

Олександр Юдін

СПРОБА ПОДОЛАННЯ СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНОГО ПІДХОДУ В ФІЛОСОФІЇ ТА ЕСТЕТИЦІ МИХАЙЛА БАХТІНА

«Перша» філософія та естетика Михайла Бахтіна, як вони викладені в його ранніх працях «До філософії вчинку» й «Автор і герой в естетичній діяльності», реалізують методологічний підхід, покликаний вийти за межі трансцендентальної філософії й суб'єкт-об'єктного дуалізму та значною мірою спирається на запозичений у Гусерля феноменологічний метод і на філософію життя. Зокрема, бахтінська проблематика та поняттєві співвіднесення виявляють сутнісну близькість до положень філософії Георга Зімеля¹.

Принципова спорідненість філософії Зімеля й Бахтіна полягає в тому, що в основу їхнього філософського мислення покладено розрізнення між динамічною дійсністю та культурною формою: між життям і формою в термінології Зімеля та між подією буття й світом культури в термінології Бахтіна. Саме Георгу Зімелью належить пріоритет у формулюванні такого дуалізму як історичної та почасти метафізичної проблеми: історичної – оскільки він охрестив її «трагедією сучасної культури», метафізичної – позаяк він не показав її історичних коренів й тим більше не окреслив передумов її подолання. Це розрізнення здійснюється в принципово іншій площині, ніж властиве класичній філософії протиставлення свідомості й буття. Останнє разом з проблемою первинності першого чи другого відпадає як неістотне, а свідомість мислиться як момент життя або події буття через характеристику залученості². Це відношення є структурним, а не субстанціальним. При цьому акцент переноситься на протистояння життя, дійсності, що безупинно триває й не може бути повністю об'єктивованою, та форми, або форм, тобто життєвих змістів, що абстрагувалися від єдиної течії життя й утворили автономні світи. Свідомість і форма тут не є тотожними. Абстрагування не може відбутися без високорозвиненої свідомості, але й форма має виміри, що не контролюються свідомістю, й може навіть зумовлювати останнє як, наприклад, соціальні форми. Якщо вже проводити зв'язок між класичним розумінням свідомості й

© О. Юдін, 2013

¹ Стаття продовжує розгляд філософії та естетики М. М. Бахтіна під кутом зору подолання трансцендентального підходу, розпочатий у статті: *Юдін О.* «Перша» філософія і естетика Михайла Бахтіна: спроба подолання трансцендентального підходу в філософській думці // *Sententiae XXVIII.* – 2012. – № 2. – С. 19–28.

² У цьому сенсі й Зімель, і Бахтін виходять за рамки суб'єкт-об'єктної парадигми, властивий європейській філософії нового часу, випереджаючи Гайдегера з його поняттям буття-в-світі. Як відомо, Зімель певним чином вплинув також на останнього.

поняттям культурної форми, то останньому відповідає поняття об'єктивного духу ідеалістичної філософії. Тепер на його місце став світ культурних форм, що мислиться як принципова множинність автономних світів, неосяжна для індивідуальної свідомості, в чому, за Зімеlem, саме й полягає трагедія культури. Індивідуальна свідомість мислиться на боці життя. Зімель зосереджує всю цю проблематику в своєму формулюванні кризи або трагедії сучасної культури: «Дух продукує незліченні породження, що продовжують своє власне самостійне існування, незалежне як від душі, що їх створила, так і від будь-якої іншої душі, що їх сприймає або відхиляє... дух... переживає численні трагедії, пов'язані з глибокою суперечністю між тією та іншою формою: між суб'єктивним життям, що не знає спокою, однак є кінцевим у часі, та її змістом, що, будучи одного разу створеним, лишається нерухомим, проте вічно зберігає своє значення» [Simmel, 1919: S. 223]. При цьому: «...розрив між ним [об'єктивним духом] і розвитком суб'єктивного духу стрімко зростає» [Simmel, 1919: S. 252]. Практично в кожній своїй праці Зімель починає з визначення цього «першого глибинного дуалізму», що слугує для нього методологічною основою в усіх приступах до пізнання. Варто ще раз підкреслити, що йдеться не про дуалізм свідомості й буття, а про дуалізм, що розколює й саму свідомість (в її бутті): «В основі нашої душевної сутності є, ймовірно, певний дуалізм, який не дозволяє нам пізнати як єдність той світ, що входить у нашу душу, а постійно ділить його на пари протилежностей» [Simmel, 1919: S. 142].

А ось формулювання цього дуалізму в «Філософії вчинку» Бахтіна: «Й у результаті встають один навпроти одного два світи, абсолютно не сполучені й непроникні один для одного: світ культури й світ життя, єдиний світ, в якому ми творимо, пізнаємо, споглядаємо, жили й помираємо; світ, в якому об'єктивується акт нашої діяльності, й світ, в якому цей акт один-єдиний раз дійсно протікає, відбувається» [Бахтин, 2003: с. 7].

Отже, в Зімеля цей дуалізм постає як надалі нерозв'язний, спроектований у нескінченне майбутнє, тобто як «трагедія культури», притаманна самій її природі. Натомість Бахтін, хоча в нього відсутній історичний аналіз цього протистояння (відтак воно набуває в нього вигляду онтологічного твердження), не дивиться на нього як на фатальну долю людини й людської культури та пропонує філософське розв'язання проблеми своєю філософією вчинку.

Вчинок – це той пункт, в якому сходяться всі нитки життя й культури, в якому долається їхній дуалізм, в якому вони єдині. Поняття вчинку є центральним поняттям моральної філософії Бахтіна, синонімом і уточненням поняття буття. Людина, за Бахтіним, причетна буттю тільки через вчинок.

У плані логічного зв'язку поняття вчинку безпосередньо спирається на поняття буття в його специфічно бахтінському тлумаченні. Буття Бахтін розуміє як «буття-подію», або «подію буття»³. Оригінальність Бахтіна вже в тому, що він взагалі звертається до поняття буття як засадничої філософської категорії, випереджаючи навіть Гайдегера, визнаного в західній філософській традиції засновника вчення про те, що ця традиція спрямована на забування буття. Втім, поняття події буття виразно виявляє свої феноменологічні витоки, отже, значною мірою спирається на Гусерля, або,

³ На думку Н.К. Бонецької, одного з найуважніших дослідників саме філософії М.М. Бахтіна, його текстів 1920-х років, ідея буття-події є фактично єдиною бахтінською філософською ідеєю [Бонецкая, 1994: с. 17].

точніше, відштовхується від філософії останнього. Адже подія буття означає не що інше, як *переживання* буття:

«Істинно реальним, причетним унікальному буттю-події є тільки цей акт [акт дійсного унікального переживання буття] в його цілому, тільки він живий, повністю й безвихідно є, зазас становлення, відбувається, він дійсний живий учасник події-буття» [Бахтин, 2003: с. 7].

Варто зауважити, що Бахтін фактично перевертає традиційне філософське розуміння істинного реального, визначеного ще давньогрецькою філософією, тобто співвідношення між істинним буттям, тим, що перебуває поза часом, так би мовити, в вічності, та емпіричною плінною дійсністю. Цю плінність життя мить за миттю й онтологізує Бахтін під ім'ям події буття. Можна сказати, що Бахтін здійснює переворот не менш грандіозний, ніж той, на який претендував Гайдегер. Подібно до того, як останній закидаючи всій попередній західній філософській традиції забування буття, Бахтін критикує її за гріх «теоретизму», тобто намагання вивести потік життя, що одноразово відбувається, з абстрактних теоретичних понять, якими б вони не були, включити «часовість дійсної історичності буття» в теоретичну систему понять як «абстрактний момент позачасової значущості істини». Натомість саме «позачасова значущість всього теоретичного світу істини цілком вміщується в дійсну історичність буття-події»⁴ [Бахтин, 2003: с. 14–15].

Отже, фактично вся культура, або, скажімо, весь світ знаків, всі види дискурсу, незалежно від характеру дискурсивної діяльності (філософська, науково-природнича, науково-гуманітарна, історична, художня) розглядаються певною мірою як теоретичні світи, які намагаються обійняти, увібрати в себе живу подію буття, але безсилі це зробити. Насправді ж вони є моментом події буття⁵. Сенсова сторона акту культурної діяльності «претендує самовизначитися сповна й остаточно в єдності тієї або іншої сенсової царини: науки, мистецтва, історії» [Бахтин, 2003: с. 7]⁶.

⁴ Принагідно відзначимо ще одну точку перетину між Бахтіним і Гайдегером, а саме поняття часовості. У Бахтіна – і це очевидно з наведених цитат – в основі розуміння буття як події лежить саме концепт часовості. Як відомо, в гайдегерівській фундаментальній онтології поняття часовості (Zeitlichkeit) відіграє принципову роль, яку важко переоцінити. Відтак маємо не тільки фактично дослівний збіг (який підсилюється тим, що в обох випадках йдеться про аналогічне новоутворення, адже бахтінська «временность» як «часовість» лише за формою збігається з «временностью» як «тимчасовістю» так само, як у Гайдегера Zeitlichkeit як «часовість» лише за формою збігається з Zeitlichkeit як «земне життя»), але й принципову подібність у підключенні до поняття буття поняття часу, розуміння першого через останнє наперекір всій попередній філософській традиції. Разючий збіг за цілковитою незалежністю шляхів мислителів. Причому, повторимося, Бахтін, хоч і ненадовго, випереджає Гайдегера.

⁵ Зауважимо, що у Бахтіна цілковито відсутній вимір практичної діяльності в сенсі взаємодії, обміну речовини людини з природою, або ж виробничої діяльності з її соціальним виміром. Поняття практичного він вживає згідно з кантівською традицією як пов'язане з моральним виміром, з етичною дійсністю. Так само і культура, світи культури мисляться саме як «теоретичні» світи, тобто сукупність текстів, поєднаних сенсовою єдністю. Натомість у розумінні культури відсутній суспільний вимір, тобто бачення соціально-культурних інституцій, спільнот. Іншим, збагаченням соціальним виміром постане розуміння культури в пізніших працях Бахтіна, зокрема, в «Творчості Франсуа Рабле» (а також девтероканічному «Марксизмі та філософії мови»).

⁶ У такому розумінні Бахтін вочевидь постає спадкоємцем неокантіанської філософії культури, а також Георга Зімеля, який незалежно від неокантіанців сформулював поняття культури як численних автономних світів.

Саме існування культури як автономних сенсорних єдностей веде до розколу індивідуального акту творчості на акт та зміст-сенсація. Зсередини культурного світу, зсередини тексту немає виходу в світ події буття: «Мене, дійсно мислячого й відповідального за акт мого мислення, немає в теоретично значущому судженні. Значуще теоретично судження в усіх своїх моментах є непроникним для моєї індивідуально-відповідальної активності» [Бахтин, 2003: с. 8]. Інакше кажучи – якщо узагальнити – в теоретичних поняттях ми ніколи не можемо отримати повне бачення події, того, що дійсно відбувається (відбувалося).

Така повна картина наявна лише всередині вчинку, тобто діючої свідомості («поступаючого сознания»): «все теоретично мислиме – лише момент» дійсного світу вчинку [Бахтин, 2003: с. 13]. Вчинку, точніше, відповідальному вчинку належить подолати дуалізм. Це не теоретичне подолання, оскільки рецептів, алгоритмів, загальних орієнтирів такого подолання не існує. Кожного разу таке подолання відбувається як унікальне, непередбачене й не визначене наперед. Вчинок кожного разу орієнтується в відкритому, незавершеному світі, й єдиною підставою для вибору є усвідомлення унікальності свого місця в події буття.

Поняття вчинку, поєднане з поняттям буття-події, дозволяє вийти за межі протистояння свідомості й буття в тому вигляді, в якому воно сформувалося завдяки Канту. Бахтін, наслідуючи Зімеля, висуває, можна сказати, принципово оригінальну версію питання, що виходить за межі трансцендентальної філософії й властивого їй протиставлення свідомості й буття, – про буття свідомості. Вчинок – поняття, в якому свідомість і буття безпосередньо єдині. Адже вчинок постає одночасно й як свідомість, і як буття, поєднує в собі й свій сенс, і свою фактичність: «...у своїй дійсній унікальній фактичності; зсередини вчинок бачить вже не лише єдиний, але й унікальний конкретний контекст, останній контекст, куди відносить і *свій сенс*, і *свій факт*, де він намагається відповідально здійснити унікальну правду й факту, й сенсу в їхній конкретній єдності» [Бахтин, 2003: с. 29].

У ранньому невеличкому тексті Бахтіна «Мистецтво й відповідальність» актуалізовано саме розрив між мистецтвом і життям. Натомість моральна філософія, естетика й теорія автора, що її розвивають, фактично є спробою Бахтіна створити мову й описати передумови об'єднання, повного бачення цих двох світів.

Якщо теоретичний підхід розколює подію буття, вчинку на зміст акту й сам психічний акт, то як методологічну антитезу Бахтін пропонує феноменологічний опис події буття: «...перша філософія, яка намагається розкрити буття-подію, як його знає відповідальний вчинок, не світ, творений вчинком, а той, в якому він відповідально себе усвідомлює й здійснюється, не може будувати загальних понять, положень і законів про цей світ (теоретично-абстрактна чистота вчинку), а може бути тільки описом, феноменологією цього світу вчинку»⁷ [Бахтин, 2003: с. 31].

⁷ Наступне речення у тексті Бахтіна: «Подія може бути лише причетно (участво) описана». Це може давати привід для того, щоб уважати першу філософію Бахтіна, або ж його феноменологію події буття, саме взірцем причетного мислення й опису, як це робить В.В. Назинцев [Назинцев, 1991], на цій підставі також заперечуючи правомірність зіставлення Бахтіна й Гайдегера. На нашу думку, таке ототожнення є принаймні проблематичним. Адже причетність не може бути відображеною в змісті-сенсі сказаного, оскільки вона пов'язана з унікальністю місця у події й тим, що «світ-подія не світом лише буття, даності, жоден предмет, жодне відношення не дане тут, як просто дане, суцільно наявне, але завжди дана пов'язана з ним заданість: треба, бажано» [Бахтин, 2003: с. 32]. Відтак причетність мислення виявляє себе лише в

Завданням такої феноменології – вказати певні стійкі моменти в події буття, тобто моменти, непідвладні мінливості психічних станів і, більше того, неоднозначності культурних сенсів, адже тільки тоді можна говорити про буття й про першу філософію. Такі моменти мають бути водночас і змістом, наявним у психічному переживанні, й чимось, що знаходиться поза ним. Сама онтологія, що спирається на унікальний вчинок як центр світу, веде наступним кроком до визнання таких численних центрів: «...звідси випливає, що скільки індивідуальних центрів відповідальності, єдиних причетних (участних) суб'єктів, а їх нескінченно багато, стільки різних світів події...»⁸ [Бахтин, 2003: с. 42]. Такий підхід неприпустимий для теоретичної філософії, яка прагне сенсової єдності світу. Саме тут і проходить межа між нею й бахтинською першою філософією як феноменологією події буття: «Численність неповторно цінних особистих світів зруйнувала б буття, як змістовно визначене, готове й застигле, проте саме вона вперше створює єдину подію» [Бахтин, 2003: с. 43].

Але ж, якщо ми говоримо про множину індивідуальних ціннісних центрів, це означає, що в цей момент ми вже узагальнюємо, тобто, сказати б, піднімаємося над власним неповторним місцем у бутті-події, оскільки я знаю останню лише з перспективи свого ціннісного центру, тобто, власне, знаю лише один ціннісний центр. Інші «центри» мені не дані як такі, а якось інакше. Говорити про множину «індивідуальних центрів відповідальності» означає – принаймні на мить – втратити феноменологічну точку зору. Така множина – кількісно помножене я – це теоретична схема. Бахтін повертається до конкретної феноменологічної точки зору, пропонуючи архітектоніку події буття, тобто опис того, як ця конкретна множина свідомостей розміщується довкола одного ціннісного центра.

У цьому сенсі можна сказати, що у розробці поняття інтерсуб'єктивності Бахтін іде за Гусерлем і водночас далі за Гусерля. Адже останній, вперше говорячи про інтерсуб'єктивність у першому томі своїх «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії» (1914), зупиняється саме на переході від однієї свідомості до множини свідомостей, залишаючись стояти суто на трансценденталістських заса-

емоційно-вольовому тоні, концепцію якого розвиває Бахтін: «Усе, з чим я маю справу, дано мені в емоційно-вольовому тоні, адже все дано мені як момент події, до якої я причетний» [Бахтин, 2003: с. 32]. «Емоційно-вольовий тон стосується саме всієї конкретної унікальної єдності в її цілому, виражає всю повноту стану події в даний момент в її даності-заданості, виходячи з мене як її зобов'язаного учасника» [Бахтин, 2003: с. 35]. Отже, причетність виражає емоційно-вольовий тон, а не пропозиціональний зміст, тобто семантика висловлювання. Сам Бахтін запропонував взірці аналізу емоційно-вольового тону стосовно художніх текстів (див. у тій самій «Філософії вчинку» аналіз вірша О.С. Пушкіна «Розлука»). В іншому місці він зауважує, що «Причетне мислення переважає в усіх видатних системах філософії, свідомо й виразно... або несвідомо й замасковано» [Бахтин, 2003: с. 12]. Більш-менш виразний емоційно-вольовий тон властивий і текстам Гайдегера, Лосева, Флоренського, Шпета, Вітгенштайна, вже не кажучи про Паскаля, Ніцше і багатьох інших строгих і нестрогих філософів. Проте в їхніх текстах немає чітко артикульованої феноменології буття-події. Тож аргумент причетного мислення не дає підстав для виводу текстів Бахтіна за межі порівняності, на що вказують і наведені вище його власні слова. Принаймні концепція причетного мислення потребує подальшого прояснення для того, щоб її можна було використовувати.

⁸ Легко бачити, що вже тут, у «Філософії вчинку» (тобто десь у 1921 чи 1922 рр.), в ідеї множини індивідуальних центрів відповідальності закладене підґрунтя майбутньої ідеї поліфонізму й поліфонічного роману, реалізованої пізніше в книжці «Проблеми творчості/поетики Достоевського», а відтак і ідеї діалогізму.

дах⁹, а саме: тільки трансцендентальна суб'єктивність має онтологічний статус абсолютного буття, натомість дійсний світ є для неї відносним [див.: Husserl, 1976: S. 96–99]. Фундатор феноменології так і не знайшов переконливої відповіді на питання, як перейти від мого я до іншого, про що писали не тільки його критики, але й послідовники: А. Шюц, О. Фінк, П. Прехтль, Е. Левінас, Б. Ванденфельс та ін. [Schutz, 1967: p. 113–116; Prechtel, 1991: S. 83; Spiegelberg, 1960: розділи III, VIII]. На думку історика феноменологічного руху Г. Шпігельберга, дуже небагато феноменологів вважають теорію інтерсуб'єктивності Гусерля переконливою.

Натомість Бахтін, дещо повторюючи хід думки Гусерля (у сенсі переходу від абсолютної достовірності мого переживання буття до багатьох ціннісних центрів), водночас як філософ буття (буття-події) обирає позицію первинності світу вчинку, тобто первинності відношення я та іншого (інших). Відтак у Бахтіна намічається розуміння інтерсуб'єктивності як первинної реальності, що пізніше матиме свій розвиток у теорії діалогічності свідомості й діалогізму як фундаментального принципу існування культури взагалі¹⁰: «Цю архітектоніку дійсного світу вчинку й повинна описати моральна філософія, не абстрактну схему, а конкретний план світу єдиного й унікального вчинку, основні конкретні моменти його побудови та їхнє взаємне розташування. Ці моменти: я-для-себе, інший-для-мене та я-для-іншого...» [Бахтин, 2003: с. 49–50].

Таким є кінцевий результат першої філософії¹¹ (або онтології) Бахтіна, який, відповідно, вона передає іншим наукам (зрозуміло, йдеться про гуманітарні науки, оскільки вони стосуються людини й світу людей, натомість природничі науки від нього, а отже від архітектоніки події буття, абстрагуються), зокрема естетиці, яка в нього є водночас теорією автора. Це означає, що будь-яка гуманітарна наука має бути конкретизацією архітектоніки події буття, й у ній мають бути наявними вказані стійкі її моменти: «я» та «інший». Саме на таких засадах і побудована естетика Бахтіна, представлена в тексті «Автор і герой в естетичній діяльності».

Не можна знову не відзначити важливу точку перетину між Бахтіним та Гайдегером, а саме відкриття інтерсуб'єктивності свідомості людини як її фундаментальної властивості. Ось її формулювання в «Бутті й часі» Гайдегера: «Прояснення буття-в-світі показало, що не “існує” спочатку й ніколи не даний голий суб'єкт без світу. Й так само мало, зрештою, існує відпочатку ізольоване Я, що було б даним без інших» [Heidegger, 1967: S. 116]. Так само Гайдегер відзначає буттєву різницю між я та іншим (що зафіксована в Бахтіна поняттями я-для-себе та інший-для-мене): «Проте характеристика зустрічі *інших* орієнтується знову ж таки в кожному випадку на *свою* присутність (Dasein)» [Heidegger, 1967: S. 118].

⁹ Про суперечливість трансценденталістських засад гусерлевської філософії в цілому писали багато інших дослідників [див. Молчанов, 1988: с. 89; Мотрошилова, 1974: с. 339].

¹⁰ Що пізніше матиме свій розвиток у теорії діалогічності свідомості й діалогізму як фундаментального принципу існування культури взагалі. Проте в самій «Філософії вчинку» цей комунікативний аспект, а відтак і діалогізм, поки відсутній. Він лише в зародку міститься в понятті відповідальності. Це ще раз підкреслює те, що філософська позиція Бахтіна, представлена в цьому тексті (а також у супутньому «Автор і герой в естетичній діяльності»), є *тимчасовою*, позицією, яка продовжувала розвиватися, хоча пізніша позиція, досягнута в результаті еволюції філософських поглядів мислителя, не була викладена в окремих текстах.

¹¹ Наприкінці тексту, що зберігся, вчений лише підсумовує у спрощеному вигляді цей висновок: «Цей ціннісний архітектонічний розпад світу на я та всіх інших для мене є не пасивно-випадковим, а активним і зобов'язувальним. Ця архітектоніка дана й задана, позаяк це архітектоніка події» [Бахтин, 2003: с. 68].

Знаходимо в Гайдегера також відповідник бахтінському розрізненню між феноменологією події буття та теоретичним поняттям єдиного буття. Так само, як Бахтін протиставляє дотеоретичну архітектоніку світу багатьох ціннісних центрів теоретичному мисленню, Гайдегер протиставляє екзистенційне розуміння категоріальному: «“Спів” і “теж” [тобто спів-присутність і теж-присутність. – О.Ю.] слід розуміти екзистенційно, а не категоріально. На основі цього спільного буття-в-світі світ в кожному випадку вже завжди є світ, який я ділю з іншими. Світ присутності є спів-світ (Mitwelt). Буття-в (In-Sein) є співбуття (Mitsein) з іншими. Внутрішньосвітове буття саме по собі (Ansichsein) є співприсутність (Mitdasein)» [Heidegger, 1967: S. 118]. Продовжуючи відзначати точки перетину, можна сказати, що у певному сенсі Гайдегерове поняття співбуття співвідноситься з бахтінським поняттям відповідальності.

Хоча Бахтін ніде не вживає поняття феноменологічної редукції, можна сказати, що архітектоніка події буття як відношення я та іншого отримана саме в настанові феноменологічної редукції в тому сенсі, що це фундаментальне буттєве відношення передує будь-яким культурним змістам: «... всі цінності дійсного життя й культури розташовані навколо цих основних архітектонічних точок дійсного світу вчинку: наукові цінності, естетичні, політичні (включаючи й етичні та соціальні) й, зрештою, релігійні. Всі просторово-часові й змістовно-сенсові цінності й відносини стягуються до цих емоційно-вольових центральних моментів: я, інший і я для іншого» [Бахтин, 2003: с. 49–50]. Отже, всі культурні й навіть релігійні цінності є мінливими, й лише це відношення, ця буттєва різниця між я та іншим, а також усвідомлення унікальності свого місця в бутті, своєї відповідальності за вчинок (не-алібі в бутті), лишаються нерухомими. Всі ці моменти становлять, якщо вживати класичну термінологію, онтологічне апріорі та є безпосередньо даними.

Але саме тому поняття вчинку, долаючи межі кантівського протистояння між свідомістю й буттям і, відповідно, протистояння між життям та культурою (такої форми це протистояння набуває в Зімеля та Бахтіна), повертається до більш ранньої історичної точки формування суб'єкт-об'єктної парадигми, а саме до Декартового cogito ergo sum, тобто відправного положення декартової філософії, яке водночас є відправним положенням західної новочасної філософії.

Декартове «мислю, отже, є» було засобом подолання радикального сумніву (в усьому можна сумніватися, неможливо сумніватися лише в самому акті мого сумніву). Так само в Бахтіна вчинок постає як точка, в якій долається хибна незліяльність («дурная неслиянность») життя й культури, хаос безосновних віртуальних культурних світів, або ж механічне їх поєднання, про що він писав ще в «Мистецтві й відповідальності». Маленький вчинок утримує на собі всю величезну будівлю культури, закорінюючи її в житті, в єдиній і унікальній події буття: «Вчинок в його цілісності більш ніж раціональний – він відповідальний. Раціональність – лише момент відповідальності» [Бахтин, 2003: с. 30]¹².

¹² Свою оригінальність у царині моральної філософії – перетворення її на онтологію, першу філософію – Бахтін показав своїм аналізом всіх етичних теорій на початку тексту «До філософії вчинку». Як відомо, Декарт не залишив окремого твору, присвяченого етиці, хоча, безперечно, приділяв їй чимале значення. Найвідомішою є третя частина «Дискурсії про метод», що містить стислий виклад особистих моральних правил автора [Descartes, 1996: р. 22–31], прийнятих без претензії на загальну значущість (т.зв. «тимчасова мораль»). Тематика етики значною мірою присвячене листування філософа з принцесою Єлизаветою і трактат «Про пристрасті душі» (див. зібрання практично всіх текстів Декарта, присвячених моралі, у [Descartes, 1992]). Можна було б також показати, що між особистою мораллю Декарта й моральною філософією Бахтіна є багато спільного, й до першої також може бути застосовано назву «філософія вчинку». Звісно, ця проблематика вже потребує окремого аналізу.

Відтак вчинок, тобто філософія вчинку Бахтіна, певною мірою зберігає зв'язок, залежність від традиції західного мислення, в рамках якої буття, згідно з Деридою, тлумачиться як наявність; інакше кажучи, традиції, що виходить з можливості безпосереднього доступу до буття, тобто до абсолютної, самототожної, непідвладної перегляду істини, що в Бахтіна постає під ім'ям «правди вчинку».

Виведення вказаних вище моментів архітектоніки події буття за межі культури, утвердження їх дотеоретичності, неопосередкованості культурною історією й теоретичним знанням зумовлене покладанням на феноменологічний метод і притаманною останньому ілюзією можливості отримання безпосередніх феноменологічних даних¹³.

Висуваючи принципово нетеоретичне, або дотеоретичне поняття події буття, Бахтін *посідає критичну позицію щодо всієї традиції західної філософії, але не до феноменологічного методу*. Вся праця «До філософії вчинку» (і так само трактат «Автор і герой в естетичній діяльності») просякнута *довірою до феноменологічного методу*. Вся перша філософія (і естетика) Бахтіна базується на гусерлевському інтуїтивізмі, внаслідок чого частково поділяє з ним вади трансцендентальної філософії¹⁴, насамперед віру в можливість самовіднесеності суб'єкта й самодостовірності його самосвідомості. Частково, оскільки в «Філософії вчинку» міститься також прониклива критика поняття трансцендентального суб'єкта, оскільки Бахтін намічає вихід за межі самосвідомості через інтерсуб'єктивність, проте сама постановка питання залишається властивою трансцендентальній філософії. Як зауважує Юрген Габермас з приводу Мартина Гайдегера та його намагань вирватися за рамки магічного кола трансцендентального суб'єкта, «...це є наслідком того самого питання про буття, що може бути поставлене лише в горизонті, як завжди, трансцендентально зорієнтованої філософії витоку» [Habermas, 1985: S. 180].

Натомість у бахтінському протиставленні акту, приналежиного події буття, й культури виявляється прихований спільний знаменник: «Спільним моментом дискурсивного теоретичного мислення (природничо-наукового й філософського), історичного зображення-опису та естетичної інтуїції... є таке. Всі названі діяльності запроваджують принциповий розкол між змістом-сенсом даного акту-діяльності та історичною дійсністю його буття, його дійсним унікальним переживанням, через що цей акт і втрачає своє ціннісне наповнення та єдність живого становлення й самовизначення» [Бахтин, 2003: с. 7; курсив мій. – О.Ю.].

Тож аби визначити унікальну єдність буття-події, потрібне поняття історичності. Інакше кажучи, переживання свого буття як унікального, неповторного, а звідси й

¹³ На так звану проблему «вираження» у Гусерля (тобто невизначенісн статусу мови у феноменологічній редукції), що лишалася каменем спотикання для засновника феноменології, звертали увагу багато дослідників і в самій феноменологічній традиції, починаючи з учнів самого Гусерля, як-от Морис Мерло-Понті, Еманюель Левінас, Поль Рікер [див. Разев, 2004: с. 149–151; Вдовина, 2009: с. 64 і далі, 178, 292–293; Levinas, 1995: р. 157–158; Levinas, 1995: р. 26–27; Ricoeur, 1986: 40–55]. Таку ж ілюзію безпосереднього доступу до буття виявляє Гайдегер у «Бутті й часі», що зрештою й зумовило невдачу його проекту. Невдача полягає насамперед у тому, що Гайдегеру не вдалося вийти за рамки трансцендентальної філософії, як про це писав, наприклад, Ю. Габермас [див.: Habermas, 1985: 176–180].

¹⁴ Невипадково сам Гусерль, до якого постійно поверталися сумніви щодо достовірності феноменологічного опису, постійно переглядав поняття очевидності й запроваджував нові й нові розрізнення очевидностей (асерторична, адекватна, аподиктична) і шукав методи їх переперевірки [див. наприклад, Разев, 2004: розд. IV «Проблема очевидності в феноменології Гусерля»].

свідомість зобов'язання (Бахтін говорить про належитість («долженствование») як настанову свідомості), тобто не-алібі-у-бутті, не можуть отримати своє визначення як такі, без опосередкованості історичним дискурсом. Історичне знання, сприйняття світу як історії, що розвивається, завжди вже вбудоване в переживання події буття як унікальної, однієї-єдиної і, зрештою, відкритої. За Бахтіним, подія буття обіймає всі теоретичні світи. Ще раз повторимося, філософія, наука, історія, мистецтво розглядаються в Бахтіна лише як зміст акту свідомості суб'єкта (знову ж таки, згідно з традицією трансцендентальної філософії, зокрема, того вигляду, якого вона набуває в Гусерля). Бахтін багаторазово наголошує на, так би мовити, «вкладеності» теоретичних світів у акт свідомості суб'єкта, а цим, відповідно, передбачається можливість його зворотного абстрагування із цього акту без залишку: «Теоретичний світ, отриманий завдяки принциповому абстрагуванню від факту мого єдиного буття й морального сенсу цього факту...» [Бахтин, 2003: с. 13]. Проте, як бачимо, сам цей акт свідомості, виведений Бахтіним за дужки культури й безпосередньо віднесений до події буття, є попередньо вбудованим в історичний наратив, без якого він не може самовизначитися. Це відношення між вчинком, свідомістю вчинку, суб'єктом вчинку та подією буття опосередковане розумінням світу як історії. *Подія буття – не безпосередня даність*, це поняття, абстраговане з такого розуміння, причому тут ідеться про цілком певний історичний наратив.

Філософію вчинку Бахтіна нерідко характеризують як християнську філософію [напр.: Исупов, 2010; Фридман, 1992; Назинцев, 1991; Coates, 1999], й цілком справедливо. Проте це фактично суперечить її визначенню як першої філософії. Ще раз нагадаємо вже цитоване твердження про те, що релігійні та всі інші види культурних цінностей є мінливими, натомість стійкі моменти архітекtonіки світу вчинку є нерухомими, отже незалежними від релігійних цінностей. Для пояснення унікальності вчинку, а також сенсу визнання людиною унікальності свого місця в події буття, Бахтін посилається на приклад Христа: «Великий символ активності, сходження Христове... Світ, звідки пішов Христос, вже не буде тим світом, де його ніколи не було, він принципово інший. Ось цей світ, де відбулася подія життя й смерті Христа в їхньому факті та в їхньому сенсі, принципово не може бути визначений ані в теоретичних категоріях, ані в категоріях історичного пізнання, ані естетичною інтуїцією» [Бахтин, 2003: с. 19]. Отже, можна сказати, що саме «подія життя й смерті Христа» постає взірцем, моделлю вчинку взагалі, ідеальною формою й нормою вчинку як такого. Визначенню унікальності «історичної дійсності буття» акту-діяльності передую визнання й утвердження історії світу, в якому мала місце історія Христа.

Отже, не тільки культурний світ (культурні світи) виявляється вбудованим у подію буття, долучається до події буття через відповідальну свідомість вчинку, але й навпаки – переживання події буття як унікальної, а звідси, й переживання усвідомлення унікальності свого вчинку, вже вбудовані в певний культурний світ. Феноменологічний метод (феноменологічна редукція) у Бахтіна, як ми бачили, не дозволяє відокремити буття як таке, або буття як чисте буття-подія, від певного культурного світу.

Так само архітекtonіка події буття як архітекtonіка відношення «я» та «іншого» не є чистою феноменологією, оскільки, як ми вже бачили, *перехід до опису цього відношення також опосередкований теоретичним узагальненням, тлумаченням світу як множини індивідуальних відповідальних центрів*. Проте таке твердження знову ж таки є не безпосередньою даністю, а узагальненням (множенням) однієї моєї свідомості. Як уже було сказано, цей хід думки

Бахтіна рухається слідом за плином думки Гусерля, хоча й виходить за його межі. В Бахтіна, як і в Гусерля, що в 1914 році ввів поняття інтерсуб'єктивності, перехід від однієї моєї свідомості до усвідомлення існування інших свідомостей відбувається так само за аналогією. Гусерль вводить для цього поняття спеціального акту свідомості, який отримує в нього назву апрозентації, або ж апрозентативно-апроцесійного переносу. (Поняття апрозентації саме означає, що в сприйнятті іншої людини ми додаємо до презентації передньої сторони предмета його задню сторону, тобто до сприйнятого тіла іншого додаємо психічне життя, яке нам ніколи безпосередньо не дане¹⁵.) Натомість Бахтін переходить до констатації інтерсуб'єктивності устрою світу й опису такого устрою під назвою архітектоніки події буття. Однак у нього зберігається двоїстість, пов'язана з гусерліанськими витоками: між твердженням про абсолютну достовірність внутрішньої правди вчинку, про єдиний ціннісний центр, з якого виходить вчинок, і твердженням про множинну індивідуальних відповідальних центрів, – двоїстість, що є, на нашу думку, також перехідною¹⁶.

Зрештою, також саме визначення центру, з якого виходить вчинок, як ціннісного (Бахтін багаторазово в тексті вживає це поняття), свідчить також про неповноту (насамкінець, про неможливість) редукції культури. Адже сам феномен цінностей нерозривно пов'язаний з культурою. Це означає, що вчинок як такий неможливо визначити поза культурним виміром, і опис архітектоніки відношення я та іншого неможливий окремо, в абстракції (редукції) від культури.

Наступний момент. В описі архітектоніки світу вчинку редуковано також соціальний вимір. Весь світ «інших» постає як однорідний. Тому, власне, нерідко йдеться не про я та інших, а про я та іншого, оскільки інші є просто кількісно помноженим одним іншим. А інших, навпаки, легко без втрат редукувати до іншого. Принципової різниці між одною і множиною тут немає¹⁷. Утім, це потребує додаткового розгляду, але вже поза нашою темою.

¹⁵ «...те, що може бути пред'явленим і засвідченим первинно, – це я сам, або те, що належить мені самому як моє власне. Тому те, що фундаментальним чином дане в досвіді як первинно нездійсненне і не як самоданість, проте як те, на що послідовно вказує досвід і що досвід засвідчує, є Чуже. Відтак воно мислиться лише як аналог мого специфічно власного... Інший у феноменологічному сенсі є модифікація моєї Самості» [Husserl, 1973: S. 144].

¹⁶ Адже в Гусерля також уже наявна теза про спільноту монад трансцендентальної суб'єктивності, або інтермонадичну спільноту [Husserl, 1973: S. 156–159], проте він неухильно вважає «я» первинною монадою, а всіх інших – вторинними монадами, конституційованими ним.

¹⁷ Загальним місцем стало проводити паралелі між Бахтіним та іншим філософом діалогу Мартином Бубером (а також С. К'еркегором, Е. Левінасом, О. Розенштоком-Гюсі та ін.) [див. напр.: Савченкова, 1991]. Проте нерідко тут не враховується принципова відмінність між раннім Бахтіним філософії вчинку та Бахтіним як філософом діалогу. Адже діалогічна філософія Бубера розгортається довкола трьох основних понять – «я», «ти» й «воно». Натомість у раннього Бахтіна маємо лише «я» та «іншого» (принципової різниці між іншим та іншими, як ми вже зауважили, немає). При цьому, як ми вже зауважували, комунікативний аспект у відношенні між я та іншим відсутній (тоді як саме він є головним у Бубера), діалогу між ними немає. Більше того, в «Авторі та герої» я та інший перетворюються на автора й героя (і це перетворення вже, так би мовити, дімає в категоріях я та інший), і між ними встановлюється принципова дистанція, належність до різних планів буття, як каже Бахтін.

Інакше кажучи, унікальність свого місця в бутті й особливо не-алібі-у-бутті, тобто усвідомлення відповідальності за свій вчинок конститується не автономною свідомістю й навіть не у співвіднесенні з абстрактним іншим, а виходячи з певного культурного ідеалу, яким вже завжди опосередковані мої стосунки з іншим. Подія буття є перифразою цього культурного ідеалу. Суб'єкт вчинку не є автономним суб'єктом. Я та інший вже занурені в культурне середовище й саме в ньому конституються як такі. Якщо Бахтін (і також Гайдегер) стверджують, що немає я без іншого (інших), то також, можна розширити це твердження, немає я та іншого поза культурою. Я та інший як такі конституються в культурному середовищі.

Висновки

Філософія вчинку М. М. Бахтіна, що має за мету ліквідувати розрив між життям і культурою (тобто розв'язати проблему, сформульовану в рамках філософії життя Г. Зімелем), рухається в річищі загальноєвропейського філософського розвитку й, зокрема, намагається подолати суб'єкт-об'єктний підхід, властивий європейській філософії.

Центральним об'єктом критики Бахтіна є кантівська філософія, яка закріпила розрив між свідомістю й буттям та, власне, перетворила філософію як таку на філософію свідомості (вивівши буття за рамки філософського дослідження). Бахтін намагається подолати цей розрив, саме повертаючись до поняття буття як головного філософського поняття. Причому запропоноване ним тлумачення буття як буття-події протиставляє його не тільки трансцендентальній філософії, а практично всій європейській філософській традиції. В цьому сенсі, за грандіозністю філософського завдання, праця «До філософії вчинку» є аналогом «Буття й часу» Гайдегера.

Головною методологічною опорою для Бахтіна (як і для Гайдегера) слугує феноменологічний метод Е. Гусерля. Спираючись на феноменологічний метод, Бахтін розробляє поняття події буття, вчинку, єдиного відповідального центру, а також множини відповідальних центрів і, зрештою, архітектоніки світу вчинку як архітектоніки відношення я та іншого. Саме це відношення стає базовим для подальшої розробки естетики Бахтіна в тексті «Автор і герой в естетичній діяльності».

Проте довіра до феноменологічного методу (можна сказати, що феноменологія Гусерля – єдиний напрям в європейській філософії, який повністю уникає критичного ставлення з боку Бахтіна) тягне за собою низку методологічних обмежень, властивих саме трансцендентальній філософії.

Насамперед, це стосується віри в можливість неопосередкованого опису буття, взагалі можливості сказати щось про буття саме по собі, виведене за дужки культури та історії. Основні бахтінські поняття буття-події, вчинку вже залежні від певного розуміння історії та культури, вони є культурно й теоретично навантаженими поняттями (хоча й претендують на дотеоретичну буттєву чистоту).

По-друге, архітектоніка відношення між я та іншим як такого, що начебто онтологічно передує будь-яким культурним змістам, також є відносною, тобто не може претендувати на роль абсолютного початку знання, вільного від будь-яких передумов. Вона пов'язана з певними культурними припущеннями, хоча й позиціонує себе як абсолютно стійка форма, в якій організуються культурні цінності. Це також дається взнаки в бахтінській естетиці й теорії автора.

Водночас слід наголосити на тому, що філософія вчинку й естетика раннього Бахтіна перебувають у розвитку й не є остаточною позицією мислителя. В них наявні як моменти залежності від трансцендентально-феноменологічної традиції, так і моменти, які в подальшому (як показує й науковий розвиток Бахтіна, й розвиток західної філософії) стануть опорами для подолання цієї залежності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бахтин М. М.* Собрание сочинений, в 7-ми тт.: Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Издательство русские словари; Языки славянской культуры, 2003. – 960 с.
- Вдовина И. С.* Феноменология во Франции. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
- Исупов К. Г.* Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. – 592 с.
- Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М.: Высшая школа, 1988. – 144 с.
- Мотрошилова Н. В.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной» философии // Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974. – С. 329–377.
- Назинцев В. В.* Мыслитель Бахтин и теоретик Хайдеггер // М.М. Бахтин и философская культура XX века (Проблемы бахтинологии). Вып. 1. Часть 1. – С.-Петербург: Образование, 1991. – С. 102–112.
- Разеев Д. Н.* В сетях феноменологии // Разеев Д. Н. В сетях феноменологии; Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Изд. дом Ст.-Петерб. гос. ун-та, 2004. – С. 11–222.
- Савченкова Н.* Пределы героя в диалогической традиции (Бахтин, Бубер, Кьеркегор) // М.М.Бахтин и философская культура XX века (Проблемы бахтинологии). Вып. 1. Часть 1. – С.-Петербург: Издательство «Образование», 1991. – С. 112–118.
- Фридман И. Н.* Незавершенная судьба эстетики завершения // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. – С. 51–67.
- Coates R.* Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author. – Cambridge UP, 1999. – xiv, 204 p.
- Descartes R.* Discours de la méthode // Descartes R. Œuvres complètes in 11 vol. / publ. par Ch. Adam et P. Tannery. – Paris: Vrin, 1996. – t. VI. – P. 22–31.
- Descartes R.* La morale / . Grimaldi. – Paris: Vrin, 1992. – 186 p.
- Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985. – 450 S.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. – 450 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. – 476 S.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge: Nachdruck der 2. verb. Auflage. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. – xxii, 249 S.
- Lévinas E.* Humanism de l'autre homme. – Montpellier: Fata morgana, 1972. – 111 p.
- Lévinas E.* The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology. – Evanston: Northwestern UP, 1995. – 164 p.
- Prechtl P.* Husserl zur Einführung. – Hamburg: Junius Verlag, 1991. – 142 S.
- Ricoeur P.* Du texte à l'action: Essais d'herméneutique. – Paris: Editions du Seuil, 1986. – 416 p.
- Schutz A.* Phenomenology of the Social World. – Evanston: Northwestern UP, 1967. – 254 p.
- Simmel G.* Philosophische Kultur. – Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919. – 296 S.
- Spiegelberg H.* The phenomenological movement: a historical introduction. – The Hague: M. Nijhoff, 1960. – 735 p.

Стаття одержана редакцією 07.08.2013

Alexander Yudin

The Attempt of Surmounting the Subject-Object Approach in Mikhail Bakhtin's Philosophy and Aesthetics

The article proposes the analysis of Mikhail Bakhtin's philosophy of act as the surmounting of the subject-object approach specific for the transcendental tradition of philosophy. The notion of act is analyzed as the way out of the frame of the opposition of consciousness and being in transcendental philosophy up to Husserl. The parallel with the Heidegger's philosophy is indicated. Nevertheless Bakhtin retains dependence from transcendental philosophy. His notion of act has some common features with Descartes' cogito. The residing dependence from transcendental approach is determined by the uncritical reliance on phenomenological method. This results in Bakhtin's philosophy and aesthetics partial contradiction to its own claims on its pre-theoretical character since the main provisions of the philosophy of act are already loaded with historical cultural predispositions. At the same time it is possible to speak of the transitional character of Bakhtin's early philosophy and aesthetics.

Alexander Yudin, PhD in philology, docent at the Department of Russian and foreign literature, Foreign Philology Institute of National Pedagogical Dragomanov University

Олександр Юдін, кандидат філологічних наук, доцент кафедри російської та зарубіжної літератури Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова

Александр Юдин, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Национального педагогического университета им. Н. П. Драгоманова
