

О возможном истоке полифонической идеи Бахтина¹

Гогтишвили Л.А.

Аннотация: Данная работа является второй из задуманного автором для журнала Vox цикла статей о бахтинской полифонии. В первой, уже опубликованной работе цикла (см.: Гогтишвили Л.А. К ситуации вокруг полифонии // Vox. Философский журнал. 2013. Вып. 15 (<http://vox-journal.org/html/issues/235/250>)) реконструирована в общих очертаниях формально-языковая матрица полифонии, т. е. предполагавшаяся Бахтиным дискурсивная стратегия построения полифонического текста. Согласно предлагаемой гипотезе, исток полифонической идеи может быть усмотрен в разработанном ранним Бахтиным первопринципе нравственной философии, а именно – в принципе абсолютного исключения себя из события бытия.

Ключевые слова: исток полифонической идеи, нравственная философия раннего Бахтина, принцип абсолютного себя исключения из события бытия.

1. Текстологические проблемы.

Религиозные взгляды М.М.Бахтина не были письменно выражены в сколько-нибудь отчетливой и развернутой форме. Тем не менее о них можно составить представление по совокупности бахтинских работ. Одна из них занимает в этом отношении особое, можно сказать, главенствующее место. Авторское заглавие этой ранней работы, в которой отчетливо просматривается религиозная основа, не сохранилось; название «К философии поступка» (далее — ФП) дано С. Г. Бочаровым при первой публикации². Точная датировка ФП также неизвестна. С уверенностью можно утверждать лишь то, что автограф писался между 1918 и 1924 гг. По намеченному в самом тексте ФП плану работа должна была состоять из того, что вслед за С. Г. Бочаровым³ можно назвать «Введением», и четырех частей: 1 часть — об архитектонике действительного мира поступка, 2 часть — об этике художественного творчества, 3 часть — об этике политики, 4 часть — о религии. Этот план — практически единственное документальное (написанное рукой Бахтина) свидетельство не только интереса Бахтина к религиозной проблематике, но и его готовности теоретизировать на подобные темы. Сохранился лишь фрагмент этого большого замысла, содержащий середину и окончание Введения, а из предполагаемых четырех частей до нас дошла лишь Часть 1, тоже неполная, оборвавшаяся не просто на полуслове, а на полуйдее. Религиозная часть не сохранилась (и мы не знаем, была ли она написана); тем не менее, будучи по замыслу заключительной, именно религиозная проблематика телеологически управляла всеми сохранившимися (предшествующ-

¹ Текст представляет собой обработку нового теоретического вывода из сжато поданных и существенно переработанных наблюдений к Преамбуле к <К философии поступка>, опубликованной в собрании сочинений М.М.Бахтина (Далее - М.М.Б.). См.: *Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.* М.: Изд-во «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003. 958 с

² *Бочаров С.Г.* Преамбула к первой публикации <Философии поступка> // *Философия и социология науки и техники.* М., 1986. С. 80.

³ Там же.

ими) частями ФП и потому может с определенной долей уверенности быть реконструирована, хотя и в самых общих очертаниях.

На первой странице хранящегося в архиве автографа стоит цифра 9; стало быть, первые восемь страниц Введения утеряны, но объем утраченного начала можно установить с большой долей уверенности. Весь сохранившийся фрагмент занимает около 4 п. л., отсюда несложная арифметика: если сохранившиеся 43 рукописных страницы Введения содержат 120 000 знаков, то утерянные 8 страниц его начала должны были содержать примерно 22 тысячи знаков — утеряно, следовательно, начало работы объемом более половины авторского листа; в содержательном отношении утрачена, следовательно, исходная постановка проблемы. Далее идет сплошная нумерация, вплоть до с. 52, заполненной не до конца; после нее заново цифрой 1 пронумерована первая страница следующего двойного листа, в центре и вверху которой написано *Ч. I*, из чего следует, что Введение и первая часть работы нумеровались М.М.Б. отдельно. Затем идут четыре двойных листа с нумерацией до последней 16-й с.; поскольку она исписана до конца, можно полагать, что рукопись имела неизвестное нам продолжение (но не обязательно окончание) и что, соответственно, религиозный раздел если и не был написан, то обдумывался в соответствии со своим предельно значимым финальным топосом.

Рукопись исключительно трудна для прочтения; это самый сложный в этом отношении из всех известных бахтинских автографов. Он сохранился крайне плохо: листы пожелтели, некоторые края оборваны, карандашные (особенно — от синего карандаша) линии потускнели, а в некоторых местах полностью истерлись (до невозможности). Но не в меньшей степени трудность автографа для прочтения обусловлена тем, что это предварительная, т. е. несомненно писавшаяся «для себя» рукопись: в ней не только встречаются описки, пропуски слов и разного рода повторы, но — это-то и составляет главную трудность — слова часто не прописаны до конца, причем иногда вместе с окончаниями опущены и суффиксы, что затрудняет точное прочтение грамматической формы слов, принуждая в некоторых случаях к домысливанию⁴. В конце 1990-х гг. Бочаров составил список из более чем сорока поправок к уже опубликованному тексту ФП, в том числе и весьма существенных в смысловом отношении (все они были учтены при издании Собрания сочинений ММБ, а ранее — в выполненном В. Ляпуновым переводе этого текста на английский язык⁵). Последние попытки прочтения оставшихся неясными мест предпринимались при подготовке первого тома собрания сочинений; в ходе этой работы, помимо всего прочего, была произведена экспертиза автографа в криминологической лаборатории. Тем не менее, хотя значительную часть ранее неразобранного текста прочитать за прошедшие с первого издания годы удалось, некоторые места, в том числе и принципиально значимые, так и остались, несмотря на все усилия, непрочитанными.

2. Проблемы интерпретации. Не менее сложным оказался текст и для концептуального понимания. Высказанные о ФП мнения многочисленны и разноречивы, иногда до полярности.

Достаточно сказать, что даже *нравственная философия*, стержневая в замысле ФП, оценивается то как зиждущаяся на прочном религиозном основании (с разным толкованием конфессиональной ориентации автора), то как атеистическая (направленная на *обезбоживание бытия*⁶), то как языческая.

Практически во всех работах о ФП отмечен ее ведущий концептуальный мотив — установка на радикальную единственность Я, но толкования этого мотива резко расходятся. В одних случаях он понимается как соответствующий по своей телеологии религиозно-персоналистскому направлению, в других — как не вполне преодоленный реликт дискредитировавшего себя субъективизма, что ведет либо к признанию всей ранней философии

⁴ Следует воздать должное многолетним усилиям Л.В.Дерюгиной, Г.С.Бернштейн, С.М.Александрова и С.Г.Бочарова, сумевшим подготовить рукопись к первому изданию в его особо узнаваемом стилистическом облике.

⁵ Bakhtin M. M. *Toward a Philosophy of the Act*. University of Texas Press, 1993.

⁶ Боневская Н. К. Бахтин глазами метафизика // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1998. № 1. С. 114.

М.М.Б. *субъективистской*, либо — в мягком варианте — к выводу о внутренней противоречивости разработанной в ФП нравственной философии (в силу распространенного представления) и о принципиальной *неплодотворности* (в силу бесперспективности субъективизма в этике). С точки зрения возможных истоков, мотив радикальной единственности индивида толкуется как заимствованный у Бердяева, Штирнера, Розенцвейга, Зиммеля, Шелера и др.

Значительно реже бахтинский мотив радикальной единственности рассматривается в его внутреннем — непосредственно концептуальном — смысле, например, как принципиальный и целенаправленный отказ М.М.Б. от снятия индивидуации в противовес шопенгауэровско-ницшеанским эгологическим установкам⁷. Позитивный подход к принципу радикальной единственности индивида и сопряженным с ним мыслительным перспективам встречается нечасто⁸.

Во многих исследованиях отмечается, что в ФП (как и в работе «Автор и герой в эстетической деятельности»). Далее АГ) *проблематизируются и пересматриваются границы между жизнью, наукой, этикой и эстетикой*. Одни авторы считают, что отправным моментом для раннего М.М.Б. является априорно признаваемая тождественность искусства и жизни, из чего заключается, что М.М.Б. строил «эстетику жизни», следуя в этом глубинной стиливой традиции русской религиозной философии⁹, другие полагают, что эстетическая практика понимается М.М.Б. как опыт внежизненного бытия¹⁰ или внежизненно активной авторской позиции¹¹.

3. Сюжетообразующая интрига «в обратной перспективе». Согласно предлагаемой здесь гипотезе, можно говорить о наличии сюжетообразующей интриги текста ФП, состоящей в целенаправленном создании постепенно *нарастающего напряжения между его целью (построением чего-то вроде «системы нравственной философии») и основным средством достижения этой цели — наращиванием «удельного веса» и общей значимости индивидуального Я* (наращиванием риторически демонстративным, производимым как бы в духе ницшеанской критики ressentiment, если не нравственности вообще).

Чтобы разгадать секрет этой внешней парадоксальности, сохранившийся фрагмент ФП удобнее читать «с конца»: волей текстологического случая он обрывается на хотя и едва успевшем проступить, но все же уловимом намеке на развязку вышеуказанной интриги. Мы получили возможность разгадать секрет этой развязки сравнительно недавно — уже после первой публикации текста — благодаря усилиям Л.В.Дерюгиной и С.Г.Бочарова, которым удалось прочитать еще несколько ранее остававшихся не разобранными слов (как в ключевых заключительных строках, так и в некоторых других местах автографа). Главное из этих новых прочтений — данная М.М.Б. в последнем сохранившемся абзаце «формула» выдвигаемого им *нравственного первопринципа* — формула, наиболее емко выражающая специфику бахтинского подхода к этической проблематике. Эта формула предусматривает *«абсолютное себя-*

⁷ Фридман И.Н. Незавершенная судьба «Эстетики завершения» // Бахтин как философ. М., 1992. С. 66.

⁸ См. одну из редких оценок этого мотива как концептуально направленного на поиск нестандартного выхода из тупика солипсизма в написанной до публикации ФП книге К. Кларк и М. Холквиста «Михаил Бахтин» (Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Harvard University Press, 1984. P. 70, 71). Оценка основывается авторами на «Искусстве и ответственности» и АГ: «В бахтинской феноменологии восприятия важны прежде всего возможности видения, а не те ограничения, которые налагает на них мое местонахождение. ...Бахтин подчеркивает скорее преимущества, чем недостатки индивидуально локализованного видения, хотя они взаимосвязаны и неотделимы одно от другого. Он делает это для того, чтобы термин “избыток видения” не мог трактоваться в духе солипсизма: избыток — это в конечном итоге относительная категория, не имеющая смысла без отсылки к другому».

⁹ Исунов К.Г. О философской антропологии М. М. Бахтина // Бахтинский сборник. Вып. 1. М., 1990. С. 30, 31.

¹⁰ Федоров В.В. К понятию эстетического бытия. М.М.Б. и философская культура XX века. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991. С. 42.

¹¹ Бройтман С.Н. Наследие М.М. Бахтина и историческая поэтика // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1998. № 4. С. 14-15.

исключение» этического субъекта из события бытия. Ранее неразобранным оставалось всего одно слово *исключение*¹², но его прочтение придает уверенность в толковании смутно предощущавшегося смысла финала контрапунктно развивавшегося стержневого сюжета: последовательное наращивание аксиологической весомости радикально единственного Я производилось на протяжении всего предыдущего текста ФП только для того, чтобы в финале отдать этого откормленного тельца *«на заклание»*.

Таким образом, радикально единственное Я играет в бахтинской нравственной философии роль мистериальной жертвы или обреченного на гибель трагического героя, судьба которого предопределяется катартической телеологией жанра. Мистерия и трагедия упоминаются в тексте всего однажды, но в максимально значимом месте: они приводятся в ФП в качестве архитектурных аналогов строения мира поступка. Такое — жертвенное — толкование подтверждается и прямым предвосхищающим указанием в середине сохранившегося фрагмента: *«...только со своего единственного места возможно именно жертвовать — моя ответственная центральность может быть жертвенною центральностью»*. Благодаря принципу себя-исключения несомненная правота тезиса о принципиальном отказе М.М.Б. от снятия индивидуации получает более полное и насыщенное смыслом обоснование. Используя характерный для русского символизма (особенно в лице Вяч. Иванова) прием «дискурсивной нейтрализации антиномий», М.М.Б. гасит в ФП огонь огнем (в духе ивановского тезиса «Рассудит все — Огонь!»): только максимально напряженное в своей индивидуальной единственности, нравственно ответственное (и, конечно, религиозное) Я мыслится в ФП как способное осуществить реальное *себя-исключение* (иными словами, преодолеть субъективизм). Жертвенный в своей основе, принцип себя-исключения противостоит практически всем критикуемым в ФП этическим концепциям, основанным на *отвлечении от Я*, будь то одержание смыслом (пустое теоретизирование) или одержание бытием, самозванство или представительство и т. д. Как видим, общим знаменателем критикуемых Бахтиным идей является *абстрагирование (отвлечение) от Я*, делающее подлинную жертвенность невозможной: в самом деле, заранее отказавшемуся от Я сознанию жертвовать фактически «нечем» (даже если отвлеченные этические доктрины номинально призывают к жертвенности, она остается для них фиктивной).

4. Религиозная основа предложенной интерпретации. Дополнительное пространство для более объемного – и уже вплотную приближающегося к религиозной проблематике – понимания бахтинского принципа «абсолютного себя-исключения» дает прочтение еще одного ранее неразобранного места в середине текста ФП — фрагмента о Христе как символе нравственной (и, конечно, религиозной) активности. Вот как теперь читается это место: *«Великий символ активности, отошедший <! – Л.Г.> Христос, ... жив и действителен в мире событий, именно как отошедший из мира, его не-существованием в мире мы живы и причастны ему, укрепляемы. Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной»*. Принцип абсолютного себя-исключения следует, по всей вероятности, понимать, как своего рода «подражание» *жертвенному уходу Христа*.

Осознанность этой параллели тем более вероятна, что в последнем абзаце акцентирована прямая связь принципа абсолютного себя-исключения с христианским этосом: принцип себя-исключения, пишет М.М.Б., выражает *«смысл всей христианской нравственности...»*. Эта фраза эксплицирует несомненный религиозный подтекст всего замысла ФП.

Принцип себя-исключения надстраивается над раскачиваемыми на протяжении всего предыдущего текста антиномическими концептуальными качелями между *участностью Я* в событии бытия и *отвлеченностью* — в смысле «отвлечения от себя единственного». «Отвлечение» (вызывающее вольные или невольные ассоциации с соловьевской «Критикой отвлеченных начал») входит в число наиболее часто встречающихся в ФП концептов: количество его употреблений – с учетом разных грамматических форм и синонимических

¹² Вот как теперь выглядит концовка сохранившегося фрагмента: «Это архитектурное противопоставление (Я и другого. - Л.Г.) свершает каждый нравственный поступок, и его понимает элементарное нравственное сознание, но теоретическая этика не имеет для выражения его адекватной формы. Форма общего положения, нормы или закона принципиально неспособна выразить это противопоставление, смысл которого есть абсолютное себя-исключение...».

выражений — около 70. Будучи общим знаменателем всех критикуемых в ФП версий теоретизма, «бессильных» овладеть открытым событием бытия, *отвлечение* разветвляется на два противоположных случая: на 1) *«самоотбрасывание» себя из события бытия в теоретическое смысловое пространство* (в котором меня как такового нет и не может быть) и на 2) *«одержание бытием»* — отбрасывание себя в чувственно воспринимаемый и непосредственно данный мир «других» (где Я может жить, но — не как Я, а как другой). В обоих случаях имеет место инвариантное требование, выполняющее в ФП функцию категорического императива: человек ни при каких обстоятельствах не должен уклоняться от *персонального участия в событии бытия* («принцип участности» vs. «принцип отвлечения»).

Представляется очевидным, что финальный принцип абсолютного себя-исключения вводится в противовес «принципу отвлечения». Можно поэтому полагать, что в бахтинском первопринципе подразумевается такое исключение себя, *которое не только сохраняет участность Я в событии бытия* (категорический императив), но и — поскольку это высший нравственный (и религиозный) принцип — доводит уровень ответственной участности индивида до крайнего предела.

5. Возможное ценностное наполнение принципа абсолютного себя-исключения. Но из чего именно исключает себя индивид, повинующийся принципу абсолютного себя-исключения? И не рискует ли он тем самым нарушить императивное требование участности и впасть в грех «отвлечения»?

Возможное смысловое наполнение этого принципа также лучше усматривается в обратной перспективе. Поскольку в дальнейшем, по-видимому, предусматривалось феноменологическое описание архитектурного смысла акта себя-исключения, естественно предположить, что в недошедшей до нас части Введения подготавливался некий набор концептуально-терминологических инструментов, при помощи которых можно было бы зафиксировать акт само-исключения Я из конкретного феноменологического «пространства» при сохранении причастности этого Я к событию бытия. Можно предполагать, что М.М.Б. остановил свой «выбор» на *ценностном* измерении анализируемого акта, т. е. на аксиологическом инструментарии, пригодном для описания конкретного смысла акта самоисключения¹³. Во всяком случае, в ФП наблюдается постепенное наращивание значимости ценностных категорий. Об этом свидетельствуют статистические данные о частотности употребления ключевых понятий текста. Количество употреблений ценностных категорий вместе с их производными достигает 220; если же присовокупить к ним термины, концептуально связанные с ценностным рядом, т. е. категории, отмеченные эмоционально-волевым тоном и соответствующей интонацией, то цифра перевалит за 300 употреблений¹⁴. Повышение «удельного веса» ценностной терминологии наблюдается лишь со второй половины текста, приобретая к концу Введения и в Первой части гипертрофированный характер, что можно расценить как подготовку к ценностному терминологическому наполнению будущего феноменологического описания акта себя-исключения (приведу лишь две значимые в этом плане формулировки: 1) *«Два принципиально различных, но соотносенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия...»*; 2) *«все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного*

¹³ В этом можно усмотреть некую риккертговскую струю.

¹⁴ См. для сравнения рейтинги некоторых других ключевых понятий: рейтинг категории Я и ее аналогов — около 200; теоретизма с его производными — около 160; события — около 150; ответственности и его производных — около 150; жизни — около 120; участности в сумме с причастностью — 110; суммарный рейтинг нравственного и этического с их производными — около 100; долженствования — около 80, переживания и его производных — около 70, архитектуры — около 70, видения вместе с созерцанием — около 70; свершения и его производных — около 50, транскрипции — 13. Ценностные категории уступают в этом смысле лишь абсолютному лидеру, которым является поступок: количество его употреблений вместе с производными приближается к тремстам, а если присовокупить сюда и количество употреблений термина акт, специально бахтинской трансформацией которого является в ФП категория поступка, то цифра перевалит за 400 употреблений (так что название <<К философии поступка>>, данное С. Г. Бочаровым при первой публикации, точно оценило удельный смысловой вес в этом тексте категории «поступка»).

мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные» (! — Л.Г.).

Гипотеза о предполагавшемся ценностном наполнении принципа себя-исключения подтверждается тем, что этот принцип подан в тексте как транспонирование введенного чуть ранее высшего архитектурного принципа (принципа ценностной разнзначности меня и другого) – на *религиозно-нравственную сферу*. Если это так, то принцип абсолютного себя-исключения следует понимать в смысле *исключения себя из некоей ценностной области*. Логика примерно следующая: изнутри нравственно поступающего сознания Я и другой воспринимаются как пребывающие в принципиально разных по типу и составу ценностных сферах, которые, тем не менее, обе участвуют в событии бытия. Вышеуказанные сферы мыслятся не просто разными, но – не способными пересечься: те ценности, которые Я «по праву» отношу к другому, Я не вправе относить к себе. Из этих, по праву относимых только к другому ценностей, Я и должен себя само-исключить. Принадлежащие лишь другому ценности — это *ценности прекрасной данности бытия*; поэтому нравственное Я должно самоисключить себя из их уверенного покоя и уюта. Ценности же, в которых Я по праву должно и может воспринимать себя, – это ценности *заданного*, того, что не уже есть, а только должно быть, включая, в случае их ответственного признания мною, и общие ценности, определяющие сферу вечных (прежде всего религиозных) смыслов.

6. Близость ценностных и религиозных смыслов в ФП. О возможности этого сближения и соответствующего толкования бахтинского замысла в его отношении к вечным (религиозным) смыслам свидетельствует концовка Введения. М.М.Б. дает здесь свое определение кризиса *поступка как дуального разрыва между его мотивом и продуктом*; в связи с этим М.М.Б. выражает относительное согласие с экономическим материализмом – в плане диагностики болезненного состояния нынешнего момента культуры, – но решительно расходится с марксизмом в плане предлагаемого выхода из кризиса. По мнению М.М.Б., выход из кризиса поступка состоит не в изменении содержания продукта культурного акта (решение, предлагаемое теоретизмом) и не в выявлении и открытом признании экономической детерминации культурной (и всякой другой) деятельности (рецепт, предлагаемый экономическим материализмом), а в *воссоединении продукта культурного акта с ценностно заданной системой его мотивации*, т. е. с теми идеальными — прежде всего, религиозными — смыслами и ценностями, о которых говорит, неверно оценивая их статус, теоретическая философия. М.М.Б. солидаризируется здесь с критиками *культурного нигилизма* (включая толстовство), занимая позицию, аналогичную позиции Вяч. Иванова в его споре с Гершензоном (М.М.Б. дважды посещал Вяч. Иванова летом 1920 г. — в той самой здравнице и даже комнате, где велась «Переписка из двух углов»).

Формулируется в этом блоке и итоговый тезис к критике теоретизма: примиряясь с *разрывом* между индивидуальным актом культурного творчества и его продуктом (который как раз и подвергался критике на протяжении всего Введения), культура, по мнению М.М.Б., тем самым отдает поступок на откуп биологическим, экономическим и другим подобным стихиям (и соответствующим им доктринам). В содержащейся здесь бахтинской фразе: «*Мы вызвали призрак объективированной культуры, который не умеем замять*» — заслуживают внимания два момента: выразительное «мы» (демонстрирующее солидарность с миром культуры — а не из себя и для себя развивающейся жизни), и не менее выразительное словосочетание «*призрак объективированной культуры*». Речь здесь идет не о том, что порождаемые культурой формы всегда являются в той или иной мере объективированными, а потому переходящими и обреченными на омертвление, а также не о том, что их неизбежно и с полным правом будет смывать река вечно юной и вечно вперед устремленной жизни (пафос Зиммеля); здесь имеется в виду нечто прямо противоположное. Согласно концовке Введения, порождаемые культурой смыслы и формы не являются по своей внутренней природе объективированными — они лишь подвергаются (насилованной) объективации, становясь «*призраками культуры*». Культурные и религиозные смыслы и формы — не внешние по отношению к субъекту феномены, а элементы единой внутренней жизни, имеющие общую с поступающим сознанием кровеносную систему: культурные смыслы могут и должны снова стать фактором, определяющим мотивацию поступка. Есть все основания считать этот мотив еще одной константой бахтинской

мысли (ср.: «у каждого смысла будет свой праздник возрождения»). Даже если верны наихудшие опасения относительно тенденций современного развития (и культурно-религиозные смыслы действительно превращаются в призраки), то, по мысли Бахтина, из этого еще не следует, что область смысла нуждается в радикальном преобразовании в погоне за стремительно (и непредсказуемо) изменяющейся действительностью. М.М.Б. ищет выход из сложившейся ситуации в ином — по сути противоположном — направлении: он делает ставку на возвращение к забытому единству, на восстановление разорванной органической связи между поступком и его мотивацией, которая должна слиться воедино с областью чистого и вечного религиозного смысла (в идущей следом Первой части будет прямо сказано, что «вечный смысл» может быть «движущей ценностью поступающего мышления»).

То, что М.М.Б. придает религиозный статус тем «вечным» культурным смыслам, которые толкуются в ФП как способные стать движущим мотивом подлинно нравственного поступка, с несомненностью вытекает из уже упоминавшегося последнего сохранившегося абзаца, где сказано, что принцип абсолютного себя-исключения, который и призван осуществить «ощелкание» расколотого поступка, составляет смысл христианской нравственности¹⁵. Как ни скудны имеющиеся у нас сведения о религиозной философии М.М.Б., их все же достаточно для ее гипотетического реконструирования, позволяющего внести некоторые уточнения в утвердившиеся представления о «персональной ориентации» М.М.Б. в области религии. В частности, известная фраза из Лекций: «персональное отношение к персональному Богу — вот признак религии, но вот и особая трудность религии, благодаря которой может возникнуть своеобразная боязнь религии и Откровения, боязнь персональной ориентации» — дает основания полагать, что к концу ФП (в последнем разделе о религии) «вечные» смыслы могли быть поставлены в некую зависимость от того божественного начала, которое позднее было теоретически задействовано Бахтиным в качестве инстанции, расширяющей состав исходно двусоставной (Я — другой) архитектоники события бытия. См. в Лекциях: «Где для нравственного сознания два человека, там для религиозного сознания (тоже живущего, по определению, в мире как “событий”. - Л. Г.) есть третий: возможный оценивающий». Из этого следует, что «вечные» смыслы обретают у М.М.Б. силу и непререкаемость нравственного императива не благодаря своему априорному — всеобщему и безличному — содержанию, а либо благодаря их косвенной санкционированности свыше в качестве религиозных ценностей (посредством «доказанной боговдохновенности Писания»)¹⁶, либо прямым — персональным и событийным — отношением нравственной личности к Христу.

Такое понимание подтверждается и наблюдающимся в ФП семантическим сдвигом: по замечанию С.С.Аверинцева (Собр. соч. Т. 1. прим. 7), М.М.Б. осуществляет переход от *долженствования* к *ответственности*. При этом для М.М.Б. особенно важны таящиеся в слове «ответственность» диалогические коннотации «ответа»; поэтому бахтинская «ответственность» задыхается в безличном пространстве абстрактных «этических ценностей», но оживает там, где возможен диалогический ответ кому-то, перед кем-то — перед Богом или перед человеком. Таким образом, бахтинская нравственная идея, нашедшая выражение в

¹⁵ Вот эта концовка: «Форма общего положения, нормы или закона принципиально неспособна выразить это противопоставление, смысл которого есть абсолютное себя-исключение^{70*}. Неизбежно возникнет двусмысленность, противоречие формы и содержания. Только в форме описания конкретного архитектурного взаимоотношения можно выразить этот момент¹⁵, но такого описания нравственная философия пока еще не знала. Отсюда отнюдь не следует, конечно, что это противопоставление осталось совершенно не выраженным и не высказанным — *ведь это смысл всей христианской нравственности* <! — Л.Г.>, из него исходит и альтруистическая мораль; но адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности этот <2 или 3 нрзб.> принцип нравственности до сих пор не получил».

¹⁶ Намек на такое развитие идеи есть и в сохранившемся фрагменте, в частности, в теме «волеизволения одного по отношению к другим». Волеизволение определяется как свойственное наряду с правом религиозным заповедям; в этих случаях действительная обязательность нормы «оценивается не со стороны ее смыслового содержания, но со стороны действительной авторитетности ее источника (волеизволителя) или подлинности и точности передачи». Проблема авторитетного волеизволения определяется в ФП как проблема философии права, философии религии и как «одна из проблем действительной нравственной философии».

«усовершенствованной» (компонентно расширенной) архитектонике события бытия, замыкается в своеобразное концептуальное кольцо, отъединенное по основным параметрам как от теоретизма (включая характерную для того времени философскую этику), так и от философии жизни.

7. Возможная радикализация принципа. Судя по всему, стержневой нравственный принцип себя-исключения мыслился Бахтиным как *необратимо асимметричный*: Я не только должно само-исключить себя из ценностей бытия, но и обязано произвести включение другого в прекрасную наличность бытия, будучи при этом не вправе относить к другому нудительные ценности заданного; иными словами, постулируемый Бахтиным нравственный принцип, основанный на крайнем заострении принципа индивидуации, в пределе неизбежно оборачивается для самого Я нудительной жертвенностью при «абсолютной милости» для другого.

Предположение о таком ценностном наполнении нравственного принципа, как кажется, вписывается в общую концептуальную конструкцию ФП. В частности, нравственное себя-исключение из ценностей данного не должно выводить Я из события бытия (дабы не вступать в противоречие с императивом участности). Исключенное из события бытия, Я не могло бы выполнить свои «обязанности» перед другим. Поэтому событие бытия есть, по М.М.Б., не только данность, но и заданность, вступающая в действие при любом реальном индивидуальном переживании данности. Такое понимание проливает дополнительный свет на важные для Бахтина понятия *открытости* события бытия и *продуктивности* поступка (ценности, по праву относимые к себе, всегда целевые, т. е. не данные, но заданные — как таковые они еще только предстоят мне, требуя осуществления, т. е. свершения события бытия, которое для поступающего сознания (изнутри него) всегда остается тем самым «открытым»; одаряя же другого недоступными ему изнутри ценностями наличного бытия, Я обогащает его, проявляя тем самым свою «продуктивность».

Сопоставление ФП с АГ подтверждает ценностную интерпретацию принципа себя-исключения. В сохранившемся фрагменте АГ, значительно более объемном, чем сохранившийся фрагмент ФП, содержатся многочисленные образцы феноменологического описания разновекторных со- и противопоставлений Я и другого, непревзойденные в русской философии по тонкости нюансировки и мастерству передачи. Глубинное концептуальное родство ФП и АГ очевидно: ФП играет по отношению к АГ роль своеобразного методологического фундамента. Все то, что служит в АГ предметом дескрипции, становится доступным созерцанию в результате особого — теоретически обоснованного в ФП — ракурса феноменологического рассмотрения. Однако проводить между этими текстами прямые параллели не вполне корректно хотя бы потому, что у каждой из этих работ свой предмет рассмотрения (нравственная философия в ФП и эстетика в АГ), которому соответствуют свои цели и фокусы внимания. Напомню, что если в ФП М.М.Б. предусмотрел специальный религиозный раздел, то АГ носит, по определению самого Бахтина, «совершенно светский характер».

8. Какое место занимает бахтинский принцип себя-исключения среди этических теорий того времени? Сам М.М.Б. высказывается по этому поводу (в последнем сохранившемся абзаце ФП) со всей определенностью: теоретическая этика *принципиально неспособна* к адекватному выражению выдвигаемого им принципа себя-исключения (хотя его смысл, «известный» каждому носителю христианской нравственности, конечно, не остался в теоретической этике совершенно «не высказанным»). Отсюда следует, что М.М.Б. осознавал определенную дистанцированность своей нравственной философии по отношению ко всем известным этическим доктринам, включая христиански ориентированные.

Однако ответить на вопрос: в чем именно состоит оригинальность бахтинского подхода? — не так просто. Ведь философию того времени никак нельзя заподозрить в невнимании к таким вещам, как пределы индивидуации, взаимоотношения между Я и Другим, мистериальный смысл жертвоприношения и т. п. Не была обойдена вниманием и идея пересмотра этики в свете достижений философии ценностей, в рамках которой возникали проблемы разведения ценностей по разным областям, в том числе и по столь значимым для М.М.Б. сферам, как прекрасная данность бытия и нудительная заданность поступка. Словом, в самом по себе составе идей бахтинской нравственной философии не было ничего нового: она опиралась на

последние достижения современной (преимущественно немецкой) философии, особенно в двух интересовавших М.М.Б. областях: эгологии (Я и другой) и философии ценностей (разрабатываемой главным образом неокантианцами). Разные аспекты соотношения Я и другого — традиционная и достаточно популярная в то время (в том числе и в исследованиях по этике) тема, как и разного рода классификации ценностей (Кант выделял четыре вида ценностей — логические, эстетические, этические и религиозные; Риккерт комбинировал ценности в «открытые» и иерархизованные системы, Шелер разрабатывал объективно-идеалистическое «чистое учение о ценностях» с восходящей аксиологической иерархией — от низших (чувственных) ценностей до наивысших (религиозных) и т. д.). Разделение ценностей на заданные и данные также относилось к числу тем, имевших солидную философскую историю: Кант разделял то, что есть, и то, что должно быть; Риккерт различал ценности долженствования и ценности наличного бытия, считая, что последние формируют особую ценностную область; Ф.Степун противопоставлял (с опорой на Шлегеля) «ценности состояния» и «ценности осуществления»; Шелер аналогичным образом разделял «ценности» (данность) и «воления» (заданность); Зиммель противопоставлял ценности «существования» и «долженствования» и т. д. Отсюда, по-видимому, следует, что разгадку оригинальности нравственной философии Бахтина и ее предельной дистанцированности (вплоть до антагонизма) от большинства «мейнстримовских» предшественников следует искать в другом месте.

9. Возможные истоки бахтинского первопринципа. Доведенный до логического конца, принцип себя-исключения потребовал *позиционного перестроения общепринятых фигур этического дискурса* и — тем самым — композиционного преобразования (переформатирования) самого пространства этического теоретизирования. Можно выделить два этапа этого преобразования. Первым делом М.М.Б. свел в единое концептуальное поле две обычно столь тесно не увязываемые оппозиционные пары: *Я — другой* и *ценности заданного — ценности налично данного (бытия)*, а затем — вторым тактом — надстроил над ними новую, обогащенную оппозицию: *соотносимые только с Я ценности заданного* и *соотносимые только с другим ценности данного*. Эта обогащенная оппозиция, собственно, и легла в основу емкой бахтинской максимы о *принципиальной ценностной разнозначности Я и другого*; именно эта разнозначность фундирует бахтинскую архитектуру события бытия (можно усмотреть и религиозные основания этой оппозиции — в бахтинской трактовке прихода и ухода Христа). Судя по всему, такой архитектурно оформленной смысловой конфигурации, созданной путем взаимного наложения пар «Я и другой» и «ценности заданного и ценности данного» — с последующим разведением этих эгологически-ценностных комплексов по событийным центрам Я и другого — в тогдашней теоретической этике не было...

Тем интереснее задача обнаружения истоков подобных построений. Сам М.М.Б. признавал едва ли не единственным своим предшественником (в этом плане) Людвиг Фейербаха. В комментариях к ФП отмечено, что это стало известно только по дополненному в первом томе Собрания сочинений тексту АГ), т. е. что на «*отсутствие систематического обоснования разноценности я и другого*» как на источник целого ряда внутренних противоречий этических систем «указал Фейербах» (<http://www.fedy-diary.ru/html/122010/04122010-02b.html> — см., в частности, работу Фейербаха «Эвдемонизм», где обоснование соответствующего морального поведения ведется раздельно по отношению к себе самому и к другому и где, как позднее в ФП, критикуются «немецкие моралисты» за введение в этическую сферу обобщенно-универсальных *трансцендентных, неестественных и сверхъестественных, нечеловеческих и сверхчеловеческих* понятий¹⁷). Однако сходство с истоком не означает сходства пути: указание Фейербаха на разноценность Я и другого не содержало в себе принципа абсолютного себя-исключения; напротив, эвдемоническая мораль Фейербаха строилась на примате стремления человека к *счастью* в непосредственно данной реальной жизни (т. е. на отнесении ценностей наличного бытия в том числе и к себе самому) и, соответственно, на утверждении полной нравственной оправданности любви к себе. Индивидуальное стремление к счастью не противоречит, по Фейербаху, обязанностям по отношению к другим, наоборот — предполагает их, поскольку личное счастье невозможно без исполнения этих обязанностей: «*Как же*

¹⁷ Фейербах Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 427-476 и особенно 448.

приходит человек, исходя из своего стремления к счастью, к признанию обязанностей по отношению к другим людям? На это следует ответить, что этот вопрос давно разрешен и решен самой природой, создавшей не только одностороннее и исключительное стремление к счастью, но также и двустороннее взаимное стремление к счастью, которое в себе самом нельзя удовлетворить, не удовлетворяя одновременно, даже произвольно, стремление к счастью другого индивидуума, короче — мужское и женское стремление к счастью»¹⁸. Нельзя не заметить, насколько различны — при некотором сходстве предпосылок — не только конечные устремления Фейербаха и Бахтина, но и сам характер их философского мышления: если сравнить, например, бахтинское событие бытия с таким фейербаховским взаимным удовлетворением стремления к счастью Я и другого (М.М.Б. в АГ специально подчеркивает, что отвлекается от сексуальных моментов, «замутняющих» эстетическую — и уж тем более этическую — «чистоту» необратимых дарующих действий от Я к другому), то легко убедиться в том, что фейербахианская формула: «Нельзя одарить другого прекрасными ценностями бытия, не одарив ими тем самым и себя» — воспринимается в контексте бахтинских установок как пародия на гедонизм (примерно так выглядят рассуждения Лужина в глазах Раскольников; такого рода нравственное самодовольство многократно пародировалось, например, Вл. Соловьевым). Таким образом, бахтинский принцип себя-исключения неизбежно вступает в непримиримое противоречие с любыми формами гедонизма в этике, включая фейербаховский эвдемонизм. Хотя в ФП эвдемонизм (как и имя Фейербаха) не упоминается, можно, однако, предположить, что М.М.Б. намеревался в дальнейших разделах ФП дать критику этого учения наряду с утилитаризмом, поскольку и в последнем центральную роль играло «счастье» (высший принцип утилитарной этики по Миллю). Что же касается возможного направления бахтинской критики Фейербаха, то оно поддается реконструкции — по краткой фразе из бахтинских лекций 1924 г., в которой говорится о непонимании Фейербахом религиозного смысла *«требования христианином креста для себя и счастья для другого»*¹⁹. Как видим, критика ведется Бахтиным в полном соответствии с принципом себя-исключения. Таким образом, позиция Фейербаха, послужившая, по признанию самого М.М.Б., источником столь важной для него идеи ценностной разноточности Я и другого, также отличается от концепции ФП по вышеуказанному общему отличительному параметру: у Фейербаха отсутствует обогащенная ценностным измерением оппозиция: *соотносимые только с Я ценности заданного — соотносимые только с другим ценности данного*.

10. Инверсия символов любви и вражды. Произведенное Бахтиным наложение двух указанных видов ценностей на пару Я — другой привело к созданию системы, на которую не распространялись апробированные к тому времени принципы и методы (логические, иерархические, типологические, генерализующие, индивидуализирующие и пр.) классификации этических ценностей, поскольку все они производились по какому-либо абстрактно-теоретическому критерию. Это объясняется тем, что ценности заданного и данного соотносятся в бахтинской концепции не дискурсивно-теоретически и не систематически, а архитектурно-событийно — в соответствии с архитектурной диссоциацией события по полюсам Я и другого. (Настаивая на понимании структуры отношений Я и другого как принципиально нередуцируемой архитектурно-ценностной оппозиции, М.М.Б. как бы инверсирует само понимание противостояния («оппозиционности») Я и Другого: из символа вражды оно превращается в символ любви, а любовь, вызывавшая ранее коннотации с идеей («фигурой») «слияния воедино», мыслится теперь как возрастающая на «правом» (нередуцируемом) противостоянии (структурной «оппозиционности»); что же касается «фигуры» слияния воедино, то она воспринимается теперь как символ имманентной, загнанной внутрь вражды — этического, эстетического, и жизненного ресентимента (косвенная полемика с коллективистскими утопиями, в том числе и марксистской).

¹⁸ Там же. С. 458.

¹⁹ Бахтин М. Проблема обособленного покоя // <http://olegen.com/%D0%B1%D0%B0%D1%85%D1%82%D0%B8%D0%BD-%D0%BC-%D0%BC-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B5%D0%BC%D0%B0-%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%BF%D0%BE%D0%BA/>

М.М.Б. не просто утверждает «нерушимость» (неотменяемость) границы между Я и другим, но — за счет подключения религиозно-ценностного измерения — обостряет ее до предела, в результате чего она превращается в осевую линию системы координат нравственной архитектуры («*Высший архитектурный принцип действительного мира поступка есть конкретное, архитектурно-значимое противопоставление я и другого... Я-единственный из себя исхожу, а всех других нахожу, в этом глубокая онтологически-событийная разноточность*»²⁰; «...между мною и другими — для христианина бездна; деление происходит нацело: я и другие. Вне этого основного факта религии (уединение себя) ни одно религиозное явление необъяснимо» (доклад М.М.Б. начала 1920-х гг. «Проблема обоснованного покоя» в записи Л. Пумпянского²¹). Анализ разбросанных по тексту ФП высказываний М.М.Б. такого рода позволяет предположить, что М.М.Б. намеревался дать не только ценностное (аксиологическое), но и религиозно-ценностное обоснование нравственного принципа абсолютного себя-исключения (напомню, что предполагался и соответствующий заключительный — религиозный — раздел ФП). Принцип нередуцируемости границы между Я и другим находит опору не только в ценностном, но и в религиозном измерении учащего сознания, поскольку обе эти установки (как ценностная, так и религиозная) несовместимы ни с полной нейтрализацией оппозиции Я и другого (например, в неизменно критикуемой М.М.Б. идее «человека вообще»), ни с каким-либо вариантом ее смягчения. По всей видимости, М.М.Б. намеревался дать в ФП непримиримую критику всех версий — национальных, социальных, родовых, профессиональных, классовых и т. д. — ценностного «обобществления» Я и другого, включая концепции, номинально признававшие индивидуальную природу личности и обещающие создать оптимальные условия для ее всестороннего развития (в АГ есть весьма выразительная в этом отношении формула: «*всю полноту покаяния как бы знают только безродные люди*»).

11. Смысл бахтинской критики абстрактно-всеобщего («обобществляющего») долженствования. В ретроспективном свете принципа себя-исключения проясняется и смысл предшествующей критики *общеизвестных ценностей* и *всеобщего долженствования*: она была нацелена не на опровержение вечной значимости идеальных (религиозных) ценностей и их императивной категоричности (в бахтинской терминологии — *нудительности*), а на то, чтобы оспорить право требовать подчинения личности этим абсолютным ценностям. Обескураживающие на первый взгляд бахтинские формулировки, вроде: «*Себе равной, общеизвестной признанной ценности нет*» — не несут в себе релятивистского пафоса; напротив, за ними стояла вечная религиозная идея жертвенного противопоставления себя другому (и другим). Заданные ценности в полной мере сохраняют за собой в ФП статус «вечных» ценностей: за ними признается приоритет в мотивации и содержательном наполнении нравственного поступка в пределах конкретно-нудительного события бытия, где *вечный смысл* может и должен стать — через акт их признания субъектом — «*движущей ценностью поступающего мышления*». Особенность позиции М.М.Б. в том, что, будучи движущими ценностями самого поступающего мышления, вечные смыслы не могут рассматриваться изнутри этого нравственно поступающего Я как *общеизвестные*, но — в соответствии с постулатом о принципиальной ценностной разноточности Я и другого — только как *нудительные* для меня самого, причем с максимально жесткой императивностью. Соответственно, и определяемое этими «вечными» (религиозными) смыслами и ценностями долженствование тоже не может рассматриваться изнутри поступающего сознания как *всеобщее* долженствование, т. е. как долженствование, *равно общее и для меня, и для другого*: долженствование может относиться поступающим Я только к себе самому, и в этом — *и только в этом* — смысле вечные ценности и определяемое ими категорично-императивное долженствование понимается в ФП как не поддающееся обобщению. Поскольку же — вследствие последовательного проведения принципа абсолютного себя-исключения из налично данного бытия — мотивами нравственного поступка Я оказываются «вечные» смыслы и ценности, значение принципиального бахтинского отказа от снятия индивидуации становится

²⁰ Бахтин М.М. <Философия поступка> // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1 (<http://www.deir.org/libr/?go=book&id=208&p=28>; <http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html>)

²¹ Бахтин М.М. Там же. С. 329. <http://www.ruthenia.ru/folklore/hayrapetyan1.htm>

антиномичным и приобретает форму амбивалентного высказывания: *радикализация индивидуальной единственности Я предлагается М.М.Б. в качестве единственно реального способа преодоления субъективизма и индивидуализма.*

12. Возможное расширение контекста. Бахтинский принцип себя-исключения вступает в сложные отношения с остро обсуждавшейся в начале XX века проблемой соотношения жертвы и жреца, хора и героя, а затем — героя и автора. Полнокровное содержательное толкование лишь контурно намеченного Бахтиным нравственного принципа в этом направлении было бы, конечно, попыткой двигаться с завязанными глазами (факт одной только названности принципа себя-исключения лишь приподнимает краешек завесы над бахтинским замыслом), однако полностью игнорировать это направление было бы гораздо большим интерпретаторским произволом²². Оставляя саму тему на будущее, выскажу пока лишь то предположение, что по своему глубинному замыслу бахтинская архитектура события бытия не ограничивалась взаимоотношениями Я и другого, сколь бы многомерными и сложными они ни представлялись, например, в АГ. Да, Я и другой — центральные компоненты этой архитектуры, но, конечно, они не мыслились как единственные: бахтинская архитектура события бытия, самим автором сопоставляемая с архитектурой мистерии и трагедии, неизбежно должна была прийти к расширению своего компонентного состава, дабы охватить все «ролевое» многообразие ритуального действия и/или трагедии.

Уже в сохранившемся фрагменте ФП («Философии поступка») само себя-исключающее бахтинское Я предстает в этом смысле как бифункциональное — оно понимается как жрец и жертва в одном лице (ивановский мотив²³), но расширение могло также идти и в других направлениях, прежде всего — в направлении подключения к симбиозу Я и другого *божественного* и *хорового* начал. Например, другой — в эволюционной перспективе — мог мыслиться как вычленившийся из хора; таким образом в исходную архитектурную модель может быть введена, в качестве третьего участника, хоровая инстанция, а Я могло мыслиться как вступающее, при сохранении исходной координации с другим, в новые событийные отношения с абсолютным Другим (божественным началом). И то, и другое направление архитектурного расширения состава участников события бытия намечается, как известно, в последующих бахтинских текстах — следовательно, нельзя исключать, что оно предполагалось (или содержалось) и в недошедшем до нас продолжении ФП. Прямое свидетельство принципиального расширения числа основных участников события бытия за счет обращения к религиозной сфере можно найти и в АГ, где Я вступает во взаимодействие с абсолютным Другим («В абсолютной ценностной пустоте невозможно никакое высказывание, невозможно самое сознание. Вне Бога, вне доверия к абсолютной дружости невозможно самоосознание и самовысказывание, и не потому, конечно, что они были бы практически бессмысленны, но

²² Те или иные аспекты из этого круга проблем постоянно, конечно, затрагиваются при интерпретации идей М.М.Б., но чаще не применительно к ФП, а применительно к АГ и ПТД («Проблемы текста Достоевского») (см., в частности, примечания С. Г. Бочарова к ПТД // *Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 2. С. 449*); однако характерологическое целое этого концептуального контекста лишь в редких случаях рассматривается как имеющее прямое отношение к «генетическому коду» бахтинского мышления (см., в частности: *Фридман И.Н. По направлению к рампе: бахтинский 'хронотоп' как общеэстетическая категория // Литературоведение как литература: Сб. ст. в честь С.Г. Бочарова. М.: Studia philologica, 2004*). Именно в этом концептуальном контексте (а не, скажем, в теоретически-философском, этическом, формально-лингвистическом или литературоведческом) в полной мере раскрываются смысловые потенции многих бахтинских идей; в частности, особо выделяемая С.Г.Бочаровым и рассматриваемая в контексте «эллинско-христианского синтеза» (Т. 2. С. 449 и др.) бахтинская идея о «неискупленном герое Достоевского» раскрывается в своей глубине в сопоставлении с «искупительной» (в отличие от «полной») жертвой мистерии и с соответствующей разработкой этой темы у Вяч. Иванова — см, напр., о «тайном зове искупления, т. е. погашения извне привходящим вмешательством неоплатного долга...» (11, 157); см. также концовку «Орфея растерзанного»: «*Вскрикнул струны искупления, смолкнул жалобой живой... / Вновь разрыв, и исступленье, и растерзан Вахх! Эвой!*» (1, 804).

²³ «*Познай себя, кто говорит: «Я — Суций»; / Познай себя и нарекишь: «Деянье». / Нет человека; бытие — в покое; / И кто сказал: «Я — есмь», — покою отринул. / Познай себя: свершается свершитель, / И делается делатель; ты — будешь. / «Жрец» нарекишь, и знаменуйся: «Жертва». / Се, действо — жертва. Все горит. Безмолвствуй* (11, 157).

доверие к богу — имманентный конститутивный момент чистого самоосознания и самовыражения»²⁴, а также в бахтинской лекции от июля 1924 г., записанной Л. В. Пумпянским: «Где для нравственного сознания два человека, там для религиозного сознания есть третий: возможный оценивающий...»²⁵. Что же касается проблемы хорового начала, то она и в дальнейшем останется в поле зрения Бахтина, пока не будет переосмыслена с возникновением замысла ТФР. В частности, эта проблематика разрабатывается в суждениях о родовом сознании в АГ²⁶; этот же хоровой аспект развивается, хотя и в иных терминологических координатах, и в других работах 1920-х гг. (где в косвенном и модифицированном виде прозвучит мысль об экзистенциальной необходимости хоровой поддержки Я в событии бытия; с хоровым началом связан (хотя и не напрямую) и вопрос о разного рода коалициях Я с другим, об их разрывах, воссоединениях и т. д.

13. Гипотетическое развитие в сторону наращивания религиозной составляющей. Очевидно, смысл бахтинского *я-для-себя*, играющего в ФП роль одного из трех главных моментов архитектоники события бытия, не может быть полностью покрыт принципом себя-исключения, поскольку и исключившее себя из ценностей наличного бытия Я остается самоценным. Не исключено поэтому, что в дальнейшем М.М.Б. намеревался со всей остротой поставить проблему высвобождения «я-для-себя» из кривых зеркал я-для-земного другого. См. показательную в этом отношении запись Пумпянским уже цитировавшейся лекции М.М.Б. об обоснованном покое: «Нащупать, наконец, свое бытие по-настоящему: дойти, наконец, до воистину реальности своей личности, отбросить все мифологемы о ней»^{27, 28}.

²⁴ Бахтин М.М. Автор и герой // <http://teatr-lib.ru/Library/Bahtin/esthetic/>

²⁵ Бахтин М.М. Лекции. Проблема обоснованного покоя. Там же.

²⁶ О проблеме хора у М.М.Б. в связи с АГ и ПТД см., в частности, примечания С. Г. Бочарова к ПТД // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. С.454-455.

²⁷ Бахтин М.М. Лекции...

²⁸ Ср. отражение всего этого комплекса идей у Вяч. Иванова (1У, 268): «Ища в самих себе своего подлинного Я, мы совлекаемся всех случайных придатков, определяющих нашу внешнюю личность, и находим свое Я уже как бы вовсе безличное в каком-то внутреннем бытийственном центре, как бы в некой математической точке или на острие иглы... Но вот передо мной человеческое существо, которое я люблю. Люблю — значит, прежде всего знаю, что оно есть, и всю волею хочу, чтобы оно было. Но любовь моя не довольствуется утверждением его глубинной бытийственности; она утверждает и все ее оболочки. Каждый след любимого существа — любим; не в еще большей ли степени все те внешние особенности, которые в себе я осудил и отверг как случайные и несущественные придатки к сущему Я, в любимом же не простил только, но и благословил до последнего атома его проявленной жизни?».

Акцентируя имя Вяч. Иванова, мы отвлекаемся от несомненно имевшихся в бахтинской мысли аллюзий к другим русским символистам, в частности — к А.Белому, также много писавшего обо всем этом круге проблем, в том числе и о разного рода распадах единства самосознания под влиянием извне привходящих оценок другого (это было, как известно, одной из ведущих тем Белого). Разыскания Белого вне сомнений находились в зоне бахтинского интереса; напомним, напр., что именно Белого, а не Достоевского, М.М.Б. назвал в 1925 г. в «Записях лекций по истории русской литературы» создателем «нового русского романа» (Т. 2. С. 337-338), хотя в этой оценке были отнюдь не только позитивные тона: «Избежать его влияния нельзя... Белый на всех влияет, над всеми как рок висит, и уйти от этого рока никто не может» (Там же. С. 339). Эта двусмысленная высокая оценка могла быть связана с тем также двунаправленным — позитивно-негативным — упоминанием антропософии в ФП (как достигающей участности в жизни, но — неправомерными путями), под которым М.М.Б. мог подразумевать и Белого.

«Отвлекаемся» мы от других представителей символизма и потому, что Вяч. Иванов был для М.М.Б. по его собственной оценке главной в этом смысле фигурой («Как мыслитель и как личность Вяч. Иванов имел колоссальное значение. Теория символизма сложилась так или иначе под его влиянием. Все его современники — только поэты, он же был и учителем. Если бы его не было как мыслителя, то, вероятно, русский символизм пошел бы по другому пути». Там же. С. 318), и потому, что привлечение других символистов повлекло бы за собой необходимость анализа имевшихся между ними сложных теоретических и религиозных споров, что излишне перегрузило бы жанр комментария. Вместе с тем тема «Бахтин в контексте споров русских символистов» почти наверняка привнесла бы со своим подробным рассмотрением много уточняющих и утончающих деталей.

С другой стороны, поскольку императив участности «никто не отменял», принцип себя-исключения не может толковаться и как абсолютный отказ от *телесности* (от ценности воплощения). Бахтинский нравственный императив требует исключения себя из наличной данности бытия, но чтобы иметь возможность свершить реальный нравственный поступок, нужно быть воплощенным (невоплощенное Я не может быть нравственно активным в конкретном и единственном событии бытия).

Я исхожу из того, что предполагавшееся в дальнейшем развитие этой темы в ФП можно, с известной долей условности, реконструировать по АГ. Хотя сам принцип себя-исключения в АГ не упоминается, выводы, к которым приходит М.М.Б. в этом трактате, легко опознаются как результат доведения этого принципа до логического конца — до «сопряжения» *этического солипсизма* (т. е. отнесения долженствования только к себе самому, доведенному до «безукоризненной» строгости и чистоты отношения к себе вне всякого соотношения с миром наличной данности) с «*этически-эстетическою добротою к другому*». Этот «синтез» имеет очевидную религиозную подоснову: как и великий символ нравственной активности в ФП, он соотношен в АГ с Христом. Не случайно в этом смысле, что в ПТД появится формула о Достоевском как авторе, «*преодолевшем этический солипсизм*» (надо понимать — абсолютную отъединенность Я, равносильную отказу от воплощения). Здесь просматривается траектория некоего подспудного хода мысли М.М.Б., не вышедшего в своей полной последовательности на поверхность известных нам текстов. При всей близости АГ и ФП нельзя, например, не заметить, что в АГ — в отличие от ФП — не акцентируется «уход» Христа; напротив, здесь утверждается, что «*даже Богу надо было воплотиться, чтобы миловать, страдать и прощать...*», что для реализации императивной ценностной установки нравственного поступка необходимо занять единственное место в едином событии бытия, и это предполагает «*необходимость воплотиться*»²⁹. Разумеется, речь должна идти не об отказе М.М.Б. от идеи жертвенного ухода (который в конечном итоге фундирует всю христианскую этику), но об ограниченности разрабатываемой в АГ эстетической сферы, для которой бахтинский первопринцип актуален главным образом в пределах ориентации на земную жизнь Христа. По-видимому, принцип себя-исключения, означающий жертвование ценностью своего наличного бытия, предполагает отказ от какого-то одного «вида» воплощения в пользу другого. Здесь, вероятно, предполагалось нечто вроде уже упоминавшегося «*нанизывания*» на стержень одного и того же Я нескольких событий: Я мыслится как одновременно вступающее в событийные отношения с внешним налично-данным миром, «населенным» многочисленными другими, и с абсолютным Другим. В первом случае (событии) Я добровольно исключает себя из данности, отказываясь от ценностей воплощения, а во втором — принимает воплощение в дар от Другого, что создает условия для принятия ценностей воплощения в дар от другого (с маленькой буквы). Таким образом принцип себя-исключения приоткрывает свою религиозную подоснову: он обеспечивает функционирование «механизма» христианского оправдания бытия через жертву, в частности, в этической и эстетической сферах человеческого существования.

В АГ есть рассуждение, которое особенно наглядно демонстрирует функционирование этого механизма, глубоко антиномичного и «контрапунктного» по своей природе: «*Отсюда во всех нормах Христа - противопоставляется я и другой: абсолютная жертва для себя и милость для другого (фиксация смысла принципа себя-исключения — Л.Г.). Но (фиксация контрапунктного перехода. - Л.Г.) я-для-себя — другой для Бога. Бог уже не определяется существенно как... чистота покаянного самоотрицания всего данного во мне... <но как> Отец небесный, который надо мной и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, там Бог является для меня... На почве второй тенденции нашла свое развитие идея преображения тела в Боге, как другом для него... идея благодати, как схождения извне милующего оправдания и приятия данности, принципиально греховной и <не> преодолеваемой изнутри себя самое. Сюда примыкает и идея исповеди (покаяния до конца) и отпущения. Изнутри моего покаяния отрицание всего себя, извне (Бог — другой) —*

²⁹ http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Literat/Baht_AvtGer/02.php

восстановление и милость. Человек сам может только каяться, отпустить может только Другой...»³⁰.

Мы не знаем (и вряд ли когда-нибудь узнаем), в какой мере все эти этапы и переходы мыслились автором во время работы над ФП, но нам доподлинно известно, что они привели в АГ к контрапунктному преобразованию принципа себя-исключения: если раньше речь шла об исключении себя из наличной данности земного бытия, то в одном из фрагментов АГ этот принцип претворился (в чисто религиозной перспективе) в *идею преображения тела в Боге, как другом для него... идею благодати, как схождения извне милующего оправдания и приятия данности*. Во всяком случае предложенный подход позволяет, как мне кажется, связать воедино многие с виду разъединённые идеи М.М.Б.

14. ФП и идея создания новой философской парадигмы на рубеже веков. Описанный механизм инверсионного преобразования исходного принципа – и стоящий за ним подход к «вечным» философским проблемам – свидетельствует, как представляется, о том, что ФП не вписывается в распространенное представление о М.М.Б. как одном из «застрельщиков» якобы свершившейся на рубеже XIX — XX вв. смены философской парадигмы (в виде антиметафизического, герменевтического или какого-нибудь иного «поворота»). Во всяком случае, М.М.Б. не разделял того оптимизма, с которым эта идея воспринималась многими в начале XX века³¹. Бахтин не делал ставку ни на революционный прорыв в содержательном составе философии, ни на радикальное обновление всего гуманитарного мышления, которое чудесным образом разрешило бы многовековую проблему соотношения смысла и бытия. Выразительно контрастирует с духом ФП в этом отношении оптимизм Г.Шпета: настало время, писал Шпет в 1914 г., вскрыть единый смысл и единую интимную идею, это задача нашего времени — *«теперь добавлю и лучшего из когда-либо бывших!.. Во всех областях научного знания и в самой философии мы или присутствуем при радикальной ломке старого и сооружении нового или накануне его. Период сомнения, декаданса, болезненного бессилия, апатии и квиетизма за нами!.. И не накануне великой эпохи мы стоим, а уже в ней, в ее неудержимом стремлении!»*³².

М.М.Б. мыслил иными историческими категориями и говорил о своей эпохе в иной, отнюдь не оптимистической, тональности. Смысловой акцент ставится в ФП не на феномене появления «прогрессивного» и многообещающего стремления к сближению философии с жизнью в современной культуре, и не на наличии аналогичной установки «уже» в кантианстве или «начиная» с неокантианства, и даже не на том, что схожие устремления наблюдались и «до» Канта, — но на том, что ранее они были более органичны и приводили к более успешным результатам. *«Было бы совершенно несправедливо думать»*, говорится в ФП, что тенденция к преодолевающему дуализму «участному мышлению» — *«это специфическая особенность нового времени, можно сказать, только 19 и 20 века. У ч а с т н о е мышление преобладает во всех великих системах философии, осознанно и отчетливо (особенно в средние века) или бессознательно и маскированно (в системах 19 и 20 века)»*. Как видим, автор ФП не возлагает никаких надежд на пресловутую «смену парадигмы», которая-де вершится на наших глазах рванувшейся вперед современностью; напротив, современная философия, при всем уважении к ее несомненным достижениям, оценивается в ФП как находящаяся в состоянии «бесплодия».

³⁰ http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Literat/Baht_AvtGer/01.php

³¹ Ницше (катализатор этих одновременно трагических и романтических настроений в философии усматривал первые очертания спасительной пристани в нарождающейся с Канта (и подхваченной Шопенгауэром) трагической культуре, которая “не обманываясь и не поддаваясь соблазну уклониться в область отдельных наук, неуклонно направляет свой взор на общую картину мира”. (Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 128). В написанном позже новом предисловии («Опыт самокритики») Ницше дезавуировал эту оценку Канта и Шопенгауэра, высказав сожаление, что напрасно стремился «мучительно выразить» свою идею «шопенгауэровскими и кантовскими формулами» (54), т. е. в определенном смысле отодвинул границу ясного осознания этой проблемы к концу XIX века. Поскольку острота ситуации стала повсеместно ощущаться и обсуждаться что называется «широкой публикой» в определенном смысле действительно именно после Ницше, то и ожидание перемен обострилось тоже к рубежу веков.

³² Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 7–8.

Речь в ФП идет о другом: о необходимости некоего «возвратно-поступательного» движения, при котором вдумчивая оглядка назад фундирует продвижение вперед — к тому горизонту, где, по словам Вяч. Иванова, *«древняя память и новые предчувствия встречаются»* (111, 382). В ФП утверждается тезис о необходимости восстановления (с соответствующими модификациями, конечно) того духа «участности», который и породил ее наиболее ценные достижения, в том числе и в области формы. Для этого необходимо прежде всего отказаться от «рокового теоретизма»: *«...теоретическая философия не может претендовать быть первой философией, т. е. учением не о едином культурном творчестве, но о едином и единственном бытии-событии. Такой первой философии нет и как бы забыты пути ее создания»*. Существенно при этом, что искомая *«действительная мудрость участного мышления»* локализуется в ФП не в «возрожденном» Ницше дохристианском дионисийстве, а в *христианской культуре — «особенно» средних веков*. ФП в этом смысле в большей степени созвучна не призыву к третьему (русскому) ренессансу античности, а призыву к (условно говоря) «новому философскому средневековью»: не случайно в ФП архитектура события бытия уподобляется именно «средневековым мистериям»; не случайным представляется и то обстоятельство, что в поле зрения М.М.Б. попадет вскоре и «потусторонняя вертикаль» мира Данте, и карнавальная культура средневековья.

Нельзя, конечно, игнорировать и тот факт, что в качестве «случая» участного мышления в этом же фрагменте названа и философия Платона, однако общей бахтинской оценки ситуации это не меняет, поскольку суть дела здесь в принципиально подчеркиваемом в ФП различии между понятиями *участного мышления* и *нравственной установки сознания*: не всякое участное мышление предполагает «правую» нравственную установку (понимаемую здесь М.М.Б. в христианском духе), но нравственная установка обязательно предполагает включенность в участное мышление. Таким образом, причина известного «философского одиночества» М.М.Б. состоит в том, что он не прельстился на посулы революционного оптимизма (синдром «смены парадигмы»), а повел поиск в направлении возвратно-поступательного движения с опорой на устремленный вперед вектор архетипической памяти. Поэтому бахтинская философия и не укладывается в прокрустово для нее ложе окончательно сформировавшихся уже после написания ФП «новых» философских парадигм, выпадая из обоймы более или менее модных «поворотов» — формалистически-структуралистского, историцистского, хайдеггерианского, герменевтического и проч.

15. Индивидуальная единственность. В самом факте выдвижения на первый план категории Я не было ничего нового, как и в стремлении обосновать через Я нравственную философию, возложив на него решающую роль в осуществлении взаимодействия между миром идеальных и религиозных смыслов и миром чувственной данности. Повышенный статус индивидуальному Я придавался не только неокантианцем (по исходному импульсу) Зиммелем и феноменологом Шелером (привлекавшим особое внимание М.М.Б., на что неоднократно указывалось в литературе, где отмечены и принципиальные расхождения между двумя мыслителями), но и Дильтеем (*«наиреальнейшая реальность — это исполненное волей Я, в котором мир только и начинает присутствовать»*³³), и Гуссерлем, что представляется нам гораздо более существенным, поскольку М.М.Б. избрал — в качестве единственно адекватного своему подходу — именно феноменологический метод. Между М.М.Б. и Гуссерлем имеются существенные точки соприкосновения в отправном пункте движения мысли, однако в дальнейшем их дороги расходятся, в том числе и в сфере этических установок.

В функционально-риторическом плане выдвижение на авансцену этического дискурса категории индивидуально-единственного Я, как уже отмечалось, объясняется главным образом необходимостью «откормить этого тельца» для предстоящего жертвенного заклания, диктуемого принципом абсолютного себя-исключения. Поскольку мотивацией нравственного поступка Я оказываются, благодаря этому принципу, религиозные «вечные» ценности, особенность бахтинской позиции можно сформулировать антиномически: предельная радикализация единственности индивидуального Я готовит почву для его жертвенного заклания, открывающего путь к возрождению участного (религиозного) сознания.

³³ Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 2001. С. 118.

Однако и помимо этого принципа в бахтинской приверженности к индивидуальному аспекту человеческого сознания могут быть отмечены характерные отличительные особенности. В частности, максимальное использование категориального потенциала принципа индивидуации для постепенного концептуального преобразования общего поля этики за счет его переориентации на «событие бытия» как центрирующий концепт. В связи с этим М.М.Б. последовательно насыщает все поднимаемые им философские проблемы и соответствующие общепринятые категории смыслами, исходящими из индивидуально-единственного Я. Подобно средневековому алхимику, М.М.Б. производит – при помощи «фермента индивидуации» – «обратную возгонку» (десублимацию) абстрактно-теоретических категорий, превращая их в индивидуально-личные; так, *долженствование* М.М.Б. преобразуется в *ответственность, акт* — в *поступок, единство* — в *единственность* (и даже единственную единственность), а кантианский практический разум — в *«разум нравственной ориентации единственного субъекта в событии единственного бытия»*.

«Индивидуационный фермент» добавляется и ко всем используемым в ФП традиционным терминологическим оппозициям (смысл/факт, бытие/долженствование, данное/заданное, активность/пассивность и др.), чем и достигается эффект, позволяющий — в соответствии с глубинной телеологией и риторическим замыслом ФП — преодолеть дуализм между элементами этих оппозиционных пар, фиксирующих разные аспекты раскола между культурой и жизнью. Общий бахтинский рецепт «разрядки напряженности» между всеми использованными в ФП оппозиционными терминологическими парами можно схематически определить как превращение дихотомий – за счет подключения фактора индивидуации – в, условно говоря, «трихотомии». Или (при более развернутом толковании) как преобразование логических оппозиций, подведомственных теоретическому мышлению, в архитектурную трехмерную структуру, ускользающую в своем существе от теоретической рефлексии и подведомственную исключительно феноменологическому описанию. Я обосновывается в ФП как единственно возможный фокус совмещения любых антагонизмов и антиномий: только изнутри Я *«неслиянно и нераздельно даны и момент пассивности и момент активности: я оказался в бытии (пассивность) и я активно ему причастен»*; только изнутри Я соприкасаются бытие и долженствование: *«я емь действительный, незаменимый и потому должен осуществить свою единственность»*; только изнутри Я могут совместиться данное и заданное: *«моя единственность дана, но в то же время есть лишь постольку, поскольку действительно осуществлена мною как единственность, она всегда в акте, в поступке, т. е. задана»*. Это ни в каком смысле не нейтрализация оппозиций: и бытие, и долженствование, и данное, и заданное и т. д. оставляют за собой при таком понимании всю свою автономную значимость (иначе их нельзя было бы развести в финальном принципе по центрам Я и другого). Индивидуальное Я становится при этом не просто третьим, нередуцируемым компонентом полученной архитектурной структуры, но и оптическим фокусом, вокруг которого она располагается и становится «зримой» в своей упорядоченности (благодаря феноменологическому методу).

«Фермент индивидуации» добавляется также и к самому понятию бытия. Фактически из ФП следует, что без Я бытие попросту не определимо: наличное бытие может быть понято только через его связь с единственностью места, занимаемого в нем Я (*«потеря своего единственного места в единственном бытии предполагает признание моей единственности и единственности места не существенным моментом, не влияющим на характер сущности бытия мира; но это признание несущественности своей единственности для концепции бытия неизбежно влечет за собой и утрату единственности бытия, и мы получим концепцию только возможного бытия, а не существенного, действительного»*). Бахтинское понятие «не-алиби» в событии бытия можно поставить в параллель не только к будущей активности в философии понятий «здесь-бытия» или «тут-бытия», но и к уже существовавшей ко времени работы над ФП традиции — в том виде, в частности, как она развивалась у Фейербаха, на которого М.М.Б. прямо укажет в АГ как на один из своих источников³⁴.

³⁴ «Наличное бытие, — пишет Фейербах, — есть первоначальное бытие, первичная определенность. Я здесь — это первый признак действительного, живого существа. Указательный палец — путевой знак от небытия к бытию... Здесь — я, там — ты; мы вне друг друга... Определение места есть первое определение разума... Где я? Вот к чему сводится вопрос просыпающегося

Зафиксируем из всего многообразия нюансов бахтинской разработки темы Я еще только два момента. Придаваемая Я функция «сопряжения миров» мыслится в ФП как реализуемая только *изнутри* индивидуального поступающего мышления: акт соприкосновения миров в нравственном поступке и осуществим, согласно ФП, только изнутри Я, и поддается восприятию только оттуда. Наблюдать извне акт соприкосновения миров. Иными словами, т. е. искомое преодоление дуализма, невозможно на путях объективации: это соприкосновение нельзя обобщать и содержательно определять, но только — феноменологически описывать. Отсюда вторая — оборотная и столь же принципиальная — сторона: в полном соответствии с содержащейся в ней аргументацией против попыток теоретизма выйти своими силами к событию бытия через объективированные продукты, в ФП предполагается необъективируемость и самого Я, осуществляющего *изнутри себя* этот акт сопряжения миров. Этот же не допускающий объективации *ракурс изнутри* задействован и в принципе себя-исключения из наличной данности бытия: акт самоисключения субъекта из ценностей данного обстоятельства не поддается наблюдению извне. Нравственный первопринцип Бахтина оказывается, таким образом, проявлением имманентного религиозного самосознания.

Библиография

- Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 1997-2012.
- Библер В.С. М.М.Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. — 176 с.
- Бонецкая Н. К. Бахтин глазами метафизика // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1998. № 1.
- Бочаров С.Г. Преамбула к первой публикации <Философии поступка> // Философия и социология науки и техники. М., 1986.
- Бройтман С.Н. Наследие М.М. Бахтина и историческая поэтика // ДКХ. 1998. № 4.
- Гоготшивили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. — 720 с.
- Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 2001.
- Исупов К.Г. О философской антропологии М. М. Бахтина // Бахтинский сборник. Вып. 1. М., 1990.
- Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. Т. 1. М., 1990.
- Фейербах Л. Соч.: В. 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995.
- Федоров В.В. К понятию эстетического бытия. М.М.Б. и философская культура XX века. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991.
- Фридман И.Н. Незавершенная судьба «Эстетики завершения» // Бахтин как философ. М., 1992.
- Фридман И.Н. По направлению к рампе: бахтинский 'хронотоп' как общеэстетическая категория // Литературоведение как литература: Сб. ст. в честь С.Г. Бочарова. М., Studia philologica, 2004
- Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.
- Bakhtin M M. Toward a Philosophy of the Act. University of Texas Press, 1993.
- Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Camb. (Mass.); L, 1984.

сознания... Первой добродетелью является ограничение в пространстве и времени; распределение мест есть первое отличие уместного от неуместного... “быть здесь” есть нечто положительное. Меня нет там, потому что я здесь....» (Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Соч. Т. 1. С. 135-136; все выделения принадлежат Фейербаху). Существенно, что здесь же Фейербах выдвигает и идею «вне» положенности друг другу Я и ты, получающую у М.М.Б. возросшую и разновекторную значимость.