

МАКС ВЕБЕР И МИХАИЛ БАХТИН
(к введению в социологию XX века)

Давыдов Юрий Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором Института социологии РАН.

В эти дни, когда не только в нашем Отечестве, но и за его рубежами ученые-гуманитарии, да и все те, кому не безразличны проблемы и судьбы культуры, широко отмечают столетие со дня рождения Михаила Михайловича Бахтина, вызывает законное недоумение абсолютное равнодушие к этому событию российских социологов. Они ведут себя так, как будто это торжество не имеет к ним ровно никакого отношения. Отсюда можно сделать, по крайней мерс, два вывода. Либо они столь же традиционно, сколь ошибочно продолжают считать Бахтина «всего лишь» профессиональным литературоведом, если и писавшим «что-то там» о «социологическом методе», то исключительно под углом зрения «специально литературоведческого» интереса. Либо, что еще печальнее, вообще не причисляют свою собственную дисциплину к тому типу социально-гуманитарного и культурно-исторического знания, которому он, наряду с другими крупнейшими социальными мыслителями нашего века, шаг за шагом пролагал дорогу. В обоих случаях это свидетельствует о том, что российская социология все еще остается, к сожалению, дисциплиной, «догоняющей» современную фазу социально-научного знания.

В одном случае речь идет о том, что мы еще «не дозрели» до понимания социально-философского и обще социологического смысла проблем, над которыми бился молодой Бахтин, двигаясь — под влиянием позднезиммелевской версии философии жизни — сперва к этической онтологии индивидуально определенного человеческого поступка, а затем к социологической расшифровке его смысла. В другом же случае — о том, что мы еще не вполне осознали смысл и глубину того поворота, который произошел в социологии в эпоху ее первого «большого кризиса», то есть в первой четверти нашего века, — кризиса, отчасти симптомом, отчасти ферментом которого были работы Зиммеля и Вебера, не только почувствовавших его масштабы, но начавших поиски выхода из него, каковой усматривался (в особенности вторым из них) на путях самоутверждения социологии в качестве одной из наук о культуре. То была эволюция, все дальше уводившая Бахтина от Зиммеля, с чьими работами он был хорошо знаком (хотя тот повлиял на него поначалу совсем не как социолог, а как культуролог и метафизик), и явно подводившая его к теоретико-методологической позиции Макса Вебера. Этот общий вектор бахтинской эволюции тем более знаменателен, что, судя по всему, молодой Бахтин не был знаком с веберовскими работами, да и само это имя вряд ли что-то ему говорило. Речь здесь может идти, стало быть, лишь о некоторой объективной тенденции, которая сперва бросила молодого Бахтина в объятия зиммелевского онтологического индивидуализма, а несколько лет спустя побудила искать выхода из его антиномий на путях, уже пройденных Вебером. Это был еще один

поворот, подобный той «Кehге», какую в аналогичной философско-теоретической ситуации пережил (десять лет спустя) М. Хайдеггер, которого в целом ряде пунктов предвосхитил российский ученик Зиммеля.

Поворот этот означал далеко идущее размежевание с методологией «классического естествознания» (каковую активно «осваивали» в прошлом веке экономисты и социологи, а за ними культурологи, литературоведы и искусствоведы); все дальше заходящие попытки разработать для всего корпуса социально-гуманитарного и социально-культурного знания новую методологию, отвечающую антропологической специфике его предмета. Поскольку же при этом проблема научной строгости вовсе не снималась с повестки дня, а, наоборот, заострялась в форме вопроса об адекватности методологии качественной специфике исследуемого предмета, постольку применительно к социологии, которая интересует нас в первую очередь, речь шла о ее борьбе за право по-прежнему считаться наукой, но уже не в качестве «падчерицы» (если не «приживалки») естествознания, бросающего ей постные куски со своего пиршественного стола, а в качестве законной дочери культуроведения. Причем старшей дочери, задающей тон всем остальным культуроведческим дисциплинам в силу изначально присущего ей тяготения к научной доказательности и эмпирической достоверности.

Эту общую (а совсем не узколитературоведческую) ситуацию ярко и самобытно отразила стремительная и в то же время глубоко поучительная эволюция Бахтина в 1920-е годы, нашедшая отражение отчасти в прижизненных его публикациях, выходявших в основном под чужими именами (либо Медведева, либо Волошинова), а отчасти в работах, опубликованных уже после его смерти.

Если первый из этих двух поворотов, которые пришлось пережить молодому Бахтину на протяжении 20-х годов, отражал общую реакцию социально-гуманитарного знания на теоретико-методологическую экспансию того «типа научности», под знаком которого происходило фронтальное наступление наук о природе в XVII—XIX веках, то второй из них можно расценить как реакцию на эту реакцию, наметившуюся уже в пределах самих наук о культуре, включая и культурологически ориентированную социологию. Эту реакцию предчувствовал наиболее серьезный и последовательный приверженец «культурологически», так сказать, ориентированной социологии М. Вебер, когда, выступая против онтологизации идиографических (индивидуализирующих) суждений в противоположность номотетическим (обобщающим), — тенденция, явно просматривающаяся у позднего Зиммеля. — настаивал на одинаковой методологической значимости для социологии обоих типов суждений и, следовательно, обоих подходов. И в конце концов можно утверждать, что если зиммелевская линия более резко выражала кризисный характер поворота навстречу гуманитарной культуре, происшедшего в социологии в первой четверти нашего века, то веберовская отчетливее отражала его (этого поворота) положительный смысл: поиск общей методологии наук о культуре, не уступающей в своей научной строгости естественнонаучной методологии. А тот факт, что аналогичный поиск определил, в конце концов, и идейную эволюцию молодого Бахтина дает возможность установить неслучайные совпадения некоторых из его теоретико-методологических интенций с теми, что определили место и роль Вебера в становлении и развитии культурологической ориентации в социологии XX века.

* * *

Важнейшим источником, позволяющим судить о первоначальных идейных импульсах, не только вызывавших кристаллизацию нравственно- и шире — социально-философских воззрений молодого Бахтина¹, но и побудивших предпринять серьезную

¹ Что получило отражение в ряде выступлений, сообщений и докладов в знаменитом ныне «Невельском кружке», о которых мы имеем, правда, косвенные, но весьма содержательные свидетельства его тогдашних участников.

попытку изложить их в систематизированной форме, является его «Введение» в масштабно задуманный труд (который так и остался неосуществленным проектом²). Опубликованное под названием «К философии поступка» [1], это «Введение», призванное дать самое общее представление о центральной проблеме будущего трактата, само разрослось, если не по листажу, то по богатству и высокой степени концентрации и взаимосвязанности содержащихся в нем идей, в целый трактат. (Так мы и будем называть дальше эту первую, во всяком случае из тех, какими мы располагаем в настоящее время, из теоретико-методологических работ молодого «невельского мыслителя».) Значение бахтинского трактата в контексте проблематики заключается, во-первых, в том, что в нем достаточно отчетливо прорисовываются философские влияния и «веяния», характерные для общей идейной атмосферы, в какой совершалось становление Бахтина как теоретика вполне определенного стиля и «склада». И потому он дает возможность выявить культурно-философскую доминанту, определившую своеобразие собственно бахтинской переработки этих влияний. Во-вторых, в том, что как первый, так и второй моменты позволяют нам высветить, так сказать, «с российской стороны», проблему выработки собственного типа научности, отличного от того, что предлагало «классическое естествознание» (которое, к тому же, само оказалось в ситуации кризисного перехода к «неклассической» форме научности). Наконец, в-третьих, в том, что именно на этом фоне обнаружилась неслучайность не только первого поворота молодого Бахтина (к зиммелевской — радикально индивидуалистической — онтологии), но и его второго поворота: от Зиммеля к такой теоретико-методологической позиции, которая скорее сближала вчерашнего автора «Философии поступка» с Вебером — основоположником теории социального действия.

Однако начнем мы с того, что фактически, независимо от того, что ни Вебер, ни Бахтин ничего не знали один о другом, тем не менее сближало их друг с другом, облегчая последнему второй его поворот, наметившийся в середине 20-х годов и имевший форму своеобразного «возврата к марксизму» (обусловленного, кстати сказать, не одними только цензурными соображениями, как принято считать у бахтиноведов). Прежде всего следует обратить внимание на тот немаловажный факт, что оба они в своих теоретико-методологических исканиях следовали в общем одной и той же, а именно неокантианской традиции, хотя и тяготели к двум различным ее школам (различие, становившееся все менее существенным по мере того, как каждый из них, нащупывая собственный путь, выходил за рамки неокантианства). Оба вынесли из этой традиции культ научной строгости и доказательности, чему не помешало увлечение автора «Философии поступка» философией жизни позднего Зиммеля, чье сближение с неокантианством во второй, постпозитивистской, фазе своего развития было довольно поверхностным.

Когда начинались собеседования в Невельском кружке, там поначалу доминировали идеи Германа Когена — признанного основоположника и главы Марбургской школы неокантианства. Как и его старшие товарищи по кружку (например, Каган), Бахтин также двигался поначалу в общем русле этой школы. Но очень скоро он — человек раннего и стремительного развития, уже к 25 годам проделавший путь, который другие одолевали к 40, а то и к 50, — не только пришел к известному соприкосновению с другой, баденской, ветвью неокантианства, но и вообще вышел за его пределы, глубоко восприняв поздnezиммелевские идеи. Что касается Макса Вебера, то его теоретико-методологические принципы формировались под очень серьезным влиянием основоположников баденской школы — Вильгельма Виндельбанда и особенно — ближайшего гимназического, а затем и студенческого его товарища (хотя они и учились на разных факультетах) Генриха Риккерта. Впрочем, это влияние

² Если не считать большой теоретический текст, опубликованный под названием «Автор и его герой в художественном произведении», который можно рассматривать как первый из запланированных четырех разделов этого труда, выделившийся в самостоятельное исследование.

не исключало серьезных разногласий, возникавших у Вебера с этими ведущими представителями баденской школы. С первым из них его «развело» слишком далеко заходящее неприятие Виндельбандом идей Зиммеля, в связи с чем Виндельбанд воспрепятствовал переходу последнего (за которого хлопотал Вебер) на работу в Гейдельбергский университет. Со вторым его «разводил» отказ причислять социологию к корпусу наук о культуре.

Таков был первый существенный момент, способствовавший движению этих двух социальных мыслителей, — живших в разных странах, принадлежавших к различным поколениям и ничего не знавших друг о друге, — в одном и том же направлении.

Вторым не менее важным моментом было одинаково острое ощущение кризиса западной культуры, который осмыслялся и тем, и другим под углом зрения общего кризиса социально-гуманитарного знания. Это (переживание «большого кризиса») обусловило одинаковую направленность теоретико-методологических исканий Вебера — на рубеже XIX—XX веков и Бахтина — на рубеже 10—20-х годов нашего столетия.

О том, что «на переломе» двух веков «ощущение кризиса» было столь же острым, сколь и устойчивым, как и на рубеже 10—20-х годов нашего века, свидетельствует необычайная (по тем временам) популярность уже упомянутого нами современника Вебера — философа и социолога Георга Зиммеля, давшего имя этому кризису: «трагедия культуры». Он очень активно публиковался в Германии и многократно переводился в России (в журнале «Логос» и в других журналах; его переводы издавались также отдельными брошюрами и книгами). Однако едва ли не более всего он поразил воображение российского читателя знаменитой статьей «Понятие и трагедия культуры». Общее ощущение трагедии культуры передалось и молодому Бахтину, который, как свидетельствуют прямые и косвенные ссылки на упомянутую статью Зиммеля, осмыслял это свое переживание преимущественно в его понятиях и категориях. Ответом, если не на зиммелевскую статью конкретно, то на общее иррационалистическое умонастроение, ею стимулируемое, был и доклад Вебера «Наука как призвание и профессия», также проникнутый (несмотря на весь горячо отстаиваемый «героический рационализм» автора) болезненным переживанием культурного кризиса. Однако при всем различии видения и оценки его деталей и у Вебера, и у Бахтина было одинаковое ощущение глубины и тотальности кризиса культуры, который, по их общему мнению, не случайно привел к кризису всего гуманитарного, и шире — всего социально-гуманитарного знания, включая знание социологическое.

Вот это сознание сопряженности кризиса культуры с кризисом социокультурного знания (одинаково характерное, как видим, для Зиммеля и Вебера), которое передалось также Бахтину — фактически ученику первого из них, представляло собой еще одну — третью — черту, роднящую автора «Философии поступка» с создателем теории социального действия. Сознание общего кризиса предшествующей социологии, которым отмечено творчество Вебера с конца прошлого века и которое особенно остро переживалось Бахтиным в 20-е годы, влекло их в общем направлении — прочь от той теоретико-методологической позиции, за которой давно закрепилось название «реализма» (в средневековом смысле этого понятия, утверждающего приоритет всеобщего перед индивидуальным). Оба они явно испытывали тяготение к противоположной позиции, которую можно назвать номиналистической. Эта контраверза вынуждает нас вспомнить здесь о знаменитом споре между средневековыми «реалистами» и «номиналистами», к которому восходит философское ее осознание.

Для первых истинной реальностью было одно лишь общее (всеобщее). Утверждая это, они, кстати, имели возможность ссылаться и действительно ссылались на Аристотеля, который метафизику (знание об истинных, по его убеждению, причинах и началах бытия) — умозрительное знание всеобщего — ценил выше физики (как знания на основе опыта); соответственно, и свою «Политику» он начинает с утверждения примата общества по отношению к индивиду. Из гипертрофии этого «примата» и

возник реализм средневековой схоластики, породивший, как его столь же одностороннюю противоположность, «номинализм». Это слово возникло оттого, что все, что «реалисты» утверждали как «всеобщее», их противники, получившие прозвище номиналистов, считали пустым «именем», «наименованием». Действительно реальными оказывались в их глазах только единичные, конкретные, индивидуально определенные явления.

Соответственно этому и в социологии со временем обозначились два радикально противоположных направления. Они «циклически» сменяли друг друга в качестве доминирующих еще до того, как О. Конт дал имя этой области знания, отнеся весь предшествующий период ее развития к донаучной — мифологически-религиозной и метафизическим стадиям. В XIX веке как в контовской социологии, так и в социологии Маркса господствовал социологический реализм, постулировавший безусловный примат общества как целого над составляющими его индивидами. Так вот, именно этот теоретико-методологический принцип, по мнению как Вебера, так и Бахтина не выдерживал критики. С ним-то, принесшим столько лавров социологии прошлого века, они связывали состояние кризиса, причем кризиса всего социально-гуманитарного знания. Почему? А потому, и в этом опять-таки были солидарны оба, что в рамках контовски-марксовского социологического реализма, — даже при всех оговорках и экивоках, какие были у Маркса, особенно молодого, — личность «тонула» во всеобщем. Будучи «совокупностью всех общественных отношений», она полностью утрачивала индивидуальные черты: «лица необщее выраженье». Общество оказывалось в конечном счете абсолютным господином над личностью.

И Вебер, и Бахтин видели перспективу выхода из этой кризисной ситуации в «остранении» (как сказал бы Б. Брехт) социологического реализма и в переходе на позиции социологического номинализма, или — по словам М. Вебера, стремившегося подчеркнуть таким образом свой антионтологизм, — методологического индивидуализма. Заметьте, именно методологического и именно социологического! Который далеко не всегда (как полагал Вебер) совпадал с этическим индивидуализмом, выражающим не теоретическую, а нравственную позицию. Впрочем, это особый вопрос, требующий отдельной статьи (хотя, как мы увидим, в рассуждениях самого Вебера и тут были совпадения с идеями Бахтина). Сейчас нам важнее подчеркнуть, что оба они «отталкивались» (во всей негативности смысла этого слова) от социологического реализма и отходили к социологическому номинализму, хотя и по-разному толкуемому ими. Таков 4-й пункт соприкосновения воззрений обоих авторов. Все это уже в первом приближении выглядит, хотя и не как мировоззренческое «родство душ» Вебера и Бахтина, но как общность их теоретико-методологических установок, восходящих к неокантианскому «методологизму». Она-то и обеспечила параллельность движения людей, живших в разных странах, принадлежавших к разным поколениям и ничего не знавших друг о друге (все это не лишне подчеркнуть еще раз), и к социологии, и внутри нее. Эта примечательная параллель очередной раз свидетельствует о том, насколько русская культура, и особенно социологическая (как впрочем, и философская) была включена в целое развития западной и прежде всего немецкой культуры. И попытки представлять ее как нечто «радикально самобытное», совсем обособленно развивающееся, сразу наталкиваются на массу примеров, явно противоречащих такому «априоризму».

* * *

А теперь рассмотрим более подробно, как уже отмеченные пункты соприкосновения, и, подчас, смыкания путей в социологию Вебера и Бахтина, так и некоторые другие моменты, сопряженные с ними. Что касается общей тенденции, в русле которой каждый из них по-своему, на свой лад и манер двигался навстречу новой социологии, существенно отличной от социологии прошлого века, то здесь важно добавить следующее. Как уже отмечалось, философская атмосфера, в которой

протекало творчество зрелого Вебера и формирование мировоззренческих установок молодого Бахтина, была отмечена чертами радикального сомнения в истинности «реалистической» «метaparадигмы», господствовавшей в области социально-гуманитарного знания, вопреки глубоко укоренившемуся в общем сознании XIX века буржуазному индивидуализму и романтическому тяготению к «особенному». Только Вебер решающими импульсами, радикализирующими такое сомнение, был обязан резкому логико-методологическому различению суждений на обобщающие и индивидуализирующие (идеографические) суждения, осуществленному Виндельбан-дом/Риккертом, а Бахтин — учению позднего Зиммеля об индивидуальном законе. А отсюда проистекала и общность видения ими перспектив выхода из кризиса, в котором, по их убеждению, оказалось к началу XX века социально-гуманитарное знание, и различия конкретных итогов на этом пути.

Переход от понимания общества и общественного бытия как реальности *sui generis* и даже единственно возможного Бога (вспомним Дюркгейма, который был здесь правоверным «контингентом») в качестве отправного пункта социологического мышления к индивидуально-определенной личности, индивидуальному поступку, индивидуальному действию, поведению и т.д. уже сам по себе предполагал очень серьезную гносеологическую (как у Вебера) или даже онтологическую (случай Бахтина) переориентацию, к рассмотрению которой мы не обращаемся специально. (В этом случае пришлось бы углубиться в детали общего движения от марксизма к современной социологии, когда даже теоретики наполовину еще оставались социологическими реалистами, а наполовину уже начинали отдавать приоритет индивидуально-личностному началу и т.д., оказываясь таким образом где-то «между» номинализмом и реализмом.) Мы остановимся лишь на некоторых моментах, имеющих более непосредственное отношение к нашей «параллели». Речь пойдет, во-первых, об осознании общего кризиса, в каком оказалась социологическая теория (специальный предмет теоретической социологии) именно в качестве результата несостоятельности прежней метaparадигмы, то есть издержек некритической абсолютизации социологического реализма. А во-вторых, о том, каким образом предполагалось справиться с этим кризисом, уже отправляясь от новой — номиналистической — предпосылки: от индивидуального субъекта деятельности, действия, поступка. Ибо именно он, взятый во всей его индивидуальной конкретности, (а не «общество», не «класс», не «сословие» или какая-либо иная «группа») рассматривается теперь как реальный субъект социальной деятельности. В связи с этим совершенно иначе понималась и сама эта деятельность, и ее более конкретные определения. Точно также иначе мыслилась даже такая очень сложная для социологии проблема, как проблема взаимоотношения социологии и психологии, а в более широком плане — социологизма и психологизма вообще.

Сообразно с этим в качестве важнейшего предмета исследования выступал уже не класс, не сословие, не социальная группа, большая и малая, но индивид, его осмысленное действие. Это изменение ориентации на Западе осознавалось как «коперниканский переворот» в рассмотрении социальной жизни. Словосочетание это в свое время прозвучало у Канта, который, как известно, говорил о ко-перниканском перевороте как о переходе от проблематики бытия, объекта к проблематике сознания, субъекта: гносеологии и в конце концов субъекта познания. Теперь большая волна, вызванная этим теоретико-познавательным переворотом, дошла, наконец, до уровня социологического (у Вебера) и социально-гуманитарного (у Бахтина) знания. Как в социологии, так и культурологии намечался, в качестве перспективы выхода из «общего кризиса», один и тот же поворот от общественного (или «социокультурного») бытия к активному индивидуальному, субъективному действию: «акту действия» и самому «деятелю», взятому во всей его конкретности.

Однако уже здесь, в этом поворотном пункте, можно зафиксировать далеко

идушее различие подходов Вебера и Бахтина — расхождение «моментов» дальнейшего движения от этой точки, связанное с различием ближайших традиций, в русле которых его предстояло осуществлять.

В этом отношении представляет особый интерес бахтинская «Философия поступка», автор которой пытался сочетать общую неокантианскую линию (приверженность к ней сохранялась с позднемимелевской философией жизни. Онтологизируя в духе Зиммеля исходную номиналистическую предпосылку, молодой Бахтин заходит в своем «номиналистическом повороте» гораздо дальше, чем более осторожный и предусмотрительный Вебер. Вслед за Зиммелем он не просто акцентирует виндель-бандовски/риккертовское различие номотетических суждений об общем, с одной стороны, идеографических суждений об индивидуальном, с другой. Он придает онтологический смысл методологическому различению этих типов суждений, рассматривая первый из них как извращающую объективацию (по Марксу — «отчуждение») второго, отвечающего подлинной реальности бытия. Ибо реальность эта отмечена печатью неповторимости и единственности каждого из мгновений. Воплощением этой уникальности и является поступок. Вслед за поздним Зиммелем, выступившим в статье «Индивидуальный закон» в качестве представителя радикально номиналистической точки зрения, Бахтин (на которого, судя по его раннему трактату, она произвела решающее впечатление) говорит об индивидуальном поступке (то есть, по Веберу, индивидуальном действии) как о таком «акте», который обладает абсолютной уникальностью.

Согласно основополагающему тезису Бахтина, каждый человек, каждый индивид, реализующий себя в этих «актах», занимает свое, никем «не заменимое» место в бытии. Никто и ничто не может заместить его на этом месте, и каждый «акт»-действие индивида определяется его «незаменимостью», или, иначе, «не алиби» в бытии. Вот здесь и теперь. Только в пределах этой онтологически значимой уникальности его места, «блюстителем» которого ему надлежит быть всю жизнь, человек может действовать как индивид, цельно определенная личность. Отсюда — любимое выражение Бахтина, которое было быстро усвоено филологами-идеологами без проникновения в его онтологический и социально-философский смысл — «не алиби человека в бытии». А это значит: коль скоро я живу, есмь, то есть впаян в бытие, един с ним и у меня нет никакого алиби: я в ответе за это «есмь». И за это — мое! — бытие кроме меня нет и не может быть ответчика. Неповторимое и уникальное, бытие уже по определению этому может присутствовать лишь здесь и теперь, раз и никогда. И моя задача заключается в том, чтобы ответственным образом осознать это обстоятельство. Осознать, что я изначально обусловлен вот этой своей единственностью и неповторимостью и обречен действовать — на своем, только мне предназначенном «месте» в бытии — уникальным образом, отличным от образа действия всех «других» и каждого из них в отдельности: уже хотя бы по одному тому, что в каждый данный момент я занимаю такую «точку» пространства, в какой никто кроме меня не может находиться.

А из того факта, что мое место в пространстве никто не может занять на протяжении того отрезка времени, какое я нахожусь на этом месте, следует вывод о неповторимом единстве пространства и времени, которое Бахтин идентифицировал впоследствии в понятии «хронотоп». Его можно было бы редуцировать к гегелевскому «здесь-и-теперь», но только с учетом одного существенно важного различия. Если у Гегеля идет при этом речь о логической проблеме сопряжения двух натурфилософских абстракций — абстракции пространства и абстракции времени, то у Бахтина имеется в виду онтологическая проблема совмещения в одной точке пространственного и временного определений специфически человеческого бытия. Лучше всего смысл первоначального бахтинского сопряжения человеческого пространства и человеческого времени — пространственно-временного определения бытия человека — будет понят, если мы сопоставим его со знаменитым хайдеггеровским «Dasein» («тут-

бытие»), увидев в трактате молодого Бахтина предвосхищение, по крайней мере на пятилетие, экзистенц-философского толкования индивидуального бытия. Бахтинское бытие — это то самое человеческое бытие, через которое, согласно концепции хайдеггеровского «Бытия во времени», только и может быть постигнуто Sein — бытие как таковое, которое всегда «тут»³.

* * *

Впрочем, за пределами этого различия раннебахтинского подхода, предвосхищавшего в ряде моментов «фундаментальную онтологию» Хайдеггера, с одной стороны, и веберовского методологизма и гносеологизма, явно имевших в своей родословной не только кантовские, но и неокантианские (главным образом, виндель-бандовски-риккертовские) элементы — с другой, еще остается общее пространство, позволяющее говорить о неслучайной близости мировоззренческих устремлений молодого Бахтина к итоговым воззрениям Вебера. Я имею в виду этический «акцент», одинаково характерный для мышления Бахтина и Вебера, сохранившийся у первого вопреки влиянию Зиммеля с его тенденцией растворения этического долженствования в «жизни», а у второго — вопреки «суггестии» Ницше с его эстетизацией «воли и власти». (Между прочим, о сильном впечатлении, которое произвел на него Ницше еще в гимназические годы, свидетельствует и Бахтин. Однако в его трактате ницшеанское влияние уже опосредовано зиммелевским, и, так сказать, «снято» в нем.)

У Вебера упомянутый «акцент» находит свое отражение в его приверженности виндельбандовски-риккертовскому аксиологизму, правда, с той «поправкой», какую он внес в него своей позднейшей идеей о «войне богов», раскалывающей царство ценностей (идея, в ницшеанской «родословной» которой не приходится сомневаться). У молодого Бахтина тот же «акцент» в трактовке «ответственного поступка» как целого, а тем самым и в утверждении нравственного смысла индивидуальной человеческой деятельности вообще. Этот мотив не заглушается у него онтологическим, поскольку в своем трактате он ведь и онтологию, как «первую философию», толкует в качестве этики, то есть учения о фундаментальных основоположениях ответственного человеческого поступка. В связи с этим и бахтинская эстетика предстает как учение о художественном творчестве, понимаемом прежде всего и главным образом в качестве ответственного поступка автора произведения искусства. Иначе говоря, здесь «по всей линии», доминирует, хотя и «онтологизированная», но, тем не менее, именно этика (а не, скажем, та же эстетика).

В целом же, нежелание как Вебера, так и Бахтина обрывать последние связи с этикой (и без того уже ослабленные социологизмом первого и онтологизмом второго) скорее роднит их в общем противостоянии эстетизму биологически ориентированной философии жизни, которой отдал крупную дань поздний Зиммель, и пробивающему себе дорогу экзистенциалистскому умонастроению с его агрессивным (как, например, у Хайдеггера) неприятием всякого «аксиологизма». В конце концов оба не были склонны поддерживать это модное в первой четверти нашего века стремление вообще избавиться от всяких ценностей, на ницшеанский манер усматривая в них простой инструмент «воли к власти», или, как сказали бы марксисты, «идеологию». При всей близости бахтинского «хода мысли» (инициированного радикальным номинализмом Зиммеля) хайдеггеровскому, автор «Философии поступка» не делает из своего обоснования онтологической уникальности «акта» — действия индивида — вывода в духе ницшеанского «философского имморализма», как это получается у автора книги «Бытие и время».

³ Симптоматична и параллельность последующей эволюции Бахтина и Хайдеггера, центральным моментом которой был поворот (хайдеггеровская «Kehre») от радикально номиналистической теоретико-методологической позиции к умеренно реалистической. (В связи с этим изменяется и смысл бахтинского «хронотопа».)

Тотальная ответственность неповторимо индивидуального поступка у Бахтина не утрачивает свое значение высшей этической ценности оттого, что она фундируется у него онтологически, исходя из утверждения категории «уникального» в качестве фундаментального определения изначальной структуры самого бытия. Тогда как для Хайдеггера принцип «тут-бытия» («Dasein») означал категорическое отрицание этического учения о ценностях, а вместе с тем — на манер ницшеанской «переоценки всех ценностей», примененной к самой аксиологии, — отрицание этики вообще. Фактически хайдеггеровское толкование «тут-бытия» освобождает человека от этической ответственности, целиком перенося ее на «судьбу» этого индивидуального бытия, оказавшегося именно «тут» (а не где-нибудь еще, куда она могла бы его «забросить»). А вот у Бахтина радикально номиналистическое понимание человеческого бытия, как раз наоборот, призвано обосновать всю значимость нравственной ответственности индивида. В этом пункте с особенной очевидностью проступает общность интенций молодого Бахтина с его онтологическим фундированием первостепенной значимости ответственного поступка и зрелого Вебера с его социологическим оправданием «этики ответственности» в качестве единственно релевантной современной ситуации «западного человека».

Подобное совпадение глубинных этических ориентаций Вебера и Бахтина столь же симптоматично, как и одинаковое, в конечном счете, стремление ввести социологию, которую еще неокантианцы (например, Риккерт) числили по ведомству наук о природе, в круг гуманитарных дисциплин — наук о культуре. Причем это стремление в немалой степени стимулировалось общим для них представлением о человеке как о существе этическом, а не «судьбическом» (представление, роднящее биологизированную версию философии жизни с хайдеггеровской экзистенц-философией). В близком родстве с таким пониманием человека находится и одинаковое неприятие ими обоими как гегельянски-марксистского, так и фрейдистского «подхода» к пониманию человека «из-за спины» (выражение Бахтина). При таком подходе к человеку, исполненном ученой гордыни и лукавства (вспомним гегелевские рассуждения о «хитрости разума», покоровшие научное воображение Маркса и Энгельса), индивид предстал как некая марионетка неосознаваемых им сил, «руководящим указаниям» которых он должен был следовать, буквально «не ведая, что творит». Доступ к этим указаниям имел, согласно общему предрассудку сциентистского «человековедения» прошлого века, будь это позитивистская социология или марксизм, социал-дарвинизм или психоанализ (самое позднее детище XIX столетия), лишь «человек науки». Он-то и норовил брать на себя миссию истолкователя «поступков» — индивида, «наивно» уверенного в том, что находится в здравом уме и трезвой памяти, действуя по собственной воле и разумению. Этому наивному обладателю «обыденного сознания» все время втолковывали, что на самом-то деле он является кем-то вроде сомнамбулы, действующей вслепую, повинясь приказам, идущим откуда-то «сзади». Такая «сверхпозиция» науки XIX века была одинаково неприемлема как для Вебера, так и для Бахтина.

* * *

На этом фоне представляется не совсем случайным тот факт, что первой опубликованной (хотя и под чужой фамилией, видимо, прежде всего из соображений цензурного порядка) книгой Бахтина стала его работа, посвященная критике фрейдистского психоанализа [2]. Это критическое исследование, появившееся в печати в 1927 году, знаменует начало решительного поворота от теоретико-методологического номинализма к тому, что уже здесь (и особенно здесь) должно называть социологическим реализмом. Однако это не был простой возврат на позиции того типа научности, который господствовал в XIX веке. При этом была сохранена, и тут явлен еще один, причем едва ли не наиболее существенный момент общности социологических интенций Бахтина и Вебера, относительная правда номинализма, которая

сделала в свое время его приверженцем и автора «Философии поступка». Она — во все том же нежелании подходить к постижению человека «из-за спины», отказывая ему в праве на всю полноту ответственности за свои действия и свою судьбу.

Есть у этой правды немаловажный аспект, который обнаруживал всю практическую значимость как раз по мере того, как в нашей стране все глубже укоренялся тоталитарный режим. Считая сознательно действующего индивида ответственным за все последствия поступков, которые предполагаются постижимыми в рамках его «кругозора» (термин, с помощью которого Бахтин переводил гуссерлевское понятие «горизонта»), то есть в «мире» (еще одна важная категория автора «Философии поступка») его сознания и действия, Бахтин отказывается от вменения автору поступка всего, что находится за пределами его ответственности: «за спиной» его ответственного поступка. По той же причине Вебер отказывается вменить в вину автору социального действия то, что располагается за рамками его (этого действия) осознанной мотивации — все равно, идет ли при этом речь о целерациональном, ценностнорациональном, аффективном или традиционном действии. Между тем существо тоталитарного мышления, которому суждено было на долгие годы утвердиться сперва в большевистской России, а затем в нацистской Германии базировалось на диаметрально противоположной презумпции, предполагавшей необходимость признания индивидом своей вины за то, что вообще не было и не могло быть результатом его осознанных действий — вины за «действия» нации или класса, сословия или партии, к которым он причислялся репрессивными органами на основании его «анкетных данных». И, например, сам Бахтин был одним из тех «многих, слишком многих» в большевистской России, которому пришлось испытать на самом себе тяжесть репрессий за свое «классовое происхождение», действия его брата-«белогвардейца» за принадлежность к философскому кружку (квалифицированному как «преступная группировка») и т.п.

Естественно, что даже в ситуации решительного поворота от радикального (онтологического) номинализма зиммелевского толка к социологическому реализму, произошедшего в воззрениях Бахтина во второй половине 20-х годов, он не был склонен отречься от того, что оставалось не только теоретической, но и простой житейской правдой номинализма. И потому его версия социологического реализма. — даже при наличии вообще характерного для «общего мирозерцания» этих лет уклона в пансоциологизм, — в целом носила более умеренный характер, «изымающий» работы Бахтина, написанные в те годы, из общего потока вульгарно-социологически ориентированной литературы.

Все это, надо сказать, серьезно отличает социологически ориентированные работы Бахтина, к которым, кроме названного уже критического исследования о Фрейте и фрейдизме, следует отнести также опубликованную в 1928 году под фамилией Медведева книгу «Формальный метод в литературоведении» [3] и вышедшую в 1929 году под фамилией Волошинова «Марксизм и философия языка» [4]⁴, — от ранней книги другого ученика Зиммеля — Георга Лукача «История и классовое сознание», изданной в 1923 году и почти одновременно опубликованной у нас в журнальном варианте [6]. Эти бахтинские работы были далеки от «ранне-лукачевского» политического экстремизма и социологического эсхатологизма, побуждавшего автора книги о мирозидательной — в буквальном смысле слова — роли «классового сознания» рассматривать пролетариат как нового Мессию, призванного сотворить «Новый Мир», в котором все предметы утратят их («буржуазную») «вещественность» и «отчужденность», а законы их связи — свою (и «классово-эксплуататорскую») непреложность, уступающую место «принципам свободы». Марксистская утопия революционного скачка «из царства необходимости в царство свободы», витавшая в

⁴ Сюда же можно было бы отнести и социологические «вкрапления» из книги Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (опущенные по воле автора в последующих изданиях) — первой опубликованной под его собственной фамилией [5].

атмосфере 20-х годов точно так же, как и в концептуальной схеме книги Лукача, если и проникла в сознание Бахтина, то в существенно секуляризованном виде — в виде идеи карнавала. Что же касается предложенной Лукачем теоретической перспективы превращения индивидуального «миротворчества» (сотворение «мира поступка») в коллективное, — такова была лукачевская формула перехода от номиналистической онтологии Зиммеля к реалистической, — то она, судя по уже названным работам, явно не прельщала теперешнего Бахтина. Даже в период своего раннего этического максимализма, печатью которого отмечена его «Философия поступка», Бахтин достаточно сдержанно {хотя и не однозначно отрицательно} относится к марксистскому «историческому материализму». Он оценивает его скорее в умеренно-либеральном духе как социально-философскую доктрину, оказавшуюся, по его словам, «привлекательной для участного (то есть признающего свое «не-алиби в бытии». — Ю.Д.) сознания тем, что пытается строить свой мир так, чтобы дать в нем место определенному, конкретно-историческому действительному поступку; так, чтобы в этом мире можно было ориентироваться стремящемуся и поступающему сознанию» [1, с. 96]. Как видим, даже здесь, где молодой Бахтин фактически переосмысляет исторический материализм в духе своего собственного активистски ориентированного номинализма, он не доходит в онтологизации «поступочного» мирозерцания до отождествления «мира поступка» ни с тем «миром», о котором идет речь у самого Маркса, ни с «Новым Миром» эсхатологических ожиданий Лукача (у кого даже не столь уж умеренный Ленин диагностировал «детскую болезнь» коммунистической левизны). А потому и его поворот от онтологического номинализма к социологическому реализму второй половины 20-х годов был (при всех его издержках) гораздо менее катастрофичным, чем лукачевский поворот от эсхатологически истолкованного социологического реализма Маркса к ортодоксальному марксизму, тщетно пытавшемуся восстановить им же нарушенное равновесие между «реализмом» и «номинализмом» в социальной науке. Не случайно Лукачу, пережившему в России свой «поворот», в одном отношении аналогичный бахтинскому, а в другом хайдеггеровскому, пришлось затем «всю оставшуюся жизнь» отрешиваться от неомарксистских приверженцев его ранней книги (начиная Хоркхаймером и Адорно и кончая поздним Сартром и Мерло-Понти), вновь и вновь бросавшихся к нему с распростертыми объятиями.

«Кehre» Бахтина произошла без подобных эксцессов. Причем не только потому, что о его первом — «зиммелевском» — повороте долгое время ничего не было известно, но и потому, что после того как основной документ этого раннего поворота — трактат «Философия поступка» — был опубликован, нужно было еще уловить его основную теоретико-методологическую интенцию. Для него самого этот поворот был облегчен в силу густой этической окрашенности его номинализма, смягчавшего «острые углы» зиммелевской онтологизации номиналистического принципа со свойственным ей радикализмом. Аксиологизм, унаследованный ранним Бахтиным от неокантианства, интерес к которому (стимулировавший новые и новые обращения к этике самого Канта) не угасал среди лидеров «Невельского кружка» на протяжении всей их жизни, способствовал поискам «формулы компромисса» между номинализмом и реализмом, приближавшим вчерашнего автора «Философии поступка» к основоположнику «теории социального действия», именно — к Веберу, еще в начале века поставившему перед собой нетривиальную задачу сопряжения «методологического индивидуализма» (идиографизма), предполагаемого антропологической спецификой предмета социально-гуманитарного знания, с «номотетизмом» генерализирующего подхода к нему, обеспечивающего научную строгость и доказательность как самому процессу его (этого предмета) исследования, так и изложению его результатов.

Теперь нам остается лишь подытожить сказанное на более широком современном фоне — на фоне двух примечательных ренессансов — веберовского и бахтинского, не случайно встретившихся на исходе нашего века.

1. Именно сегодня, когда нам стали особенно внятны культурологические интенции Вебера — экономиста и социолога, с одной стороны, и социологические интенции Бахтина — культурфилософа и литературоведа — с другой, мы можем говорить о встрече этих двух социальных мыслителей, ничего не знавших друг о друге, произошедшей на стыке двух, казалось бы, таких далеких один от другого «хроно топов».

2. Неслучайность этой метафизической встречи была обусловлена необходимостью пересечения в одной и той же точке двух, казалось бы, разнонаправленных тенденций — веберовского стремления ввести политэкономия и социологию в круг наук о культуре и бахтинского стремления поднять общегуманитарное знание на уровень нового понимания научности, еще только пробивавшего себе дорогу в новейших тенденциях социальной философии и социологии XX века.

3. Общая цель, шаг за шагом прорисовывавшаяся в теоретико-методологических исканиях как Вебера, так и Бахтина, заключалась в том, чтобы развить новую, соответствующую насущной потребности нашего века социологию как широко понятую культурологию, а ее в свою очередь «заразить» социологическим стремлением к строгости и доказательности, конкретности и адекватности знания о человеке.

4. Роль соединительного звена — посредника между этими аспектами «единого и неделимого» знания — и у Вебера, и у Бахтина должна была сыграть (и отчасти действительно сыграла) этика, сквозь призму которой каждый из них вглядывался в глубинные пласты индивидуальной человеческой мотивации. У Вебера это была «хозяйственная этика», анализируя которую он шел от исторической политэкономии к понимающей социологии и культурологии. У Бахтина исходным пунктом была здесь ранняя теория нравственного ответственного поступка, отправляясь от которой он шел затем к эстетике, расшифровываемой как «этика художественного творчества», к «этике политики» и т.д., намереваясь в конце концов придти к тому же, с чего начал Вебер — к «этике религии».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984—1985. М., 1986. С. 80—160.
2. Волошинов В.Н. Фрейдизм. Критический очерк. М.-Л.: ГИЗ. 1927.
3. Медведев П.И. Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику. Л.: Прибой, 1928.
4. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л.: Прибой, 1929.
5. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. 1929.
6. Lucacs D. Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923.