



**ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
МАКСА ШЕЛЕРА ДЛЯ РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ
МИХАИЛА БАХТИНА**

Д.Ю. ДОРОФЕЕВ

Обращаясь к философской антропологии, всегда следует отдавать себе отчет в том, используем ли мы это выражение для обозначения общего понимания человека в философии, самостоятельной философской дисциплины, претендующей на статус *prima philosophia*, или отдельной немецкой философской школы. Различение этих коннотаций философской антропологии в целях преодоления терминологической неясности в наше время не просто желательно, но и необходимо. В учении Макса Шелера объединяются все эти три значения философской антропологии: автор стремился сформулировать единую идею человека, могущую объединить разрозненные научные, теологические и философские представления о человеке; он претендовал на обоснование и развертывание философской антропологии как предельного основания философии, выступающего в качестве фундаментальной науки о сущности и сущностной структуре человека; наконец, он выступил основателем оригинальной школы *немецкой* философской антропологии, актуализирующей принципы биологизма и витализма в перспективе понимания человека, что нашло свое выражение в работах Г. Плесснера и А. Гелена.

В этой связи Михаил Бахтин, как может показаться на первый взгляд, имеет отношение лишь к самому расширенному толкованию философской антропологии как наименованию определенного понимания человека, которое мы находим в его произведениях. В этом смысле, как показывает история, философию каждого сколько-нибудь крупного мыслителя можно называть философско-антропологической – например, философию Гераклита (приведем в этой связи лишь одно, но очень показательное высказывание

известного исследователя античной философии и культуры Вернера Йегера, свидетельствующее о существующей *относительности* способа употребления понятия «философской антропологии»: «В сравнении с ранними мыслителями Гераклит является первым философским антропологом»¹). И действительно, сфера интересов Бахтина не включала в себя в качестве отдельной линии проблематизацию или легитимацию философско-антропологической установки в строгом смысле слова, хотя, конечно, и не обходила ее стороной. И тем не менее, если присмотреться повнимательней, можно увидеть, что его размышления, в первую очередь ранние, затрагивают фундаментальные, основополагающие, актуальные вопросы философской антропологии — как современной Бахтину (20-х годов XX в.), так и современной нам, философам начала XXI в. Об этом свидетельствует, в частности, заметка 1970 — 1971 гг., озаглавленная самим Бахтиным «Очерки по философской антропологии», в которой он возвращается к новому осмыслению понятий и проблематики своей ранней философии². Поэтому вполне обоснованно говорить о *диалоге* философской антропологии Бахтина как органичной и последовательно выстроенной линии понимания человека с философской антропологией Шелера. Эта *содержательная* обоснованность еще больше усиливается, если мы прибавим к ней *фактическую*, выразившуюся в имеющихся между Шелером и Бахтиным пересечениях. С них мы и начнем.

К концу прошлого века безусловно определился приоритет Михаила Бахтина из всех русских философов по известности, популярности и «индексу цитируемости» на Западе, в западноевропейском и американском академическом сообществе. И если преимущество по этому критерию Николая Бердяева в первой половине и середине XX в. создавалось постепенно, на протяжении десятилетий, благодаря его многочисленным работам, очень быстро переведенным на основные европейские языки, а то и сразу издававшимся на немецком, то Бахтин вышел на европейскую арену и завоевал ее практически в течение одного десятилетия — восьмидесятых годов. Естественно, этот «бум» происходил и на родине мыслителя. Так, например, в бахтинс-

кой библиографии за 1988 – 1994 гг. мы находим почти 1000 единиц исследований, монографий и статей, и из них около 400 – на иностранных языках³, а в появившейся в 2002 г. новой версии библиографии одних работ на иностранных языках было 1160, и 1465 – на русском⁴. С кем только не сравнивали Бахтина в этих работах! Помимо вполне естественных сопоставлений с такими мыслителями, как Вл. Соловьев, М. Бубер, С. Кьеркегор, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Флоренский, Ф. Ницше, Ю. Лотман, были и совсем неожиданные постановки Бахтина в один ряд с режиссером Андреем Тарковским, писателями Дж. Джойсом, М. Бланшо и М. Пришвиным, Э. Кундерой, поэтом О. Мандельштамом, философами Э. Блохом, Д. Лукачем, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лаканом и др.

Хочу подчеркнуть, что я не имею намерения иронизировать по этому поводу (ну, может быть, только самую малость) – каждый автор имеет право претендовать на раскрытие и анализ увиденной им связи, диалога между двумя персонами, выполняя здесь функцию кантовского синтеза или даже божественного провидения, сводя вместе перед читателям тех, кто без него существовал бы разрозненно. Меня только удивляет, почему в этот список совсем не попал Макс Шелер (возможно, такие работы на иностранном и русском языках уже появились, но мне они пока не известны), а если его имя и всплывает в ходе исследований, то только мимоходом, без сколько-нибудь серьезного и тщательного исследования существующих между философами взаимосвязей. И дело здесь не в моих симпатиях к немецкому философу, которого я хочу рассмотреть в бахтинской перспективе (или наоборот – Бахтина в перспективе шелеровской философии). Дело здесь совсем в другом – в необходимости более точно установить контекст зарождения и формирования бахтинской мысли, в анализе процесса развития философско-антропологической проблематики в XX в., в наличии фактов, свидетельствующих как о содержательном диалоге, так и о реальных жизненных пересечениях. Последние мы и хотим сейчас попытаться вкратце восстановить.

Итак, Михаил Бахтин с ранних пор обладал важным условием овладения философским знанием – имея в дет-

стве любимую гувернантку-немку, он настолько хорошо знал немецкий язык, что к моменту поступления в Новороссийский (Одесский) университет в 1913 г., по его собственным словам, «тогда и думал и говорил по-немецки». Это обстоятельство вкупе с определенным складом ума повлияло на то, что уже в 13 лет — опять-таки по его собственным словам — он уже прочел на языке оригинала «Критику чистого разума», в Одессе одним из первых открыл для себя Серена Кьеркегора (в переводе на немецкий), прошел через страстное увлечение Ницше (настолько страстное, что благодаря своей феноменальной памяти в то время знал и читал наизусть из него целые куски) и был знаком с марбургским неокантианством — трудом П. Наторпа «Философская пропедевтика» и Г. Когена «Теория опыта Канта»⁵.

Философский Марбург вообще был на особом счету в дореволюционной России, в том числе, благодаря журналу «Логос», в котором очень быстро переводились труды немецких неокантианцев (как, впрочем, и другие новинки европейской мысли, например, принципиальная статья Гуссерля «Философия как строгая наука») и печатались работы русских неокантианцев — таких, как И. Лапшин и А. Введенский (последний был преподавателем Бахтина в Петроградском университете в 1916 — 1917 гг. и способствовал углублению его знаний о Канте и неокантианстве). Борис Пастернак, сам прошедший через увлечение Марбургом и даже учившийся один семестр у Когена, в «Охранной грамоте» вспоминает, что в 1910-х годах симпатии молодой русской философии распределялись между Бергсоном, геттингенским гуссерлианством и Марбургской школой. Сам Пастернак признает, что марбургское направление покорило его своей самобытной самостоятельностью, обращением к первоисточникам и глубоким знанием истории, логической строгостью исследований, решимостью проблематизировать, казалось бы, незыблемые основы, что не могло не привести к омоложению философии и активизации интереса к ней⁶. Вообще в те времена Россия находилась на переднем крае новейших философских течений в Европе, знакомясь с ними почти тогда же, когда они появлялись у себя на родине. В подтверждение этому достаточно вспом-

нить, что уже в 1914 г. был издан посвященный Гуссерлю феноменологический труд Г. Шпета «Явление и смысл», а, к примеру, первая книга с изложением феноменологических принципов во Франции была издана только в 1930 г. (это было диссертационное исследование Э. Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»).

Итак, то, что интерес к марбургскому неокантианству пробудился у Бахтина в дореволюционные годы — важный факт; но очевидно он усилился именно в г. Невеле, где Бахтин в 1918 г. познакомился с М.И. Каганом, непосредственно учившимся в течение нескольких лет у П. Наторпа, Э. Кассирера и Г. Когена, и вернувшимся в Россию как раз в 1918 г. Образовавшаяся «невельская школа» (М. Бахтин, М. Каган, Л. Пумпянский, М. Юдина, В. Волошинов и др.) свое единство во многом скрепляла именно Кантом и Когеном — ведь недаром ее участники называли Невель «нашим Марбургом», а свои семинары — «кантовскими». Мы сейчас не будем отдельно говорить об отношениях, сложившихся между философией Г. Когена и творчеством М. Бахтина, насколько один повлиял на другого, насколько один отталкивался от другого⁷. Нам важнее то, что на таких дружественных вечерах — сначала в Невеле, затем в Витебске и Ленинграде — обсуждались современнейшие для того времени философские направления и имена. К сожалению, материалов выступлений из них сохранилось очень, очень мало, но ничто не мешает нам предположить, что уже и в Невеле, и в Витебске имя и идеи Макса Шелера — в частности, его критика принципов кантовской этики в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» — не раз обсуждались. Трудно поверить, чтобы Каган в Марбурге и Берлине не познакомился с основными философскими взглядами М. Шелера, который в 1910-х годах был уже достаточно известен и даже считался «феноменологом номер 2» — сразу после Гуссерля. Частично подтверждается это и одной статьей М.И. Кагана, написанной примерно 1920 г., в которой он, обсуждая проблему кризиса культуры, пишет, что «если не считать Шелера — философа неиезуитского католицизма, то больше всего шума и парадоксов о кризисе беретса все же от Шпенглера»⁸. Не исключено, что он привез и в Рос-

сию какие-то из многочисленных вышедших к тому времени книг Шелера, с которыми мог бы ознакомиться Бахтин.

Однако все это лишь предположения. А вот что известно точно, так это то, что к середине 20-х годов, уже будучи в Ленинграде, Бахтин, не имея постоянного места работы и, соответственно, заработка, выступал с лекциями и докладами для узкого круга близких друзей и знакомых, посвященными разным ведущим представителям русской и европейской философии и культуры в целом, в том числе и Шелеру. Это находит документальное подтверждение. На первом же допросе после своего ареста по обвинению в участии в руководимой Мейером группе «Воскресение» 26 декабря 1928 г. Бахтин признает для протокола, что участвовал в беседах на философские и философско-религиозные темы, и, в частности, «У Назарова я делал доклад о Максе Шелере»⁹. На втором допросе, состоявшемся 28 декабря, дается уже более подробная информация. Перечисляя темы своих выступлений на разных квартирах, Бахтин доходит и до Шелера; позволю себе привести весь этот фрагмент, крайне важный для понимания диалога Бахтина и Шелера в середине 20-х годов. «6, на квартире Назаровой мною были прочитаны два реферата о Максе Шелере – современном немецком философе-феноменологе. Первый реферат был об исповеди. Исповедь, по Шелеру, есть раскрытие себя перед другим, делающее социальным («словом») то, что стремилось к своему асоциальному внесловесному пределу («треху») и было изолированным, неизжитым, чужеродным телом во внутренней жизни человека. Второй реферат касался воскресения. Суть: воскреснет жизнь не ради нее самой, а ради той ценности, которая раскрывается в ней только любовью»¹⁰. Запомним эту характеристику, мы к ней еще обратимся. Наконец, на третьем допросе, состоявшемся 13 марта 1929 г., Бахтин признается в существовании кружка, собиравшегося на его квартире не чаще одного раза в месяц и объединенного преподавателем Богословского института Щербою, на котором он «за лекцию получал 3 рубля. Читал о Канте, Гуссерле, Шелере»¹¹.

Шелер, видимо, действительно был очень значим для Бахтина в его исследованиях середины 20-х годов. Более

того, можно сказать, что этот интерес развивался в определенном направлении. Так, можно предположить, что уже в Невеле и Витебске, в период формирования своей нравственной философии и активного обсуждения идей Канта и марбургской школы, Бахтин прежде всего воспринимает этику Шелера. Она, как известно, настроена критически по отношению к кантовскому формализму, предлагая феноменологическую модель аксиологии, в основе которой лежит интенциональность эмоционального акта — прежде всего любви, — который осуществляется в своей направленности на личность. Именно в этот период Бахтин четко определяет свои положения критики «теоретической установки» и «гносеологического субъекта», в том числе у Канта. Об этом много и глубоко говорится в незаконченном труде, названном «К философии поступка». Но нам здесь более важно то, что Бахтин сам признается в использовании им феноменологической установки для вскрытия и описания сознания, структурированного категориями поступления-поступка, ответственности, участного мышления, бытия-события, Я-единственного (см., например: «Долженствование есть своеобразная категория поступления (а все, даже мысль и чувство, есть мой поступок), есть некая установка сознания, структура которой будет нами *феноменологически* вскрыта»¹²). В принципе Бахтина вполне можно признать последователем феноменологического метода, но только применяемого им не столько в гуссерлевской перспективе описания всеобщих структур чистого сознания, сколько с акцентом на исследовании способа уникального бытия «единственной единственности», манифестирующем себя в событии ответственного поступка. А эта перспектива уже более близка Максцу Шелеру.

Я вполне допускаю определенное влияние Шелера на Бахтина при написании этой работы еще и вот почему. Помимо общих для обоих аксиологической установки не менее — а может, и более — важно то, как она разворачивалась. Феноменологическая аксиология Шелера основывается на интенциональности эмоциональных актов, преодолевающих ограниченности рассудочного познания, имеющих свой собственный порядок, фундированный общим поряд-

ком сердца — пространства формирования личностного этоса — и наиболее полно раскрывающийся в любви¹³. Михаил Бахтин также рассматривает сознание или, что он больше предпочитает, мышление (такой выбор, возможно, связан с тем, что за понятием сознания уже четко закрепилось его теоретическое и гносеологическое понимание в идеализме, а именно от этого Бахтин и хотел отказаться) в его событийных отношениях, которые неотъемлемы от эмоционально-волевого утверждения и проявления ценности. Участное мышление — это мышление, активно раскрывающее смысл человеческой личности, моего Я, «конкретного единственного единства» в нравственно значимом «эмоционально-волевым тоне». «Активно переживать переживание, мыслить мысль — значит не быть к нему абсолютно индифферентным, эмоционально-волевым образом утверждать его. Действительное поступающее мышление есть *эмоционально-волевым мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мысли. Эмоционально-волевым тон обтекает все смысловое содержание мысли в поступке и относит его к единственному бытию-событию*. Именно эмоционально-волевым тон ориентирует в единственном бытии, ориентирует в нем и действительно утверждает смысловое содержание»¹⁴.

Нетрудно заметить, что на протяжении указанной работы Бахтин говорит об эмоциях не отдельно, а всегда в связке с волей, в словосочетании «эмоционально-волевым». Это, думается, не случайно, и свою роль в этом обращении к теме воли сыграл, видимо, и Коген, в частности, его работа «Ethik des reinen Willens» (Berlin, 1904). Если Шелер не акцентировал особо внимания на волении, то для Бахтина воление предстает как само-воление и неразрывно взаимосотнесено с эмоциями. Быть, не раз повторял Бахтин, — это принудительное долженствование, основанное на моем «не-алиби в бытии», активно утверждать и проявлять мою неслиянную незаменимую единственность в ответственном поступке. Под этой единственностью Бахтин понимает человеческую *личность*, описывая способ ее бытия через понятия ответственности, поступка, неслиянности, т.е. придавая этому понятию ту философскую конкретность, кото-

рой оно зачастую не обладает и до сих пор. И вот как раз онтологическим и философско-антропологическим основанием, средоточием личности выступает единственность «эмоционально-волевого центра ответственности», отрешенность от которого делает собственное бытие лишь «черновым наброском»¹⁵. В связи с этим нельзя не вспомнить, что и шелеровская философская антропология исходила из философско-развернутого и содержательно осмысленного понятия личности человека, а *системой и порядком ее ценностных оценок и предпочтений* Шелер называл *этос*, причем основой этоса признавался порядок любви и ненависти, коренящийся в сердце¹⁶.

Надо сказать, что для русской религиозной философии, в отличие от западноевропейской, понятие сердца было родным и близким, и обращение к нему Шелера еще раз подтверждает тот факт, что его философия середины 1910-х годов находилась под влиянием христианства, и если она определялась христианством западным, католическим, то русская мысль — восточным, православным; но и там и там «мистика сердца» была развита очень сильно. То же самое можно сказать и о понятии любви, которое становится основополагающим в другой работе Бахтина начала 20-х годов, также незаконченной, известной нам теперь под названием «Автор и герой в эстетической деятельности». Справедливости ради, стоит сказать, что в своей поздней метафизике, не могущей быть известной Бахтину, Шелер несколько уходит от этих понятий, что связано с его отходом от католицизма. В частности, в фундаменте личности вместо понятия этоса он полагает понятие духа (*Geist*), что позволяет ему и саму человеческую личность понимать как «уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного *духа*»¹⁷. Это, впрочем, отдельный вопрос, касающийся эволюции философской антропологии Шелера и влияния на нее традиционно религиозных и мистико-религиозных мотивов.

Бахтин же по всей видимости был знаком как раз с теми работами Шелера, которые были проникнуты католическим религиозным духом. В своих произведениях 1910-х годов Шелер самобытно синтезирует проблематику философии

жизни, этики и феноменологии жизни на основе феноменологии. Критический интерес к установкам философии жизни и витализма, чрезвычайно популярным в европейской философской среде того времени, испытывает и Бахтин начиная примерно с 1924 г., т.е. практически сразу же после переезда в Ленинград. С этого времени начинается *второй этап* ранней философии Бахтина, который знаменуется его переходом от языка развиваемой им в Невеле и Витебске «нравственной философии» к социологическому языку; впрочем, как мы увидим ниже, этот переход не был радикальным отказом и продолжал развивать обозначенные в самом начале темы.

Но критика витализма, с наибольшей полнотой явившего себя в психоанализе Фрейда, ведется именно с позиций социологического подхода. Значимость этой критики была для Бахтина несомненной, что связано и с признанием актуальности самого психоанализа для современной ему мысли. Достаточно сказать, что в протоколе второго вопроса, на котором Бахтин давал подробное изложение содержания выступлений, на первое место были поставлены проходившие на квартире Бахтина занятия психоанализом Фрейда и реферирование его важнейших работ (чем занимался в основном Л.В. Пумпянский); рефераты по психоанализу делались еще несколько раз, на квартирах А.С. Ругевича и П.М. Осокина¹⁸. Все это говорит о длительном и глубоком интересе к психоанализу. Подытоживающим выражением этого интереса явилась работа 1927 г. «Фрейдизм» (мы здесь не будем отдельно затрагивать проблему авторства этой работы, ограничившись мнением большинства наиболее уважаемых и ответственных специалистов, согласно которому основное ее содержание и идея принадлежали Бахтину, В.Н. Волошинов же написал на их основе какие-то части).

В первой, вводной части книги основные черты современной философии определяются вокруг биологически понятой жизни такими мыслителями, как Бергсон, Зиммель, Дриш, Джемс, Шпенглер — и Шелер (кстати, стоит обратить внимание, что в этом ряду не называется такой видный представитель философии жизни, как Дильтей — воз-

можно, с его трудами и подходами Бахтин к этому времени не был знаком, хотя, с другой стороны, его глубокая критика понятия «вчувствования», *Einfühlung*, одного из основных понятий Дильтея, говорит об обратном). Основные претензии Бахтина к такой установке сводятся к признанию изолированного замкнутого органического единства высшей ценностью, к недоверию к сознанию и замене социально-экономических категорий субъективно-психологическими или биологическими; во фрейдизме эти характеристики раскрыли себя с радикальной максимальностью. Шелеру Бахтин посвящает один абзац, в целом довольно благожелательный, признавая его в качестве «самого влиятельного немецкого философа наших дней – главного представителя феноменологического направления»¹⁹.

Очень любопытно и примечание Бахтина в конце этого абзаца²⁰. В нем он называет две работы Макса Шелера – «*Phenomenologie und Theorie der sympathiegefuhle*» (в названии пропускается *Zur*, т.е. «К феноменологии и теории чувства симпатии») 1913 г. и сборник работ по философии религии «*Vom Ewigen im Menschen*» («О вечном в человеке») 1921г. (Бахтин ошибается, относя ее к 1920 г.) Это подтверждает наше предположение, что Бахтин видел в Шелере прежде всего феноменологического философа любви, актуализирующего в своей философской антропологии религиозные христианские ценности. О том, что в таком контексте Шелер воспринимался не только Бахтиным, свидетельствует и напечатанная в журнале «Под знаменем марксизма» статья Г. Баммеля «Макс Шелер, католицизм и рабочее движение» (1926), на которую указывает здесь наш философ – пожалуй, первая статья на русском языке в России, полностью посвященная Шелеру (интересующиеся могут с ней познакомиться на посвященном Шелеру и России сайте, создаваемом под моим руководством: www.max-scheler.spb.ru; мы нашли и прочитали этот материал и должны сказать, что он свидетельствует, несмотря на неизбежную марксистскую риторику, о достаточно хорошем знании и понимании основных произведений Гуссерля и других направлений современной философии. В ней подробно цитируются два произведения немецкого философа – «О вечном

в человеке» и «Сочинения по социологии» (1924). Я не исключаю того, что работу «О вечном в человеке» Бахтин сам не читал — трудно представить, как бы он мог ее найти в постреволюционной России начала 20-х годов — и знал именно по этой публикации). Интересно отметить, что в этом же году была напечатана и статья «Пять идей» Николая Бахтина, старшего брата Михаила Михайловича, в издаваемом на русском языке парижском журнале «Звено», посвященная пересказу работы Шелера «Человек и история», вышедшей в сборнике работ Шелера «Философское мировоззрение» также в 1926 г²¹.

Вместе с тем нужно отметить и критический интерес самого Шелера к психоанализу, особенно — что покажут его поздние работы — к понятию сублимации. И неудивительно, что Бахтин подчеркивает наличие целого ряда страниц, посвященных Шелером оценке и анализу фрейдизма в работе по феноменологии симпатии. Но, пожалуй, для нас наиболее важным является признание Бахтина, что в подготавливаемой им к печати книге «Философская мысль современного Запада» Шелеру предполагается посвятить целую главу. Это несомненно свидетельствует о той большой значимости, которую признавал за Шелером Бахтин как для себя лично, так и для современной философии в целом. Естественно, такое внимание не могло возникнуть на пустом месте и случайно, оно предполагает признание актуальности творчества Шелера, существенное знание текстов немецкого философа и большую работу сознания (или «участного мышления») по их осмыслению и анализу.

Такая книга, как известно, не появилась, как и не были закончены, а тем более изданы при жизни автора ранние работы Бахтина невеличко-витебского периода. Кстати, и этот факт также свидетельствует о некоторой родственности русского и немецкого философов: Шелер, как известно, отличался тем, что начинал развивать многочисленные проекты, разрабатывал стратегию их осуществления, но довольно быстро переключался на новые философские программы, не доводя начатого до завершения и оставляя свои проекты на уровне черновиков, подготовительных материалов или манифестаций общих замыслов и самых первых резуль-

татов. Бахтин также от критики философии жизни и витализма очень последовательно и логично переходит к преодолению монологизма и открытию диалога. Это можно назвать *третьим этапом* философии молодого Бахтина и, как и предшествующие, он оказался тесно связан с именем и философией Макса Шелера. Воплощением же его явился труд 1929 г. «Проблемы творчества Достоевского».

Собственно, этот этап затруднительно отделить от предшествующего, так как он не только вырос из него, но и формировался одновременно с ним; может быть, точнее было бы назвать третий период оборотной стороной второго. И это при том, что толчок к изучению Достоевского был дан еще в 1919 г., когда Л. Пумпянский прочел два доклада — «Достоевский как трагический поэт» и «Краткий доклад на диспуте о Достоевском», — каждый из которых содержал обращение к Бахтину. И, тем не менее, уже в предисловии к «Проблемам творчества Достоевского» говорится: «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»²². Конечно, можно по-разному объяснять подчеркивание социологического подхода Бахтиным. Не думаю, что это было сделано в «политических» целях, в ответ на «дух времени», уже установившийся к тому времени в советской России. Скорее, Бахтин в это время находился в процессе поисков, и обращение к новому языку, не пассивно перенятому из классических марксистских трудов, а во многом созданному им самим, с вкладыванием специфически бахтинского смысла пусть и в уже притертые термины, могло помочь ему выйти к новым содержательным философским горизонтам. Отсюда и возникли концепции диалога, чужой речи, конфликтной множественности сознаний, полифоничного романа, которые развивались в книге о Достоевском.

И при этом нужно учитывать, что социологичность, понятая Бахтиным, сосуществовала с религиозными установками. Так, например, проблема Другого и диалога с ним Я не является исключительным открытием именно социо-

логического подхода (хотя, следует признать, именно благодаря ему она смогла раскрыть свой теоретический потенциал). Еще в «Авторе и герое» отношения Я и Другого (в модусах «я-для-себя», «я-для-другого», «другой для-меня») рассматриваются через личность Христа²³. Но и в середине 20-х годов религиозная тема в перспективе философии религии и философской антропологии была ведущей, о чем свидетельствуют лекции и доклады Бахтина этого периода — особенно доклад «Проблема обоснованного покоя», рассматривающий *событие* в качестве формы религиозного сознания, в котором, в отличие от нравственного сознания, отношения Я и Другого осуществляются перед оценивающим третьим, т.е. перед Богом, а истинное бытие духа рассматривается как начинающееся только с покаяния, т.е. признания своей греховности²⁴. Об этой религиозной настроенности свидетельствуют и протоколы допросов Бахтина, в которых он сам признает свою религиозность, а в приведенном в начале данной статьи фрагменте протокола, в котором излагаются содержания рефератов Бахтина о Шелере, открыто говорится о поднимаемых и обсуждаемых в них темах воскресения, греха, исповеди (кстати говоря, содержание этих посвященных Шелеру выступлений Бахтин излагает существенно полнее, чем содержание других, что также может свидетельствовать об их особой значимости для него). В частности, исповедь рассматривалась как форма раскрытия себя перед другим, преодоление своей замкнутости и закрытости.

В «Проблеме творчества Достоевского» вопрос об исповеди также подымается и исследуется — прежде всего в контексте проявления внутреннего диалогизма самосознания, анализа в нем «чужого голоса» и в качестве одной из разновидностей «*Icherzahlung*»²⁵. Но тема исповеди для Бахтина важна здесь не сама по себе, а как способ развертывания критики монологизма, способ утверждения диалогизма и философское выявление факта множественности сознаний в их отношении к истине. Такой подход для Бахтина является развертыванием его уже высказанных ранее положений о критике монизма «теоретической установки», на который опирается европейский идеализм. И поэтому

неудивительно, что именно в этом контексте Бахтин в примечании ссылается на Макса Шелера: «В настоящее время и на почве самого идеализма начинается принципиальная критика монологизма как специфически кантианской формы идеализма. В особенности следует указать работы Макса Шелера "Wesen und Formen der Sympathie" (1926) и "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (1921)»²⁶.

Здесь хотелось бы отметить следующее. Во-первых, маловероятно, чтобы Бахтин читал работу «Сущность и формы симпатии», о чем свидетельствует и ошибка в отношении времени ее издания (она была опубликована в качестве расширенного и дополненного переиздания работы 1914 г. «К феноменологии и теории чувства симпатии», которую как раз вполне вероятно, что Бахтин читал в 1923 г.). Возможно, Бахтин перепутал ее с третьим прижизненным изданием «Формализма в этике», которое, после второго (1921) появилось в 1926 г., хотя и полностью исключать обратного нельзя. (Так, на последнем допросе, отвечая на вопрос о своих зарубежных связях, Бахтин ответил, что общался с приехавшим из заграницы Б.М. Зубакиным, своим старым знакомым еще по Невелю, который, таким образом, в принципе мог привезти Бахтину какие-то последние европейские философские новинки, в том числе, работы Шелера.)

Во-вторых, это примечание исключается автором из второго издания книги 1963 г., что связано, возможно, как с изменением направленности книги в сторону историко-филологической и литературоведческой проблематики, так и с пожеланиями издательства «Советский писатель» максимально упростить содержание книги, сделать его более доступным.

Наконец, в третьих, можно отметить, что именно в работах по феноменологии любви и чувства симпатии развивается очень самобытная феноменология intersубъективности (во многом альтернативная гуссерлевской), то основополагающее исследование возможностей взаимосоотнесенности и взаимодействия Я и Другого, которое находилось в центре внимания и Михаила Михайловича Бахтина (подробнее о шелеровской феноменологии intersубъективности см. глубокий и тщательный анализ Альфреда Шютца²⁷).

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что тема диалога философской антропологии Шелера и Бахтина была только подготовлена настоящим исследованием. Мы постарались выявить и определить некоторые фактические пересечения подходов, понятий, установок, имевших место, по нашему мнению, между рассматриваемыми философами. Думается, что очень важно для развивающейся сейчас бахтинологии ввести тему «Бахтин и Шелер». Но не менее, а может и более, важно раскрыть фундаментальный теоретический потенциал этой темы для развития современной философской антропологии. Это потребует кардинального переосмысления таких ключевых понятий, как личность, спонтанность, суверенность, множественность, открытость. Возможно, что обращение к русскому мыслителю сможет дать для обоснования и развертывания философской антропологии то, чего не смогла дать соответствующая традиция западноевропейской философии. В любом случае мы хотели бы обратить внимание читателя на эту проблему и пригласить его поучаствовать в ее обсуждении.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Йегер В. Пайдейя. Т. 1. – М., 2001. – С. 229.
- ² См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 351.
- ³ См.: Бахтин в зеркале критики. – М., 1995. – С. 114 – 185.
- ⁴ См.: Бахтин: pro et contra. В 2 т. Т. 2. / Сост., вступ. ст. и коммент., К.Г. Исупова. – СПб., 2002. – С. 534 – 659.
- ⁵ См.: Бахтин М.М. Разговоры с В.Д. Дувакиным. – М., 2002. – С. 38 – 45.
- ⁶ См.: Пастернак Б. Об искусстве. – М., 1990. – С. 51 – 56.
- ⁷ Тем, кому эта тема интересна, можно посоветовать: Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры. – М., 1991. – С. 15–31; см. также: Пул Б. Роль М.И. Кагана в становлении философии М.М. Бахтина // Бахтинский сборник 3. – М., 1994. – С. 162 – 181.
- ⁸ Каган М.И. Пауль Наторп и кризис культуры // М.М. Бахтин: pro et contra. Т.1. – СПб., 2001. – С. 117.
- ⁹ Цит. по: Конкин С.С., Конкина Л.С. Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества. – Саранск, 1993. – С.182; сам Борис Михайлович Назаров служил инженером-механиком Балтийского флотского экипажа, был знаком с Мейером, но заседаний «Воскресения» не посещал.
- ¹⁰ Там же. – С. 183.

- ¹¹ Там же. — С.187; материалы процесса по группе «Воскресение» и сведения о его участниках, в первую очередь о Мейере, см. также: *Савкин И.А.* Дело о Воскресении // М.М. Бахтин и философская культура 20 века. Проблемы бахтинологии. Часть 2. — СПб., 1991. — С.106 — 122.
- ¹² *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Работы 20-х годов. — Киев, 1994. — С. 14; выделено нами. — *Д. Д.*
- ¹³ См. подробнее: *Дорофеев Д.Ю.* Аксиология и философская антропология Макса Шелера // Миссия интеллектуала в современном обществе. Приложение к журналу «Вестник С.-Петербургского государственного университета». — СПб., 2008. — С.553 — 570.
- ¹⁴ *Бахтин М.М.* К философии поступка. — С. 36.
- ¹⁵ Там же. — С. 44.
- ¹⁶ См.: *Шелер М.* Избранные произведения. — М., 1994. — С. 341 и дальше.
- ¹⁷ Там же. — С. 13.
- ¹⁸ См.: *Конкин С.С, Конкина Л.С.* Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества. — С.182 — 183.
- ¹⁹ *Волошинов В.Н.(Бахтин М.М.).* Фрейдизм. — М., 1993. — С.10.
- ²⁰ См. там же. — С.13.
- ²¹ О Николае Михайловиче Бахтине см.: *Осовский О.Е.* Один из уехавших: жизнь и судьба Николая Бахтина // М.М. Бахтин: pro et contra. Т.1. — С.136 — 161.
- ²² *Бахтин М.М.* Проблема творчества / поэтики Достоевского. — Киев, 1994. — С. 9.
- ²³ См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — С. 51 — 52.
- ²⁴ См.: Михаил Бахтин: pro et contra. Т.1. — СПб., 2001. — С.63 — 65.
- ²⁵ См., например: *Бахтин М.М.* Проблема творчества / поэтики Достоевского, — С.91 — 92 и 130 — 131.
- ²⁶ Там же. — С. 62; важным также является следующее примечание, где он признается, что идеализм Платона не является чистым монологизмом, каковым он «становится лишь в неокантианской интерпретации» (там же. — С.63; это важно потому, что часто можно встретить необоснованные, по нашему мнению, утверждения, что проблематика Я и Другого у Бахтина имеет своим истоком этические работы Когена).
- ²⁷ *Шютц А.* Теория интересубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // *Шютц А.* Избранное: мир, святающийся смыслом. — М., 2004. — С. 202—235.