С. 70—77.
489. История мордовской советской литературы: В 3 т. Т. 3. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1968. — 304 с.
490. *Исупов К. Г.* Альтернатива эстетической антропологии: М. М. Бахтин и П. А. Флоренский // БЭС. С. 161—168.
491. *Исупов К. Г.* «Преступное состояние мира» // БС-4. С. 88—93.
492. *Исупов К. Г.* [Рецензия] // ВФ. 1992. № 12. С. 150—153. — Рец. на кн.: Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
493. *Исупов К. Г.* «Преступное состояние мира» (Заметки о будущей интерпретации еще одного термина М. М. Бахтина) // ФН. 1995. № 1. С. 274—279. *То же* // БС-4. С. 88—93.
494. *Исупов К. Г.* Бахтинский кризис гуманизма: (Материалы к проблеме) // БС-2. С. 127—155.
495. *Исупов К. Г.* Диалог или бахтинофагия? // БС-3. — Рец. на кн.: *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
496. *Исупов К. Г.* Михаил Бахтин и Александр Мейер // ПБ-1-2. С. 60—70.
497. *Исупов К. Г.* О философской антропологии М. М. Бахтина // БС-1. С. 30—47.
498. *Исупов К. Г.* Об историзме прозаики (вместо послесловия к фрагменту книги К. Эмерсон и Г. С. Морсона) // ПГН. С. 25—30. *То же* // ПБ-2. С. 310—314.
499. *Исупов К. Г.* От эстетики жизни к эстетике истории (Традиции русской философии у М. М. Бахтина) // БФ. С. 68—81.
500. *Исупов К. Г.* Смерть «Другого» // ПБ-2. С. 103—116.
501. *Исупов К. Г.* Тезисы к проблеме: «М. Бахтин и советская культура» // БС-3. С. 4—20.
502. *Исупов К. Г.* Апофатика М. М. Бахтина: Тезисы к проблеме // ДКХ. 1997. № 3. С. 19—31.
503. *Исупов К. Г.* Уроки М. М. Бахтина // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 7—46.
504. *Исупов К. Г.* Комическое и трагическое в аспектах исторической эстетики // В диапазоне гуманитарного знания. К 80-летию проф. М. С. Кагана. СПб., 2001. С. 346—355.
505. *Иткин С. М.* Проблема сущности религии в контексте диалога культур // БИВ. С. 29—31.

506. К биографии М. М. Бахтина (предисловие, публ. и примеч. В. Лаптуна) // БС-4. С. 135—141.
507. К биографии М. М. Бахтина: (Публ. новых документов, связанных с арестом, приговором и ссылкой в 1928—1930 гг.) / Вступл. и примеч. В. Лаптуна; послесл. С. Бочарова // ВЛ. 1991. № 3. С. 128—141.
508. Каган М. И. Два устремления искусства // ФН. 1995. № 1. С. 47—61. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 98—115.
509. Каган М. И. Пауль Натоп и кризис культуры // ДКХ. 1995. № 1. С. 49—54. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 116—121.
510. Каган М. И., Каган Ю. М. О памятном, о важном, о былом... (устные воспоминания) // ДКХ. 1995. № 2. С. 165—181.
511. Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988. — 319 с.
512. Каган М. С. Идея диалога в философско-эстетической концепции М. Бахтина: Закономерности формирования, духовный контекст и социокультурный смысл // ПБ-1-1. С. 17—31.
513. Каган Ю. М. О неизданных работах Матвея Исаевича Кагана // Fifth International Bahtin conference. Manchester, 1991. P. 15—16.
514. Каган Ю. М. О старых бумагах из семейного архива: (М. М. Бахтин и М. И. Каган) // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 60—88.
515. Каган Ю. М. Люди не нашего времени // ФН. 1995. № 1. С. 36—46. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 85—97.
516. Казаков А. А. Инварианты диалога у Достоевского // ДКХ. 1999. № 1. С. 47—58.
517. Казаков А. А. Полифония как живое понятие // БЧ-3. С. 104—115.
518. Казаков А. А. Сюжетное преображение героев Достоевского: Проблема ценностной оформленности романа // ДКХ. 2000. № 1. С. 5—37.
519. Казаков А. А. Белки // ДКХ. 2001. № 1. С. 159—164.
520. Казаков А. А. К проблеме целого полифонического романа // ДКХ. 2001. № 2. С. 4—58.
521. Казаков А. А. Карнавализация в литературе // ДКХ. 2001. № 4. С. 18—34.
522. Казаркин А. П. К постановке проблемы оценки: (Учение М. Бахтина о диалогичности искусства слова) // Проблемы метода и жанра. Томск, 1977. Вып. 5. С. 3—15.
523. Калашникова С. М. Особенности хронотопа в романе А. И. Солженицына «Август Четырнадцатого» // БПС. С. 37—41.
524. Калганов А. А. Теоретический семинар «Откуда взялся Бахтин?» (Москва, январь 1994 года) // ДКХ. 1994. № 4. С. 122—129.
525. Камышева С. Михаил Бахтин и суггестивная лингвистика // ТЕЗ. С. 17—21.
526. Кантор К. М. Делай что хочешь — твори добро // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1988—1989. М., 1989. С. 150—204.
527. Караваев Г. А. Философско-методологическая рефлексия — условия гуманитарного знания // Тез. С. 115—117.

528. *Каравкин В. И.* Взаимообусловленность явления и сущности бахтинской культурфилософии // ДКХ. 1993. № 4. С. 151—153. — Рец. на кн.: БФ.
529. *Каравкин В. И.* Витебский период творчества М. М. Бахтина / ЭС. С. 134—136.
530. *Каравкин В. И.* Горизонт бахтиноведения и альтернативы грядущего: (Размышления над сборником «Бахтинология: Исследования, переводы, публикации»). СПб.: Алетейя, 1998) // ДКХ. 1998. № 1. С. 164—190.
531. *Каравкин В. И.* От «со-бытия» к «событию» // ДКХ. 1995. № 3. С. 93—126. — Рец. на сб.: М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Саранск, 1992.
532. *Карасев Л. В.* Карнавал и террор // ДКХ. 2000. № 1. С. 176—177. — Рец. на кн.: *Anton Simons.* Carnaval en terreur. De ethische betekenis van Bachtins «Rable». Utrecht, 1996. — 329 p.
533. *Карасев Л. В.* Платок Отелло // ДКХ. 2001. № 1. С. 68—76.
534. *Караченцева И. С., Караченцева Т. С.* М. М. Бахтин и Ж. Деррида — фигура читателя // БЭС. С. 183—188.
535. *Каримова З. З.* К вопросу о социологической интерпретации М. М. Бахтина // ДКХ. 1998. № 4. С. 11—48.
536. *Каримова З. З.* Бахтин в зеркале социологии и диалогии // ДКХ. 1999. № 1. С. 179—183.
537. *Каримова З. З.* Итальянские работы о М. М. Бахтине и мировой культуре // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 362—373.
538. *Каримова З. З.* Бахтин—Шекспир—карнавал // ДКХ. 2001. № 1. С. 165—170. — Рец. на кн.: *Shakespeare and Carnival: After Bakhtin.* Basingstoke, 1998.
539. *Каримова З. З.* Бахтин как учитель чтения и письма // ДКХ. 2001. № 2. С. 172—176.
540. *Каримова З. З.* Богуслав Жилко и другие (X Международная Бахтинская конференция. Гданьск, 23—27 июля 2001 года) // ДКХ. 2001. № 3. С. 30—73.
541. *Каримова З. З.* Диалог со Средними веками // ДКХ. 2001. № 4. С. 173—186. — Рец. на кн.: *Bakhtin and Medieval voices.* Univ. of Florida press, 1996.
542. *Карпов С. Д.* Проблема методологии социокультурного определения произведения искусства у М. М. Бахтина // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. истории КПСС, философии, научн. коммунизма, права. Л., 1985. — 9 с. Деп. в ИНИОН АН СССР. 19.12.85. № 23383.
543. *Карпунов Г.* Фрагменты лекций М. М. Бахтина // Откровение: Лит. - худож. сб. Саранск, 1988. С. 248—253.
544. *Карпунов Г. В.* Теория диалога М. М. Бахтина и русско-мордовские литературные связи (на материале творчества А. М. Горького) // ЭС. С. 166—168.
545. *Карпунов Г.* Мотив мордовской мифологии в рассказе А. М. Горького «Знахарка» (в свете концепции М. М. Бахтина) // Созвездие. Саранск, 1990. С. 207—219.
546. *Карпунов Г. В.* Мордовская народная сказка «Двенадцать братьев» и ее истоки (в свете концепции М. М. Бахтина) // ПНН. С. 150—155.

547. *Карпунов Г. В., Борискин В. М., Естифеева В. Б.* Михаил Михайлович Бахтин в Саранске: Очерк жизни и деятельности. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1989. — 27 с.
548. *Карпунов Г. В., Борискин В. М., Естифеева В. Б.* М. М. Бахтин в Саранске: очерк жизни и деятельности. 2-е изд., перераб. и доп. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та. 1995. — 29 с.
549. *Карпунов Г. В., Естифеева В. Б.* Годы жизни М. Бахтина в Саранске // БЭС. С. 361—365.
550. *Карпунов Г. В., Макаревич Ф. В.* М. М. Бахтин: библиографический указатель. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1995. — 60 с.
551. *Карцева Н. П.* О значении творчества М. М. Бахтина в системе гуманитарных наук // «Экватор» 90-х. Пермь, 1998. С. 225—227.
552. *Касимов Р.* Поэтика карнавала и переходных ритуалов // ДКХ. 1995. № 6. С. 6—15.
553. *Качалов В. И.* На пути к постижению прошлого // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1991. № 2. С. 14—16.
554. *Кашин В. В.* М. М. Бахтин об уровнях понимания // Тез. С. 20—22.
555. *Кащук Л. А.* Обрядово-зрелищные формы народной поэзии в концепции М. М. Бахтина: (По материалам творчества Питера Брейгеля Старшего) // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 51—73.
556. *Кевбрин Б. Ф.* Специфика методологии гуманитарного познания // Тез. С. 37—38.
557. *Кемкин В. И.* М. М. Бахтин об объекте гуманитарного знания // Тез. С. 13.
558. *Кеннеди Б.* «Наш» Бахтин против «вашего» Бахтина: имманентна ли холодная война? // ДКХ. 1995. № 3. С. 164—177.
559. *Кетова Т. Н.* Оценка как момент диалогического познания // Тез. С. 86—87.
560. *Киклевич А. К.* Язык—личность—диалог: (Некоторые экстраполяции социоцентрической концепции М. М. Бахтина) // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 9—20.
561. *Ким Су Кван.* Бахтин и Лотман // НС-6. С. 87—98.
562. *Киржаева В. П.* Критика лингвистических идей Ф. де Соссюра в научном наследии М. М. Бахтина // ПНН. С. 98—108.
563. *Киржаева В. П.* М. М. Бахтин — критик Ф. де Соссюра // Тез. С. 45—46.
564. *Киржаева В. П.* Осмысление идей школы «эстетического идеализма» в трудах М. М. Бахтина 20—70-х годов // ФЭ. С. 102—112.
565. *Киржаева В. П.* «Чужая речь» в древнерусской агиографии // Филолог. заметки. 1999: Межвуз. сб. науч. тр. Саранск, 1999. С. 83—93.
566. *Киржаева В. П.* Концепция «чужой речи» М. М. Бахтина и древнерусская агиография // БГМ. Ч. 1. С. 25—27.
567. *Киржаева В. П., Осовский О. Е.* «Слово о слове, обращенное к слову»: концепция слова в научном наследии М. М. Бахтина // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 3—22.
568. *Кирпотин В. Я.* Достоевский-художник: Этюды и исследования. М.: Сов. писатель, 1972. — 319 с.
569. *Кларк К., Холквист М.* Михаил Бахтин: Фрейдизм // БЭС. С. 330—345.

570. Клеберг Л. Пепельная среда // БС-2. С. 221—242.
571. Клигерман О. Г. Проблема диалога в контексте взаимоотношения авторской и чужой речи // БИВ. С. 33—35.
572. Климова Г. П. Особенности диалога в современном искусстве // ЭС. С. 123—115.
573. Климова Г. П., Климов В. П. Диалоговая природа эстетического вкуса // БЧ. С. 79—84.
574. Ключева И. В. Ричардс и Бахтин: Диалог об эстетической ценности // Художественно-эстетические ценности в системе культуры. Саранск, 1990. С. 59—64.
575. Ключева И. В. Некоторые особенности терминологии М. М. Бахтина // Тез. С. 41—43.
576. Ключева И. В. Достоевский—Бахтин—Тарковский: принцип «зеркальности» // БЭС. С. 169—176.
577. Ключева И. В. Идея «зеркальности» в эстетике М. М. Бахтина и творчестве А. Тарковского // ЭС. С. 148—152.
578. Ключева И. В. «Беспокойное величие века»: Творчество С. Эрзи в контексте идей М. М. Бахтина // СГП. С. 70—72.
579. Ключева И. В. Театр в жизни и творчестве М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 294—300.
580. Ключева И. В. Терминология искусства как универсальный язык философии М. М. Бахтина // БЧ. С. 45—50.
581. Ключева И. В. «Хоровая утопия» Серебряного века и творчество М. М. Бахтина // БИВ. С. 102—104.
582. Ключева И. В., Лисунова Л. М. Первые Саранские бахтинские чтения // ФН. 1990. № 5. С. 131—132.
583. Ключева И. В., Лисунова Л. М. [Предисловие] // Бахтин М. М. Лекции по истории зарубежной литературы: Античность. Средние века: (В записи В. А. Мирской). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1999. С. 3—7.
584. Кноблах Н. В. Диалог личного и сверхличного: (К проблеме поэтического сознания) // ДКХ. 1994. № 3. С. 50—56.
585. Кноблах Н. В. «Возвращение» как один из смысловых центров эстетики М. М. Бахтина // ДКХ. 1997. № 3. С. 32—51.
586. Ковальски Э. Скрытые формалисты или виднейшие критики формальной школы? // ДКХ. 2001. № 1. С. 77—97.
587. Ковригина Т. Н. Архетип шута в творчестве Ф. М. Достоевского // БЧ-3. С. 116—124.
588. Ковтун А. Хронотоп русской и литовской свадебной обрядовой песни // Тез. С. 18—24.
589. Коженевска-Бергинска И. «Советский человек» и человек реальный. Антропологические размышления о новациях в языковой картине мира россиян // ТЕЗ. С. 25—26.
590. Кожин В. Литература и литературоведение // Лит. и жизнь. М., 1962. 16 марта.
591. Кожин В. В. Научность — это связь с жизнью // ВЛ. 1962. № 3. С. 83—95.
592. Кожин В. В. Художественная речь как форма искусства слова // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Стил. Произведение. Литературное развитие. М., 1965. С. 234—316.

593. *Кожин В.* [Рецензия] // В мире книг. М., 1966. № 5. С. 37. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1965. — 527 с.
594. *Кожин В. В.* Об изучении «художественной речи» // Контекст. 1974. М., 1975. С. 248—274.
595. *Кожин В.* [Вступ. заметка к ст.: *Бахтин М. М.* План доработки книги «Проблемы поэтики Ф. М. Достоевского»] // Контекст: Лит.-теорет. исслед. 1976. М., 1977. С. 293—295.
596. *Кожин В.* [Публ., вступ. заметка и примеч.] // ВЛ. 1976. № 10. С. 122—123.
597. *Кожин В.* Бахтинская концепция лирической поэзии // День поэзии. 1986. М., 1986. С. 220—222. То же // Лит. учеба. М., 1987. № 1. С. 172—175.
598. *Кожин В. М. М. Бахтин о С. Есенине:* [Вступ. заметка к ст.: «*Бахтин М. М.* Есенин: Запись лекций»] // День поэзии. 1985. М., 1986. С. 112—113.
599. *Кожин В. В.* «Так это было...» // Дон. Ростов н/Д., 1986. № 10. С. 156—159.
600. *Кожин В. В.* Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа: (Вадим Кожин рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина) // ДКХ. 1992. № 1. С. 109—122.
601. *Кожин В. В.* Бахтин и его читатели: Размышления и отчасти воспоминания // Москва. М., 1993. № 7. С. 143—151. То же // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 120—134.
602. *Кожин В. В.* «Я просто благодарю свою судьбу...»: (Вадим Кожин вспоминает о том, как удалось переиздать «Проблемы творчества Достоевского») // ДКХ. 1994. № 1. С. 104—111.
603. *Кожин В. В.* Бахтин о Маяковском // ДКХ. 1995. № 2. С. 103—110.
604. *Кожин В. В.* Книга, вокруг которой не умолкают споры // ДКХ. 1995. № 4. С. 140—147.
605. *Кожин В. В.* Об одном «обстоятельстве» жизни М. М. Бахтина // ДКХ. 1995. № 1. С. 151—160.
606. *Кожин В. В.* Куда девалась рукопись М. М. Бахтина? // Москва. М., 1997. № 10. С. 170—174.
607. *Кожин В. В.* М. М. Бахтин в 1930-е гг.: (Теория романа как средоточие творчества мыслителя) // ДКХ. 1997. № 3. С. 52—66.
608. *Кожин В. В.* К читателям // Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. С. 7—8.
609. *Кожин В. В., Конкин С. С.* Михаил Михайлович Бахтин: Краткий очерк жизни и деятельности // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 5—19.
610. *Козлова С. М.* М. М. Бахтин и современные проблемы теории комического // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 115—127.
611. *Колесникова Л. Н.* М. Бахтин о слове в жизни // БЧ. С. 133—137.
612. *Колесов В. В.* Металингвистика М. М. Бахтина: (К 100-летию со дня рождения) // Русский язык в школе. М., 1995. № 5. С. 92—98.
613. *Кольцова В. А.* Общение и познавательные процессы // Познавание и общение. М., 1988. С. 10—23.

614. *Комарович В. Л.* Новые проблемы изучения Достоевского: 1925—1930. Ч. 2 // БЗК. С. 74—92. *То же* <фрагмент> // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 202—209.
615. Комиссия по литературному наследию М. М. Бахтина // Лит. газета. М., 1975. 29 октября.
616. Комментарий главного редактора // ДКХ. 2000. № 2. С. 189—192.
617. *Кондаков И. В.* «Двуликий Янус»: культура смеха в диалоге культур (в контексте принципа диализма в концепции культуры М. М. Бахтина) // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 80—87.
618. *Кондратенко А. И.* Провинциальная пресса как фактор духовного развития Центральной России во 2-й половине XIX в. // БЧ-1. С. 311—316.
619. *Конев В. А.* Философия бытия М. Бахтина // Российское сознание: психология, феноменология, культура. Самара, 1995. С. 3—42.
620. *Конкин С. С.* Глубокое и оригинальное исследование // Сов. Мордовия. Саранск, 1966. 12 апреля.
621. *Конкин С. С.* Жизни навстречу: К 75-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Сов. Мордовия. Саранск, 1970. 15 ноября.
622. *Конкин С. С.* Путь ученого: Страницы жизни и творчества М. М. Бахтина // Грани: Лит.-худож. сб. Саранск, 1984. С. 213—230.
623. *Конкин С. С.* Выдающийся ученый-филолог: К 90-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Сов. Мордовия. Саранск, 1985. 24 ноября.
624. *Конкин С. С.* Михаил Бахтин: Критико-биографический очерк // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 5—24.
625. *Конкин С. С.* «Положение в России должно рано или поздно измениться» // Сов. Мордовия. Саранск, 1988. 24 июля.
626. *Конкин С. С.* Новые страницы из жизни Михаила Бахтина // Портреты. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1989. С. 241—259.
627. *Конкин С. С.* М. М. Бахтин в казахстанской ссылке // ПНН. С. 4—15.
628. *Конкин С. С.* Пора закрыть вопрос о родословной М. М. Бахтина // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 119—123.
629. *Конкин С. С.* Послесловие к статье «Пора закрыть вопрос о родословной М. М. Бахтина» // ДКХ. 1994. № 3. С. 135—137.
630. *Конкин С. С.* О М. Бахтине и его соавторах // Лит. обозрение. М., 1995. № 2. С. 45—48.
631. *Конкин С. С.* М. Бахтин и проблемы вузовского преподавания литературы // БЧ-1. С. 230—235. *То же* // БЧ. С. 230—234.
632. *Конкин С. С.* Михаил Бахтин в Саранске // НС-1. С. 50—60.
633. *Конкин С. С.* К родословной Михаила Бахтина: (Новые архивные материалы) // НС-2. С. 93—106.
634. *Конкин С. С.* К вопросу о выдвижении книг М. Бахтина на соискание Государственной премии // НС-3. С. 89—93.
635. *Конкин С. С.* М. М. Бахтин // Мордовия: энциклопедия. Саранск, 2001. С. 121—122.
636. *Конкин С. С., Конкина Л. С.* Михаил Бахтин: (Страницы жизни творчества). Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. — 398 с.
637. *Конкина Л. С. С. Д.* Эрьзя и М. М. Бахтин // Творчество Ст. Эрьзи в контексте диалога культур XX в.: Тезисы докладов I Международных Эрьзинских чтений: В 2 ч. Саранск, 1997. Ч. 1. С. 16—19.

638. *Коньшев Е. М.* Бахтин Михаил Михайлович // Писатели Орловского края: Библиогр. словарь. Орел, 1981. С. 207—209.
639. *Коняхина И. В.* Создание произведения искусства как способ эстетической самообъективации автора // ЭС. С. 38—40.
640. *Копейкин А.* Бахтин за разговором // Русская мысль. Париж, 1996. № 4152. С. 13.
641. *Кораблев А. А.* Наследие Бахтина и проблемы диалогического мышления // ДКХ. 1997. № 1. С. 187—190.
642. *Кораблев А. А.* Мэтр и маргиналии // ДКХ. 1997. № 2. С. 127—190.
643. *Кораблев А. А., Кораблева Н. В.* Интертекстуальность и интерсубъективность (о соотношении понятий) // БЧ-3. С. 125—128.
644. *Кори Синъя.* «Овнешнение» внутреннего героя в «Преступлении и наказании» // Japanese and Korean contributions to the IXth International Dostoevsky symposium, 30 July.—6. Aug. 1995. Kartause Gaming Austria. Sapporo, 1995. С. 25—30.
645. *Корман Б. О.* Из наблюдений над терминологией М. М. Бахтина // Проблема автора в русской литературе XIX—XX вв. Ижевск, 1978. С. 184—191.
646. *Кормилов С.* [Рецензия] // Новый мир. М., 1987. № 1. С. 271. — Рец. на кн.: Проблемы научного наследия М. М. Бахтина: Межвуз. сб. науч. тр. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1985. — 128 с.
647. *Кормилов С. И.* М. Бахтин и М. Стеблин-Каменский: две противостоящие и взаимодополняющие концепции смеха // ПБ-1-2. С. 22—31.
648. *Кормилов С.* Монологи на темы диалогизма // Лит. обозрение. М., 1992. № 5/6. С. 72—75. — Рец. на кн.: БС-1.
649. *Кормилов С. И.* Металингвистическая классификация типов прозаического слова Михаила Бахтина и состав литературно-художественного произведения // Бахтинология. С. 189—205.
650. *Кормилов С. И.* Очерк жизни и творчества М. М. Бахтина // Вестн. Моск. ун-та. Серия 9. Филология. М., 1995. № 6. С. 183—188. — Рец. на кн.: *Конкин С. С., Конкина Л. С.* Михаил Бахтин: (Страницы жизни и творчества). Саранск, 1993.
651. *Кормилов С. И.* Особенности литературоведческой терминологии М. М. Бахтина и строение литературно-художественного произведения // ДКХ. 1996. № 2. С. 5—22.
652. *Коробова Н. И.* Полемика М. М. Бахтина с теоретиками русской формальной школы: 20-е гг. // ЭС. С. 125—127.
653. *Коровашко А. В.* Бахтин и формалисты в литературном процессе 1910-х гг.: Автореф. дис. <...> канд. филол. н. Н. Новгород, 2000. — 17 с.
654. *Коровашко А. В.* М. М. Бахтин и формальная школа: к современным дискуссиям // Наука о литературе в XX веке (история, методология, литературный процесс): сб. статей. М., 2001. С. 48—58.
655. *Косенко Д. Ю.* Идеи М. Бахтина и основания архитектурной критики // ПГН. С. 89—91.
656. *Косиков Г. К.* К теории романа: (роман средневековый и роман Нового времени) // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 21—51.
657. *Костин В. И.* Саранск: М. М. Бахтин, научная школа, бахтиноведение // БЧ-1. С. 288—294.
658. *Котович Т. В.* Супрематический балет // ДКХ. 1995. № 1. С. 16—19.

659. *Котович Т. В.* Сравнительный анализ хронотопов Михаила Бахтина и «Исследования живописной культуры как формы поведения художника» Казимира Малевича // БЧ-1. С. 47—62.
660. *Котович Т. В.* Карнавал как принцип художественного мышления эпохи барокко на Белоруси // ДКХ. 1996. № 2. С. 23—38.
661. *Котович Т. В.* Диалог и карнавал усадебно-парковой культуры Беларуси эпохи позднего барокко // БЧ-2. С. 40—48.
662. *Котович Т. В.* Диалогический крест (пространство-время театра) // БЧ-3. С. 129—142.
663. *Компелев Н. К.* К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Cultura e memoria. Atti del terzo symposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov. П.: Testi in russo / A cura di Malcovati F. Firenze: La nuova Italia editrice, 1988. P. 93—103.
664. *Комт Я.* Ионеско, или Беременная смерть // Всемирное слово. СПб., 1995. № 9. С. 36—39.
665. *Коханец Л. А.* Константин Леонтьев в контексте диалога культур // БИВ. С. 37—39.
666. *Краснящих А. П.* Полифонический роман в XX веке. Модернистская концепция Джеймса Джойса // БЧ-1. С. 174—179.
667. *Краснящих А. П.* Диалогическая парадигма в литературе XX века (Бахтин и модернизм) // БЧ-2. С. 49—64.
668. *Кривонос В. Ш.* Прерванный диалог: к проблеме незавершенности литературного произведения (тезисы доклада) // ПГН. С. 135—136.
669. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // ДКХ. 1993. № 4. С. 5—24. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 213—243.
670. *Кристева Ю.* Разрушение поэтики // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 1994. № 5. С. 44—62.
671. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Вестн. Моск. ун-та. Серия 9. Филология. М., 1995. № 1. С. 97—124.
672. *Кропотов С. Л.* Наследие М. М. Бахтина и эстетика постструктурализма // ЭС. С. 128—130.
673. *Кропотов С. Л., Черняева Н. А.* Карнавальность и социально-политическое бессознательное: (Методол. аспект) / Тез. С. 28—30.
674. *Крупник И.* «Отойди от зла...»: О Михаиле Михайловиче Бахтине. Из записных книжек // Дружба народов. М., 1997. № 2. С. 199—209.
675. *Круткин В. Л.* Телесность человека и ее ценностное осмысление в работах М. М. Бахтина // Тез. С. 92—94.
676. *Круткин В. Л.* Ценностное осмысление человеческой телесности в работах М. М. Бахтина // ФЭ. С. 94—102.
677. *Крутоус В. П.* Идея развития и цикличность в эстетике М. М. Бахтина // Циклы в истории, культуре, искусстве / Отв. ред. Н. А. Хренов. М.: Гос. институт искусствознания, 2002. С. 334—343.
678. *Кубасов А. В.* Проблема романизации в трудах М. М. Бахтина. Свердловск: Свердл. пед. ин-т, 1986. — 11 с.
679. *Кувано Т.* Михаил Бахтин: «Диалог» и «освобождающий смех» // БС-3. — Автореф. кн.: Кувано Т. Бахутин: «Тайва» соситэ «кайхо-новараи». Токио: Иванами сётэн, 1987.
680. *Кудрявцев Ю. Г.* Бахтин и его критики: Отрывки из книги «Вокруг Достоевского (К характеристике времени)» // ДКХ. 1994. № 1. С. 111—139.

681. Кузнецов А. А. М. М. Бахтин серьезный и «несерьезный» // Новый мир. М., 1995. № 1. С. 224—228.
682. Кузнецов А. М. Прелюдия // НС-1. С. 28—35.
683. Кузнецов А. М. Покажи мне, как ты говоришь, и я скажу, кто ты! // ДКХ. 1996. № 2. С. 115—117.
684. Кузнецов А. М. Художник и власть (нужды) // ДКХ. 2001. № 2. С. 107—109.
685. Кузьмин А. А. Темпоральность опыта другого в философии М. М. Бахтина // Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. Н. Новгород, 1998. С. 166—168.
686. Куканов А., Конкин С. Проблемы поэтики Достоевского // Сов. Мордовия. Саранск, 1964. 2 февр. — Рец. на кн.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Сов. писатель, 1963.
687. Куканова Н. Г. Бахтины в нашей жизни // Странник. Саранск, 1997. № 1. С. 138—146.
688. Куклинская М. Я. Карнавал в открытии творческой индивидуальности (карнавальность и философия романтизма) // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 33—39.
689. Кульчицкая Н. Н. Художественный текст — проводник единства истины, добра и красоты в диалоге учителя и ученика // БЧ-1. С. 213—217.
690. Курбатов В. Жизнь после смерти // Лит. Россия. М., 1998. № 31. С. 11.
691. Курганов С. Ю. Диалог как способ творческого мышления учителя и ученика на уроке // Человек в зеркале культуры и образования. М., 1988. С. 136—152.
692. Курганов С. Ю. Ребенок и взрослый в учебном диалоге. М.: Просвещение, 1989. — 128 с.
693. Курганов С. Ю. Философия поступка // БС-3. — Рец. на кн.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
694. Курилов В. В. Научное «завещание» М. М. Бахтина и проблема металитературоведения // БПС. С. 3—10.
695. Курицын В. Событие Бахтина // Октябрь. М., 1996. № 2. С. 182—187.
696. Куркин В. Герой и автор в научном тексте // Социодинамика культуры. М., 1991. Вып. 1. С. 142—168.
697. Курляндская Г. Б. Бахтин и Достоевский: концепция автора и героя // БЧ. С. 141—150.
698. Курляндская Г. Б. М. М. Бахтин и Ф. М. Достоевский // БЧ-1. С. 15—24.
699. Курносикова Е. А. М. М. Бахтин и В. Дильтей: философско-эстетический аспект рефлексии // БЧ-1. С. 42—47.
700. Кутейщикова В. Н., Основат Л. С. Новый латиноамериканский роман — новый тип художественного сознания // Лат. Америка. М., 1975. № 5. С. 143—160.
701. Куюнджич Д. Бахтин и Тынянов как интерпретаторы Достоевского // БС-2. С. 344—348.
702. Куюнджич Д. М. Бахтин и постструктуралистская ситуация // Хт. С. 20—27.

703. *Кшищова Д.* Категория времени в эстетической системе М. Бахтина // *Českosl. Rusistika. Pr.*, 1988. С. 200—206.
704. *Кшищова Д. С.* Категория времени у М. М. Бахтина и в русском модернизме // *БЧ-1*. С. 53—58.
705. *Лавров Е. И.* Воспоминания о М. М. Бахтине // *ДКХ*. 2000. № 1. С. 152—155.
706. *Лазарева Е. В.* [Реферат] // *Общественные науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ*. 1983. № 2. С. 79—83. Ref. op.: *Payne F. A.* Chraucer and menippean satire. Madison, 1981.
707. *Лало А. Е.* Анатомия литературы и литературоведения от Нортропа до Томаса Пинчона // *БЧ-3*. С. 143—154.
708. *Лало А. Е.* Поэтика главных романов Дж. Джойса и А. Белого: попытка сравнительного анализа // *ДКХ*. 1995. № 2. С. 44—65.
709. *Ланн И. К.* Античные источники категории «диалога» в философии и эстетике М. Бахтина // *Russ. Lit. Amsterdam*, 1989. Vol. 26. N 2. P. 191—217.
710. *Лапин И. Л.* Бахтин, или Актуальная бесконечность (польские исследования о М. М. Бахтине) // *ДКХ*. 1995. № 1. С. 172—176.
711. *Лапин И. Л.* Латиноамериканские диалоги М. М. Бахтина // *ДКХ*. 1999. № 1. С. 184—189.
712. *Лапин И. Л.* Маргинализм в художественной системе современного романа Перу // *БЧ-2*. С. 65—72.
713. *Лаптун В. М.* М. Бахтин в Саранске (1936 — 1937) // *Родник*. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. С. 291—302.
714. *Лаптун В. И.* Протеже профессора // *Сов. Мордовия*. Саранск, 1992. 18 августа.
715. *Лаптун В. И.* К «Биографии М. М. Бахтина» // *ДКХ*. 1993. № 1(2). С. 67—73.
716. *Лаптун В. И.* К биографии М. М. Бахтина // *ДКХ*. 1994. № 3. С. 72—79.
717. *Лаптун В. И.* О некоторых моментах жизни и деятельности М. М. Бахтина в Саранске // *Чтения: Невельский круг М. М. Бахтина*. М., 1995. С. 34—35.
718. *Лаптун В. И.* М. М. Бахтин в Саранске (1936—1937 гг., 1945—1969 гг.) // *Седьмая междунар. Бахтинская конференция*. Кн. 2. М., 1995. С. 401—402.
719. *Лаптун В. И.* Архивные материалы по преподавательской работе М. М. Бахтина в Мордовском пединституте // *ДКХ*. 1996. № 1. С. 63—78.
720. *Лаптун В. И.* Первый приезд М. М. Бахтина в Саранск (1936—1937 гг.) // *НС-1*. С. 61—75.
721. *Лаптун В. И.* К биографии М. М. Бахтина // *НС-2*. С. 87—92.
722. *Лаптун В. И.* Научная и педагогическая деятельность М. М. Бахтина в Мордовском пединституте (1945—52 гг.) // *НС-6*. С. 50—63.
723. *Лаптун В. И.* О некоторых «существенных недостатках» в работе М. М. Бахтина по руководству кафедрой в начале 1950-х годов // *Филолог. заметки*. 2001. Саранск, 2001. С. 22—26.
724. *Лаптун В. И.* Хронограф жизни и деятельности М. М. Бахтина // *М. М. Бахтин: pro et contra*. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 521—549.

725. Лаптун В. И., Куклин В. Н. К биографии М. М. Бахтина: (По материалам следственного дела бывшего директора Мордовского пединститута А. Ф. Антонова) // БС-З. С. 368—372.
726. Лаптун В. И., Юрченко Т. Г. Хронологический указатель М. М. Бахтина // БЗК. С. 93—110.
727. Лапшин С. А. С. Д. Эрьзя и М. М. Бахтин: диалог в пространстве культуры // Творчество С. Эрьзи в контексте диалога культур XX в.: Тезисы докладов I Международных Эрьзинских чтений: В 2 ч. Саранск, 1997. Ч. 1. С. 102—104.
728. Лассан Э. Роль «Другого» в организации идеологизированного дискурса // ТЕЗ. С. 27—29.
729. Лахманн Р. Риторика и диалогичность в мышлении Бахтина // Риторика. М., 1996. № 1. С. 72—84.
730. Лахманн Р. Смех: примирение жизни и смерти // БС-З. С. 81—85.
731. Леблан Р. В поисках утраченного жанра: Филдинг, Гоголь и память жанра у Бахтина // ВЛ. 1998. Вып. 4. С. 81—116.
732. Левая Т. Н. М. М. Бахтин и Д. Д. Шостакович (некоторые параллели) // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 17—27.
733. Левинская Г. С. К теории интонации М. М. Бахтина // Филолог. науки. М., 1994. № 1. С. 39—48.
734. Легерски М. Язык, мышление и познание // ДКХ. 2001. № 2. С. 101—106.
735. Легова Е. С. Философия творческой активности М. М. Бахтина. М.: МАТИ — РГТУ им. К. Э. Циолковского, 2000. — 135 с.
736. Лейбович С. 30 лет спустя / Беседу вел Н. Паньков // ДКХ. 1997. № 1. С. 140—186.
737. Лейдерман Н. Л. Мандельштам и Бахтин: (К формированию нового типа художественного сознания) // ПГН. С. 123—124.
738. Лейтес Н. С. Теория Гегеля и концепция Бахтина: К методологии изучения романа как жанра // Проблемы истории и методологии литературоведения и литературной критики. Душанбе, 1982. С. 22—23.
739. Лейтес Н. С. Роман как художественная система: Учеб. пособие по спецкурсу. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1985. — 72 с.
740. Лелеко В. Д. Антитеза гротескного и классического телесного канона у Бахтина и ее современное значение // ЭС. С. 67—70.
741. Леонтьев А. А. [Вступ. заметка и коммент. к статье: «Бахтин М. М. Проблема речевых жанров»] // Лит. учеба. М., 1978. № 1. С. 200.
742. Лепилин А. В. Орловский Успенский монастырь как образ небесного града // БЧ-1. С. 322—325.
743. Лещинский В. И. Самосуд: позиция Достоевского и Макаренко // Педагогика. М., 2001. № 6. С. 83—87.
744. Ливцов В. А. Символика в средневековой культовой застройке г. Орла // БЧ-1. С. 316—322.
745. Линецкий В. «Анти-Бахтин» — лучшая книга о Владимире Набокове. СПб., 1994. — 216 с.
746. Липовецкий М. Н. Диалогизм в постмодернистской поэтике // ПГН. С. 131—133.
747. Лисов А. Г., Подлипский А. М. «Друг Керенского». Краткий очерк биографии В. А. Вейгер-Рейдемейстера // ДКХ. 2000. № 1. С. 53—71.
748. Лисов А. Г. П. Н. Медведев в Витебске // ДКХ. 2000. № 2. С. 85—119.

749. Лисунова Л. У истоков наследия М. М. Бахтина // Мордов. ун-т. 1988. 7 декабря.
750. Лисунова Л. М. Творчество Бахтина и проблемы нравственного воспитания молодежи // ТЭ. С. 78—83.
751. Лисунова Л. М. Роль диалогических отношений в познании мира и человека // Тез. С. 72.
752. Лисунова Л. М. Диалог истины, добра и красоты в творчестве М. М. Бахтина и проблемы нравственного воспитания молодежи // ФЭ. С. 34—39.
753. Лисунова Л. М. М. М. Бахтин и Отфрид Хеффе: К проблеме толерантности // СГП. С. 14—15.
754. Лисунова Л. М. Проблема ценности и возрождение добродетелей // БЧ-1. С. 79—82.
755. Лисунова Л. М., Ключева И. В. Диалоги с мыслителем: (Бахтинские чтения в Саранске) // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1991. № 2. С. 9—11.
756. Лихачев Д. С. Древнерусский смех // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 73—90. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 448—467.
757. Лихачев Д. С. Воспоминания // ДКХ. 1995. № 1. С. 143—144.
758. Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. — 204 с.
759. Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. — 295 с.
760. Личкова В. А. Произведение искусства: «событие» или «содеяние»? // Тез. С. 100—102.
761. Логинова М. В. Выразительная форма как опредмеченный диалог // БЭС. С. 247—250.
762. Логинова М. В. Диалектика понимания и выразительности в системе культуры // Тез. С. 23—25.
763. Логинова М. В. Значение проблемы выразительности в эстетической концепции М. М. Бахтина // БЧ. С. 75—78.
764. Логинова М. В. Читая М. Хайдеггера и М. Бахтина... // БИВ. С. 107—108.
765. Ломинадзе С. Перечитывая Бахтина и Достоевского // ВЛ. 2001. № 2. С. 39—58.
766. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. — 623 с.
767. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // ВЛ. 1977. № 3. С. 148—166.
768. Лотман Ю. М. «Чужая речь» в «Евгении Онегине» // Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М., 1988. С. 50—56.
769. Лукин В. А. Самоописание и тематическая недостаточность // БЧ. С. 107—119.
770. Лукин В. А. Текст как ценность у Бахтина и Ницше // БЧ-1. С. 29—35.
771. Лукин В. А. Хронотоп повести А. П. Чехова «Черный монах» // БЧ-1. С. 117—122.
772. Луначарский А. В. О «многоголосности» Достоевского: По поводу книги М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» // Новый

- мир. М., 1929. № 10. С. 195—209. *То же* // Луначарский А. В. Классики русской литературы. М., 1937. С. 312—334. *То же* // Ф. М. Достоевский в русской критике. М., 1956. С. 403—429; *То же* // Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. М., 1963. Т. 1. С. 157—178. *То же* // Луначарский А. В. Статьи о литературе: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 133—159. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 161—184.
773. Лысакова И. Теоретическое значение идей М. М. Бахтина для социолингвистических исследований прессы // ТЕЗ. С. 30—31.
774. Лысова Н. Ю. Архитектурный памятник: к проблеме эстетической ценности // БЧ. С. 69—73.
775. Любимова Т. Б. Исповедь, покаяние в теории М. М. Бахтина как диалог с Богом // Тез. С. 57—58.
776. Любимова Т. Б. Литературные облики неосознанного покаяния (М. Бахтин, В. Набоков, Вен. Ерофеев) // ДКХ. 1995. № 4. С. 53—77.
777. Люблинская А. Д. Михаил Михайлович Бахтин и медиевистика // Средние века. М., 1976. Вып. 40. С. 284—286.
778. Ляпунов В. Комментарий к работе М. М. Бахтина «К философии поступка» (фрагменты) // ПГН. С. 48—55. *То же* // ФН. 1995. № 1. С. 87—92.
779. Ляпунов В. Избранные комментарии к трактату М. М. Бахтина «К философии поступка» // БС-4. С. 63—67.
780. Ляпушкина Е. И. Идиллический хронотоп в романе А. Н. Гончарова «Обломов» // Вестн. ЛГУ. Сер. 2. Вып. 2 (№ 9). Л., 1989. С. 27—33.
781. М. М. Бахтин в зеркале критики: Сб. / Отв. ред. и сост. Т. Г. Юрченко. М.: ИНИОН, 1995. — 190 с.
782. М. М. Бахтин и гуманитарная наука XX века. Тезисы конференции (ноябрь 1995 г., Вильнюс). Вильнюс, 1995. — 54 с.
783. М. М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: Тез. докл. участников Вторых саранских бахтинских чтений (28—30 января 1991 г.). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1991. — 120 с.
784. М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук: Материалы науч. конференции (Москва, РГГУ, 1—3 февраля 1993 г.). Витебск, 1994. — 137 с.
785. М. М. Бахтин и проблемы современного гуманитарного знания: Материалы межвуз. научн. конференции: (27 сентября 1995, Ростов-на-Дону) / Ростов. гос. ун-т; кафедра теории и истории мир. лит-ры; фак-т филол. и журналист. Ростов-на-Дону, 1995. — 75 с.
786. М. М. Бахтин и современное гуманитарное мышление на пороге XXI века. Тезисы Саранских международных бахтинских чтений: В 2 ч. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1995. Ч. 1. — 242 с.; Ч. 2 — 242 с.
787. М. М. Бахтин и современные гуманитарные практики. Красноярск, 1995. — 85 с.
788. М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. статей. СПб., 1991. Вып. 1. Ч. 1. — 128 с.
789. М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. статей. СПб., 1991. Вып. 1. Ч. 2. — 154 с.
790. М. М. Бахтин как философ: Сб. статей. М.: Наука, 1992. — 255 с.

791. М. М. Бахтин: проблемы научного наследия: Сб. статей. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992. — 160 с.
792. М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992. Ч. 1—2. — 368 с.
793. М. М. Бахтин: pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Т. I / Сост., вступ. ст. и коммент. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 2001. — 552 с.
794. Магомедова Д. М. Полифония // БТ. С. 164—174.
795. Мажейкис Г. Й. Истина как любовное сотворчество: (Опыт постижения истины Бахтиным и Карсавиным) // ПБ-1-2. С. 77—83.
796. Мажейкис Г. Й. О мистории диалогоса // ПБ-2. С. 225—231.
797. Мажейкис Г. Ренессансная карнавализация магических гетеротопий // Тез. С. 32—36.
798. Мак-Клеллан В. Другой в диалоге: теория риторики М. М. Бахтина / Реферативн. пер. Шелогуровой Г. Н. // Риторика. М., 1995. № 2. С. 86—91.
799. Макарова В. В. Текстовый способ анализа социального самосознания // Тез. С. 26—28.
800. Максимов В. В. Дискурс М. М. Бахтина 1910—1920-х гг. (методологические аспекты проблемы) // БЧ-2. С. 73—84. То же // ДКХ. 2001. № 2. С. 59—72.
801. Максимов В. В. Семиосфера/Диалог (Семиотика Ю. М. Лотмана и философия слова М. М. Бахтина) // ДКХ. 2001. № 3. С. 15—29.
802. Максимов В. В. Проблема речевых жанров. Жанровый мир сплетни // ДКХ. 2001. № 4. С. 35—49.
803. Максимовская Л. М. К устным рассказам М. М. Бахтина о Невеле (комментарий краеведа) // ФН. 1995. № 1. С. 93—105. То же // БС-4. С. 5—16.
804. Маликова Л. З. Таинственная цель искусства // БЭС. С. 250—260.
805. Малинина Н. Л. Проблема художественного образа // БЭС. С. 219—226.
806. Малинова И. П. Идеи М. М. Бахтина о стиле как модели творческого поведения // ЭС. С. 92—94.
807. Малинова И. П. Марксизм и формирование нового мышления // Тез. С. 9—11.
808. Мальшев И. В. Идея М. Бахтина о «десакрализации» слова и творчество В. Высоцкого // ЭС. С. 80—83.
809. Мальченкова В. А. Нравственная философия М. М. Бахтина. Саранск, 1992. — 38 с. Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 46981 от 3.09.92.
810. Мальченкова В. А. Философия любви М. М. Бахтина. Саранск, 1993. — 12 с. Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 48263 от 2.07.93. То же // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1993. № 2. С. 36—39.
811. Мальченкова В. А. Основные категории нравственной философии М. М. Бахтина: Автореф. ... канд. философ. наук. Саранск, 1995. — 16 с.
812. Мальчукова Т. Г. Наследие М. М. Бахтина и изучение античной литературы // Мальчукова Т. Г. Филология как наука и творчество. Петрозаводск, 1995. С. 269—286.
813. Манн Ю. В. Путь к открытию характера // Достоевский — художник и мыслитель / Отв. ред. К. Н. Ломунов. М., 1972. С. 284—311.

814. Мария Вениаминовна Юдина: Статьи. Воспоминания. Материалы. М.: Сов. композитор, 1978. — 416 с.
815. Марков Б. В. Коммуникативная природа эстетического действия // ПНН. С. 31—42.
816. Мартынов В. В. Хронотоп «Слова» // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 14—22.
817. Мартынов Ф. Т. Концепция художественного времени в эстетике М. М. Бахтина и ее значение для выработки нового художественного мышления // ЭС. С. 30—33.
818. Мартынов Ф. Т. О философских поисках М. М. Бахтина путей преодоления дуализма познания и жизни // Тез. С. 14—15.
819. Мартынова Е. А. М. М. Бахтин о некоторых принципах постижения культуры // БИВ. С. 111—112.
820. Марченко В. О некоторых особенностях эволюции хронотопа // ЭС. С. 35—38.
821. Маслова Н. Молчание как невербальный акт оценки // Тез. С. 37—39.
822. Махлин В. Л. [Реферат] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1978. № 4. С. 53—56. Ref. op.: Garret P. Double plots and dialogical form in Victorian Fiction // Nineteenth century fiction. Berkley; Los Angeles, 1977. Vol. 33, 19. P. 1—17.
823. Махлин В. Л. О литературоведческих концепциях М. Бахтина: (Сводный реф.) // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1985. № 4. С. 32—36.
824. Махлин В. Л. [Реферат] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1986. № 4. С. 43—45. Ref. op.: Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. L.: Belknap press, 1984. — 398 p.
825. Махлин В. Л. Наследие М. М. Бахтина в современном зарубежном литературоведении // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1986. Т. 45. № 4. С. 316—329.
826. Махлин В. Л. Бахтин и проблемы «новой науки» // ВЛ. 1987. № 8. С. 213—221. — Рец. на кн.: Проблемы научного наследия М. М. Бахтина: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1985. — 128 с.
827. Махлин В. Л. Карнавализация // Лит. энцикл. словарь. М., 1987. С. 150—151.
828. Махлин В. Л. [Реферат] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1988. № 6. С. 32—35. Ref. op.: Bakhtin: Essays a dialogues on this work / Ed. by Morson G. S. Chicago; London: Univ. of Chicago press, 1986. XIII. — 191 p.
829. Махлин В. Л. Диалог как способ нового мышления: (Культурологическая концепция М. М. Бахтина и современность) // Человек в зеркале культуры и образования. М., 1988. С. 82—91.
830. Махлин В. Л. Бахтин и Достоевский: (К проблеме диалоговедения) // Хт. С. 37—46.
831. Махлин В. Л. Михаил Бахтин: философия поступка. М.: Знание, 1990.
832. Махлин В. Л. «Диалогизм» М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века // БС-1. С. 107—129.
833. Махлин В. Л. «Невидимый миру смех». Карнавальная анатомия нового средневековья // БС-2. С. 156—211.

834. *Махлин В. Л.* На границах гуманитарных наук // ВЛ. 1991. № 7. С. 211—226. — Рец. на кн.: *Шевченко А. К.* Проблемы понимания в эстетике. Киев: Наукова думка, 1989. — 126 с.
835. *Махлин В. Л.* Невозможный диалог: Бахтин и советская «эстетика истории» // ПБ -1-2. С. 5—16.
836. *Махлин В. Л.* От монолога к диалогу: изменение парадигмы литературоведческого анализа // Великая французская революция и проблемы мировой литературы. М.: ИНИОН, 1991. С. 83—99.
837. *Махлин В. Л.* Прозаика: этическая методология гуманитарных наук // Махлин В. Л., Махов А. Е., Пешков И. В. Риторика поступка М. Бахтина: воспоминания о будущем или предсказания прошедшего? М.: Знание, 1991. С. 51—56.
838. *Махлин В. Л.* К проблеме Двойника: (Прозаика и поэтика) // ФЭ. С. 84—94.
839. *Махлин В. Л.* Событие и образ // ДКХ. 1992. № 1 С. 11—26.
840. *Махлин В. Л.* Наследие М. М. Бахтина в контексте западного постмодернизма // БФ. С. 206—220.
841. *Махлин В. Л.* От монологизма к диалогизму // ПНН. С. 15—20.
842. *Махлин В. Л.* Комментарий // Медведев П. Н. (Бахтин М. М.). Формальный метод в литературоведении. М.: Лабиринт, 1993 С. 193—206.
843. *Махлин В. Л.* Комментарий // Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.). Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993. С. 111—118.
844. *Махлин В. Л.* Комментарий // Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.). Марксизм и философия языка: Основные пробл. социол. метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. С. 176—189.
845. *Махлин В. Л.* Что такое диалогизм // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 109—119. — Рец. на кн.: *Holkquist M.* Dialogism: Bakhtin and his world. L., 1990.
846. *Махлин В. Л.* Бахтин и «карнавализация сознания» гуманитарных наук // ПГН. С. 7—16.
847. *Махлин В. Л.* «Немецкий Кьеркегор» // ФН. 1995. № 1. С. 159—171.
848. *Махлин В. Л.* «Первоклетка» диалогизма // ФН. 1995. № 1. С. 131—135.
849. *Махлин В. Л.* «Принципиальный раскол» (Анализ одного понятия М. М. Бахтина) // ФН. 1995. № 1. С. 253—263. *То же* // БС-4. С. 68—77.
850. *Махлин В. Л.* Предисловие // ФН. 1995. № 1. С. 3—8.
851. *Махлин В. Л.* Третий Ренессанс // ПБ-2. С. 132—154.
852. *Махлин В. Л.* За текстом: кое-что о западной бахтинистике с постоянным обращением к постсоветской (Вместо обзора) // БЗК. С. 32—54.
853. *Махлин В. Л.* К «социологии слова» М. М. Бахтина // Риторика. М., 1995. № 2. С. 4—9.
854. *Махлин В. Л.* Круг Бахтина // Русская философия. Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 48—50. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 133—135.
855. *Махлин В. Л.* Невельская школа // Русская философия. Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 359—365. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 122—132.

856. *Махлин В. Л.* Лицом к лицу: программа М. М. Бахтина в архитектонике бытия-события XX века // ВЛ. 1996. Вып. 3. С. 82—88.
857. *Махлин В. Л.* Другой // БТ. С. 141—148.
858. *Махлин В. Л.* Я и Другой (Истоки философии «диалога» XX века): Материалы к спецкурсу. СПб., 1995. — 148 с.
859. *Махлин В. Л.* Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М.: Лабиринт, 1997.
860. *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад: (Опыт обзорной ориентации) // Философия не кончается...: Из истории отечественной философии. XX в. М., 1998. Кн. 1. С. 531—602.
861. *Махлин В. Л.* Зеркало неабсолютного сочувствия // ДКХ. 1999. № 4. С. 49—71.
862. *Махлин В. Л.* «Систематическое понятие» (Заметки к истории Невельской школы) // НС-1. С. 75—88.
863. *Махлин В. Л.* Морсон Г. С. Переписка из двух миров // БС-2. С. 31—43.
864. *Махлин В. Л.* Москва—Пекин—Бахтин // БС-4. С. 108—115.
865. *Махлин В. Л.* Предисловие // БС-4. С. 3—4.
866. *Махлин В. Л.* Расторжение брака // Апокриф. М., б. г. № 3. С. 70—75.
867. *Махлин В. Л.* Карнавализация // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 338—340.
868. *Махлин В. Л.* Мениппея // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 525—529.
869. *Махлин В. Л.* Полифония // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 756—759.
870. *Махлин В. Л.* Прозаика // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 815—818.
871. *Махлин В. Л., Осовский О. Е.* Ученый, мыслитель, педагог: К 90-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Мол. ленинец. М., 1985. 17 ноября.
872. *Махов А.* «Принцип маски» в расширении // Сегодня. М., 1994. 9 ноября. С. 15.
873. *Махов А. Е.* Перевод-присвоение: «чужое слово» инкогнито // ПГН. С. 109—113.
874. *Мегаева К. И.* Поэтика финала в русском реалистическом романе в свете концепции М. М. Бахтина // Хт. С. 67—73.
875. *Медведев В. И.* Проблема контекста у М. Бахтина и в западной философии языка // ПБ-1-1. С. 118—127.
876. *Медведев Ю., Акимов В.* Не маски, а лица: Бахтин в лабиринте // Сегодня. М., 1994. 4 мая. С. 10.
877. *Медведев Ю. П.* «Нас было много на челне...» // ДКХ. 1993. № 2—3. С. 89—108.
878. *Медведев Ю. П.* Письмо в редакцию журнала «ДКХ» // ДКХ. 1995. № 4. С. 148—156.
879. *Медведев Ю. П.* Витебский период жизни П. Н. Медведева // БЧ-1. С. 63—86.
880. *Медведев Ю. П.* Встреча, которая была «задана» // БЧ-3. С. 155—165.
881. *Медведев Ю. П.* «Воскресение» // ДКХ. 1999. № 4. С. 82—90.

882. *Медведев Ю. П., Медведева Д. А.* Творческое наследие П. Н. Медведева в свете диалога с М. М. Бахтиным // ДКХ. 2001. № 2. С. 73—94.
883. *Мезенцева С. И.* Карнавальная культура в эстетическом воспитании // ПГН. С. 137.
884. *Мелетинский Е. М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986. — 320 с.
885. *Мелих Ю. Б. М. М. Бахтин: параллели к религиозной философии Л. П. Карсавина* // ДКХ. 1999. № 4. С. 72—81.
886. *Мержвинская Б.* Обновление традиции в литовской литературе начала века: косноязычный пророк // Тез. С. 40—43.
887. *Меркулова И. И.* Хронотоп дороги в прозе М. Ю. Лермонтова («Вадим», «Герой нашего времени») // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 38—44.
888. *Меркулова И. И.* Хронотоп дороги в сказке М. Ю. Лермонтова «Ашик-Кериб» // Актуальные проблемы изучения литературы и культуры на современном этапе. С. 110—115.
889. *Меркушкин Г. Я.* Развитие науки в Мордовии. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1967. — 371 с.
890. *Микешина Л. А.* Философия познания: диалог и синтез подходов // ВФ. 2001. № 4. С. 70—83.
891. *Микель М.* За то, что я пережил и понял в искусстве, должен отвечать своей жизнью... (Заметки о рецепции идей М. М. Бахтина в Италии) // БЧ-2. С. 85—96.
892. *Минаков С. Т.* Ставрогин—Смердяков в контексте диалогической драмы русской культуры // БЧ-1. С. 71—79.
893. *Минаков С. Т.* Бахтинский диалог в тексте истории // БЧ. С. 87—93.
894. *Муркина Р. М.* Бахтин, каким я его знала: (Молодой Бахтин) // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 65—69. То же // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 92—97.
895. *Мирошниченко Е. Н.* М. М. Бахтин и Ф. Арьес о средневековом восприятии смерти // БИВ. С. 41—42.
896. *Михаил Михайлович Бахтин (1895—1975)* // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1997. № 2—3. С. 22—24.
897. *Михаил Михайлович Бахтин: Библиогр. указ.* / Сост. Г. В. Карпунов и др. Саранск: Мордов. гос. ун-т, 1989. — 94 с.
898. *Михайлов А. Д.* Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М.: Наука, 1976. — 350 с.
899. *Михайлов Ф. Т.* Авторы и герои (Слово в защиту монолога) // ДКХ. 1996. № 2. С. 39—72.
900. *Михальская А. К.* К современной концепции культуры речи // Филолог. науки. М., 1990. № 5. С. 50—60.
901. *Михеева Л.* Предыстория // Михеева Л. И. И. Соллертинский: Жизнь и наследие. Л., 1988. С. 24—29.
902. *Мордовцев А. Ю.* Проблема ответственности и мир поступка в философии М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 101—105.
903. *Мордовцева Т. В.* Предмет психологии и теория личности в контексте творчества М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 249—254.
904. *Морсон Г. С.* Бахтин и наше настоящее // БС-2. С. 5—30.
905. *Морсон Г. С., Эмерсон К.* Творчество прозаики. Гл. из книги / Пер. с англ. Л. Н. Высоцкого // Бахтинология. С. 288—309.

906. Мочалов Е. В. М. М. Бахтин и Н. А. Бердяев: К проблеме анализа творчества Ф. М. Достоевского // Тез. С. 111—113.
907. Мурашов Ю. «Голос» и «письмо» в гуманитарно-научных дискурсах: Михаил Бахтин и Жак Деррида // ПГН. С. 46—48.
908. Мурашов Ю. Восстание голоса против письма: О диалогизме Бахтина // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 16. С. 24—31.
909. Мухамадиев Р. Диалог Достоевского и диалогизм Бахтина // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. М., 1996. № 4. С. 28—40.
910. Мухина Н. Ю. М. М. Бахтин и Н. Фрай: К вопросу о понятиях «мениппея» и «анатомия» // БПС. С. 13—18.
911. На вопросы редакции о бахтинской теории карнавала отвечают А. П. Бондарев, Н. К. Бонецкая, М. Ю. Реутин, И. К. Стаф // ДКХ. 1997. № 3. С. 5—18.
912. На вопросы редакции по поводу 50-летия защиты М. М. Бахтиным диссертации «Франсуа Рабле в истории реализма» отвечают: Вяч. Вс. Иванов, Г. К. Косиков, С. И. Пискунова и др. // ДКХ. 1997. № 1. С. 5—33.
913. Назарова Л. Д. Проблема «нравственной реальности» М. М. Бахтина в преподавании предмета «Мировая художественная культура» в школе // БЧ-1. С. 209—213.
914. Назарова Л. Д. Природа как эстетический текст: учимся читать природу // БЧ-1. С. 217—220.
915. Назинцев В. В. Мыслитель Бахтин и теоретик Хайдеггер // ПБ-1-1. С. 102—112. То же // ТЭ. С. 50—64.
916. Назинцев В. В. Смеховая синергетика мира // ДКХ. 1997. № 1. С. 34—60.
917. Назинцев В. В. Сравнительный анализ философии Бахтина и Хайдеггера // Тез. С. 32—33.
918. Назиров Р. Г. Равноправие автора и героя в творчестве Достоевского (в концепции полифонического романа) // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 24—41.
919. Наследие М. М. Бахтина и проблемы развития диалогического мышления в современной культуре. Тезисы Междун. научн. конф. 28 — 30 ноября 1996 г. / Ред. колл.: М. М. Гиршман и др. Донецк: ДонГУ, 1996. — 135 с.
920. Научная проблема: понять Другого — условие и вершина человеческого бытия // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 3. С. 3—186.
921. Нгуен Минь Там. М. Бахтин и вьетнамское литературоведение // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1993. № 1. С. 22—23.
922. Невважай И. Д. Диалектика. Диалог. Познание // Тез. С. 26.
923. Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1996. Вып. 1.
924. Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1997. Вып. 2.
925. Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1998. Вып. 3.

926. Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1999. Вып. 4.
927. Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 2000. Вып. 5.
928. Невельский сборник. Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культурного и природного наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 2001. Вып. 6.
929. Некрасов С. В. Высказывание как предмет феноменологического рассмотрения (Бахтин и Гуссерль) // БЧ-2. С. 97—104.
930. Неменская Л. А. Идеи М. М. Бахтина при исследовании нового романа Латинской Америки // ЭС. С. 109—112.
931. Неменский Б. М. М. М. Бахтин и школа: Возможные связи и реальность // БЭС. С. 357—361.
932. Немзер А. О, сколько лет я превращался в эхо: Столетие М. М. Бахтина // Сегодня. М., 1995. 21 ноября. С. 5.
933. Немченко Л. М., Круглова Т. А. Интегрированный курс гуманитарного образования в школе как актуализированный диалог культур // Тез. С. 46—48.
934. Ненаписанная рецензия А. И. Ромма на книгу М. М. Бахтина и В. Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» / Подгот. текста, публ. выступ., зам. и прим. А. Л. Бегловой, Н. Л. Васильева // *Philologica*. Moscow; London. 1995. Т. 2. № 3/4. С. 199—218.
935. Неретина С. [Рецензия] // Декоративное искусство. М., 1980. № 9. С. 45. — Рец. на кн.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
936. Несбет Э., Найман Э. Формы времени в «Формах времени» // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 90—109.
937. Нестеренко А. А. Фольклор и Достоевский // ДКХ. 1996. № 2. С. 92—107. — Рец. на кн.: Михнюкевич В. А. Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского. Челябинск, 1994.
938. Нечаева Г. Л. Роль наследия М. М. Бахтина в построении курса эстетики в техническом вузе // ЭС. С. 136—139.
939. Николаев Н. «Достоевский и античность» как тема Пумпянского и Бахтина (1922—1963) // ВЛ. 1996. Вып. 3. С. 115—127.
940. Николаев Н. И. «Оригинальный мыслитель» // БС-4. С. 39—48. То же // ФН. 1995. № 1. С. 62—71.
941. Николаев Н. И. М. М. Бахтин в Невеле летом 1919 г. // НС-1. С. 96—101.
942. Николаев Н. И. Невельская школа философии (М. Бахтин, М. Каган, Л. Пумпянский в 1918—1925 гг.): По материалам архива Л. Пумпянского // ПБ -1-2. С. 31—43. То же // Fifth International Bakhtin conference. Manchester, 1991. P. 16—23.
943. Николаев Н. И. Невельские тетради Л. В. Пумпянского 1919 г. // НС-2. С. 115—124.
944. Николаев Н. И. О возможных источниках терминологии ранних работ М. М. Бахтина // БС-2. С. 99—103.
945. Николаев Н. И. Энциклопедия гипотез // Пумпянский Л. В. Классическая традиция: Собр. трудов по истории русской литературы. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 7—29.

946. *Николаенко В. В.* Жалобный жанр в словесно-повествовательной традиции // БЧ-1. С. 267—271.
947. *Николюкин А. Н.* [Реферат] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1984. № 3. С. 103—108. Ref. op.: New essays on Dostoevsky. Cambridge etc.: Cambridge univ. press, 1983. — 252 p.
948. *Николюкин А. Н.* Р. М. Самарин: миф и реальность. Письмо в редакцию // ДКХ. 2000. № 2. С. 167—175.
949. *Новиков В.* Слово и слава // Новый мир. М., 1981. № 4. С. 256—260. То же // Диалог. М., 1986. С. 25—32. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979; *Бахтин М. М.* Конспекты лекций // Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 257—268.
950. *Новикова Л. И.* К методологии гуманитарного познания // БС-1. С. 97—109.
951. *Норенков С. В.* Архитектонический принцип (Кант—Гегель—М. М. Бахтин) // ЭС. С. 103—106.
952. *Норенков С. В.* Бахтиноведение как особый тип гуманитарного мышления // БЭС. С. 133—145.
953. *Носков Б. П., Узилевский Г. Я.* О словарном составе языка индикаторов функциональных асимметрий и путях его использования // БЧ-1. С. 144—150.
954. *Носкова В. В.* Бахтинские тропинки в школе // Дискурс. Новосибирск, 1997. № 3—4. С. 143—152.
955. О памятном, о важном, о былом...: (Устные воспоминания С. И. Каган и Ю. М. Каган) // ДКХ. 1995. № 2. С. 165—181.
956. Обвинительное заключение по след<ственному> делу № 108 — 1929 г. / Публ. Ю. Медведева // ДКХ. 1999. № 4. С. 91—157.
957. *Ольхов П. А.* Генезис исторического знания: Проблематизация формы: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991. — 18 с.
958. *Орлов В. В.* Методологическое значение категорий «субъект» и «объект» в современной эстетике // Тез. С. 80—82.
959. *Орлов В. В.* Субъект. Объект. Эстетика: Версии Бахтина, Гадамера, Лукача: Учеб. пособие. Екатеринбург: Уральск. гос. ун-т, 1992. — 81 с.
960. *Осетрова Е. В.* Народно-праздничное начало «столбизма» в письменных текстах компании «Голубка» // СГП. С. 62—63.
961. *Осмоловский О. Н.* Диалог как форма общения и познания у Ф. М. Достоевского и М. М. Бахтина // БЧ. С. 161—169.
962. *Осмоловский О. Н.* Художественное мышление Достоевского и его толкование М. М. Бахтиным // БЧ. С. 151—159.
963. *Осмоловский О. Н.* Философия понимания Ф. М. Достоевского М. М. Бахтиным // БЧ-1. С. 35—41.
964. *Осовский Е. Г., Осовский О. Е.* Идеи М. М. Бахтина и некоторые вопросы современной психологии // БС-2. С. 357—370.
965. *Осовский Е. Г., Осовский О. Е.* Научное наследие Бахтина и некоторые проблемы современной педагогики // Современные проблемы психолого-педагогических наук. Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 1992. Вып. 2. С. 3—8.
966. *Осовский Е. Г., Фрадкин Ф. А.* М. М. Бахтин и проблемы развития педагогической науки // ПГН. С. 76—82.

967. *Осовский О. Е.* Американские литературоведческие журналы о научном наследии М. М. Бахтина: [Сводный реф.] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1988. № 2. С. 50—54.
968. *Осовский О. Е.* М. М. Бахтин в работах литературоведов США // Совр. худож. литература за рубежом. М., 1990. № 2. С. 69—74.
969. *Осовский О. Е.* М. М. Бахтин: от «Проблем творчества» к «Проблемам поэтики» // БС-1. С. 47—60.
970. *Осовский О. Е.* «В зеркале другого»: (М. М. Бахтин на Западе) // Вдохновение: лит. худож. сб. Саранск: Мордов. книжн. изд-во, 1991. С. 258—276.
971. *Осовский О. Е.* «Неслышанный диалог»: Биограф. и науч. созвучия в судьбах Николая и Михаила Бахтиных // ПБ-1-2. С. 43—55.
972. *Осовский О. Е.* Научное наследие М. М. Бахтина и гуманитарная мысль Запада сегодня. М., 1991. — 32 с.
973. *Осовский О. Е.* Новые английские исследования научного наследия М. М. Бахтина // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1991. № 4. С. 62—65.
974. *Осовский О. Е.* Роман в контексте исторической поэтики: От А. Н. Веселовского к М. М. Бахтину // БС-2. С. 312—343. То же // Тез. С. 108—110.
975. *Осовский О. Е.* Книга М. М. Бахтина о Достоевском в оценках литературоведения русского зарубежья // БС-2. С. 379—381.
976. *Осовский О. Е.* [Рецензия] // БС-2. С. 386—390. — Рец. на кн.: *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin:: Creation of a prosaics.* Stanford, 1990.
977. *Осовский О. Е.* [Рецензия] // БС-2. С. 390—393. — Рец. на кн.: *Bakhtin and cultural theory.* Manchester, N. Y., 1989.
978. *Осовский О. Е.* Бахтин, Медведев, Волошинов: Об одном из «проклятых вопросов» современного бахтиноведения // ФЭ. С. 39—54.
979. *Осовский О. Е.* Творческое наследие М. М. Бахтина в оценках американского литературоведения 80-х годов XX в. // ПНН. С. 126—145.
980. *Осовский О. Е.* [Рецензия] // Диапазон. М., 1993. № 1. С. 51—58.
981. *Осовский О. Е.* Две новые книги о М. М. Бахтине // Диапазон. М., 1993. № 1. С. 97—101.
982. *Осовский О. Е.* [Рецензия] // Диапазон. М., 1993. № 2. С. 60—64. — Рец. на кн.: *Norris Ch. Deconstruction: Theory and practice.* L.; N. Y.: Methuen, 1982.
983. *Осовский О. Е.* Бахтин, метапроза, советская литература // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 194—197. — Рец. на кн.: *Shepherd D. Beyond metafiction: self-consciousness in Soviet Literature.* Oxford, 1992.
984. *Осовский О. Е.* Человек. Слово. Роман: (Науч. наследие М. М. Бахтина и современность). Саранск, 1993. — 144 с.
985. *Осовский О. Е.* М. М. Бахтин // Российская пед. энциклопедия. М.: Рос. энцикл., 1993. Т. 1. С. 72—73.
986. *Осовский О. Е.* Сбывшееся пророчество: М. М. Бахтин и постмодернистское сознание современного романа на Западе // Филолог. заметки: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 1993. С. 93—101.
987. *Осовский О. Е.* На пороге нового десятилетия: Наследие М. М. Бахтина в восприятии гуманитарной мысли Великобритании и США нача-

- ла 1990-х // Филолог. заметки: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 1993. Вып. 2. С. 3—8.
988. Осовский О. Е. Рецепция идей М. М. Бахтина в современном литературоведении США (основные этапы) // ПГН. С. 129—131.
989. Осовский О. Е. Литературоведческая концепция М. М. Бахтина и современное литературное сознание Великобритании и США // Филолог. заметки: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск, 1994. С. 3—6.
990. Осовский О. Е. Монографии, сборники статей, специальные выпуски журналов, статьи, тезисы докладов, посвященные анализу научного наследия М. М. Бахтина (1983—1994) // ДКХ. 1994. № 4. С. 129—167.
991. Осовский О. Е. Литературоведческая концепция М. М. Бахтина в современном литературном сознании Великобритании и США: Автореф. дисс. <...> д-ра филол. наук. М.: Моск. пед. ун-т, 1995. — 46 с.
992. Осовский О. Е. М. М. Бахтин и М. В. Юдина: годы дружбы // ФН. 1995. № 1. С. 106—115.
993. Осовский О. Е. Предисловие // Бахтин М. М. Человек в мире слов. М., 1995. С. 3—21.
994. Осовский О. Е. Карнавальные сюжеты Манчестера // ДКХ. 1995. № 4. С. 171—177. — Рец. на кн.: Bakhtin: Carnival and Other Subjects. Amsterdam; Atlanta, 1993. — 33 p.
995. Осовский О. Е. Бахтин и античность: («Бахтинский» номер американского журнала «Arethusa». 1993. Vol. 26) // ДКХ. 1996. № 1. С. 164—170.
996. Осовский О. Е. Диалог в большом времени: литературоведческая концепция М. М. Бахтина. Саранск, 1997. — 192 с.
997. Осовский О. Е. Диалог на расстоянии: Наследие М. М. Бахтина и современный деконструктивизм // БЧ. С. 171—176. То же // Филолог. заметки. Саранск, 1997. С. 3—7.
998. Осовский О. Е. Книга М. М. Бахтина о Достоевском в восприятии советской критики 1929—1930 гг. // БС-3. С. 86—110.
999. Осовский О. Е. Между семиотикой культуры и Бахтиным // БС-3. С. 356—359.
1000. Осовский О. Е. «Смеховое слово» у позднего У. Фолкнера («Похитители», 1962) // БИВ. С. 115—116.
1001. Осовский О. Е. «Большое время» // БС-4. С. 94—95.
1002. Осовский О. Е. «Из советских работ большую ценность имеет книга О. Фрейденберг»: Бахтинские маргиналии на страницах «Поэтики сюжета и жанра» // БС-4. С. 128—134.
1003. Осовский О. Е. С другого берега: История российского бахтиноведения в восприятии и интерпретации американского слависта // ДКХ. 2000. № 1. С. 178—188.
1004. Осовский О. Е. Пятый том Бахтина пришел к читателю первым // БС-4. С. 142—146. — Рец. на кн.: Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. М.: Русские словари, 1996. Т. 5. Работы 1940-х — начала 1960-х годов. — 732 с.
1005. Осовский О. Е. Российское бахтиноведение и его окрестности // БС-4. С. 147—150. — Рец. на кн.: Emerson C. The first hundred years of Mikhail Bakhtin. Princeton: Princeton university press, 1997. — 350 p.

1006. *Осовский О. Е.* От плоти слова к телу смысла // БС-4. С. 150—151. — Рец. на кн.: *Mihailovic A.* Corporeal words: Mikhail Bakhtin's theology of discourse. Evanston: Northwestern univ. press, 1997. — 291 p.
1007. *Осовский О. Е.* Авантюрное // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 14—15.
1008. *Осовский О. Е.* Большое время // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 96—97.
1009. *Осовский О. Е.* Маска авторская // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 511—512.
1010. *Осовский О. Е.* Один из уехавших: жизнь и судьба Николая Бахтина // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 136—157.
1011. *Осовский О. Е.* О специфике языка бахтинских текстов 1920-х — начала 1930-х годов: судьбы социологической риторики // Филолог. заметки. 2000: Межвуз. сб. науч. тр. Саранск, 2001. С. 3—8.
1012. *Осовский О. Е.* Рабле, карнавал и карнавальная культура в научном наследии М. М. Бахтина конца 1930-х — 1950-х годов // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 61—70.
1013. *Осовский О. Е.* Об одном источнике исследования о Рабле: бахтинские пометы на страницах экземпляра книги О. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра» // НС-6. С. 44—50.
1014. *Осовский О. Е., Махлин В. Л.* Публикация текстов М. М. Бахтина и литература о нем на иностранных языках: 1988—1994. Библиография // БЗК. С. 155—184.
1015. *Осват Л.* Латинская Америка рассчитывается с прошлым («Сто лет одиночества» Габриэля Гарсиа Маркеса) // ВЛ. 1976. № 10. С. 91—121.
1016. *Осьмухина О. Ю.* Концепция литературной маски в научном наследии М. М. Бахтина // БЧ. С. 185—187.
1017. *Осьмухина О. Ю.* Литературная маска в наследии М. М. Бахтина 1920—1930-х гг. // XXXIV Евсевьевские чтения. Тез. докл. Саранск, 1998. С. 117—119.
1018. *Осьмухина О. Ю.* Проблема литературной маски у М. М. Бахтина и О. М. Фрейденберг // БИВ. С. 112—113.
1019. *Осьмухина О. Ю.* [Рецензия] // Филолог. заметки. 2000. Саранск, 2001. С. 123—126. — Рец. на кн.: БС-4.
1020. *Осьмухина О. Ю.* Категория фамильярности в научном наследии М. М. Бахтина (к постановке проблемы) // Актуальные проблемы изучения литературы и культуры на современном этапе. С. 79—186.
1021. *Осьмухина О. Ю.* Маска в научных теориях М. М. Бахтина и Ю. М. Лотмана // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 26—33.
1022. *Осьмухина О. Ю., Осовский О. Е.* Авторская маска в художественном сознании писателей XX столетия и литературный опыт В. В. Набокова // Филолог. заметки. 2000. Саранск, 2001. С. 17—25.
1023. Ответы на вопросы анкеты редакции ДКХ по поводу 30-летия со времени выхода второго издания книги М. М. Бахтина о Ф. М. Достоевском / Н. Ф. Буданова, В. Н. Захаров, Г. Б. Пономарева и др. // ДКХ. 1994. № 1. С. 5—15.
1024. От редакции // ДКХ. 2000. № 2. С. 4.
1025. *Панич А. О.* «Любовь к слову» и «любовь к мудрости» в творческом мышлении Бахтина // ДКХ. 1997. № 3. С. 67—100.

1026. Панич А. О. Бахтин в кавычках и без // ДКХ. 2001. № 1. С. 171—192. — Рец. на кн.: Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the archive and beyond // The South Atlantic Quarterly. 1998. Summer/Fall. Vol. 97. N 3—4.
1027. Панкина Г. Юбилей М. М. Бахтина // Молодой ленинец. 1970. 11 декабря.
1028. Панков А. В. М. Бахтин и его наследие: проблемы системной интерпретации // Русский язык за рубежом. М., 1994. № 5/6. С. 59—62.
1029. Панков А. В. Разгадка М. Бахтина. М.: Информатик, 1995. — 256 с.
1030. Панков А. В. М. Бахтин и его наследие // Лепта. М., 1995. № 24. С. 185—192.
1031. Панкова Н. Б. Бахтин и Кристева: начало долгого диалога // Филолог. заметки. Саранск, 1999. С. 51—54.
1032. Панкова Н. Б. Бахтин глазами Кристевой: тридцать лет спустя // Филолог. заметки. 2000. Саранск, 2001. С. 8—12.
1033. Панкова Н. Б. Рецепция идей М. М. Бахтина во французском литературоведении 1990-х гг.: Некоторые наблюдения // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 34—38.
1034. Панкова Н. М. О художественном диалогизме пьесы Л. Андреева «Океан» // БЧ. С. 189—195.
1035. Панпурин В. А. М. М. Бахтин о природе ценности // ЭС. С. 27—30.
1036. Паньков Н. А. Загадки раннего периода: (Еще несколько штрихов к «Биографии М. М. Бахтина») // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 74—89.
1037. Паньков Н. А. «От хода этого дела зависит все дальнейшее...»: (Защита диссертации М. М. Бахтина как реальное событие, высокая драма и научная комедия) // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 29—54.
1038. Паньков Н. А. Вопрос о родословной М. М. Бахтина: все ли так ясно? // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 124—137.
1039. Паньков Н. А. Предисловие к запоздавшему «Послесловию...» С. С. Конкина // ДКХ. 1994. № 3. С. 130—134.
1040. Паньков Н. А. Бахтинская конференция в Невеле (сентябрь-94) // ДКХ. 1995. № 1. С. 177—186.
1041. Паньков Н. А. Позвольте представить: «Диалог. Карнавал. Хроно-топ» // ВЛ. 1995. № 1. С. 376—378.
1042. Паньков Н. А. Мифологема Волошинова (несколько заметок как бы на полях архивных материалов) // ДКХ. 1995. № 2. С. 66—69.
1043. Паньков Н. А. Некоторые этапы творческой истории книги М. М. Бахтина о Ф. Рабле // БЧ-1. С. 87—96.
1044. Паньков Н. А. Бахтин на фоне Достоевского // ДКХ. 1996. № 2. С. 118—151.
1045. Паньков Н. А. «Но мы истории не пишем...»: Несколько соображений о специфике биографического жанра // ДКХ. 1997. № 1. С. 98—139.
1046. Паньков Н. М. М. Бахтин: ранняя версия концепции карнавала. В память о давней научной дискуссии // ВЛ. 1997. Вып. 5. С. 87—122.
1047. Паньков Н. Защита Махлина (огонь, вода и медные трубы периода «лиминальности») // ДКХ. 1998. № 2. С. 134—192.
1048. Паньков Н. А. Вокруг «Рабле» и Тарле // ДКХ. 1998. № 4. С. 85—101.
1049. Паньков Н. А. Архивные материалы о невелиском периоде биографии М. М. Бахтина // НС-3. С. 94—110.

1050. *Паньков Н. А.* «В поисках утраченного времени»: М. М. Бахтин и В. В. Кожин на фоне 1960-х... // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 71—113.
1051. *Паньков Н. А.* «Подготовлю для Вас наброски Михал Михалыча...» (Памяти В. В. Кожина) // ДКХ. 2001. № 1. С. 4—19.
1052. *Паньков Н. А.* Книга М. М. Бахтина о Ф. Рабле: Научная логика и динамика замысла // ДКХ. 2001. № 4. С. 101—134.
1053. *Пауэлсток Д.* Бахтин о поэзии. Заметки // Русский стих: Метрика. Ритмика. Строфика. М., 1996. С. 221—228.
1054. *Переверзев А.* Алькофрибас Назье у себя дома // Библиотекарь. М., 1982. № 4. С. 42—46.
1055. *Переверзев А.* Мастер многоголосного контрапункта // Библиотекарь. М., 1982. № 7. С. 54—56.
1056. *Переверзин В.* Толерантность в свете философско-эстетических идей М. Бахтина // Полярная звезда. Якутск, 1996. № 3. С. 73—74.
1057. *Перлина Н.* Михаил Бахтин и Мартин Бубер: Проблемы диалогового мышления // ПБ-1-2. С. 136—152.
1058. *Перлина Н.* Диалог о диалоге: Бахтин—Виноградов, 1924—1965 // Бахтинология. С. 155—170.
1059. *Перлина Н.* Забавные вещи случаются на пути к бахтинскому форуму // ДКХ. 1995. № 1. С. 20—37.
1060. *Петрова Г. И.* О некоторых новых основаниях взаимодействия теоретического и исторического // Тез. С. 82—83.
1061. *Петрова Г. И.* Праздничность как аспект способа жизни // ЭС. С. 120—122.
1062. *Петрова Е. С.* Металингвистические компоненты диалога // ПНН. С. 72—77.
1063. *Петровский А. В.* М. М. Бахтин, Ф. М. Достоевский: Психология вчера и сегодня // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. М., 1985. № 3. С. 56—58.
1064. *Пеуранен Э. О.* Полифония // Лит. энцикл. словарь. М., 1987. С. 285.
1065. *Пешков И. В.* Риторика поступка М. М. Бахтина // Диалог: Теорет. пробл. и методы исслед. М.: ИНИОН, 1991. С. 136—159.
1066. *Пешков И. В.* One more Mozart или поступок как риторика ответственности?: (Перевод внешней рецензии во внутреннюю. Попытка 1) // Риторика. М., 1995. № 2. С. 74—85.
1067. *Пешков И.* Один вопрос вокруг двух конференций // ДКХ. 1995. № 3. С. 178—187.
1068. *Пешков И. В.* М. М. Бахтин: от философии поступка к риторике поступка. М.: Лабиринт, 1996. — 174 с.
1069. *Пешков И. В.* Поступок, или Явление риторики ответственности // БЧ-1. С. 97—104.
1070. *Пешков И. В.* ...Mozart, или Поступок как риторика ответственности // Риторика. М., 1996. № 1. С. 56—71.
1071. *Пешков И. В.* Риторика поступка проступает сквозь бахтинский вопрос // Дискурс. Новосибирск, 1997. № 3—4. С. 82—96.
1072. *Пешков И. В.* Конец — «Делу» венец (Промежуточный текстологический финиш в бахтинском вопросе, или Еще раз об авторстве М. М. Бахтина в «спорных текстах») // ДКХ. 2000. № 1. С. 72—109.
1073. *Пешков И. В.* It's a pity. Письмо главному редактору // ДКХ. 2000. № 2. С. 176—188.

1074. *Пивовев В. М.* Имя и слово в мифологическом сознании // ЭС. С. 83—86.
1075. *Пигалев А. И.* Философия диалога между Востоком и Западом // БС-3. — Рец. на кн.: *Гарднер К.* Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души / Пер. с англ. М., 1993.
1076. *Пигалев А. И.* Узнавание и встреча с новым // ФН. 1995. № 1. С. 140—147.
1077. *Пигров К. С.* Философия новейшей истории: авантюрное время и непоправимость // ПБ-1-2. С. 16—22.
1078. *Пинский Л. Е.* Рабле в новом освещении // ВЛ. 1966. № 6. С. 202—206. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1965. — 527 с.
1079. *Пинский Л. Е.* Новая концепция комического // Пинский Л. Е. Магистральный сюжет. М., 1983. С. 358—366.
1080. *Пинский Л. Е.* Отзыв о книге М. М. Бахтина «Творчество Рабле и проблемы народной культуры средневековья и Ренессанса» // ДКХ. 1998. № 4. С. 102—117. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 391—397.
1081. *Писачкин В. А.* Амбивалентность смеха, его соотнесенность с добром и злом // Тез. С. 64—66.
1082. *Писачкин В. А.* Диалог как фактор доброй воли и способ полифонического сосуществования // ТЭ. С. 20—32.
1083. *Писачкин В. А.* М. М. Бахтин о «правах» и статусе смеха в одолении зла // ФЭ. С. 13—21.
1084. *Писачкин В. А., Трофимова Г. А., Фофанова К. В.* «Хронотоп» и духовно-нравственный мир человека // БЧ-1. С. 91—95.
1085. *Пискунова С. И.* «Дон Кихот» и теория пародии // БЧ-3. С. 166—177.
1086. *Пискунова С.* Истоки и смысл смеха Сервантеса // ВЛ. 1995. № 2. С. 143—169.
1087. Письма М. В. Юдиной к А. Н. Римскому-Корсакову и А. Ф. Пашенко / Вступ. ст., публ. и примеч. А. М. Кузнецова // ДКХ. 2000. № 2. С. 70—84.
1088. Письмо М. В. Юдиной к М. Т. Новожиловой / Публ. и примеч. А. М. Кузнецова // ДКХ. 2001. № 2. С. 110—127
1089. *Плеханкова Н.* «...Все еще не перестроился» // Молодой ленинец. 1988. 27 ноября.
1090. *Погарская Е. А.* [Реферат] // Обществ. науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1985. № 3. С. 62—65. Ref. op.: *Hollington M.* Dickens and the grotesque. London; Sydney; Groom Helm; Totowa (N. Y.): Barnes a Noble books, 1984. — 261 p.
1091. *Подмарев Е. А.* Границы тела и души: пространственно-временные отношения (к вопросу об антропологии Бахтина) // БИВ. С. 45—47.
1092. *Позднеева Л. Д.* Читая М. Бахтина // Народы Азии и Африки. М., 1968. № 2. С. 94—106.
1093. *Пойзнер Б. Н.* М. Шелер, М. М. Бахтин, К. Манхейм о динамизме личности и культуре образцов // Современные образовательные стратегии и духовное развитие личности: Материалы Всероссийской конференции (27—28 марта 1996 г.). Томск, 1996. Ч. 3. С. 53—57.

1094. *Полозков Ю. П.* Проблема исповеди в культурологическом наследии М. М. Бахтина // СГП. С. 30—31.
1095. *Померанц Г. С.* «Карнавальное» и «серьезное» // Народы Азии и Африки. М., 1968. № 2. С. 107—116.
1096. *Пономарева Г. М.* Высказанное и невысказанное... (воспоминания о М. М. Бахтине) // ДКХ. 1995. № 3. С. 59—77.
1097. *Пономарева Е. Н., Строганов М. В.* О пребывании М. М. Бахтина в Калининской области // ПНИ. С. 145—150.
1098. *Понцо А.* «Другость» у Бахтина, Бланшо и Левинаса // ПБ-2. С. 61—72.
1099. *Попова И.* Могила могола, или Апокрифический Бахтин // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 12. С. 356—359.
1100. *Попова И. Л.* Об эстетической норме у М. Бахтина // ПБ-1-1. С. 48—54.
1101. *Попова И. Л.* О спиритуалах: к истокам философии Возрождения М. М. Бахтина // ДКХ. 2001. № 3. С. 81—98.
1102. Попытки диалога: / Письма М. В. Юдиной к Н. А. Малько и семье Браудо / Вступ. ст., коммент. и публ. А. М. Кузнецова // ДКХ. 1994. № 3. С. 57—71.
1103. *Портнов А. Н., Силич Т. А.* Диалогизм сознания: Метафора или реальная модель? // Тез. С. 68—70.
1104. *Посвящается 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина* / Отв. за выпуск П. С. Гуревич; Моск. независимый институт экологии, конфликтологии и открытого образа. М.: Гуманитарий, 1995. — 334 с.
1105. *Поспелов Г.* Преувеличения от увлечения // ВЛ. 1965. № 1. С. 95—108.
1106. *Постникова Е. П.* Выразительная форма в эстетике М. М. Бахтина и ее прикладное значение // ЭС. С. 132—134.
1107. *Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX—начала XX века.* Саратов: Изд-во Саратов. гос. ун-та, 1976. — 228 с.
1108. *Приходько Т. Ф.* Мениппея // Краткая лит. энциклопедия. 1978. Т. 9. С. 525.
1109. *Прожога А. В.* Реализация каузальных отношений в диалогах различных типов // БИВ. С. 47—48.
1110. *Пронькина В. М.* Бекки Шарп в «кукольном хронотопе» «Ярмарки тщеславия» // Филолог. заметки. 2001. Саранск, 2001. С. 45—50.
1111. *Пронякин В. И.* М. Бахтин и А. Тарковский: начала новой реальности // Тез. С. 113—115.
1112. *Пронякин В. И.* Феноменология духа восходящего: Михаил Бахтин и Андрей Тарковский: от поэтической рефлексии к моральному императиву // ФЭ. С. 54—71.
1113. *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М.: Искусство, 1976. — 183 с.
1114. *Протопович И. А.* «Греческий роман» в хронотопе двадцатых // ДКХ. 1995. № 4. С. 86—132.
1115. *Прохорова С., Прохорова Т.* Анализ художественного текста с точки зрения повторной номинации // Тез. С. 44—46.
1116. *Пул Б.* Михаил Бахтин и теория романа воспитания // ПГН. С. 62—72.

1117. Пул Б. Роль М. И. Кагана в становлении Бахтина-мыслителя (от Германа Когена к Максу Шелеру) // БС-3. С. 162—181.
1118. Пул Б. «Назад к Кагану» // ДКХ. 1995. № 1. С. 38—48.
1119. Пумпянский Л. В. Из литературного наследия / Сост. Е. М. Иссерлин и Н. И. Николаев. Подг. текста и прим. Н. И. Николаев // ФН. 1995. № 1. С. 72—86. То же // БС-4. С. 49—62.
1120. Пумпянский Л. В. Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы / Отв. ред. А. П. Чудаков; сост. Е. М. Иссерлин, Н. И. Николаев; вступ. ст., подг. текста и примеч. Н. И. Николаева. М.: Языки русской культуры, 2000. — (864 с.). — (Язык. Семиотика. Культура).
1121. Пучков А. А. Теория архитектуры и культурология М. М. Бахтина // ПГН. С. 85—88.
1122. Пчелинцев Е. [Рецензия] // БС-2. С. 393—396. — Рец на кн.: Хроно-топ. Махачкала, 1991.
1123. Пьянзин Э. П. Русская религиозная философия в российско-американском диалоге // БИВ. С. 49—51.
1124. Радзиховский Л. А. Проблема диалогизма сознания в трудах М. М. Бахтина // Вопросы психологии. М., 1985. № 6. С. 103—116.
1125. Радзиховский Л. А. Значение работ М. М. Бахтина для научной психологии: К 90-летию со дня рождения // Учен. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1986. Вып. 753. Тр. по психологии. С. 54—84.
1126. Радзиховский Л. А. Диалог как единица анализа сознания // Познание и общение. М., 1988. С. 24—35.
1127. Разговоры с М. М. Бахтиным: 3-я беседа с В. Д. Дувакиным (фрагм.) 8 марта 1973 г. / Публ. подгот. В. Ф. Тейдер // ДКХ. 1995. № 2. С. 152—164.
1128. Ранчин А. Испытание Бахтиным // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 3. С. 320—325.
1129. Ревзина О. Г. Информация о заседании Лингвистического объединения при лаборатории вычислительной лингвистики МГУ, посвященном 75-летию со дня рождения М. М. Бахтина // Вопросы языкознания. М., 1971. № 2. С. 160—162.
1130. Ренфру А. Не все вопросы должны оставаться открытыми. Крайне субъективные заметки о конференции «В отсутствие мастера: неизвестный круг Бахтина» // ДКХ. 2000. № 2. С. 152—157.
1131. Реутин М. Ю. Полемика вокруг идей М. М. Бахтина в немецкой культурологии 90-х гг. // Мировое древо. М., 1997. Вып. 5. С. 207—218.
1132. Реутин М. Ю. Предисловие к переводу // ДКХ. 1998. № 4. С. 133—134.
1133. [Реферат] // Общественные науки за рубежом. Серия 7. Литературоведение: РЖ. 1980. № 3. С. 56—59. Ref. op.: Dialog w Literaturze. W-wa: Panstw. Wyd-wo nauk., 1978. — 318 s.
1134. Решетникова Т. К. Единство этического и эстетического в философии М. М. Бахтина // Тез. С. 73—74.
1135. Решетникова Т. К. Критический анализ современной музыкальной массовой культуры в свете этико-эстетических идей М. М. Бахтина // ТЭ. С. 84—97.

1136. *Робель Л.* Бахтин и проблема перевода // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 11. С. 37—41.
1137. *Рогова И. А. М. Бахтин: концепция эстетического освоения действительности* // ЭС. С. 115—117.
1138. *Родина Т. М.* Достоевский: Повествование и драма. М.: Наука, 1984. — 246 с.
1139. *Розенцвейг Ф.* Об одном месте из диссертации М. Бубера / Примеч. и пер. с нем. В. Л. Махлина // ФН. 1995. № 1. С. 136—139.
1140. *Розеншток-Хюсси О.* Тебя и меня / Пер. А. И. Пигалева // ФН. 1995. № 1. С. 140—147.
1141. *Розов А. В.* Об одной из форм периферийного художественного мышления // СГП. С. 76—77.
1142. *Романовская Л. М.* Карнавал как утопия. Статья первая. «Рабле» в проблемном поле мифа // ДКХ. 2001. № 2. С. 131—153.
1143. *Романовская Л. М.* Карнавал как утопия. Статья вторая. «Рабле» в 60-е годы // ДКХ. 2001. № 3. С. 160—183.
1144. *Романовская Л. М.* Бахтин—Руссо: Химера и научность «естественного состояния» // ДКХ. 2001. № 4. С. 50—91.
1145. *Ромейко Е. А.* «Лирическая клоунада» в произведениях Гари-Ажара // БЧ-3. С. 178—182.
1146. *Рузавин Г. И.* Проблемы интерпретации и понимания текстов М. М. Бахтина // Тез. С. 16—18.
1147. *Рузаева И. Л.* К вопросу об уровнях гуманитарного исследования (на материале деятельности М. М. Бахтина) // ЭС. С. 95—97.
1148. *Русакова Н. А.* Проблема творчества в произведениях М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 264—267.
1149. *Рыжов В. В., Строганов М. В.* Перцептуальный аспект изучения литературы в трудах М. М. Бахтина // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 74—85.
1150. *Рыклин М.* Поражение зрения: Пять размышлений о речевой культуре // Параллели (Россия—Восток—Запад). М., 1991. Вып. 2. С. 4—32.
1151. *Рыклин М. К.* Сознание и речь в концепции М. М. Бахтина // БФ. С. 175—189.
1152. *Рыклин М. К.* Тела террора (Тезисы к логике насилия) // БС-1. С. 60—76. *То же* // ВЛ. 1992. № 1. С. 130—147. *То же* // Рыклин М. К. Террорологии. Тарту; М., 1992. С. 34—51.
1153. *Рымарь Н. Т.* Хронотоп и диалог // Хт. С. 29—36.
1154. *Рыскин Ю. Д.* Мои воспоминания о М. М. Бахтине // БЗК. С. 111—113.
1155. *Рябова Л. В.* Феномен духовного учительства в контексте культурологических идей М. М. Бахтина // БПС. С. 56—60.
1156. *С. Б. [Бочаров С. Г.].* О воспоминаниях Р. М. Миркиной // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 64—65.
1157. *Сабурова Л. А.* Проблема творческого самоосуществления сознания // БЭС. С. 214—218.
1158. *Савинова Е. Ю.* Карнавализация и целостность культуры // ПБ-1-1. С. 61—66.
1159. *Савкин И. А.* Дело о Воскресении // ПБ-1-2. С. 106—121.

1160. *Савченко Н. К.* Сюжетосложение романов Ф. М. Достоевского: Пособие по спецкурсу для студентов-заочников филол. фак. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1982. — 125 с.
1161. *Савченкова Н.* Пределы героя в диалогической традиции: (Бахтин, Бубер, Кьеркегор) // ПБ-1-1. С. 112—118.
1162. *Садецкий А.* Архитектура слова: (О дискурсивной позиции М. М. Бахтина и о проблемах передачи ее перевода) // Известия АН. Серия лит. и яз. М., 1995. Т. 54. № 6. С. 13—33.
1163. *Садецкий А.* Диалогическое становление (Слово Бахтина в оригинале и в переводе: проблемы дискурсивной аксиологии) // БТ. С. 17—132.
1164. *Садецкий А.* Открытое слово: Высказывание М. М. Бахтина в свете его «металингвистической теории». М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1997. — 166 с.
1165. *Самохвалова В. И.* Сознание как диалогическое отношение // БФ. С. 190—205.
1166. *Сапронов П. А.* Концепция культуры у М. М. Бахтина // ЭС. С. 162—166.
1167. *Саран А. Ю.* Бахтин и Орел 1920-х гг. // БЧ-1. С. 306—311.
1168. *Сасаки Х.* Труды М. Бахтина в Японии (1963—1994) // БЧ-1. С. 105—115.
1169. *Сасаки Х.* М. М. Бахтин и Тэцуро Вацудзи: вопросы этики и философии языка // БЧ-3. С. 183—186.
1170. *Сасаки Х.* Заметки о Гданьской конференции // ДКХ. 2001. № 3. С. 74—75.
1171. *Сасаки Х.* Основы понятия текста у М. М. Бахтина // ДКХ. 2001. № 3. С. 99—115.
1172. *Свердлов М. Л.* Что нам может принести фамильяризация // Русская философия: Новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. 1. С. 20—22.
1173. *Светлакова О. А.* «Дон Кихот» Сервантеса: проблемы поэтики. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. — 106 с.
1174. *Свительский В. А.* Проблема единства художественного мира и авторское начало в романе Достоевского // Проблема автора в художественной литературе. Ижевск, 1974. Вып. 1. С. 177—192.
1175. *Свительский В. А.* Идеи М. М. Бахтина и современное изучение русской литературы XIX века // ПГН. С. 118—123.
1176. *Свойкин К. Б.* Влияние концептуальных и общих знаний коммуниканта на формирование «нададресата» в диалогических процессах // БИВ. С. 51—52.
1177. *Селезнев Ю. И.* В мире Достоевского. М.: Современник, 1980. — 375 с.
1178. *Селиванов В. В.* «Душа» и «духовность» // БЭС. С. 145—151.
1179. *Селиванов В. В.* Душа как философско-эстетическое понятие // ЭС. С. 160—162.
1180. *Семененко Л. П.* Монологизм в общении: к вопросу об исследовательских абстракциях и коммуникативной реальности // БЧ. С. 121—131.
1181. *Серегина Т. В.* Диалогизм как основа антропологических взглядов М. М. Бахтина // БЧ. С. 41—44.
1182. *Силантьев И.* Теория речевых жанров М. М. Бахтина и проблема построения курса стилистики жанровой парной речи // Тез. С. 47—49.

1183. *Силард Л.* От Вяч. Иванова к М. Бахтину (проблемы герменевтики) // Fifth International Bakhtin conference. Manchester, 1991. P. 53—54.
1184. *Симонс А.* Гротеск языка: (Авторецензия) // БС-3. С. 359—367.
1185. *Синякова Л. Н.* Идеологический монолог-синтез как художественная модель «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского // ПНН. С. 116—126.
1186. *Сиротин Б.* Тень Бахтина // ДКХ. 1995. № 3. С. 78—79.
1187. *Сироткина Е. С.* Методологические принципы А. П. Скафтымова и М. М. Бахтина в работах о Ф. М. Достоевском // Филология. Саратов, 1996. С. 166—168.
1188. *Скалон Н. Р.* Роман Е. Замятина «Мы» в зоне контакта с М. Бахтиным // ДКХ. 1993. № 4. С. 25—37.
1189. *Скалон Н. Р.* Парадигма М. М. Бахтина в контексте русской литературной критики 1920—30-х гг. // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1995. С. 35—46.
1190. *Скворцова А. А., Скворцов В. Я.* М. М. Бахтин: образ мыслей — образ жизни // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Серия 3. Филология. Волгоград, 1997. Вып. 2. С. 168—172.
1191. *Скрипник К. Д.* Диалог как парадигма гуманитарного знания // Тез. С. 18—20.
1192. Словник «Бахтинского Тезауруса» (проект) / Сост. Н. Д. Тамарченко // БТ. С. 7—16.
1193. *Слюсарева Н. А.* Два слова о В. Н. Волошинове // ДКХ. 1998. № 4. С. 183—185.
1194. *Смирнова Е. И.* М. М. Бахтин и проблема соотносительности общественных форм деятельности сознания // ЭС. С. 98—100.
1195. *Смирнова М. Б.* Диалог в лирике // ДКХ. 1999. № 4. С. 185—188. — Рец. на кн.: *Бройтман С. Н.* Русская лирика XIX—начала XX века в свете исторической поэтики (Субъектно-образная структура) М.: РГГУ, 1997.
1196. *Смольянов А. В.* М. М. Бахтин и современный кризис поступка // Тез. С. 62—64.
1197. *Смольянов А. В.* Моральная стагнация и кризис поступка // ФЭ. С. 21—27.
1198. *Смольянов А. В.* По страницам саранской бахтиняны // Библиография. М., 1996. № 2. С. 19—26.
1199. *Сморж Л. А.* Проблема роли искусства в гармонизации и духовном оздоровлении личности в свете теоретического наследия М. М. Бахтина // ЭС. С. 118—120.
1200. *Смородина А., Смородин К.* Ныне отпускаеши... (пьеса о жизни и судьбе М. М. Бахтина) // ДКХ. 1994. № 2(7). С. 138—150.
1201. *Соколов М. Н.* Иконосферы Большого Времени. К нелинейной теории культуры // ДКХ. 1994. № 4. С. 19—33.
1202. *Соколова О. В.* Модель коммуникации в обучении // СГП. С. 32—34.
1203. *Соколянский М.* Братья М. М. и Н. М. Бахтины в Новороссийском университете // Веч. Одесса. 1991. 12 октября. С. 3.
1204. *Соколянский М. Г.* Проблемы типологии романа в научном наследии М. М. Бахтина // Fifth International Bakhtin conference. Manchester, 1991. P. 23—25.

1205. Соловьев Г. А. М. М. Бахтин. Творчество Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 291—303.
1206. Соловьев Д. Е. М. М. Бахтин и онтологические основания имморализма // БИВ. С. 58—60.
1207. Солодовников Г. И. М. М. Бахтин о художественном мышлении // ЭС. С. 10—13.
1208. Солодовников Г. И. Художественное мышление как эстетическая категория // БЭС. С. 209—214.
1209. Соломадин И. М. К новому образу образования (Наследие М. М. Бахтина в контексте современного научного поиска) // ПГН. С. 74—76.
1210. Соломадин И. М. Диалогическая стратегия понимания личности: М. М. Бахтин и его неожиданные собеседники // ФН. М., 1995. № 1. С. 285—295.
1211. Соломадин И. М. Как если бы... // БС-3. — Рец. на кн.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
1212. Соломадин И. М. Диалогическая структура понимания личности // БС-4. С. 78—87.
1213. Соломадин И. М. «Я» и «другой» в концепции М. М. Бахтина и неклассической психологии Л. С. Выготского // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 28—35.
1214. Соломадин И. М., Курганов С. М. Педагогические идеи М. М. Бахтина и формирование письменной речи школьников // ДКХ. 2001. № 2. С. 177—191.
1215. Сомкин А. А. Философия ответственности в творчестве А. Дж. Баама и М. М. Бахтина // Актуальные проблемы изучения литературы и культуры на современном этапе. С. 186—190.
1216. Сорина Г. В. «Симптомы» присутствия проблем антитезы «психологизм—антипсихологизм» в творчестве Бахтина // Сорина Г. В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М.: Прометей, 1993. С. 169—174.
1217. Сорокин Б. Ф. Концепция литературно-художественного текста как специфического состояния семиотической системы в поэтике М. М. Бахтина и структурализма // БЧ. С. 19—34.
1218. Сорокина Р. М. Воспоминания о Витебской консерватории 1918—1922 гг. / Публ. и коммент. Н. А. Панькова // ДКХ. 2001. № 4. С. 135—150.
1219. Спиридонов С. Прикоснуться к вершине // Сов. Мордовия. Саранск, 1988. 17 ноября.
1220. Старагина И. П. Речь: опыт построения учебного курса для младшей школы по М. М. Бахтину // ФН. 1995. № 1. С. 296—300.
1221. Старикова Е. В. Достоевский и советская литература // Достоевский — художник и мыслитель / Отв. ред. К. Н. Ломунов. М., 1972. С. 603—677.
1222. Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978. — 174 с.
1223. Стенограмма заседания Ученого совета Института мировой литературы им. А. М. Горького. Защита М. М. Бахтиным диссертации «Рабле в истории реализма» // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 55—119. То же // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 325—390.

1224. Степанов Г. В. К проблеме единства выражения и убеждения (автор и адресат) // Контекст. 1983. М., 1984. С. 20—37.
1225. Степанов К. Д. К истории повествовательных форм (на материале произведений Ф. М. Достоевского) // Контекст. 1985. М., 1986. С. 74—101.
1226. Столович В. Н. М. М. Бахтин и проблема ценности // ЭС. С. 25—27. То же // БЭС. С. 121—133.
1227. Столович Л. Н. М. М. Бахтин и А. З. Штейнберг: Бахтин повторил или Штейнберг предвосхитил? // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 36—58.
1228. Страда В. Значение «открытия» Бахтина для мировой культуры // Континент. М.; Париж, 1995. № 85. С. 324—331.
1229. Страда В. Лукач, Бахтин и другие // БС-3. С. 21—55.
1230. Страница из истории восприятия «Проблем творчества Достоевского» русской эмиграцией первой волны / Вступ. заметка, подготовка к публ., примеч. О. Е. Осовского) // БС-4. С. 121—127.
1231. Сухарев А. И. Духовная культура и гуманизм в творческом наследии М. М. Бахтина: Методологический аспект // Тез. С. 5—6.
1232. Сухих И. Н. Философия литературы М. М. Бахтина // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 2. История, яз., лит. Л., 1982. № 2. Вып. 1. С. 45—52.
1233. Сухоруков В. В. Орловский край в литературно-философском творчестве С. Булгакова и М. Бахтина // БЧ-1. С. 306—311.
1234. Сычев А. А. Нравственные аспекты карнавала // БИВ. С. 60—61.
1235. Тамарченко Н. Д. О принципах типологии романа в работах М. М. Бахтина // Природа художественного целого и литературный процесс. Кемерово. 1980. С. 27—34.
1236. Тамарченко Н. Д. Реалистический тип романа (Введение в типологию русского классического романа XIX века). Кемерово: Изд-во Кемеров. гос. ун-та. 1985. — 90 с.
1237. Тамарченко Н. Д. «Монологический» роман Л. Толстого: Опыт реконструкции и применения созданной М. М. Бахтиным «модели» жанра // Поэтика реализма. Куйбышев, 1985. С. 35—49.
1238. Тамарченко Н. Д. «Внутренняя диалогичность» слова и типология романа в работах М. М. Бахтина // ПГН. С. 102.
1239. Тамарченко Н. Д. М. Бахтин и В. Розанов: (Идея «родового тела» и кризис христианской этики на рубеже XIX—XX вв.) // Бахтинология. С. 171—178.
1240. Тамарченко Н. Д. «Композиция и архитектоника» или «композиция и конструкция»? (М. М. Бахтин и П. А. Флоренский) // Литературоведение и литературоведы. Коломна, 1996. С. 104—114.
1241. Тамарченко Н. Д. Поэтика Бахтина: уроки «бахтинологии» // Изв. АН. Серия лит. и яз. М., 1996. Т. 55. № 1. С. 3—16.
1242. Тамарченко Н. Д. Роман // БТ. С. 175—181.
1243. Тамарченко Н. Д. М. М. Бахтин и А. Н. Веселовский (Методология исторической поэтики) // ДКХ. 1998. № 4. С. 33—44.
1244. Тамарченко Н. Д. Проблема автора и героя и спор о богочеловечестве: (М. М. Бахтин, Е. Н. Трубецкой и Вл. Соловьев) // Проблема автора в художественной литературе. Ижевск, 1998. Вып. 11. С. 3—15. То же // БЧ-2. С. 105—130.

1245. *Тамарченко Н. Д.* Всегда ли продуктивно «разноязычие»? (X Международная Бахтинская конференция. Гданьск, июль 2001 года) // ДКХ. 2001. № 3. С. 76—80.
1246. *Тамарченко Н. Д.* Проблема «роман и трагедия» у Ницше, Вяч. Иванова и Бахтина // ДКХ. 2001. № 3. С. 116—134.
1247. *Тамарченко Н. Д.* Было ли отношение Бахтина к смеху антихристианским? // ДКХ. 2001. № 4 (37). С. 92—100.
1248. *Тамарченко Н. Д.* Автор // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 17—18.
1249. *Тамарченко Н. Д.* Смех // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 1002—1004.
1250. *Тамарченко Н. Д.* Хронотоп // Лит. энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стлб. 1173.
1251. *Тамарченко Н. Д.* «Эстетика словесного творчества» М. М. Бахтина и русская религиозная философия: пособие по спецкурсу. М.: РГГУ, 2001. — 200 с.
1252. *Тарантул Ю.* Движение живой формы: диалогический монолог «за кадром» современности // Знамя. М., 1997. № 2. С. 230—232.
1253. *Тарасенко Т. В.* Теория речевой деятельности М. М. Бахтина и современные лингвистические теории // СГП. С. 34—35.
1254. *Тахо-Годи Е. А.* «Поэтика порога» у М. М. Бахтина // ДКХ. 1997. № 1. С. 61—69.
1255. Творчество М. М. Бахтина и этика современного мира. Сб. статей. Саранск, 1990. — Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР. № 43281 от 21.11.90. — 103 с.
1256. *Тельчарова Р. А.* Музыкальность мышления как прием методологической пластики // БЭС. С. 226—233.
1257. *Тельчарова Р. А.* Прием консенсуса образных аналогий в методологии эстетических исследований М. М. Бахтина // ЭС. С. 89—92.
1258. *Тиханов Г.* Полемика вокруг «Формального метода»: Медведев и евразийцы // БС-4. С. 116—126.
1259. *Тиханов Г.* Англоязычное издание О. М. Фрейденберг // ДКХ. 2000. № 1. С. 189—192. — Рец. на кн.: *Freidenberg Olga. Image and Concept: Mythopoetic Roots of Literature.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997.
1260. *Тодд У.* Контексты литературной критики: американские ученые и русская литература // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 12. С. 153—167.
1261. *Тодоров И.* Поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 37—113.
1262. *Томашевский Б. В.* Отзыв о книге М. М. Бахтина «Рабле» // ДКХ. 1993. № 2/3. С. 118—119.
1263. *Томсон К.* Диалогическая поэтика М. М. Бахтина // ДКХ. 1994. № 1. С. 63—69. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 312—322.
1264. *Томсон К.* «Ложь понять легче, чем правду»: Обзор IX Международной бахтинской конференции // ДКХ. 2000. № 2. С. 158—166.
1265. *Топоров В. Н.* Поэтика Достоевского и архаические схемы мифологического мышления // Проблемы поэтики и истории литературы. Сб. статей. К 75-летию со дня рождения и 50-летию научно-педагогиче-

- ской деятельности Михаила Михайловича Бахтина. Саранск, 1973. С. 91—109. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 244—265.
1266. Трофимова Г. А. Межэтнический диалог в контексте наследия М. М. Бахтина // БИВ. С. 63—65.
1267. Трусов В. П., Братченко С. Л. Диалогическая природа личности: (М. М. Бахтин) // Трусов В. П. Современные психологические теории личности: Учебн. пособие. Л.: ЛГУ, 1990.
1268. Труфанова И. В. Проблемы чужой речи в трудах М. М. Бахтина // Тез. С. 103—105. *То же* // ПНН. С. 77—85.
1269. Тульчинский Г. Л. Дважды «отставший» М. Бахтин: поступочность и инорациональность бытия // ПБ-1-1. С. 54—61.
1270. Тульчинский Г. Л. Николай и Михаил Бахтины: консонансы и контрапункты // ВФ. 2000. № 7. С. 62—91.
1271. Турбин В. Н. Пушкин. Гоголь. Лермонтов: Об изучении литературных жанров. М.: Просвещение, 1976. — 239 с.
1272. Турбин В. Н. Прощай, эпос? М.: Правда, 1990. — 46 с.
1273. Турбин В. Н. М. М. Бахтин: Буэнос-Айрес—Кемерово // Лит. Россия. М., 1989. 5 мая. № 1370. С. 8.
1274. Турбин В. Н. Бахтин сегодня // Лит. газета. М., 1991. 6 февраля. № 5. С. 11.
1275. Турбин В. Н. «...И захватите с собой масла и сахара»: (Два письма М. М. Бахтина: публикация и примечания) // ПБ-1-2. С. 99—106.
1276. Турбин В. Н. Карнавал: религия, политика, теософия // БС-2. С. 6—29.
1277. Турбин В. Н. «Ни произведений, ни образов Достоевского и в помине нет»: (Письмо М. М. Бахтина: публикация и комментарии) // БС-2. С. 371—373.
1278. Турбин В. Н. Овидий среди кочевников [цыган]: По поводу одной реплики М. М. Бахтина // Кино-Рига. ПОТ. № 6. С. 18—20.
1279. Турбин В. Н. По поводу одного письма М. М. Бахтина // ДКХ. 1992. № 1. С. 53—59.
1280. Турбин В. Н. У истоков социологической поэтики: (М. М. Бахтин в полемике с формальной школой) // ВФ. С. 44—50.
1281. Турбин В. Н. Незадолго до Водолея. Сб. статей. М.: Радикс, 1994. — 511 с.
1282. Турбин В. Н. «Весь Чехов — это стилизация...»: Опыт осмысления одного высказывания М. М. Бахтина // ПГН. С. 117—118.
1283. Турбин В. Н. Голод и боль Михаила Бахтина // Лит. газета. М, 1994. 15 июня. № 24. С. 6.
1284. Турбин В. Н. Из неопубликованного о М. М. Бахтине (I) // ФН. 1995. № 1. С. 235—246.
1285. Турбин В. Н. Из неопубликованного о М. М. Бахтине (II) // ФН. 1995. № 1. С. 264—268.
1286. Турбин В. Н. Два этюда о Достоевском // БС-3. С. 149—161.
1287. Турбин В. Н. О М. М. Бахтине // БС-4. С. 96—107.
1288. Гутаева М. Н. Теория Фрейда в восприятии и оценке «бахтинской школы» // Н. П. Огарев: от XIX к XXI веку. Саранск: Красный Октябрь, 1999. С. 195—196.

1289. *Тутаева М. Н.* Рецепция идей З. Фрейда в российском культурном сознании 1920-х годов: Автореф. дис. <...> канд. филос. н. Саранск, 2001. — 21 с.
1290. *Тутаева М. Н.* Фрейд в культурном сознании России: Бахтин и его круг // *Филолог. заметки.* 2000. Саранск, 2001. С. 12—17.
1291. *Тюльпинов Н.* Энергия мысли // *В мире книг.* М., 1976. № 10. С. 69—70. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. — 424 с.
1292. *Тюльпинов Н.* Мера большого времени // *Звезда.* Л., 1980. № 6. С. 214—216.
1293. *Тюпа В. И.* Архитектоника эстетического дискурса // *ПБ-2.* С. 206—216.
1294. *Тюпа В. И.* Архитектоника: (Идеи архитектурной формы в эстетической концепции М. Бахтина) // *ЭС.* С. 100—103.
1295. *Тюпа В. И.* Бахтинская модель эстетического дискурса // *Fifth international Bakhtin conference.* Manchester, 1991. P. 74—77.
1296. *Тюпа В. И.* В поисках бахтинского контекста: («Записки Передвижного театра») // *Дискурс.* Новосибирск, 1997. № 3—4. С. 189—208.
1297. *Тюпа В. И.* В поисках исторической эстетики // *ПНН.* С. 34—45.
1298. *Тюрин Г. А.* Диалогизм в литературном процессе (К проблеме интертекстуальных связей в поэзии 40-х и 80-х гг.) // *БЧ-1.* С. 150—155.
1299. *Тюхова Е. В.* Полемика 1960-х годов вокруг книги М. М. Бахтина о Достоевском // *БЧ-1.* С. 155—166.
1300. *Уварова Е. В.* М. Бахтин—Б. Пастернак: диалог философии и поэзии // *БИБ.* С. 65—68.
1301. *Удодов А. Б.* О полифонизме в драме // *ФН.* 1990. № 6. С. 22—30.
1302. *Узиевский Г. Я.* Внутренний диалог актера // *БЧ-1.* С. 259—264.
1303. *Узиевский Г. Я.* К разработке начал интегральной теории личности в контексте наследия М. М. Бахтина // *БЧ.* С. 11—17.
1304. *Улыбина Е. Я.* Карнавал и психоанализ: наложение пространств // *Мир психологии.* М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 20—32.
1305. *Уолл Э.* Фрагменты карнавала: по поводу отрывка из Гераклита // *БЧ-2.* С. 131—140.
1306. *Устюгова Е. Н.* Методологическое завещание М. М. Бахтина и современные исследования искусства и культуры // *Тез.* С. 75—76.
1307. *Учаева Е. А.* М. М. Бахтин о структуре гуманитарного знания // *Тез.* С. 38—40.
1308. *Фадеичева М. А.* Антиномия жизни и культуры в философии поступка // *БИБ.* С. 91—92.
1309. *Фарино Е.* Как и что сообщается или оспаривается высказыванием? // *ДКХ.* 1994. № 3. С. 36—49.
1310. *Фарино И.* Память слова и память жанра // *Fifth International Bakhtin conference.* Manchester, 1991. P. 54.
1311. *Фаустов А. А.* К вопросу о концепции автора в работах М. М. Бахтина // *Формы раскрытия авторского сознания (На материале зарубежной литературы).* Воронеж, 1986. С. 3—10.
1312. *Фаустов А. А.* Об одной бахтинской метафоре: «воскресение смысла» // *ПГН.* С. 43—45.

1313. Федорищева О. И. Диалогизм как форма разрешения социальных конфликтов // БЧ-1. С. 105—110.
1314. Федоров В. В. О природе поэтической реальности. М.: Сов. писатель, 1984. — 164 с.
1315. Федоров В. В. К понятию эстетического бытия // ПБ-1-1. С. 42—47.
1316. Федоров В. В. М. М. Бахтин и наука о языке // ПГН. С. 113—116.
1317. Федоров В. В. Высказывание как акт бытия // Филолог. исследования. Донецк: Юго-Восток, 2000. Вып. 2. С. 156—161.
1318. Федоров В. В. Статьи разных лет. Донецк, 2000. — 243 с.
1319. Федоров В. В., Горецкая С. М. М. М. Бахтин и проблема языка // ДКХ. 1994. № 3. С. 23—35.
1320. Федосеева И. М. Проблема художественной правды сквозь призму «избытка» видения М. Бахтина // ЭС. С. 86—88.
1321. Федотова О. Д. Становление человека в немецком романе воспитания: теоретическая и практическая значимость типологии // СГП. С. 17—18.
1322. Феррари-Браво Д. Понятие слова у Бахтина и Флоренского // Eupora Orientalis. Rana, 1988. № 6. Р. 135—149.
1323. Филатов И. Категория «другого» в романах В. Набокова («Машенька», «Защита Лужина», «Дар») // Литература русского Зарубежья. Тюмень, 1998. Ч. 4. С. 35—48.
1324. Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. Сб. научн. статей. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992. — 112 с.
1325. Философские науки: Посвящается 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина. 1995. № 1. — 330 с.
1326. Фридлендер Г. Новые книги о Достоевском // Рус. литература. Л., 1964. № 2. С. 179—190.
1327. Фридлендер Г. Реализм Достоевского. М.; Л.: Наука, 1964. — 403 с.
1328. Фридлендер Г. Реальное содержание поиска // Лит. обозрение. М., 1976. № 10. С. 61—64.
1329. Фридлендер Г. М. Наследие М. М. Бахтина вчера и сегодня // Рус. литература. СПб., 1993. № 3. С. 198—206.
1330. Фридлендер Г. М., Мейлах Б. С., Жирмунский В. М. Вопросы поэтики и теории романа в работах М. М. Бахтина // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1971. Т. 30. Вып. 1. С. 50—61.
1331. Фридман И. Н. Незавершенная судьба «Эстетики завершения» // БФ. С. 51—67.
1332. Фридман И. Н. Карнавал в одиночку // ВФ. 1994. № 12. С. 79—89.
1333. Фридрих К. Различие существований. Заметки о ранней философии М. Бахтина // Вестн. Мордов. ун-та. Саранск, 1997. № 2/3. С. 70—74.
1334. Фришман А. О Серене Кьеркегоре и Михаиле Бахтине «с постоянной ссылкой на Сократа» // Мир Кьеркегора. М.: Ad Marginem, 1994. С. 106—122.
1335. Фришман А. Н. «Теория коммуникации» С. Кьеркегора и диалогическое мышление М. Бахтина // ПГН. С. 31—38.
1336. Фролов Д. Е. Методология гуманитарного познания М. М. Бахтина в новом осмыслении творческого наследия С. Д. Эрзы // Творчество С. Эрзы. С. 135—137.
1337. Фуксон Л. Ю. Комическое литературное произведение: Учеб. пособие. Кемерово: Кемеров. гос. ун-т, 1993. — 96 с.

1338. Хализев В. Е. Историческая поэтика: Теоретико-методологические аспекты // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. М., 1990. № 3. С. 10—18.
1339. Хализев В. Е. Наследие М. М. Бахтина и классическое видение мира // ФН. 1991. № 5. С. 3—13.
1340. Хализев В. Е. Учение А. А. Ухтомского о доминанте и ранние работы М. М. Бахтина // БС-2. С. 70—86.
1341. Хализев В. Е. Ценностная ориентация М. М. Бахтина и его духовная драма: (К 100-летию со дня рождения) // Вестн. Моск. ун-та. Серия 9. Филология. М., 1995. № 6. С. 5—20.
1342. Ханмурзаев К. Г. Концепция романа у М. М. Бахтина и немецкий романтический роман // Хт. С. 57—66.
1343. Харитонов В. В. Диалогика М. М. Бахтина и проблема полипарагигмальности современной духовной ситуации // БЭС. С. 324—330.
1344. Хачатуров С. Идеи М. М. Бахтина о «чужой речи» и метаморфозы индивидуального высказывания в истории визуальной культуры // «Свое—чужое» в контексте культуры нового времени. М., 1996. С. 2—11.
1345. Хвошнянская С. М. Человек в эстетике М. М. Бахтина // ЭС. С. 17—19.
1346. Хвошнянская С. М. Человек: поступок и душа: (Концепция человека М. М. Бахтина) // Общественные науки: проблемы человека и общества. Омск, 1990. С. 3—15.
1347. Хвошнянская С. М., Исаков В. М. М. М. Бахтин о познании человека // Тез. С. 90—92.
1348. Хвошнянская С. М., Исаков В. М. Человек: поступок и душа // БЭС. С. 289—300.
1349. Хичкок П. Расходящаяся архитекtonика: материалистическая генеалогия Бахтина // БЧ-3. С. 187—199.
1350. Холквист М. Диалог истории и поэтики // БС-2. С. 265—311.
1351. Холквист М., Кларк К. Архитектоника ответственности // ФН. 1995. № 1. С. 9—35.
1352. Холкина В. М., Хохлова Е. И. О некоторых моментах антропологии Мартина Бубера и Михаила Бахтина // БЧ. С. 51—55.
1353. Хоружий С. С. Диалог Джойса и Бахтина на тему о легком чтении: (Размышления по поводу одной из недавних книг) // ДКХ. 1992. № 1. С. 123—126.
1354. Хоружий С. С. Как сделан «Улисс»: Приемы поэтики Дж. Джойса // ДКХ. 1993. № 1(2). С. 52—66.
1355. Хоружий С. С. Бахтин, Джойс, Люцифер // Бахтинология. С. 12—26.
1356. Хотинская Г. А. Художественный хронотоп и содержательность форм мышления в искусстве // ЭС. С. 156—160.
1357. Хохлова Е. И. М. М. Бахтин и С. Н. Булгаков о метафизике // БЧ-1. С. 27—29.
1358. Хренов Н. А. Хронотоп балагана как архаического истока зрелищ XX века и воспроизводства мифологического мышления // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 46—67.
1359. Хренов Н. А. К вопросу о возрождении древней смеховой стихии в художественной картине мира XX века // Мир психологии. М.; Воронеж, 2001. № 4. С. 87—97.

1360. Хроника // Искусство. 1921. № 4—6. С. 48.
1361. Хронотоп: Межвуз. научн. тематич. сб. Махачкала, 1990. — 115 с.
1362. Хурумов С. Вопрос о смехе в Невельском кружке // ФН. 1995. № 1. С. 280—284. *То же* // БС-4. С. 17—20.
1363. Целмс Е. М., Опалко Н. И. Искусство и жизнь как проблемы эстетики М. М. Бахтина // Тез. С. 99—100.
1364. Целмс Е. М. Диалектика смысла жизни и художественного смысла // ЭС. С. 152—156.
1365. Целмс Е. М. Искусство и жизнь как проблема эстетики М. М. Бахтина // ВЭС. С. 196—209. *То же* // Republika. Zagreb, 1992. G. 48, br. 9/10. С. 196—204.
1366. Цзе Ч., Ключева И. В. С. Д. Эрзя и М. М. Бахтин в культурном диалоге Востока и Запада // Творчество С. Эрзя. С. 137—138.
1367. Цуканов Г. Неокантианец из Невеля: К 100-летию со дня рождения М. М. Бахтина (1895—1975) // Меценат и мир. Рязань, 1996. № 1. С. 45—59.
1368. Чаиркин А. С., Алтаева М. И. М. М. Бахтин и русские космисты // БИВ. С. 70—73.
1369. Чашина Ж. В. Проблема «другого» в философии и ее отражение во взглядах М. М. Бахтина // БИВ. С. 74—76.
1370. Человенко Т. Г. Социальное служение Церкви: диалектика частного и общего в православной традиции // БЧ. С. 57—65.
1371. Черкасова А. В. Проблема диалога в художественной критике И. Ф. Анненского // ДКХ. 2001. № 1. С. 98—137.
1372. Чернец Л. В. Вопросы литературных жанров в работах М. М. Бахтина // Научн. докл. высш. шк. Филолог. науки. М., 1980. № 6. С. 13—21.
1373. Чернец Л. В. Литературные жанры: (Проблемы типологии и поэтики). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 192 с.
1374. Чернец Л. В. О поэтике исторической и теоретической (А. Н. Веселовского и А. А. Потебня) // ДКХ. 1998. № 4. С. 45—52.
1375. Чернец Л. В. Принцип «диалогизма» в применении к генезису, функционированию и структуре художественного произведения // ПГН. С. 101—102.
1376. Чернец Л. В. О лекциях С. М. Бонди (1960-е годы) // ДКХ. 2001. № 3. С. 184—191.
1377. Чернов И. Бахтин и его исследования // Лооминг = Творчество. Таллин, 1970. № 12. С. 1913—1914.
1378. Чернова Н. В. «Мусью под шинелью» (О «петрушечном слове» в «Господине Прохарчине» Ф. М. Достоевского) // НС-1. С. 36—49.
1379. Чернышева Е. А. «Целое героя» в эстетике Бахтина // Литературовед. сб. Донецк: ДонГУ, 2000. Вып. 4. С. 31—34.
1380. Черчиев А. М. О народно-смеховой культуре Дагестана (в свете концепции М. М. Бахтина) // Хт. С. 96—109.
1381. Чижевский Д. И. Новые книги о Достоевском // Новый журнал. Нью-Йорк, 1965. Т. 81. С. 282—284. *То же* / Публ. О. Е. Осовского // БС-2. С. 383—385. *То же* <фрагмент> // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 210—212. — Рец. на кн.: Бахтин М. Про-

- блемы поэтики Достоевского. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1963; *Долгинин А. С.* Последние романы Достоевского. М.; Л., 1963; *Голосовкер Я. С.* Достоевский и Кант. М., 1964.
1382. *Чичерин А. В.* Идеи и стиль: О природе поэтического слова. 2-е изд. М.: Сов. писатель, 1968. — 352 с.
1383. *Чичерин А. В.* [Рецензия] // Вопросы русской литературы. Львов, 1977. Вып. 1. С. 116—121. — Рец. на кн.: *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики: Исслед. разных лет. М.: Худож. лит., 1975. — 502 с.
1384. *Чичерин А. В.* Размышления о Бахтине // Чичерин А. В. Ритм образа. М., 1980. С. 320—328.
1385. Чтения: Невельский круг М. М. Бахтина (26—29 сентября 1994, г. Невель): Тезисы докладов / Отв. ред. В. А. Гущина. М.: Наследие, 1995. — 45 с.
1386. *Чувардин Г. С.* Проблема «оторванной реальности» и символизации в контексте литературоведческой концепции М. М. Бахтина // БЧ-1. С. 179—185.
1387. *Шайтанов И.* Жанровое слово у Бахтина и формалистов // ВЛ. 1996. Вып. 3. С. 89—114.
1388. *Шайтанов И. О.* Бахтин и формалисты в пространстве исторической поэтики // БС-3. То же // ПГН. С. 16—21.
1389. *Шатских А.* Событие встречи. Бахтин и Малевич // ДКХ. 1995. № 3. С. 16—33.
1390. *Шатских А. С.* Политический лубок Эль Лисицкого // БЧ-1. С. 116—124.
1391. *Шевченко А. К.* Эстетические идеи М. М. Бахтина в свете неклассического идеала рациональности // Философ. и социол. мысль. Киев, 1989. № 7. С. 28—39.
1392. *Шевченко А. К.* Культура. История. Личность. Введение в философию поступка. Киев: Наук. думка, 1991. — 189 с.
1393. *Шевякина Е. С.* [Реферат] // Общественные науки за рубежом. Сер. 7. Литературоведение: РЖ. 1988. № 2. С. 55—57. Ref. op.: *Garcia Man- dez J.* For una escucha vaitiniana de la novella latinoamericana // Casa de las Americas. La Habana, 1987. A 24. № 160. P. 10—30.
1394. *Шелепанова Т. В., Прозерский В. В.* М. М. Бахтин и традиции русской философско-эстетической мысли начала XX в. // БЭС. С. 151—161.
1395. *Шелепанова Т. В., Прозерский В. В.* Проблема художественного общения в эстетике М. М. Бахтина // ЭС. С. 59—61.
1396. *Шелогурова Г. Н.* М. Бахтин и И. Анненский (К постановке проблемы) // БЧ-1. С. 125—127.
1397. *Шепарнева А. И.* Российское общественное мнение: возникновение, начальный этап становления (50—60-е годы XIX в.) // БЧ-1. С. 112—117.
1398. *Шеппард Д.* «Общаясь с мирами иными»: Противоположные взгляды на карнавал в недавних российских и западных бахтиноведческих исследованиях // ДКХ. 2001. № 4. С. 151—168.
1399. *Шибаета Л. В.* Значение категорий «бытие—событие» для психолого-педагогического образования «открытого типа» // БЧ-1. С. 238—245.

1400. *Шibaков Н. И.* Книга посвящена М. М. Бахтину // Сов. Мордовия. 1973. 26 сентября.
1401. *Шibaков Н. И.* Диалог в незавершенном мире: М. М. Бахтин и С. Д. Эрзя // Край мордовский: Лит.-худож. сб. Саранск, 1977. № 1. С. 176—189.
1402. *Шibaков Н. И.* К горизонту всех людей: Новые материалы о деятельности М. М. Бахтина // Сов. Мордовия. Саранск, 1977. 29 марта.
1403. *Шibaков Н. И.* Клуб обсуждает // Сов. Мордовия. Саранск, 1979. 18 ноября.
1404. *Шibaков Н. И.* Деревянная скульптура мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1980. — 152 с.
1405. *Шинков М. А.* М. Бахтин и Вяч. Иванов о психологизме Достоевского // БЧ. С. 197—199.
1406. *Шишова Н. В.* Диалог столичной и провинциальной культуры как возможность их развития // БПС. С. 64—74.
1407. *Шишова Н. Ю.* Ценностная содержательность духовного самотворчества // ЭС. С. 41—43.
1408. *Шкловский В. Б.* За и против: Заметки о Достоевском. М.: Сов. писатель, 1957. — 259 с.
1409. *Шкловский В. Б.* Тетива. О несходстве сходного. М.: Сов. писатель, 1970. — 375 с. *То же.* <Франсуа Рабле и книга М. М. Бахтина> // Шкловский В. Б. Собр. соч.: В 3 т. М., 1974. Т. 3. С. 689—726. *То же* // Шкловский В. Б. Избранное: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 210—246. *То же* // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. Т. I. С. 413—447.
1410. *Школот Т.* Михаил Бахтин и некоторые неразрешимые вопросы постмодернистской культуры // Язык и текст. Онтология и рефлексия. Силенциум: Спецвыпуск. СПб., 1992. С. 322—325.
1411. *Шкуратов В. А.* М. М. Бахтин и гуманитарная психология // БЧ-1. С. 245—249.
1412. *Шлайфер Р.* Обобщающая эстетика жанра: Бахтин, Якобсон, Беньямин / Пер. с англ. И. О. Шайтанова // ВЛ. 1997. Вып. 2. С. 76—100.
1413. *Шмид В.* Вклад Бахтина/Волошинова в теорию текстовой интерференции // Russ. Lit. Amsterdam, 1989. Vol. 26. N 2. P. 230—237.
1414. *Шоттер Дж.* М. М. Бахтин и Л. С. Выготский: интериоризация как «феномен границы» // Вопросы психологии. М., 1996. № 6. С. 107—117.
1415. *Шубин Л.* Гуманизм Достоевского и «достоевщина» // ВЛ. 1965. № 1. С. 78—95.
1416. *Шульская О.* Декларированная цитата как особый фрагмент текста // Тез. С. 50—51.
1417. *Шульц С. А.* Карнавал и мифопоэтика: На материале «Маленьких трагедий» А. С. Пушкина // БПС. С. 18—27.
1418. *Шульц С. А.* Бахтинская теория диалога: критическая или феноменологическая // БИВ. С. 121.
1419. *Шульц С. А.* О методологическом пафосе культурологических работ Г. Д. Гачева // ДКХ. 1999. № 4. С. 158—165.
1420. *Шульц С. А.* Историческая поэтика и герменевтика (Из истории русской науки о литературе) // ДКХ. 2000. № 3—4. С. 59—70.
1421. *Шульц Э.* [Ответы на вопросы анкеты «ДКХ»] // ДКХ. 1995. № 1. С. 10—15.

1422. *Шумихина Л. А.* Коллизия как форма диалога в эстетической концепции М. М. Бахтина // ЭС. С. 147—148.
1423. *Шумихина Л. А.* Освоение русского философского наследия и обогащение методологии философии // Тез. С. 11—12.
1424. *Шумихина Л. А.* Эта неуловимая ментальность // М. М. Бахтин и гуманитарное мышление на пороге XXI века: Тезисы докладов III Саранских международных бахтинских чтений: В 2 ч. Саранск, 1995. Ч. 2. С. 178—181.
1425. *Щавелев С. П.* «Поступающее мышление»: Рассуждение на заданную М. М. Бахтиным тему // БГМ. С. 135—137.
1426. *Щанкина Н. В.* Речевая культура как текст // БИВ. С. 119—120.
1427. *Щитцова Т.* К онтологии человеческого бытия (Киркегор и Бахтин) // ДКХ. 1995. № 3. С. 34—42.
1428. *Щитцова Т. В.* Зазор понимания // БЧ-3. С. 200—207.
1429. *Щитцова Т. В.* Человек—Диалог—Культура (К онтологии культуры в экзистенциальной философии Киркегора и Бахтина) // БЧ-2. С. 141—150.
1430. *Щитцова Т. В.* Онтологическое определение человека у Киркегора и Бахтина // The Seventh International Bakhtin conference. 26—30 June 1995, Moscow). Book I—II. М., 1995. Book I. P. 82—85.
1431. *Щитцова Т. В.* Экзистенциальная философия как онтология человеческого бытия (Паскаль, Киркегор, Бахтин): Автореферат <...> канд. филос. наук. Минск, 1996. — 20 с.
1432. *Эйдинова В.* Идеи М. Бахтина и «стилевое состояние» русской литературы 1920—1930-х гг. // XX век. Литература. Стиль. Екатеринбург, 1996. Вып. 2. С. 7—18.
1433. *Эйдинова В. В.* Концепция стиля в трудах М. М. Бахтина // БГМ. С. 72—73.
1434. *Эйнгорн Н. К.* «Отпавшая от ответственности жизнь», или угрожающее нарастание алиби в бытии // БГМ. С. 231—234.
1435. *Эльсберг Я.* О синтезе традиций в русском реализме // Контекст: Лит.-теорет. исслед. 1974. М., 1975. С. 187—202.
1436. *Эмерсон К.* Русское православие и ранний Бахтин // БС-2. С. 44—69.
1437. *Эмерсон К.* Бахтин, периферия и вненаходимость: О ценности отчуждения от самого себя и от родного дома // Диапазон. М., 1993. № 1. С. 51—58.
1438. *Эмерсон К.* Американские философы в свете изучения Бахтина: (Уильям Джеймс, Джордж Герберт Мид, Джон Дьюи и Михаил Бахтин по поводу философии поступка) // ДКХ, 1993. № 2—3. С. 5—18.
1439. *Эмерсон К.* «Новый Бахтин» у нас в России и у нас в Америке // ФН. М., 1995. № 1. С. 247—252. То же // Лепта. М., 1996. № 30. С. 187—193.
1440. *Эмерсон К.* Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин // Бахтинология. С. 117—131.
1441. *Эмерсон К.* Чего Бахтин не смог прочесть у Достоевского: Диалог Достоевсковедов из двух углов. Михаил Бахтин и Роберт Льюис Джексон // Новое лит. обозрение. М., 1995. № 11. С. 19—36.

1442. *Эмерсон К.* Прозаика и проблема формы // Новое лит. обозрение. М., 1996. № 21. С. 22—23.
1443. *Эмерсон К.* Столетний Бахтин в англоязычном мире глазами переводчика // ВЛ. 1996. Вып. 3. С. 68—81.
1444. *Эмерсон К.* Карнавал: тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом // ДКХ. 1997. № 2. С. 17—83.
1445. *Эмерсон К.* Бахтин, понятый право, но влево // БС-3. С. 302—327. — Рец. на кн.: *Gardiner M.* The dialogics of critique: M. M. Bakhtin and the theory of ideology. L.: Routledge, 1992.
1446. *Эмерсон К., Морсон С.* Михаил Бахтин: Создание прозаики. Отрывок из книги // ПБ-2. С. 288—309.
1447. *Эсалнек А. Я.* Внутрижанровая типология и пути ее изучения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. — 184 с.
1448. *Эстетика М. М. Бахтина и современность.* Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1989. — 172 с.
1449. *Эткинд А.* Культура против природы: Психология русского модерна // Октябрь. М., 1993. № 7. С. 190—192.
1450. *Эткинд А.* Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993. — 463 с.
1451. *Юван М.* Бахтин и гуманитарные науки // ДКХ. 1996. № 2. С. 152—167.
1452. *Юмашев В. А.* Диалог Бахтина и проблема интерпретации // Тез. С. 105—106.
1453. *Юрлова С. В.* «Автор (носитель слова) и понимающий» // БЭС. С. 250—257.
1454. *Юрлова С. В.* Концепция диалогического понимания и эвристический аспект художественного восприятия // ЭС. С. 54—56.
1455. *Юровская Э. П.* Противоречия современного художественного процесса в свете идей М. М. Бахтина // Художественно-эстетические ценности в системе культуры. Саранск, 1990. С. 36—38.
1456. *Юровская Э. П.* Наследие М. М. Бахтина и современный художественный процесс // Тез. С. 77—78.
1457. *Юрченко Т. Г.* Социологическая поэтика М. М. Бахтина и проблема жанра (Опыт интерпретации жанра идиллии) // БЧ-2. С. 151—159.
1458. *Юрченко Т. Г.* Бахтин в своем отечестве (Обзор) // БЗК. С. 7—31.
1459. *Юрченко Т. Г.* Бахтинiana юбилейного года // ДКХ. 1996. № 2. С. 168—192.
1460. *Юрченко Т. Г.* Заметки о Седьмой международной бахтинской конференции // ДКХ. 1995. № 3. С. 188—189.
1461. *Юрченко Т. Г.* Публикация текстов М. М. Бахтина и литература о нем на русском языке (1988—1994): Библиография // БЗК. С. 114—154.
1462. *Юрченко Т. Г.* Путеводитель по реферативной бахтиниане: 1973—1994 // БЗК. С. 55—66.
1463. *Языкова Н. Г.* Стилиевой подход к освоению музыкальной культуры как путь развития принципов диалогического мышления будущего учителя // БГМ. Ч. 2. С. 181—183.
1464. *Якубовский А.* Категория хронотопа: Преодоление позитивной парадигмы мышления // БГМ. Ч. 2. С. 183—185.

1465. Юсс Х. Р. К проблеме диалогического понимания // ВФ. 1994. № 12. С. 97—106. То же // БС-3. С. 182—197.

Список сокращений

- Бахтинология — Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетей, 1995.
- БГМ — М. М. Бахтин и современное гуманитарное мышление на пороге XXI века: Тезисы III Саранских международных бахтинских чтений: В 2 ч. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1995. Ч. 1—2.
- БЗК — М. М. Бахтин в зеркале критики. Сборник / Отв. ред. и сост. Т. Г. Юрченко. М.: ИНИОН, 1995.
- БИБ — Бахтин и время: IV Бахтинские научные чтения, 20—21 ноября 1997 г., г. Саранск. Саранск, 1998.
- БПС — М. М. Бахтин и проблемы современного гуманитарного знания: Материалы межвуз. научн. конференции: (27 сентября 1995, Ростов-на-Дону) / Ростов. гос. ун-т; кафедра теор. и истор. мир. лит-ры; фак-т филол. и журналист. Ростов-на-Дону, 1995.
- БС-1 — Бахтинский сборник: Сб. статей. М.: Прометей, 1990. Вып. I.
- БС-2 — Бахтинский сборник: Сб. статей. М., 1991. Вып. II.
- БС-3 — Бахтинский сборник: Сб. статей. М.: Лабиринт, 1997. Вып. III.
- БС-4 — Бахтинский сборник: Сб. статей. Саранск, 2000. Вып. IV.
- БТ — Бахтинский тезаурус. Материалы и исследования: Сб. ст. / Под. ред. Н. Д. Тамарченко, С. Н. Бройтмана, А. Садецкого. М.: РГГУ, 1997.
- БФ — М. М. Бахтин как философ: Сб. ст. М.: Наука, 1992.
- БЧ — Бахтинские чтения. Сборник. Орел, 1997.
- БЧ-1 — Бахтинские чтения-I. Сб. материалов Междунар. научн. конференции (Витебск, 3—6 июля 1995 г.). Витебск, 1996.
- БЧ-2 — Бахтинские чтения-II. Сб. материалов Междунар. научн. конференции (Витебск, 24—26 июня 1996 г.). Витебск, 1998.
- БЧ-3 — Бахтинские чтения-III. Сб. материалов Междунар. научн. конференции (Витебск, 23—25 июня 1998 г.). Витебск, 1998.
- БЭС — М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: Межвуз. сб. научн. тр. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992. Ч. 1—2.
- ВЛ — Вопросы литературы. М.
- ВФ — Вопросы философии. М.
- ДКХ — Диалог. Карнавал. Хронотоп: Журн. научн. разысканий о биогр., теорет. наследии и эпохе М. М. Бахтина. Витебск.
- НС-1 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1996. Вып. 1.

- НС-2 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1997. Вып. 2.
- НС-3 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1998. Вып. 3.
- НС-4 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 1999. Вып. 4.
- НС-5 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 2000. Вып. 5.
- НС-6 — Невельский сборник: Статьи, письма, воспоминания / Научн. совет по изучению и охране культур. и природ. наследия РАН и др. СПб.: Акрополь, 2001. Вып. 6.
- ПБ-1-1 — М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. ст. СПб., 1991. Вып. 1. Ч. 1.
- ПБ-1-2 — М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. ст. СПб., 1991. Вып. 1. Ч. 2.
- ПБ-2 — Проблемы бахтинологии: Сб. ст. СПб., 1995. Вып. 2 (см. Бахтинология).
- ПГН — М. М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук: Материалы науч. конференции (Москва, РГГУ, 1—3 февраля 1993 г.). Витебск, 1994.
- ПНН — М. М. Бахтин: проблемы научного наследия: Сб. ст. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992.
- РЖ — Реферативный журнал. М.
- СПП — М. М. Бахтин и современные гуманитарные практики. Красноярск, 1995.
- Тез — М. М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: Тез. докл. участников Вторых саранских бахтинских чтений (28—30 января 1991 г.). Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 1991.
- ТЕЗ — М. М. Бахтин и гуманитарная наука XX века: Тезисы конференции (ноябрь 1995, Вильнюс). Вильнюс, 1995.
- ТЭ — Творчество М. М. Бахтина и этика современного мира. Сб. ст. Саранск, 1990. — Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР. № 43281 от 21.11.90.
- ФЗ — Филолог. заметки. Саранск: Изд-во Мордов. гос. пед. ин-та, 1999. Ч. 1—2.
- ФН — Философские науки. М.
- ФЭ — Философия М. М. Бахтина и этика современного мира. Сб. научн. ст. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1992.
- Хт — Хронотоп: Межвуз. научн. темат. сб. Махачкала, 1990.
- ЭС — Эстетика М. М. Бахтина и современность. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1989.

Составители:

О. Ю. Осьмухина, Т. Г. Юрченко

2. ИНОЯЗЫЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

1. *Abraham T. T.* Of carnival and carnivalesque: towards a feminist poetics in theatre // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 66—67.
2. *Abrahams R.* Bakhtin, the critics and the folklore: [Review essay] // J. of Amer. folklore. — 1989. — Vol. 102, apr./june. — P. 202—206.
3. *Adamček V.* Vidovi carnevala u romanu Guntera Grassa // Umjetnost riječi. — 1989. — Vol. 33, N 2/3. — S. 205—221.
4. *Adlum C.* Critical work on the Bakhtin Circle: A new bibliographical essay // Bakhtin and cultural theory. 2nd ed. Manchester, N. Y., 2001. P. 241—265.
5. *Alvarado Jimenez R.* Genres of discourse as frames of interaction // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 61—62.
6. *Anchor R.* Bakhtin's truth of laughter // Clio. — Fort Wayne, 1985. — Vol. 14, N 3. — P. 237—257.
7. *Anderson R. B.* Dostoevsky: Myths of duality. — Gainesville: Univ. of Florida press, 1986. — 186 p.
8. *Anemone A.* Carnival in theory and practice: Konstantin Vaginov a. Mikhail Bakhtin // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 60—61.
9. *Angelova P.* Zur Friedrich-Schlegel-Rezeption Bachtins // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 137—144.
10. *Angus P.* Russian intellectual Mikhail Bakhtin exerts growing influence on variety of disciplines: Concepts such as «dialogism» a. «polyphony» are put to use by lit. criticism a. other academics // The chronicle of higher education. — Wash., 1986. — Vol. 34, N 3. — P. 4—6.
11. *Arenilla L.* [Rec.] // Nouvelle rev. fr. — 1985. — N 386. — P. 101—105.
12. *Armstrong J.* Afterword // Armstrong J. The unsaid «Anna Karenina». — N. Y.: St. Martin's press, 1988. — P. 186—191.
13. *Armstrong J.* «Serious laughter» in Russian theory and international practice // Melbourne Slavonic studies. — 1985. — N 19. — P. 107—125.
14. *Aronowitz S.* Notes from underground: Mikhail Bakhtin changes the face of criticism // Village Voice lit. suppl. — 1989. — Mar. — P. 22—24.
15. *Arteaga A.* «Beasts and jagged strokes of color»: The poetics of hybridization on the US—Mexican border // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, 1993. — P. 277—293.
16. *Arteaga A.* Another tongue: Chicano identity a. the poetics of hybridization on the US/Mexican borders // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 10—11.
17. *Aucouturier M.* Mikhail Bakhtine: philosophe et théoricien de roman // Bakhtine M. Esthétique et théorie du roman. — Paris, 1978. — P. 9—19.
18. *Aucouturier M.* The theory of the novel in Russia in the 1930-s: Lukacs a. Bakhtin // The Russian novel from Pushkin to Pasternak. — New Haven, 1983. — P. 227—240.
19. *Augenot M.* Bakhtine, critique de Saussure // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 2—9.

20. Autobiographical statements in the XXth century Russian literature / Ed. by J. G. Harris. — Princeton: Princeton univ. press, 1989. — 287 p.
21. *Averintsev S. S.* Bakhtin and the Russian attitude to laughter // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 13—19.
22. M. Bachtin // *Ord och bild*. — Stockholm, 1979. — N 4. — S. 2—34.
23. M. M. Bakhtin's lectures and comments of 1924—1925 // Bakhtin and religion: A feeling for Faith. Evanston, 2001. P. 193—237.
24. Michail Bachtin: semiotica, teoria della lett. e marxismo / V. Ivanov, J. Kristeva et al.; A cura di A. Ponzio. — Bari: Dedalo, 1977. — 231 p.
25. Mikhail Bakhtin and contemporary literary theory. — Ottawa, 1982. — 107 p. — (Univ. of Ottawa quart.; Vol. 52, N 4).
26. Mikhail Bakhtin // *Genre*. — Norman, 1985. — Vol. 18, N 1. — P. 74—81.
27. Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse / Ed. by C. Thomson. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — 204 p. — (Crit. studies; Vol. 2, N 1/2).
28. Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence: Papers presented at the Intern. colloquium. — Kingston: Queen's univ. press, 1983. — 338 p.
29. Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa: Wydaw. panstw. nauk., 1983. — 608 s.
30. Bakhtine: la littérature hors d'elle-même // *Esprit*. — Paris, 1984. — N 7/8. — P. 95—127.
31. Bakhtin: Dialogues a. essays on his work / Ed. by G. S. Morson. — Chicago; London: Chicago univ. press, 1986. — XIV, 192 p.
32. Bakhtin: teorico del dialogo / A cura di F. Corona. — Milano: Angelli, 1986. — 379 p.
33. Bakhtin and the human sciences / Ed. by M. Bell, M. Gardiner. — London: Sage, 1988. — 296 p.
34. Bakhtin and cultural theory / Ed. by K. Hirschkop, D. Shepherd. — Manchester: Manchester univ. press, 1989. — 224 p.
35. Bakhtin and Otherness / Ed. by R. F. Barsky, M. Holquist. — Montreal, 1990. — 371 p. — (Dicours social / Social discourse; Vol. 3, N 1/2).
36. Bakhtin: carnival a. other subjects / Ed. by D. Shepherd. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — 303 p. — (Crit. studies; Vol. 3, N 2; Vol. 4, N 1/2).
37. Bakhtin and ancient studies: dialogues and dialogics / Ed. by F. Kaufman. — Baltimore; Arethusa, 1993. — Vol. 26, N 2. — P. 115—216.
38. Bakhtin and medieval voices / Ed. by T. Farrell. — Gainesville: Univ. press of Florida, 1995. — 240 p.
39. Bakhtin in contexts: across the disciplines / Ed. by A. Mandelker; Introd. by C. Emerson. — Evanston, Ill.: Northwestern univ. press, 1995. — 218 p.
40. Bakhtine et l'avenir des signes. — 1998. — 326, VII p. — (Recherches sémiotiques = Semiotic inquiry; Vol. 18, N 1/2).
41. Bakhtin and the nation / Ed. by B. A. Brown et al. — Lewisberg: Bucknell univ. press, 1999. — [99] p. — (Bucknell rev.; Vol. 43, N 2).
42. Bakhtin and cultural theory / Ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd. Revised and expanded 2-nd ed. Manchester, N. Y.: Manchester univ. press, 2001. — 276 p.

43. Bakhtin and religion: A feeling for Faith / Ed. by S. M. Felch and P. J. Contino. Evanston: Northwestern univ. press, 2001. — 252 p.
44. The Bakhtin circle today / Ed. by M. Diaz-Diocaretz. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — 230 p. — (Crit. studies; Vol. 1, N 2).
45. *Bagby J.* Mikhail Bakhtin's discourse typologies: Theoretical a. practical considerations // *Slavic rev.* — 1982. — Vol. 41, N 1. — P. 35—58.
46. *Baker H.* The promised body: Reflections on canon in Afro-Amer. context // *Poetics today.* — 1988. — Vol. 9, N 2. — P. 339—355.
47. *Balbus S.* Propozycje metodologiczne M. Bahtina i ich teoretyczne konteksty // *Bachtin M. Twórczość Franciszka Rabelaisgo...* — Warszawa, 1975. — S. 51—52.
48. *Balcerzan E.* Smiech zredukowany: (Michala Bachtina teoria powieści) // *Odra.* — Wrocław, 1969. — N 7/8. — S. 39—43.
49. *Bandelamudi L.* Epic: is it a closed text? When, where and why? // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 58—60.
50. *Baran H.* Rec. // *Slavic a. East Europ. j.* — 1974. — Vol. 18, N 1. — P. 77—79.
51. *Barko I.* Baudelaire and the dialogic imagination // *Antipodische Aufklärung.* — Frankfurt a. M., 1987. — P. 37—53.
52. *Barsky R.* Bakhtin and the discourse analysis of legal hearings: the case of Convention Refugee hearing // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 65.
53. *Barsky R.* Bakhtin as Anarchist?: Lang., Law a. creative impulses in the work of Mikhail Bakhtin a. Rudolf Rucker // *Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond.* — Durham, 1998. — P. 623—642. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
54. *Barsky R.* Chomsky's challenge: the pertinence of Bakhtin's theories // *Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies.* — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 92—106.
55. *Barsky R.* Constructing a productive other: Discourse theory a. the convention refugee hearing. — Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub. Co., 1994. — X, 272 p.
56. *Barsky R., Holquist M.* Dialogue: (a conversation) // *Face to face: Bakhtin in Russia a. in the West.* — Sheffield, 1997. — P. 1—22.
57. *Barsky R.* The discourse(s) of literature and the law // *Ibid.* — P. 372—385.
58. *Barsky R.* Introduction: Bakhtin, Otherness a. a social role for interpretive work // *Bakhtin and Otherness.* — Montreal, 1990. — P. VII—X.
59. *Barsky R.* Re-vitalising the memory through narrative: Bakhtin's dialogism a. the realist text // *Ibid.* — P. 147—166.
60. *Barta P. I.* et al. Beginning the dialogue: Bakhtin and Others // *Carnivalizing difference.* L.; N. Y., 2001. P. 1—22.
61. *Bauer D.* Feminist dialogics: a theory of failed community. — Albany, N. Y.: State univ. of New York press, 1988. — XVII, 204 p.
62. *Beerman R.* [Rec.] // *Soviet studies.* — Glasgow, 1986. — Vol. 38, N 4. — P. 615—616.
63. *Belknap R. L.* [Rec.] // *Slavic rev.* — 1982. — Vol. 41, N 3. — P. 580—581.

64. *Belknap R. L.* Recent Soviet scholarship and criticism // Slavonic a. East Europ. j. — Madison, 1967. — Vol. 11, N 1. — P. 75—86.
65. *Belleau A.* Bakhtine et le multiple // Etudes fr. — Kingston, 1970/1971. — Vol. 4, N 6. — P. 481—486.
66. *Belleau A.* Culture populaire et culture «sérieuse» dans le roman québécois // Liberté. — Quebec, 1977. — Mai/Juin (N 111). — P. 31—36.
67. *Belleau A.* Le dernier livre de Bakhtine: la fin comme commencement: Rec. ad Bakhtine M. Esthétique de la création verbale // Le Bulletin Bakhtine. — Kingston, 1986. — N 2. — P. 130—133.
68. *Belleau A.* Notre Rabelais. — Montreal: Boreal, 1990. — 177 p.
69. *Belleau A.* Reprise du concept de Carnavalization // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 12—17.
70. *Belleau A.* La teoria bachtiniana del dialogismo e sue implicazione // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 3—16.
71. *Bennett T.* Bakhtin's historical poetics // Bennett T. Formalism and Marxism. — London, 1979. — P. 75—92.
72. *Bennett T.* Text, readers, reading formation // Modern literary theory: a reader / Ed. by P. Rice, P. Waugh. — London etc., 1989. — P. 206—220.
73. *Benot I.* Le »Rabelais» de Bakhtine ou l'éloge du rire // La pensée. — Paris, 1972. — Avr. (N 162). — P. 113—125.
74. *Bereza A.* [Rec.] // Pamiêtnik literacki. — Wroclaw, 1967. — N 3. — S. 203—212.
75. *Berman J.* «A quite of many colours»: Women a. masquerade in Donald Barthelme's postmodern parody novels // Feminism, Bakhtin, and the dialogic. — Albany, 1991. — P. 123—133.
76. *Bernard-Donals M.* Mikhail Bakhtin: Between fenomenology a. Marxism // College Engl. — 1994. — Vol. 56, N 2. — P. 170—188.
77. *Bernard-Donals M.* Mikhail Bakhtin: Between fenomenology a. Marxism. — Cambridge: Cambridge univ. press, 1994. — 187 p.
78. *Bernard-Donals M.* «Discourse in life»: answerability in lang. a. in the novel // Studies in the lit. imagination. — 1990. — Vol. 23, N 1. — P. 45—63.
79. *Bernstein M. A.* Bitter carnival: Resentment a. the abject hero. — Princeton, N. J.: Princeton univ. press, 1992. — 243 p.
80. *Bernstein M. A.* Keeping the conversation going: Prosaics a. lit. theory // New lit. history. — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 687—690.
81. *Bernstein M. A.* The poetics of resentment // Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges. — Evanston, 1989. — P. 197—223.
82. *Bernstein M. A.* Victims-in-waiting: backshadowing a. the representation of Europ. Jewry // New lit. history. — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 625—652.
83. *Bernstein M.* When the carnival turns bitter: preliminary reflections upon abject hero // Bakhtin: Dialogues a. essays on his work. — Chicago; London, 1986. — P. 99—122.
84. Beschreiben, Interpretieren, Werten: Das Wartungsproblem in der Lit. aus der Sicht unterschiedlicher Methoden / Hrsg. von B. Leng, B. Schulte-Middelich. — München: W. Fink, 1982. — 271 S.
85. *Bethea D. M.* Bakhtinian prosaics vs Lotmanian «Poetic thinking»: the code a. its relation to lit. biography // Slavic a. East Europ. j. — 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 1—15.

86. *Bialostosky D.* Antilogics, dialogics, and Sophistic social psychology: Michael Billig's reinvention of Bakhtin from Protagorean rhetoric // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 86—87.
87. *Bialostosky D.* Bakhtin versus Chatman on narrative: The habilitation of the hero // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 109—116.
88. *Bialostosky D.* Bakhtin's contribution to a poetics speech // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 20—27.
89. *Bialostosky D.* Booth's rhetoric, Bakhtin's dialogics and the future of the novel criticism // Novel. Providence. — 1985. — Vol. 18, N 2. — P. 209—216.
90. *Bialostosky D.* Criticism as a dialogic practice // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 105—113.
91. *Bialostosky D.* Dialogic criticism // Contemporary literary theory / Ed. by G. D. Atkins, L. Morrow. — Amherst: Univ. of Massachussets press, 1989. — P. 214—228.
92. *Bialostosky D.* Dialogic, pragmatic and hermeneutic conversation: Bakhtin, Rorty a. Gadamer // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 107—119.
93. *Bialostosky D.* La dialogica come arte del discorso e la critica letteraria // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 261—275.
94. *Bialostosky D.* Dialogics as an art of discourse in literary criticism // Publ. of the Modern lang. assoc. of America. — N. Y., 1986. — Vol. 101, N 5. — P. 788—797.
95. *Bialostosky D.* Dialogics, narratology and virtual space of discourse // J. of narrative technique. — 1989. — Vol. 19, N 1. — P. 167—173.
96. *Bialostosky D.* Making tales: The poetics of Wordsworth's narrative experiments. — Chicago: Univ. of Chicago press, 1984. — XI, 208 p.
97. *Bialostosky D.* Wordsworth, dialogics and the practice of criticism. — Cambridge; N. Y.: Cambridge univ. press, 1992. — XXVII, 288 p.
98. *Biancofiore A.* Elogio della continuata // Ponzio A. Il filosofo e la tar-taruga. — Ravenna: Longo, 1989. — P. 2—16.
99. *Biancofiore A.* Folia e ripetizione // Lectures. — 1988. — Vol. 22, N 1. — P. 175—179.
100. *Biancofiore A., Ponzio A.* Dialogue, sense and ideology in Bakhtin // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 65—75.
101. *Biancofiore A.* Bakhtin and Valery: for a poetics of dialogism // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 87.
102. *Birus H. Rez.:* Bachtin M. Literatur und Karneval // Germanistik. — Tübingen, 1974. — Jg.15. — S. 300.
103. *Birus H. Rez.:* Bachtin M. Probleme der Poetik Dostoevskijs // Ibid. — S. 307.
104. *Birus H. Rez.:* Medvedev P. Die formale Methode in der Literaturwis-senschaft // Germanistik. — Tübingen, 1977. — Jg.17. — S. 704—705.
105. *Birus H.* Apokalypse der Apokalypsen: Nietzsches Versuch einer Destruk-tion aller Eschatologie // Das Ende: Figuren einer Denkform. — München, 1996. — S. 32—58.
106. *Blair C.* Only one of the voices: dialogic writing across the curriculum // College Engl. — 1988. — Vol. 50, N 4. — P. 383—389.

107. *Blanco I. M.* La torre d. Babel e le logiche dell'uomo // *Bakhtin: teorico del dialogo*. — Milano, 1986. — P. 102—117.
108. *Bocharov S.* Conversations with Bakhtin // *Publ. of the Modern lang. assoc. of America*. — 1994. — Vol. 109, N 5. — P. 1011—1024.
109. *Bonetskaja N. K.* Эстетика Бахтина как логика формы // *Fifth International Bakhtin conference*. — Manchester, 1991. — P. 77—83.
110. *Bonfatini M., Ponzio A.* Dialogo sui doaloghui: Dove si parla di filosofia, scienza, utopia, semiotica, poesia, ecotopia, e così via discorrendo. — Ravenna: Longo, 1986. — 198 p.
111. *Booker M. K., Juraga D.* Bakhtin, Stalin, and modern Russian fiction: carnival, dialogism a. history. — Westport, Conn.: Greenwood press, 1995. — 181 p.
112. *Booker M. K.* Joyce, Bakhtin and the literary tradition: toward a comparative cultural poetics. — Ann Arbor: Univ. of Michigan press, 1995. — 273 p.
113. *Booker M. K.* O'Brien among the benighted Gaels: linguistic oppression a. cultural definition in Ireland // *Bakhtin and Otherness*. — Montreal, 1990. — P. 167—182.
114. *Booker M. K.* Techniques of subversion in modern literature: transgression, objection a. the carnivalesque. — Totowa: Univ. of Florida press, 1991. — 271 p.
115. *Booth W.* Freedom of interpretation: Bakhtin a. challenge of feminist criticism // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work*. — Chicago; London, 1986. — P. 149—176.
116. *Booth W.* Introduction // *Bakhtin M. Problems of Dostoevsky's poetics*. — Minneapolis, 1984. — P. II—XXIII.
117. *Booth W.* Introduction to Extracts from Notes (1970—71) // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work*. — Chicago; London, 1986. — P. 177—178.
118. *Bove C.* [Rec.] // *Minnesota rev.* — Minneapolis, 1982. — Vol. 18, N 2. — P. 158—162.
119. *Bove C.* The text as dialogue in Bakhtin and Kristeva // *The work of Mikhail Bakhtin*. — Ottawa, 1983. — P. 117—124.
120. *Bowers R.* Bakhtin, Self and Other: Neohumanism a. the communicative multiplicity // *Canad. rev. of comparative lit.* — 1994. — Vol. 21, N 4. — P. 565—575.
121. *Boym S.* Dialogue as «Lyrical Hermaphroditism»: Mandelstam's challenge to Bakhtin // *Slavic rev.* — 1991. — Vol. 50, N 1. — P. 118—126.
122. *Brandist C.* Gramsci, Bakhtin and the semiotics of hegemony // *New Left rev.* — 1996. — N 216. — P. 94—109.
123. *Brandist C.* The official and the popular in Gramsci and Bakhtin // *Theory, culture and society*. — 1996. — Vol. 13 (2). — P. 59—74.
124. *Brandist C.* Bakhtin, Cassirer and symbolic forms // *Radical philosophy*. — 1997. — N 85. — P. 20—27.
125. *Brandist C., Shepherd D.* From Saransk to Cyberspace: Towards an electronic edition of Bakhtin // *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings*. — Jyväskylä, 1998. — P. 7—20.
126. *Brandist C.* Review article: The oeuvre finally emerges // *Ibid.* — 1998. — N 1. — P. 107—114.

127. *Brandist C.* Review article: Bakhtinology a. Ideology // Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1999. — N 2. — P. 87—94.
128. *Breslow S. P.* Trinidadian heteroglossia: a Bakhtinian view of Derek Wallcott's play «A branch of the blue Nile» // World literature today. — Norman, 1988. — Vol. 63, N 1. — P. 36—38.
129. *Bretz M. L.* Voices of authority and linguistic autonomy in «Niebla» // Studies in twentieth cent. lit. — 1987. — Vol. 12, N 2. — P. 229—238.
130. *Bristol M. D.* Charivari and the comedy of abjection in «Othello» // True rites and maimed rites: ritual a. anti-ritual in Shakespeare a. his age / Ed. by L. Woodbridge, E. Berry. — Urbana, 1992. — P. 75—97.
131. *Brittain C.* The dialogic text and text pluriel // Occasional papers. — Colchester, 1974. — Vol. 14. — P. 149—153.
132. *Brodzka A.* O kryteriach realizmu w badaniach literackich. — Warszawa: Panstw. inst. wydaw., 1966. — 269 s.
133. *Broms H.* Unusual forms of commercial culture // Semiotics of culture: Proc. of the 25th Symp. of the Tartu-Moscow school of semiotics, Imatra, Finland, 27—29.VII.1987. — Helsinki, 1988. — P. 223—231.
134. *Brown C.* Critic in hiding // New republic. — Wash., 1985. Vol. 192, N 14. — P. 38—40.
135. *Brown C.* Soviet structuralism, a semiotic approach // Russian formalism. — New Haven, 1985. — P. 118—120.
136. *Bruns G.* The otherness of words: Joyce, Bakhtin, Heidegger // Post-modernism philosophy and the arts / Ed. by H. J. Silverman. — N. Y., 1990. — P. 120—136.
137. *Bruss N. H., Titunik I. R.* Preface // Voloshinov V. N. Freudanism. — N. Y., 1976. — P. VII—XIV.
138. *Burke P.* Bakhtin for historians // Social history. — 1988. — Vol. 13. — P. 85—90.
139. *Burton S.* Difference and convention: Bakhtin and the practice of travel literature // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 225—246.
140. *Busch R.* Bakhtin's «Problemy tvorchestva Dostoevskogo» and V. V. Vinogradov's «O khudozhestvennoy proze» — a dialogic relationship // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 311—324.
141. *Buuren M. van.* De boekenpoepper: Over het groteske in de literatuur. — Assen: Van Gorkum, 1982. — 108 p.
142. *Buuren M. van.* Le grotesque dans «Fin de partie» // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 28.
143. *Buuren M. van.* Quelques aspects du dialogisme: Pouchkine, Dostoevski, Joyce // Degrés. — Bruxelles, 1980/1981. — N 24/25. — P. 110—118.
144. *Buuren M. van.* Witold Gombrowicz et le grotesque // Littérature. — Paris, 1982. — Dec. (N 48). — P. 57—73.
145. *Byrd C. L.* Freud's influence on Bakhtin: traces of psychoanalytic theory in «Rabelais and his world» // Germano-Slavica. — 1987. — Vol. 5, N 5/6. — P. 223—230.
146. *Cahill D.* Joyce and Bakhtin // Contemporary lit. — 1990. — Vol. 31, N 3. — P. 397—402.
147. *Calinescu M.* Dialogy // Modernism: Challenges a. perspectives / Ed. by M. Chedfor, R. Quinones, A. Watchel. — Urbana; Chicago; 1986. — P. 89—91.

148. *Calinescu M.* Elógiul dialóguli // Romania literara. — București, 1971. — 11 fevr. (N 7). — P. 5.
149. *Callinicoz A.* Post-Modernism, Post-Structuralism, Post-Marxism? // Theory, Culture a. Society. — 1985. — Vol. 2. — P. 85—100.
150. *Calvi G., Bartellis S.* La bocca del signore: commensalita e gerarchie sociale fra cinque e seicento // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 197—215.
151. *Carden P.* Rec. // Slavic a. East Europ. j. — 1979. — Vol. 23, N 3. — P. 411—412.
152. *Carlson H.* Strindberg and the carnival of history // Scand. studies. — 1990. — Vol. 60. — P. 39—62.
153. *Carnes J. S.* Degenerate Neptolemus: Praise poetry and the novelization of the Aeneid // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 99—118.
154. *Carnivalizing difference: Bakhtin and the Other* / Ed. by P. I. Barta, P. A. Miller, Ch. Platter and D. Shepherd. L.; N. Y.: Routledge, 2001. — 265 p.
155. *Carrol D.* The alterity of discourse: Form, history a. the question of the political in M. M. Bakhtin // Diacritics. — Baltimore, 1983. — Vol. 13, N 2. — P. 66—83.
156. *Carrol D.* Narrative, heterogeneity and the question of the political: Bakhtin a. Lyotard // The aims of representation: Subject/Text/History / Ed. by M. Krieger. — N. Y., 1987. — P. 69—106.
157. *Carter R.* Language, discourse and literature: perspectives for teaching // The European. Engl. messenger. — 1994. — Vol. 3, N 2. — P. 24—36.
158. *Castellanos G.* Laughter, war and feminism: elements of carnival in three of Jane Austen's novels. — N. Y.: Peter Lang, 1994. — 241 p.
159. *Castle T.* Masquerade and civilization: The carnivalesque in eighteenth cent. Engl. culture a. fiction. — London: Methuen, 1986. — 395 p.
160. *Cavanagh C.* The forms of the ordinary: Bakhtin, prosaics a. the lyric // Slavic a. East Europ. j. — 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 40—56.
161. *Cave M.* Bakhtin and feminism: the chronotopic female studies // Women's studies. — 1990. — Vol. 18, N 2/3. — P. 117—127.
162. *Cazden C.* Contributions of the Bakhtin circle to communicative competence // Applied linguistics. — 1989. — Vol. 10, N 2. — P. 116—127.
163. *Cepan O.* Roman ako velky dialog // Sloven. lit. — Bratislava, 1973. — N 1. — S. 74—82.
164. *Cerquiglini B.* The syntax of discursive authority: the example of feminine discourse // Yale French studies. — 1986. — Vol. 70. — P. 183—198.
165. *Chacravarty B.* Mikhail Bakhtin's thoughts on novel // Gangeo patro. — Calcutta, 1989. — Vol. 11, apr. — P. 115—126.
166. *Charles M.* Rabelais coryphée // Nouvelle rev. fr. — 1971. — N 222. — P. 91—96.
167. *Christian R. F.* [Rec.] // Slavic a. East Europ. rev. — 1986. — Vol. 64, N 3. — P. 463—465.
168. *Clark J. P.* The words of the letter, the letters of the word: Monologic a. dialogic discourse in Gryphius' «Cardenio and Celinda» // Daphnis. — 1988. — Vol. 17. — P. 223—245.
169. *Clark K.* Mikhail Bakhtin's «Problemy tvorчества Dostoevskogo» // Dostoevsky commemorative number: Melbourne Slavonic studies. — 1980. — N 14. — P. 33—40.

170. *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin: [A biography]. — Cambridge, Mass.; London: Belknap press of Harvard univ. press, 1984. — XIV, 398 p.
171. *Clemente B.* Idee del carnevale // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 11—35.
172. *Clifford J.* On ethnographic authority // Representations. — 1983. — Vol. 1, N 2. — P. 118—146.
173. *Coates R.* Points of contact and departure in the works of M. M. Bakhtin and M. I. Kagan up to 1924 // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 45—48.
174. *Coates R.* The first and the second Adam in Bakhtin's early thought // Bakhtin and religion: A feeling for Faith. Evanston, 2001. P. 63—78.
175. *Cobley E.* Mikhail Bakhtin's place in genre theory // Genre. — 1988. — Vol. 21, N 3. — P. 321—328.
176. *Cohen T.* «Well»: Voloshinov's double-talk // SubStance: a rev. of theory a. lit. criticism. — 1992. — Vol. 21, N 2 (68). — P. 91—101.
177. *Cohran R.* One family's marketplace // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 70.
178. *Coletti T.* Naming the Rose: Eco, the Medieval signs, a. modern theory. — Ithaca: Cornell univ. press, 1988. — 157 p.
179. *Contat M., Rybalka M.* Un entretien avec Jean-Paul Sartre // Le Monde. — 1971. — 14 mai.
180. The contexts of Bakhtin: Philosophy, Aesthetics, Reception / Ed. by D. Shepherd. — Amsterdam: Harwood Academic press, 1998. — XXIII, 221 p.
181. *Conway J. P.* The retreat from history: a Marxist analysis of Freud // Studies in Soviet thought. — 1983. — Vol. 25, N 2. — P. 101—112.
182. *Cooper J. X.* Heteroglossia and textual power: a dialogical reading of T.S. Eliot's «The sacred wood» // Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — P. 189—204.
183. *Cornwell N.* Rec. // Irish Slavonic studies. — 1986. — Vol. 7. — P. 169—170.
184. *Corona F.* Bachtin e il desiderio: trace di lettura // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 254—260.
185. *Corredor E.* Lukacs and Bakhtin: a dialogue on fiction // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 97—107.
186. *Coste D.* Débat, ébats et cours fatal: fonctions dialogiques et rhétorique narrative dans «Sylvie» de Jean Mairet // Romanic rev. — 1988. — Vol. 79, N 4. — P. 558—573.
187. *Cowles D.* Methods of inquiry, modes of evidence: perception, self-deception a. truth in «Bleak house» // The Dickensian. — 1991. — Vol. 87, N 3 (425). — P. 153—165.
188. Critical essays on Mikhail Bakhtin / Ed. by C. Emerson. — N.Y.: G. K. Hall, 1999. — 419 p.
189. Critical response // Crit. inquiry. — 1985. — Vol. 11, N 4. — P. 672—701.
190. *Cros E.* Reformuler la lecture que Bakhtine fait du Quichotte // Socio-criticism. — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 115—146.
191. *Cros E.* Théorie et pratique sociocritiques. — Montpellier: Centre d'études et de recherches sociocritiques, 1988. — 224 p.

192. *Cros E.* Theory and practice of sociocriticism / Tr. by J. Schwartz; Foreword by J. Link, U. Link-Heer. — Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1988. — 275 p.
193. *Crowley T.* Bakhtin and the history of the language // Bakhtin and cultural theory. Manchester, N. Y., 1989. P. 68—90.
194. *Crowley T.* Bakhtin and the history of the language // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 177—200.
195. *Cubin V.* Bachtinuv cin // Česka lit. — Praha, 1973. — N 3. — S. 285—288.
196. *Cunliffe R.* Carnival and drama: an architectonic approach // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 49—51.
197. *Cunliffe R.* Charmed snakes and little Oedipuses: the architectonics of carnival and drama in Bakhtin, Artaud and Brecht // Bakhtin: carnival and other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 48—69.
198. *Curtis J. M.* Mikhail Bakhtin, Nietzsche and Russian pre-revolutionary thought // Nietzsche in Russia. — Princeton, 1986. — P. 331—354.
199. *Czaplewicz E.* Bachtin: jego idee // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa: Wydaw. państw. nauk., 1983. — S. 9—26.
200. *Czaplewicz E.* Dialogue theory of a literary work // Zagadnienia rodzajów literackich. — Łódź, 1977. — T. 20, z. 1. — S. 49—66.
201. *Czaplewicz E.* Lectura Bachtina // Ibid. — P. 507—528.
202. *Dalmas A.* [Rec.] // Le Monde. — 1970. — 27 nov. — P. 15.
203. *Daly B. O.* The central nervous system of America: the writer as/in the crowd of Joyce Carol Oates «Wonderland» // Feminism, Bakhtin and dialogic. — Albany, 1991. — P. 155—180.
204. *Danek D.* Bachtin i Freud // Teksty. — Warszawa, 1978. — N 1. — S. 153—170.
205. *Danek D.* [Rec.] // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa: Wydaw. państw. nauk., 1983. — S. 477—490.
206. *Danek D.* [Rec.] // Pamiętnik literacki. — Wrocław, 1965. — N 2. — S. 632—652.
207. *Danow D. K.* Bakhtin and Lotman: novel a. culture // Semiotics of culture: Proc. of the 25th Symp. of the Tartu-Moscow school of semiotics, Imatra, Finland, 27—29 VII, 1987. — Helsinki, 1988. — P. 233—244.
208. *Danow D. K.* M. M. Bakhtin in life and art // Amer. j. of semiotics. — 1985. — Vol. 3, N 3. — P. 131—141.
209. *Danow D. K.* M. M. Bakhtin's concept of the word // Ibid. — 1984. — Vol. 3, N 1. — P. 79—97.
210. *Danow D. K.* Dialogic perspectives: East European view: (Bakhtin, Murkaczovsky, Lotman) // Russ. lit. — Amsterdam, 1986. — Vol. 20, N 2. — P. 119—142.
211. *Danow D. K.* The dialogic sign: essays on the major novels of Dostoevsky. — N. Y.: Peter Lang, 1991. — IX, 219 p.
212. *Danow D. K.* The spirit of carnival: magical realism a. the grotesque. — Lexington: The univ. of Kentucky press, 1995. — 185 p.
213. *Danow D. K.* Stavrogin's teaching: reported speech in the «Possessed» // Slavic a. East Europ. j. — Tucson, 1988. — Vol. 32, N 2. — P. 213—224.
214. *Danow D. K.* The thought of Mikhail Bakhtin: from word to culture. — London: Macmillan, 1991. — 158 p.

215. *Danow D. K.* Word, utterance, text // Russ. lit. — 1988. — Vol. 72, N 1/2. — P. 179—186.
216. *Davis L.* Reading irony: dialogism in «A modest proposal» // AUMLA: J. of the Austr. Univ. lang. a. lit. Assoc. — 1992. — Vol. 77, may. — P. 32—55.
217. *De Jean J.* Bakhtin and/in history // Language and literary theory. — Ann Arbor, 1984. — P. 225—240.
218. *De Man P.* Dialogue and dialogism // Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges. — Evanston, 1989. — P. 105—114.
219. *De Man P.* The resistance to theory / Foreword by W. Goodzich. — Minneapolis: Minnesota univ. press, 1986. — XVII, 137 p.
220. *Delic J.* O teoriji groteske Mihaila Bahtina // Vidici. — Beograd, 1970. — Br. 141. — S. 5—6.
221. *Deltcheva R., Vlasov E.* «The Goethe Syndrome»: Villon a. Rabelais as ideological figures in Mandelstam a. Bakhtin // Canad. rev. of comparative lit. — 1994. — Vol. 21, N 4. — P. 577—597.
222. *Desanti D.* Poésie et mystique du Dostoievski: Un discours poliphonique // Le Monde. — 1970. — 16 mai. — P. 1, 3.
223. *Di Alesio C.* Bachtin e la teoria del romanzo // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 130—147.
224. Dialog w literaturze / Pod red. E. Czaplewicza, E. Kaspierskiego. — Warszawa: Panstw. wydaw. nauk., 1978. — 318 s.
225. Dialogism and cultural criticism / Ed. by C. Thomson, H. R. Dua. — London: Routledge, 1995. — 336 p.
226. Dialogizität / Hrsg. von R. Lachmann. — München: W. Fink, 1982. — 264 S.
227. A dialogue of voices: Feminist lit. theory a. Bakhtin / Ed. by K. A. Hohne, H. Wussow. — Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1994. — 207 p.
228. Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings / Ed. by H. Dufva, M. Lahteenmaki. — Jyväskylä: Univ. of Jyväskylä Centre for applied lang. studies, 1998. — 123 p.
229. *Diaz-Diocaretz M.* Introduction // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 1—18.
230. *Diaz-Diocaretz M.* Bakhtin, discourse and feminist theories // Ibid. — P. 121—139.
231. *Diaz-Diocaretz M.* «Look, what he has already done to me»: modality and Temple Drake // Faulkner's discourse: an Intern. symp. / Ed. by L. Honnighausen. — Tübingen, 1989. — P. 214—222.
232. *Diaz-Diocaretz M.* Sieving the matriheritage of the sociocontext // The difference within: Feminism a. critical theory / Ed. by E. Meese, A. Parker. — Amsterdam, 1989. — P. 115—147.
233. *Dillon D.* My word of an Other // College Engl. — 1988. — Vol. 50, N 1. — P. 63—73.
234. Discontinuous discourses in modern Russian literature / Ed. by C. Kelly, M. Makin, D. Shepherd. — London, N. Y.: Macmillan, 1989. — 178 p.
235. Disput über den Roman: Beitr. zur Romantheorie aus dem Sowietunion 1917 bis 1941 / Hrsg. M. Wegner. — Berlin, Weimar: Akad.-Verl., 1988. — 607 S.

236. *Dominichelli M.* Joyce e Bakhtin // *Bakhtin: teorico del dialogo*. — Milano, 1986. — P. 229—245.
237. *Donoghue D.* Reading Bakhtin // *Raritan*. — 1985. — Vol. 5, N 2. — P. 107—119.
238. *Dop E.* A dialogic epistemology: Bakhtin on truth a. meaning // *Dialogism*. — 2000. — N 4. — P. 7—33.
239. *Dorst J. D.* Neck-riddles as a dialogue of genres: Applying Bakhtin's genre theory // *J. of Amer. folklore*. — Wash., 1983. — Oct./Dec. (N 382). — P. 413—433.
240. *Dorval B., Dore J.* The adolescent intimate Other: comparing Piaget, Freud a. Bakhtin in an analysis of dialog // *Bakhtin and Otherness*. — Montreal, 1990. — P. 23—56.
241. *Dorval B.* Psychotherapy as the construction of interpenetrating consciousness // *Fifth International Bakhtin conference*. — Manchester, 1991. — P. 90—92.
242. *Dorval B., Gomberg D.* Psychotherapy as the construction of interpenetrating consciousness // *Bakhtin: carnival a. other subjects*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 125—143.
243. *Drozda M.* Нарративная маска в художественной прозе // *Russ. lit.* — 1978. — Vol. 12. — P. 267—282.
244. *Dufva H.* From «Psycholinguistics» to a dialogical psychology of language: Aspects of the inner discourse(s) // *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings*. — Jyväskylä, 1998. — P. 87—104.
245. *Dulac Ph.* [Rec.] // *Nouvelle rev. fr.* — 1979. — N 315. — P. 121—124.
246. *Eagle L.* Chaucer, Bakhtin and Griselda // *Exemplaria: j. of theory in Medieval a. Renaissance studies*. — 1989. — Vol. 1, N 2. — P. 429—459.
247. *Eagleton T.* Bakhtin, Shopenhauer, Kundera // *Bakhtin and cultural theory*. — Manchester, 1989. — P. 178—188.
248. *Eagleton T.* Carnival and comedy: Bakhtin a. Brecht // *Walter Benjamin, or Towards revolutionary criticism*. — London, 1981. — P. 143—172.
249. *Eagleton T.* The ideology of aesthetic. — Oxford: Blackwell, 1990. — 426 p.
250. *Eagleton T.* Wittgenstein's friends // *New Left rev.* — London, 1982. — N 135. — P. 64—90.
251. *Eagleton T.* Bakhtin, Shopenhauer, Kundera // *Bakhtin and cultural theory*. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 229—240.
252. *Easthope A.* Bakhtin and Raymond Williams: the subject a. the signifier // *Fifth International Bakhtin conference*. — Manchester, 1991. — P. 3.
253. *Easthope A.* The Bakhtin school and Raymond Williams: the subject a. the signifier // *Bakhtin: carnival a. other subjects*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 115—124.
254. *Eckstrom L.* Moral Perception and the Chronotope: the Case of Henry James // *Bakhtin in Contexts: Across the Disciplines*. — Evanston, 1995. — P. 99—116.
255. *Eco U.* Corpo Dio // *Espresso*. — Roma, 1980. — Vol. 26, N 5. — P. 68—72.
256. *Eco U.* The frames of cosmic «Freedom» // *Eco U., Ivanov V., Reetor M.* Carnival. — Amsterdam, 1984. — P. 2—25.

257. *Edwards G.* The nonsense of an ending: closure in Haydn's stringquartets // Mus. quart. — 1991. — Vol. 75, N 3. — P. 227—228.
258. *Ehre M.* Rec. // Poetics today. — 1984. — Vol. 5, N 1. — P. 172—177.
259. *Eisenhauer R.* [Rec.] // Modern lang. notes. — Baltimore, 1977. — Vol. 92, N 5. — P. 1156—1168.
260. *Elsworth J. D.* A festival of resurrection // Times higher education suppl. — 1985. — June, 14. — P. 19.
261. *Emerson C.* Bakhtin and Vygotsky on internalization of language // Quart. newsletter of the laboratory of comparative human condition. — San Diego, 1983. — Vol. 5, N 1. — P. 9—13.
262. *Emerson C.* The Tolstoy connection in Bakhtin // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 29—44.
263. *Emerson C.* Translating Bakhtin: Does his theory of discourse contain a theory of translation? // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 83—96.
264. *Emerson C.* Editor's preface // Bakhtin M. M. Problems of Dostoevsky's poetics / Ed a. transl. by C. Emerson. — Minneapolis, 1984. — P. XXIX—XLIII.
265. *Emerson C.* Bakhtin and intergeneric shift: the case of Boris Godunov // Studies in Twentieth cent. lit. — 1984. — Vol. 9, N 1. — P. 145—168.
266. *Emerson C.* Tolstoy connection in Bakhtin // Publ. of the Modern lang. assoc. of America. — N. Y., 1985. — Vol. 100, N 1. — P. 68—80.
267. *Emerson C.* Rec. ad op.: Todorov T. The dialogical principle. Minneapolis, 1984 // Comparative lit. — 1986. — Vol. 38, N 4. — P. 370—372.
268. *Emerson C.* The outer word and inner speech: Bakhtin, Vygotsky a. the internalization of the lang. // Bakhtin: Dialogues a. essays on his work. — Chicago; London, 1986. — P. 21—40.
269. *Emerson C.* Problems with Baxtin's poetics // Ibid. — 1988. — Vol. 32, N 4. — P. 503—525.
270. *Emerson C.* Rec. ad op.: Patterson D. Literature and spirit: essays on Bakhtin and his contemporaries. Lexington, 1988 // Philosophy a. lit. — Baltimore, 1989. — Vol. 13, N 2. — P. 350—364.
271. *Emerson C.* The Tolstoy connection in Bakhtin // Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges. — Evanston, 1989. — P. 149—170.
272. *Emerson C.* Rec. ad op.: Discontinuous discourses in modern Russian literature. N. Y., 1989 // Ibid. — 1990. — Vol. 34, N 3. — P. 370—372.
273. *Emerson C.* Review essay: Эстетика М. М. Бахтина и современность. Саранск, 1989 // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 351—356.
274. *Emerson C.* Russian Orthodoxy and the early Bakhtin // Religion a. lit. — 1990. — Summer / Autumn. — P. 109—131.
275. *Emerson C.* Freud and Bakhtin's Dostoevsky: Is there a Bakhtinian Freud without Voloshinov? // Wiener Slawistischer Almanach. — 1991. — Jg. 27. — S. 33—44.
276. *Emerson C.* Solov'ev, the late Tolstoy and the early Bakhtin on the problem of shame and love // Slavic rev. — Stanford, 1991. — Vol. 50, N 3. — P. 663—671.
277. *Emerson C.* The shape of Russian cultural criticism in the Postcommunist period // Canad. slavonic papers. — 1992. — Vol. 34, N 4.

278. *Emerson C.* Bakhtin and women: a nontopic with immense implication // *Fruits of her plume: essays on contemporary Russ. women's culture.* — Armonk, N. Y., 1993. — P. 3—20.
279. *Emerson C.* Irreverent Bakhtin and the imperturbable classics // *Bakhtin and ancient studies: dialogues a. dialogics.* — Baltimore, 1993. — P. 123—139.
280. *Emerson C.* Preface to M. K. Ryklin's «Bodies of terror» // *New lit. history.* — 1993. — Vol. 24, N 1. — P. 45—50.
281. *Emerson C.* Rec. ad op.: Jones M. V. Dostoevsky after Bakhtin. Cambridge, 1990 // *Dostoevsky studies.* — 1993. — Vol. 1, N 2. — P. 251—255.
282. *Emerson C.* The making of M. M. Bakhtin as philosopher // *Russian thought after communism. The recovery of a philos. heritage.* — Armonk etc., 1994. — P. 206—226.
283. *Emerson C.* Переводимость // *Slavic a. East Europ. j.* — 1994. — Vol. 38, N 1. — P. 84—89.
284. *Emerson C.* Bakhtin at 100: art, ethics a. the architectonic self // *Centennial rev.* — 1995. — Vol. 39, N 3. — P. 397—418.
285. *Emerson C.* Introduction: Dialogue on every corner, Bakhtin in every class // *Bakhtin in contexts: across the disciplines.* — Evanston, 1995. — P. 1—30.
286. *Emerson C.* Word and image in Dostoevsky's worlds: Robert Louis Jackson readings that Bakhtin could not do // *Freedom and responsibility: Essays in honour of R. L. Jackson.* — Evanston, 1995. — P. 245—265.
287. *Emerson C.* The Kariakin phenomenon // *Common knowledge.* — 1996. — Vol. 5, N 4. — P. 161—178.
288. *Emerson C.* Keeping the Self intact during the culture wars: The centennial essay for M. Bakhtin // *New lit. history.* — 1996. — Vol. 27, N 1. — P. 107—126.
289. *Emerson C.* The first hundred years of Mikhail Bakhtin. — Princeton: Princeton univ. press, 1997. — 350 p.
290. *Emerson C.* Prosaics and the problem of form // *Slavic a. East Europ. j.* 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 16—39.
291. *Emerson C.* Pushkin, literary criticism, and creativity in closed places // *New lit. history.* — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 653—672.
292. *Emerson C.* Response to Tomas Pavel: «Pavel T. Freedom, from romance to the novel: three Anti-utopian American critics» // *New lit. history.* — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 691—696.
293. *Emerson C.* Theory // *The Cambridge companion to the classic Russian novel.* — Cambridge, 1998. — P. 271—293.
294. *Emerson C.* Afterword: Plenitude as a form of Hope // *Bakhtin and religion: A feeling for Faith.* Evanston, 2001. P. 177—192.
295. *Das Ende: Figuren einer Denkform* / Hrsg. von K. Stierle, R. Warning. — München: W. Fink, 1996.
296. *Erdinast-Vulcan E.* Bakhtin's homesickness: A late reply to Julia Kristeva // *Textual practice.* — 1995. — Vol. 9, N 2. — P. 223—242.
297. *Erdinast-Vulcan E.* Narrative, modernism and the Crisis of Authority // *Science in context.* — 1994. — Vol. 7, N 1. — P. 143—158.
298. *Erlich V.* [Rec.] // *Slavic rev.* — Seattle, 1979. — Mar. — P. 154—155.

299. *Erlich V.* Russian formalism: History — Doctrine. New Haven; London: Yale univ. press, 1981. — 365 p.
300. *Erlich V.* Two concepts of Dostoevsky novel // J. of Slavic poetics and linguistics. — Columbus, 1982. — Vol. 25/26, N 1. — P. 127—136.
301. *Evans D.* Dunbar's «Tretis»: the seven deadly sins in carnivalesque disguise // Neophilologus. — 1989. — Vol. 73. — P. 130—141.
302. *Evans F.* Language and political agency: Derrida, Marx a. Bakhtin // Southern j. of philosophy. — Memphis, 1990. — Vol. 28, N 4. — P. 516—528.
303. Exploiting Bakhtin / Ed. by A. Renfrew. — Stratchclyde: Univ. of Stratchclyde, 1997. — XI, 90 p.
304. *Faccani R. M.* Bakhtine e Oberiuts // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 45—48.
305. *Faccani R.* Michail Bachtin // Belfagor. — Roma, 1981. — Vol. 36, N 6. — P. 667—676.
306. *Faccani R.* [Rec.] // Ibid. — 1982. — Vol. 37, N 3. — P. 368—370.
307. Face to face: Bakhtin in Russia a. in the West / Ed. by C. Adlum, V. Makhlin. — Sheffield: Sheffield acad. press, 1997. — 225 p.
308. *Falconer R.* Bakhtin and the Epic Chronotope // Face to face: Bakhtin in Russia a. the West. — Sheffield, 1997. — P. 254—272.
309. *Falconer R.* Bakhtin's chronotope and the contemporary short-story // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 699—732. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
310. *Falconer R.* Rec. ad op.: Vice S. Introducing Bakhtin. Manchester, 1997 // Dialogism. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 118—119.
311. *Falked U.* Bachtin, latteren og den lystig glenstrighet // Samtiden. — Oslo, 1989. — Arg. 98, N 6. — S. 47—55.
312. *Fanger D.* Dostoevsky and Servantes in the theory of Bakhtin; the theory of Bakhtin in Servantes and Dostoevsky // Cuadernos de traduccion. — Barcelona, 1987. — N 8/9. — P. 141—159.
313. *Farrer C. R.* [Rec.] // West folklore. — Austin, 1987. — July. — P. 198—201.
314. *Faryno J.* Память слова и память жанра // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 54.
315. *Felson N.* Alienated couples in Eurepidian tragedy: A Bakhtinian analysis // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 23—50.
316. *Felson-Rubin N.* Bakhtinian alterity, Homeric rapport // Bakhtin and ancient studies: dialogues a. dialogics. — Baltimore, 1993. — P. 159—171.
317. Feminism, Bakhtin and the dialogic / Ed. by D. M. Bauer, S. J. McKinsty. — Albany: State univ. of New York press, 1991. — VI, 259 p.
318. *Ferrari-Bravo D.* Il concetto di «Parole» in Bachtin e Florenskij // Strumenti critici. — 1988. — Vol. 3, N 2. — P. 225—242.
319. *Ferrari-Bravo D.* La scienza letteraria sovietica in Italia: Saggio bibliografico 1960—1977 // Strumenti critici. — Torino, 1978. — N 36/37. — P. 353—411.
320. *Ferrari-Bravo D.* Понятие слова у Бахтина и Флоренского // Europa Orientalis. — 1988. — N 6. — P. 135—149.

321. *Ferroni J.* Il comico nelle teoria contemporane. — Roma: Bulzoni, 1974. — 202 p.
322. *Fido E. S.* Finding a truer form: Rawle Gibbon's carnival play «I, Lawah» // Theatre research intern. — 1990. — Vol. 15, N 3. — P. 249—259.
323. Fifth International Bakhtin conference, 15—19 July 1991: Synopses of papers / Univ. of Manchester Dep. of Russ. studies in assoc. with the Alexander Herzen centre for Soviet, Slavic a. East European studies. — Manchester, 1991. — 107 p. pag. var.
324. *Finke L.* Mystical bodies and the dialogic of vision // Philol. quart. — 1988. — Vol. 73. — P. 439—449.
325. *Finlay M., Robertson B.* Quasi-direct discourse in the psychoanalytic context: dialogical strategy/strategic dialogue // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 57—82.
326. *Fisch H.* Bakhtin's misreadings of the Bible // Hebrew University studies in literature and the arts. — 1989. — Vol. 16. — P. 130—149.
327. *Flaherty P.* Reading carnival: Towards a semiotic of history // Clio. — Fort Wayne, 1986. — Vol. 15, N 3. — P. 411—428.
328. *Flamond J.* Le concept de genre Bakhtine // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 49.
329. *Fogel A.* Coerced speech and the Oedipus dialogue complex // Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges. — Evanston, 1989. — P. 173—196.
330. Forum: The limits of prosaics // Slavic a. East Europ. j. 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 1—71.
331. Forum on Mikhail Bakhtin // Crit. inquiry. — 1983. — Vol. 10, N 2. — P. 225—319.
332. *Fowler R.* Anti-language in fiction // Style. — Ithaka, 1979. — Vol. 13, N 3. — P. 259—278.
333. *Fowler R.* Anti-language in fiction // Fowler R. Literature as social discourse: The practice of linguistic criticism. — London, 1981. — P. 142—161.
334. *Frank J.* Dostoevsky: Seeds of revolt, 1821—1849. — Princeton: Princeton univ. press, 1976. — XVI, 401 p.
335. *Frank J.* Dostoevsky: The years of ordeal, 1850—1859. — Princeton: Princeton univ. press, 1983. — XV, 320 p.
336. *Frank J.* The voices of Mikhail Bakhtin // New York rev. of books. — 1986. — Vol. 23, N 16. — P. 6—60.
337. *Frank J.* Lunacharsky was impressed // London rev. of books. — 1998. — Febr., 19. — P. 19—20.
338. *Frank J.* Through the Russian prism: essays on lit. a. culture. — Princeton: Princeton univ. press, 1990. — 237 p.
339. *Freise M.* Michael Bachtins philosophische Ästhetik der Literatur. — Frankfurt a. M.; Berlin; Vienna: Peter Lang, 1993. — 308 S.
340. *Friedberg M.* Fighting oblivion and distortion // Present Tense. — 1984. — Vol. 11, N 2. — P. 59—60.
341. *Friedrich J.* Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Bachtin bis Vygotskij. — Berlin: Akad.-Verl., 1993. — 216 S.
342. *Friesner S.* Rec. // Rubicon. — 1985. — Vol. 5. — P. 154—157.
343. *Frioux C.* Bakhtine devant ou derrière nous // Littérature. — Paris, 1971. — Fevr. (N 1). — P. 116—119.

344. *Frow J.* Marxism and literary history. — Cambridge, Mass.: Harvard univ. press, 1986. — IX, 275 p.
345. *Gabay S.* Rabelais: des années 30 — 1970 // *Littérature*. — Paris, 1971. — Fevr. (N 1). — P. 115—116.
346. *Galan F. W.* Bakhtiniadi Part II: the Corsican Brothers in the Prague School, or the reciprocity of reception // *Poetics today*. — 1987. — Vol. 8, N 3/4. — P. 565—577.
347. *Gann M. S.* La risa festiva en el gracioso de Lope de Vega // *Bull. of the comediantes*. — 1989. — Vol. 41, N 1/2. — P. 51—74.
348. *Garaher B. G.* Reading Pound with Bakhtin: sculpting the social lang. of Hew Selwyn Mauberley's «mere surface» // *Modern lang. quart.* — 1988. — Vol. 49, Mar. — P. 38—64.
349. *Garcia Mandez J.* Par una escucha bajtiniana de la novela latino-americana // *Casa de los Americas*. — La Habana, 1987. — A. 24, N 160. — P. 10—30.
350. *Gardin B.* Chronique linguistique: Volochinov ou Bakhtine? // *La pensée*. — Paris, 1978. — Fevr. (N 197). — P. 87—100.
351. *Gardiner M.* Bakhtinian revels // *Economy a. society*. — Henley on Thames, 1992. — Vol. 21, N 2. — P. 207—213.
352. *Gardiner M.* Bakhtin's carnival: utopia as critique // *Bakhtin: carnival a. other subjects*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 20—47.
353. *Gardiner M.* Bakhtin's carnival: utopia as critique // *Fifth International Bakhtin conference*. — Manchester, 1991. — P. 55.
354. *Gardiner M.* Bakhtin's Fifth International // *Radical philosophy*. — 1992. — N 59. — P. 59—61.
355. *Gardiner M.* The dialogics of critique: M. M. Bakhtin a. the theory of ideology. — London: Routledge, 1992. — 258 p.
356. *Gardiner M.* Penultimate words // *Radical philosophy*. — 1992. — N 43. — P. 5—6.
357. *Gardner K. C.* Between East and West: rediscovering the gifts of the Russ. Spirit. — Norwich: Samizdat, 1990. — 96 p.
358. *Garrett P.* Double plots and dialogical form in Victorian fiction // *XIXth century fiction*. — Berkeley; Los Angeles; 1977. — Vol. 33, N 19. — P. 1—17.
359. *Gasparov M. L.* M. M. Bakhtin in Russian culture of the XXth century // *Studies in XX cent. lit.* — 1984. — Vol. 9, N 1. — P. 169—176.
360. *Gasperetti D.* The rise of the Russian novel: Carnival, stylization a. mockery of the West. — DeKalb, Ill.: Northern Illinois univ. press, 1998. — VIII, 260 p.
361. *Gelley A.* Narrative crossings: Theory and pragmatics of prose fiction. — Baltimore; London: Johns Hopkins univ. press, 1987. — 178 p.
362. *Geloin Gh.* The plight of film adaptation: toward dialogic process in the Athor film // *Film and literature: a comparative approach to adaptation* / Ed. by W. Aycock, M. Schoenecke. — Lubbock, 1988. — P. 135—148.
363. *Georgieva N., Burneva N.* Zu Bachtins Auffassungen der Beziehung zwischen Autor und Held in der Autobiographic // *Roman und Gesellschaft*. — Jena, 1984. — S. 191—197.

364. *Geppert H. V.* Pierce und Bakhtin: Zur Ästhetik der Prosa // Semiotik. — 1986. — Bd 11, H. 2. — S. 23—45.
365. *Gibson M. E.* Dialogue on the «darkling plain»: genre, gender a. audience in Matthew Arnold's lyrics // Gender and discourse in Victorian literature and art / Ed. by A. H. Harrison, B. Taylor. — DeKalb, 1992. — P. 30—48.
366. *Ginsburg R.* Karneval und Fasten: Excess u. Mangel in der Sprache des Körpers // Poetica. — 1989. — Vol. 21, N 1/2. — S. 26—42.
367. *Ginsburg R.* The pregnant text: Bakhtin's ur-chronotope: the womb // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 28—33.
368. *Ginsburg R.* The pregnant text: Bakhtin's ur-chronotope: the womb // Bakhtin: carnival and other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 165—176.
369. *Givone S.* Dostoevskij: nihilismo e pensiero tragico // Fyodor Dostoevskij: il mistero dell'uomo. — Assisi, 1985. — P. 102—112.
370. *Glazener N.* Dialogic subversion: Bakhtin, the novel and Gertrude Stein // Bakhtin and cultural theory. — Manchester, 1989. — P. 109—129.
371. *Glazener N.* Dialogic subversion: Bakhtin, the novel and Gertrude Stein // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 155—176.
372. *Glucksman A.* Les maitres penseurs. — Paris: Grasset, 1977. — 413 p.
373. *Gobin P.* Dialectique et dialogisme: Deux horizons de théâtralité // Mikhail Mikhaïlovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 50.
374. *Godard B.* World of wonders: Robertson Davies' Carnival // Ibid. — P. 51—60.
375. *Godzich W.* Correcting Kant: Bakhtin and intercultural interactions // Boundary 2. — 1991. — Vol. 18, N 1. — P. 8—14.
376. *Godzich W.* Foreword // Bakhtin M. The formal method in literary scholarship: A crit. introduction to sociol. poetics. — Cambridge, Mass., 1985. — P. VII—XV.
377. *Goluboff B.* The carnival artist in the «cuckoo's nest» // Northwest rev. — 1991. — Vol. 29, N 3. — P. 109—123.
378. *Gomez-Moriana A.* Bajtin en la Republica Federal de Alemania: a proposito de un simposio-de un libro // Sociocriticism. — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 31—51.
379. *Gomez-Moriana A.* Bajtin y Adorno frente a la autonomia (relativa) de lo literaria // Revista de Occidente. — Madrid, 1988. — N 90. — P. 62—78.
380. *Gomez-Moriana A.* The (relative) autonomy of artistic expression: Bakhtin a. Adorno // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 95—105.
381. *Gonsales Echevarria R.* Bakhtin: les origenes de la novela y las cronicas de Indias // Insula. — Madrid, 1990. — N 552. — P. 13—14.
382. *Goodison A. C.* Structuralism and critical history in the moment of Bakhtin // Tracing literary theory. — Urbana, Ill., 1987. — P. 168—175.

383. *Gorp B. van.* Theories of novelistic polyphony: Bakhtin vs Stanzel, Genette a. Booth // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 60—64.
384. *Gossman L.* Mikhail Bakhtin: (review article) // Comparative lit. — Eugene, 1986. — Vol. 38, N 4. — P. 337—349.
385. *Gossman L.* [Rec.] // Ibid. — 1979. — Vol. 31, N 4. — P. 403—412.
386. *Grace S.* «A sound of singing»: polyphony a. narrative decentering in Malcolm Lowry's «Hear us, O Lord» // Modes of narrative: Approaches to Engl., Amer. a. Canad. fiction. — Wurzburg, 1989. — P. 117—137.
387. *Grace S.* Regression and Apocalypse: studies in North Amer. lit. expressionism. — Toronto: Univ. of Toronto press, 1989. — 189 p.
388. *Grois B.* Grausamer Karneval: Michail Bachtins «ästhetische Rechtfertigung» des Stalinismus // Frankfurter Allgem. Ztg. — 1989. — Juni, 21 (N 140). — S. 3.
389. *Grois B.* Проблема авторства у Бахтина и русская философская традиция // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 113—130.
390. *Grubel R.* Ästhetischer ert zwischen Kontinuität und Diskontinuität: Bachtins Beitr. zu einer dialogischen Ästhetic // Zeitschr. für Slavistic. 1988. — Bd 33, H. 4. — S. 540—558.
391. *Grubel R.* M. M. Bakhtin: Biogr. skizze // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 7—20.
392. *Grubel R.* Interpersonality, excentricity and dialogicity as components of the concept of value in the aesthetic theory of Bakhtin // Ibid. — P. 64—66.
393. *Grubel R.* Methode, Wertbegriff und der Kunsttheorie des Leningrader Bakhtin-Kreiser // Beschreiben, Interpretieren, Werten. — München, 1982. — S. 126—140.
394. *Grubel R.* The problem of value and evaluation in Bakhtin's writing // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 131—166.
395. *Grubel R.* Zur Ästhetik des Wortes bei M. M. Bakhtin // Bakhtin M. Die Ästhetik des Wortes. — Frankfurt a. M., 1979. — S. 21—78.
396. *Gruchala J.* [Rec.] // Ruch literacki. — Kraków, 1977. — N 1. — S. 75—79.
397. *Gruttemeier R.* Dialogizität und Intentionalität // Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. — 1994. — Vol. 68. — S. 170—188.
398. *Gueorguieva-Dikranian N.* The role of quasi-indirect discourse in the historical formation of the novel // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 61.
399. *Guerard A. J.* The triumph of the novel: Dickens, Dostoevski, Faulkner. — Chicago; London: Chicago univ. press, 1982. — 365 p.
400. *Gunn G.* The culture of criticism and the criticism of culture. — Oxford: Oxford univ. press, 1987. — 216 p.
401. *Gunther H.* Marxismus und Formalismus // Marxismus und Formalismus / Hrsg. H. Gunther, K. Helscher. — München, 1973. — S. 7—33.
402. *Gunther H.* Nachwort // Medvedev P. Формальный метод в литературоведении: Введение в социол. поэтику. — Hildesheim; N. Y., 1974. — S. 233—247.
403. *Gunther H.* Michail Bachtins Konzeption als zum Alternative Sozialistischen Realismus // Semiotics and dialectics / Ed. by P. V. Zima. — Amsterdam, 1981. — P. 137—177.

404. *Gunther H.* Intertextuality and history of literature according to M. Bakhtin // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 67—69.
405. *Gunther H.* Andrej Platonovs dialogisierter Monologismus // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 178—183.
406. *Gurijewitsch A.* Bakhtin und der Karneval // Euphorion. — 1991. — Bd 85, N 3/4. — S. 423—429.
407. *Haas W. A.* The reported speech of Valentin V. Voloshinov // Dispositio. — 1976. — Vol. 1, N 3. — P. 352—356.
408. *Hajdukowski-Ahmed M.* Bakhtin and feminism: two solitudes? // Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — P. 153—163.
409. *Hajdukowski-Ahmed M.* Éthique de l'alterité, éthique de la différence sexuelle: Bakhtine et les théories féministes // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 251—270.
410. *Hajdukowski-Ahmed M.* The framing of the shrew: discourses on hysteria a. its resisting voices // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 177—195.
411. *Hajdukowski-Ahmed M.* From symptom to ideologeme to metaphor: discourses on hysteria // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 27—28.
412. *Hajdukowski-Ahmed M.* Bakhtin without borders: participatory action research in social sciences // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 643—668. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
413. *Hall J.* Mikhail Bakhtin and the critique of systematicity // Literary theory today / Ed. by M. Abbas, Tak-Waj-Wong. — Hong-Kong, 1981. — P. 109—136.
414. *Hall J.* Falstaff, Sancho Panza and Azdak: carnival a. history // Comparative criticism. — 1985. — Vol. 7. — P. 127—146.
415. *Hall J.* Totality and the dialogics: two versions of the novel // Tamkang rev. — 1984/1985. — Vol. 16, N 1/4. — P. 5—30.
416. *Hall J.* Unachievable monologism and the production of the monster // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 56.
417. *Hall J.* Unachievable monologism and the production of the monster // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 99—111.
418. *Halley J. A.* Bakhtin and the sociology of culture: polyphony in the interaction of object and audience // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 169—179.
419. *Handley B.* Bakhtin and Lacan: the ethics of subject creation // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 89—90.
420. *Handley W. R.* The ethics of subject creation in Bakhtin and Lacan // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 114—161.
421. *Hanon J. J.* Menipée et théorie du sujet de l'écriture // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 71.
422. *Hansen-Love A.* Karnavalisierung der Literatur. Zur Romantheorie Michail Bachtins // Wort u. Wahrheit. — Freiburg im Breisgau, 1972. — N 6. — S. 522—531.

423. *Harmon W.* Happy but diminishing returns // *Sewanee rev.* — 1990. — Vol. 98, N 1. — P. XIII—XV.
424. *Harris W.* Bakhtinian double voicing in Dickens and Eliot // *Engl. lit. history.* — 1990. — Vol. 57, N 2. — P. 445—458.
425. *Hassan I.* Pluralism in postmodern perspective // *Crit. inquiry.* — 1986. — Vol. 12, N 3. — P. 503—520.
426. *Hattaway M.* Rebellion, class consciousness, and Shakespeare's 2 «Henry VI» // *Cahiers Elisabethains.* — 1988. — Vol. 33, apr. — P. 13—22.
427. *Hayman D.* Au-dela Bakhtine: Pour une mécanique des modes: (discussion crit.) // *Poétique.* — Paris, 1973. — T. 4, N 13. — P. 76—94.
428. *Hayman D.* Toward mechanics of mode: Beyond Bakhtin // *Ibid.* — P. 101—120.
429. *Hayman D.* Bakhtin's progress // *Novel. Providence.* — 1983. — Vol. 16, N 2. — P. 173—176.
430. *Haynes D. J.* Bakhtin and the visual arts. — Cambridge: Cambridge univ. press, 1995. — 240 p.
431. *Heinrich A.* Probleme de poetica si teoria a romanului // *Orizont.* — Bucureşti, 1971. — N 5. — P. 72—73.
432. *Henning S. D.* La forme in-formante: a reconsideration of the grotesque // *Mosaic.* — 1981. — Vol. 14, N 4. — P. 107—120.
433. *Henrickson B.* The construction of the narrator in «The nigger of the "Narcissus"» // *Publ. of the Modern lang. assoc. of America.* — N. Y., 1988. — Vol. 103, N 10. — P. 783—795.
434. *L'Heritage de Bakhtin* / Ed. C. Depretto. — Bordeaux: Presses univ. de Bordeaux, 1997. — 204 p.
435. *Herrmann A.* The dialogic and difference: an/other woman in Virginia Wolf a. Christa Wolf. — N. Y.: Columbia univ. press, 1989. — X, 184 p.
436. *Herzog R.* Fest, Terror und Tod in Petron's «Satyrice» // *Das Fest* / Hrsg. W. Haug, R. Warning. — München: W. Fink, 1989. — S. 120—150.
437. *Hiller B.* Anmerkungen zu Bachtins Chronopos-theorie // *Roman und Gesellschaft.* — Jena, 1984. — S. 117—121.
438. *Hillier J.* Feasting the grotesque: symposium // *Meanjin.* — Melbourne, 1990. — Vol. 49, N 2. — P. 219—221.
439. *Hirschkop K.* Bakhtin and liberalism // *Le Bulletin Bakhtine.* — 1986. — Vol. 2. — P. 139—146.
440. *Hirschkop K.* Bakhtin, discourse and democracy // *New left rev.* — London, 1986. — N 150. — P. 92—113.
441. *Hirschkop K.* A response to forum on M. Bakhtin // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 71—80.
442. *Hirschkop K.* Critical work on the Bakhtin circle: a bibliographical essay // *Bakhtin and cultural theory.* — Manchester, 1989. — P. 195—212.
443. *Hirschkop K.* Dialogism as a challenge to literary criticism // *Discontinuous discourses in modern Russian literature.* — London, 1989. — P. 19—35.
444. *Hirschkop K.* Introduction: Bakhtin and cultural theory // *Bakhtin and cultural theory.* — Manchester, 1989. — P. 1—38.

445. *Hirschkop K.* On value and responsibility // Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — P. 10—18.
446. *Hirschkop K.* Is dialogism for real? // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 98—99.
447. *Hirschkop K.* The author, the novel and the everyday // Times higher education suppl. — 1992. — May, 1 (N 27). — P. 27.
448. *Hirschkop K.* Bakhtin myths, or, why we all need alibis // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 579—598. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
449. *Hirschkop K.* Bakhtin in the sober light of day (an introduction to the second edition) // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 1—25.
450. *Hirschkop K., Shepherd D., Morson G. S.* Bakhtin and the politics of criticism // Publ. of the Modern lang. assoc. of America. — N. Y., 1994. — Vol. 109, N 1. — P. 116—118.
451. *Hitchcock P.* Gender dialogics // Crit. texts. — 1989. — Vol. 4, N 3. — P. 84—91.
452. *Hitchcock P.* Exotopy and feminist critique // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 69—70.
453. *Hitchcock P.* Dialogics of the oppressed. — Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 1992. — 227 p.
454. *Hitchcock P.* Bakhtin/«Bakhtin» // Discours social / Social Discourse. — Montreal, 1993. — Vol. 5. — P. 172—180.
455. *Hitchcock P.* Exotopy and feminist critique // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga. 1993. — P. 196—209.
456. *Hitchcock P.* Bakhtin, Marx and worker representation // Face to face: Bakhtin in Russia a. the West. — Sheffield, 1997. — P. 81—92.
457. *Hitchcock P.* Rec. ad op.: Exploiting Bakhtin / Ed. by A. Renfrew. Stratchclyde, 1997 // Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 115—118.
458. *Hitchcock P.* The Bakhtin Centre and the state of the Archive: an interview with David Shepherd // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 753—772. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
459. *Hitchcock P.* Introduction: Bakhtin/«Bakhtin» // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 511—536. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
460. *Holden K.* Women's writing and the carnivalesque // LTP: J. of lit. teaching politics. — 1985. — Vol. 4. — P. 5—15.
461. *Hollington M.* Dickens and the grotesque. — London; Sydney: Groom Helm; Totowa: Barnes a. Noble books, 1984. — 261 p.
462. *Holmes F. M.* History, fiction an the dialogic imagination: John Fowles's «A Maggot» // Contemporary lit. — 1991. — Vol. 32, N 2. — P. 229—243.
463. *Holquist M.* Dostoevski and the novel. — Princeton: Princeton univ. press, 1977. — XIII, 202 p.
464. *Holquist M. M. M.* Bakhtin // The modern encyclopaedia of Russian and Soviet literature: In 9 Vol. / Ed. by H. B. Weber. — Gulf Breeze, 1978. — Vol. 2. — P. 52—59.

465. *Holquist M.* Introduction // Bakhtin M. Dialogic imagination: Four essays. — Austin, 1981. — P. VI—XVII.
466. *Holquist M.* Politics of representation // *Allegory and representation* / Ed. by S. Greenblatt. — Baltimore, 1981. — P. 163—184.
467. *Holquist M.* «Bad faith» squared: The case of M. M. Bakhtin // *Russian literature and criticism: Selected from the Second world congress for Sov. a. East Europ. studies* / Ed. by E. Bristol. — Berkeley, 1982. — P. 214—234.
468. *Holquist M.* Bakhtin the scientist: The role of physiology in his thought // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence.* — Kingston, 1983. — P. 72.
469. *Holquist M.* Prologue // Bakhtin M. Rabelais and his world. — Bloomington, 1984. — P. XIII—XXXIII.
470. *Holquist M.* Mikhail Bakhtin // *Handbook to Russian literature* / Ed. by V. Terras. — New Haven; London, 1985. — P. 34—36.
471. *Holquist M.* The carnival of discourse // *Canad. rev. of comparative lit.* — Toronto, 1985. — Vol. 12, N 2. — P. 220—234.
472. *Holquist M.* Answering as authoring: M. Bakhtin's translinguistics // Bakhtin: Dialogues a. essays on his work. — Chicago; London, 1986. — P. 59—70.
473. *Holquist M.* Il discorso interno come retorica sociale // *Bachtin: teorico del dialogo.* — Milano, 1986. — P. 193—210.
474. *Holquist M.* Introduction // Bakhtin M. Speech genres and other late essays. — Austin, 1986. — P. IX—XXIII.
475. *Holquist M.* The surd head: Bakhtin a. Derrida // *Literature and history: Theoretical history a. Russ. case studies* / Ed. by G. S. Morson. — Stanford, 1986. — P. 137—156.
476. *Holquist M.* Stereotyping in autobiography and historiography: colonialism in «The Great Gatsby» // *Poetics today.* — 1988. — Vol. 9, N 2. — P. 453—472.
477. *Holquist M.* Bakhtin and the body // *The Bakhtin circle today.* — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 19—42.
478. *Holquist M.* Dialogism: Bakhtin a. his world. — London, N. Y.: Routledge, 1990. — XIII, 204 p.
479. *Holquist M.* Introduction: the architectonics of answerability // Bakhtin M. Art and answerability: early philos. essays. — Austin, 1990. — P. IX—XLIX.
480. *Holquist M.* Kant in the tropics: Bakhtin's attempt to detranscendentalize time // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 6—8 app.
481. *Holquist M.* Afterword: the two-faced Hermes // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 781—790. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
482. *Holquist M., Clark K.* The influence of Kant in the early work of Bakhtin // *Literary theory and criticism* / Ed. by P. Strella. — Berlin; Frankfurt a. M.; New York, 1985. — Vol. 1. — P. 299—313.
483. *Holquist M., Clark K.* A continuing dialogue // *Slavic a. East Europ. j.* — Tuscon, 1986. — Vol. 30, N 1. — P. 96—102.
484. *Honzik J.* Bahtinov klic k Dostoevskimu // *Svetova lit.* — 1965. — N 2. — S. 224—234.

485. *Hopkins M. F.* The rhetoric of heteroglossia in Flannery O'Connor's «Wise blood» // *Quart. j. of speech.* — 1988. — Vol. 75, may. — P. 198—211.
486. *Horalek K.* Dostoevskij a polyfonni román // *Bull. ústavu rus. jazyka a lit.* — Praha, 1972. — N 16. — S. 49—58.
487. *Hornung A.* Reading one/self: Samuel Beckett, Thomas Bernhard, Peter Handke, John Barth, Alain Robbe-Grillet // *Exploring postmodernism.* — Amsterdam, 1987. — P. 175—198.
488. *Houdebine J. L.* Une boutée de pensée vivante: (V. N. Volochinov) // *Houdebine J. L. Langage et Marxisme.* — Paris, 1977. — P. 161—172.
489. *Houdebine J. L.* Volochinov (Bakhtine?) et Freud // *Houdebine J. L. Langage et Marxisme.* — Paris, 1977. — P. 219—233.
490. *Howard J.* Reading Gothic fiction: a Bakhtinian approach. — Oxford: Clarendon press, 1994. — 307 p.
491. *Howes C.* Rethoric of attack: Bakhtin a. aesthetic of satire // *Genre.* — Norman, 1986. — Vol. 19, N 3. — P. 215—243.
492. *Hoy M.* Bakhtin and popular culture // *New lit. history.* — 1992. — Vol. 23, N 4. — P. 765—782.
493. *Hutcheon L.* Adoption as adoption // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence.* — Kingston, 1983. — P. 73—76.
494. *Hutcheon L.* The carnivalesque and contemporary narrative: Popular culture a. the erotic // *The work of Mikhail Bakhtin.* — Ottawa, 1983. — P. 83—96.
495. *Hutcheon L.* Modern parody and Bakhtin // *Rethinking Bakhtin: extensions a. challenges.* — Evanston, 1989. — P. 87—104.
496. *Igeta S.* Ivanov — Pumpianskii — Bakhtin // *Tenth International Congress of Slavists / Jap. Assoc. of slavists.* — Tokyo, 1988. — P. 81—91.
497. *Iha P.* Pour une sociologie du roman d'après Lucacs, Bakhtine et quelques autres // *Diogene.* — Paris, 1985. — N 129. — P. 62—90.
498. *Iparraguirre S.* Aproximacion a Mijail Bajtin // *Quadernos hispano-americanos.* — Madrid, 1988. — N 458. — P. 23—32.
499. Italian contributions to the international Bakhtin dialog, 1981—1986 / Ed. P. de Meijer. — Amsterdam: Elsevier Sciens, 1997. — 166 p. — (Russ. lit.; Vol. 41, N 3).
500. *Ivanov V.* Significato delle idee de M. Bachtin sui segno l'atto de parola e il dialogo per la semiotica contemporanea // *Ibid.* — P. 67—104.
501. *Ivanov V. V.* The dominant of Bakhtin's philosophy: dialogue a. carnival // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 1—6 app.
502. *Ivanov V. V.* The dominant of Bakhtin's philosophy: dialogue a. carnival // *Bakhtin: carnival and other subjects.* — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 3—12.
503. *Ivanov V. V.* The significance of M. M. Bakhtin's ideas on sign, utterance and dialogue for modern semiotics // *Semiotics and structuralism: Readings from the Sov. Union / Ed. by H. Baran.* — White Plains; N. Y., 1974. — P. 186—243.
504. *Ivanov V. V.* О Бахтине и семиотике // *Rossia/Russia.* — Milano, 1975. — P. 284—287.

505. *Iwanow W.* Znaczenie mysli Michala Bachtina o znaku, wypowiedzi, dialogu wspyczesnej semiotyki // *Bachtin: Dialog, jêzyk, literatura.* — Warszawa: Wydaw. panstw. nauk., 1983. — S. 419—456.
506. *Jachia P.* Introduzione a Bachtin. — Bari: Laterza, 1992. — 161 p.
507. *Jachia P.* La philosophie du dialogue de M. Bakhtine // *Bakhtin and Otherness.* — Montreal, 1990. — P. 99—108.
508. *Jacobs A.* Bakhtin and the hermeneutics of love // *Bakhtin and religion: A feeling for Faith.* Evanston, 2001. P. 25—46.
509. *Jackson R. L.* Aristotelean movement and design in Pt II of Notes From underground // *Jackson R. L. The art of Dostoevski: Deliriums a. nocturnes.* — Princeton, 1981. — P. 171—188.
510. *Jackson R. L.* Introduction // *Dostoevsky: New perspectives* / Ed. by R. L. Jackson. — Englewood Cliffs, 1984. — P. 1—18.
511. *Jackson R. L.* Rec. // *Georgia rev.* — 1987. — Vol. 41. — P. 415—420.
512. *Jackson R. L.* The dialogic self: Rev. article // *Georgia rev.* — 1987. — Vol. 41, N 3. — P. 415—420.
513. *Jacobson R.* Preface // *Bakhtine M. (Volochninov V. N.) Le marxisme et la philosophie de langage.* — Paris, 1977. — P. 7—18.
514. *Jaireth S.* Russian and non-Russian readings of Bakhtin: Contours of an emerging dialogue // *Southern rev.* — 1995. — Vol. 28, mar. — P. 20—40.
515. *Jameson F.* [Rec.] // *Style.* — Ithaka, 1974. — Vol. 8, N 3. — P. 535—543.
516. *Jameson F.* The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. — Ithaka; N. Y.: Cornell univ. press, 1981. — 236 p.
517. *Jankoviu M.* Svět umiraje rodi // *Orientace.* — Praha, 1966. — N 1. — S. 86—87.
518. *Jannoud C.* Par de la bien et le mal // *Le Figaro lit.* — 1970. — 10—16 août (N 1264). — P. 22—23.
519. *Janovic Strada C.* Michail Michailovich Bachtin // *Strumenti critici.* — Torino, 1980. — Oct. (N 42/43). — P. 589—590.
520. *Janovic Strada C.* Introduzione // *Bachtin M. Estetica e romanzo.* — Torino, 1979. — P. VII—XIV.
521. *Jarocz K.* La classification du «Roman de Tristan et Yzeut» d'après la théorie de M. Bakhtine // *Pr. historichnoliterackie.* — Katowice, 1980. — S. 103—112.
522. *Jefferson A.* Bodymatters: Self a. Other in Bakhtin, Sartre a. Barthes // *Bakhtin and cultural theory.* — Manchester, 1989. — P. 152—177.
523. *Jefferson A.* Intertextuality and the poetics of fiction // *Comparative criticism: A yearbook.* — Cambridge; London, 1980. — Vol. 2. — P. 235—250.
524. *Jefferson A.* Realism reconsidered: Bakhtin's dialogism a. «will to reference» // *Austr. j. of French Studies.* — 1986. — Vol. 23, N 2. — P. 169—184.
525. *Jefferson A.* Bodymatters: Self and Other in Bakhtin, Sartre and Barthes // *Bakhtin and cultural theory.* 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 201—228.
526. *Jeremic L.* Bahtinov «polifonijski roman» // *Izraz.* — Saraevo, 1968. — N 1. — S. 53—56.

527. *Joki I.* Bakhtinian studies in Finland // *Le Bulletin Bakhtine*. — 1991. — N 3. — P. 118—124.
528. *Joki I.* David Mamet's drama: the dialogicality of grotesque realism // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 52—53.
529. *Joki I.* Mamet, Bakhtin, and the dramatic: the demotic as a variable of addressivity: *Akad. avh.* — Ebo: Ebo akad. univ. press, 1993. — 233 p.
530. *Joki I.* David Mamet's drama: the dialogicality of grotesque realism // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 80—98.
531. *Jones B.* The «mysterious word Esplumoeir» and polyphonic structure in «A Glastonbury romance» // In the spirit of Powys: new essays / Ed. by D. Lane. — Lewisburg; London, 1990. — P. 71—85.
532. *Jones M. V.* Scholar of the carnival // *Times lit. suppl.* — London, 1975. — July, 25 (N 3828). — P. 857.
533. *Jones M. V.* Dostoevsky after Bakhtin: readings in Dostoevsky's fantastic realism. — Cambridge, etc.: Cambridge univ. press, 1990. — 221 p.
534. *Jones M.* A Bakhtinian approach to the New Testament: an outline sketch // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 92—94.
535. *Jovanović M.* Mihail Bahtin o Lavu Tolstoju // *Književnost*. — Beograd, 1978. — N 5. — S. 810—820.
536. *Juin H.* Le rire de Rabelais // *Les lettres fr.* — Paris, 1971. — 20—26 janv. (N 1369). — P. 11.
537. *Jung H. Y.* Mikhail Bakhtin's body politic: a phenomenol. dialogics // *Man and world*. — Dordrecht, 1990. — Vol. 23, N 1. — P. 85—99.
538. *Kagan Ju. M.* О неизданных работах Матвея Исаевича Кагана // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 15—16.
539. *Kaiser M.* Medvedev's «The collapse of formalism» // *Language and literary theory* / Ed. by A. Stoltz. — Ann Arbor, 1984. — P. 405—411.
540. *Karalaschwili R.* Zur Funktionalität des epischen Raumes im modernen Roman: (Dargelegt am Beispiel von Herman Hesses *Erzählwerk*) // *Roman und Gesellschaft*. — Jena, 1984. — S. 121—128.
541. *Kasperski E.* Literatura i nauka o literature w pole mysli Bachtina // *Bachtin: Dialog, język, literatura*. — Warszawa, 1983. — S. 27—51.
542. *Kasperski E.* Marksizm—kultura—dialog // *Ibid.* — S. 491—506.
543. *Kasperski E.* Genealogia dialogu: niektóre konteksty mysli Bachtina // *Przegląd humanistyczny*. — Warszawa, 1990. — R. 34, N 1. — S. 35—50.
544. *Kautman F.* Kudy vede cesta: (Na okraj kn. M. Bachtine «Problemy Dostojevskogo») // *Česka lit.* — Praha, 1964. — N 3. — S. 243—252.
545. *Kautman F.* Michail Michailovic Bachtin a jeho studie o F. Rabelasovi // *Plamen*. — Praha, 1966. — N 5. — S. 100—102.
546. *Kelly A.* Revealing Bakhtin // *New York rev. of books*. — 1992. — Vol. 39, N 15. — P. 44—48.
547. *Kelly C.* Petrushka and the pioneers: the Russ. carnival puppet theatre after the revolution // *Discontinuous discourses in modern Russian literature*. — London etc., 1989. — P. 73—111.

548. *Kemp W.* Die räume der Maler. Zur Bilderzählung seit Giotto. — München: Verl. C. H. Beck, 1996. — 210 S.
549. *Kennedy B.* Texts «resacrilized»: heteroglossia and the word // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 38—39.
550. *Kershner R. B.* Joyce, Bakhtin and popular literature: chronicles of disorder. — Chapel Hill; London: The North Carolina univ. press, 1989. — 350 p.
551. *Kershner R. B.* Yeats/Bakhtin/Orality/Dyslexia // Yeats and Postmodernism / Ed. by L. Orr. — Syracuse, 1991. — P. 167—188.
552. *Kert W. A.* Polyphony in the poetics of Michail Bakhtin // Modern fiction and human time: A study in narrative a. belief. — Tampa, 1985. — P. 183—188.
553. *Kessler P.* Zu Bachtins Tolstoj-Bild: In memoriam Eckbert Pachstadt // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 160—166.
554. *Kessler P.* Standortsuche für eine historisch-materialistische Theorie des Romansgenres // Disput über den Roman. — Weimar, 1988. — S. 287—310.
555. *Kibler W.* [Rec.] // Style. — Ithaka, 1970. — N 4. — P. 73—75.
556. *Kidd M. M.* The dialogic perspective in William Faulkner's «The Hamlet» // Mississippi quart.: the j. of Southern culture. — 1991. — Vol. 44, N 3. — P. 309—320.
557. *Kinser S.* Chronotopes and catastrophes: The cultural history of Mikhaïl Bakhtin // J. of modern history. — Wash., 1984. — Vol. 56, N 2. — P. 301—310.
558. *Kinser S.* Rabelais's carnival: text, context, metatext. — Berkeley, etc.: The California univ. press, 1990. — 293 p.
559. *Klancher J.* Bakhtin's rhetoric // Reclaiming pedagogy: the rhetoric of the classroom / Ed. by P. Donahue, E. Quandahl. — Carbondale, Ill.: Southern Illinois univ. press, 1989. — P. 83—96.
560. *Klaniszay G.* A karnival szelleme // Villegonzsag. — Budapest, 1983. — Füz. 24. — O. 664—674.
561. *Knox J. E.* The dialogic mode: Lev Jakubinskij and Mikhail Bakhtin // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 77—86.
562. *Kobre M.* The consolations of fiction: Walker Percy's dialogic art // New Orleans rev. — 1989. — Vol. 16, N 4. — P. 45—53.
563. *Kochis B., Regier W. G.* [Rec.] // Genre. — Norman, 1981. — Vol. 14, N 4. — P. 530—535.
564. *Koczanovicz L.* Freedom and communication: The concept of human self in Mead a. Bakhtin // Dialogism. — 2000. — N 4. — P. 54—66.
565. *Kolar J.* Lidová smichova kultura v koncepci sovětskeho vedec // Česka lit. — Praha, 1967. — N 5. — S. 434—443.
566. *Konstantinoviez Z.* Bachtins Begriff das «Chronotopos»: Ein Beitr. zum Verhältnis-Zeit-Raum in der Theorie des Romans // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 109—116.
567. *Korredor E.* Lukacs and Bakhtin: A dialogue on fiction // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 51—66.
568. *Kovacs A.* On the methodology of the theory of the novel. Bachtin, Lukacs, Pospelov // Studia Slavica. — Budapest, 1980. — Vol. 26. — P. 377—393.

569. *Kovasc A.* Das Romanmodell bei Dostojewskis in der Beschreibung durch Michail Bachtin // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 152—160.
570. *Kowalski E.* Michail Bachtin Beitrag zur Entwicklung einer Poetik der literarischen Genres // Ibid. — S. 25—32.
571. *Krausova N.* Bachtin, teoria intertextu a vyvin zanru // Sloven. lit. — 1988. — R. 35, c. 4. — S. 289—297.
572. *Kristeva J.* Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman // Critique. — Paris, 1967. — Avr. (N 233). — P. 438—465.
573. *Kristeva J.* Bakhtine, le mot, le dialogue, le roman // Sémiotique: Recherches pour une sémanalyse. — Paris, 1969. — P. 143—173.
574. *Kristeva J.* Une poétique ruinée // Bakhtine M. La poétique du Dostoevski. — Paris, 1970. — P. 5—27.
575. *Kristeva J.* Le texte de roman: Approche sémiologique d'une structure transformationnelle. — The Hague; Paris: Mouton, 1970. — 209 p.
576. *Kristeva J.* The ruin of a poetics // Russian formalism / Ed. by S. Bann, E. J. Bowle. — Edinburgh, 1973. — P. 102—119.
577. *Kristeva J.* La parola, il dialogo e il romanzo // Michail Bachtin: Semiotica, teoria della lett. e marxismo. — Bari, 1977. — P. 105—138.
578. *Kristeva J.* Bachtin: Das Wort, der Dialog und der Roman // Zur Struktur der Roman. — Darmstadt, 1978. — S. 57—80.
579. *Kristeva J.* Slowo, dialog, powieść // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa, 1983. — S. 394—418.
580. *Kropf C. R.* Dialogical engagement in «Joseph Andrews» and the community of narrative agencies // Compensious conversations: the method of dialogue in the early Enlightenment. — Frankfurt a. M., 1992. — P. 206—217.
581. *Krysinski W.* Variations sur Bakhtine et les limites du carnaval: Thomas Mann, Witold Gombrowicz, Alejo Karpentier // Krysinski W. Carrefours des signes: Essais sur le roman moderne. — The Hague, 1981. — P. 311—344.
582. *Krysinski W.* Polifonia e dialogismo nel romanzo moderno // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 211—228.
583. *Krysinski W.* Bakhtin and the evolution of the post-Dostoevskian novel // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 109—134.
584. *Kujundzic D.* Laughter as Otherness in Bakhtin and Derrida // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 271—294.
585. *Kujundzic D.* The returns of history: Russ. nietzscheans after modernity. — Albany: Univ. of New York press, 1997. — 220 p.
586. *La Capra D.* Bakhtin, Marxism and the carnivalesque // Rethinking intellectual history: Texts, contexts, lang. — Ithaka, 1983. — P. 291—324.
587. *Lachmann R.* Potebnjen pajam slike kao prilog teorij esteticke komunikacije: Uz problem pretpovijesti Bachtinova «dijalogiciteta» // Umjetnost rijeci. — 1981. — T. 25, br. 6. — S. 81—98.
588. *Lachmann R.* Der Potebnjasche Bildbegriff als Beitrag zu einer Theorie der ästhetischen Kommunikation Zur Vorgeschichte der Bachtinischen «Dialogizität» // Dialogizität. — München, 1982. — S. 29—50.

589. *Lachmann R.* Bachtins Konzept der Karnivalskultur als Gegenkultur // Weimarer Beitr. — 1987. — Jg.33, H.10. — S. 117—127.
590. *Lachmann R.* Bakhtin and carnival: culture as counter-culture // Cultural critique. — N. Y., 1988/1989. — N 11. — P. 115—152.
591. *Lachmann R.* Die Schwellensituation: Skandal u. Fest bei Dostoevskij // Das Fest / Hrsg. W. Haug, R. Warning. — München, 1989. — S. 307—325.
592. *Lachmann R.* Gedachtnis und Literatur: Intertextualität in der russ. Moderne. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. — 555 S.
593. *Lachmann R.* Versöhnung von Leben und Tod im Lachen // Frankfurter Rundschau. — 1990. — 10. Apr. (N 85). — S. 34.
594. *Lachmann R.* Die Zerstörung der Schönen Rede. Rhetorische Tradition u. Konzepte des Poetischen. — München: W. Fink, 1994. — II, 370 p.
595. *Lachmann R.* Memory and Literature. Intertextuality in russ. modernism / Transl. by R. Sellars, A. Wall. — Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1997.
596. *Lacombe M.* Narrative, carnival, and parody: intertextuality in Antonine Maillet's «Pelagie-la-Charette» // Canad. lit. — 1988. — Vol. 116. — P. 43—56.
597. *Lähtenmäki M.* On dynamics and stability: Saussure, Voloshinov and Bakhtin // Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings. — Jyväskylä, 1998. — P. 51—69.
598. *Lähtenmäki M.* On meaning and understanding: a dialogical approach // Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 74—91.
599. *Lähtenmäki M.* Preface // Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings. — Jyväskylä, 1998. — P. 3—4.
600. *Lahusen T.* Du «dialoguisme» et de la «polyphonie» dans deux ouvrages russes des années soixante // Rev. des études slaves. — Paris, 1986. — T. 56, N 4. — P. 563—585.
601. Landmark essays on Bakhtin, rhetoric, and writing / Ed. by F. Farmer. — London: Hermagoras press, 1998. — 288 p.
602. *Lane J.* Sociology and dialogics: Pierre Bourdieu, Mikhail Bakhtin a. the critique of formalism // The Seventh International Bakhtin conference, Moscow, June 26—30, 1995. — M., 1995. — P. 91—96.
603. *Lang G.* La belle alterite: towards a dialogical paradigm in translation theory? // Canad. rev. of comparative lit. / Rev. Canad. de lit. comparée. — 1992. — Vol. 19, N 1/2. — P. 237—251.
604. *Langleben M. M.* Bachtin's notions of time and textanalysis // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 167—190.
605. *Lanne J. C.* Античные источники категории «диалога» в философии и эстетике М. Бахтина // Ibid. — P. 191—217.
606. *Lanser S. S.* Towards a feminist narratology // Style. — 1986. — Vol. 20, N 3. — P. 341—363.
607. *Lanters J.* Carnivalizing Irish Catholicism: Austin Clarke's The Sun dances at Easter // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 191—208.
608. *Laurett P.* Le concept d'ambivalence chez S. Freud, T. Reik et M. Bakhtine // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 87—91.

609. *Lauth R.* Dostoevski und sein Jahrhundert. — Bonn: Bouvier, 1986. — XXII, 159 S.
610. *Laveragnet-Gayniere C.* La «libértinage» de Rabelais dans la critique contemporaine // Aspects du libértinisme au XVI siècle. — Paris, 1974. — P. 50—58.
611. *Lavinio C.* Ibridazione, birovita, ironia // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 319—335.
612. *Le Clezio J. M.* [Rec.] // La Quinzaine lit. — Paris, 1971. — 1—15 fevr. (N 111). — P. 3—5.
613. *Leblans A.* Grimmelshausen and the carnivalesque: the polarization of courtly a. popular carnival in «Der abenteuerliche Simplicissimus» // Modern lang. notes. — 1990. — Vol. 105, N 3. — P. 494—511.
614. *Leblans A.* The role of the outsider in carnival and genre theory: Foucault versus Bakhtin // Selected essays from the International Conference on «The outsider» / Ed. by J. M. Crafton. — Carrolton, 1990. — P. 23—29.
615. *Legierski M.* Language, Thinking and Cognition // ДКХ. 2001. № 2. С. 95—100.
616. *Lehman J.* Ambivalenz und Dialogizität: Zur Theorie der Rede beim M. Bachtin // Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik / Hrsg. von F. A. Kitler, H. Turk. — Frankfurt a. M., 1977. — S. 355—380.
617. *Lehnert H. J.* Methods-Form-Genre // Literarische Widerspielung: Geschichtliche u. theoretische Dimensionen eines Problems / Hrsg. D. Schlenstedt. — Berlin; Weimar, 1981. — S. 403—458.
618. *Lehnert H. J.* Psychischer Reflex oder ideologischer Dialog: (Pereverzevs sozialpsychologische u. Bachtins kulturhistorische Literaturkonzeption, dargesstakt an zwei Dostoevskij-Interpretationen) // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 91—99.
619. *Lehnert H. J.* Wie kommunikativ war Michail Bachtin als Romansforscher // Weimarer Beitr. — 1989. — Jg. 35. — S. 311—319.
620. *Leiman M.* The concept of sign in the work of Vygotsky, Winnicott, and Bakhtin: further integration of object relations theory and activity theory // British j. of med. psychology. — 1992. — N 65. — P. 209—221.
621. *Leiman M.* Words as intersubjective mediators in psychotherapeutic discourse: The presence of hidden voices in patient utterances // Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings. — Jyväskylä, 1998. — P. 105—116.
622. *Leitch V. B.* American literary criticism from the thirties to the eighties. — N. Y.: Columbia univ. press, 1988. — 458 p.
623. *Leriggio F.* The theory of the novel after Bakhtin // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 93—97.
624. The limits of prosaics: Forum // Slavic a. East Europ. j. — 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 1—73.
625. Il linguaggio il corpo la festa: per un ripersamento della tematica Michail Bachtin. — Milano: Angeli, 1983. — 218 p.
626. *Lisa D.* Linguaggio, potere e ideologia: Vygotskij e Bachtin // Prospettive settanta. — 1980. — N 2. — P. 123—128.

627. *Lock Ch.* Carnival and incarnation: Bakhtin a. Orthodox theology // Literature and theology: an interdisciplinary j. of theory a. criticism. — 1991. — Vol. 5, N 1. — P. 68—82.
628. *Lock Ch.* Polyphonic Powys: Dostoevski, Bakhtin a. A Glastonbury romance // The univ. of Toronto quart. — 1986. — Vol. 55, N 3. — P. 261—281.
629. *Lock Ch.* Tolstoy or Tolstoy? // Ibid. — 1988. — Vol. 57, N 4. P. 542—549.
630. *Lock Ch.* Bakhtin and the tropes of Orthodoxy // Bakhtin and religion: A feeling for Faith. Evanston, 2001. P. 97—120.
631. *Lodge D.* Lawrence, Dostoevsky, Bakhtin: D. H. Lawrence a. dialogic fiction // Renaissance and Modern studies. — Nottingham, 1985. — Vol. 29. — P. 16—32.
632. *Lodge D.* After Bakhtin // The linguistics of writing. — N. Y., 1987. — P. 89—102.
633. *Lodge D.* Postmodernist fiction // Lodge D. The modes of modern writing: metaphor, metonymy, a. the typology of modern literature. — Chicago, 1988. — P. 220—245.
634. *Lodge D.* The novel now: theories a. practices // Novel. — 1988. — Vol. 21, N 2/3. — P. 125—138.
635. *Lodge D.* After Bakhtin: essays on fiction a. criticism. — London, N. Y.: Routledge, 1990. — VIII, 198 p.
636. *Lonnquist B.* Xlebnikov and carnival: An analysis of the poem «Poet». — Stockholm: Almqvist a. Wiksell intern., 1979. — 166 p.
637. *Lope M. de.* M. Bakhtine et la littérature médiévale: approche critique // Sociocriticism. — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 91—114.
638. *Loriggio F.* Mind as dialogue: the Bakhtin circle a. Pragmatist psychology // Crit. studies. — 1990. — Vol. 2, N 1/2. — P. 91—110.
639. *Lostia M.* Le due facce della e l'atto strumentale psichico // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 92—102.
640. *Lotman J. M.* Bachtin — sein Erbe und aktuelle Probleme der Semiotik // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 22—40.
641. *Lotman J. M.* Gogol and the correlations of the «culture of humour» with the comic and serious in the Russian national tradition // Semiotics and structuralism: Readings from the Soviet Union / Ed. by H. Baran. — White Plains; N. Y.; 1974. — P. 297—300.
642. *Lotman Y. M.* The text within the text // Publ. of the Modern lang. assoc. of America. — N. Y., 1994. — Vol. 109, N 3. — P. 377—384.
643. *Lunacjarski A.* O «wsiegolowosci» Dostojewskiego // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa, 1983. — S. 371—393.
644. *McAlindon T.* Tragedy, «King Lear» and «The Politics of the Heart» // Shakespeare survey: an annual survey of Shakespeare studies a. production. — 1992. — Vol. 44. — P. 85—90.
645. *McClellan W.* The dialogic Other: Bakhtin's theory of rhetoric // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 233—250.
646. *MacConnel J. F.* The temporality of textuality: Bakhtin a. Derrida // Modern lang. notes. — Baltimore, 1985. — Vol. 100, N 4. — P. 966—988.

647. *McGan I.* The beauty of inflections: Lit. investigations in hist. method a. theory. — Oxford: Oxford univ. press, 1985. — 225 p.
648. *McGlatherty D. B.* The tomb of epic: Bakhtinian parody and Petronius' Tale of the Widow of Ephesus // *Carnivalizing difference*. L.; N.Y., 2001. P. 119—140.
649. *McHale B.* Free indirect discourse: A survey of recent accounts // *PTL: A j. for descriptive poetics a. theory of lit.* — The Hague, 1978. — N 3. — P. 249—287.
650. *McHaney T. L.* Problems of Faulkner's poetics // *Faulkner's discourse: an International symposium*. — Tübingen: Niemeyer, 1989. — P. 248—253.
651. *McKenna A. J.* After Bakhtin: On the future of laughter a. its history in France // *The work of Mikhail Bakhtin*. — Ottawa, 1983. — P. 67—82.
652. *McWilliams D.* Bakhtin in Brooklyn: Language in Spike Lee's *Do the right thing* // *Carnivalizing difference*. L.; N. Y., 2001. P. 247—262.
653. *Madeia A.* Nicht Wörter, sondern Worte: Zu Michail Bachtins «ästhetischer Position» // *Weimarer Beitr.* — 1988. — Jg. 34. — S. 319—325.
654. *Madland H. S.* Lenz, Aristophanes, Bachtin und «die verkehrte Welt» // *Unaufhörlich Lenz gelesen: Studien zu Leben u. Werk von J. M. R. Lenz*. — Stuttgart, 1994. — S. 167—180.
655. *Maillet A(ntonine).* Dossier de presse, 1962—1981 / *Bibl. du Séminaire de Sherbrooke*. — Sherbrooke, 1981. — 128 p.
656. *Majara H.* On Bakhtin's psychoanalytic views // *Semiotics of culture: Proc. of the 25th Symp. of the Tartu-Moscow school of semiotics*, Imatra, Finland, 27—29, VII, 1987. — Helsinki, 1988. — P. 245—254.
657. *Makhlin V. L.* Material aesthetics, or Bakhtin between Soviet and Western discourses // *Fifth International Bakhtin conference*. — Manchester, 1991. — P. 83—87.
658. *Makhlin V. L.* Bakhtin against the current // *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings*. — Jyväskylä, 1998. — P. 21—25.
659. *Makhlin V. L.* Questions and answers: Bakhtin from the beginning, at the end of the cent. // *Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond*. — Durham, 1998. — P. 773—780. — (*South Atlantic Quart.*; Vol. 97, N 3/4).
660. *Malcuzyński M. P.* «Tres tristes tigres» or the treacherous play on carnival // *Ideologies and lit.* — Minneapolis, 1981. — P. 35—36.
661. *Malcuzyński M. P.* New mythologies: the case of Bakhtin // *Sociocriticism* — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 15—30.
662. *Malcuzyński M. P.* The sociocritical perspective and cultural studies // *Crit. studies*. — 1989. — Vol. 1, N 1. — P. 3—15.
663. *Malcuzyński M. P.* Mikhail Bakhtin and the sociocritical practice // *Bakhtin and Otherness*. — Montreal, 1990. — P. 83—97.
664. *Malcuzyński M. P.* Entre-dialogues avec Bakhtine, ou sociocritique de la [dé]raison polyphonique. — Amsterdam, Atlanta, Ga: Rodopi, 1991. — 179 p.
665. *Manolescu N.* [Rec.] // *Luceafarul*. — Bucureşti, 1971. — 13 fevr. (N 7). — P. 4.
666. *Many voices* // *Times lit. suppl.* — London, 1974. — Mar., 29. (N 3760). — P. 346.

667. *Marcialis V.* Bachtin e la sua cerchia // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 104—129.
668. *Marcialis V.* M. Bachtin e A. Uchtomskij // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 79—91.
669. *Marciniak W.* O obiektywności słowa // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa, 1983. — S. 539—556.
670. *Markiewicz H.* Bachtins polyphone Romantheorie // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 20—24.
671. *Markiewicz H.* Polifonia, dialogicność i dialektyka: Bachtinowska teoria powieści // Pamiętnik literackie. — Wrocław, 1985. — N 2. — S. 83—98.
672. *Markiewicz H.* Polyphony, dialogism and dialectics: Mikhail Bakhtin's theory of the novel // Literary criticism / Ed. by P. Strella. — Berlin; Frankfurt a. M.; N. Y., 1985. — Pt 1. — P. 439—456.
673. *Markiewicz H.* Polifonia, dialogicność i dialektyka: Bachtinowska teoria powieści // Markiewicz H. Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa. — Warszawa: Państw. wydaw. nauk, 1989. — S. 98—124.
674. *Marquard O.* Moratorium des Alltags: Eine kleine Philosophie des Festes // Das Fest. — München, 1989. — S. 684—681.
675. *Maslen E.* Doris Lessing. — Plymouth: Northcote House, 1994. — 70 p.
676. *Matamoros B.* Bajtin, Cuperucita Roja e il Lobo Feroz // Cuadernos hispanoamericanos. — Madrid, 1988. — N 458. — P. 33—46.
677. *Matejka L.* On the first Russian prolegomena to semiotics // Voloshinov V. N. Marxism and the philosophy of language. — N. Y., 1973. — P. 161—174.
678. *Matejka L.* Prolegomeni russi alla semiotica // Michail Bachtin: Semiotica, teoria della lett. e marxismo. — Bari, 1977. — P. 139—159.
679. *Matejka L.* The roots of Russian semiotics of arts // The sign: Semiotics around the world / Ed. by P. W. Baily, L. Matejka, P. Steiner. — Ann Arbor, 1978. — P. 146—172.
680. *Matijasević R.* Bajtinova teoria govora // Bahtin M. Marxizam i filozofija jezika. — Beograd, 1980. — P. IX—XL.
681. *Matilainen K.* Bakhtin and Modernity: Crisis of the Architectonic, crisis of the Dialogic, crisis of the Carnavalesque // Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings. — Jyväskylä, 1998. — P. 35—49.
682. *Matthews J. T.* The autograph of violence in Faulkner's «Pylon» // Southern literature and literary theory / Ed. by J. Humphries. — Athens, 1990. — P. 247—269.
683. *Matzov A.* The idea of time in the works of Bakhtin // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 218—227.
684. *Matzov A.* Responsibility and the «I—Other» relation in the works of Bakhtin // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 1.
685. *Matzur N.* Bakhtin and Pasternak: Doctor Zivago in the light of some of Bakhtin's ideas // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 100—107.
686. *Melis A.* Figure del rovesciamento e figure dell'alterità // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 153—165.
687. *Meng K.* Bachtins Dialoganfassung und sein Entwurf einer allgemeinen Texttheorie // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 78—86.

688. *Messina R.* [Rec.] // *Rassegna sovietica*. — Roma, 1971. — Lugl. — P. 159—161.
689. *Metrak K.* Bachtin a Dostoevskij // *Twyrcość*. — Warszawa, 1971. — N 11. — S. 90—94.
690. *Mico J. A. G.* Le recit en direct chez Cortazar et Beckett: Ces personnages qui lisent et font lire l'histoire de leur propre devenir // *Canad. rev. of comparative lit.* — 1994. — Vol. 21, N 4. — P. 597—612.
691. *Mihailovic A.* Corporeal words: Mikhail Bakhtin's theology of discourse. — Evanston: Northwestern univ. press, 1997. — 291 p.
692. *Mihailovic A.* Bakhtin's dialogue with Russian Orthodoxy and critique of linguistic universalism // *Bakhtin and religion: A feeling for Faith*. Evanston, 2001. P. 121—150.
693. *Milić N.* Pojam hibridnog zanra u savremenim knizevnim teorijama // *Knjevnir rodovi i vrste — teorija i istorija*. — Beograd, 1990. — Sv. 2. — S. 99—125.
694. *Miller P. A., Platter C.* Introduction // *Bakhtin and ancient studies: dialogues a. dialogics*. — Baltimore, 1993. — P. 117—121.
695. *Miller P. A.* Sapho 31 and Catullus 51: the dialogism of lyric // *Ibid.* — P. 183—199.
696. *Miller P. A.* The Otherness of history of Rabelais' Carnival and Juvenal's Satire, or Why Bakhtin got it right the first time // *Carnivalizing difference*. L.; N. Y., 2001. P. 141—164.
697. *Miller R. F.* Dostoevsky and the Idiot: Author, narrator a. reader. — Cambridge, Mass.; London: Harvard univ. press. 1981. — IX, 290 p.
698. *Miller S.* [Rec.] // *New York Times Book Rev.* — 1969. — Jan., 19. — P. 36.
699. *Minnini A.* Marxismo e freudizmo // *Volosinov V. N. Freudizmo*. — Bari, 1977. — P. 23—50.
700. *Mitterand H.* Chronotopies romanesque: «Germinal» // *Poétique*. — Paris, 1990. — N 1. — P. 89—104.
701. *Moeschl P.* Paradigmawechsel des Materialismus und die Postmoderne: Überlegungen anlässlich des Erscheinens von Janette Friedrich «Der Gehalt der Sprachform: Paradigmen von Bachtin bis Vygotski» // *Weimarer Beitr.* — 1994. — Jg. 40. — S. 351—363.
702. *Mollendorf P. von.* Grundlagen einer Ästhetik der Alten Komödie: Untersuchungen zu Aristophanes u. Michail Bachtin. — Tübingen: Günter Narr Verl., 1995.
703. *Monas S.* Finnegan's wake: poliphony and chronotop // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence*. — Kingston, 1983. — P. 108.
704. *Monas S.* Dostoevsky's crisis // *Partisan rev.* — N. Y., 1985. — Vol. 52, N 4. — P. 452—460.
705. *Monas S.* Mandelstam, Bachtin e la parola come psyche // *Bachtin: teorico del dialogo*. — Milano, 1986. — P. 246—253.
706. *Monas S.* The world with a sidelong glance // *Encounter*. — London, 1986. — Vol. 66, N 3. — P. 30—35.
707. *Monas S.* Literature, medicine and the celebration of the body in Rabelais, Tolstoi, and Joyce // *The body and the text: comparative essays in lit. a. medicine* / Ed. by B. Clarke, W. Aycok. — Lubbock, 1990. — P. 57—75.

708. *Montgomery M. V.* Carnivals and Commonplaces: Bakhtin's Chronotope, Cultural Studies a. Film. — N. Y: Peter Lang, 1993. — 142 p.
709. *Moraes M.* Bilingual education: a dialogue with the Bakhtin circle. — Albany: State univ. of New York press, 1996. — 159 p.
710. *Moran M. G., Baliff M.* Twentieth-century rhetorics and rhetoritians: Crit. studies a. sources. — London: Greenwood press, 2000. — 567 p.
711. *Moraru C.* Reading the Other, reading other readings: Bakhtin, Willa Cather and the dialogics of critical response // *Carnivalizing difference*. L.; N. Y., 2001. P. 209—224.
712. *Morgan T.* The space of intertextuality // *Intertextuality and contemporary American fiction* / Ed. by P. O'Donnell, R. C. Davis. — Baltimore: The Johns Hopkins univ. press, 1989. — P. 239—279.
713. *Morson G. S.* The heresiarch of META // *PTL: A j. for descriptive poetics a. theory of lit.* — The Hague, 1978. — N 3. — P. 407—427.
714. *Morson G. S.* Recontextualizations // *Morson G. S. The boundaries of genre: Dostoevski's Diary of a writer a. the tradition of lit. utopia.* — Austin, 1981. — P. 107—142.
715. *Morson G. S.* Two voices in every head // *New York Times book rev.* — 1985. — Febr., 10. — P. 32.
716. *Morson G. S.* Commentary // *Literature and history: Theoretical problems a. Russ. case studies.* — Stanford, 1986. — P. 263—274.
717. *Morson G. S.* Dialogue, monologue a. Social: a reply to ken Hirschkop // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 81—88.
718. *Morson G. S.* Introduction to Extracts from the Problem of speech genres // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 89 — 90.
719. *Morson G. S.* Perhaps Bakhtin // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. VII—XIII.
720. *Morson G. S.* Tolstoy's absolute language // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 123—144.
721. *Morson G. S.* Who speaks for Bakhtin // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 1—20.
722. *Morson G. S.* Hidden in plain view: Narrative a. creative potentials in «War and peace». — Stanford: Stanford univ. press, 1987. — 322 p.
723. *Morson G. S.* Prosaics: an approach to the Humanities // *Amer. scholar.* — 1988. — Vol. 57, N 4. — P. 515—528.
724. *Morson G. S.* Prosaics and «Anna Karenina» // *Tolstoy studies.* — 1988. — Vol. 1. — P. 1—12.
725. *Morson G. S., Emerson C.* Introduction: rethinking Bakhtin // *Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges.* — Evanston, 1989. — P. 1—60.
726. *Morson G. S.* Parody, history, and metaparody // *Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges.* — Evanston, 1989. — P. 63—86.
727. *Morson G. S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics. — Stanford: Stanford univ. press, 1990. — XXI, 530 p.
728. *Morson G. S.* Bakhtin and the present moment // *Amer. scholar.* — 1991. — Vol. 60, N 2. — P. 201—222.
729. *Morson G. S.* Bakhtin, genres and temporality // *New lit. history.* — 1991. — Vol. 22. — P. 1071—1092.

730. Morson G. S. For the time being: Sideshadowing, criticism and the Russian countertradition // *After Poststructuralism: Interdisciplinary a. lit. theory.* — Evanston, 1993. — P. 203—231.
731. Morson G. S. Prosaic Bakhtin // *Common knowledge.* — 1993. — Vol. 2. — P. 35—74.
732. Morson G. S. Strange synchronies and surplus possibilities: Bakhtin on time // *Slavic rev.* — 1993. — Vol. 52, N 3. — P. 477—493.
733. Morson G. S., Emerson C. Imputations and amputations: reply to Wall a. Thomson // *Diacritics.* — 1993. — Vol. 23, N 4. — P. 93—99.
734. Morson G. S. Narrative and freedom: The shadows of time. — New Haven; London: Yale univ. press, 1994. — XIV, 331 p.
735. Morson G. S., Emerson C. Extracts from a Heteroglossary // *Dialogue and critical discourse.* — N. Y.; Oxford, 1997. — P. 256—272.
736. Morson G. S. Prosaics evolving // *Slavic a. East Europ. j.* — 1997. — Vol. 41, N 1. — P. 57—73.
737. Morson G. S. Sideshadowing and tempics // *New lit. history.* — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 599—624.
738. Morson G. S. Contingency and freedom, Prosaics and process // *New lit. history.* — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 673—656.
739. Moser D.-R. Lachkultur des Mittelalters: Michail Bachtin u. die Folgen seiner Theorie // *Ibid.* — 1990. — Bd 84, H. 1. — S. 89—111.
740. Moser D.-R. Schimpf oder Ernst? Zur fröhlichen Bataille über Michail Bachtins Theorie einer «Lachkultur des Mittelalters» // *Sprachspiel und Lachkultur: Beitr. zur Literatur u. Sprachgeschichte* / Hrsg. A. Bader. — Stuttgart, 1994. — S. 261—309.
741. Moss K. Olga Mikhailovna Freidenberg: Soviet mythologist in a Soviet context. — Ann Arbor: UMI, 1988.
742. Motson G. S. The Baxtin industry // *Slavic a. East Europ. j.* — Tucson, 1986. — Vol. 30, N 1. — P. 81—90.
743. Motyleva T. Zum Problem des Romanepos // *Roman und Gesellschaft.* — Jena, 1984. — S. 41—46.
744. Muckav-Lavigne H. [Rec.] // *Slavic rev.* — Stanford, 1987. — Vol. 46, N 4. — P. 643—644.
745. Murphy P. D. The verse novel: a modern Amer. poetic genre // *College Engl.* — 1989. — Vol. 51, N 1. — P. 57—72.
746. Murray M. Dialogics: Joseph Conrad's «Heart of darkness» // *Literary theory at work: Three texts.* — London, 1987. — P. 115—134.
747. Nag M. En russisk forkerjebne // *Arbeiderbladet.* — Oslo, 1966. — 25 Juli (N 169). — S. 5, 8.
748. Narlich E., Helbert H. G. Internationales Michail-Bachtin-Kolloquium «Roman und Gesellschaft» // *Weimarer Beitr.* — 1984. — Jg. 30, H. 4. — S. 658—666.
749. Narlich-Slatewa E. Zur Goethe Rezeption Bachtin // *Roman und Gesellschaft.* — Jena, 1984. — S. 144—151.
750. Narlich-Slatewa E. Das groteske Leben und seine edle Einfassung: «Das Römische Karneval» Goethes und das Karnevalkonzept von M. M. Bachtin // *Goethe Jahrbuch.* — Weimar, 1989. — Bd 106. — S. 181—202.
751. Narlich-Slatewa E. Eine Replik zum Aufsatz von Dietz-Rudiger Moser // *Euphorion.* — 1991. — Bd 85, H. 3/4. — S. 409—422.

752. *Narlich-Slateva E.* Das Leben gerät aus dem Gleis. E. T. A. Hoffmann im Kontext Karnevalesker Überlieferungen. — Frankfurt a. M.; Berlin; Vienna: Peter Lang, 1995. — 356 S.
753. *Nell S. D.* The last laugh: Carnivalizing the Feminine in Piron's *La Puce* // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 165—190.
754. *New essays on Dostoevsky* / Ed. by N. V. Jones, G. H. Terry. — Cambridge, Mass.; Harvard univ. press, 1983. — X, 252 p.
755. *Nicholson N.* Victory without defeat? Carnival laughter and its appropriation in Pindar's Victory Odes // Carnivalizing difference. L.; N. Y., 2001. P. 79—98.
756. *Niecikowski J.* [Rec.] // *Współczesność*. — Warszawa, 1971. — N 26. — S. 4.
757. *Nielsen G. M.* Bakhtin's communicative utterance and the political chronotopes of alterity // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 8—10.
758. *Nielsen G. M.* Action and eros in the creative zone: Kant, Weber a. Bakhtin // *Dialogism*. — 2000. — N 4. — P. 34—53.
759. *Nietzsche and Soviet culture: ally a. adversary*. — Cambridge: Cambridge univ. press, 1994. — 421 p.
760. *Nikolaev N. I.* Невельская школа философии: (М. М. Бахтин, М. И. Коган, Л. В. Пумпянский) в 1918—1925 гг. по материалам архива Л. В. Пумпянского // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 16—23.
761. *Nikolaev N. I.* Publishing Bakhtin: a philol. problem: (two reviews) // *Dialogism*. — 2000. — N 4. — P. 67—111.
762. *Oberg J.* Efterord // *Bakhtin M. Det dialogiske ordet*. — Uddevala: Anthropos, 1988. — S. 279—284.
763. *O'Brien J.* [Rec.] // *Modern lang. rev.* — London, 1986. — Vol. 81, N 6. — P. 811—812.
764. *O'Connor M.* The circles of M. M. Bakhtin and R. Williams // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence*. — Kingston, 1983. — P. 109—117.
765. *O'Connor M.* Horror, authors and heroes: gendered subjects a. objects in Bakhtin a. Kristeva // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 98.
766. *O'Connor M.* Horror, authors and heroes: gendered subjects a. objects in Bakhtin a. Kristeva // *Bakhtin: carnival and other subjects*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 242—258.
767. *Olsen D.* Floods and church secretaries, Buffalo Creek and Northwestern: struggling with the Simms between // *Text a. performance quart.* — 1992. — Vol. 12, N 4. — P. 329—348.
768. *Opitz R.* «Simplitius» oder «Aghaton»? : Genesis des Romans-Möglichkeiten des Romans // *Roman und Gesellschaft*. — Jena, 1984. — S. 129—136.
769. *Ortali R.* Rabelais par un Soviétique // *La Quinzaine littéraire*. — Paris, 1969. — 16—31 mar. (N 69). — P. 13—14.
770. *Owczarek B.* Literaturoznawstwo. Dialog. Ideologia // *Przegląd Humanistyczny*. — Warszawa, 1977. — N 6. — S. 3—17.

771. *Owczarek B.* Powieść a teoria // Tygodnik kulturalny. — Warszawa, 1971. — N 36. — S. 4
772. *Owczarek B.* Marxizm-język-literatura // Bachtin: Dialog, język, literatura. — Warszawa, 1983. — S. 529—538.
773. *Owens L., Torres H.* Dialogic structure and levels of discourse in Steinbeck's «The grapes of wrath» // Arizona quart. — 1989. — Vol. 45, N 4. — P. 75—94.
774. *Palmer R. B.* Philology and the material, dialogical word: Bakhtin, Eagleton, and Medieval Historicism // Envoi: a rev. j. of Medieval lit. — 1988. — Vol. 1, N 1. — P. 41—57.
775. *Palmer R. B.* Bakhtinian translinguistics and film criticism: the dialogic image? // The cinematic text: Methods a. approaches / Ed. by R. B. Palmer. — N. Y., 1989. — P. 303—341.
776. *Palmieri G.* The «author» according to Bakhtin... and Bakhtin the author // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 11—12.
777. *Palmieri G.* Bakhtin and eighteenth century narrative // Ibid. — P. 96.
778. *Pan'kov N.* Archive material on Bakhtin's Nevel period // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 733—752. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
779. *Pan'kov N.* «Everything else depends on how this business turns out...»: The defence of Mikhail Bakhtin's dissertation as real event, as high drama a. as academic comedy: Pt 1 // Dialogism: Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 11—29.
780. *Pan'kov N.* «Everything else depends on how this business turns out...»: The defence of Mikhail Bakhtin's dissertation as real event, as high drama a. as academic comedy: Pt 2 // Ibid. — 1999. — N 2. — P. 7—40.
781. *Pan'kov N.* «Everything else depends on how this business turns out...»: Mikhail Bakhtin's dissertation defence as real event, as high drama and as academic comedy // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 26—61.
782. *Paoli R.* Carnavalesco y il tempo ciclico en «Cien anos de solidad» // Revista Iberoamericana. — Pittsburgh, 1984. — N 128/129. — P. 136—144.
783. *Parrinder P.* The pamphletter's progress // London rev. of books. — 1984. — Febr., 7. — P. 16.
784. *Parrott R.* (Re)capitulation, parody, or polemic? // Language and literary theory / Ed. by A. Stoltz. — Ann Arbor, 1984. — P. 463—488.
785. *Pateman T.* Discourse in life: V. N. Voloshinov's Marxism and the philosophy of language // UEA papers in linguistics. — Norwich, 1982. — Jan. (N 16/17). — P. 26—48.
786. *Pateman T.* Pragmatics in semiotics: Bakhtin/Volosinov // J. of lit. semantics. — 1989. — Vol. 18, N 3. — P. 203—216.
787. *Patterson D.* Mikhail Bakhtin and the dialogical dimensions of the novel // J. of aesthetics a. art criticism. — Philadelphia, 1985. — Vol. 14, N 2. — P. 121—129.
788. *Patterson D.* Literature and spirit: essays on Bakhtin a. his contemporaries. — Lexington: The univ. of Kentucky press, 1988. — 166 p.

789. *Patterson D.* Laughter and the alterity of truth in Bakhtin's aesthetics // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 295—310.
790. *Pavel T.* Concluding statement // New lit. history. — 1998. — Vol. 29, N 4. — P. 697—698.
791. *Pavel T.* Freedom, from romance to the novel: three Anti-utopian Amer. critics // Ibid. — P. 579—598.
792. *Payne F. A.* Chauser and the menippean satire. — Madison: Visconsin univ. press, 1981. — XII, 290 p.
793. *Peace R.* On rereading Bakhtin // Modern lang. notes. — 1993. — Vol. 88, N 1. — P. 137—146.
794. *Pechey G.* [Rec.] // Oxford lit. rev. — 1980. — Vol. 4, N 2. — P. 78—81.
795. *Pechey G.* Bakhtin, Marxism and Structuralism // Literature, politics and theory. — London, N. Y., 1986. — P. 104—125.
796. *Pechey G.* On the boards of Bakhtin: dialogization, decolonization // Bakhtin and cultural theory. — Manchester, 1989. — P. 39—67.
797. *Pechey G.* Boundaries versus binaries: Bakhtin in/against the history of ideas // Radical philosophy. — 1990. — N 54. — P. 23—31.
798. *Pechey G.* Modernity and chronotopicity in Bakhtin // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 33—34.
799. *Pechey G.* Philosophy and theology in «Aesthetic activity» // Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 57—73.
800. *Pechey G.* Not the novel: Bakhtin, poetry, truth, God // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 62—84.
801. *Pechey G.* Philosophy and Theology in «Aesthetic Activity» // Bakhtin and religion: A feeling for Faith. Evanston, 2001. P. 47—62.
802. *Pedersen J.* Problèmes de méthode // Rev. romaine. — Copenhagen, 1982. — T. 14, fasc. 2. — P. 164—166.
803. *Pencic S.* Sinn und Bedeutung des «vnutrenne ubeditelnoe slovo» in der Romantheorie Bachtins // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 46—52.
804. *Peradotto J.* The social control of sexuality: Odyssean dialogics // Bakhtin and ancient studies: dialogue a. dialogics. — Baltimore, 1993. — P. 173—182.
805. *Perlina N. M.* Bakhtin and E. Auerbach: Two of artistic representations of reality // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 118—139.
806. *Perlina N.* Bakhtin-Medvedev-Voloshinov: An apple of discourse // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 35—47.
807. *Perlina N.* Mikhail Bakhtin and Martin Buber: Problems of dialogic imagination // Studies in 20th cent. lit. — 1984. — Vol. 9, N 1. — P. 13—28.
808. *Perlina N.* Воздействие герценовского журнализма на архитектуру и полифоническое строение «Дневника писателя» Достоевского // Dostoevsky studies. — 1984. — Vol. 5. — P. 141—155.
809. *Perlina N.* Voskresenie: (Ressurrection, 1917—1928) // Handbook on Russian literature. — New Haven; London; 1985. — P. 513.
810. *Perlina N.* Michail Bachtin dialogo con Victor Vinogradov: La filosofia dell' espressione, poetica della retorica del linguaggio poetico // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 307—318.

811. *Perlina N.* A dialogue on the dialogue: the Bakhtin — Vinogradov exchange (1924—1965) // *Slavic a. East Europ. j.* — 1988. — Vol. 32, N 4. — P. 526—541.
812. *Perlina N.* Rec. ad op.: Bakhtin M. M. Speech genres and other late essays. Austin, 1986 // *Slavic a. East Europ. j.* — 1988. — Vol. 32, N 3. — P. 461 — 462.
813. *Perlina N.* Olga Freidenberg on myth, folklore, and literature // *Slavic rev.* — 1989. — Vol. 50, N 2. — P. 371 — 384.
814. *Perlina N.* Travels in the Land of Cockaigne, Shuggards' Land and Dikan'ka: mythological roots of Gogol's carnival poetics // *The supernatural in Slavic and Baltic literature: essays in honour of Victor Terras.* — Columbus, 1989. — P. 57—71.
815. *Perlina N.* Funny things are happening on the way to the Bakhtin Forum. — Wash., 1989. — 27 p. — (Kennan inst. occasional papers; N 231).
816. *Perlina N.* From historical semantics to the semantics of cultural forms: O. M. Freidenberg's contribution to Russ. lit. theory // *Soviet studies in lit.* — 1990/1991. — Vol. 27, N 1. — P. 5—21.
817. *Perlini T.* [Rec.] // *Nuovo corrente.* — Milano, 1969. — N 49. — P. 216—219.
818. *Petrilli S.* Dialogue and chronotopic otherness // *Bakhtin and Otherness.* — Montreal, 1990. — P. 339—350.
819. *Petrilli S.* Values and the human sciences in Mikhail Bakhtin // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 12—14.
820. *Peuranen E.* Bakhtin: soft and hard // *Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings.* — Jyväskylä, 1998. — P. 27—34.
821. *Peytard J.* Sur quelques relations de la linguistique à la sémiotique littéraire: (de Greimas à Bakhtine) // *La pensée.* — 1980. — N 215. — P. 19—44.
822. *Peytard J.* Michail Bachtin: Dialogisme et analyse du discours. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.
823. *Piccolo P.* Dario Fo's guillarde: dialogic parables in service of the oppressed // *Italica.* — 1988. — Vol. 65, N 2. — P. 131—143.
824. *Platter Ch.* The uninvited guest: Aristophanes in Bakhtin's «History of laughter» // *Bakhtin and ancient studies: dialogics a. dialogues.* — Baltimore, 1993. — P. 201—216.
825. *Platter Ch.* Novelistic discourse in Aristophanes // *Carnivalizing difference.* L.; N. Y., 2001. P. 51—78.
826. *Pocius G. L.* The grotesque body and architecture: a building anatomy of the Newfoundland fishery // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 56—58.
827. *Poison R.* The speaking person and his voice in I. Samuel // *Congress volume, Salamanca, 1983.* — Leiden, 1985. — P. 218—229.
828. *Polan D.* Bakhtin, Benjamin, Sartre: toward the typology of the intellectual cultural critic // *Discontinuous discourses in modern Russian literature.* — London; N. Y., 1989. — P. 3—18.
829. *Polifonia: soggetto e scrittura, desiderio e devianza, mode e fiaba / A cura di A. Ponzio.* — Bari: Adriatica, 1982. — 333 p.
830. *Pollock D.* The play as novel: reappropriating Brecht's «Drums in the night» // *Quart. j. in speech.* — 1988. — Vol. 74, aug. — P. 296—309.

831. *Pollock M.* What is left out: Bakhtin, feminism, and the culture of boundaries // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 97.
832. *Pollock M. S.* What is left out: Bakhtin, feminism a. the culture of boundaries // Bakhtin: carnival and other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 229—241.
833. *Pomorska K.* Mikhail Bakhtin and his verbal universe // PTL: J. for descriptive poetics a. theory of lit. — The Hague, 1978. — P. 379—386.
834. *Pomorska K.* Маяковский и время (К хронотопич. мифу рус. авангарда) // Slavica Hierosolymitana. — 1981. — Vol. 5/6. — P. 341—355.
835. *Ponomareff G. V.* Bakhtin and Dostoevsky // Univ. of Toronto quart. — 1986. — Vol. 55, N 3. — P. 310—311.
836. *Ponzio A.* Alterité et écriture chez Bakhtine // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 140—152.
837. *Ponzio A.* Semantica, teoria dell'ideologia e teoria dell'individuo umano in V. N. Volosinov // Volosinov V. N. Marxismo e filosofia. — Bari, 1976. — P. 5—41.
838. *Ponzio A.* Linguaggio, inconsio e ideologia // Volosinov V. N. Freudismo. — Bari, 1977. — P. 7—22.
839. *Ponzio A.* Semiotica e studia della ideologia in Michail Bachtin // Michail Bachtin: semiotica, teoria della lett. e marxismo. — Bari, 1977. — P. 5—66.
840. *Ponzio A.* Introduzione // Medvedev P. (Bachtin M.) El metoda formale nella scienza della letterarura. — Bari, 1978. — P. 5—47.
841. *Ponzio A.* Leggendo insieme Vygotskij a Bachtin // Scienze umano. — 1979. — N 1. — P. 123—134.
842. *Ponzio A.* La «Parola altrà» di M. Bachtin // Alfabetà. — Milano, 1980. — Vol. 2, N 9. — P. 6—7.
843. *Ponzio A.* Michail Bachtin: alle origini della semiotica sovietica. — Bari: Dedalo, 1980. — 139 p.
844. *Ponzio A.* Seggni e contradizione: Fra Marx a Bachtin. — Verona: Berttrani, 1981. — 148 p.
845. *Ponzio A.* Alterité et écriture chez Bakhtine // Rev. romaine de linguistique. — București, 1984. — T. 29, N 4. — P. 347—354.
846. *Ponzio A.* Alterité et écriture d'après Bakhtine // Littérature. — Paris, 1985. — N 1. — P. 119—128.
847. *Ponzio A.* Il rapporto di alterita in Bachtin, Blanchot, Levines // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 118—135.
848. *Ponzio A., Biancofiore A.* Dialogue et alterité dans les genres littéraires // Dialoganalyse. — Tübingen: Nimeyer, 1989. — Bd 2. — S. 163—171.
849. *Ponzio A.* Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio. — Bari: Adriatica, 1989. — 188 p.
850. *Ponzio A.* Semiotics and Marxism // The semiotic web / Ed. by T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok. — Berlin, N. Y., 1989. — P. 387—414.
851. *Ponzio A.* Bakhtinian alterity and the search for identity in Europe today // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 217—228.
852. *Ponzio A.* Humanism of the other man in Bakhtin and Levinas // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 1—3.
853. *Ponzio A.* Tra semiotica e letteratura: introduzione a Michail Bachtin. — Milano: Bompiani, 1992. — 227 p.

854. *Ponzio A.* Crittura dialogo e alterita: Fra Bachtin a Levinas. — Florence: La nuova Italia, 1994. — 135 p.
855. *Poole B.* Bakhtin and Cassirer: the philosophical origins of Bakhtin's carnival messianism // *Bakhtin/»Bakhtin«: Studies in the Archive a. beyond.* — Durham, 1998. — P. 536—578. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
856. *Poole B.* From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler's phenomenological tradition and Mikhail Bakhtin's development from «Toward a philosophy of the act» to his study of Dostoevsky // *Bakhtin and cultural theory.* 2nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 109—135.
857. *Poole R. A.* Epistemology, ethics, and self in Bakhtin's «Problems of Dostoevsky's poetics»: a Russ. response to rationalism // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 46—48.
858. *Poole R.* The Apophatic Bakhtin // *Bakhtin and religion: A feeling for Faith.* Evanston, 2001. P. 151—176.
859. *Potvin C.* Illusion et pouvoir: la poétique de cancionero de Baena. — Montreal; Paris: Bellarmin, Vrin, 1989. — P. 133—164.
860. *Pritchett V. S.* The Dostoevsky labyrinth // *New York rev. of books.* — 1976. — Vol. 23, N 18. — P. 6, 8.
861. *Proschan F.* Puppet voices and interlocuters: Lang. in folk poppetry // *J. of Amer. folklore.* — Wasch., 1981. — N 94. — P. 527—559.
862. *Raskin M.* [Rec.] // *Modern fiction studies.* — Lafayette, 1981/1982. — Vol. 27, N 4. — P. 667—669.
863. *Redon O.* A' proposito delle reliquie: logica du corpi spazzitatti nella «Regenda aurea» // *Il linguaggio il corpo la festa.* — Milano, 1983. — P. 189—196.
864. *Redue-Park R.* Du carnivalesque au dionysic et du dialoguisme au grégorisme // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence.* — Kingston, 1983. — P. 92.
865. *Reed W. L.* Dialogues of the Word: the Bible as lit. according to Bakhtin. — N. Y.; Oxford: Oxford univ. press, 1993. — XII, 223 p.
866. *Reeves J. L.* Rewriting «Newhart»: a dialogic analysis // *Wide angle: a film quart. of theory criticism a. practice.* — 1988. — N 1. — P. 76—91.
867. *Reid A.* Literature as communication and cognition in Bakhtin and Lotman. — N. Y., London: Garland, 1990. — 189 p.
868. *Reid A.* Who is Lotman and why is Bakhtin saying those nasty things about him? // *Bakhtin and Otherness.* — Montreal, 1990. — P. 325—338.
869. *Reid A.* Moscow-Tartu school on Bakhtin // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 48—49.
870. *Reis C.* Ideologia y pluridiscursividad // *Congreso de literatura: (Hacia la literatura vasca).* — Madrid, 1989. — P. 49—58.
871. *Rethinking Bakhtin: extentions a. challenges* / Ed. by G. S. Morson, C. Emerson. — Evanston: Northwestern univ. press, 1989. — 330 p.
872. *Revel J. F.* La polifonie de Dostoevski // *L'Express.* — Paris, 1970. — Juin (N 988). — P. 123.
873. *Richter H.* Zu Bachtins Eritgegensetzung von poesie und proza // *Roman und Gesellschaft.* — Jena, 1984. — S. 52—59.

874. *Riiconen H.* Menippean satire: some Bakhtinian aspects // Semiotics of culture: Proc. of the 25th Symp. of the Tartu-Moscow school of semiotics, Imatra, Finland, 27—29. VII, 1987. Helsinki, 1988. P. 255—277.
875. *Roberts M.* Poetics. Hermeneutics. Dialogics: Bakhtin a. Paul de Man // Ibid. — P. 115—134.
876. *Robin R.* Bakhtin and post-modernism: an unexpected encounter: Reflections on Jean-Paul Goude «Marseillaise» // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 229—232.
877. *Rojtman B.* The lapses of time: an analysis of chronotopic perturbation (based on Thomas Mann's «Death in Venice») // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 5—6.
878. *Roman C.* Dialogism: moving beyond French Freudanism to object-relations theory // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 87—89.
879. Roman und Gesellschaft: Intern. Michail Bachtin-Kolloquium. — Jena: Friedrich Schiller-Univ., 1984. — 197 S.
880. *Rood N.* Mediating the distance: Prophecy a. alterity in Greek tragedy a. Dostoevsky's «Crime and Punishment» // Russian literature and classics / Ed. by P. Barta et al. — Amsterdam, 1996. — P. 35—58.
881. *Rose M.* Parody: Ancient, Modern a. Postmodern. — Cambridge: Cambridge univ. press, 1993. — 222 p.
882. *Rosenschild G.* Rec. ad op.: Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: creation of a prosaics. Stanford, 1990 // Russ. rev. — 1993. — Vol. 52, N 1. — P. 127—129.
883. *Rossi A.* La concezione «dialogica» a «carnavalesca» della letteratura in Bachtin // Paragone. — Milano, 1968. — Dic. (N 46). — P. 136—140.
884. *Rousseau G.* The perpetual crisis of modernism and the traditions of Enlightenment vitalism: with a note on Mikhail Bakhtin // The crisis in Modernism: Bergson and the vitalist controversy / Ed. by F. Burwick, P. Douglas. — Cambridge, N. Y., 1992. — P. 15—75.
885. *Roy D.* Mikhail Bakhtin and his politics of novel // Gangeo Patro. — Calcutta, 1989. — Vol. 11, apr. — P. 126—138.
886. *Rubino C. A.* Opening up the classical past: Bakhtin, Aristotle, literature, life // Bakhtin and ancient studies: dialogues a. dialogics. — Baltimore, 1993. — P. 141—157.
887. *Rutland B.* Bakhtinian categories and the discourse of postmodernism // Mikhail Bakhtin and epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — P. 123—136.
888. *Rutland B.* Towards a Bakhtinian theory of cultural evolution // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 36—38.
889. *Ryklin M.* Bodies of terror: theses toward a logic of violence // New lit. history. — 1993. — Vol. 24, N 1. — P. 51—74.
890. *Rzhevsky N.* Kozhinov on Bakhtin // Ibid. — 1994. — Vol. 25, N 2. — P. 429—444.
891. *Sabatini A. J.* Performance novels: notes towards an extension of Bakhtin's theories of genre and novel // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 135—146.
892. *Sadowski M., Thomson C.* Analytical bibliography of recent criticism in English and French on the Bakhtin circle // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 125—138.

893. *Sadowski M., Sadowski J., Thomson C.* Appendices and bibliography of English and French translations of work by the Bakhtin circle // The work of Mikhail Bakhtin. — Ottawa, 1983. — P. 116—125.
894. *Sahu B.* Bakhtin's idea of carnival and character of Thersites in the «Iliad» and «Troilus and Cressida» // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 71—72.
895. *Sakamoto T.* Semiotic aspects of reported speech: Jakobson, Bakhtin, a. some cases in Japanese // CUNY Forum. — 1988. — Vol. 13. — P. 90—114.
896. *Sala di Felice E., Delogu M.* Teatro e dialogo: il drama giocoso (Don Giovanni) // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 293—306.
897. *Salo O.-P.* Developing language in social context: On the relation between dialogical theory a. the study of lang. acquisition // Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary readings. — Jyväskylä, 1998. — P. 71—85.
898. *Saltini V.* [Rec.] // Espresso. — Roma, 1969. — 5 gen. (N 1). — P. 19.
899. *Salvestroni S.* La scienza della letteratura nel pensiero dialogico di Michail Bachtin // Il ponto. — Bologna, 1979. — Nov./Dic. — P. 1374—1384.
900. *Salvestroni S.* Bakhtin in Soviet and West European semiotic research // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 197—221.
901. *Salvestroni S.* Il dialogo, il chronotopo nel pensiero di M. Bachtin // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 17—34.
902. *Salvestroni S.* La teoria del dialogo bachtiniana e il mondo scientifico e umanistico contemporaneo: un dialogo aperto // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 176—192.
903. *Salvestroni S.* Chronotope mechanisms in art and science from Vernadskii and Bakhtin to contemporary scientific and artistic research // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 4—5.
904. *Samway P. S. J.* Narration and naming in «The reivers» // Faulkner's discourse: an International symposium. — Tübingen: Niemeyer, 1989. — P. 254—262.
905. *Sarkar P.* Voloshinov on the reported speech // Gangeo Patro. — Calcutta, 1989. — Vol. 11, Apr. — P. 139—147.
906. *Scherer O.* A dialogic hereafter: «The sound and the fury» and «Absalom, Absalom!» // Southern literature and literary theory. — Athens: Univ. of Georgia press, 1990. — P. 300—317.
907. *Schick B.* Literarische Produktion als Dialog: Zu einigen psychologisch-ästhetischen Aspekten der Autor-Figur-Beziehung in Bachtins Romantheorie // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 99—108.
908. *Schindler N.* Widerspenstige Leute: Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit. — Frankfurt a. M., 1992. — 370 S.
909. *Schmid W.* Der Textaufbau in der Erzählungen Dostoevskijs. — München: W. Fink, 1973. — 298 S.
910. *Schmid W.* Bachtins «Dialogizität» — eine Metaphor // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 70—77.
911. *Schmid W.* Вклад Бахтина/Волошинова в теорию текстовой интерференции // Russ. lit. — Amsterdam, 1989. — P. 230—237.
912. *Scholz B. F.* Bakhtin's concept of «chronotope»: the Kantian connection // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 3—5.

913. *Schueller M.* Carnival rhetoric and extravagance in Thoreau's Walden // Amer. lit. — Durham, 1985. — Vol. 58, N 1. — P. 33—45.
914. *Schueller M.* Dialogism and a theory of gender // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 26—27.
915. *Schultz E.* Dialogue at the margins: Worf, Bakhtin, a. linguistic relativity. — Madison; London: Wisconsin univ. press, 1990. — 178 p.
916. *Schwab G.* Die Karnevalisierung des toten Mutterkörpers: Zu William Faulkners «As I lay dying» // Das Fest. — München, 1989. — S. 342—372.
917. *Screech M.* Homage to Rabelais // London rev. of books. — 1984. — Febr., 7. — P. 17.
918. *Seduro V.* Dostoevski's image in Russia today. — Balmont: Norland, 1975. — XVI, 508 p.
919. *Segal D.* Dostoevskij e Bachtin revisitati // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 336—376.
920. *Segre C.* What Bakhtin left unsaid: the case of the medieval romance // Romance: Generic transformations from Chretien de Troir to Cervantes. — Hanover; London, 1985. — P. 26.
921. *Seguin L.* L'espace de Mikhaïl Bakhtine // Ibid. — 1979. — N 293. — P. 17—18.
922. *Seguin L.* Le Bakhtine d'avant et le Bakhtine d'après // La Quinzaine littéraire. — Paris, 1985. — N 432. — P. 18.
923. The Seventh International Bakhtin conference, Moscow, June 26—30, 1995: In 2 b. — M., 1995. — 448 p.
924. Sexto Encuentro Internacional Mijail Bajtin, Cocoyoc, Mexico, Jul. 5—9, 1993: Abstracts of papers. — Mexico: Univ. Autonoma Metropolitana, 1993. — 227 p.
925. *Seyffert P.* Soviet literary structuralism: Background, debate, issues. — Columbus: Slavica, 1985. — 378 p.
926. *Shahinovsky L. J.* Hidden listeners: dialogism in the poetry of Emily Dickinson // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 199—216.
927. Shakespeare and Carnival: After Bakhtin / Ed. by R. Knowles. Basingstoke Macmillan press, 1998.
928. *Sharatt B.* The play of the book // The lit. rev. — London, 1979. — N 16. — P. 13—14.
929. *Shepherd D.* Review [Bakhtin M. M. Speech genres and other late essays. Austin, 1986] // Modern lang. rev. — 1988. — Vol. 83, N 3. — P. 808—809.
930. *Shepherd D.* Bakhtin and the reader // Bakhtin and cultural theory. — Manchester, 1989. — P. 91—108.
931. *Shepherd D.* «Cannon fodder»? Problems in the reading of a Soviet production novel // Discontinuous discourses in modern Russian literature. — London, N. Y., 1989. — P. 39—59.
932. *Shepherd D.* Beyond meta-fiction: self-consciousness in Sov. lit. — Oxford, etc.: Clarendon press, 1992. — XII, 260 p.
933. *Shepherd D.* Recent work on Bakhtin: «homecoming» a. «domestication» // Scottish Slavonic rev. — 1992. — Vol. 18. — P. 69—77.
934. *Shepherd D.* Introduction: (Mis) Representing Bakhtin // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. XIII—XXXII.

935. *Shepherd D.* Bakhtin and the reader // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 136—154.
936. *Shukman A.* [Rec.] // Lang. a. style. — London, 1979. — Vol. 12, N 1. — P. 54—55.
937. *Shukman A.* Between Marxism and formalism: The stylistics of Bakhtin // Comparative criticism: A yearbook. — Cambridge; London, 1980. — Vol. 2. — P. 221—234.
938. *Shukman A.* [Rec.] // Slavonic a. East Europ. rev. — 1982. — Vol. 60, N 4. — P. 619—621.
939. *Shukman A.* Is Bakhtin an Existentialist? // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 241.
940. *Shukman A.* Reading Bakhtin with a stiff upper lip // Scottish Slavonic rev. — 1986. — N 6. — P. 122—126.
941. *Shukman A.* Bakhtin, theorist of dialogue // Le Bulletin Bakhtine. — 1986. — N 2. — P. 134—136.
942. *Shukman A.* Rec. ad op.: Bakhtin M. Speech genres and other late essays. Austin, 1986 // Slavic a. East Europ. rev. — 1988. — Vol. 66, N 1. — P. 125—127.
943. *Shukman A.* Bakhtin's Tolstoy prefaces // Rethinking Bakhtin: extensions a. challenges. — Evanston, 1989. — P. 137—148.
944. *Shukman A.* Semiotics of culture and the influence of M. M. Bakhtin // Issues in Slavic literary and cultural theory / Ed. by K. Eimermacher, P. Grzybec, G. Witte. — Bochum, 1989. — P. 193 — 207.
945. *Shukman A.* Toward a poetics of the Absurd: the prose writings of Daniil Kharms // Discontinuous discourses in modern Russian literature. — London, N. Y., 1989. — P. 60—72.
946. *Siegel H.* [Rec.] // Kodikas/Code. — Tübingen, 1982. — Vol. 4/5, N 2. — P. 183—185.
947. *Sierek K.* Ophüls-Bachtin: Versuch mit Film zu reden. — Basel; Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1994. — 566 S.
948. *Sigle R.* Bakhtin and sociocriticism // Sociocriticism. — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 71—88.
949. *Silbajoris M.* Rec. ad op.: Rethinking Bakhtin. Evanston, 1989 // Russ. rev. — 1990. — Vol. 49, N 2. — P. 219—221.
950. *Simeonova K.* The aesthetic function of the carnivalesque in Medieval English drama // Bakhtin: carnival a. other subjects. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 70—79.
951. *Simeonova-Petkova K.* The aesthetic function of the carnivalesque in Medieval English drama // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 51—52.
952. *Simons A.* Het groteske van de taal: Over het werk van Michail Bachtin. — Amsterdam: SUA, 1990. — 189 S.
953. *Simons A.* Carnaval en terreur: De etische betekenis van Bachtins «Rable» // Utrecht. univ. — Enschede: PrintPartners Ipskamp, 1996. — 329 S.
954. *Singer A.* The voice of history / the subject of the novel // Novel. — 1988. — Vol. 21, N 2/3. — P. 173—179.
955. *Singer A.* The ventriloquism of history. Voice, parody, dialogue // Intertextuality and contemporary American fiction. — Baltimore, 1989. — P. 72—99.

956. *Sipple S.* «Witness /to/ the suffering of women»: poverty and sexual transgression in Meridel Le Sueur's «Women on the breadlines» // *Feminism, Bakhtin and the dialogic.* — Albany, 1991. — P. 135—153.
957. *Smaga J.* Nowe spojrzenie na poetykę Dostoevskiego // *Ruch literacki.* — Kraków, 1972. — N 3. — S. 187—190.
958. *Smith B.* Rec. ad op.: Todorov T. Mikhail Bakhtin: the dialogic principle. Minneapolis, 1984 // *Russ. lit. threequart.* — 1989. — Vol. 21. — P. 241—242.
959. *Sobrero A.* Michail Bachtin, dall'analisi de festo ad un'antropologia filosofica generale // *Il linguaggio il corpo la festa.* — Milano, 1983. — P. 79—103.
960. *Sokolianskii M. G.* Проблемы типологии романа в научном наследии М. М. Бахтина // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 23—25.
961. *Solumus P. G.* Par un'antropologia del eccesso // *Il linguaggio il corpo la festa.* — Milano, 1983. — P. 36—58.
962. *Spinella M.* La parole del romanzo // *Rinascita.* — Roma, 1979. — A. 36, N 44. — P. 27.
963. *Stalybrass P.* «Drunk with the cup of liberty»: Robin Hood, carnivalesque a. the rhetoric of violence in early medieval England // *Semiotica.* — The Hague, 1985. — Vol. 54, N 1/2. — P. 113—145.
964. *Stalybrass P., White A.* The politics and poetics of transgression. — London: Methuen, 1986. — 228 p.
965. *Stam R.* On the carnivalesque // *Wedge.* — 1982. — N 1. — P. 47—55.
966. *Stam R.* Mikhail Bakhtin and Left cultural critique // *Postmodernism and its discontents* / Ed. by E. A. Kaplan. — London: Verso, 1988. — P. 126—174.
967. *Stam R.* Bakhtinian translinguistics // *The cinematic text: Methods a. approaches.* — N. Y.: AMS press, 1989. — P. 227—264.
968. *Stam R.* Subversive pleasures: Bakhtin, cultural criticism a. film. — Baltimore; London: Johns Hopkins univ. press, 1989. — 274 p.
969. *Stam R.* Bakhtin and multi-culturalism // *Fifth International Bakhtin conference.* — Manchester, 1991. — P. 8.
970. *Steiner G.* At the carnival of language // *Times lit. suppl.* — London, 1981. — July, 17. — P. 799—800.
971. *Steiner P.* Russian Formalism: A metapoetics. — Ithaca; London: Cornell univ. press, 1984. — 238 p.
972. *Steinglas M.* International man of mystery. The battle over Mikhail Bakhtin // *Lingua franca.* — 1998. — Apr. — P. 32—41.
973. *Sterna-Wachowiak S.* Język śmiechu // *Myśl literackie.* — Warszawa, 1977. — N 4. — S. 129—132.
974. *Stewart S.* Shouts on the street: Bakhtin's antilinguistics // *Bakhtin: Dialogues a. essays on his work.* — Chicago; London, 1986. — P. 41—58.
975. *Stone D. D.* Meredith and Bakhtin: polyphony and Bildung // *Studies in English literature, 1500 — 1900.* — 1988. — Vol. 28, N 4. — P. 693—712.
976. *Strada V.* Stagioni feconda // *l'Unità.* — Roma, 1969. — 25 gen.
977. *Strada V.* Introduzione // *Problemi di teoria del romanzo: metodologia lett. e dialettica storia.* — Torino, 1976. — P. VII—LI.

978. *Strada V.* Dialogo con Bachtin // Intersezioni. — Bologna, 1981. — Apr. (N 1). — P. 115—124.
979. *Strada V.* Bachtin e il romanzo coma sfida: le vicende di un grande critico «Libero» nella Russia di Stalin // Corriere della Sera. — Roma, 1982. — 8 lugl.
980. *Strada V.* Introduzione // Bachtin M. L'autore e l'eroe. — Torino, 1988. — P. VII—XIV.
981. *Sturroch J.* Continuing dialogue // Times lit. suppl. — London, 1987. — Aug., 21 (N 4453). — P. 892.
982. *Suvín D.* Un approccio al teatro come dialogo fra pubblico e scena inducente un mondo possibile // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 160—175.
983. *Svaton V.* Dve teoretické koncepce romanu v sovětské porevoluční uměnovědě // Sborník prací Filoz. fak. Brněnské univ.: literární věda. — 1980. — N 27. — S. 95—104.
984. *Svaton V.* Tri metodologické problémy v posmrtně vydané knize M. M. Bachtina // Slavica olomucensia. — Praha, 1982. — T. 4. — S. 109—120.
985. *Swietlicki C.* Lope's dialogic imagination: writing other voices of «monolithic» Spain // Bull. of the comediants. — 1988. — Vol. 40, N 2. — P. 205—226.
986. *Swingewood A.* Sociological poetics and aesthetics theory. — London: Macmillan, 1986. — 163 p.
987. *Szilard L.* Карнавальное сознание, карнавализация // Russ. lit. — Amsterdam, 1985. — Vol. 18, N 2. — P. 151—176.
988. *Szilard L.* Мениппея // Ibid. — 1984. — Vol. 17, N 1. — P. 61—70.
989. *Szilard L.* От Вяч. Иванова к М. Бахтину: (проблемы герменевтики) // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 53—54.
990. *Taborsky E.* Time and the discursive framework // Ibid. — P. 35—36.
991. *Tagliagambe S.* Mondi possibile e teoria del dialogo // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 136—159.
992. *Tagliagambe S.* L'origine dell'idea di cronotopo in Bachtin // Bachtin: teorico del dialogo. — Milano, 1986. — P. 35—78.
993. *Tan Siew Bek S.* Bakhtin and Halliday: a case of misrepresentation // Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies. — Sheffield, 1999. — N 2. — P. 60—86.
994. *Tavis A.* Early «Pushkinism» as a critical dialogue: Bakhtin's a. Zhirmunsky's readings of Pushkin's «For the shores of your distant country» // The contexts of Alexander Pushkin / Ed. by P. I. Barta, U. Goebel. — Lewiston, 1988. — P. 67—83. — (Studies in Russian a. German; N 1).
995. *Tavis A.* Authority and its discontents in Bakhtin's thought // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 14—15.
996. *Tavis A.* Mikhail Bakhtin, our contemporary: review article // Slavic a. East Europ. j. — 1992. — Vol. 36, N 1. — P. 101—106.
997. *Terras V.* [Rec.] // Slavic rev. — Stanford, 1985. — Vol. 44. — P. 769—770.
998. *Teuber B.* Sprache—Körper—Traum: Zur karnevalesken in der romanischen Lit. aus früher Neuzeit. — Tübingen: Niemeyer, 1989. — VIII, 331 S.

999. *Thibault P. J.* Semantic variation, social heteroglossia, intertextuality: thematic a. axiological meanings in spoken discourse // *The Bakhtin circle today*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 181—209.
1000. *Thomson C.* Bakhtin-Baxtin-Bakhtine-Bakutin // *Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence*. — Kingston, 1983. — P. 244—255.
1001. *Thomson C.* The semiotics of M. M. Bakhtin // *The work of Mikhail Bakhtin*. — Ottawa, 1983. — P. 3—22.
1002. *Thomson C.* Bakhtin-Baxtin-Bakhtine-Bakhtin-Bakutin // *Roman und Gesellschaft*. — Jena, 1984. — S. 59—69.
1003. *Thomson C.* Bakhtin e el problema degli universali narrativi // *Bakhtin: teorico del dialogo*. — Milano, 1986. — P. 275—289.
1004. *Thomson C.* Mikhail Bakhtin and contemporary Anglo-American criticism // *The Bakhtin circle today*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 141—161.
1005. *Thomson C.* Bakhtin's dialogical poetics // *Russ. lit.* — Amsterdam, 1989. — Vol. 26, N 2. — P. 237—247.
1006. *Thomson C.* Bakhtin and feminist projects: Judith Butler's «Gender trouble» // *Bakhtin: carnival a. other subjects*. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1993. — P. 210—228.
1007. *Thomson Ph.* The grotesque. — London: Methuen, 1972. — VII, 76 p.
1008. *Thurston J.* The carnival comes to/from Vancouver island // *Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence*. — Kingston, 1983. — P. 256—268.
1009. *Tick S.* Dickens, Micawber... and Bakhtin // *Victorian newsletter*. — 1991. — Vol. 79. — P. 34—37.
1010. *Tihanov G.* Rec. ad op.: M. M. Бахтин и перспективы гуманитарных наук. Витебск, 1994 // *Austr. Slavonic a. East Europ. studies*. — 1995. — Vol. 9, N 2. — P. 151—156.
1011. *Tihanov G.* Bakhtin, Lukacs and German Romanticism: the case of epic and irony // *Face to face: Bakhtin in Russia a. the West*. — Sheffield, 1997. — P. 273—298.
1012. *Tihanov G.* Bakhtin's Essays on the Novel (1935—1941): a study of their intellectual background a. innovativeness // *Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies*. — Sheffield, 1998. — N 1. — P. 30—56.
1013. *Tihanov G.* The novel, the epic and Modernity: Lukacs a. the Moscow debate about the novel (1934—1935) // *Germano-Slavica*. — 1998. — Vol. 10, N 2.
1014. *Tihanov G.* Volosinov, Ideology and Language: The birth of Marxist sociology from the spirit of Lebensphilosophie // *Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond*. — Durham, 1998. — P. 643—668. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
1015. *Tihanov G.* Rec. ad op.: The contexts of Bakhtin: Philosophy, Authorship, Aesthetics. Amsterdam, 1998 // *Dialogism: an Intern. j. of Bakhtin Studies*. — Sheffield, 1999. — N 2. — P. 95—96.
1016. *Tikhanov G.* Cultural emancipation and the Novelistic: Trubetzkoy, Savitsky, Bakhtin // *Bucknell review*. 2000. Vol. 43. № 2. P. 47—67.
1017. *Tikhanov G.* The master and the slave: Lukacs, Bakhtin, and the ideas of their time. Oxford: Oxford univ. press, 2000. — 327 p.
1018. *Tikhanov G.* Bakhtin, Joyce, and carnival: towards the synthesis of epic and novel in Rabelais // *Paragraph*. 2001. Vol. 24. № 1. P. 66—83.

1019. *Titunik I. R.* The «formal method» and the sociological method (M. M. Bakhtin, P. N. Medvedev, V. N. Voloshinov) in Russian theory and study of literature // Voloshinov V. N. Marxism and the philosophy of language. — N. Y., 1973. — P. 175—200.
1020. *Titunik I. R.* Translator's introduction // Voloshinov V. N. Freudanism. — N. Y., 1973. — P. 1—4.
1021. *Titunik I. R.* M. M. Bakhtin (The Bakhtin school) and the Soviet semiotics // *Dispositio*. — Ann Arbor, 1976. — Vol. 1, N 3. — P. 327—328.
1022. *Titunik I. R.* [Rec.] PDP // *Sewanee Rev.* — 1976. — Apr. — P. 314.
1023. *Titunik I. R.* Metodo formale e metodo sociologico nelle teoria e Nello studio della letteratura // *Michail Bachtin: semiotica, teoria della lett. e marxismo*. — Bari, 1977. — P. 161—196.
1024. *Titunik I. R.* Bakhtin and the Soviet semiotics: (A case study: B. Uspenskij's «Poetika kompozicii») // *Russ. lit.* — Amsterdam, 1981. — Vol. 10, N 1. — P. 1—16.
1025. *Titunic I. R.* Bakhtin and/or Voloshinov and/or Medvedev: Dialogue and/or doubletalk // *Language and literary theory* / Ed. by A. Stotz. — Ann Arbor, 1984. — P. 535—564.
1026. *Titunik I. R.* The Bakhtin problem: Concerning «Mikhail Bakhtin» by Clark K. a. Holquist M. // *Slavic a. East Europ. j.* — Tucson, 1986. — Vol. 30, N 1. — P. 91—95.
1027. *Titunik I. R.* Rec. ad op.: Bakhtin M. Speech genres and other late essays. Austin, 1986 // *Slavic rev.* — Stanford, 1988. — Vol. 47, N 6. — P. 171—172.
1028. *Tiupa V. I.* Бахтинская модель эстетического дискурса // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 74—77.
1029. *Todorov T.* Poétique de la prose. — Paris: Seuil, 1973. — 256 p.
1030. *Todorov T.* Bakhtine et l'arterité // *Poétique*. — Paris, 1979. — N 40. — P. 502—523.
1031. *Todorov T.* Mikhail Bakhtine; le principe dialogique; *Écrits du cercle de Bakhtine*. — Paris: Seuil, 1981. — 315 p.
1032. *Todorov T.* M. Bakhtine et la théorie de l'énoncé // *Logos semantikos: Studia linguistica in honorem E. Coseriu*. — Berlin; N. Y. — 1981. — Vol. 1. — P. 289—299.
1033. *Todorov T.* Bakhtins's theory of utterance // *Semiotic themes* / Ed. by R. T. De George. — Lawrence, 1981. — P. 165—178.
1034. *Todorov T.* La place du Bakhtine dans l'histoire des idéologies // *Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence*. — Kingston, 1983. — P. 269—290.
1035. *Todorov T.* Mikhail Bakhtin: The dialogic principle / Transl. by W. Goodzich. — Minneapolis: Minnesota univ. press, 1984. — 132 p.
1036. *Todorov T.* L'humaine et l'interhumaine: (Mikhail Bakhtin) // *Todorov T. Critique de la critique: un roman d'apprentissage*. — Paris, 1984. — P. 83—103.
1037. *Todorov T.* Humanity plural // *Times lit. suppl.* — London, 1985. — June, 14 (N 4289). — P. 675—676.
1038. *Todorov T.* La pensée dialogique: Rec. ad Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin // *Le Bulletin Bakhtine*. — 1986. — Vol. 3. — P. 126—129.
1039. *Trubetzkoy N. S.* Dostojevskij als Kunstler. — The Hague; Paris: Mouton, 1964. — 178 S.

1040. *Ulrike M.* Der Körper in humoristischen Roman: Zur Verlustgeschichte des Sinnlichen. — Frankfurt a. M. — Athenäum, 1987. — 279 S.
1041. *Urgnani E.* Bocaccio and ideological tolerance: a Bakhtinian approach // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 94—96.
1042. *Vice S.* Introducing Bakhtin. — Manchester: Manchester univ. press, 1997. — 235 p.
1043. *Vidal B.* Plurilinguisme et tradition: le vernaculaire noir américain: enjeux, réalité, réception à propos de «The sound and the fury» // TTR: traduction, terminologie, rédaction: études sur le texte et ses transformations. — 1991. — Vol. 4, N 2. — P. 151—188.
1044. *Vigorelli A.* Il lavoro, il gioco e la festa: Note zu Marx e Bachtin // Il linguaggio il corpo la festa. — Milano, 1983. — P. 59—78.
1045. *Vilar de Kerkhoff A. M.* Echoes of Bakhtin's dialogic principle in contemporary Puerto-Rican prose fiction // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 291.
1046. *Voldeng O. L.* La carnavalisation littéraire et les écrits féminins contemporains d'inspiration féministe // Mikhail Mikhailovich Bakhtine: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 292.
1047. *Vuarnet J. N.* Les surfaces du texte // Les lettres fr. — 1970. — 7—13 oct. (N 1354). — P. 12—13.
1048. *Vuarnet J. N.* Dialogisme et vérité // Le discours sociale. — Paris, 1973. — N 3/4. — P. 149—153.
1049. *Vuuren H. van.* The discourses of violence, power and race in Olive Schreiner's «Trooper Peter Halket of Mashonaland»: a Bakhtinian exercise // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 42—44.
1050. *Wachtel A.* Not ready for prime time: The prehistory of Bakhtin's «Problems of Dostoevsky's Poetics» in English // Dialogism. — 2000. — N 4. — P. 112—126.
1051. *Wald H.* Zur Produktivität der Theorie des polyphonen Romans // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 183—191.
1052. *Wales K.* Back to the future: Bakhtin, stylistics and discourse // The taming of the text. — London, N. Y.: Methuen, 1988. — P. 176—192.
1053. *Walker B.* John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the praxis of toleration // Political theory. — 1995. — Vol. 23, N 1. — P. 101—127.
1054. *Wall A.* La voix bachtinienne comme métaphore musicale // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 293—300.
1055. *Wall A.* Bakhtin as seen in the GDR: Rec. ad: Roman und Gesellschaft // Le Bulletin Bakhtine. — 1986. — Vol. 2. — P. 137—138.
1056. *Wall A.* On the Look-Out for Bachtin in German // Le Bulletin Bakhtine / The Bakhtin Newsletter. — Vol. 5. — S. 117—141.
1057. *Wall A.* «Neige noire» comme texte masqué // Bakhtin and Otherness. — Montreal, 1990. — P. 183—198.
1058. *Wall A.* Chatter, babble and dialogue // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 63 — 64.

1059. Wall A. A broken thinker // Bakhtin/«Bakhtin»: Studies in the Archive a. beyond. — Durham, 1998. — P. 669—698. — (South Atlantic Quart.; Vol. 97, N 3/4).
1060. Wall A., Thomson C. Bakhtin and the «Empire of evil» // Semiotic rev. of books. — 1991. — N 2/3. — P. 9—12.
1061. Wall A., Thomson C. Cleaning up Bakhtin's carnival act // Diacritics. 1993. Vol. 23. N 2. P. 47 — 70.
1062. Wall A., Thomson C. Chronic Chronotopicity: reply to Morson and Emerson // Diacritics. — 1994. — Vol. 24, N 4. — P. 71—77.
1063. Walton W. J. jr. V.N. Voloshinov: A marriage of Formalism a. Marxism // Semiotics and dialectics: Ideology a. the text / Ed. by P. Zima. — Amsterdam, 1981. — P. 39—102.
1064. Warner C. La déviation bakhtinienne (ou: le dialogisme comme principe d'évolution) // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 301—309.
1065. Warner C. Bakhtine: lectures, élimitées de la théorie et du roman // Canad. rev. of comparative lit. — Toronto, 1985. — Vol. 12, N 1. — P. 127—137.
1066. Wasiolek J. [Rec.] // Comparative lit. — Eugene, 1982. — Vol. 4, N 2. — P. 174—176.
1067. Wasiolek J. [Rec.] // Ibid. — 1987. — Vol. 39, N 2. — P. 187—189.
1068. Weber S. M. Der Einschnitt. Zur Actualitat Voloschinovs // Voloschinov V. Marxismus und Sprachphilosophie. — Frankfurt a. M., 1975.
1069. Weber S. M. The intersection: Marxism a. the philosophy of lang. // Diacritics. — 1985. — Winter. — P. 94—112.
1070. Wegner M. Fjodor Dostoevskij — und kein Ende: Zur Rezeption Dostoevskijs in der neuren Europäischer Romanliteratur des 20 Jh. // Dostoevskij und die Literatur: Schriften der Komitees der BRD zur Förderung u. Slawischen Studien / Hrsg. H. Rethe. — Köln; Wien, 1983. — S. 363—390.
1071. Wegner M. Der Roman auf den Prufstand — Zu Michail Bachtin // Roman und Gesellschaft. — Jena, 1984. — S. 7—20.
1072. Wegner M. Verbemerkung // Ibid. — S. 5—6.
1073. Wegner M. Disput über den Roman: Georg Lukacs u. Michail Bachtin: Die 30-er Jahres // Zeitschr. für Slawistik. — Berlin, 1988. — Bd 33, H. 1. — S. 20—26.
1074. Wegner M. Die Zeit im Raum: Zur Chronotopostheorie Michail Bachtins // Weimarer Beitr. — 1989. — Jg. 35, H. 8. — S. 1357—1367.
1075. Wehrle A. Introduction // Medvedev P. N. The formal method in literary Scholarship. — Baltimore; London, 1978. — P. IX—XXIII.
1076. Weinstein M. Le débat Tynjanov / Bakhtine ou la question du matériau // Rev. des études slaves. — 1992. — N 2. — P. 297—322.
1077. Wellek R. Bakhtin's view on Dostoevsky: «Poliphony» a. «Carnavalesque» // Dostoevsky studies. — N. Y., 1980. — Vol. 1. — P. 31—39.
1078. Wellek R. Bakhtin's view on Dostoevsky: «Poliphony» a. «Carnavalesque» // Russian formalism. — N. Y., 1985. — P. 231—241.
1079. Welsch J. R. Bakhtinian dialogism and documentaries: feminist perspectives // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 67—69.

1080. Wertsch J. V. The significance of dialogue in Vygotsky's account of social, egocentric and inner speech // Contemporary educational psychology. — 1980. — N 5. — P. 150—162.
1081. Wertsch J. V. Bakhtin and Vygotskiy: A reexamination of the notion of the Inner speech // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 309a.
1082. Wertsch J. V. The semiotic mediation of mental life: L. S. Vygotski a. M. M. Bakhtin // Semiotic mediation. — Orlando, 1985. — P. 49—81.
1083. Wertsch J. V. Voices of the mind: a sociocultural approach to mediated action. — Cambridge, Mass.: Harvard univ. press, 1991. — VIII, 169 p.
1084. Wertsch J. V. Vygotski and social formation of mind. — Cambridge, Mass.: Harvard univ. press, 1985. — 326 p.
1085. Westling D. Mikhail Bakhtin and the social poetics of dialect writing // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 40—42.
1086. Westphalen T. C. The carnival — grotesque and Block's «The puppet show» // Slavic rev. — 1993. — Vol. 51, N 1. — P. 49—66.
1087. White H. The authoritative lie // Partizan rev. — N. Y., 1983. — Vol. 50, N 2. — P. 307—312.
1088. White A. Bakhtin's «Carnival of the night» // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 310.
1089. White A. Bakhtin: Sociolinguistics a. deconstruction // The theory of reading. — Brighton; Totowa, 1984. — P. 123—146.
1090. White A. [Rec.] // Partizan rev. — N. Y., 1986. — Vol. 53, N 4. — P. 634—637.
1091. White A. The struggle over Bakhtin: fraternal reply to Robert Young // Cultural critique. — 1987/1988. — Vol. 8. — P. 217—241.
1092. Whitefield A. La contribution de Bakhtine à la théorie de l'élocutaire // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 316—317.
1093. Wiesenfarth J. Gothic manners and the classic English novel. — Madison: Univ. of Wisconsin press, 1988. — XII, 235 p.
1094. Williams R. The road to Vitebsk // New left rev. — 1986. — N 158, july/aug. — P. 19—31.
1095. Wills C. Upsetting the public: carnival, hysteria a. women's texts // Bakhtin and cultural theory. — Manchester, 1989. — P. 130—151.
1096. Wills C. Upsetting the public: carnival, hysteria and women's texts // Bakhtin and cultural theory. 2-nd ed. Manchester; N. Y., 2001. P. 85—108.
1097. Wilson R. Carnival and play // Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence. — Kingston, 1983. — P. 318—321.
1098. Winner T. G. Jan Mukažovsky: The beginnings of structural and semiotic // Sound, sign and meaning: Quinquagenary of Prague linguistic circle / Ed. by L. Matejka. — Ann Arbor, 1976. — P. 433—451.
1099. Witkowski L. Uniwersalizm poganicza: O semiotyce kultury Mikhala Bachtina w kontekście edukacji. — Toruń, 1991. — 243 s.
1100. The work of Mikhail Bakhtin (1895—1975) // Univ. of Ottawa quart. — 1983. — Vol. 53, N 2. — P. 1—131.
1101. Woźny A. Bachtin: Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosiawną: Nad studium o Dostojewskim. — Wrocław: T-wo przyjaćiol polonistiki wrocławskiej, 1993. — 183 s.

1102. *Xiao M.* The fundamental unfinalisability of «Absalom, Absalom!» // *New Orleans rev.* — 1991. — Vol. 18, N 3. — P. 34—47.
1103. *Yaeger P.* The bilingual heroine and Bakhtin // *Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence.* — Kingston, 1983. — P. 322.
1104. *Yaeger P.* Because a fire was in my head: Eudora Welty a. the dilogic imagination // *Publ. of the Modern lang. assoc. of America.* — N. Y., 1984. — Vol. 99, N 5. — P. 955—973.
1105. *Yaeger P.* Emancipatory discourse // *Contemporary lit.* — Madison, 1986. — Vol. 27, N 2. — P. 246—256.
1106. *Yaeger P.* Honey-mad women: emancipatory strategies in women's writing. — N. Y.: Columbia univ. press, 1988. — 175 p.
1107. *Yamaguchi M.* Bakhtin and symbolic anthropology // *Mikhail Mikhailovich Bakhtin: His circle, his influence.* — Kingston, 1983. — P. 323.
1108. *Yates A.* [Rec.] // *New York rev. of books.* — 1969. — Vol. 13, N 6. — P. 16—21.
1109. *Young R.* Back to Bakhtin // *Cultural critique.* — 1985/1986. — N 2. — P. 71—92.
1110. *Zadrevac P.* Bachtins Auffassung vom Grotesken und das Groteske bei Ivan Cankar // *Roman und Gesellschaft.* — Jena, 1984. — S. 167—177.
1111. *Zagajewski A.* Smiech i powaga // *Tyg. powszechny.* — Kraków, 1976. — N 39. — S. 3.
1112. *Zahlan A. R.* City as carnival, narrative as palimpsest: Lawrence Durrell's «The Alexandria quartet» // *J. of narrative technique.* — 1988. — Vol. 18, N 1. — P. 34—46.
1113. *Zanatoni M.* Il tempo della festa, della vita e della morte nei conflitti e nella cultura rinascimentale — Bachtin e Le Roy Ladurie, «lettori» del carnevale // *Il linguaggio il corpo la festa.* — Milano, 1983. — P. 167—188.
1114. *Zavala I. M.* Bakhtin versus the postmodern // *Sociocriticism.* — 1988. — Vol. 4, N 2. — P. 51—69.
1115. *Zavala I. M.* On the (mis)uses of the post-modern: Hispanic modernism revisited // *Postmodern fiction in Europe and the Americas* / Ed. by T. d'Haen, H. Bertens. — Amsterdam etc.; Antwerpen, 1988. — P. 82—113.
1116. *Zavala I. M.* Transgresiones e infracciones literarias y procesos intertextuales en Valle Inclán // *Valle Inclán: Nueva valoración de su obra.* — Barcelona, — 1988. — P. 153—167.
1117. *Zavala I. M.* Ruben Dario bajo el signo del cisne. — *Pia Piedras: Univ. de Puerto Rico*, 1989. — 153 p.
1118. *Zavala I. M.* Dialogia, voces, enunciado. Bajtin y su círculo // *Teoria y critica literaria en la actualidad.* — Madrid, 1989. — P. 79—134.
1119. *Zavala I. M.* Hacia una poetica social: Bajtin hoy // *Congreso de literatura: (Hacia la lit. vasca): II Congr. Mundial vasco.* — Madrid, 1989. — P. 19—33.
1120. *Zavala I. M.* La literatura: romanticismo y costumbrismo // *La epoca del romanticismo (1808 — 1874): Las letras. Las artes. La vida cotidiana.* — Madrid, 1989. — P. 5—183.
1121. *Zavala I. M.* Modernidad, carnaval politico, esperpento: Valle Inclán. — Madrid: Origenes, 1989. — 156 p.

1122. *Zavala I. M.* Bakhtin and the Third: communication as response // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 43—63.
1123. *Zavala I. M.* The social imaginary: the cultural sign of Hispanic modernism // Crit. studies. — 1989. — Vol. 1, N 1. — P. 23—41.
1124. *Zavala I. M.* La poetica de Valle Inclan: la entonacion como practica textual // Quimera, cantico, busca y rebusca de Valle Inclan. — Madrid, 1989. — Vol. 2. — P. 233—246.
1125. *Zavala I. M.* Unamuno y el pensamiento dialogico: M. Bajtin y M. de Unamuno. — Barcelona: Anthopos, 1989. — 157 p.
1126. *Zavala I. M.* Bakhtin and Otherness: social heterogeneity // Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1990. — P. 27—49.
1127. *Zavala I. M.* Notes on the cannibalistic discourse of monology // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 6—7.
1128. *Zavala-Alvarado L.* Parody and metafiction in contemporary Mexican writing // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 72—74.
1129. *Zbinden K.* Traducing Bakhtin and missing heteroglossia // Dialogism: an Intern. j. of BakhtinStudies. — Sheffield, 1999. — N 2. — P. 41—59.
1130. *Zima P.* L'ambivalence romanesque: Proust, Kafka, Mousil. — Frankfurt a. M. etc.: Peter Lang, 1988. — 393 p.
1131. *Zima P.* Bakhtin's young Hegelian aesthetics // The Bakhtin circle today. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 77—94.
1132. *Zolkiewski S.* Bachtin i podstawowy problemy semiotyki // Pamiętnik literacki. — Wrocław, 1981. — N 2. — S. 163—178.
1133. *Zolkiewski S.* Bakhtine et le problème fondamentale de la sémiotique // Russ. lit. — Amsterdam, 1986. — Vol. 20, N 2. — P. 97—118.
1134. *Zylko B.* Bachtin jake kritik Freuda // Teksty. — Warszawa, 1977. — N 4. — S. 129—132.
1135. *Zylko B.* «Freud a Bachyin» czy «Freud i Bachtin» // Teksty. — Warszawa, 1978. — N 1. — S. 170—175.
1136. *Zylko B.* Rec. ad op.: Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge, 1984 // Slavia Orientalis. — 1988. — Vol. 4. — S. 627—630.
1137. *Zylko B.* The author — hero relation in Bakhtin's dialogic poetics // Mikhail Bakhtin and the epistemology of discourse. — Amsterdam, Atlanta, Ga, 1989. — P. 65—76.
1138. *Zylko B.* Наследие М. М. Бахтина и основные проблемы гуманитарных наук // Fifth International Bakhtin conference. — Manchester, 1991. — P. 54.
1139. *Zylko B.* Michail Bachtin: W kręgu filozofii jzyka i lit. — Gdańsk: Wydaw. Uniw. Gdańskiego, 1994. — 235 s.
1140. *Бонецкая Н. К.* Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина // Studia slavica. — Budapest, 1985. — T. 31, N 1/2. — P. 61—108.
1141. *Бочаров С., Силард Л.* Запись лекций М. М. Бахтина об А. Белом и Ф. Сологубе // Studia Slavica. — Budapest, 1983. — T. 29, N 2/4. — P. 221—243.
1142. *Буковић М.* Једна структурална интерпретација Достоевског Стваранье. — Титоград, 1968. — N 5. — С. 519—522.
1143. *Бучков А.* Диалогът между Бахтиным и Достоевским: (Един аспект на проблему) // Лит. мисъл. — София, 1987. — N 3. — С. 63—67.

1144. Бучков А. Литературнотеоретични фрагменти. — Пловдив: Хермес, 1994. — 112 с.
1145. Долгополова Ж., Ульман М. Михаил Михайлович Бахтин // Melbourne Slavonic studies. — 1975. — N 10. — P. 156—160.
1146. Дрозда М. Вклад М. М. Бахтина в теорию романа // Umjetnost riječi. — Zagreb, 1977. — G. 21, br. 1/3. — S. 63—69.
1147. Ито И. [Рецензия]. — Рец. на кн.: Кувано Т. Михаил Бахтин: диалог и освобождающий смех // Jap. Slavic a. East Europ. j. — Kyoto, 1988. — Vol. 9. — P. 97—101.
1148. Ковач А. Роман Достоевского: Опыт поэтики жанра. — Budapest: Jankovkiado, 1985. — 370 с.
1149. Кувано Т. «Тайва соситэ» кайхо-но-варан = Диалог и освобождающий смех. — Токио: Иванами-сетэн, 1987. — 270 с.
1150. Кулавкова К. Концепциот на книжевне родови и бахтиновиот социологично исследоваениет // Пламен. — Стремеж, 1985. — N 4. — С. 505—511.
1151. Кушицова Д. Категория времени в эстетической системе М. Бахтина // Českosl. rusistika. — Praha, 1989. — R. 34, č. 4. — S. 200—206.
1152. Милошевић Н. Бахтиново тумачење Достоевского // Летопис махтице српска. — Нови Сад, 1967. — Кн. 399, св. 2. — С. 123—161.
1153. Мутафов Е. Диалогични взгляд: Бахтин и его възприятие у нас // Лит. мисъл. — София, 1986. — N 1. — С. 31—51.
1154. Петковић В. [Рец.] // Књижевост. — Београд, 1969. — N 6. — С. 628—630.
1155. Смирнов И. П. Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов // Wiener Slawistischen Almanach. — Wien, 1981. — 268 S.
1156. Смирнов И. П. Об универсальном правиле комического // Russ. lit. — Amsterdam, 1986. — Vol. 20, N 2. — P. 97—118.
1157. Стойков А. Нови хоризонти пред литературознанието и изкуствознанието // Лит. фронт. — С., 1966. — 6 окт. N 41). — С. 4.
1158. Тамарченко А. А. Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М. М. — Волошинов В. Н. Фрейдизм: Критич. очерк. — Нью-Йорк, 1983. — С. 225—280.
1159. Фастинг С. Иерархия «правд» как часть идейно-художественной структуры «Братьев Карамазовых» // Scando-Slavica. — 1978. — T. 24. — С. 35—47.
1160. Финци Б. Полифонийски роман Достоевского // Политика. — Београд, 1968. — 22 нов.



ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Абеляр Пьер* (1079—1142) — французский философ, теолог и поэт. — I: 402.
- Абрамович Дмитрий Иванович* (1873—1955) — русско-украинский литературовед; член.-корр. АН СССР (с 1921). — I: 459.
- Авалле Сильвио д'Арко* — итальянский исследователь-славист. — II: 366.
- Аввакум Петров* (1620/1621—1682) — протопоп, писатель и публицист, глава русского раскола. — I: 438.
- Августин Аврелий* (354—430) — св., блаженный, крупнейший христианский богослов своей эпохи, писатель. — I: 75, 267, 401; II: 56, 263—264, 353.
- Аверинцев Сергей Сергеевич* (род. 1937) — русский филолог, историк мировой литературы, философии и культуры, переводчик, поэт; доктор филологических наук, академик РАН и ряда иностранных академий, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН (Москва). — I: 468—483; II: 37, 98-99, 304, 322, 324, 380—381.
- Агнон Шмуэль Йозеф* (1888—1970) — израильский писатель, лауреат Нобелевской премии (1960). Первый сборник на русском языке: В сердцеvine морей (М., 1991). — II: 405—406.

* Аннотированный указатель имен ориентирует читателя только в рамках текстового объема Антологии и на вступительную статью, Комментарий, Хронограф и библиографию не распространяется. Имена зарубежных авторов даются на том языке, на котором они предъявлены читателю в публикуемых текстах (отсутствующие инициалы восполняются лишь при наличии информации о них); при факте русской графической транскрипции иностранных имен последние даются по-русски. При именах авторов Антологии указаны постраничные объемы их текстов. Избыточно упоминаемые фамилии Ф. Рабле, Ф. М. Достоевского и М. М. Бахтина в Указатель не включены.

Приносим свои извинения авторам, чьи ученые степени и звания или специальность указаны с недостаточной полнотой.

Глубокую признательность за помощь в подготовке Указателя выражаем всем саранским, московским и питерским коллегам и друзьям, аспирантам РГПУ им. А. И. Герцена и сотрудникам РХГИ. Материалы к Указателю подготовлены С. Н. Казаковым.

- Адамович Георгий Викторович* (1894—1972) — русский писатель-эмигрант, поэт, критик и публицист. — **I**: 141—142, 152, 156.
- Адамс Генри Брукс* (1828—1918) — американский писатель, историк, публицист. — **II**: 252.
- Адрианова-Перетц Варвара Павловна* (1888—1972) — литературовед, историк культуры и языка Древней Руси, текстолог, библиограф. — **I**: 449, 456.
- Айрапетян Вардан* — армянский филолог, историк русского языка и культуры, автор книги «Герменевтические подступы к русскому слову» (М., 1992). — **II**: 283, 285.
- Айяла Франциско* (род. 1906) — испанский писатель, критик, эссеист. — **II**: 466, 474.
- Акен Губерт, ван* — бельгийский писатель, входивший в круг участников Сопротивления и сотрудников журнала «Kruispunt» («Перекресток»). — **II**: 398.
- Акимов В.* — исследователь. — **II**: 447, 457.
- Акира Унами* — японский литературовед-критик. — **II**: 495.
- Аккерман Вильгельм* (1896 — 1962). — немецкий математик и логик. — **I**: 221.
- Александр Македонский* (356—323 до н.э.) — царь Македонии с 336 г., полководец, создатель крупнейшей мировой монархии древности. — **I**: 410; **II**: 222.
- Алднов (Ландау) Марк Александрович* (1886—1957) — русский писатель-историк. — **I**: 201.
- Александр I* (Павлович Романов; 1777—1825) — русский государь-император (с 1801). — **II**: 227.
- Алексеев* (псевд. Аскольдов) *Сергей Алексеевич* (1870/1871—1945) — русский религиозный философ, публицист. — **I**: 206.
- Алексей Стрижов* — московский стрелец, сторонник Сильвестра Медведева. — **I**: 450.
- Альберти Рафаэль* (1902—2001) — испанский поэт, журналист. — **II**: 472.
- Альварес С.* — испанский исследователь. — **II**: 466.
- Альбаладехо Т.* — испанский филолог. — **II**: 466.
- Альмквист Карл Юнас Лове* (1793—1866). — шведский писатель. — **I**: 293.
- Альтамирано* — аргентинский социокритик. — **II**: 470.
- Альтерман Натан* — израильский поэт. — **II**: 407.
- Альтюссер Луи* (1918—2000) — французский философ-марксист. — **II**: 461.
- Альтман Моисей Семенович* (1896—1986) — русский исследователь античной и русской литературы; переводчик с древних языков, мемуарист, писатель. — **I**: 262.
- Амброджио Игнацио* — итальянский филолог-социолог. — **II**: 462.
- Андерсон Лаури* — **II**: 226.
- Андреев Даниил Леонидович* (1906—1959) — русский поэт, философ-мистик. — **II**: 156, 161.

- Андреев Леонид Николаевич* (1871—1919) — русский писатель, драматург, публицист. — **I**: 178.
- Анжено Марк* — французский филолог, участник «Кружка Бахтина» в Квебекском университете (Монреаль). — **II**: 383, 389, 396.
- Анджольери Чекко* (ок. 1260—ок. 1312) — итальянский поэт, автор сонетов. — **I**: 402.
- Анненков Павел Васильевич* (1812/1813—1887) — русский критик, историк литературы, мемуарист. — **I**: 421.
- Анненков Юрий Павлович* (псевд. Б. Темирязов; 1889—1974) — русский художник, прозаик, мемуарист; в эмиграции в 1924—1956 гг. — **I**: 141.
- Анненский Иннокентий Федорович* (1855—1909) — русский поэт, филолог-классик, переводчик, критик, педагог, публицист. — **I**: 87.
- Анон* (см. *Агнон Ш. Й.*)
- Антисфен из Афин* (ок. 450—ок. 360 до н.э.). — древнегреческий философ, основатель кинической школы. — **I**: 233, 234.
- Антоний Великий* (ок. 250—ок. 355) — святой, основатель монашества и аскетического пустынножительства. — **I**: 474.
- Антониони Микельанджело* (род. 1912). — итальянский кинорежиссер, поставил «Ночь» (1960), «Затмение» (1962), «Красная пустыня» (1964), «Профессия: репортер» (1975) и др. — **I**: 277.
- Анциферов Николай Павлович* (1889—1958) — русский исследователь городской культуры, исследователь экскурсионного дела, историк, мемуарист. — **I**: 247.
- Апель Карл Отто* (род. 1922) — немецкий философ, с 1972 г. — профессор философии университета Франкфурта-на-Майне. — **II**: 486.
- Апулей Луций* (ок. 125—ок. 180 до н.э.) — римский писатель. — **I**: 234, 444, 155.
- Арая Кэйдзабуро* — японский исследователь. — **II**: 493.
- Ариосто Лудовико* (1474—1533) — итальянский поэт и драматург. — **I**: 365.
- Аристотель Стагирит* (384—322 до н.э.) — крупнейший философ античного мира, ученый-энциклопедист, основатель перипатетической школы. — **I**: 155-156, 409, 422; **II**: 215, 272, 284, 385.
- Аристофан* (ок. 445—ок. 385 до н.э.) — древнегреческий комедиограф, представитель аттической школы комедийного жанра: до нас дошло 11 пьес. — **I**: 306, 338, 353, 400, 408, 421—422, 424, 429, 431—432, 440—442, 477.
- Аркури Карло* — итальянский исследователь. — **II**: 372.
- Арриага Мерседес* — испанский исследователь. — **II**: 382.
- Артамонов Сергей Дмитриевич* (род. 1915) — русский филолог-зарубежник, исследователь творчества Ф. Рабле, переводчик. — **I**: 398, 428.
- Арто Антонен* (1896—1948) — французский поэт, актер, режиссер, классик авангардной драматургии, создатель теории «магического искусства», эссеист. — **I**: 232, 237; **II**: 23, 29, 30.
- Архилох* (2-я половина VII в. до н.э.) — древнегреческий поэт. — **II**: 215.
- Архиппиита* — анонимный лирик-вагант конца XII в., автор «Исповеди». — **I**: 360.

- Аскольдов (см. Алексеев С. А.).
- Аташева П. М. (ум. 1956) — жена С. М. Эйзенштейна, хранительница его архива. — I: 279, 290.
- Ахматова (Горенко) Анна Андреевна (1889—1966) — русская поэтесса, исследовательница творчества Пушкина. — I: 87, 256, 272.
- Бабиева И. Р. — дагестанский филолог-исследователь. — II: 456.
- Бадиу Аллен — французский лингвист, автор книги «Понятие модели» (1969). — II: 29.
- Байрон Джордж Ноэл Гордон (1788—1824) — классик английской романтической литературы. — I: 194.
- Балбус С. — польский культуролог. — II: 415.
- Бальзак Оноре, де (1799—1850) — французский классик реалистической прозы, публицист, критик. — I: 170—171, 232, 296, 407; II: 24, 26, 215, 222—223, 235.
- Бамба Сатоси — японский филолог. — II: 500—501.
- Баралла Карлос — исследователь, переводчик трудов М. М. Бахтина на испанский язык (Барселона). — II: 462.
- Баранова-Шестова Наталья Львовна (урожд. Березовская-Шестова; род. 1900) — дочь русского философа Льва Шестова, автор обширного мемуара-исследования об отце (1983). — II: 277.
- Барбюс Анри (1873—1935) — французский писатель и общественный деятель. — I: 379.
- Барк И. — восточногерманский исследователь. — II: 432.
- Барлах — I: 305.
- Барох Карл — исследователь фольклора. — II: 370.
- Баррал Карлос — испанский прозаик и литературовед. — II: 462.
- Барт Ролан (1915—1980) — французский теоретик мифа, языка и литературы, писатель-эссеист. — I: 216, 242, 292; II: 370.
- Батай Жорж (1897—1962) — французский писатель, эссеист, философ-персоналист. — I: 235, 239; II: 30.
- Баткин Леонид Михайлович — доктор наук, московский исследователь литературы Ренессанса, общественный деятель. — I: 308, 388—412; II: 99.
- Бахтин Николай Михайлович (1894—1950) — старший брат М. М. Бахтина, философ, журналист-эссеист, мемуарист, преподаватель университета в Бирмингеме (Англия). — I: 136—157.
- Башиляр Гастон (1884—1962) — французский философ, один из инициаторов «субстанционального психоанализа» в эстетике. — II: 31.
- Беккер Карл Фердинанд (1775—1849) — немецкий представитель теории эволюции в языкознании; теоретик музыки. — II: 18.
- Беккер Пауль (1882—1937) — музыковед, автор работ о симфонизме Бетховена и Малера, дирижер — I: 296.
- Беккет Сэмюэль (1906—1989) — ирландский писатель-драматург, один из основателей «драмы абсурда». — I: 307.
- Белетти Джан Карло — итальянский исследователь. — II: 372.
- Белецкий Ян — польский семиотик, специалист по языкам программирования. — II: 421.

- Белло Андре (1930—1986)* — канадский исследователь типов дискурса, писатель, критик, деятель культуры; редактировал в Монреале журнал «Etudes francaises», руководитель исследовательской группы «Cercle Bakhtine» («Кружок Бахтина») (Квебекский университет), автор посмертно изданной книги «Наш Рабле» (1990). — II: 396—399.
- Белтрак Луис* — испанский филолог. — II: 460, 474, 479—481, 484—485.
- Белый Андрей* (Бугаев Борис Николаевич; 1880—1934) — русский писатель, поэт, теоретик символизма, стиховед и историк литературы. — I: 256, 277, 284.
- Белтран (Бельтран) Луис* — исследователь-испанист. — II: 459, 474, 479—481, 484—485.
- Бем Альфред Людвигович (1886—1945)* — русский филолог. — I: 190, 191—193, 200, 261; II: 281.
- Бен-Нафталис Михаил* — израильский историк герменевтики. — II: 408.
- Бенвенист Эмиль (1902—1976)* — французский лингвист. — I: 219, 225, 271, 273—275, 277—278, 284, 295, 308, II: 66—68, 480.
- Бенда Жюльен (1867—1956)* — французский писатель и публицист, автор философского романа «Посвящение в сан» (1910), критик А. Бергсона («Бельфегор», 1919; «Выступление об отношениях между Богом и миром»); его книгу «Предательство клерков» (1927) рецензировал Н. М. Бахтин (1928) — I: 148—149.
- Бейтсон Грегори* — американский исследователь типов дискурса. — II: 72, 88—89.
- Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848)* — классик русской критической мысли, драматург. — I: 173—174, 350, 383.
- Бенн Готтфрид (1886—1956)* — немецкий писатель-экспрессионист, автор лирических сборников «Морг» (1912), «Дистилляция» (1953), повести «Птоломеец» (1943). — I: 284.
- Беньямин Вальтер (1892—1940)* — немецкий философ, теоретик культуры и творчества. — II: 497.
- Берберова Нина Николаевна (1901—1993)* — писательница, исследовательница русской культуры, критик, мемуарист. В эмиграции с 1921 г. — I: 141
- Бердяев Николай Александрович (1874—1948)* — русский философ-персоналист, историк философии, публицист, мемуарист. — I: 92, 129, 142, 144—145; II: 141—142, 277, 288.
- Бережа А.* — польский филолог. — II: 418.
- Бергман Ингмар* (род. 1918) — шведский кинорежиссер, постановщик фильмов «Вечер шутов» (1953), «Седьмая печать» (1956), «Земляничная поляна» (1957) «Лицо» (1958), «Молчание» (1963) «Лицом к лицу» (1976), «Осенняя соната» (1978) и ряда других. — I: 286.
- Бергсон Анри (1859—1941)* — французский философ-интуитивист. — I: 73, 77, 83, 142, 471; II: 145.
- Беркли Джордж (1685—1733)* — классик английского и общеевропейского субъективного идеализма. — II: 348.
- Берковский Наум Яковлевич (1901—1972)* — русский советский литературовед. — I: 185—187, 340, 396.

- Берлин Исая* (1909—1997) — английский историк, профессор Оксфордского университета, автор ряда работ о русской культуре и литературе, мемуарист. — II: 215.
- Бернар* (Бернард) *Клервоский* (1090—1153) — святой; католический теолог-мистик, монах-цистерцианец в Сито (с 1113), основатель монастыря в Клерво (1115), оппонент и инициатор осуждения Пьера Абеляра на Санском (1140) и Жильбера Порретанского на Реймском (1148) соборах; вдохновитель Второго крестового похода (1147); канонизирован в 1174 г. — I: 402; II: 63.
- Бернштейн Николай Александрович* (1896—1966) — советский психолог и физиолог; автор книги «Очерки по физиологии движений и физиологии активности» (М., 1966). — I: 278, 288.
- Беррио Гарсиа А.* — испанский исследователь. — II: 466—467, 481—482.
- Бест* — французский историк литературы. — II: 396.
- Бибихин Владимир Вениаминович* — русский филолог-классик и историк философии; доктор философских наук, старший научный сотрудник АН РАН; переводчик. — II: 99, 169.
- Библер Владимир Соломонович* (1918—2000) — русский историк философии, культуролог. — II: 99, 135, 141, 150, 289.
- Бирс Амброз* (1842—1914?; пропал без вести в революционной Мексике) — американский писатель, сатирик и фантаст. — II: 214.
- Бирус Хендрик* — немецкий критик-филолог. — II: 252, 440.
- Бицилли Петр Михайлович* (1879—1953) — русский историк культуры и литературы, исследователь философско-религиозной мысли. — I: 188—190; II: 281.
- Блага Лучан* (Лучиан; 1895—1961) — румынский писатель и философ, теоретик искусства, автор поэтических сборников «У врат тоски душевной» (1938), «Стихотворения» (изд. 1962), исторической драмы «Ноев ковчег» (1944). — I: 283.
- Бланкофьоре* (Бьянкофлоре) *Анжела* — итальянская исследовательница диалога. — II: 377, 380—381, 426.
- Бланшо Морис* (род. 1907) — французский философ, писатель, литературовед, историк культуры. — II: 370, 372, 380.
- Блок Александр Александрович* (1881—1921) — крупнейший русский поэт Серебряного века, драматург, критик, публицист. — I: 59, 96, 115, 475.
- Блох Эрнст* (1885—1977) — немецкий философ тюрингенской школы, социолог и публицист. — II: 50.
- Бобес Кармен М.* — испанский филолог. — II: 477—479.
- Богатырев Петр Георгиевич* (1893—1971) — русский филолог, исследователь фольклора, искусства и литературы. — I: 305, 308, 460—462.
- Богатырева Елена Анатольевна* — московский философ, автор ряда статей и кандидатской диссертации о М. М. Бахтине (по специальности «эстетика»). — II: 449.
- Бодрийяр* (Бодрийар) *Жан* (род. 1929) — французский социолог и философ-постмодернист, профессор социологии Нантерского университета. — II: 459.

- Боккаччо Джованни* (1313—1375) — классик итальянской литературы Ренессанса, филолог, гуманист. — I: 333, 392, 407, 409, 429; II: 77.
- Бокль Генри Томас* (1821—1862) — английский историк-позитивист, представитель школы географического детерминизма. — II: 87.
- Болецкий В.* — польский культуролог. — II: 421.
- Бонафин Массим* — итальянский критик. — II: 366, 372.
- Бонди Сергей Михайлович* (1891—1983) — русский филолог, теоретик литературы, историк отечественной словесной культуры. — II: 277.
- Бонецкая Наталья Константиновна* — кандидат филологических наук, московский исследователь русской духовно-религиозной культуры, историк философии. — II: 42, 71, 133—202, 447—449, 455—456.
- Бонфантини Массимо А.* — итальянский исследователь. — II: 375.
- Бор Нильс Хенрик Давид* (1885—1962) — датский физик, Нобелевский лауреат (1922). — I: 296.
- Борис* (погиб в 1015) — первый русский святой; князь Ростовский, сын князя Владимира I. Убит сторонниками Святополка I; канонизирован вместе с братом Глебом. — II: 60.
- Борхес Хорхе Луис* (1899—1986) — аргентинский поэт и новеллист, философ, критик-эссеист, общественный деятель. — I: 476, 487.
- Босх* (Бос ван Акен) *Иероним* (Хиеронимус; ок. 1460—1516) — нидерландский живописец, мастер гротескной живописи. — I: 340, 400.
- Бочаров Сергей Георгиевич* — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела теории ИМЛИ РАН (Москва), литературовед, историк культуры, критик. — I: 89, 143, 146; II: 37, 278—294, 315, 317, 380—381, 345, 456.
- Боярдо Маттео Мария* (граф Скандиано; 1441—ок. 1494) — итальянский поэт. — I: 365.
- Брейгель Старший* («Мужицкий») (1525/1530—1569) — нидерландский живописец и рисовальщик. — I: 340.
- Бремон Клод* (род. 1929) — французский теоретик литературы, критик. — I: 242.
- Брик Осип Максимович* (1888—1945) — теоретик и энтузиаст русского футуризма. — II: 210.
- Бродский Николай Леонтьевич* (1881—1951) — русский советский филолог, в 1946 г. — заведующий сектором русской литературы и руководитель группы изучения жизни и творчества В. Г. Белинского в ИМЛИ им. А. М. Горького АН СССР (Москва). — I: 362—363, 371.
- Бродель Фернан* (1902—1985) — французский историк школы «Анналов». — II: 73, 95—96.
- Бруни Франческо* — итальянский исследователь. — II: 366.
- Брюллов Карл Павлович* (1799—1852) — русский живописец-классицист и рисовальщик. — II: 81.
- Брюсов Валерий Яковлевич* (1873—1924) — русский поэт и писатель, историк мировой культуры, критик, публицист, общественный деятель. — II: 283.
- Бубер Мартин* (1878—1965) — немецко-еврейский философ и теолог, представитель философии диалога, переводчик Библии, писатель-ха-

- сид. — II: 55, 100, 145—146, 162, 167, 170—171, 173, 174, 176, 183, 189—190, 277, 308, 321, 367, 385, 404.
- Бубнова Татьяна* — переводчица трудов М. М. Бахтина на испанский язык (Мексика). — II: 136, 462—463.
- Будде Евгений Федорович* (1859—1929) — русский филолог. — I: 217.
- Булгаков Михаил Афанасьевич* (1891—1940) — русский писатель. — I: 479.
- Булгаков Сергей Николаевич* (1871—1944) — русский священник; религиозный мыслитель, критик, общественный деятель. — I: 149, 200; II: 154, 169, 171, 189, 200, 420.
- Буль Джордж* (1815—1864) — английский математик и логик, один из основателей математической логики, создал «алгебру логики». — I: 221.
- Бурбон, де* (1520—1590) — кардинал, претендент на французский престол; скончался в заточении. — I: 443.
- Бурбоны* — королевская династия во Франции в 1589—1792, 1814—1830 (основные представители: Генрих IV, Людовик XIV, Людовик XV, Людовик XVI, Людовик XVIII); в Испании — в 1700—1800, 1814—1868, 1874—1931 и с 1975 гг. (начало испанской ветви Бурбонов положил внук Людовика XIV — Филипп V); в Королевстве обеих Сицилий в 1735—1805, 1814—1860 гг. (родоначальник этой ветви — сын Филиппа V — Карл IV). — II: 264, 266.
- Бурде* (Бурдые) *Пьер* (род. 1930) — французский социоллингвист. — II: 389.
- Бут Уэйн К.* — американский критик, автор книг «Риторика прозы» (1961), «Риторика иронии» (1974), бахтинист. — I: 239.
- Бьянкофьере А.* — итальянский исследователь. — II: 377, 381, 426.
- Бютор Мишель Мари Франсуа* (род. 1926) — французский писатель-метафизик, представитель «нового романа», критик-эссеист. Автор романа «Изменение» (премия Ренодо, 1957). — I: 241.
- Бэрк Кэннет* — американский историк культуры. — II: 58.
- Вагинов* (Вагенгейм) *Константин Константинович* (1899—1934) — русский писатель. — I: 49, 133—135, 294; II: 282.
- Вайганд Эдда* — немецкий представитель школы «диалоганализа». — II: 426.
- Вайлати Джованни* — итальянский исследователь. — II: 377.
- Валери Поль* (1871—1954) — французский поэт, критик-мыслитель, эссеист, автор 29 томов «Записок» (1894—1945; изданы в 1957—1961). — I: 147—148, 284; II: 297.
- Валье Инклан* (Валле-Инклан) *Рамон Мария дель* (1869—1936) — испанский писатель, представитель «поколения 1898 года», автор новелл-диалогов под общим названием «Вторник карнавала» (1920-е гг.); в 1933 г. — председатель испанского «Общества друзей СССР». — II: 472—473, 487.
- Вальцель Оскар* (1864—1944) — немецкий филолог и философ, последователь Г. Вёльфлина. — II: 9.
- Ванон С.* — историк философии. — II: 479, 485.

- Варрон Реатинский Марк Теренций* (116—27 до н. э.) — римский писатель, ученый-энциклопедист, автор фрагментов из 150 «Менипповых сатир» (опубл. в 1869). — I: 234, 235, 442—446.
- Варшавский Владимир Сергеевич* (1906—1977) — писатель, критик, публицист, мемуарист. — I: 140—141.
- Васильев И. Е.* — исследователь, переводчик. — II: 423.
- Введенский Александр Иванович* (1856—1925) — русский философ-неокантианец. — II: 142—144, 162, 186.
- Вебер Самуэль* — немецкий филолог, автор предисловия к немецкому переводу книги «Марксизм и философия языка» (Франкфурт-на-М., 1975). — II: 429.
- Вега Карньо Лопе Феликс, де* (1562—1635) — классик испанской драматургии, прозаик и поэт. — II: 472.
- Вегнер Михаэль* — немецкий публикатор текстов М. М. Бахтина. — II: 442.
- Вейдле Владимир Васильевич* (1895—1979) — русский критик, историк и теоретик искусства, публицист, эссеист. В эмиграции с 1924 г. — I: 141.
- Веллингтон Артур Уэсли* (1769—1852) — герцог (1814), английский фельдмаршал (1815), политик-дипломат. — II: 266.
- Вёльфлин Генри* (1864—1946) — немецко-швейцарский искусствовед. — I: 284, 393; II: 9, 285.
- Вергилий Марон Публий* (70—19 до н. э.) — классик древнеримской литературы. — I: 404.
- Вергилиус Морус Грамматикус* — пародийный автор одноименного трактата VII в. по латинской грамматике. — I: 329.
- Вержицкая Анна* — польская исследовательница структуры высказывания. — I: 282.
- Вернадский Владимир Иванович* (1863—1945) — русский естествоиспытатель и мыслитель-энциклопедист, основатель учения о биосфере и ноосфере, генетической минералогии, радиологии, биогеохимии и ряда иных научных направлений. — II: 374.
- Верре Ди* — переводчик текстов М. М. Бахтина на французский язык. — II: 385.
- Веселовский Александр Николаевич* (1838—1906) — русский классик компаративизма в филологии, академик. — I: 304, 331, 368; II: 16—17, 365—366.
- Вигорелли Амедео* — итальянский исследователь. — II: 370.
- Виллануэва Маркес Ф.* — испанский филолог. — II: 468.
- Винавер Е. М.* — декан факультета славистики Бирмингемского университета, младший брат М. М. Винавера, редактора парижского «Звена». — I: 155.
- Винавер Максим Моисеевич* (1863—1926) — литератор, политический деятель, в 1923—1926 гг. редактор парижского «Звена». — I: 141.
- Виндельбанд Вильгельм* (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской филиации неокантианства. — II: 144, 152.

- Винер Норберт* (1894—1964) — американский ученый, основоположник кибернетики. — I: 297.
- Виноградов Виктор Владимирович* (1895—1969) — русский филолог, историк и теоретик литературы и языка, академик (1946), академик-секретарь Отделения литературы и языка АН СССР (1950—1963). — I: 134, 192, 195—196, 217, 256; II: 18, 277, 284.
- Винокур Григорий Осипович* (1896—1947) — русский филолог, языковед, историк и теоретик литературы, разрабатывал теорию речевой культуры. — II: 282.
- Виньон* (Вильон, Вийон) *Франсуа* (наст. имя — Монкорбье или де Лож; между 1431 и 1432—1463) — французский поэт и драматург. — I: 338.
- Витгенштейн Людвиг* (1889—1951) — австрийский философ, логик, феноменолог; преподавал в Кембридже (1939—1947). — I: 155, II: 73, 94.
- Витковский Лех* — польский ученый, автор монографии о М. Бахтине. — II: 421.
- Владимир Андреевич* (1533—1569) — удельный князь Старицкий, двоюродный брат царя Иоанна IV Грозного Васильевича; участник его походов; во время недомогания государя на рубеже 1552/1553 гг., бояре, с отказом присягать царевичу Димитрию, планировали посадить князя на московский трон; казнен. — I, 303—304.
- Вожный А.* — польский автор книги о М. М. Бахтине. — II: 420.
- Войдовский Б.* — польский историк и критик. — II: 414—415.
- Волкова Елена Васильевна* — российский профессор, философ-культуролог, автор брошюры «Эстетика М. М. Бахтина» (М., 1990). — II: 449, 456.
- Волошин Г.* — литературный критик. — I: 200—201.
- Волошинов Валентин Николаевич* (1895—1936) — русский поэт, музыкальный критик, литературовед. — I: 48, 83, 85, 133, 146, 310—311, 313, 315; II: 61—62, 80—81, 87, 98, 139—140, 190, 206, 280, 283—285, 291, 314, 322, 361, 364, 367, 370—371, 376, 378, 388—370, 427, 429, 441, 462, 467, 473, 480—481.
- Вольтер* (Мари Франсуа Аруэ; 1694—1778) — французский писатель и философ, теоретик искусства; просветитель и деист. — I: 235, 332, 366, 369, 445.
- Вордсворт Уильям* (1770—1850) — английский поэт-романтик, представитель «озерной школы». — I: 267.
- Воррингер Вильгельм* (1881—1965) — немецкий философ, теоретик искусства. — I: 393; II: 285.
- Ву Тронг Фунг* — представитель новой вьетнамской прозы. — I: 293.
- Вундт Вильгельм* (1832—1920) — германский философ и психолог. — I: 87.
- Выготский Лев Семенович* (1896—1934) — русский психолог, теоретик искусства и литературы. — I: 284, 439, 288—289, 294; II: 271, 364, 368, 483.

- Высоцкий Лев Николаевич* — петербургский филолог-американист, переводчик. — II: 97.
- Габе С. (S. Gabay)*. — французский критик. — II: 387.
- Гавальда Х.* — испанский теоретик литературы. — II: 482.
- Гадамер Ханс Георг (1900—2002)* — немецкий философ, ученик М. Хайдеггера, основоположник философской герменевтики. — II: 100, 194, 320, 367, 408, 438, 484.
- Галлини Клара* — итальянская исследовательница. — II: 366.
- Гальцева Рената Александровна* — отечественный философ, историк философии и культуры, критик, эссеист. — II: 169.
- Гаман Иоганн Георг (1730—1788)* — немецкий философ-иррационалист. — I: 393.
- Гамбургер* — логик, исследователь грамматических структур языка. — II: 480.
- Ганзен Петр (Петер Эмануэль) Готфридович (1846—1930)* — журналист, переводчик и публикатор текстов С. Кьеркегора. — II: 278.
- Ганнушкин В. П.* — филолог, переводчик. — II: 382.
- Гарриман Джордж* — американский автор-издатель комиксов. — II: 240.
- Гарден Бернар* — французский социалингвист. — II: 389.
- Гардинер Майкл* — социолог (Йоркский университет), критик-постмарксист. — II: 452, 457.
- Гарднер Клинтон* — американский исследователь диалогической культуры, ученик и популяризатор идей О. Розенштока-Хюси. — II: 137, 175, 179—180.
- Гарсиа Лорка Федерико (1898—1936)* — испанский поэт, эссеист, историк национальной культуры. — II: 472—473.
- Гартман Николай Августович (1882—1950)* — немецкий философ, представитель «критической онтологии». — I: 87, 145.
- Гаспаров Михаил Леонович* — русский филолог, историк и теоретик литературы и языка, стиховед, старший научный сотрудник ИМЛИ РАН (Москва). — II: 33—36, 279—280, 286.
- Гачев Георгий Дмитриевич* — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН (Москва), историк мировой культуры и науки, критик. — II: 281.
- Гваттари Феликс* — французский философ-постмодернист и психоаналитик испанского происхождения, соавтор Ж. Делеза по ряду работ. — II: 301.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831)* — крупнейший философ немецкой классики, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. — I: 67, 95, 127, 145, 242; II: 24, 49, 87, 146, 207, 215, 248, 324, 347, 354, 358, 385, 482.
- Гейзенберг (Хайзенберг) Вернер (1901—1976)* — немецкий физик, один из создателей квантовой механики (1925), автор принципа неопределенности (1927) и теории единого поля; Нобелевский лауреат (1932). — II: 44.

- Гейне Генрих* (наст. имя — Харри; 1797—1856) — немецкий поэт, публицист, критик. — I: 445.
- Гельперин Юрий Моисеевич* (1942—1984) — исследователь русской культуры. — II: 278.
- Геннадий* (умер в 1506) — новгородский архиепископ с 1484; чтится как местный святой; известен своей борьбой с сектой жидовствующих; рассчитал пасхалии на восьмую тысячу лет (так как в 1492 г. истекала седьмая тысяча лет от сотворения мира); первый на Руси собрал книги Святого Писания в один сборник. — I: 455.
- Генрих IV* (1050—1106) — германский король и император Священной Римской империи с 1056 г. — I: 443.
- Геппен, ван* — исследователь фольклора. — II: 370.
- Гераклит Понтийский* (Эфесский; кон. VI—нач. V вв. до н. э.) — древнегреческий мыслитель, представитель ионийской школы. — I: 234, 294; II: 293.
- Геродот* (из Галикарнаса; ок. 484—425 до н. э.) — древнегреческий историк. — I: 93; II: 215.
- Герцен Александр Иванович* (1812—1870) — русский писатель-мыслитель, историк общественного движения, издатель, публицист, классик потаенной литературы. — I: 350, 387; II: 81, 217, 225.
- Гершензон Михаил Осипович* (Мейлих Иосифович; 1869—1925) — историк, исследователь русской общественной мысли, философ, эссеист, критик. — II: 216.
- Гершенкрон Г.* — участник монпарнассских встреч в эмигрантском «русском Париже». — I: 141.
- Гессе Герман* (1877—1962) — немецкий писатель-мыслитель, эссеист, критик. — I: 470.
- Гете Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — классик немецкой словесности, мыслитель и естествоиспытатель. — I: 167, 298, 389, 400, 407, 437; II: 154, 212, 215, 225, 358.
- Гиз Шарль, де* (ум. 1611) — герцог Майенский, один из деятелей католической Лиги, противник Генриха IV. — I: 443, 445.
- Гилберт* (Гильберт) *Давид* (1862—1943) — немецкий математик и логик. — I: 231.
- Гильен Клаудио* — испанский филолог-компаративист. — II: 489—490.
- Гильо (Жилло) Жак* (1550—1619) — французский писатель времен гражданских войн, сторонник Генриха IV, один из авторов «Менипповой сатиры». — I: 443.
- Гильом дю Белле* — покровитель и друг Рабле, дипломатический представитель Франции при оккупации Пьемонта. — I: 405.
- Гинзбург Лидия Яковлевна* (1902—1990) — русский литературовед, текстолог, мемуарист. — II: 287—288.
- Гинзбург Рут* — израильский литературовед, историк культуры, критик. — II: 400—409.
- Гиппиус Зинаида Николаевна* (1869—1945) — русская поэтесса, критик, мемуарист. — I: 137, 138, 140, 155.

- Гитлер* (Шикльгрубер) *Адольф* (1889—1945) — глава фашистской Национал-социалистической партии (с 1921 г.), глава германского фашистского государства (рейхсканцлер с 1933 г., в 1934 г. объединил этот пост и пост президента); инициатор Второй мировой войны (1939—1945) и нападения на СССР (1941). — **I**: 472.
- Глеб* (погиб в 1015) — один из двух первых русских святых; князь Муромский, сын князя Владимира I; убит по приказу Святополка I; канонизирован вместе с братом Борисом. — **II**: 60.
- Глейк Джеймс* — американский исследователь-естественник. — **II**: 93—94.
- Глинка Михаил Иванович* (1804—1857) — родоначальник русской классической музыки. — **I**: 406.
- Гоббс Томас* (1588—1679) — английский философ-материалист. — **I**: 145.
- Гоголь Николай Васильевич* (1809—1852) — классик русской литературы, критик, историк и религиозный мыслитель. — **I**: 50, 52, 55, 88, 124, 131, 205, 217, 261, 277, 309, 336, 339, 340, 349, 351—352, 359, 361, 366, 369, 382, 388, 394, 421, 441, 474; **II**: 25, 121, 158, 163—164, 246—250, 255—262, 284, 288, 485, 494.
- Гоготшивили Людмила Арчиловна* — отечественный исследователь проблем языка и философской культуры, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. — **II**: 98—131, 166, 341—343.
- Гойтисоло (Хойтисоло) Хуан* (род. 1931) — испанский писатель, эссеист. — **II**: 459—460, 474—475, 492.
- Голосовкер Яков Эммануилович* (1890—1967) — русский исследователь мифа и мировой культуры, переводчик; писатель. — **I**: 306.
- Гольдберг Лия* — израильская поэтесса, критик. — **II**: 401.
- Гольдман Люсьен* (1913—1970) — французский философ и социолог румынского происхождения. — **II**: 461.
- Гомер* — легендарный древнегреческий поэт-эпик, слепой певец. — **I**: 404, 440, 446.
- Гомес Винченцо Ф.* — испанский критик. — **II**: 477.
- Гомес-Мариана Антуан (Антонио)* — канадский филолог-испанист, участник «Кружка Бахтина» Квебекского университета (Монреаль). — **I**: 489.
- Гомес Мато* — испанский критик. — **II**: 396, 475.
- Гонгора-и-Арготе Луис, де* (1561—1627) — испанский поэт. — **II**: 470.
- Гораций* (Квинт Гораций Флакк, 65—8 до н. э.) — римский поэт и теоретик поэтического мастерства. — **I**: 234; **II**: 279.
- Горбачев Михаил Сергеевич* (род. 1931) — политический деятель, в 1985 г. избран Генеральным секретарем ЦК КПСС; первый и последний президент Советского Союза; публицист. — **II**: 212.
- Горичева Татьяна Михайловна* — современный православный мыслитель, религиозный писатель и публицист; в эмиграции (Франция) с 1980 г. — **II**: 347—358.
- Горнунг Борис Владимирович* (1899—1976) — филолог, лингвист, критик; ученик Г. Г. Шпета, участник Московского лингвистического круж-

- ка 20-е гг. — ученый секретарь ГАХН, в кон. 40—нач. 50-х гг. ученый секретарь ИМЛИ АН СССР, затем Отделения языка и литературы АН СССР — I: 376—378.
- Горький (Пешков) Алексей Максимович* (1868—1936) — русский писатель, деятель молодой пролетарской культуры, критик, публицист, редактор множества печатных изданий, общественный деятель, участник революционного движения. — I: 362, 370, 379, 432; II: 25.
- Гофман Эрнст Теодор Амадей* (1776—1822) — немецкий писатель, композитор, художник. — I: 445.
- Гранде М. Анхелес* — испанский исследователь творчества М. М. Бахтина в университете Гранады. — II: 490—491.
- Грасиа Мерседес* — испанский филолог. — II: 469.
- Грез Жан-Батист* (1725—1805) — французский живописец. — I: 479.
- Греймас Альгирдас Жюльен* (род. 1917) — французский филолог, лингвист-семиотик. — I: 216, 242, 398; II: 480.
- Грибанов А. В.* — исследователь творчества Н. М. Бахтина. — I: 136.
- Григорий Нисский* (ок. 335—ок. 394) — богослов и проповедник, один из крупнейших представителей греческой патристики, участник каппадокийского кружка (вместе с братом Василием Великим и Григорием Богословом). — II: 358.
- Гриммельсгаузен Ганс Якоб Кристоффель* (ок. 1621—1676) — немецкий писатель, автор «Симплициссимуса» (1667). — I: 445.
- Грин Томас* — II: 77.
- Гритти Жюль* — французский теоретик литературы, критик. — I: 242.
- Грифцов Борис Александрович* (1885—1950) — русский критик, историк зарубежной и отечественной литературы, искусствовед, переводчик и публицист. — II: 293.
- Гройс Борис* — русско-немецкий философ, культуролог постмодернистской ориентации. — II: 433.
- Гроссман Леонид Петрович* (1888—1965) — русский историк литературы, текстолог, писатель и публицист. — I: 211, 425; II: 18, 25.
- Грэй Луис Херберт* (1875—1955) — американский теоретик языка. — I: 267.
- Грякалов Алексей Алексеевич* — русский философ, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой русской философии РГПУ им. А. И. Герцена; исследователь постмодерна; писатель, критик. — II: 327—345.
- Гудзий Николай Калининкович* (1887—1965) — русско-украинский филолог; академик АН УССР (с 1945); в 1938—1952 гг. работал в ИМЛИ АН СССР (Москва). — I: 389.
- Гуковский Григорий Александрович* (1902—1950) — русский исследователь литературы, писатель, публицист. — I: 307; II: 18.
- Гулд Стивен Джей* — американский историк науки. — II: 253—254.
- Гуль Роман Борисович* (1896—1986) — русский писатель-эмигрант, историк, мемуарист. — I: 141.
- Гумбольдт Вильгельм, фон* (1767—1835) — немецкий языковед, философ культуры, государственный деятель, дипломат. — I: 275—276; II: 39, 168, 369.

- Гумбрехт Ганс Ульрих* — немецкий литературовед. — II: 429, 435—436.
- Гундельфингер Фридрих* (псевд. — Гундольф; 1880—1931) — немецкий литературовед, историк духовной культуры. — I: 167.
- Гурвич И.* — русский киновед и литературовед. — I: 287.
- Гуревич Арон Яковлевич* (род. 1924) — отечественный историк культуры, медиевист. — I: 308, 401—402; II: 434—435.
- Гуревич Павел Семенович* (род. 1933) — отечественный историк философии, доктор филологических наук и доктор философских наук; заведующий лабораторией «Философская классика и современность» в Институте философии РАН. — II: 99.
- Гуссерль Эдмунд* (1859—1938) — немецкий философ-феноменолог. — II: 9, 70, 308, 322, 332—333, 354, 369.
- Гутенберг Иоганн* (1394—1399 или 1406—1468) — немецкий изобретатель книгопечатания. — I: 427.
- Гюго Виктор* (1802—1885) — французский писатель. — I: 205, 407, 438—440; II: 92.
- Д'Арко Сильвио Авалле* — итальянский исследователь. — II: 366.
- Давыдов Юрий Николаевич* — отечественный историк философии, эстетики и культуры; доктор философских наук, профессор; работал в Институте социологии АН СССР (ныне РАН); сотрудник ряда словарных изданий и издательских серий. — II: 99.
- Давыдова Г. А.* — отечественный историк философии. — II: 139.
- Данек Д.* — польский историк критики. — II: 414.
- Даниил Заточник* (XIII в.) — старорусский писатель-обличитель, автор «Моления Даниила Заточника». — I: 448, 462—463.
- Данкан-Джоунс* (Дункан-Джонс) *Остин* — английский профессор-филолог, коллега и издатель сочинений Н. М. и М. М. Бахтовых. — I: 156.
- Данте Алигьери* (1265—1321) — великий итальянский поэт, критик, философ, публицист. — I: 94, 279, 283, 331, 402, 407; II: 63, 215, 226.
- Дарвин Чарлз Роберт* (1809—1882) — английский естествоиспытатель, создатель оригинальной модели эволюции, известной и теперь под именем дарвинизма. — II: 215, 253.
- Дарио Рубен* (наст. имя — Феликс Рубен Гарсиа Сармьенто; 1867—1916) — никарагуанский поэт, публицист. — II: 487.
- Дезанти Д.* (D. Desanti) — французский филолог. — II: 387.
- Дель Баррио Ариэль* — критик-испанист. — II: 475.
- Декарт* (Картезий) *Рене* (1596—1650) — французский философ, основоположник европейского рационализма. — II: 83; II: 177, 350.
- Делез Жиль* (1926—1995) — французский философ-модернист, историк философии, представитель «философии становления». — II: 301.
- Делога Мария* — итальянская исследовательница. — II: 374.
- Демосфен* (384—322 до н. э.) — афинский оратор и политический деятель. — I: 338.
- Державин Константин Николаевич* (1903—1956) — русский советский литературовед и переводчик. — I: 396.

- Деррида Жак* (род. 1930) — французский философ-постструктуралист, критик. — I: 229; II: 313, 332—333, 370.
- Джеймс Генри* (1843—1916) — американский писатель. — I: 77, 294.
- Джеймисон (Джеймсон) Фредрик* — критик-постмарксист. — I: 313; II: 487.
- Джентиле Джованни* (1875—1944) — итальянский философ-неогегельянец, создатель системы «актуального идеализма». — II: 380.
- Дживелегов Алексей Карпович* (1875—1952) — литературовед, специалист по литературной культуре Ренессанса, основоположник советского театроведения, профессор ГИТИС'а (с 1930), член-корр. Армянской АН (с 1945). — I: 325, 343—348, 366—368.
- Джойс Джеймс* (1882—1941) — ирландский писатель, классик европейского модерна. — I: 222, 232, 235, 239, 286—287, 293; II: 9, 23, 29, 215, 487.
- Джонсон Сэмюэл* (1709—1784) — английский писатель, лексикограф («Словарь английского языка», 1755), эссеист, критик. — II: 74.
- Джотто ди Бондоне* (1266/1267—1337) — итальянский живописец раннего Ренессанса. — II: 63.
- Диас-Диакарец М.* — испанский исследователь культуры феминистской ориентации. — II: 488.
- Дидро Дени* (1713—1784) — французский философ-просветитель, писатель и критик. — I: 366.
- Диккенс Чарлз* (1812—1870) — классик английской литературы. — I: 438; II: 256.
- Дильтей Вильгельм* (1833—1911) — философ и историк культуры, представитель философии жизни. — I: 288—289, 339, 407; II: 145.
- Диоген Лаэртский* (1-я пол. III в.) — автор единственной сохранившейся биографической истории древнегреческой философии. — I: 234; II: 362.
- Добролюбов Александр Николаевич* (1836—1861) — русский критик-демократ, публицист. — I: 350, 351, 383.
- Доде Альфонс* (1840—1897) — французский писатель и драматург. — I: 339.
- Долежел Любомир* (род. 1922) — этнограф и лингвист. — I: 281, 339, 286.
- Долинин Аркадий Семенович* (Искоз; 1880—1968) — русский литературовед, текстолог. — I: 194.
- Долэ* — участник религиозных распрей позднего Ренессанса, сожжен как еретик в 1546 г. — I: 347.
- Домбровская Евгения Яковлевна* — кандидат филологических наук, филолог-англист, одна из участниц диспута на защите М. М. Бахтина. — I: 365—366.
- Домингес Гарридо* — испанский филолог, историк театрального дискурса. — II: 472, 481.
- Доминикалли Марино* — итальянский исследователь. — II: 374.
- Донат (Донатус) Элий* — римский грамматик IV в. — I: 427.
- Дорогов А. А.* — исследователь. — II: 372.

- Дувакин Виктор Дмитриевич* (1909—1982) — литературовед, архивист. — I: 136—137, 142, 153—155; II: 144, 277, 282, 311.
- Дунс Скот Иоанн* (ок. 1266—1308) — французский средневековый теолог и философ, представитель схоластики, монах-францисканец, «тонкий доктор» (*doctor subtilis*). — I: 402.
- Дурылин Сергей Николаевич* (1886—1954) — русский публицист, писатель, историк литературы и театра. — I: 251.
- Дюкро Освальд* — французский филолог, исследователь «семиотической прагматики». — II: 388, 390—392, 477.
- Дюма Александр* (Дюма-сын; 1824—1895) — французский писатель. — I: 445—446.
- Дюмезиль Жорж Эдмон Рауль* (1898—1986) — французский этнограф, историк культуры. — I: 273.
- Дюран Мануэль* — исследователь-испанист. — II: 469, 473.
- Евгений* — митрополит Московский при Екатерине Великой — I: 418.
- Евклид* (ок. 365—300 до н. э.) — древнегреческий мыслитель-математик. — I: 233.
- Еврипид* (ок. 480—ок. 406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург. — I: 422, 441, 442.
- Егоров Борис Федорович* (род. 1926) — петербургский филолог; доктор филологических наук; профессор, ведущий научный сотрудник С.-Петербургского отделения Института истории РАН; теоретик и историк литературы; публикатор-архивист и мемуарист. — I: 135, 138.
- Екатерина II Алексеевна* (Софья Фредерика Августа; 1729—1796) — российская императрица с 1762 г.; реформатор; писательница. — I: 417, 418.
- Жак Франсис* — французский филолог. — II: 390.
- Жан де Мён* (Жан Клопинель; ок. 1240 или 1250—ок. 1305) — французский поэт и филолог, автор второй части аллегорической поэмы Гильома де Лорисса (XIII в.) «Роман о Розе» и «Завещания», переводчик с латыни, в частности, писем Абельяра к Элоизе. — I: 339.
- Жане Жерар* — французский филолог. — II: 76.
- Жанна д'Арк* (Орлеанская Дева; ок. 1412—1431) — народная героиня Франции, возглавила борьбу против англичан; осуждена Святейшей инквизицией и сожжена в Руане; канонизирована в 1920. — I: 436, 476, 481—482.
- Жанно К.* (С. Jannoud) — французский критик. — II: 387.
- Жебар Эмиль* — французский филолог-позитивист второй половины XIX в., исследователь творчества Рабле. — I: 331.
- Женетт Жерар* — французский филолог. — I: 242.
- Жданов Андрей Александрович* (1896—1948) — советский политический деятель. — I: 351.
- Жижек Славой* — словенский философ-культуролог. — II: 338.
- Жид Анре Поль Гиом* (1869—1951) — французский писатель, драматург, эссеист, критик; лауреат Нобелевской премии (1947) — II: 26.

- Жилко Богулав* — профессор славистики Университета г. Гданьск (Польша), исследователь-бахтинист. — II: 410—424.
- Жирмунский Виктор Максимович* (1891—1971) — русский филолог, исследователь мировой литературы; академик АН СССР (1966). — II: 16—17, 73—75, 252.
- Жмыхин М. М.* — переводчик. — II: 424.
- Жолкиевский С.* — польский историк культуры. — II: 415—416.
- Завала Ирис* — филолог-исследователь. — II: 137, 377, 381, 468, 472—473, 486—488.
- Займан Й.* — немецкий науковед. — I: 296.
- Залесский Борис Владимирович* (1888—1966) — геолог-петрограф, инженер, друг и собеседник М. М. Бахтина. — I: 133, 374—375.
- Зелинский Фаддей Францевич* (1859—1944) — русский филолог-классик, исследователь древних литератур, педагог, переводчик; идеолог «Третьего возрождения». — I: 138—139, 147, 153, 299, 306.
- Зернов Николай Михайлович* (1898—1980) — русский философ, богослов, историк православной культуры; в эмиграции с 1921 г. — II: 58—59, 63.
- Зима Петер* — австрийский литературовед-семиотик. — II: 429, 440.
- Зиммель Георг* (1858—1918) — немецкий философ, и социолог, представитель философии жизни. — I: 54, 150; II: 145, 147—148, 165, 186.
- Злобин Владимир Ананьевич* (1894—1967) — русский поэт, журналист-публицист, участник сборников первой волны эмиграции; секретарь, а потом душеприказчик четы Мережковских, первый редактор-издатель варшавской русской газеты «За Свободу!». — I: 141.
- Зоткина О. Я.* — филолог. — II: 449.
- Зотов Аникита (Никита) Моисеевич* (1644—1718) — воспитатель Петра Великого (1670—нач. 1680), дьяк Челобитного, Поместного, Сыскного и других приказов, начальник царской походной канцелярии в Азовском походе 1695 г., заведовал Ближней канцелярией и Печатным приказом (с 1701); граф с 1710 г.; «князь-папа» Всешутейшего собора. — I: 465.
- Зубакин Борис Михайлович* (1894—1937) — русский поэт-импровизатор и скульптор из круга М. М. Бахтина, автор единственной книжки «Медведь на бульваре» (М., 1929); масон-розенкрейцер. — I: 48, 89—90, 92.
- Ибсен Генрик* (1828—1906) — классик норвежской драматургии. — II: 215.
- Иван IV Васильевич* (1530—1584) — великий князь всея Руси (с 1533), первый русский царь (с 1547). — I: 303—304, 458, 462—465, 478.
- Иванкос Поцуэло* — испанский историк философии. — II: 484.
- Иванов Александр Андреевич* (1806—1858) — русский живописец. — I: 421.

- Иванов Вячеслав Иванович* (1966—1949) — русский поэт-философ, филолог-классик, воспитанник Теодора Моммзена; лидер символистского движения, публицист, критик. — I: 51, 74—75, 83—84, 128, 130, 138, 200, 204, 210; II: 18, 154, 318, 361, 369, 496, 500.
- Иванов Вячеслав Всеволодович* (род. 1929) — русский филолог и историк мировой мифологии и культуры; семиотик; зав. отделом Института славяноведения и балканистики; академик РАН, член ряда иностранных академий; профессор университета в США (Калифорния). — I: 266—322; II: 494, 496.
- Иванов Георгий Владимирович* (1894—1958) — русский поэт-эмигрант, прозаик и критик. — I: 141.
- Ивашкевич И.* — польский историк культуры, критик. — II: 412.
- Ивбулис В. Я.* — культуролог. — II: 449.
- Игэта Садаёси* — японский литературовед, профессор Университета Васэдо (Токио). — II: 500.
- Иглтон Терри* — английский критик и писатель, автор романа «Святые и ученые» (1987). — I: 154; II: 449, 457.
- Изабелла II* (1830—1904) — испанская королева (1833—1868). — II: 265.
- Извольская Елена* — переводчик текстов М. М. Бахтина — II: 6.
- Ильин Иван Александрович* (1883—1954) — русский религиозный философ и литературный критик Серебряного века; в эмиграции с 1922 г. — I: 51.
- Ингарден Роман* (1893—1970) — польский философ-феноменолог, эстетик. — II: 420.
- Инфанте Гуиллермо Кабрера* — испанский писатель. — II: 398.
- Иоахим Флорский* (Калабрийский) *Джоаккино да Фьоре* (ок. 1132—1202) — итальянский мыслитель-богослов, аскет, монах Цистерцианского ордена, ок. 1177 г. избран аббатом; ок. 1191 основал монастырь Сан-Джованни на Фьоре как центр нового, Флорского, ордена, откуда и получил свое прозвище. Автор осужденной на Арльском Соборе 1260 г. концепции апокалипсиса мировой истории. — I: 401.
- Иоанн Богослов* (ум. в нач. II в.) — св., апостол и евангелист, автор «Апокалипсиса» — I: 92.
- Ион из Хиоса* (ок. 490—422 до н. э.) — древнегреческий поэт, драматург и прозаик. — I: 444.
- Ипарагуирре Сильва* — испанский филолог, автор первой работы о М. М. Бахтине на испанском языке. — II: 465.
- Иссерлин Евгения Марковна* (1906—1994) — жена Л. В. Пумпянского. — I: 60.
- Исупов Константин Глебович* (род. 1946) — петербургский филолог и философ, профессор кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена (С.-Петербург). — II: 154, 196—198, 456.
- Йен-Рен Чao* — лингвист. — I: 296.
- Йейтс* (Йэйтс) *Френсис Амелия* (1889—1981) — английский историк культуры (Варбургский институт, Лондонский университет), автор исследования «Искусство памяти», 1966 (в рус. пер. Е. В. Малышкина — СПб., 1997). — I: 291.

- Кабаниллес Антония* — испанский исследователь литературы. — II: 488—489.
- Кабрера Гильермо* — писатель. — II: 398.
- Кабо Ф.* — филолог-испанист. — II: 479.
- Каган Матвей Исаевич* (1889—1937) — доктор философии Марбургского университета, ученик Г. Когена, участник Невельского кружка. — I: 48—54, 57—60, 78, 85—97, 98—121, 122—133, 182; II: 282, 371, 446, 454, 456.
- Каган Моисей Самойлович* (род. 1921) — доктор философских наук, профессор С.-Петербургского университета, историк философии, педагог, эстетик, культуролог, критик, публицист, мемуарист. — II: 446, 454.
- Каган Софья Исааковна* — I: 60.
- Каган Юдифь Матвеевна* (1924—2000) — историк культуры, переводчик, публикатор переписки М. Бахтина и М. Кагана. — I: 60, 85—97, 125, 131, 133.
- Казакова Наталия Александровна* — советская исследовательница древнерусской литературы. — I: 455.
- Кайзер Вольфганг* (1906—1960) — немецкий литературовед и историк культуры, представитель школы интерпретации. — II: 453.
- Калефато Патриция* — итальянский представитель философии языка, семиотик. — II: 369, 381.
- Калинкин Валерий Михайлович* — доктор филологических наук, профессор и руководитель исследовательской лаборатории в Донецком медицинском институте (Украина); переводчик. — II: 97.
- Кальва Ксавьер Хуэрта* — испанский филолог. — II: 464, 471, 473, 481—482.
- Кальвье Луи-Жан* — французский социоллингвист. — II: 389.
- Кальдерон де ла Барка* (Кальдерон де ла Барка Энао де ла Барреда-и-Рианьо Педро; 1600—1681) — испанский драматург. — I: 235.
- Кальпренед Готье де Кост ля* (1610—1663) — французский писатель, автор барочно-готической прозы — авантюрных и пасторальных историй. — II: 226.
- Камю Альберт* (1913—1960) — французский философ, писатель-экзистенциалист, драматург, эссеист, критик. — II: 26.
- Канаев Иван Иванович* (1893—1984) — биолог, историк науки; член-кор. АН СССР. — I: 48, 81, 133; II: 252, 284.
- Кант Иммануил* (1724—1804) — родоначальник немецкой классической философии. — I: 53, 60, 66, 68—72, 81—82; II: 8, 42, 46, 53, 83, 142—144, 158, 164, 168, 276, 285—286, 306, 352, 385, 482.
- Кантор Георг* (1845—1918) — немецкий математик, основоположник теории множеств (1905). — I: 223.
- Кантор Михаил Львович* (1889—1970) — литературный критик, редактор парижского «Звена» после 1928 г. — I: 140, 141.
- Канторович Э.* — американский историк культуры. — II: 264.
- Капаррос Доминик* — испанский филолог. — II: 466.

- Каратани Кодзин* — японский культуролог и критик. — II: 500.
- Карл X* (1755—1836) — французский король в 1824—1830 гг. Свергнут Июльской революцией 1830 г. — II: 266.
- Дон Карлос* (Старший; 1788—1855) — претендент на испанский престол (под именем Карла V); сын Карла IV (правил в 1788—1808); развязал Первую Карлистскую войну. — II: 265—266.
- Каролинги* — королевская (с 751 г.) и императорская (с 800 г.) династия Франкского королевства. Первый король — Пипин Короткий (714—768). Название династии образовано от имени Карла Великого (742—814). После распада его Империи в 843 г. правили: в Испании до 905 г., в Германии — до 911 г., во Франции до 987 г. — I: 401.
- Каррицо София* — аргентинский литературовед. — II: 470.
- Картон-Блум Рут* — израильский исследователь, критик. — II: 408.
- Касес Чезаре* — итальянский исследователь. — II: 362.
- Карсавин Лев Платонович* (1882—1952) — русский религиозный философ, поэт, историк-медиевист, один из идеологов евразийства. — I: 142; II: 57.
- Каспер Б.* — немецкий философ, теоретик диалога. — II: 171—172, 176.
- Касперский Е.* — польский теоретик диалога. — I: 418—420.
- Кассирер Эрнст* (1874—1945) — немецкий философ, исследователь символических форм в мировой культуре. — I: 87.
- Кастро Розалия, де* (1837—1885) — галисийская поэтесса и прозаик. — II: 473.
- Кателли* — итальянская исследовательница критического дискурса. — II: 490.
- Катулл Гай Валерий* (ок. 87—ок. 54 до н. э.) — римский поэт, глава поэтов-«неотериков» («новых поэтов»). — I: 149, 150, 309.
- Каус Отто, ван* — немецкий историк литературы, автор книги «Достоевский и его судьба» (Берлин, 1923). — I: 164—165, 186.
- Кафка Франц* (1883—1924) — австрийский писатель-мыслитель, классик абсурдистской прозы. — I: 222, 232, 235, 239; II: 23.
- Кеведо-и-Вильегас Франциско* (1580—1645) — испанский писатель и философ. — II: 467—468.
- Кейзерлинг Герман* (1880—1946) — немецкий философ-иррационалист. — I: 77.
- Кемпфе Александр* — немецкий переводчик М. М. Бахтина. — II: 428, 432, 441.
- Керлер Дитрих Г.* — немецкий философ-неогегельянец. — I: 145.
- Кирпотин Валерий Яковлевич* (1898—1997) — советский литературовед; в 1946 г. — заместитель директора ИМЛИ им. А. М. Горького (Москва); автор нескольких книг о Ф. М. Достоевском. — I: 355—358, 372—375, 389—390.
- Китаока* — переводчик текстов М. М. Бахтина на японский язык. — II: 498.
- Кларк Катарина* — американская исследовательница-славист. — I: 47, 51—56, 128, 137—138, 155, 314; II: 37—71, 98, 362—366, 375, 378.

- Клементе Пьетро* — итальянский фольклорист. — II: 370.
- Клеффер Рольф* — немецкий переводчик М. М. Бахтина. — II: 428.
- Клодель Поль* (1868—1955) — французский писатель-католик. — II: 26.
- Клюев Николай Алексеевич* (1887—1937) — русский поэт. — I: 133.
- Кнорозов Юрий Валентинович* (род. 1932) — русский исследователь письменности и культуры народов Центральной Америки. — I: 291.
- Ковальский Эдвард* — немецкий публикатор текстов М. М. Бахтина. — II: 438, 442.
- Коварский Николай Аронович* (род. 1904) — советский критик, теоретик стиха, кинодраматург («Мать», 1956; совместно с М. Донским; «Мальва», 1957 — по текстам М. Горького). — II: 18.
- Коген Герман* (1842—1918) — немецкий философ-неокантианец, глава марбургской школы. — I: 48, 51—54, 57—60, 69, 80—81, 87, 90; II: 47, 50, 55, 70, 183, 290, 321.
- Кожин Вадим Валерианович* (1930—2001) — кандидат филологических наук, теоретик и историк мировой литературы, критик, публицист, историк русской общественной и политической жизни, ведущий научный сотрудник отдела теории Института мировой литературы РАН (Москва), член Союза писателей. — II: 139, 190, 278, 456.
- Кок Поль Шарль, де* (1793—1871) — французский писатель. — I: 446.
- Комарович Леонид Васильевич* (1894—1942) — русский литературовед. — I: 202—209.
- Кон Д.* — исследователь диалога в прозе. — II: 480.
- Кон Йонас* (1869—1947) — немецкий философ-неокантианец. — I: 80.
- Кондорсе Жан Антуан Никола* (1743—1794) — французский философ-просветитель, математик, социолог, политический деятель, сторонник деизма и сенсуализма, автор концепции исторического прогресса. — I: 479.
- Конкин Семен Семенович* — саранский исследователь творчества М. М. Бахтина, автор (совместно с Л. С. Конкиной) книги «Михаил Бахтин (Страницы жизни и творчества)» (Саранск, 1993). — I: 134, 137, 138, 139; II: 456.
- Конкина Лариса Семеновна* — саранская исследовательница творчества М. М. Бахтина, автор (совместно с С. С. Конкиным) книги «Михаил Бахтин (Страницы жизни и творчества)» (Саранск, 1993). — I: 137, 139.
- Коновалов Сергей Александрович* (1899—после 1981) — сын А. И. Коновалова, миллионера и министра торговли и промышленности Временного правительства; историк литературы и общественной мысли, профессор-славист в Бирмингеме (1929—1945) и Оксфорде (1947—1967), издатель «Oxford Russian Readers» (Vol. I—XIII, с 1953 г.). — I: 152, 155.
- Конрад Николай Иосифович* (1891—1970) — русский ученый-востоковед, специалист по культурам Китая, Японии и Кореи; академик АН СССР (с 1958). В 1920—1921 гг. ректор Орловского университета. — I: 51, 78, 133.

- Конфуций* (Кун-фуцзы, Кунцзы; 551—479 до н. э.) — древнекитайский философ, автор наиболее популярной в Китае религиозно-этической доктрины. — II: 228.
- Корона Франко* — итальянский теоретик диалога. — II: 374.
- Косериу Эуджен* (Эухенио) (род. 1921) — румынский лингвист, исследователь речевой деятельности. — I: 276.
- Косиков Г. К.* — русский филолог, переводчик. — I: 243.
- Крамер Ник. Дж. Т. А.* — философ, специалист по общей теории систем. — II: 86.
- Кретьен Флоран* (1541—1596) — французский соавтор «Менипповой сатиры». — I: 443.
- Кржижановский Сигизмунд Доминикович* (1887—1950) — русский писатель-философ, эссеист, автор оперных либретто и театральных инсценировок. — II: 330—331.
- Кристева Юлия* (род. 1940) — французский культуролог, семиотик, теоретик психоаналитического направления в современной деконструктивистской критике; писательница («Самурай», 1990). — I: 213—243, 266, 279, 288, 293, 295; II: 7—32, 317, 361, 370, 380—388, 390, 399, 428—429, 482—483, 489, 494.
- Критий* (ок. 460—ок. 403 до н. э.) — древнегреческий афинский философ, ритор и писатель. — I: 444.
- Кронк Никола* — французский историк литературы. — II: 393.
- Крос Эдмон* — испанский филолог. — II: 467—468.
- Кроче Бенедетте* (1866—1952) — итальянский философ-неогегельянец, эстетик, историк мировой культуры, публицист, критик, политический деятель, президент созданной им либеральной партии (1948). — II: 368—369.
- Крысинский Владимир* — участник «Кружка Бахтина» в Квебекском университете (Монреаль). — II: 396.
- Крэг Эдуард Гордон* (1872—1944) — английский режиссер, художник и теоретик театра. — I: 168.
- Ксенофонт* (ок. 430—355/354 до н. э.) — древнегреческий писатель и историк. — I: 233; II: 248.
- Кувано Такаси* — японский историк-славист, семиотик культуры. — II: 493—501.
- Кудряшев Михаил Иванович* (1860—1918) — историк-филолог, поэт, журналист, переводчик «Песни о Нибелунгах» (СПб., 1889); библиотечный работник; записал и подготовил к печати курс А. Н. Веселовского «Теория поэтических родов в их историческом развитии» (СПб., 1884—1886). — II: 16.
- Кузар* — израильский критик. — II: 408.
- Кузмин Михаил Алексеевич* (1875—1936) — русский писатель, критик и композитор. — I: 138.
- Кузнецов Анатолий Михайлович* — исследователь отечественной культуры, архивист-публикатор. — II: 281.
- Кузнецов Павел* — алтайский поэт. — I: 354.
- Кьеркегор* (Киркегор) *Серен* (1813—1855) — датский философ, теолог, критик и писатель. — I: 128; II: 277, 281, 290, 301, 310.

Кэрол Дэвид — американский критик. — II: 324.

Лабрюйер Жан, де (1645—1696) — французский писатель-моралист. — I: 332, 369.

Лавинио Кристина — итальянская исследовательница. — II: 374.

Лаббок Перси (1879—1965) — английский писатель и литературовед, основоположник «новой критики» романа, автор книги «Искусство прозы» (1921). — I: 294.

Лакан Жак, де (1901—1981) — французский психоаналитик, практик структурного психоанализа, исследователь речевых актов. — I: 271; II: 21, 29, 54, 352, 391.

Ландаро Луис — испанский писатель. — II: 474.

Лаптун Владимир Иванович — саранский исследователь творчества М. М. Бахтина, историк-краевед, заведующий Лабораторией музейного дела Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева. — I: 136, 138; II: 457.

Ларош Эммауэль (род. 1914) — французский лингвист. — I: 267.

Лассаль Фердинанд (1825—1864) — немецкий публицист, философ, критик, автор трагедии «Франц фон Зиккинген» (1859) — I: 393.

Лахман Рената — профессор-славист Констанцкого университета (Германия). — II: 429, 433, 436.

Ле Руа Пьер (XVI в.) — французский каноник в Руане, сатирический поэт, один из авторов «Менипповой сатиры». — I: 443.

Левин И. Д. — правовед. — I: 93.

Леви-Стросс (Леви-Штраус, Леви-Строс) *Клод* (род. 1908) — французский этнограф, историк культуры, основоположник структурной антропологии; член Французской академии (с 1973). — I: 301, 302, 305, 306; II: 338.

Левинас Эммануэль (1905—1995) — французский философ-персоналист, представитель философии диалога. — II: 348, 351—352, 370, 372, 374—375, 377, 379—381.

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, богослов, математик, физик, языковед, разработал монадологическую систему. — II: 334.

Лейс Д. — один из авторов парижского «Звена». — I: 142.

Ле Клезе Ж. М. (J. M. Le Clezio) — французский критик — II: 387.

Леман Юрген — немецкий филолог, представитель школы диалоганализа. — II: 428.

Ленин Владимир Ильич (1870—1924) — русский политический деятель, организатор партии большевиков, основатель Советского государства, публицист-марксист. — I: 350, 371, 373; II: 212, 216.

Ленцер Розмари — немецкий публикатор текстов М. М. Бахтина. — II: 422.

Леонардо да Винчи (1452—1519) — итальянский живописец, ученый-энциклопедист, поэт, инженер, архитектор, изобретатель. — I: 304—305.

Леонтьев Константин Николаевич (1831—1891) — русский религиозный философ, публицист, писатель. — I: 142, 144; II: 293.

- Лесков Николай Семенович* (1831—1895) — русский писатель, церковный публицист и критик. — I: 280.
- Лефран Абель Жюль Морис* (1863—1936) — французский историк культуры и литературы Ренессанса, раблеизист. — I: 330, 343, 377, 391.
- Линч Джеймс* — американский психофизиолог (Мэрилендский университет). — II: 207.
- Лихачев Дмитрий Сергеевич* (1906—1999) — крупнейший российский филолог XX в., академик РАН, член ряда иностранных академий, общественный деятель, публицист, мемуарист. — I: 448—467.
- Лич Эдмунд* (род. 1910) — английский культуролог, представитель лингвистической философии общения. — I: 302—303, 309.
- Лловет Жорди* — исследователь литературной коммуникации. — II: 482—483.
- Ломоносов Михаил Васильевич* (1711—1765) — русский писатель, ученый-энциклопедист, академик Петербургской АН (1745). — I: 124.
- Лопатто Михаил Иосифович* (1892—1991) — друг юности братьев Бахтиных, их гимназический соученик, участник кружка «Омфалос». — I: 136, 138.
- Лорано Х.* — восточноевропейский исследователь. — II: 464.
- Лоренц (Лорентц) Хендрик Антон* (1853—1928) — нидерландский физик, член-корреспондент Петербургской Академии наук (1910) и иностранный почетный член АН СССР (1928). Нобелевский лауреат (1902, совместно с П. Зееманом). — II: 45.
- Лоренц Эдвард* — американский исследователь-естественник. — II: 93.
- Лосев Алексей Федорович* (1893—1988) — русский философ, доктор филологии и профессор, историк античной и новой западноевропейской и русской философской культуры, писатель, мемуарист. — I: 59, 86; II: 169, 277, 332.
- Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — русский религиозный философ, монадолог и интуитивист; критик и мемуарист. — II: 142, 154.
- Лостиа Марчелло* — итальянский исследователь. — II: 374.
- Лотман Юрий Михайлович* (1922—1993) — крупнейший русский ученый-филолог, историк и теоретик мировой культуры, глава тартуской семиотической школы. — I: 279; II: 369, 439.
- Лотреамон* (Изидор Дюкас; 1846—1870) — французский поэт. — I: 220, 232, 239.
- Лукаевич Ян* (1878—1956) — польский логик, лингвист, представитель львовско-варшавской школы. — I: 221.
- Лукач Дьердь* (1885—1971) — венгерский философ, критик, публицист, общественный и политический деятель. — I: 127, 130; II: 238, 325, 361-362, 375, 461, 479.
- Лукиан* (ок. 120—ок. 190) — древнегреческий писатель-сатирик. — I: 234, 235, 408, 442—444, 446; II: 30.
- Лукреций* (Тит Лукреций Кар; I в. до н. э.) — римский писатель и философ. — II: 215.

- Луначарский Анатолий Васильевич* (1875—1933) — русский литературный критик, публицист, искусствовед и театровед, писатель, государственный деятель. — I: 161—184; II: 25, 206, 290.
- Лурия Александр Романович* (1902—1977) — русский психолог, исследователь речевых афазий и памяти. — I: 285.
- Лурье Яков Соломонович* — советский исследователь древнерусской идеологии и литературы. — I: 455.
- Любимов Николай Михайлович* (1912—1992) — филолог, переводчик. — I: 301, 428, 432.
- Ляпунов Вадим Всеволодович* — американский славист, профессор Индианопольского университета (Блумингтон, США), переводчик и комментатор ранних работ М. М. Бахтина. — I: 60—61; II: 136, 306, 380.
- Майерс Фридерик* (1843—1901) — немецкий психолог. — I: 61—63, 77.
- Маккиа Джованни* — итальянский исследователь. — II: 366.
- Максим Исповедник* (ок. 580—662) — византийский мыслитель и богослов, монах (с 613—614), оппонент монофелитов; инициатор христианской антропологии. — II: 358.
- Малиновский Бронислав Каспер* (1884—1942) — английский культуролог, представитель лондонской школы структурной лингвистики. — I: 420.
- Малларме Стефан* (1842—1948) — французский поэт-символист, эссеист. — I: 226, 231; II: 9, 23, 28, 487.
- Малькузинская М.-Пьерет.* — польско-французский филолог, участник «Кружка Бахтина» в Квебекском университете (Монреаль); профессор Варшавского университета. — II: 387, 396, 470.
- Мальро Андре* (1901—1976) — французский писатель, эстетик. — II: 26—27.
- Ман (Мен) Поль, де* (1919—1983) — американский литературовед и философ, разрабатывал риторику литературной критики. — I: 313.
- Мандельштам Осип Эмильевич* (1891—1938) — русский поэт-мыслитель, критик, историк и теоретик искусства. — I: 85, 87, 88, 92, 138; II: 279, 283, 285, 325—326.
- Манн Томас* (1875—1955) — немецкий писатель-мыслитель, историк культуры, критик и эссеист. — I: 436, 472; II: 283; 307.
- Мап (Мейдж) Вальтер* (Уолтер) (1116—ок. 1208) — церковный деятель и писатель, родом из Англии; ему приписываются образцы средневековой пиршественной сатиры, автор книги «Забавы придворных». — I: 339.
- Маритен Жак* (1882—1973) — французский религиозный философ-неотомист. — I: 142.
- Маркс Карл* (1818—1883) — немецкий экономист, теоретик и инициатор мирового коммунистического движения. — I: 94, 371, 376, 393, 412, 443; II: 9, 45, 87, 207—208, 328, 367—369, 370—371, 379, 403, 415, 459.
- Маркевич Г.* — польский филолог. — II: 421.

- Маркус С.* — венгерский ученый, инициатор штудий в области «математической поэтики». — I: 276—277, 283.
- Март Николай Яковлевич* (1863/1865—1934) — русский лингвист, археолог, историк мировой культуры, создатель полуфантастической «исторической» лингвистики. — I: 285; II: 33, 365.
- Марсельзи Жан-Батист* — французский социолингвист. — II: 389.
- Мартинес Санчес-Меа Доминго* — испанский филолог, автор диссертации о М. М. Бахтине. — II: 459—492.
- Марцадури Марио* — итальянский филолог, историк семиотики. — II: 369.
- Марчиалис Николетта* — переводчик трудов М. Бахтина на итальянский язык. — II: 361, 371, 374.
- Марциал Марк Валерий* (ок. 40—ок. 104) — римский поэт. — I: 425.
- Масао Ямагути* — японский фольклорист-антрополог. — II: 493—494.
- Матейка Ладислав* — филолог-славист. — I: 314.
- Махов Александр Евгеньевич* — московский филолог, издатель журналов «Апокриф» и «Риторика», редактор издательства «Лабиринт» (совместно с И. В. Пешковым). — I: 322.
- Махлин Виталий Львович* — доктор философских наук, профессор кафедры философии XIX—XX вв. МПГУ, историк русской и зарубежной философии и литературы, автор многочисленных работ о М. М. Бахтине и западной философии диалога, переводчик, ответственный редактор московского «Бахтинского сборника» (вып. 1—4), руководитель Бахтинской лаборатории при кафедре философии МПГУ (Москва). — I: 92, 122—135; II: 135, 215, 229, 277, 304—326.
- Мачадо-и-Руис Антонио* (1875—1939) — испанский поэт, критик, автор сборника эссе «О русской литературе» (1922). — II: 473, 487.
- Маяковский Владимир Владимирович* (1893—1930) — русский поэт, критик, теоретик футуризма. — I: 156, 223, 446; II: 33, 80.
- Медведев Сильвестр* (в миру — Симон Агафонникович; 1641—1691) — русский книжник, ученый, деятель Просвещения. Казнен за поддержку царевны Софьи Алексеевны. — I: 450.
- Медведев Юрий Павлович* — исследователь. — II: 447, 457.
- Медведев Павел Николаевич* (1892—1938) — литературовед, преподаватель, общественный и культурный деятель. — I: 48, 79, 133, 146, 310, 313, 315; II: 11, 17—18, 20, 73, 76—79, 98, 140, 283—284, 290, 322, 367, 370—371, 376, 378, 441, 462—463, 482.
- Меерсон-Аксенов А. И.* — переводчик. — II: 409.
- Межиров Александр Петрович* (род. 1923) — русский поэт и критик. — I: 307.
- Мейе Антуан* (1866—1936) — французский. теоретик языка. — I: 273.
- Мейер Александр Александрович* (1875—1939) — русский философ экзистенциалистской ориентации, один из инициаторов философского кружка «Воскресение», публицист-журналист, критик и эстетик. — I: 134; II: 167, 180, 192, 197—200, 282, 446.
- Мейер Эдуард* (1855—1930) — немецкий историк, автор одной из теорий исторического круговорота. — I: 376.

- Мелетинский Елеазар Моисеевич* — русский исследователь фольклора и литературы. — I: 306.
- Мейерхольд Всеволод Эмильевич* (1874—1940) — русский советский актер, режиссер, теоретик театра; в 1920—1938 гг. возглавлял свой «Театр имени Мейерхольда». — I: 307; II: 22.
- Мейринк* (Густав Майер; 1868—1932) — австрийский писатель, создал прозу ужаса и абсурда. — I: 293.
- Мелихова Леонтина Сергеевна* — филолог, в университетские годы студентка семинара В. Н. Турбина, в 1960—1970 — ближайший друг семьи Бахтиных; публикатор текстов М. М. Бахтина и М. И. Кагана. — I: 47—52, 122; II: 450—452, 457.
- Мендоза Эдуардо* — латиноамериканский писатель. — II: 398.
- Менипп из Гадары* (III в. до н. э.) — автор не дошедших до нас сочинений «Продажа Диониса», «Аркесилая», «Письма богов», известных в своей традиции по жанровому имени «Мениппова сатира». — I: 234.
- Ментрак К.* — польский филолог. — II: 411—413.
- Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1865—1941) — русский философ, писатель и критик, публицист, общественный деятель; в эмиграции с 1920 г. — I: 129, 138, 140, 146—147.
- Мерседес Арриага* — испанский исследователь. — II: 382.
- Метц Кристиан* (род. 1831) — французский филолог-лингвист. — II: 242, 287.
- Мешонник Анри* — французский филолог. — II: 386.
- Микушевич В.* — русский филолог. — I: 283.
- Миллер Романа* — польский ученый-педагог. — II: 421.
- Милюков Павел Николаевич* (1859—1943) — русский политический деятель, историк, публицист, организатор и идеолог кадетской партии, министр иностранных дел Временного правительства 1-го созыва (1917), редактор-журналист ряда печатных изданий. — I: 141.
- Мильтон* (Милтон Джонс; 1608—1674) — английский поэт, публицист и общественный деятель. — II: 226.
- Миньоло В.* — испанский филолог. — II: 477.
- Миркина Рахиль Моисеевна* (1906—1987) — студентка-слушательница лекций М. М. Бахтина. — I: 59.
- Мирон Гастон* — французский лингвист. — II: 397.
- Митосек З.* — польский филолог. — II: 418.
- Миттеран Х.* (Mitterand Н.) — французский историк литературы. — II: 398.
- Михайлов Александр Викторович* (1938—1995) — русский филолог-германист и теоретик зарубежных литератур и мировой культуры. — II: 169, 324.
- Михайлович Александр* — американский филолог, автор книги «Воплощение слова: Теология дискурса Михаила Бахтина» (1997). — I: 129.
- Михайловский Борис Васильевич* (1899—1965) — русский советский литературовед, с 1942 г. вел научно-организационную работу в ИМЛИ АН (Москва). — I: 389.

- Михайловский Николай Константинович* (1842—1904) — русский критик, публицист, социолог, идеолог народничества. — **I**: 175.
- Михальчи Дмитрий Евгеньевич* — филолог-зарубежник, один из участников диспута на защите М. М. Бахтина. — **I**: 363—364.
- Михеева Л.* — советский искусствовед. — **I**: 49, 83.
- Мозер Ганс* — немецкий историк культуры. — **II**: 434—437.
- Мозер Дитц-Рюдигер*. — немецкий историк. — **II**: 430—431, 434, 441.
- Молхо Морис* — испанский филолог. — **II**: 468.
- Мольер Жан-Батист* (1622—1673) — классик французской комедийной сцены. — **I**: 366, 437; **II**: 215, 407.
- Монтароссо Джузеппе* — итальянский исследователь. — **II**: 375.
- Морен Виолетта* — французский филолог. — **I**: 242.
- Монтень Мишель Эйкем, де* (1533—1592) — французский мыслитель-гуманист позднего Ренессанса с иронико-скептической манерой письма. — **I**: 407.
- Мориак Клод* (род. 1914) — французский литературовед, писатель, кино-критик; представитель школы «нового романа». — **I**: 298.
- Моррис Чарльз Уильям* (1901—1989) — американский семиотик-бихевиорист позитивистского толка, представитель философии науки. — **I**: 267; **II**: 369.
- Морсон Гэри Сол* — американский исследователь, профессор кафедры славистики Северо-Западного университета (Эванстон, Иллинойс), автор монографий и статей о русской литературе и философии; составитель антологии текстов М. М. Бахтина (Чикаго, 1986). — **I**: 316—317, **II**: 72—97, 135, 137, 158, 203—229, 292—283, 402.
- Моруа (Эмиль Эрзог) Андре* (1885—1967) — французский писатель, мастер биографического жанра, историк литературы, критик, мемуарист. — **I**: 142.
- Моцарт Вольфганг Амадей* (1756—1791) — австрийский композитор, классик венской школы. — **I**: 296, 470.
- Мочульский Константин Васильевич* (1892—1950) — русский литературовед-эмигрант, критик-мыслитель. — **I**: 141—142.
- Мугуэрца Х.* — испанский герменевтик. — **II**: 486.
- Мукаржовский Ян* (1891—1975) — чешский теоретик-феноменолог и историк литературы и искусства. — **I**: 273, 286.
- Муравьев («Вешатель») Михаил Николаевич* (1796—1866) — граф, генерал от инфантерии (1863), генерал-губернатор Северо-Западного края (1863—1865). Кличку получил за жестокость при подавлении Польского восстания 1863 г. — **I**: 175.
- Муратов Павел Павлович* (1881—1950) — русский писатель, публицист, культуролог; с 1922 г. в эмиграции; автор «Образов Италии» (1924). — **I**: 201.
- Муссолини Бенито* (1883—1945) — фашистский диктатор в Италии (1922—1943), казнен по приговору военного трибунала Комитета национального освобождения. — **I**: 479.
- Мясников В. В.* — секретарь Ученого совета на защите М. М. Бахтина. — **I**: 349.

- Набоков Владимир Владимирович* (1899—1977) — русский и американский писатель-мыслитель, историк литературы, педагог, критик. — II: 248.
- Наварро Дезидерио* — кубинский журналист-издатель и филолог, переводчик. — II: 463.
- Навес Бобес* — испанский филолог. — II: 478.
- Наполеон* (Бонапарт; 1769—1821) — французский император (1804—1814 и в марте—июне 1815), полководец, мировой завоеватель; мемуарист. — II: 92, 213, 266.
- Наторп Пауль* (1854—1924) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. — I: 87, 116—121.
- Некрасов Николай Алексеевич* (1821—1877/1878) — русский писатель демократической ориентации, критик, журналист-издатель, публицист. — I: 174—175.
- Некрасов С. Н.* — отечественный социолог. — II: 301.
- Немирович-Данченко Владимир Иванович* (1858—1943) — русский режиссер, деятель театра. — I: 445.
- Никита Гладкий* — московский стрелец, сторонник Сильвестра Медведева. — I: 450.
- Николай I Павлович Романов* (1796—1855) — российский император с 1825 г., третий сын Павла I. — I: 173.
- Николаев Николай Иванович* — научный сотрудник Библиотеки им. А. М. Горького С.-Петербургского госуниверситета, комментатор и публикатор наследия Л. В. Пумпянского, исследователь древней и новой зарубежной и русской литературы. — I: 84, 123, 131; II: 99, 121, 308.
- Никулихин Ю. Я.* — русский лингвист. — I: 281, 283.
- Нишковский Й.* — польский исследователь, критик. — II: 411.
- Ницше Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ-иррационалист, филолог-классик, эссеист. — I: 120, 142, 144, 145, 233, 267; II: 154, 215, 290, 301, 313, 358, 482.
- Новиков Владимир* — литературовед. — II: 284.
- Новиков Николай Иванович* (1744—1818) — писатель-журналист, масон, основатель типографий, издатель, деятель Просвещения. — I: 173.
- Новикова Лидия Ивановна* — отечественный специалист в области социальной философии и эстетики; доктор философских наук; профессор; ведущий научный сотрудник Лаборатории философии истории в Институте философии РАН, руководит там же проблемной группой «Русские источники современной социальной философии». — II: 131.
- Нонака Сусуму* — японский филолог-славист. — II: 501.
- Нусинов Исаак Маркович* (1879—1950) — отечественный филолог, историк и теоретик литературы. — I: 325, 339—343, 370—371.
- Нэрлих-Слатева Елена* — немецкий литературовед (Университет г. Иены). — II: 434—435, 440.
- Ньева* (Ниева) *Франциско* (род. 1929) — испанский драматург, критик. — II: 472.

- Ньютон Исаак* (1643—1727) — английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики. — I: 61.
- Овжарек Б.* — польский культуролог. — II: 415—416.
- Одоевцева Ирина Владимировна* (Гейнеке Ираида Густавовна; 1901—1990) — русская поэтесса, автор мемуаров, реэмигрантка. — I: 140—141.
- Ойярзан Кемп* — филолог-испанист. — II: 473.
- Оккам Уильям* (ок. 1285—1349) — английский философ-номиналист, логик и церковный писатель, представитель поздней схоластики, монах-францисканец. — I: 402.
- Оксман Юлиан Григорьевич* (1895—1970) — русский филолог-литературовед. — I: 136; II: 277.
- Ольденбург Сергей Федорович* (1863—1934) — русский востоковед индолог и буддолог, академик С.-Петербургской АН (с 1900) и АН СССР. — I: 77.
- Ольхов П.* — переводчик. — II: 399.
- Оппенгеймер* — израильский критик и поэт. — II: 408.
- Ориген* (ок. 185—253/254) — теолог, философ и ученый, глава христианской школы в Александрии (217—231), а потом в Палестинской Кесарии; основатель библейской герменевтики. — II: 358.
- Орлов Даниэль Унтович* — философ-герменевтик, историк модерна и постмодерна; научный сотрудник С.-Петербургского отделения Института культурологии РАН. — II: 347—358.
- Ортега-и-Гассет Хосе* (1883—1955) — испанский философ, критик, эссеист, историк культуры. — II: 483—484.
- Орлов Б.* — исследователь-филолог. — II: 423.
- Осовский Олег Ефимович* — доктор филологических наук, профессор, историк русской и зарубежной литературы XIX—XX вв., переводчик, библиограф, автор книг и статей, посвященных литературоведческой концепции М. М. Бахтина, составитель антологии «М. М. Бахтин. Человек в мире слова», переводчик, координатор Лаборатории по изучению научного наследия М. М. Бахтина (Саранск, МГПИ). Совместно с проф. Е. Г. Осовским — составитель хрестоматии «Педагогика Российского Зарубежья» (М., 1996). — I: 136—157; II: 229, 277, 457.
- Остин Джон* (1911—1960) — английский лингвист-прагматик. — II: 393.
- Оте-Ревю Жаклин* — французский лингвист. — II: 387—388, 390—391.
- Отто* (видимо, Оттон Нордхеймский; умер в 1083) — герцог Баварии в 1061—1070 гг.; за участие в мятеже против Генриха IV был лишен баварского герцогства; один из предводителей Саксонского восстания 1073—1075 гг. — I: 367.
- Отье-Ревю Жаклин* — французский филолог. — II: 387—388, 390—391.
- Оцуп Николай Авдеевич* (1894—1958) — русский поэт-эмигрант, критик. — I: 141.
- Оэ Кэндзабуро* (род. 1935) — японский прозаик, эссеист, публицист; лауреат Нобелевской премии (1994). — II: 497.

- Павлов Иван Петрович* (1849—1936) — русский физиолог, академик С.-Петербургской АН (с 1907 г.), основатель экспериментальной рефлексологии, Нобелевский лауреат (1904). — II: 210.
- Папиниан Эмилий* (ок. 150—212 до н. э.) — римский юрист и государственный деятель. — I: 428.
- Пардео Илана* — израильский исследователь. — II: 408.
- Пари Ж.* — французский семиотик; раблеизм. — I: 301.
- Пасеро Н.* — итальянский исследователь. — II: 372.
- Паскаль Блэз* (1623—1662) — французский религиозный философ-полемист, янсенист, писатель, математик и физик. — II: 83, 215.
- Пассера Жан* (1534—1602) — французский поэт и ученый, один из авторов «Менипповой сатиры» — I: 443.
- Пастернак Борис Леонидович* (1890—1960) — русский писатель-мыслитель, переводчик, критик и эссеист. — I: 86—88, 95—96, 122, 132, 297, 473; II: 240, 289, 290.
- Пеано Джузеппе* (1858—1932) — итальянский математик и логик. — I: 221.
- Пеллетье Жерар* — II: 397.
- Пелицци Федерико* — итальянский переводчик. — II: 378.
- Пенн Вильям* (1644—1718) — основатель английской колонии в Северной Америке, получившей название Пенсильвания; квакер. — II: 256.
- Переверзев Валерьян Федорович* (1882—1968) — советский литературовед вульгарно-социологического толка. — II: 10.
- Перлина Нина* — американский славист, профессор Принстонского университета (США). — I: 81; II: 190.
- Перес А.* — испанский филолог. — II: 476.
- Пёрс Ч. С.* — см. Пирс Ч. С.
- Пессоа Фернанду Антониу Ногейра* (1888—1935) — португальский поэт. — II: 487.
- Песталоцци Иоганн Генрих* (1746—1827) — швейцарский педагог-демократ, основоположник теории начального обучения. — I: 117.
- Петр I Великий* (Романов) (1672—1725) — русский царь (с 1682, правил с 1689), первый российский император (с 1721), реформатор, основатель Новой России и С.-Петербурга, писатель. — I: 400, 463—465, 467.
- Петрилли Сюзан* — итальянский филолог-славист, исследовательница М. Бахтина. — II: 361—382.
- Петровская Нина Ивановна* (1884—1928) — русская писательница; героиня эротических авантюр В. Брюсова и А. Белого; «Рената» — поминального эссе Вл. Ходасевича (1928). — II: 282.
- Петроний Гай* (?—66 н. э.) — римский писатель, автор «Сатирикона». — I: 234, 293; II: 30.
- Петровский Федор Александрович* (1890—1978) — русский филолог-классик, переводчик; брат Петровского Михаила Александровича (1887—1940), филолога-переводчика. — I: 425.
- Петрушевская Людмила Стефановна* (род. 1938) — русская современная писательница. — II: 290.

- Пешкова Екатерина Павловна* (урожд. Волжина; 1876—1965) — жена (1896—1904), друг и помощник А. М. Горького; в 1923—1937 гг. возглавляла организацию «Помощь политическим заключенным». — II: 290.
- Печи Грэхем* — английский исследователь. — II: 484.
- Пиаже Жан* (1896—1980) — швейцарский психолог, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии. — I: 284.
- Пиксанов Николай Кирьякович* (1878—1969) — литературовед; воспитанник Юрьевского (Дерптского) университета, историк литературы, текстолог, член-корр. АН СССР (1931). — I: 358—361, 370.
- Пимат Грамматик* — I: 329.
- Пинский Леонид Ефимович* (1906—1981) — отечественный литературовед, специалист по эпохе Возрождения, шекспировед. — I: 85, 391—397; II: 305—308, 317.
- Пинчон Томас* (род. 1937) — американский беллетрист, представитель прозы «черного юмора». — II: 398.
- Пиотровский Адриан Иванович* (1898—1938) — филолог-классик, переводчик, драматург, театровед. — I: 306, 421—422.
- Пирс (Пёре) Чарльз Сандерс* (1839—1914) — американский философ, логик, математик. — I: 278, 297; II: 369, 374—375, 377, 380.
- Питу Пьер* (1539—1596) — французский писатель и юрист, один из авторов «Менипповой сатиры». — I: 443.
- Плавт Тит Макций* (сер. III в. до н. э.—ок. 184) — римский комедиограф, разрабатывал новую аттическую комедию. — I: 422, 477.
- Платон* (428—349 до н. э.) — крупнейший философ греческой античности. — I: 65, 116, 124, 145, 233, 224, 237, 409, 422, 428; II: 215, 308, 482.
- Плетнев Ростислав Владимирович* (1903—1985) — историк литературы, критик. — I: 194—199.
- Плутарх* (Херонейский; ок. 46—ок. 127) — древнегреческий писатель, историк, моралист — II: 222.
- Померанц Григорий Соломонович* — философ, историк культуры, публицист. — II: 444, 551.
- Подорога Валерий Александрович* (род. 1946) — отечественный философ, доктор философских наук (1992), старший научный сотрудник Института философии РАН; руководит лабораторией «Постнеклассические исследования в философии. Литература, искусство, политика»; руководитель серии «Ad marginem» при московском издательстве «Культура». — II: 301.
- Пономарев С. И.* — советский филолог, библиограф; член счетной комиссии на заседании Ученого совета ИМЛИ им. А. М. Горького, принимавшего защиту М. М. Бахтина. — I: 389.
- Пономарева Е. Н.* — исследователь биографии М. М. Бахтина. — II: 457.
- Понцо Аугусто* — итальянский исследователь-литературовед, критик. — II: 307, 361—364, 366—367, 369—379, 382, 426, 462.
- Попов П. С.* — литературовед. — I: 203.

- Попова Ирина Львовна* — исследователь творчества М. М. Бахтина, научный сотрудник ИМЛИ РАН (Москва). — II: 448, 455, 457.
- Покровский Михаил Михайлович* (1869—1942) — филолог-классик, историк античной литературы и древних языков, воспитанник Ф. Ф. Фортунатова, академик. — I: 329.
- Покровский А. А.* — русский археолог и археограф. — I: 448, 458.
- Поливанов Михаил Константинович* (1930—1992) — томский краевед, внук Г. Г. Шпета, редактор сборника материалов о деде и автор предисловия к ней («Шпет в Сибири: Ссылка и гибель». Томск, 1995), один из авторов сб. «Из-под глыб» (Париж, 1974; под криптонимом «А. Б.»). — I: 87, 132.
- Полиньяк Огюст Жюль Арман* (1780—1847) — граф, затем князь; в 1829—1830 гг. глава французского правительства и министерства иностранных дел. — II: 266.
- Поморская К.* — филолог-славист, переводчик трудов М. Бахтина на английский язык. — I: 291; II: 6.
- Понж Францис* (1899—1977) — французский поэт. — I: 226.
- Порциг Вальтер* (1895—1961) — немецкий лингвист. — I: 267.
- Потебня Александр Афанасьевич* (1835—1891) — русско-украинский исследователь фольклора, литературы и мировой культуры, педагог. — II: 366, 369.
- Прайседанг Вольфганг* — немецкий теоретик литературы. — II: 438.
- Прието Луис* (род. 1926) — аргентинско-французский теоретик языка, семиолог, представитель женевской школы социологического направления в языкознании. — I: 271.
- Прокл Диадох* (412—485) — древнегреческий философ-неоплатоник, комментатор Плотина и Аристотеля. — I: 74.
- Пропп Владимир Яковлевич* (1895—1970) — русский филолог-фольклорист, исследователь героического эпоса, сказки, литературы; автор морфологической теории сюжета. — I: 305; II: 18, 76, 252, 277, 364—365, 380.
- Пруст Марсель* (1871—1922) — французский классик литературы «поточка сознания». — I: 222; II: 215, 238.
- Пуйон Ж.* — французский структуралист-семиотик. — I: 294.
- Пумпянский Лев Васильевич* (1891—1940) — филолог-мыслитель, историк культуры и литературы, профессор Ленинградского университета (в 30-е гг.). — I: 47—84, 85, 122—133, 139; II: 121, 146, 277, 282, 308, 500.
- Пэнтлинг Констанс* — жена Н. М. Бахтина (с 1935 г.). — I: 155.
- Пул Брайан* — канадский филолог и критик, сотрудник Марбургского и Берлинского университетов, член группы по подготовке Собрания сочинений М. М. Бахтина. — II: 182.
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799—1837) — классик новой русской литературной культуры, создатель языковой литературной нормы, драматург, критик, журналист-издатель. — I: 52, 56, 89—90, 124, 130, 173, 293, 338, 340, 352, 380, 407, 437; II: 34, 155, 207, 215, 238, 279, 307, 316, 320.

- Радищев Александр Николаевич* (1749—1802) — русский писатель-обличитель, философ, публицист, деятель Просвещения. — I: 173.
- Радклиф* (урожд. Уорд) *Анна* (1764—1823) — английская писательница, мастер готического романа. — II: 24.
- Ранк Отто* (1880—1939) — австрийский психолог и психотерапевт, предшественник неопрейдизма. — I: 439.
- Распутин* (Новых) *Григорий Ефимович* (1872—1916) — тобольский крестьянин, фаворит последних Романовых; псевдоюродивый. — II: 63.
- Редондо Аугустин* — испанский исследователь. — II: 469.
- Райхенбах* (Рейхенбах) *Ханс* (1891—1953) — немецкий логик и философ-физик. — II: 242.
- Райан Хельга Гайер* — немецкий филолог. — II: 439.
- Рапен Никола* (1540—1608) — французский поэт, один из авторов «Менипповой сатиры». — I: 443.
- Расин Жан* (1639—1699) — основоположник (вместе с П. Корнелем; 1606—1684) французского театра классицизма; теоретик сцены, критик. — I: 297.
- Рейес Грасиела* — испанский филолог. — II: 476—477.
- Ремизов Алексей Михайлович* (1877—1957) — русский писатель, художник, критик, мемуарист. — I: 284.
- Ренан Яэль* — израильский критик. — II: 404—405.
- Ренэ Ален* (род. 1922) — французский кинорежиссер «новой волны», один из инициаторов кинопоэтики «потока жизни». Поставил «Хиросима, моя любовь» (1959), «В прошлом году в Мариенбаде» (1961), «Война окончена» (1966), «Привидение» (1977), «Американский дядюшка» (1980) и др. — I: 286.
- Реис Карлос* — испанский исследователь семиотики идеологии. — II: 467.
- Реке Вернер* — венгерский культуролог. — II: 435.
- Ретленд* (1576—1612) — английский граф, предполагаемый автор пьес Шекспира. — I: 167.
- Риверс Элиас* — исследователь-испанист. — II: 469.
- Ривлина А.* — переводчик. — II: 399.
- Рильке Райнер Мария* (1875—1926) — австрийский писатель, эссеист. — I: 255, 284, 298.
- Риккерт Генрих* (1863—1936) — немецкий философ баденской филиации неокантианства. — I: 65; II: 144—145, 147, 152, 186.
- Рише Шарль Робер* (1850—1935) — французский физиолог; лауреат Нобелевской премии (1913). — I: 77.
- Робайяна Санчес* — испанский филолог. — II: 470.
- Робеспьер Максимилиан Мари Изидор* (1758—1794) — один из главных лидеров Великой Французской Революции. — I: 479.
- Робэн Регина* — участник «Кружка Бахтина» в Квебекском университете (Монреаль). — II: 396.
- Роднянская Ирина Бенционовна* — московский литературовед, исследователь русской культуры, критик. — II: 278, 281.
- Рожанский Иван Дмитриевич* — русский физик, историк древних культур и науки. — I: 301.

- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919) — русский религиозный философ, историк культуры и религии, публицист-журналист и педагог. — I: 129, 301.
- Розенцвейг Франц* (1886—1929) — немецко-еврейский философ, представитель философии диалога; совместно с М. Бубером осуществил второй, после Лютера, перевод Библии на немецкий язык. — I: 123; II: 136, 162, 164, 170—176, 185, 310—311, 321.
- Розеншток-Хюси Ойген* (1888—1973) — немецкий философ, представитель философии языка и диалога. — II: 170—180, 182—184, 196, 312—315, 321.
- Романовы* — царская (с 1613) и императорская (с 1721) династия в России. — II: 63.
- Ромул* — легендарный основатель Рима. — II: 256, 259—260.
- Росси-Ланди Ферручо* — итальянский философ языка. — II: 370, 377.
- Ругевич Анна Сергеевна* (1887—1858) — внучка Антона Рубинштейна, врач-инфекционист, знакомая М. М. Бахтина в Невеле 1920-х гг. — I: 133.
- Рудницкий К. И.* — российский киновед. — I: 307.
- Руссо Жан-Жак* (1715—1788) — французский писатель, мыслитель просветительского толка, деист, публицист, критик. — II: 252.
- Рыклин Михаил Кузьмич* (род. 1948) — московский философ постмодернистской ориентации, историк философии, культуролог, публицист; старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва). — II: 99, 449—450, 452, 457.
- Савкин Игорь Александрович* — гл. редактор петербургского издательства «Алетейя». — I: 134.
- Сад Донасьен-Альфонс-Франсуа* (1740—1814) — французский писатель. — I: 232, 239.
- Садакадзу Фудзи* — японский теоретик фольклора и литературы. — II: 499.
- Сайити Маруя* — японский писатель, критик. — II: 497.
- Сакулин Павел Никитыч* (1868—1930) — русский филолог, представитель культурно-исторической школы. Академик АН СССР (с 1929). — I: 134.
- Селая (Салая) Габриэль* (наст. имя — Рафаэль Мухика; род. 1911) — испанский поэт, представитель «социальной поэзии». — II: 473.
- Салимини Мария* — итальянский антрополог. — II: 366, 369.
- Сало Ди Феличе Елена* — итальянская исследовательница. — II: 374.
- Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович* (1826—1889) — русский писатель, журналист-издатель, публицист, критик. — I: 373.
- Самохвалова В. И.* — историк философии. — II: 139.
- Санд Жорж* (Аврора Дюпен (Дюдеван); 1804—1876) — французская писательница. — I: 445.
- Сарду Север* — латиноамериканский писатель. — II: 476.
- Сарло Беатрис* — аргентинский этнограф, социокритик. — II: 470.
- Сарновская Е.* — польский культуролог. — II: 421.

- Саррот Натали* — французская писательница, прозаик, драматург и критик. — II: 27.
- Сартр Жан-Поль* (1905—1980) — французский философ и писатель, лидер экзистенциального направления. — I: 295; II: 45, 48, 70—71, 100, 169, 349—350, 356, 413.
- Сасаки Хироси* — японский исследователь. — II: 500.
- Сатейка Л.* — исследователь. — II: 361.
- Сатору Кубо* — японский культуролог. — II: 497.
- Свифт Джонатан* (1667—1745) — английский писатель, публицист-памфлетист, политический деятель. — I: 222, 232, 235, 239, 366, 438, 444; II: 30.
- Святослав I Киевский* (?—972) — князь Киевский, сын князя Игоря. — I: 458.
- Сегал Дмитрий* — русско-израильский литературовед, историк культуры. — II: 401.
- Сегре Чезаре* — итальянский исследователь. — II: 363, 372—373, 377.
- Секацкий Александр Куприянович* — философ, герменевтик, исследователь исторических ситуаций модерна и постмодерна; доцент СПбГУ. — II: 346—358.
- Семенов Юрий И.* — советский антрополог, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; автор книги «Как возникло человечество» (М., 1966). — I: 420.
- Сенека Луций Анней* (ок. 4 до н. э.—65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель. — I: 234, 444.
- Сервантес Сааведра Мигель де* (1547—1616) — классик испанской литературы. — I: 231, 321, 333, 334, 336, 392, 395, 406—409, 425, 431, 432—438, 440, 442, 445, 474—475; II: 222, 326, 468—471.
- Сервера Силио К. К.* — испанский филолог. — II: 474—475.
- Серл (Серль) Джон Роджерс* (род. 1932) — американский лингвист-прагматик. — II: 393.
- Сернудо* — испанский писатель. — II: 473.
- Сешез Альбер* (1870—1946) — швейцарский теоретик языка. — I: 276.
- Сильвестри А.* — аргентинский историк культуры, психолог и семиотик. — II: 483.
- Сильвестрони Симонетта* — итальянский исследователь. — II: 371—372, 374, 378.
- Симеон Бекбулатович* (Саин Булат; ?—1616) — касимовский хан, номинальный правитель Русского государства (с 1575); при Лжедмитрии I пострижен в монахи. — I: 303, 464.
- Симони Павел* — собиратель русского фольклора. — I: 461.
- Синабре Р.* — исследователь-испанист, историк романа. — II: 471.
- Скаррон Поль* (1616—1660) — французский писатель и комедиограф. — I: 339.
- Скафтымов Александр Павлович* (1890—1968) — русский филолог-литературовед. — II: 252.

- Скотт Вальтер* (1771—1832) — английский классик исторической романистики. — I: 430; II: 236, 254.
- Скрынников Р. Г.* — петербургский историк. — I: 304.
- Слоним Марк Львович* (1894—1976) — видный литературный критик русского Зарубежья. — I: 141.
- Смирнов Александр Александрович* (1883—1962) — филолог, фольклорист, языковед, историк зарубежных литератур, теоретик и практик перевода, языковед. — I: 325, 331—339, 356, 369—370, 375.
- Смит Джекоб, де* — философ, специалист по общей теории систем. — II: 96.
- Смоктуновский Иннокентий Михайлович* (1925—1994) — русский актер театра и кино, педагог. — I: 407.
- Собреро Альберто М.* — итальянский исследователь. — II: 371.
- Соколов М. Н.* — переводчик. — I: 145, II: 442.
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — древнегреческий философ в Афинах, инициатор майевтики и диалогического метода нахождения истины. — I: 234, 237, 404, 429; II: 16, 19, 248.
- Солженицын Александр Исаевич* (род. 1918) — русский писатель, драматург, публицист, общественный деятель; лауреат Нобелевской премии (1970); в 1974 г. выслан из России, вернулся в мае 1994. — II: 279.
- Солимини Мария* — итальянский антрополог. — II: 366, 369.
- Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — крупнейший русский религиозный философ XIX в., идеолог всеединства, публицист, поэт, критик, историк религиозно-философской мысли. — I: 143, 149; II: 142, 154, 193.
- Сологуб (Тетерников) Федор Кузьмич* (1863—1927) — русский писатель, критик, публицист. — I: 284.
- Соллертинский Иван Иванович* (1902—1944) — музыковед и театровед. — I: 48—49, 83, 133.
- Соллерс Филипп* (род. в 1936) — французский писатель, представитель «нового романа», критик, руководитель журнала «Тель Кель». — I: 241; II: 28, 30.
- Соссюр Фердинанд, де* (1857—1913) — швейцарский лингвист. — I: 215, 220, 222, 268—269, 273—275, 312, 320; II: 56, 281, 368—369, 385, 388, 394, 398, 499.
- Софокл* (497/495—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, политический деятель Афин; из 123 сочинений сохранились семь трагедий. — I: 267.
- Спиноза Бенедикт* (Барух; 1632—1677) — нидерландский философ-пантеист и теолог. — II: 301.
- Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович* (1879—1953) — советский политический деятель, инициатор тоталитарно-тиранической государственности; публицист. — I: 350, 478; II: 365, 368, 433, 499.
- Станер Джордж* — англоязычный писатель. — II: 368.
- Стайнер П.* — американский историк-славист. — II: 252.

- Станфер* (Степфер) *Поль* — французский ученый-позитивист второй половины XIX в., автор книги о Рабле (1889) — I: 331.
- Стендаль* (Анри Мари Бейль; 1783—1842) — французский писатель, публицист, критик. — I: 407; II: 26.
- Степун* (Степпун) *Федор* (Теодор) *Августович* (1884—1965) — русский философ, историк культуры, писатель, мемуарист. — II: 145, 147—149, 186, 313.
- Стерн Лоренс* (Лоуренс) (1713—1768) — английский писатель. — I: 400.
- Стерна-Ваховяк С.* — польский культуролог. — II: 412.
- Страда Витторио* — итальянский историк культуры, руководитель Итальянского института русской культуры в Москве; дипломат. — II: 361, 367, 375—376, 378—379.
- Страда-Янович Клара* — итальянская исследовательница. — II: 366.
- Строганов М. В.* — исследователь биографии М. М. Бахтина. — II: 457.
- Стросон Питер Фредерик* (род. 1919) — американский лингвист-прагматик. — II: 393.
- Струве Петр Бернгардович* (1870—1944) — русский экономист, философ, историк, общественно-политический деятель Серебряного века. — I: 141; II: 217.
- Суворин Алексей Сергеевич* (1834—1912) — русский журналист-издатель, публицист. — I: 170.
- Сюлье Мелькиор Фредерик* (1800—1847) — французский писатель, республиканец и участник Июльской революции 1830 г., сочинитель готических романов в поэтике «неистой литературы», автор многотомных «Мемуаров дьявола» (1837—1838). — I: 445.
- Сэпир* (Сепир) *Эдуард* (1884—1936) — американский исследователь языкового мышления и речевого поведения. — I: 271; II: 269.
- Сю Эжен* (1804—1857) — французский писатель, автор социально-бытовых романов. — I: 445; II: 24.
- Тагор Рабиндранат* (1861—1941) — индийский писатель, общественный деятель; писал на бенгали; автор «Писем о России» (1931); Нобелевский лауреат (1913). — I: 77.
- Тайнссен Микаэл* — немецкий философ, автор книги «Другой» (Берлин, 1965). — II: 308.
- Тальягамбе Сильвано* — итальянский исследователь. — II: 374, 378.
- Тамоцу Хиросуэ* — японский историк-медиевист. — II: 498.
- Тарле Евгений Викторович* (1874—1955) — русский историк, академик (с 1927). — I: 133, 348—349, 368.
- Тарский Альфред* (1903—1984) — польско-американский логик и математик, один из ведущих авторов львовско-варшавской школы. — I: 292.
- Татикава Кэндзи* — японский историк культуры и критик. — II: 500.
- Твен Марк* (Семюэль Клеменс; 1835—1910) — американский писатель, критик, публицист. — I: 436.
- Теренций Публий* (ок. 195—159 до н. э.) — римский комедиограф, работал в поэтике новой аттической комедии. — I: 422.

- Теряева Мария Прокофьевна* — кандидат филологических наук, автор работ о творчестве Стендаля, детская писательница, критик, парт-оппонент на защите М. М. Бахтина. — I: 349—358, 387.
- Тиллих Пауль* (1886—1965) — немецкий теолог и философ культуры. — II: 310.
- Титанюк* (Тайтюнник) *А. Р.* — американский критик. — I: 314—315; II: 361.
- Тихонравов Николай Саввич* (1832—1893) — русский литературовед, археограф; председатель Общества любителей российской словесности (с 1885), академик (с 1890); директор Московского университета (1877—1883). — I: 418.
- Тодоров Цветан* (род. 1939) — французский исследователь поэтики текста в духе семиотики и структурализма. — I: 81, 242, 294, 312; II: 8, 55, 76—77, 363, 38—84, 395, 399, 464, 466, 485.
- Токер Леон* — израильский критик. — II: 408.
- Толстой Лев Николаевич* (1928—1910) — классик русской словесности; драматург, критик, публицист, педагог, проповедник, основатель собственной духовной школы. — I: 64, 67, 156, 180—181, 221, 241, 247, 286, 293; II: 18, 34, 64—65, 68—69, 75, 81—83, 87, 89, 96, 158—159, 205, 207, 210—212, 213—215, 217, 223—225, 227, 238, 287—289, 344—345.
- Томашевский Борис Викторович* (1890—1957) — русский литературовед, текстолог. — I: 134; II: 18, 24, 76.
- Томпсон Д.* — представитель движения левых интеллектуалов в Кембридже, знакомец Н. М. Бахтина. — I: 155, 157.
- Томсон Клайв* — канадский критик, переводчик, исследователь творчества М. Бахтина (Университет Лондон/Атланта, Канада). — II: 371, 377, 383—399.
- Топоров Владимир Николаевич* — русский исследователь мировой и отечественной мифологии, культуры и литературы; индолог и буддолог; семиотик; специалист в области сравнительного языкознания; академик; член ряда иностранных академий; трудится в Институте славяноведения и балканистики РАН (Москва). — I: 244—265; II: 285.
- Тригуэрос Санчес А.* — испанский историк философии. — II: 484.
- Троллоп Антони* (1815—1882) — английский писатель. — II: 223.
- Трочинский К.* — польский ученый. — II: 421.
- Троцкий Лев Давыдович* (Бронштейн Лейба Иегудович; 1879—1940) — деятель революционного движения, критик, политический журналист-публицист. — II: 11.
- Трубецкой Николай Сергеевич* (1890—1938) — русский историк и мыслитель; евразиец; крупнейший славист Зарубежья. — I: 211.
- Трюдо Пьер И.* — премьер-министр Канады в 1968—1979 и с 1980, лидер Либеральной партии с 1968 г.; в 1967—1968 гг. — министр юстиции. — II: 397.
- Тубянский Михаил Израилевич* (1893—1943) — русский востоковед, ученик Ф. И. Щербатского и С. Ф. Ольденбурга; собеседник М. М. Бахтина по Невельскому сообществу. — I: 49, 74—78, 133.

- Тульчинский Григорий Львович — доктор философских наук, профессор, петербургский философ-культуролог. — II: 443—444, 457.
- Турбин Владимир Николаевич (1927—1995) — кандидат филологических наук, историк культуры, критик, публицист; автор мемуаров о М. М. Бахтине. — II: 99, 318.
- Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883) — русский писатель, критик, публицист. — I: 77; II: 213, 226.
- Тургенев Яков Федорович — придворный шут Петра Великого. — I: 465.
- Тынянов Юрий Николаевич (1894—1943) — русский писатель, филолог, критик, теоретик кино, представитель формальной школы в литературоведении. — I: 192, 271, 273, 307; II: 10, 25, 277, 284, 414—415.
- Тютчев Федор Иванович (1803—1883) — русский поэт, публицист, дипломат. — I: 124; II: 287.
- Угольник Антоний — американский историк, критик. — II: 61—62.
- Удебин Жан-Луи — французский социолог. — II: 389.
- Уилсон Ф. — автор мемуаров о Н. М. Бахтине. — I: 139, 152, 154.
- Уимсатт Уильям — американский историк литературы. — II: 74.
- Улам Станислав — математик. — II: 94.
- Улицкая Д. — польский переводчик М. М. Бахтина. — II: 419.
- Уллер А. — восточноевропейский исследователь. — II: 464.
- Ульянов Николай Иванович (1904—1985) — историк, писатель-романист, литературный критик и публицист. Ученик С. Ф. Платонова, работал в Архангельске и Ленинграде. После Второй мировой войны в эмиграции. — I: 140—141.
- Унамуно Мигель, де (1864—1936) — испанский философ, писатель, публицист, общественный деятель. — II: 487.
- Уолл Энтони — канадский исследователь русской философско-литературной культур (Университет г. Калгари, Канада). — II: 425—442.
- Уорф Бенджамин Ли (1897—1941) — американский лингвист, обосновавший (вместе с Эдуардом Сепиром, 1884—1939) «гипотезу Сэпира—Уорфа» (теорию релятивности языкового знака). — II: 269.
- Урбаневский Б. — польский историк культуры, критик. — II: 412.
- Успенский Борис Андреевич (род. 1937) — русский филолог, этимолог, историк мифа и ритуала, языка и мировой культуры. — I: 282, 286, 293, 294.
- Успенский Глеб Иванович (1843—1902) — русский писатель народнической ориентации. — I: 175.
- Ухтомский Алексей Алексеевич (1875—1942) — русский физиолог и психолог, мемуарист; академик АН СССР (с 1935 г.); развивал учение о доминанте. — II: 49, 232, 374.
- Уэлби Виктория — английский теоретик знаковых коммуникаций. — II: 377.
- Фай Ж. П. — французский постструктуралист, организатор (совместно с Ж. Деррида) Парижского Международного философского колледжа. — I: 282; II: 469.

- Факкани Ремо* — итальянский историк семиотики. — II: 8, 369, 372.
- Фалес Милетский* (624—546 до н. э.) — первый греческий философ, математик и астроном, один из семи мудрецов, представитель ионической философии. — I: 68.
- Февр Люсьен* (1878—1956) — французский историк, представитель Школы Анналов, автор труда «Проблема неверия XVI века: религия Рабле» (1942). — I: 391.
- Федоров Андрей Венедиктович* (род. 1906) — советский литературовед-переводчик. — II: 18.
- Федоров Владимир Викторович* (род. 1941) — отечественный филолог, профессор и заведующий кафедрой русской литературы Донецкого государственного университета (Украина), теоретик литературы и языка. — II: 283.
- Федон* (V в. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель философской школы в Элиде. — I: 223.
- Федотов Георгий Петрович* (1886—1951) — русский философ, богослов, историк мировой культуры, публицист. — II: 60—61, 313.
- Федякин Сергей Романович* — исследователь творчества М. М. и Н. М. Бахтиных, составитель и комментатор книги: *Бахтин Н. М. Из жизни идей*. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995. — I: 136—137, 138—139.
- Фейербах Людвиг* (1804—1872) — немецкий философ-материалист. — I: 63.
- Феллини Федерико* (род. 1920) — итальянский сценарист и кинорежиссер. Поставил фильмы: «Ночи Кабирии» (1956), «Сладкая жизнь» (1959), «8 1/2» (1963), «Амаркорд» (1974), «Город женщин» (1980) и др. — I: 286, 293.
- Феодосий Печерский* (ум. 1074) — второй святой и первый преподобный, канонизированный Русской Церковью. — II: 60.
- Феофил Антиохийский* (умер в 80-х гг. II в.) — святой, христианский писатель-апологет, занимал кафедру в Антиохии с 168 г. — II: 62.
- Фердинанд VII* (1784—1833) — король Испании в 1808 и 1814—1838. — II: 260.
- Фернандес-Зоил Адольфо* — французский филолог. — II: 390, 394.
- Ферми Энрико* (1901—1954) — итальянский физик, с 1938 г. — эмигрант в США, открыл искусственную радиоактивность (1934), построил первый ядерный реактор (1942) и осуществил в нем первую ядерную реакцию; Нобелевский лауреат (1938). — II: 94.
- Феррари-Браво Донателло* — итальянский исследователь. — II: 377.
- Филдинг Генри* (1707—1754) — английский драматург и романист. — I: 438; II: 255.
- Филькенштейн Иосиф Лазаревич* (род. 1920) — филолог, автор кандидатской диссертации о творчестве Ж. Расина (1952); один из участников диспута на защите М. М. Бахтина. — I: 364—365.
- Фихте Иоганн Готлиб* (1765—1814) — представитель немецкого классического идеализма, публицист, общественный деятель. — I: 68; II: 325.
- Флобер Густав* (1821—1880) — классик французской литературы. — II: 65, 222, 318.

- Флоренский Павел Александрович* (1882—1937) — православный священник (с 1911); религиозный мыслитель, ученый-энциклопедист, богослов и поэт. — I: 59, 296, 300; II: 141, 154, 169, 193, 200—201, 377, 420, 446.
- Флоровский Георгий Васильевич* (1893—1979) — русский религиозный философ и богослов, историк, публицист, с 1932 г. — православный священник. — I: 143; II: 281.
- Фолкнер Уильям* (1897—1962) — американский писатель. — I: 287.
- Фольгоре ди Сан-Джиминьянно* (наст. имя — Джакомо ди Микеле; кон. XIII—нач. XIV вв.) — итальянский поэт, представитель «комическо-реалистического» направления в городской литературе позднего Средневековья. — I: 402.
- Фома Аквинский* (Фома Аквинат; 1225 или 1226—1274) — св., средневековый философ и теолог, систематизатор схоластики, основатель томизма, монах-доминиканец (с 1244 г.), пятый учитель Церкви. — I: 401.
- Фонвизин Денис Иванович* (1744/1745—1792) — русский писатель, публицист, переводчик, деятель Просвещения. — I: 418.
- Фортунатов Филипп Федорович* (1848—1914) — русский языковед, основатель Московской лингвистической школы, академик Петербургской АН (1898). — I: 329.
- Фосслер Карл* (1872—1949) — немецкий лингвист, исследователь-фонолог. — I: 285; II: 369.
- Фохт Ю.* — филолог, автор брошюры о Рабле (1914). — I: 331.
- Фрай Нортрон Герман* (род. 1912) — канадский литературовед и фольклорист. — I: 310.
- Фрайнснер Скотт* — филолог-славист. — I: 317.
- Франк Семен Людвигович* (1877—1950) — русский религиозный философ Серебряного века, историк культуры, публицист. — I: 93; II: 142.
- Франковский Андриан Антонович* (1888—1942) — переводчик. — I: 133.
- Франс Анатолий* (Анатолий Франсуа Тибо; 1844—1924) — французский писатель, критик, эссеист. — I: 391, 436.
- Франциск Ассизский* (в крещении — Иоанн; 1182—1226) — св., итальянский основатель ордена нищенствующих монахов (миноритов, «меньших братьев»), проповедник и религиозный писатель. — II: 63.
- Франциск I* (1494—1547) — французский король с 1515 г., из династии Валуа. — I: 347, 428.
- Франсис Жак* — французский исследователь логики диалога. — II: 390, 392—394.
- Фреге Готлоб* (1848—1925) — немецкий логик, математик и философ, основоположник логицизма и инициатор логической семантики. — I: 221.
- Фрезер Джеймс Джордж* (1854—1941) — английский религиовед и этнолог, автор энциклопедии мифологического мышления «Золотая ветвь» (1890). — I: 421; II: 370.
- Фрейд Зигмунд* (1856—1939) — австрийский психолог, историк культуры; основоположник практического психоанализа. — I: 83, 217, 219, 271, 288—290, II: 12, 14, 21, 23, 87—92, 211—212, 357, 364, 386.

- Фрейденоберг Ольга Михайловна* (1890—1955) — русская исследовательница античной культуры, теоретик литературы. — I: 306.
- Фридман И. И.* — отечественный исследователь философской культуры. — II: 99.
- Фриу Клод* — французский филолог. — I: 310; II: 387—388.
- Фуко Мишель Поль* (1926—1984) — французский философ, историк культуры. — I: 315, 317—318; II: 408, 429.
- Фурманн Хорст* — немецкий историк культуры. — II: 433—444.
- Фурье Шарль* (1772—1837) — французский философ-утопист. — I: 430.
- Фуэнтес Карлос* — латиноамериканский писатель. — II: 476.
- Хабермас Юрген* (род. 1929) — немецкий философ и социолог. — II: 486.
- Хайдеггер Мартин* (1889—1976) — классик немецкого экзистенциализма и герменевтики, историк литературы, педагог. — I: 127; II: 9, 51, 70, 100, 136, 168—169, 183, 193—194, 200, 243, 298—200, 310, 313, 351, 357, 367.
- Хаксли Олдос* (1894—1963) — английский писатель, поэт, эссеист. — I: 283.
- Хансен-Леве А. А.* — немецкий ученый-славист. — II: 429.
- Хараш А.* — филолог, переводчик с английского текстов О. Розенштока-Хюси. — II: 176.
- Харитонов Владимир В.* — отечественный культуролог, переводчик. — II: 297—303.
- Хемингуэй Эрнест Миллер* (1899—1960) — американский писатель и публицист-журналист. — I: 307.
- Хейман* — французский критик. — II: 388.
- Хёйзинга Йохан* (1872—1945) — нидерландский историк и теоретик мировой культуры, медиевист, философ-публицист. — II: 413.
- Херреро Цецилия Ж.* — исследователь диалога. — II: 485.
- Хильберт Х. Г.* — немецкий литературовед, редактор материалов бахтинского симпозиума (Йена, 1984). — II: 429, 438.
- Хирикоп Кеннет* — английский историк культуры постмарксистской ориентации, автор книги «Михаил Бахтин: Эстетика для демократии» (1999). — I: 313, 316; II: 151—152, 446, 457, 488.
- Хлебников Велемир* (Виктор Владимирович; 1885—1922) — русский поэт футуристического толка, прозаик, публицист-утопист. — I: 223.
- Ходасевич Владислав Фелицианович* (1886—1939) — русский поэт, критик, историк отечественной литературы и культуры, мемуарист; с 1922 г. в эмиграции. — II: 282.
- Хокусаи (Хокусай) Кацусика* (1760—1849 или 1870) — японский живописец и рисовальщик, мастер цветной ксилографии, представитель школы укиё-э. — I: 296.
- Холквист Майкл* (род. 1935) — профессор кафедры сравнительного литературоведения Йельского университета (Нью Хейвен, Коннектикут, США), автор первой обширной научной биографии М. М. Бахтина, написанной совместно с Катариной Кларк (Mikhail Bakhtin. Cambr., 1984), переводчик трудов М. М. Бахтина. — I: 47, 51—56, 126, 128,

133, 137—138, 155, 314, 316; II: 37—71, 98, 207—208, 230—277, 305—306, 309, 362—363, 375, 376—378.

Хомский (Холмски, Чомски) *Авраам Ноам* (Наум) (род. 1928) — американский лингвист, исследователь логики языкового сознания, инициатор трансформационно-генеративной (порождающей) лингвистики. — I: 275—276, 279; II: 368, 380.

Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — русский религиозный философ и богослов, поэт и драматург, критик, идеолог славянофильства, публицист, универсально одаренный ученый. — I: 143, 149.

Хорхе Манрике (1440—1479) — испанский поэт, автор аллегорических поэм («Строфы на смерть отца дона Родриго», 1476). — II: 470.

Храпченко Михаил Борисович (1904—1986) — советский литературовед, академик АН СССР (с 1966 г.). — II: 280.

Хрушевский Б. — израильский критик, историк культуры. — II: 401, 403—404.

Хундснуршер Франц — немецкий философ, представитель школы «диалоганализа». — II: 426.

Хуссейн-паша — последний алжирский бей, низложен французами в 1830 г. — II: 266.

Цветаева Анастасия Ивановна (1894—1993) — русская писательница и мемуаристка, сестра Марины Ивановны Цветаевой. — I: 92.

Цветаева Марина Ивановна (1892—1941) — русская поэтесса, критик, мемуарист; в эмиграции с 1922 по 1939 гг. — I: 471.

Цезарь Гай Юлий (100 или 102—44 до н. э.) — римский политический деятель, полководец, диктатор (48—44 гг. до н. э.), писатель-ритор и историк. — I: 404.

Циолковский Константин Эдуардович (1857—1935) — русский мыслитель-космист, ученый-инженер, основатель ракетодинамики и астронавтики. — I: 432.

Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский писатель, ритор и политический деятель. — I: 234, 428; II: 35.

Цумтор Пауль — филолог-исследователь. — II: 474—476.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — русский философ, публицист. — I: 92; II: 325—326.

Чан Дунсун (Chang Dune-Sun) — китайский философ, теоретик национальных моделей языкового мышления. — I: 221, 239.

Чаплиевич Е. — польский филолог, представитель прагматической поэтики. — II: 417.

Чатмен Сеймур Б. — американский лингвист-семиотик. — II: 76.

Червинский М. З. — польский культуролог. — II: 421.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — русский писатель-демократ, критик, журналист-публицист. — I: 173—174, 350, 383, 387—388, 445.

Черч Алоизо (род. 1902) — американский логик и семантик. — I: 221.

- Черчиев А. Н.* — дагестанский исследователь национальной культуры. — **II**: 457.
- Честертон Гилберт Кит* (1874—1936) — английский писатель-мыслитель, историк культуры, публицист. — **I**: 131, 474.
- Чехов Антон Павлович* (1860—1904) — русский писатель, врач, журналист. — **I**: 170, 294; **II**: 81, 207, 215—216, 280.
- Чижевский Дмитро (Дмитрий) Иванович* (1894—1977) — русско-украинский историк, философ, литературовед-славист. — **I**: 210—212.
- Чичарро А.* — испанский критик. — **II**: 473.
- Чичерин Алексей Владимирович* (1899—1989) — русский литературовед, историк романических форм словесного искусства. — **II**: 25.
- Чичерин Георгий Васильевич* (1872—1936) — советский государственный и партийный деятель, дипломат; автор книги о И. Моцарте (Л., 1970). — **I**: 296.
- Чудаков Александр Павлович* (род. 1938) — московский литературовед, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИМЛИ РАН. — **I**: 294.
- Чудакова Мариэтта Омаровна* — московский литературовед, текстолог, педагог, историк филологической культуры, редактор и комментатор исследований отечественных филологов. — **I**: 137, 154.
- Шакед Герш* — израильский историк литературы, автор монографии о С. Агноне («Писатель с тысячью лиц»; см.: *Шапир Израэль*. Путеводитель по Агнону // Агнон С. В сердце море. М., 1991. С. 225—325). — **II**: 405—406.
- Шакловитый Федор Леонтьевич* (?—1689) — окольничий, фаворит царевны Софьи Алексеевны, подъячий Тайного приказа (с 1673), глава Стрелецкого приказа (с 1682), инициатор заговора против Петра Великого; казнен. — **I**: 450.
- Шамбинаго Сергей Константинович* (1871—1948) — русский литературовед и историк. — **I**: 304.
- Шафф Адам* — философ-неореалист, автор книги «Экуменический гуманизм». — **II**: 377, 379.
- Швейцер Альберт* (1875—1965) — немецко-французский мыслитель, теолог, историк культуры, врач, музыковед, органист, пропагандист концепции «благоговения перед жизнью». — **II**: 298.
- Шекспир Вильям* (1564—1616) — классик английской и мировой драматургии. — **I**: 52, 89, 124, 125, 166—171, 235, 308, 331, 333—334, 336, 337, 339, 342, 392, 395, 400, 407, 410—411, 426, 438, 440; **II**: 26, 34, 127—129, 215, 227.
- Шелер Макс* (1874—1928) — немецкий философ, феноменолог. — **I**: 90, 145—146, 288—289; **II**: 367.
- Шеллинг Фридрих Вильгельм* (1775—1854) — немецкий философ, классик европейского идеализма. — **I**: 67; **II**: 310—311.
- Шелль Герман* (1850—1906) — немецкий католический богослов. — **I**: 83.
- Шелогурова Г.* — филолог, переводчик. — **I**: 322.

- Шенпард Дэвид* — филолог и историк культуры, составитель антологии трудов о М. Бахтине; руководитель Бахтинского центра (Университет г. Шеффилда, Великобритания). — II: 443—458.
- Шестов Лев* (Лев Исаакович (Иегуда Лейба) Шварцман; 1866—1938) — русский философ-экзистенциалист, критик, публицист. — I: 129; II: 142, 277.
- Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих* (1759—1805) — классик немецкой драматургии, поэт, теоретик искусства. — II: 225.
- Шиндлер Норберт* — немецкий историк. — II: 425, 434, 437, 441.
- Шишмарев Федор Владимирович* (1874—1957) — русский филолог-романист компаративистской школы, воспитанник А. Н. Веселовского, историк зарубежных литератур и французского языка; академик, лауреат Ленинской премии (в составе авторов); в 1946 г. — директор ИМЛИ им. А. М. Горького. — I: 325.
- Шкловский Виктор Борисович* (1893—1984) — русский писатель, историк и теоретик литературы и культуры, теоретик кино и практик-сценарист, мемуарист. — I: 134, 291, 306, 413—447; II: 17, 24, 73, 76, 79, 238, 240, 277, 282—284, 365, 367, 495.
- Шлегель Фридрих* (1772—1839) — немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель. — II: 149.
- Шмид Вольф* — немецкий филолог, автор книги «Проза как поэзия» (СПб., 1998). — II: 429, 438.
- Шнегганс (Шнеганс) Генрих* (1863—1914) — немецкий искусствовед, автор монографии «История гротескной сатиры» (1894). — I: 394.
- Шнерсон-Аксенов Маркс Капитонович* — переводчик, критик — II: 409.
- Шнидлер Норберт* — немецкий историк. — II: 425, 434, 437, 441.
- Шпенглер Освальд* (1880—1936) — немецкий философ-культуролог, представитель философии жизни. — I: 61, 117, 121, 376.
- Шпет Густав Густавович* (1879—1937) — русский философ, феноменолог, историк философии. — I: 51, 87, 132, 267, 276; II: 75—76.
- Штафф Адам* — религиовед и историк культуры. — II: 377, 379.
- Штедтке* — немецкий литературовед. — II: 429.
- Штейнталь Хельман* (1823—1899) — немецкий лингвист, представитель психологического направления в языкознании и теории «психологии народов». — II: 16.
- Штольман Райнер* — немецкий историк (Бремен). — II: 430—431.
- Шухардт Хуго* (1842—1927) — немецкий и австрийский лингвист. — I: 267.
- Шэндз Г. К.* — историк психоанализа. — I: 271.
- Щерба Лев Владимирович* (1880—1944) — русский филолог, историк русского языка и грамматики, теоретик литературы, глава ленинградской фонологической школы. — I: 217; II: 279.
- Щербатский Федор Ипполитович* (1866—1942) — русский востоковед, индолог и тибетолог, член Российской АН (с 1918), академик АН СССР. — I: 77, 296.

- Эбнер Фердинанд* (1882—1931) — немецкий мыслитель, представитель философии диалога. — II: 136, 162, 170—171, 174, 183, 321.
- Эбрамс М. Х.* — американский литературовед. — II: 203.
- Эджертон В.* — исследователь русской культуры. — I: 136, 138.
- Эйзенштейн Сергей Михайлович* (1898—1948) — русский киносценарист и режиссер, теоретик искусства и творчества. — I: 271, 274, 279, 282, 285—287, 295, 300—307; II: 33.
- Эйнштейн Альберт* (1879—1955) — немецко-американский физик; один из основателей современной физики, инициатор частной (1905) и общей (1907—1916) теории относительности; лауреат Нобелевской премии (1921). — II: 44—45, 239, 241, 484.
- Эйхенбаум Борис Михайлович* (1886—1959) — русский филолог, историк литературы и культуры, текстолог, писатель. — I: 217, 272, 307; II: 10, 17, 34, 76, 79, 485.
- Эко Умберто* (род. 1932) — итальянский писатель, культуролог, семиотик. — I: 242, 469, 475; II: 8, 16, 243—244, 366.
- Экхарт Иоганн* (Мейстер Экхарт; 1260—1326) — немецкий мыслитель-мистик и теософ; монах-доминиканец; осужден папой за лжеучение (1329); учитель И. Таулера и Г. Сузо, а позже — всей классики немецкого и русского идеализма. — I: 73.
- Элиот Джорж* (Мари Анна Эванс; 1819—1880) — английская писательница. — II: 211, 487.
- Элиот Томас Стерн* (1888—1965) — англоамериканский поэт-модернист, драматург, историк и теоретик искусства и творчества, эссеист, критик. — I: 283; II: 487.
- Эмерсон Кэрл* — американский профессор-славист Принстонского университета (Принстон, Нью-Джерси, США), переводчик текстов М. М. Бахтина и автор (совместно с Г. С. Морсоном) энциклопедической монографии «Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics» (Stanford, 1990). — I: 128, 314, 316; II: 73—97, 135, 137, 151, 158, 291—292, 305, 309, 319, 402, 448, 457.
- Энгельгардт Борис Михайлович* (1887—1942) — русский литературовед. — I: 133.
- Энгельс Фридрих* (1820—1895) — немецкий философ, экономист и историк, деятель мирового коммунистического движения. — I: 214, 366, 371, 393, 412; II: 370.
- Эпельбюэн Анни* — французская исследовательница-славист. — II: 290.
- Эпиктет* (ок. 50—ок. 130) — греческий философ-стоик. — I: 338.
- Эспуэзов Ипполит* — русско-испанский литератор и переводчик. — II: 492.
- Эразм Роттердамский Дезидерий* (1469—1536) — немецкий ренессансный писатель и филолог, богослов-полемист. — I: 339, 381, 404 II: 215.
- Эрлих Виктор* — американский филолог, профессор кафедры славистики Йельского университета (США). — II: 207.
- Эрн Владимир Францевич* (1882—1917) — русский религиозный философ-неоплатоник, публицист. — II: 194.
- Эстео Ромео* — испанский писатель. — II: 472.

- Эсхил* (ок. 525—456 до н. э.) — древнегреческий поэт, отец классической трагедии. — I: 353, 407, 442; II: 26.
- Эсхин* (ок. 390—314 до н. э.) — древнегреческий афинский оратор, политический оппонент Демосфена. — I: 233.
- Эшеварея Гонзалес* — испанский филолог. — II: 470.
- Юдина Мария Вениаминовна* (1899—1970) — известная пианистка, педагог, композитор, друг и собеседник М. М. Бахтина. — I: 48—50, 88; II: 281, 282.
- Юнг Карл-Густав* (1875—1961) — швейцарский психоаналитик, основатель «аналитической психологии», исследователь мировой мифологии и культуры. — I: 290, 310.
- Юрфе* (Урфе) *Оноре д'* (1568—1625) — французский писатель, создатель пасторального романа во Франции, автор прециозной прозы и пасторальных идиллий и поэм. — II: 236.
- Юрченко Татьяна Генриховна* — исследователь, переводчик, библиограф; сотрудник отдела литературоведения ИНИОН РАН (Москва). — II: 458.
- Ягелло Марина* — французский филолог. — II: 387.
- Яккиа Паоло*. — итальянский исследователь. — II: 36, 367, 377—380.
- Якобсон Роман Осипович* (1896—1982) — крупнейший русско-американский лингвист, историк и теоретик мировой литературы и культуры, основоположник ряда направлений современного теоретического языкознания и поэтики текста. — I: 218—219, 229, 280—281, 284—285, 293, 299, 305, 307; II: 10, 48, 73, 79, 385, 387.
- Якубинский Лев Петрович* (1892—1945) — русский лингвист, стиховед. — I: 217.
- Ямвлих* (из Халкиды, Сирия; не позже 280, вероятно 245—ок. 330) — позднеантичный философ-неоплатоник, ученик и оппонент Порфирия. — I: 471.
- Яничек-Иваницкова Х.* — польский историк гуманитарной науки. — II: 415.
- Ясперс Карл* (1883—1969) — немецкий философ-экзистенциалист и психиатр. — II: 320.
- Яусс Ганс Роберт* (1921—1997) — глава «констанцской школы» современного немецкого литературоведения, философ, теоретик диалога. — II: 429.
- Bakoš M.* — чехословацкий лингвист. — I: 273.
- Borling R.* — немецкий историк философии. — II: 310.
- Bouissac P. A.* — французский семиотик. — I: 307.
- Carol D.* — II: 324.
- Codzich Wlad* — II: 72.
- Dabzise F.* — французский филолог. — I: 283.

- Dyson Freeman* — II: 94.
Fodor J. A. — I: 275.
Fourrier G. — французский филолог. — I: 283.
Gabau S. — французский филолог-раблезист. — I: 310.
Galame-Griaule G. — французский антрополог. — I: 308—309.
Guyot M. — французский антрополог-этнограф, ученица К. Леви-Стросса. — I: 305—306.
Handricks W. O. — американский лингвист. — I: 275.
Harris Z. Z. (род. 1909). — американский представитель трансформационной лингвистики. — I: 275.
Hayakawa S. I. — лингвист. — I: 239.
Humphrey R. — американский литературовед. — I: 287.
Irigaray Luce — французский лингвист. — I: 227.
Jonsen A. R. — II: 84.
Jospe Eva — переводчик текстов М. Бахтина. — II: 55.
Katz J. J. — I: 275.
Kilbride P. L. — американский антрополог. — I: 308.
Kittzay J. — II: 72, 74.
Koelb Clayton. — II: 87.
Koksimies. — I: 238.
Lämmert E. — немецкий литературовед. — I: 299.
Leech G. N. — американский культуролог. — I: 275.
Lloyd G. E. R. — английский филолог. — I: 301.
Lokke Virgil — II: 87.
Marmor J. — I: 271.
Marten R. — немецкий философ. — II: 320.
Mathewson R. W. — II: 27.
Meek Mary Elizabeth — переводчик. — II: 67.
Meggitt M. J. — американский антрополог. — I: 271.
Miko F. — чехословацкий лингвист. — I: 273.
Mizicka J. — польский исследователь. — II: 420.
Needman J. — историк культуры. — I: 239.
Neubert A. — немецкий филолог-англист. — I: 281, 287.
Okáli D. — филолог-славист. — I: 273.
Picon G. A. — французский филолог. — II: 27.
Popovic A. — филолог-славист. — I: 273.
Renfrew A. — американский исследователь. — II: 311.
Robbins M. C. — американский антрополог. — I: 308.
Rosenthal Bernice Glatzer — филолог-славист. — II: 63.
Ross Crumrine N. — филолог, представитель структурно-функциональной социологической школы в компаративистике. — I: 303.
Rutland B. — филолог-бахтинист. — II: 151.
Schmidinger H. M. — немецкий историк философии. — II: 310.
Sehmied-Kowarzik — немецкий историк философии. — II: 311.
Shands H. C. — немецкий семиотик-психолог. — I: 285.
Stahmer Harold M. — исследователь философии диалога. — II: 175.

Szkolut T. — польский исследователь. — II: 420.

Thibaudet A. — теоретик романной прозы. — I: 238.

Toulmin St. — II: 84.

Weinrich H. (Вайнрих Харальд; род. 1927) — немецкий литературовед. — I: 299.

Weir R. H. — американский лингвист. — I: 284.

Yates F. — французский филолог. — I: 291.