

Значение идей Бахтина для современной эпистемологии

Современная эпистемология переживает трудное время: ее старые поля сильно вытоптаны, а новые пастбища зеленеют в других — вновь рожденных областях. Звучат даже мрачные пророчества о «смерти субъекта» (постструктурализм) и «похоронах» эпистемологии, которую предлагают «натурализовать» и заменить психологией (У.Куайн), нейрологией (П.Черчланд) или просто отбрасывают, вставая на позиции антикартезианства и антикантианства¹. Однако не представляется возможным так категорично разделяться с фундаментальной составляющей философии — учением о познании и тем более потому, что многие ее представления совпадают с идеями, лежащими в основаниях современной науки, в частности о субъектно-объектных отношениях, репрезентации, о возможности познания сущности и истины.

Вместе с тем справедливо стремление философов переосмыслить традиционную картезианскую эпистемологию, в основе которой лежат такие фундаментальные метафоры, как «ум — большое зеркало», познание — отражение; субъект, всегда противопоставленный объекту и «картине мира». В традиционной эпистемологии идеалом знания и познавательной деятельности, а главное — самой теории познания являются естественные науки, тогда как опыт наук о культуре и духе, содержащий человеческие смыслы, этические и эстетические ценности, остается за пределами эпистемологии. Как выйти из этих уже явно устарев

ших и ограниченных представлений и опереться на иные традиции? Как в рациональных формах учесть реального эмпирического субъекта, целостного человека познающего, его бытие среди других в общении и коммуникации; каким образом ввести в эпистемологию пространственные и темпоральные, исторические и социокультурные параметры; наконец, как переосмыслить в новом контексте, тесно связанном с интерпретацией и пониманием, категорию истины, ее объективность? Поиск ответов на эти вопросы активно продолжается, в том числе в среде российских философов, стремящихся увидеть новые возможности в развитии эпистемологии.

И вот здесь оказывается, что об этих проблемах серьезно думал в начале века Михаил Бахтин, наметивший ряд своего рода программ создания принципиально нового видения и изменения ситуации в философии познания. Особо важно подчеркнуть, что он не довольствовался интуитивным ощущением и различными «иррациональными» построениями, но, как отмечает В.Махлин, «радикальный шаг Бахтина — исходя из неокантианства и отходя от него — заключается в переносе понятия системы из научно-теоретической плоскости в плоскость онтологии...»², поскольку высокая научность не компенсирует бытийно-исторической недостаточности. Это уже не только мысль, но систематический подход к историческому миру жизни, культуры и творчества. Тем самым Бахтин не игнорировал того, что именуется рациональностью, возобновляя ее прежде всего вслед за Кантом и Когеном, но вместе с тем существенно иначе понимая саму рациональность. Это впрямую сказано, в частности, в его принципиально значимой концепции поступка: «поступок в его целостности более чем рационален — он *ответственен*. Рациональность только момент ответственности...»³. Такое видение проблемы коренным образом меняло подходы к ее решению.

Известно, что абстракция традиционной эпистемологии, в соответствии с требованиями классического естествознания, создавались путем принципиальной элиминации субъекта, включения «человеческого измерения», которое объявлялось «несущественным», хотя для *человеческого* познания таковым быть не могло. В этой традиции преодоление психологизма и историзма, отождествляемых с релятивизмом, достигалось «хирургическим» способом — удалением самого человека из познания и его результатов. Идеи Бахтина помогают осмыслить ограниченность и специфику традиционной, эпистемологии. Именно эту традицию

он критически осмысливает в рукописи, получившей название «К философии поступка», где им, как никем другим, в полной мере осознается природа и место так называемого «теоретизированного мира», «самозаконного» мира познания, в котором субъект, истина и другие категории «живут» своей автономной жизнью, имеют соответствующие контексту смыслы. Он не отвергает этот «мир», как можно было бы ожидать, но, в отличие от философов-наставников, по терминологии Р.Рорти, он скорее философ-систематик, осознающий теоретизированный мир эпистемологии в его одновременной фундаментальности и ограниченности, частичности, предполагающей полноту существования только *внутри* бытия-события как необходимой системы в ее целостной архитектонике.

Бахтин осознал особенность и автономность этого мира, где действует чисто теоретический, «исторически недействительный субъект» — сознание вообще. После отвлечения познающий субъект уже оказывается во власти автономной законности теоретического мира, он теряет свое свойство быть индивидуально ответственно активным, т.е. традиционный субъект эпистемологии предельно абстрактен и правомерен только для отвлеченно-теоретического мира, принципиально чуждого реальному бытию-событию. Бахтин отмечает в этом случае весьма существенный момент — экспансионистские устремления теоретизма», которые, как представляется, в полной мере укоренились в науке, философии, культуре в целом⁴.

Очевидно, что Бахтин не признает «теоретизм», господствующий со времен Декарта, как единственно правомерную и универсальную традицию. «Участному сознанию», отмечает он, ясно, что теоретизированный мир культуры имеет значимость, но ему ясно и то, что этот мир не есть тот единственный мир, в котором оно живет и в котором ответственно совершается его мысль-поступок. Какими средствами может быть постигнут конкретный субъективный процесс познания «живого единственного мира», который «несообщаем» с теоретическим миром, закрытым в своей идеальности и автономности? Нет принципа, полагает Бахтин, исследуя философию поступка, для включения и приобщения мира теории единственному бытию-событию жизни, для перехода от субъективного процесса познания к объективному смысловому содержанию⁵.

Бахтин с необходимостью приводит нас к мысли о том, что современная эпистемология должна строиться не в отвлечении от человека, как это принято в теоретизированном мире рационалистической и сенсуалистской гносеологии, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Объектом эпистемологии в этом случае становится познание в целом, а не только его теоретизированная модель, познание превращается в поступок ответственно мыслящего участного сознания и предстает как заинтересованное понимание, неотъемлемое от результата — истины. То, от чего с необходимостью отвлекались в теоретизме, — «ответственно поступающий мыслью», здесь становится «условием возможности» познания, и в этом суть антропологической традиции в понимании познания, субъекта, истины, собственное видение которой предлагает Бахтин.

Оставляя традиционные абстракции субъекта, объекта, истины «миру теоретизма», Бахтин с необходимостью вводит новые понятия, но на принципиально иной основе, учитывающей «участность» (не-алиби), «ответственность» и «поступок» как *бытийные* основания субъекта, истины, познания в целом. Вместо теоретического объекта речь идет о «единой и единственной событийности бытия», «исторической действительности бытия», «единственном мире жизни», которые вбирают в себя и «мир теоретизма». В теоретическом мире, с его точки зрения, истина автономна, независима от «живой единственной историчности», ее значимость вневременна, она себе довлеет, ее методическая чистота и самоопределяемость сохраняются.

Он предлагает свой язык философского дискурса, принципиально отличный от «субъект-объектного» языка традиционной гносеологии, транскрибирующий ее понятия в слова-образы, метафоры-термины, близкие по эмоциональности русской философии начала века. Стремясь преодолеть «дуализм познания и жизни», Бахтин вводит такое понятие-образ, как «поступок», которое повлекло за собой другие и потребовало одновременного переосмысления традиционных гносеологических категорий. Так, вместо «субъект» используются понятия «живая единственная историчность», «ответственно поступающий мыслью», «участное сознание»; «истина» заменяется «правдой», поскольку «в своей ответственности поступок задает себе свою правду». Разумеется, речь идет не о замене гносеологической истины на экзистенциальную правду, но, скорее, об их дополнительности и самостоятельных сферах их применения как понятий.

В отличие от трансцендентального сознания как внеиндивидуального, надсобытийного, «безучастного», которое, как традиционно утверждалось, только и может дать объективно истинное знание, Бахтин обращается к «участному мышлению», безусловно, осознавая, что такой подход порождает проблему релятивизма. Объектом исследования в этом случае становится познание в целом, а не только его теоретизированная модель, познание превращается в поступок ответственно мыслящего участного сознания, и внешняя социальная обусловленность, обычно обсуждаемая эпистемологами, предстает совсем в ином качестве — как «внутренняя социальность» (по выражению В.Л.Махлина), бытийная, а не когнитивная характеристика. Это свидетельствует об иной — антропологической традиции, собственное видение которой предлагает Бахтин.

Итак, заинтересованное, «участное» понимание признается как «условие возможности», неотъемлемое от результата познания — истины. Если воспользоваться понятием Бахтина, то своего рода «поступком» является само получение истины, на что, по существу, указывали, каждый в свое время, и Платон и М.Хайдеггер. Размышляя о платоновской притче о пещере, Хайдеггер видит кульминацию в том, что «непотаенное должно быть вырвано из потаенности, в известном смысле быть похищено у нее. ...Истина исходно означает вырванное из той или иной потаенности»⁶. Необходимость «борьбы за истину» оказывается, таким образом, сущностным признаком ее получения. Эту мысль Хайдеггер излагал также в «Основных понятиях метафизики», подчеркивая, что «истина — это глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, оно не имеет ничего общего с доказательством тех или иных положений за письменным столом. ...Сама истина есть добыча, она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете вовлечения всего человека. Истина соукоренена судьбе человеческого присутствия...»⁷. Необходимость «борьбы за истину», а следовательно, причастность, оказывается, таким образом, сущностным признаком ее получения. Очевидно, что эта мысль близка Бахтину и определяет его понимание истины. Итак, вместо «мира теоретизма» с его абстрактными гносеологическими категориями Бахтин выстраивает новый мир исторически действительного участного сознания, в который с необходимостью включит также новые — ценностные (этические и эстетические) отношения цельного человека, тем самым замещая час-

тичного гносеологического субъекта в его оппозиции объекту (бинарные отношения) архитектурной целостностью — единством познавательного, этического и эстетического.

Эти идеи получают новое развитие в рукописи тех же лет «Автор и герой эстетической деятельности», в связи с чем необходимо признать весьма плодотворной мысль, высказанную Н.И. Николаевым: важнейшее философское открытие Бахтина — это идея замещения абстрактного гносеологического субъекта новоевропейской философии взаимоотношением автора и героя в работах первой половины 20-х годов⁸. Субъект оказывается «расщепленным» на две составляющие (по аналогии с художественным произведением): того, кто осуществляет рефлексию над познанием, «пишет» о нем, тем самым становясь «автором», и того, кто осуществляет само познание, являясь его «героем». Обнаруживается не выявляемая в «мире теоретизма» внутренняя структура единого в двух лицах субъекта, которая показывает себя только в том случае, если собственно когнитивное отношение дополняется ценностным — этическим и эстетическим. Одновременно выявляется и особая структура эпистемологического акта, где предполагается временная, пространственная и смысловая *внеаходимость*, а традиционное бинарное отношение «субъект-объект» становится, как минимум, тренарным: субъект относится к объекту через систему ценностных или коммуникативных отношений и сам предстает в двуединости «Я и Другой», «автор и герой», и уж если противостоит объекту, то только в таком качестве.

Тем самым обнаруживается не столько *научная, теоретизирующая*, сколько собственно философская природа эпистемологии и даже ее близость к художественному сознанию. Бахтин это уже подметил, когда писал, что «в основе полуфилософских, полухудожественных концепций мира — каковы концепции Ницше, отчасти Шопенгауэра — лежит живое событие отношения автора к миру, подобное отношению художника к своему герою, и для понимания таких концепций нужен до известной степени антропоморфный мир — объект их мышления»⁹.

Такой подход позволяет использовать в полной мере идеи Бахтина при рассмотрении проблемы «когнитивное — ценностное» в эпистемологии. Прежде всего необходимо учесть его замечание, в определенной степени справедливое и сегодня, об экспансии «единого сознания» — теории познания, которая «стала образцом для теорий всех остальных областей культуры», она как бы осуществляет «теоретическую транскрипцию» этики и

эстетики, заменяя единство свершения события единством сознания. Субъект-участник при этом превращается в безучастного, чисто теоретического субъекта, которому противостоит объект, и сам субъект понимается, познается как объект¹⁰.

Если же вспомнить, что сама теория познания создавалась по образцам естественнонаучного знания, исключаяющего «живую историческую реальность», «мир жизни», то очевидно, что эти «натуралистические», «объективистские» образцы вошли и в другие типы знания, в частности этику и эстетику. При таком абстрактно-гносеологическом «теоретизме», при всем, казалось бы, логическом и теоретическом выигрыше, возникает, по Бахтину, «принципиальный раскол» на два мира, «абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга», — «мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается». Акт нашей деятельности — это своего рода «двуликий Янус», «дурная неслиянность и невзаимопроницаемость культуры и жизни», которые могут быть преодолены и обретут единство только в оценке акта деятельности как моего «ответственного поступка», т.е. только при ценностном подходе¹¹.

Само ценностное сознание дифференцируется, поскольку Бахтин осознает неравнозначность для познания этической и эстетической деятельности, полагая, что этическое определяет человека с точки зрения *заданного*, тогда как эстетическое — это всегда *данное*. Не существует специального теоретического долженствования: поскольку я мыслю, я должен мыслить истинно, так как этические нормы — это главным образом социальные положения, не затрагивающие объективной теоретической значимости. Эстетическое же творчество оказывается ближе к познанию, поскольку характеризует целостного человека в его реальной жизни и «преодолевают познавательную и этическую бесконечность и заданность тем, что относит все моменты бытия и смысловой заданности к конкретной данности человека — как событие его жизни, как судьбу его»¹². По мнению Бахтина, «в эстетический объект входят все ценности мира... Художественное задание устроит конкретный мир: пространственный с его ценностным центром — живым телом, временной с его центром — душой и, наконец, смысловой — в их конкретном взаимопроникающем единстве»¹³. Однако при всей близости к жизни и эстетическая деятельность бессильна уловить «единственную событийность», поскольку образы ее объективирова

ны, а значит, не причастны «действительному единственному становлению». И только «мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенного и в определенное время, и в определенных условиях, т.е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка»¹⁴.

Введя ценностные формы деятельности и заменив традиционного субъекта автором и героем, Бахтин тем самым существенно изменил смысл и значимость субъекта в традиционной оппозиции «субъект-объект». Он преодолевает опасность «симметрии», при которой субъект, поставленный в равные отношения с объектом, сам обретает некую «вещность». Новое видение субъекта — человека познающего — с необходимостью рождает новое структурное понятие — архитектонику. Познающий, как активно действующий, участно поступающий со своего единственного и конкретного места, «стягивает» в свой центр «эмоционально-волевые тона и смыслы», этические и эстетические ценности и, наконец, пространственные и временные моменты¹⁵. Пространство и время в архитектонике субъекта появляется у Бахтина как совершенно новая идея в отличие от вневременности и внепространственности «теоретизма», а также от господства чисто «натуралистической» трактовки этих фундаментальных компонентов человеческой жизни и деятельности. Значимость этой идеи еще не осознана эпистемологами, она требует специального исследования.

В эпистемологии, сформировавшейся под влиянием идей Декарта и Ньютона, атемпоральность, внеисторичность принимались как условия истинности и преодоления релятивизма¹⁶. Сегодня, по мысли И.Пригожина и И.Стенгерс, происходит своего рода «концептуальная революция» — «наука вновь открывает для себя время». По-видимому, противопоставление «двух культур» в большой мере имеет своим основанием вневременной подход классической науки и ориентированный во времени подход социальных и гуманитарных наук¹⁷. Изменение отношения к роли и смыслам времени ставит и перед эпистемологией задачу заново освоить понятия пространства и времени в контексте новых представлений о познании.

В традиционной теории познания, складывавшейся под влиянием идеалов, критериев, образцов естественнонаучного знания, по существу, отвлекались от времени. Как и в лежащей в ее основании ньютоновской картине мира, любой момент времени в прошлом, настоящем и будущем был неотличим от любого другого момента времени. Соответственно рассмотрение чувственного и логического познания, категорий субъекта и объекта, природы истины и других проблем осуществлялось в *теории* познания, как правило, *без учета времени*. Это означало, что от всех временных признаков, свойств, определяемых временем, отвлекались, «очищая» познание, еще со времен Декарта, от всех изменяющихся, релятивных моментов. Изменение познания во времени — историчность — рассматривали за пределами собственно теории познания, преимущественно в истории науки, истории философии или в антропологических исследованиях.

Из работ 20-х годов, а также из записей Л.В.Пумпянского (лекции и выступления М.М.Бахтина 1924-25 гг.) очевиден значительный интерес Бахтина к проблемам пространства и времени в этот период, что проявилось прежде всего как его обращение к этой проблематике в работах Канта, Бергсона, Когена, а также самостоятельное переосмысление этих категорий в контексте философии поступка и концепции автора и героя¹⁸.

Как известно, Кант стремился преодолеть сведение пространственных и временных отношений только к натуралистическому толкованию, полагая, что «...время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. ...Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания... и само по себе, вне субъекта есть ничто»¹⁹. Кантовское понимание времени — это не просто отрицание его физического существования, но видение как «формы внутреннего чувства, т.е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния», как «непосредственное условие внутренних явлений (нашей души)», определяющее отношение представлений в нашем внутреннем состоянии²⁰.

Из этих высказываний видно, что Кант ставит проблему «субъективного», собственно человеческого времени, длительности наших внутренних состояний. Очевидно, что имеется в виду не биофизическая характеристика процессов психики и не субъективное переживание физического времени (например, один и тот же интервал переживается по-разному в зависимости

от состояния сознания и эмоционального настроения), а время как «непосредственное условие внутренних явлений нашей души»²¹, бытийственная (объективная) характеристика нашей экзистенции.

Для эпистемологии весьма значима также кантовская идея априорности времени. Сегодня очевидно, что априорность представлений о времени укоренена в культуре, в материальной и духовной деятельности человека. Известно, что каждое новое поколение обретает представления о времени не только *a posteriori*, как следствие собственной деятельности и опыта, но и *a priori*, как наследование готовых форм и образцов, уже имеющихся представлений, в том числе и о времени. То, что во всей структуре познания представления о времени присутствуют априори — это, безусловно, фундаментальное свойство самого познания, которое должно быть выявлено и зафиксировано в современной эпистемологии как базовое понятие. Рассматривая введение и трансцендентальную эстетику в «Критике чистого разума», Бахтин также обращается к понятию априори, при этом не обвиняя Канта в идеализме, как это было принято у марксистов, а выражая определенное одобрение кантовской трактовке априорности. Это приводится в упоминавшихся уже записях бахтинских лекций: «априорность в *Einleitung* понята очень чисто, не как доопытность (ни во временном — *Sic!*, — ни в ценностном смысле: априорность не «выше» и пр.). Априорность в *Einleitung* есть только *методическое первенство в системе суждений* (курсив мой — Л.М.)»²². И далее Бахтин совершенно определенно отмечает, что в доказательстве априорности пространства, которое «нужно уже для восприятия», «Кант исходит из установки субъективного сознания, из кругозора, т.е. не из науки (например, геометрии)»²³. Таким образом, Бахтин как бы принимает кантовское «кругозорное пространство», необходимое для субъективного восприятия, но в то же время видит и недостаточность кантовской позиции, которая «геометрически целостного пространства не знает, так что название «эстетика» неожиданно оправдывается...»²⁴.

Как и у Канта, в идеях Бергсона, к которым Бахтин также обращался, привлекает важнейшая *методологическая* особенность исследования времени и пространства, существенная для понимания способов введения этих категорий в теоретико-познавательные тексты с целью преодоления атемпоральности гносеологии и господства натуралистических представлений о времени и пространстве в теориях познания. Можно предположить, что введение Бергсоном понятия длительности (*durée*) свиде-

тельствует об определенной философской переориентации, связанной со становлением исторического самосознания науки, исследованием методологии исторического познания, с попытками описывать саму реальность как историческую. Было осознано, что время человеческого существования — это иная реальность, исследуемая и описываемая другими методами, нежели физическая реальность.

Бахтин не мог не заметить новизны бергсоновского подхода к времени как длительности, «интуиции *durée*» в связи с «жизненным порывом» — *élan vital*, но полагал, что это «некое эстетическое и теоретическое нечто», которое в лучшем случае можно «выжать» из «субъективного процесса свершения», однако невозможно принять как принцип для приобщения «единой и единственной историчности»²⁵.

Зная идеи Канта, Бергсона, Когена, а также, можно предположить, герменевтиков о времени, Бахтин тем не менее ищет и находит *свое* видение пространства и времени, которое несомненно значимо для современного понимания природы темпоральности и пространственности в познании. Отметим наиболее важные прозрения мыслителя, которые могли бы быть развернуты в ряд специальных программ.

Еще в 20-х годах при критическом осмыслении теоретизма в философии поступка Бахтин исходит из того, что вневременная значимость теоретического мира целиком вмещается в действительную историчность бытия-события. Действительный акт познания совершается не изнутри этого абстрактного мира, но как ответственный поступок, приобщающий вневременную значимость единственному бытию-событию и тем самым вписывающий его в конкретное время²⁶. В этом же тексте возникает совершенно удивительное слияние пространства-времени при рассмотрении «единственной причастности бытию с моего единственного места», где только я-для-себя Я, единственного места как основы моего не-алиби в бытии, с которого открываются мне ценностные моменты бытия²⁷. Очевидно, что эта единственность места (пространства) определяется и тесно связанной с ней единственностью времени, осмысленного как бы пространственно. Бахтин соединяет участвующее сознание и «все мыслимые пространственные и временные отношения» в единый центр — «архитектоническое целое» и оказывается, что мое активное «единственное место» не является только отвлеченно-геометрическим центром, но предстает как ответственный

ное эмоционально-волевое конкретное многообразие мира, в котором пространственный и временной моменты — это действительное единственное место и действительный неповторимый исторический день и час свершения²⁸. Вместо физических характеристик и традиционного противопоставления «субъект-объект», ставшего главным «маркером» традиционного гносеологизма, перед нами открываются принципиально иные представления о взаимоположенности человека и мира. Они оформляются в понятии «архитектоника», собственно человеческие смыслы и измерения, концептуальные воплощения которого так необходимы для современной эпистемологии.

Эти идеи близки герменевтике, опыт которой имеет особую значимость для понимания в теории познания природы времени и способов его описания. Время осмысливается здесь в различных ипостасях: как темпоральность жизни, как роль временной дистанции между автором (текстом) и интерпретатором, как параметр «исторического разума», элемент биографического метода, компонента традиции и обновляющихся смыслов, образов. Обращаясь к «временному целому героя», к проблеме «внутреннего человека», Бахтин непосредственно рассматривает проблемы темпоральности жизни, полагая, что «жить — значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни»²⁹. Размышляя о возможности познания внутреннего мира Другого, он отмечает, как в свое время Дильтей, почти полную аналогию между самопереживанием и переживанием и, в частности, между значением временных пространственных границ в сознании другого и в самосознании. Вместе с тем, опираясь на феноменологический подход (вне теоретических закономерностей и обобщений), Бахтин проводит тонкое различие «значения времени в организации самопереживания и переживания мною другого»³⁰, при этом оговаривает: конечно, здесь не математически и не естественнонаучно обработанное время, а эмоционально-ценностное. Другой, как объект, всегда противостоит во времени и пространстве, но Я, мое самосознание как полагающее время и не совпадающее с самим собой, имеет «лазейку прочь из времени» — переживает себя вневременно. Трансгредиентными, венаходимыми самосознанию моментами являются границы внутренней жизни, прежде всего *временные*: начало и конец жизни не даны конкретному самосознанию. Не время является управляющим началом даже в элементарном моем поступке, оно «технично для меня, как технично и пространство

(я овладеваю техникой времени и пространства)». Моя жизнь, мысли, поступки во времени имеют смысловую организацию, непосредственно данную опору в смысле, это «смысловое целое героя» как важнейший элемент архитектоники³¹.

Традиционно герменевтическая тема — биография и автобиография (в частности, у Дильтея), связывающая по-своему жизнь и время в их ценностно-смысловом единстве, находит свой вариант решения и у Бахтина, хотя рассматривается она в контексте автора и героя эстетической деятельности, либо в исторической поэтике, теории романа. Бахтин понимает под биографией, жизнеописанием «ближайшую трансгредивную форму», в которой самосознание может объективировать себя и свою жизнь в тексте. Она задается изначально в координатах не «Я и Другой», а «двое других», принадлежащих одному и тому же авторитетному центру ценностей. Бахтин осмысливает биографию в идеях ответственно поступающего мышления и в таком случае она предстает не как произведение, а как «эстетизованный, органический и наивный поступок в принципиально открытом, но органически себе довлеющем ближайшем ценностно авторитетном мире»³². В разных типах биографий — «публичной овнешненности человека» — время представлено по-разному: временной тип — время раскрытия характера через изображение поступков, но не время становления и роста человека (Плутарх); аналитический, или систематический тип — *разновременные* события для характеристики черт и свойств характера (Светоний)³³.

Вопрос о биографическом времени Бахтин обсуждает также в связи с автобиографическими работами И.Гете, широко представленными в его творчестве. Известно, что Гете, наряду с Достоевским и Рабле, был третьим героем бахтинского творчества, причем наиболее тесно связанным с проблематикой пространства и времени. Изображая события, эпоху, конкретных деятелей, Гете сознательно сочетал воспоминания, точку зрения прошлого с событиями, современными его работе над биографией. Бахтин подчеркивает, что для Гете важно не только воспроизводить мир своего прошлого в свете осмысленных представлений настоящего, но и само прошлое понимание этого мира, которое столь же значимо, как и объективный мир прошлого. Эти взаимопроникающие представления «не отделены от объективного предмета изображения, они оживляют этот предмет, вносят в него своеобразную динамику, временное движение, окрашивают мир живой становящейся человечностью... без всякого ущерба

для объективности изображения мира»³⁴. Он пишет об умении Гете преодолевать безжизненные абстракции с явным одобрением, но вместе с тем признает, что хотя в результате критики и «абстрактного реализма» эпохи Просвещения «мир стал беднее и суше» и сложилась «суженная концепция действительности», все-таки это позволило осуществить «закругление и оцельнение» реальности, помогло «реальности собираться и сгущаться в зримое целое нового мира»³⁵. Размышляя над особенностью гетевского опыта, Бахтин почувствовал одну из самых мучительных проблем теории познания: как, выходя в мир всеобщего и необходимого путем абстракций, сохранить «мир живой становящейся человечности», оставаясь при этом в сфере философского (а не психологического!) размышления и не попадая в «безысходность» релятивизма.

Богатые возможности для эпистемологии таит в себе также бахтинский текст о времени и пространстве в произведениях Гете, обладавшего «исключительной хронотопичностью видения и мышления», хотя умение видеть время в пространстве, в природе отмечалось Бахтиным также у О.Бальзака, Ж.-Ж.Руссо и Вальтера Скотта. Он по-особому прочитал гетевские тексты. На первое место поставил его «умение *видеть время*», идеи о зримой форме времени в пространстве; о полноте времени как синхронизме, сосуществовании времен в одной точке пространства, например, тысячелетнем Риме — «великом хронотопе человеческой истории». Вслед за Гете подчеркивал, что само *прошлое* должно быть *творческим*, т.е. *действенным в настоящем*; видел, что Гете «разносил рядом лежащее в *пространстве* по разным *временным* ступеням», раскрывал современность одновременно как разновременность — остатки прошлого и зачатки будущего; размышлял о бытовых и национальных особенностях «чувства времени»³⁶.

Бахтина привлекло не только собственно понимание пространства и времени — полнота и связь времен, необходимость связи пространства и времени, творчески-активный характер времени, но именно гетевское *умение видеть* время, его высокая оценка работы видящего глаза в сочетании с мыслительными процессами, где «зримое уже было обогащено и насыщено всей сложностью смысла и познания»³⁷. С явным согласием Бахтин приводит мысль Гете о том, что отвлеченные суждения должны уступить место работе глаза, видящего необходимость свершения и творчества в определенном месте и в определенное время.

Очевидна близость этих идей Бахтину, его тексты полны терминов и понятий, созданных на основе зрительных метафор и представлений. Это: вненаходимость (я вижу себя вне себя), избыток видения и знания, кругозор и окружение, понимающий глаз, пустое видение, зрительное представление, объект эстетического видения, зрительная законченность и полнота, зримое пространство и другие. Его привлекала тема «человек у зеркала», которую он проблематизировал, подчеркивая «сложность этого явления (при кажущейся простоте)», как в отдельном отрывке, так и в весьма плодотворном, в частности для эпистемолога, наброске «К вопросам самосознания и самооценки»³⁸.

Сегодня существуют, но пока немногочисленные исследования этой стороны творчества Бахтина, в частности, раздел «Взгляд» в одной из работ В.Л.Махлина, вписавшего особое бахтинское умение мыслить «единицей видения — человеком» в пространство европейской мысли, много лет пребывающей в метафоре зеркала и «понимающего глаза»³⁹. В последние годы осуществлены серьезные исследования о роли «визуальной» или «окулярцентристской» парадигмы в истории философии, культуры, эпохи Просвещения; рассмотрена зрительно-центристская интерпретация знания, истины, реальности, а также доминанты визуального мышления в онтологии и методологии естественных и социально-гуманитарных наук, в герменевтике при анализе «позиции, перспективы и горизонта»; выявлены особенности гуманитарного и философского «визуального дискурса» в целом⁴⁰.

Для эпистемологии за этими идеями стоят несколько проблем. Это, во-первых, признание фундаментальности господствующего в культуре окулярцентризма и стремление его переосмыслить в связи с переоценкой роли чувственного познания и абстракций «мира теоретизма». Родается новое понимание роли «гегемонии зрения», ньютоновской оптики, господствующей сотни лет и укорененной в интуиции современного человека. Идеи Бахтина при этом особо значимы в связи с осуществленной им реконструкцией мира «участного ответственно поступающего сознания», где роль «визуального мышления» познающего человека (в отличие от мира теоретизма с его трансцендентальным субъектом) принципиально меняется.

Во-вторых, что, в частности, непосредственно следует из бахтинского рассмотрения работ Гете, — это проблема бытийно-событийного понимания пространства и времени (в отличие от физических представлений), рассмотренная в связи с соб-

ственно человеческой способностью видения времени в пространственных формах, что предполагает не естественнонаучное, физическое, а гуманитарно-антропологическое, ценностное и культурно-смысловое понимание этих форм. Такой поворот, предполагающий ряд новых программ исследования, может рассматриваться как один из возможных опытов освоения пространства — времени в современной эпистемологии.

Одна из таких конкретных программ, начало которой положил сам Бахтин, создавая историческую поэтику, — это переосмысление категорий пространства и времени в гуманитарном контексте и введение понятия хронотопа как конкретного единства пространственно-временных характеристик для конкретной ситуации. Как известно, разработка этой программы, как и самого понятия, продолжается сегодня, в частности, в наиболее значимых исследованиях американских ученых М.Холквиста, Г.С.Морсона и К.Эмерсон⁴¹.

Бахтин оставил своего рода модель анализа темпоральных и пространственных отношений и способов их «введения» в художественные и литературоведческие тексты, что может послужить образцом, в частности, и для исследования когнитивных текстов. Следует отметить, что, взяв термин «хронотоп» из естественнонаучных текстов А.А.Ухтомского, Бахтин не ограничился натуралистическим представлением о хронотопе как физическом единстве, целостности времени и пространства, но наполнил его также гуманистическими, культурно-историческими и ценностными смыслами. Он стремится обосновать совпадения и несовпадения понимания времени и пространства в систематической философии и при введении им «художественного хронотопа». Бахтин в необходимом примечании напоминает, что принимает кантовскую оценку значения пространства и времени как необходимых форм всякого познания, но в отличие от Канта он понимает их не как «трансцендентальные», а как «формы самой реальной действительности». Он стремится раскрыть роль этих форм в процессе художественного познания, «художественного видения». Обосновывая также необходимость единого термина, Бахтин объясняет, что в «художественном хронотопе» происходит «пересечение рядов и слияние примет» — «время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмыслива-

ется и измеряется временем»⁴². Или, например, при характеристике раблезианского хронотопа: «время это *глубоко пространственно и конкретно*»; при анализе хронотопических ценностей «время как бы вливается в пространство и течет по нему» (хронотоп дороги)⁴³. Вместе с тем, отмечая такой «взаимообмен» приметами, Бахтин совершенно определенно считает, что симметрия этих форм (при их единстве) необязательна для художественной реальности, так как время — «ведущее начало в хронотопе» и главной для него как исследователя предстала именно проблема времени.

Итак, зная из естествознания, в частности из трудов А.Эйнштейна, о единстве, Бахтин, вопреки научному и философскому стереотипу, следует за объектом исследования — художественной и культурно-исторической реальностью, настаивая на ведущей роли времени. Здесь видится определенное сходство с идеями Бергсона, который, исследуя особенности представления времени как длительности, заметил, что мы, «привыкшие к идее пространства, даже преследуемые ею», бессознательно «проецируем время в пространство, выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность выступает у нас в форме непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, но не проникают друг в друга. ...Этот последний образ предполагает не последовательное, но одновременное восприятие *предыдущего и последующего...*»⁴⁴. Бергсон рассматривает время-длительность как самодостаточный, целостный и одновременно незавершенный процесс — главное основание человеческого бытия, истории и культуры. И так же ведущую роль времени, хотя и по другим соображениям, неоднократно подчеркивает Бахтин, и так же, например, замечает, говоря о хронотопичности внутренней формы слова как «опосредующем признаке, с помощью которого первоначальные пространственные значения переносятся на временные отношения (в самом широком смысле)»⁴⁵.

В контексте исторической поэтики Бахтина и выявления изобразительного значения хронотопов не должен остаться незамеченным феномен, обозначенный как *субъективная игра временем, пространственно-временными перспективами*. Это специфическое для художественной, вообще гуманитарной реальности явление — трансформация времени или хронотопа под воздействием «могучей воли художника». Как должен оценить и осмыслить этот опыт, не поощряемый наукой и здравым смыслом, эпистемолог? Что скрывается за лежащим на поверхности

прямым смыслом: игра временем — это художественный прием, значимый лишь для художественного или фольклорного произведения. Столь пристальное внимание самого Бахтина к «субъективной игре» и богатство выявленных при этом форм времени заставляет предположить, что за художественным приемом есть и более фундаментальные свойства и отношения.

Именно в этом контексте Бахтин рассматривает «одну особенность ощущения времени» — так называемую историческую инверсию, при которой «изображается как уже бывшее в прошлом то, что на самом деле может быть или должно быть осуществлено только в будущем, что, по существу, является целью, долженствованием, а отнюдь не действительностью прошлого»⁴⁶. Чтобы «наделить реальностью» представления об идеале, совершенстве, гармоническом состоянии человека и общества, их мыслят как уже бывшие однажды, перенося возможное, «пустоватое» будущее в прошлое, — реальное и доказательное. В философских построениях этому могут соответствовать представления о «чистых источниках бытия», вечных ценностях и «идеально-вневременных формах бытия»⁴⁷.

Наиболее ярко «игра временем» проявляется в авантюрном времени рыцарского романа, где время распадается на ряд отрезков, организовано «абстрактно-технически», возникает «в точках разрыва (в возникшем зиянии)» реальных временных рядов, где закономерность *вдруг* нарушается. Здесь становятся возможными гиперболизм — растягивание или сжимание — времени, влияние на него снов, колдовства, т.е. нарушение элементарных временных (и пространственных) отношений и перспектив. Возможно также, особенно в романах позднего средневековья, наиболее ярко в «Божественной комедии» Данте, замена горизонтального движения времени его «вертикальным» представлением. Меняется сама логика времени. «Временная логика вертикального мира» — это понимание его как чистой одновременности, «сосуществования всего в вечности», т.е. по существу во вневременности, что позволяет временно-исторические разделения и связи заменить смысловыми, «внеременно-иерархическими», выйти на «вневременную потустороннюю идеальность», как в Дантовом мире, воплощающую саму сущность бытия⁴⁸.

Философский уровень размышлений Бахтина о «субъективной игре временем» позволяет продолжить эту тенденцию и выявить прежде всего его особое видение проблемы «сознание и время». У него нет места укорам художнику за невольное забве-

ние объективного времени реального мира, но есть явное восхищение его фантазией в субъективной игре временем. Сознание полноправно и полноценно в своем *внутреннем*, имманентном ему времени, оно вовсе не оценивается точностью отражения, «считывания» времени и временного объекта. Бахтин, по существу, содержательно, на материале исторической поэтики различил *(о)сознание времени*, которое как бы «обязано» быть объективным, и *время сознания*, не привязанное к внешнему миру, длящееся по имманентным законам, которые «позволяют» инверсию прошлого, будущего и настоящего, допускают отсутствие вектора времени, его «вертикальность» вместо горизонтального движения, одновременность неодновременного, наконец, вневременность. Эти «невидимые миру» имманентные сознанию временные инверсии и «трансформации», по-видимому, носят более общий характер, но Бахтин *увидел* их в художественных текстах, где они органичны и получили столь концентрированную объективацию.

Вычлененные бахтинские идеи и представления близки феноменологическим размышлениям о сознании и времени, в частности, у Э.Гуссерля в «Феноменологии внутреннего сознания времени». Здесь заведомо не идет речь об объективном времени, так как феноменологический анализ не дает возможности обнаружить «даже самую малость объективного времени», но зато позволяет выявить и исследовать то, что обычно скрыто, — имманентные структуры и отношения *внутреннего сознания времени*. То, что мы принимаем за сознание объективного течения времени мира, длительности какой-либо вещи, это на самом деле *являющееся* время, *являющаяся* длительность; существующее же в сознании время как таковое — это имманентное время протекания сознания⁴⁹. Главная особенность признания темпоральности сознания наряду с осознанием времени состоит в том, что сознание «внутри себя» *конституирует время*, синтезируя различные временные фазы и «схватывая» интервалы с наполняющим их содержанием, а также, как это предстало перед нами в работах Бахтина и недостаточно рассматривается самими феноменологами, осуществляя инверсии и различные «вольные» трансформации. Именно эти многообразные субъективные способности сознания конституировать, «творить» время необходимы для творчества и свободной от «нудительности» теоретизма мыслительной и познавательной способности. Для современной эпистемологии весьма значим опыт феноменологического

понимания темпоральности сознания и сознания времени, поэтому именно в этом контексте интересно осмыслить идеи Бахтина о времени и хронотопе⁵⁰. В целом размышления над текстами Бахтина о формах времени и пространства в художественных и гуманитарных текстах приводят к мысли о возможности превращения хронотопа в универсальную, фундаментальную категорию, которая может стать одним из принципиально новых оснований эпистемологии, до сих пор в полной мере не освоившей и даже избегающей конкретных пространственно-временных характеристик знания и познавательной деятельности.

Идеи Бахтина позволяют оптимистически отнестись к возможностям обновления и дальнейшего роста современной эпистемологии. Предложено неклассическое видение архитектоники человеческого познания, не исчерпывающегося абстрактным субъектно-объектным отношением, но вбирающем его лишь как часть фундаментальной целостности, где синтезируются не только когнитивные, но и ценностные — этические и эстетические, а также пространственно-временные, хронотопические отношения. В центре новой архитектоники познания сам человек — исторически действительный, участный ответственно поступающий мыслью и действием. На этом основании и должна выстраиваться эпистемология XXI века, вбирающая не только идеалы естествознания, но и богатейший опыт наук о культуре, художественного видения мира.

Примечания

- ¹ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979; Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997; Хаак С. *Очередные похороны эпистемологии* // *Вопр. философии*. 1995. № 7; Quine W.U. *Epistemology Naturalized* // *Ontological Relativity and Essays*. N. Y., 1969; Churchland P. *Epistemology in the Neuroscience* // *The j. of Philosophy*. Vol. 84 (1987).
- ² Махлин В.Л. «Систематическое понятие» (заметки к истории Невельской школы) // *Невельский сб. Статьи и воспоминания*. Вып. 1. К столетию Бахтина. СПб., 1996. С. 78-79.
- ³ Бахтин М.М. *К философии поступка* // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984—1985. М., 1986. С. 103 (В дальнейшем — ФП).
- ⁴ ФП. С. 82-89. Вместе с тем Бахтин понимает необходимость господства теоретизма на определенном этапе развития эпистемологии, поскольку «если же в самом начале пути вступить на путь субъективного познания, мы сразу осложняем путь придатками эт<и>ческими, религиозными, эстетическими.

- ...Преждевременное неметодическое сгущение может погубить всю дальнейшую работу». См.: Лекции и выступления М.М.Бахтина 1924–1925 гг. в записях Л.В.Пумпянского. Публ. Н.И.Николаева // М.М.Бахтин как философ. М., 1992. С. 241. (В дальнейшем — Лекции).
- ⁵ ФП. С. 96
- ⁶ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 353. Отметим, что Бахтин размышлял об истине в контексте философии поступка в 20-х годах, тогда как Хайдеггер обратился к проблемам истины в антропологическом аспекте только в 30-х годах нашего века.
- ⁷ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 136-137.
- ⁸ Николаев Н.И. Оригинальный мыслитель // Филос. науки. 1995. № 1. С. 63; Nikolayev N. Bakhtin's Second Discovery in Philosophy: «Autor'and «Hero» with Reference to the Prototextofthe Dostoevsky Book // Dialogue and Culture. Eighth International Conference on Mikhail Bakhtin. Univ. of Calgary, Canada. June 1997. Сам Бахтин намечал некоторые параллели между субъектом и автором-героем, когда писал: «...спокойствие, сила и уверенность автора аналогичны спокойствию и силе познающего субъекта, а герой — предмет эстетической активности (другой субъект) начинает приближаться к объекту познания». См.: Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 169 (В дальнейшем — ЭСТ).
- ⁹ ФП. С. 155.
- ¹⁰ ЭСТ. С. 84-85.
- ¹¹ ФП. С. 82-83.
- ¹² ФП. С. 156. При всей значимости идей Бахтина о соотношении когнитивного и ценностного представляется, что он недооценивает роли практического разума, его влияния на теоретический разум, как это рассматривал Кант, возможно, потому, что практический разум для Бахтина лишь одна из форм «теоретизма». См.: ФП. С. 102.
- ¹³ ЭСТ. С. 175.
- ¹⁴ ФП. С. 82-83.
- ¹⁵ ФП. С. 124; ЭСТ. С. 128.
- ¹⁶ Потребность элиминировать, снять время могла иметь не только гносеологические, но и экзистенциальные предпосылки, например, по мнению Ф.Розенцвейга, страх перед смертью. См.: Махлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997. С. 32-33.
- ¹⁷ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 35.
- ¹⁸ Лекции. С. 236-232.
- ¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 57-58.
- ²⁰ Там же. С. 57.
- ²¹ Там же.

- 22 Лекции. С. 241.
- 23 Там же. С. 241-242.
- 24 Там же. С. 242. Имеется в виду, по-видимому, трансцендентальная эстетика Канта.
- 25 ФП. С. 97; Лекции. С. 239.
- 26 ФП. С. 89.
- 27 Там же. С. 116.
- 28 Там же. С. 124-125.
- 29 ЭСТ. С. 173.
- 30 Там же. С. 103.
- 31 Там же. С. 103-104, 128.
- 32 Там же. С. 153., а также с. 140, 152. Ср. с высказываниями В. Дильтея: «Автобиография — это высшая и наиболее инструктивная форма, в которой нам представлено понимание жизни». «Автобиография — это осмысление человеком своего жизненного пути, получившее литературную форму выражения». См.: Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // *Вопр. философии*. 1988. № 4. С. 139-140; Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Stult.; Tub., 1973. S. 191-227.
- 33 ЭСТ. С. 176-180.
- 34 Там же. С. 417 (примечания).
- 35 Там же. С. 238-239; 418.
- 36 Там же. С. 220, 223.
- 37 Там же. С. 218.
- 38 Бахтин М.М. *Собр. соч.* Т. 5. М., 1966. С. 71, 72-79.
- 39 Махлин В.Л. «Невидимый миру смех». Карнавальная анатомия Нового средневековья // *Бахтинский сборник II. Бахтин между Россией и Западом*. М., 1991. С. 162-186.
- 40 Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979; Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новоосибирск, 1997; *Modernity and the Hegemony of Vision* /Ed. by D.M. Levin. Berkeley; Los Angeles; L.: Ulliv. of Californ. Press. 1993; *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy* /Ed. by D.M. Levin. The MIT Press. Cambr., Mass., L., 1997.
- 41 Holquist M. *Dialogism. Bakhtin and his world*. L.; N. Y., 1990; Morson G.S., Emerson C. *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford Univ. Press. Californ., 1990.
- 42 Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике* // *Литературно-критические статьи*. М., 1986. С. 121-122. (В дальнейшем — ФВХР).
- 43 ФВХР. С. 241, 276.
- 44 Бергсон А. *Собр. соч.* Т. 1. М., 1992. С. 93.
- 45 ФВХР. С. 283.
- 46 Там же. С. 183.
- 47 Там же. С. 184.

⁴⁸ Там же. С. 187-194.

⁴⁹ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 6-10.

⁵⁰ Другие аспекты проблемы «Бахтин и феноменология» см.: Bernard-Donals M.F. Mikhail Bakhtin: between Phenomenology and Marxism. Cambridge univ. Press., 1992.