https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-204-227
https://elibrary.ru/CGAQGA
УДК 82.0
Научная статья / Research Article

This is an open access article
Distributed under the Creative
Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0
(CC BY-ND)

АПОЛОГИЯ *ДРУГОГО* М. БАХТИНА И ПОЭЗИЯ ВЯЧ. ИВАНОВА

© 2026 г. Е.К. Созина

Исследование проведено за счет средств финансового обеспечения выполнения гос. задания ИИиА УрО РАН, № 124032100049-6

Аннотация: В статье рассматривается диада *я* и *другой* как одна из центральных антиномических проблем в раннем творчестве М.М. Бахтина (1920-е гг.). Проблематика «другости» рождается в философской статье Бахтина «К философии поступка» и затем более подробно прорабатывается в незавершенном трактате «Автор и герой в эстетической деятельности», где создается эстетическая модель (авто)коммуникативной антропологии, в которой *я* и *другой* получают эстетическое преломление как автор и герой некоего художественного и жизненного целого. Здесь находят разрешение острые проблемы классической феноменологии: интерсубъективности, телесности, времени. Бахтин приходит к построению утопии солидаритарных отношений *я* и *другого*, ранее, да и в последующих работах («Проблемы творчества Достоевского») получающих вид соперничества. В качестве предшественника Бахтина в статье выступает Вяч. Иванов. В его поэзии исследуется проблема *я* и *другой*: устанавливаются связи идей Бахтина со стихотворениями Вяч. Иванова в плане восприятия ученым формулы «Ты еси», чему предшествовало и сопутствовало формирование образа *другого* в творчестве Иванова.

Ключевые слова: М.М. Бахтин, *я* и *другой*, антиномичность, поэзия Вяч. Иванова, «Ты еси»

Информация об авторе: Елена Константиновна Созина — доктор филологических наук, профессор, зав. центром истории литературы, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, ул. С. Ковалевской, д. 16, 620990 г. Екатеринбург, Россия; профессор, Уральский федеральный университет им. первого президента России Б.Н. Ельцина, пр. Ленина, д. 51, 620083 г. Екатеринбург, Россия.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7462-4153
E-mail: es8591@yandex.ru

Для цитирования: *Созина Е.К.* Апология *другого* М. Бахтина и поэзия Вяч. Иванова // Антиномичность поэтики русского модернизма и современная гуманитарная мысль: коллективная монография / отв. ред. и сост. С.В. Федотова. М.: ИМЛИ РАН, 2026. С. 204–227. 1 электрон. опт. диск (CD-R). Текст: электронный.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-204-227

AN APOLOGY FOR *ANOTHER* BY MIKHAIL BAKHTIN AND THE POETRY OF VYACHESLAV IVANOV

© 2026. Elena K. Sozina

Acknowledgements: The study was financed by the state assignment of the Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, project no. 124032100049-6.

Abstract: This article examines the dyad of *self* and *other* as one of the central antinomic problems in the early work of M.M. Bakhtin (1920s). The problematic of "otherness" originates in Bakhtin's philosophical article "Toward a Philosophy of the Act" and is subsequently explored in more detail in his unfinished treatise "Author and Hero in Aesthetic Activity", where he creates an aesthetic model of (auto)communicative anthropology in which *self* and *other* are aesthetically refractioned as author and hero of a certain artistic and vital whole. Here, pressing problems of classical phenomenology are resolved: intersubjectivity, corporeality, time. Bakhtin arrives at the construction of a utopia of solidarity relations between *self* and *other*, which earlier, and also in subsequent works ("Problems of Dostoevsky's Work"), often take the form of rivalry. In the article, Vyach. Ivanov appears as a unique predecessor of Bakhtin. His poetry explores the problem of *self* and *other*: connections are established between Bakhtin's ideas and Vyacheslav Ivanov's verses — in terms of Bakhtin's perception of the formula "You are", which preceded and accompanied the formation of the image of the other in Ivanov's work.

Keywords: Mikhail Bakhtin, *self* and *other*, antinomy, Vyacheslav Ivanov's poetry, "You Are"

Information about the author: Elena K. Sozina, Dr. Hab. (Philology), Professor, Head of the Centre of the History of Literature, Institute of History and Archaeology UB RAS, Sofia Kovalevskaya St., 16, 620990 Yekaterinburg, Russia; Professor, Ural Federal University, Lenin Ave., 51, 620083 Yekaterinburg, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7462-4153

E-mail: es8591@yandex.ru

For citation: Sozina, E.K. “An Apology for *Another* by Mikhail Bakhtin and the Poetry of Vyacheslav Ivanov.” *Antinomichnost’ poetiki russkogo modernizma i sovremennaia gumanitarnaia mysl’* [*The Antinomic Nature of Russian Modernism Poetics and Modern Humanities Thought*], ex. ed. Svetlana V. Fedotova. Moscow, IWL RAS Publ., 2026, pp. 204–227. (In Russian) 1 Electronic Optical Disc. Text: Electronic.
https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-204-227

…о другом сложены все сюжеты, написаны все произведения,
пролиты все слезы, ему поставлены все памятники,
только другими наполнены все кладбища;
только его знает, помнит и воссоздает
продуктивная Память…
М. Бахтин [21, т. 1, с. 185]

Я и *другой* в философии М.М. Бахтина

Другой — одна из центральных категорий философии и эстетики М.М. Бахтина, да и всей философии XX в., пожалуй, даже более значимая, чем *я*[1], хотя и не мыслимая вне ее. По замечанию авторов комментария к работам Бахтина, помещенным в первом томе собрания его сочинений, проблема *другого* ставится уже в первой статье ученого «Искусство и ответственность» (1919), но пока — как проблема взаимоотношений целого и части [21, т. 1, с. 350]. Собственно проблематика *другости* рождается в работе «<К философии поступка>», будучи связана с противоположностью, даже антиномичностью культуры и жизни, которую ученый фиксирует в этом раннем сочинении, используя при этом образ римской мифологии, веком ранее введенный в русскую литературу А.И. Герценом (в чем есть, на наш взгляд, некая символическая преемственность):

> «Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого

[1] В публикации работ М.М. Бахтина в собрании его сочинений слова *я* и *другой* чаще всего никак не выделены. В работах других исследователей они могут выделяться либо курсивом, либо прописными буквами. При цитировании Бахтина и др. мы сохраняем авторское написание данных слов; в своем тексте используем выделение курсивом. Все прочие курсивы в цитатах принадлежат цитируемым авторам.

и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному единственному единству» [21, т. 1, с. 7–8].

Противоположение культуры и жизни было не только исходным пунктом философии жизни и неокантианства в целом (что отмечается в комментариях, см.: [21, т. 1, с. 384–386, 457–459]), но и являлось общим местом в размышлениях людей «серебряного века»: С.С. Аверинцев упоминает Вяч. Иванова и Н. Бердяева [21, т. 1, с. 454–455], пожалуй, еще более показательной является дискуссия Вяч. Иванова и М. Гершензона в «Переписке из двух углов» в период, сопутствующий времени написания Бахтиным этой работы: произошедшие революционные события как нельзя более обострили обозначенную проблему. Иванов, как мы помним, отстаивал живое и духовное единство культуры, Гершензон стремился уйти от нее в жизнь, в природу, в стихию. Совместить полюсы этой антиномии, по мысли Бахтина, невозможно «изнутри теоретического познания» [21, т. 1, с. 11], ибо это неразрешимый «дуализм познания и жизни», но их совмещение позволяет осуществить категория поступка, открывающего событие бытия, — из него можно рефлектировать в обе стороны, в культуру и в жизнь, и таким образом может быть преодолена «дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» [21, т. 1, с. 8]. «…И я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, не-заместимое и непроницаемое для другого место» [21, т. 1, с. 38]: бахтинское обоснование «единственности» *я*, его безусловной причастности бытию звучит провокационно и остро на фоне как пореволюционного времени (начало 1920-х гг.) с повсеместно утверждаемым культом коллективизма, так и в контексте «соборных» идей русской философии начала века, а также — попутно — трудностей феноменологии Гуссерля, направленной на редукцию индивидуального *я*. Но именно из *я* здесь же, в данной работе, рождается неизбежность *другого*: «…поскольку я мыслю мою единственность как момент моего бытия, общий со всем бытием, я уже вышел из моей единственной единственности, стал вне ее…» [21, т. 1, с. 39]. *Другой* в этой работе Бахтина не проблематизируется (как будет позже) — он появляется как неизбежный и естественный субъект нравственной философии, архитектонику которой — «архитектонику действительного мира поступка» — Бахтин воссоздает в знаменитой триаде: «…я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого <…> Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются

к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я для другого» [21, т. 1, с. 49–50][2].

Задержимся на этом пункте мыслительной логики Бахтина. Имея в виду уже не неокантианский контекст, а сопутствующий ему и продолженный во весь «долгий» XX в., следует еще раз вспомнить о философии Э. Гуссерля, что немаловажно и для нашей логики, поскольку первые десятилетия позапрошлого века — начало освоения гуманитарной мыслью феноменологического метода, а Бахтин, как известно, самым непосредственным образом применяет и использует этот метод, он реализует его на письме, но делает это своеобразно — как Бахтин, а не как ученик Гуссерля или кого бы то ни было. Напомним, что одной из трудных и не до конца решенных проблем Гуссерлианской философии была проблема интерсубъективности. Гуссерль указал свой путь ее решения в поздней работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1935–1936), с которой Бахтин если и знакомился, то гораздо позднее «<Автора и героя>». Но типологически сопоставление их вполне возможно, поскольку проблема интерсубъективности была поставлена Гуссерлем много раньше. *Другой* возникает у него «только из ego и из систематики его трансцендентальных функций и свершений» по аналогии с тем, как происходит конституирование *я* своих прошлых воплощений (прошедших *я*), т. е., по сути, временности. Вот этот пассаж Гуссерля:

> «Таким образом, актуальное Я осуществляет свершение, в котором оно конституирует вариативный модус себя самого как сущего (в модусе прошедшего). Отсюда можно проследить, как актуальное Я, всегда текуче-настоящее, конституирует себя в собственной временности <…> как длящееся в “своих” прошлых <…> Точно так же актуальное Я, уже длящееся в длящейся примордиальной сфере, конституирует в себе Другого как Другого. <…> Так во мне получает бытийную значимость “другое” Я, как соприсутствующее <…> со своими способами очевидного подтверждения, по-видимому, совсем иными, нежели способы “чувственного” восприятия» [6, с. 249].

Комментируя положения Гуссерля, К. Свасьян указывал, что в основе этих конституирующих актов *я* лежит интенция «вчувствования» — оно «непрестанно трансцендирует за пределы монадического “Я” и конституирует “Ты”, “Мы”, “Они”, как отражения и аналоги

[2] Анализу проблемы *я* и *другой* в ранних работах Бахтина посвящены статьи Е.В. Демидовой [7; 8].

“Я” (alter ego), но не в обычном смысле слова. <…> “Ты” оказывается интенциональной модификацией “Я”, в основе которой лежит непосредственная перцепция Другого» [15, с. 74]. Напомним, что понятие «вживания» (ср. «вчувствование»[3]) в своей философии поступка и в «<Авторе и герое>» привлекает и Бахтин, но для него «вживание» как видение *другого* «изнутри в его собственном существе» — это момент «эстетического созерцания», и за ним всегда следует «момент объективации, т. е. положение понятой вживанием индивидуальности вне себя, отделение ее от себя, возврат в себя…» — только так возможно оформление чужой индивидуальности как «единой, целостной, качественно своеобразной» [21, т. 1, с. 18]. Таким образом, Бахтин эстетически «завершает», преобразуя, интерсубъективность Гуссерля и, по сути, оспаривает его метод получения *других* как «превращенных» аналогов/агентов *я*. Бахтин неустанно подчеркивает, что он говорит «не об отвлеченной оценке развоплощенного теоретического сознания», а «о действенной конкретной оценке поступающего сознания, о поступке-оценке»:

> «Это сознание противопоставляет себя для себя всем другим, как другим для него, свое исходящее я всем другим <…> себя-причастного — миру, которому я причастен, и в нем всем другим людям. Я единственный из себя исхожу, а всех других нахожу <…> Высший архитектонический принцип действительного мира поступка есть конкретное, архитектонически-значимое противопоставление я и другого. <…> вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия» [21, т. 1, с. 67].

Итак, в «философии поступка» Бахтина впервые появляется понятие *другого* и фиксируется его противопоставление *я*, их по сути антиномичность. Здесь же, причем ранее, чем итоговая фиксация этого противоположения, предпринимается попытка обрести, воссоздать их согласное взаимоотношение, которое возможно при соучастном мышлении *я*, в ответственном поступке, который и вводит *я* в бытие, и понуждает соотносить себя с *другим*.

От нравственной философии (как он мыслил свою работу вначале) во втором большом сочинении Бахтин переходит к воссозданию

---

[3] Феномен «вчувствования» в концепции Бахтина следует считать одним из проявлений «участного мышления». О понимании (и реформации) Бахтиным категории «вчувствование» Т. Липпса и др. немецких философов см. в статье В.Л. Махлина: [12, с. 73–92].

эстетической модели отношений *я* и *другого* и обосновывает их неразрывность, которую закрепляет в эстетических понятиях завершенности, формы, пространственной и временной структуры, а главное — автора и героя некоего художественного целого, за которым, по сути, стоит жизненный мир (на языке Гуссерля). Бахтин не просто формулирует тезис об «абсолютной эстетической нужде человека в другом» [21, т. 1, с. 115] — на протяжении всей книги он упорно и последовательно определяет эту «нужду», создает поистине *апологию другого*. Вне *другого* мой мир неполон и невозможен как мир, и только активность *другого* «может создать его (т. е. мою) внешне законченную личность» [21, т. 1, с. 115], пребывающую в мире жизни и мире эстетического целого.

В комментарии к «<Автору и герою>» в разных аспектах показана как связь труда Бахтина со своей эпохой — временем кризисного слома парадигм и рождения новых взглядов на человека, культуру, жизнь, так и «прорывное» значение его работы по отношению к этому времени. Выделим важный для нас момент:

> «Автор и герой — это, с одной стороны, особый случай более общего принципа событийной “положенности” <…> “смертного человека” в реальном мире бытия и времени в корреляции: *я — другой*, а с другой — как бы наоборот: само взаимоотношение между мною и другим или другим в мире оказывается частным случаем феноменологической эстетики “автора” и “героя” во всех сферах воспринимаемой человеческой активности — “поступления”» [21, т. 1, с. 513].

Что связывает все эти сферы — эстетическую, нравственную, общефилософскую или онтологическую, а равно антропологическую? Нам видится, что основное внутреннее понятие, содержательно определяющее метод и логику мысли Бахтина, — понятие ценности: ценностное отношение — это «эмоционально-волевая активность» субъекта, которую Бахтин столь часто привлекает на страницах своих работ. Но ценность немыслима в одиночестве, ценность требует соотнесения с чем-то — с неким «другим» критерием, с некоей высшей мерой, которую задает само это соотношение или взаимодействие. Подводя некоторые итоги своей работы в шестой главе «<Автора и героя>» («Проблема автора»), Бахтин пишет:

> «В самом начале нашего исследования мы убедились, что человек — организующий формально-содержательный центр художественного видения, притом *данный человек* в его ценностной наличности в мире.

> <…> Далее мы убедились в глубоком, принципиальном ценностном различии “я” и “другого”, различии — носящем событийный характер <…> Я и другой суть основные *ценностные категории*, впервые делающие возможной какую бы то ни было *действительную* оценку…» [21, т. 1, с. 245].

А жить по М. Бахтину — «значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться» [21, т. 1, с. 245]. Многие высказывания Бахтина звучат парадоксами и не сразу могут быть поняты и приняты, они антиномичны рассудку, и эта антиномичность может быть снята лишь в разуме, называемом Бахтиным «духом», нередко они вызывают недоумение, что было выражено, например, в «круглом столе» трех авторов (Т. Горичевой, Д. Орлова, А. Секацкого), опубликованном во втором томе «Михаил Бахтин: Pro et contra»: отсутствие свободы *я* в отношениях с *другим*, «первоначальная пойманность человеческого присутствия взглядом Другого» [11, с. 349], или, по слову К.Г. Исупова, «мнемоническая эстетизация предварительно умерщвленного Другого», а вместе с тем, «эстетика жертвенного самозаклания» *я* [11, с. 31, 32] — как понять и принять все это? О своеобразном «поединке» автора и героя в бахтинской эстетике 1920-х гг. пишет в своем комментарии «Проблем творчества Достоевского» и С.Г. Бочаров: «завершающая активность автора» «“парализует” встречную активность героя, отношения автора и героя живописуются как борьба, предполагающая “победу автора”» [21, т. 2, с. 451]. Но в «философии поступка» есть и категория, нарушающая это установившееся неравноправие *я* и *другого*, происходящее, как считается обычно, в пользу *я*. Это категория, обозначенная Бахтиным как «я-себя-исключающее» (к ней мы вернемся чуть позже).

Бахтин создает эстетическую модель (авто)коммуникативной антропологии, на языке феноменологии он формулирует свои парадоксальные антиномические дуальности и разрешает их, не разрешая, однако, главной — антиномии *я* и *другого*, а точнее, показывая долгий путь ее разрешения, который и есть путь его философской и феноменологической эстетики. *Другой* оказывается крайне необходим Бахтину не только эстетически, но и антропологически — для обоснования его триады, определяющей личность, — тело, дух, душа. Вне *другого*, говорит Бахтин, невозможно объять, увидеть, понять самого себя, и в первую очередь — свое тело. *Мне* дано — в акте моего самосознания — мое «внутреннее тело», и все его «страдания, наслаждения, страсти, удовлетворения и пр.» «относятся к его внутренним состояниям и возможностям» [21, т. 1, с. 126]. Мое «внешнее тело»,

«внешнюю личность» нельзя переживать «непосредственно», нельзя любить это тело и самого себя изнутри: «Многообразные, рассеянные в моей жизни акты внимания ко мне <…> как бы изваяли для меня пластическую ценность моего внешнего тела» [21, т. 1, с. 127] — вне другого *я* бы не имел этой ценности, не знал бы своего внешнего тела: как видим, тело предстает в бахтинской антропологии как ценность, он сам формулирует этот тезис [21, т. 1, с. 124][4]. Но *я* и создаю внешнее тело *другого*, ибо *другой* так же пассивен и «глубоко холоден» по отношению к своему телу, к самому себе. Перенос этих положений на эстетическую модель означает, что «внутреннее тело героя объемлется его внешним телом для другого, для автора, эстетически оплотняется его ценностною реакцией» [21, т. 1, с. 137]. *Я* и *другой* одаривают друг друга телами, и происходит это в этическом и эстетическом акте их взаимной «эмоционально-волевой активности», который на языке Бахтина именуется любовью: «…дело идет о создании совершенно нового эмоционально-волевого отношения к другому — как таковому, которое мы называем любовью и которое совершенно невозможно пережить по отношению к себе самому» [21, т. 1, с. 126].

Таким образом, в «<Авторе и герое>» Бахтин элиминирует те соперничающие отношения *я* и *другого*, автора и героя, которые он воссоздает в последующих работах, в частности, в «Проблемах творчества Достоевского» (о чем и писал С. Бочаров в приведенной выше цитате). Заметим также, что феноменология тела — одна из острых проблем классической феноменологии, в рамках интерсубъективности ее решал М. Мерло-Понти, и здесь проходит кардинальное отличие мысли Бахтина, в духовном плане больше погруженного в отечественную традицию философствования. Для Мерло-Понти неизбежен «конфликт между “я” и другим», он «не начинается лишь тогда, когда мы пытаемся *мыслить* о другом, и не исчезает, если мы реинтегрируем сознание в нететическое мышление и в безотчетную жизнь: он присутствует, если я пытаюсь жить другим, например, в жертвенном ослеплении. <…> было бы лицемерием думать, что я желаю блага других так же, как своего, поскольку сама эта привязанность к благу другого идет от меня. Без взаимности не существует Alter Ego, поскольку мир одного обволакивает мир другого, так что один чувствует себя отчужденным в пользу другого» [13, с. 455]. Для

[4] Поэтому столь странным и страшным предметом оказывается для Бахтина (да и для всей человеческой культуры) зеркало: когда я стою перед зеркалом, на меня смотрят «чужие глаза» — глаза *другого*, я смотрю на себя его глазами, я вдруг вижу свое «внешнее тело», которое не способен постичь изнутри.

Бахтина, напротив, себя невозможно любить так, как другого, «конкуренция» любящих — за пределами его внимания.

В «<Авторе и герое>» Бахтин создает нечто вроде утопии солидаритарных отношений *я* и *другого*, реализующих его идею «участного мышления» именно в сфере отношений, внутренней и внешней коммуникации.

В той же органической логике Бахтина развиваются его рассуждения о духе и душе: «Внутреннюю жизнь другого я переживаю как душу, в себе самом я живу в духе. Душа — это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени, дух же — совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя (*без отвлечения от* я)» [21, т. 1, с. 184]. (Не потому ли у Н. Гумилева — «Только змеи сбрасывают кожу. Мы меняем души, не тела»?) Отношения духа и души так же антиномичны, как *я* и *другого*, в строку с ними развиваются отношения внутреннего и внешнего — моей внутренней плоти и внешности души другого. Но они получают решение в его трансцендентальной (по отношению к психологии, к экзистенции обычной жизни) эстетике, где в случае этих отношений-антиномий используется — хотя в неназванном Бахтиным виде — принцип «выворотности», важный для П. Флоренского в его толковании космоса Данте[5], а затем, спустя десятилетия, истолкованный М. Мамардашвили («Психологическая топология пути», 1997). У Бахтина он становится необходим для понимающего созерцания мной *другого* и, в конечном итоге, его завершения. «Я должен вчувствоваться в этого другого человека, ценностно увидеть изнутри его мир так, как он его видит, стать на его место и затем, снова вернувшись на свое, восполнить его кругозор тем избытком видения, который открывается с этого моего места вне его, обрамить его, создать ему завершающее окружение чувства» [21, т. 1, с. 106]. Вновь возвращающийся к себе из другого будет уже иным — бахтинским «я-для-другого».

Как известно, центральной проблемой феноменологии была и остается проблема времени/временности. В работе Бахтина она увязана с его антропологией другости, души и духа. *Я* живет смыслом и в смысле, а «непосредственная данность смысловых значимостей <…>

[5] «Все пространство мы можем представить себе двойным, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только чрез разлом пространства и выворачивание тела чрез самого себя» [19, с. 53]. Наше толкование принципа «выворотности» в применении к символу см.: [16, с. 82–88].

делает невозможным положительное ценностное завершение временности» [21, т. 1, с. 192] — оно постоянно отодвигается в будущее, «мое оправдание всегда в будущем», что «отменяет мое для меня прошлое и настоящее в их претензии на уже-наличность…» [21, т. 1, с. 193]. «Вся временность, длительность противопоставляется смыслу, как *еще не исполненность*, как нечто еще не окончательное, как *не-все-еще*: только так можно переживать временность, данность бытия в себе перед лицом смысла» [21, т. 1, с. 192]. Если *я* всегда предстою себе, то *другой* живет в настоящем и прошлом, все гуссерлианские ретенции, вся временность — удел или достояние *другого,* тогда как *я* — это «единство моего еще-не-бытия» [21, т. 1, с. 196], это вечно устремленная вперед протенция («только в будущем лежит действительный центр тяжести моего самоопределения» [21, т. 1, с. 197]). Отсюда следует говорить о феноменологической персонологии Бахтина — он движется в мейнстриме формирующейся в начале XX в. неклассической философии, неклассической рациональности (если по отношению к нему можно вообще говорить о традиции рациональности). *Я* у Бахтина пребывает в вечном движении и поиске, *я* напряженно пробивается к *другому*, творит *другого* (а тем самым и самого себя). «Я — как субъект — никогда не совпадаю с самим собою…» [21, т. 1, с. 183] — этот тезис бахтинской персонологической эстетики позже станет отправным при характеристике романа как принципиально нового жанра в литературе нового времени.

В разворачивающемся нарративе книги Бахтина об авторе и герое, о *я* и *другом* происходит объединение и трансформация различных философских систем и школ его времени. Так, феноменологическая проблематика наслаивается порой на понятия предшествовавшей ей философии жизни, центральное из которых — переживание — привлекается Бахтиным в феноменологическом аспекте, но с неизбежным акцентом на «свой» ценностный контекст. Для того чтобы понять и оценить свое переживание, а не его предмет (не предмет своей любви или своего страха, а саму любовь, сам страх и т. п.), я должен выйти за его пределы: «Я должен сделать свои переживания специальным предметом своей активности, чтобы пережить их» [21, т. 1, с. 186]. Не напоминает ли эта процедура акты рефлексии, сопровождаемые феноменоменологической редукцией? Именно в этих актах в философии Гуссерля тематизируется отличие *cogitatio* от *cogitatum*, переживания от переживаемого. Для Бахтина же важно, что в этом случае «Я должен стать другим по отношению к себе самому — живущему эту свою жизнь в этом ценностном мире, и этот другой должен занять существенно обоснованную ценностную позицию вне

меня…» [21, т. 1, с. 186]. Из феноменологии времени Бахтина, объединенной с феноменологией субъекта — с принципиальной нестатичностью, нестационарностью *я* (по-видимому, можно говорить и о его полисубъектности), появляется возможность *другого я*, *другого* в самом собственном *я* — назовем его феноменологическим или внутренним *я* в отличие от *я* внешнего, онтологически данного. Так рождается герой — и автор, в герое поистине становящийся *другим* по отношению к себе. Но так может быть тематизирована и позиция сознания с его принципиальным отличием содержания — т. е. сознаваемого — от акта осознания, когда сам этот акт подчас осознается мной как *другой*, как *не-я*. *Другой* становится у Бахтина своеобразным аналогом феноменологической рефлексии Гуссерля, точнее, он доводит акт феноменологической редукции и соответствующий процесс рефлексии до логически-онтологического конца, получая «на выходе» *другого*. В более поздние годы жизни, рассматривая проблему сознания (фрагмент «Свидетель и судия» из Рабочих записей 1960-х – начала 1970-х гг.), Бахтин фиксирует и подчеркивает парадоксальный факт появления другого *из* и внутри субъекта — в его самосознании: «Здесь появляется нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, т. е. свидетель и судья *всего* человека (*всего я*), следовательно уже не человек, не я, а *другой*» [21, т. 6, с. 396]. Отделяя другого как героя от *я* как автора, Бахтин по существу делает *другого* (героя) воплотителем действия, лицом действующим, чувствующим и переживающим, а *я* (автора) — лицом мыслящим и оценивающим, т. е. «свидетелем и судией», как напишет он позже. Функции единого субъекта сознания и воли здесь разделяются.

Итак, что же есть *другой* у Бахтина, если опираться на его ранние работы середины 1920-х гг.?

Другой — как герой — производен от *я* — как автора.

Другой — носитель души (в отличие от духа, которым наделено *я*).

Другой — безусловная ценность, благодаря которой и *я* значу что-либо в этом мире.

Другой — возможность любви и милости в жизни.

Другой — мой ориентир и отражатель вовне: мои глаза, мое внешнее тело, моя ориентация в пространстве и времени.

Другой — мое настоящее и прошедшее, воплощенная память.

Другой — напоминание о моей смертности и сама потенциальная смерть как завершение земного для меня и во мне.

Другой — некая «мерность», мера в отношении меня, мера мира.

Другой — моя возможность быть в мире и оставлять за собой след.

Другой как *Ты* в поэзии Вяч. Иванова

Поставленная Бахтиным проблематика *я* и *другого*, оформление и аргументация тезиса о насущной нужде *я* в *другом*, развернутая модель антропологии совместного, нераздельного, но неслиянного сосуществования *я* и *другого* — т. е., языком Бахтина, их соучастности друг другу — все это как нельзя более отвечало вопросам гуманитарного сознания и искусства России начала XX в. Тема *другого* родилась не в эпоху «серебряного века», хотя была актуализирована именно тогда. Вспомним сетования Ильи Ильича Обломова на сравнение его с *другим,* осуществленное верным слугой Захаром и до глубины души потрясшее героя Гончарова. Еще ранее — это бесконечные «другие» / «двойники» литературы романтизма (от Э. Гофмана до отечественных В.Ф. Одоевского, Н.В. Гоголя и др.), «другие» Ф.М. Достоевского, о чем еще будет писать сам Бахтин. Рассматривая проблему «другого/чужого/иного» в литературе модернизма, Р. Мних выделил три направления экспликации в ней *другого*: «1) мифологическая традиция, которая через образ Другого провоцирует образ врага; 2) романтическая традиция двойничества; 3) философская/феноменологическая традиция телесности, в контексте которой личность рассматривается как Я и “мое тело”» [14, с. 233]. «Поэзия модернистов, — пишет исследователь, — содержит удивительные по своей символической глубине примеры феноменологического опыта о Другом, эти примеры отражают коренную ломку сознания и варианты его раскола в начале XX в.» [14, с. 241]. При этом Р. Мних не анализирует отдельно позицию Бахтина, хотя, что неизбежно, упоминает ее в широком контексте европейской философии первой половины XX в.[6]

Исключая мифологический рудимент *другого* как реального другого/врага, две последние позиции, указанные Мнихом, отражены в научном творчестве Бахтина. Более того, он и подводит своего рода теоретический фундамент под них, объясняя (особенно это касается традиции двойничества), и развивает их вглубь, причем на протяжении всей жизни.

Позиция двойничества, этимологически идущая от романтизма, оказалась наиболее популярной и востребованной в литературе

[6] «Открытия и идеи Михаила Бахтина, касающиеся проблемы и ценности Другого в их этическом и эстетическом измерении <…> во многом способствовали экстраполяции вопроса о *другом/чужом* в область русского литературоведения, в то время как в западном литературоведении эта проблематика была обусловлена преимущественно влиянием представителей феноменологии» [14, с. 235].

на протяжении всего XIX — постромантического — века, и тем более — в веке новом, как уже говорилось, самым явным образом обращенном к *другому* и его проблематике. В пределах одной статьи рассмотреть эту тему более или менее целостно не представляется возможным, да и существует немало исследовательских работ, связанных с этой темой в творчестве отдельных авторов. Мы коснемся здесь лишь одного поэта, отмечая его, не всегда непосредственную, но безусловно ощущаемую, связь с Бахтиным.

К выделенным у Р. Мниха трем позициям отношений «я» и «другого» в модернизме, воплощающим представление *другого* как *Он*, следует добавить четвертую позицию — другой как *Ты*, т. е. как равноправный с *я* партнер коммуникации, что и будет позицией *я* и *другого* в отношениях диалога. Заметим, что концепция диалога оформляется у Бахтина не в «<Авторе и герое>», а несколько позже — в период работы над книгой о Достоевском, благодаря анализу его творчества и пониманию принципиальной новизны его романа. Но ранее Достоевского и параллельно с ним на формирование особой позиции видения *я* и *другого* у Бахтина повлиял Вяч. Иванов, чей образ, чья поэзия и философия сопровождали Бахтина в течение всей жизни.

Тема «Вяч. Иванов и Бахтин» неоднократно возникала и ставилась в работах самых разных ученых, чаще всего — в связи с развитием Бахтиным идей Иванова о романе Достоевского (см.: [18, с. 413–417]). Как писал Н.В. Котрелев, «Внимательное чтение Бахтина показывает, что ивановское старое вино живо в бахтинских новых мехах» [10, с. 207]. Неоднократно отмечалось, что именно Иванов высказал идею, ставшую своеобразным прецедентом концепции Бахтина о романе Достоевского как диалогическом и полифоническом романе, о той «неслыханной» свободе, которую Достоевский предоставил своим героям. Цитируя Бахтина, Котрелев утверждал: «“Ты еси” — это в свой текст безымянным вводит Бахтин Вяч. Иванова…» [10, с. 205]. Анализируя связь Иванова и Бахтина по линии лингвофилософии, Гоготишвили называла Бахтина постсимволистом [20, с. 456]; она выявила преемственность содержательных категорий символизма Иванова и постсимволизма Бахтина: *предикативность ивановского символа — двуголосие Бахтина — его же диалог или диалогичность* как принцип формы. В преамбуле к работе «<К философии поступка>» Бахтина она высказала гипотезу (неоднократно подтвержденную) «о фундаментальном родстве бахтинской и ивановской позиций», концептуальной близости их идей в целом [21, т. 1, с. 362].

Но как возникает «Ты еси» у Иванова, которому Бахтин в книге о Достоевском фактически отказывал в подлинной диалогичности, не-

смотря на признание первенства Иванова в открытии самого принципа диалогизма? [21, т. 2, с. 17]. Гипотетически мы можем также предположить, что для Бахтина ивановское «Ты еси» стало своеобразным выходом из эстетической замкнутости мира *я* и *другой*, — наряду с антиномичностью этих позиций, прослеживающейся в «<Авторе и герое>».

Обратимся к стихам Иванова, хотя наличие в них не только диалогизма, но и просто *другого* весьма спорно. С.Н. Бройтман писал: «…в своей творческой практике Вяч. Иванов шел путем искусственного синтезирования, а не диалогического разрешения проблемы "я" и "другой". <…> реального "другого" поэзия Вяч. Иванова не знает» [2, с. 227]. Тем не менее, именно из поэзии, путем ее последующего осмысления, рождается у Иванова *другой* в знаменитой формуле «Ты еси» — но, подчеркнем, в номинации «ты», а не «другой». Мы коснемся лишь сборника Иванова «Прозрачность» — второй книги его лирики (1903), поскольку она компактна, и в ней уже ощутима возможность *другого*, еще не проявленная в первой книге «Кормчие звезды» и более ярко возникающая позже.

Тематическое и мифопоэтическое единство второй книги Иванова состоит в следовании путем лирического героя — в его движении к самому себе, познании себя, благодаря чему ему открывается прозрение «высших реальностей» [19, с. 289]. «Прозрачность» здесь важна как особая «духовная», но вместе и физическая среда, свойства которой антиномичны, но которая выступает эпифанией божественной красоты (см. коммент. О. Дешарт: [22, т. 1, с. 63]). Через всю книгу проходят мотивы и образы отражения, зеркала, маски, луны, водной бездонности и связанного с ними мотива двойничества. Лирический субъект, стремясь обрести свое *я*, оказывается в ситуации, подобной позиции лирического героя И. Анненского, поэта-современника Иванова, в лирике которого проблема обретения своей индивидуальной идентичности была поставлена достаточно остро[7]. Центральным стихотворением этой линии в книге Вяч. Иванова выступает «Fio, ergo non sum», строки из которого стали для него в статье «Ты еси» иллюстрацией к современному состоянию сознания личности: «…утончение и углубление личного сознания, дифференцируя его, разрушило его единство.

[7] Ср.: «Не я, и не он, и не ты, / И то же, что я, и не то же…» («Двойник» [20, с. 56]; «О царь Недоступного Света, / Отец моего бытия, / Открой же хоть сердцу поэта, / Которое создал ты я» («Который?») [20, с. 57] и др.

Где я? где я?
По себе я
Возалкал.
Я — на дне своих зеркал [22, т. 3, с. 263].

«Этот стих», добавляет далее поэт, малопонятный большинству людей в прежние времена, «выражает едва ли не общеиспытанный психологический факт в ту эпоху, когда наука не знает более, что такое *я* как постоянная величина в потоке сознания» [22, т. 3, с. 263]. То есть сам Иванов фиксирует множественность *я*, его нетождественность самому себе — как признак кардинального изменения сознания; эта особенность *я* отмечалась и Бахтиным[8], она напрямую связана с темой двойничества, с рождением *другого* из недр распадающегося сознания *я*. Ивановское *я* пребывает в потоке становления и поиска — оно в будущем, как, собственно, и видел *я* Бахтин в книге об авторе и герое.

Следующим важным в контексте нашей темы стихотворением «Прозрачности» являются «Отзывы», композиция которого диалогична[9]: лирический субъект взывает к самому себе, но он не един и не целостен: взывает его «сила», его «гнев», его «вызов», его «отчаянье» — своего рода объективации состояний его сознания, которые можно сопоставить с гуссерлевскими «ноэмами». Эхом отвечает ему «некто», «кто-то», «незримый», снова «кто-то», наконец, «безнадежный». *Я* появляется лишь тогда, когда «кто-то» повторяет за ним: «Ты — сущий!..», и в этот момент образуется более полноценный, безусловно значимый для *я* диалог, который на поверку также оказывается автокоммуникацией, псевдодиалогом, игрой отзывов эха:

И повторил мне: «Ты — сущий!..» И звал я, радостный: «Вот я!»
Радостный, кто-то воззвал: «Вот я!» — и смолкнул. Я ждал [22, т. 1, с. 63].

«Идея стихотворения, — писала С.Д. Титаренко, — восходит <…> к библейским смыслам понимания Бога как Сущего». Стихотворение раскрывает «тему рождения “внутреннего человека” как вобравшего в себя забытого, “зачарованного” Бога <…> Познать самого себя —

[8] Ср. также с И. Анненским: «Иль над обманом бытия / Творца веленье не звучало, / И не конца и нет начала / Тебе, тоскующее я?» [20, с. 58].

[9] О диалогической речи и соответствующей композиции в поэзии Иванова см.: [5].

значит познать в себе сокрытого бога» [17, с. 300–301]. Для нас важна сама перекличка отзывов *Ты — я*, не менее, чем императив «Ты — сущий!», который позднее будет звучать и наполняться смыслами в мелопее Иванова «Человек». Обращение к Богу (Который и есть сущий) оказывается в этом стихотворении зовом себя («Я кличу себя»), получается, что через Ты лирический герой Иванова открывает и утверждает свое *я* («Вот я!»), — и не схожим ли образом будет звучать открытие *я* через *другого* в «<Авторе и герое>» Бахтина?.. Перекличка отзывов и сама эта тема получает затем развитие в мелопее Иванова [23, с. 42]:

Сущий — Ты! А я, — кто я, ничтожный?
Пред Тобой в какую скроюсь мглу?
Ты грядешь: пылинкою дорожной
Прилипаю к Твоему жезлу…
Но в ответ: «Еси!
В пустоте виси,
Соревнуя солнцу и орлу!»

Приведем комментарий к этом стиху Иванова В.В. Бибихина, который дал тонкую интерпретацию и одновременное развитие ивановского «Ты еси»:

> «Когда человек сказал Богу “ты еси”, глагол здесь не предикат в ряду других <…> а собственное имя: ты есть *еси*, ты бытие. Бог отвечает тем же: человек из ничто, тьмы, пылинки становится не вещью, а тоже бытием <…> из ничто он взлетает не к чему-то <…> а ко всему. <…> из ничто человек становится царем» [1, с. 291].

Бибихин же отмечал, что на фронтоне храма Аполлона в Дельфах рядом с надписью «познай себя» было начертано еще более загадочное εἰ, которое можно истолковать как «если» и как «ты есть», т. е, по сути, — «ты еси» (утверждение бытия человека, данное Богом).

Характерно, что вслед за «Отзывами» в композиции ивановской «Прозрачности», буквально через одно стихотворение, идут «Слоки», основная тема которых выражена в призыве: «Познай себя, кто говорит: “Я — сущий”». Познание рождает действие — является Ты: «И делается делатель. Ты — будешь». А следом должна свершиться жертва, причем жрец и жертва у Иванова — одно: «“Жрец” нарекись и знаменуйся: “Жертва”» [22, т. 1, с. 743]. В эссе «Ницше и Дионис» Вяч. Иванов писал: «Но особенность Дионисовой религии составля-

ет отожествление жертвы с богом и жреца с богом» [22, т. 1, с. 726]; как известно, это постоянный топос его поэзии и творчества в целом. В последней части стихотворения Иванова читаем: «“Отколе жертва?” — ТЫ и Я — отколе? / Все — жрец и жертва. Все горит. Безмолвствуй» [22, т. 1, с. 744]. Ты и Я здесь сгорают совместно, ибо это деянье знаменует и рождение Бога, и рождение человека. «В самом деле, — писал Бибихин, — никакого Я не было без Ты» [1, с. 296]. «“Отец наш”, — “Ты” в нас», — таков тезис Иванова в статье «Ты еси» [22, т. 3, с. 267]. Своеобразным комментарием к Действу, поэтически и символически показанному в «Слоках», выступает его положение из этой же работы: «Экстаз есть раскрытие антиномии личности; и только тогда мы вправе утверждать как совершившийся факт религию в смысле душевного события, когда нам предстоит наличность внутреннего опыта, раскалывающего наше *я* на сферы “я” и “ты”» [22, т. 3, с. 264]. Таким образом, в ритуально-мифологическом жреческом акте рождается ивановское Ты, благодаря которому познается само Я. Оформление диады *я* и *другой* осуществляется у Иванова через формулу «Ты еси» — символическое выражение отношений человека с Богом, которые проходят ряд болезненных этапов, отраженных поэтом в мелопее «Человек», подвергаются череде испытаний, чтобы в итоге восторжествовало божественно данное позволение и указание: *Ты еси*[10]. В.В. Бибихин, в финале своего эссе толкуя данную формулу как «Это ты», утверждал, что она выражает «понимающее отношение», «понимающее принятие мира», которое и есть первично [1, с. 303]. Отношение жреца и жертвы, порождающее действо, деяние, является внутренним сюжетом «Слок» Иванова.

А теперь следует сделать необходимый комментарий к Бахтину. Л.А. Гоготишвили отмечала, что бахтинский принцип себя-исключение, «себя-исключающее Я» «понимается как жрец и жертва в одном лице (ивановский мотив)», причем «расширение» этой самотождественной антиномии «предполагалось <…> прежде всего — за счет подключения к противопоставлению Я и другого *божественного* и *хорового* начал» [21, т. 1, с. 375]. «Я — мистериальная жертва бахтинской нравственной философии, или — ее трагический герой, предопределенный к гибели катартической теологией трагедии…»

[10] Приведем параллель уже не с Бахтиным, а с другим диалогистом — М. Бубером, писавшим: «Мы видели, что то самое Ты, которое исходит от человека к человеку, — это такое же Ты, которое нисходит от Бога к нам и восходит от нас к Богу. Все дело заключалось и заключается в этой совместности — при радикальной несовместимости» [3, с. 234].

[21, т. 1, с. 357] (параллель отмечена в работе С.В. Федотовой [18, с. 444]). Заметим в комментарии Гоготишвили симптоматичную цитацию ивановского стихотворения: «М. М. Б. гасит в *ФП* <“Философия поступка”. — *Е.С.*> огнем огонь: только максимальное напряжение в своей индивидуальной единственности Я мыслится способным осуществить реальное *себя-исключение*…» [21, т. 1, с. 357][11].

В согласии с логикой поэтической мысли вслед за «Слоками» в книге Иванова идет «Крест зла», продолжающий тему жертвы. Метафорически тема ТЫ и Я запечатлена и в этом («Стояли два креста»), и в последующем стихотворении под названием «Две любви», будучи отражена в символике «двух», продолжается она и далее — «Два голоса», «Двое нисходили», «Да и Нет рыдало <…> Да и Нет плескали» («Леман») [22, т. 1, с. 758], «Мне два кладезя — два взора — / Тьму таят и солнце дней. <…> Рока кладязи, две бездны…» («Темница»; здесь же прямо возникает и мотив двойника) [22, т. 1, с. 807] и др. По словам Титаренко, «…диада у Иванова — не столько принцип антиномического мышления, сколько принцип становления сознания, он воплощается в диалогичности архаического типа, которая характеризуется не только двусоставностью, но и трехсоставностью…» [17, с. 235]. Поэтому диады частотны в поэзии Иванова, достаточно лишь вспомнить его знаменитый сонет «Мы — два грозой зажженные ствола…».

В стихотворении «Дриады» из разделенности сегодняшнего дня поэт обращается к архаико-мифологическому единству всего и вся, сохранившемуся на уровне одухотворенной природы. Ты и Я присутствуют в стихотворении в субъект-объектном плане. Лирический субъект (лирическое «я») обращается к дриадам («Вы немо зыблете, о скинии божеств!») и к некоему адресату, за которым можно увидеть также и его самого («Прислушайся, один, в смарагдной тишине… <…> Ты, вещий, — не один в безлюдной тишине!»). Искомая диада возникает в пятой строфе в связи с образом мировой души: «Ни граней, ни годин, ни ликов “Ты” и “Я” / Она божественно не знает <…> И в нераздельности не знает “Ты”, ни “Я”» [22, т. 1, с. 746]. Дионисийский идеал предполагал единство как слияние отдельного, здесь же дано исходное, первоначальное, синкретичное всеединство ДО грядущего разделения. Но поэт *знает* о нем, поэт у Иванова — всегда посвященный, знающий. И отголоском его *будущего* знания выступает зеркало («Ей снятся в ней самой — потерянные сны / Пустой

[11] Ср. в «Слоках»: «Огнем огонь зачат. Умрет зачавший. / Жрец отчий — ты, о жертва жертвы отчей! / Се, жертва — Семя. Всё горит. Безмолвствуй» [22, т. 1, с. 744]. Образуется тройная перекличка: Иванов — Бахтин — Гоготишвили.

бездонности зеркальной» [22, т. 1, с. 747]) как некий способ отделения одного от другого, Я от Я/Ты. Этот способ, или, говоря предельно условно, механизм, уже заложен в первозданное единство, в космос мира. «Глядятся Жизнь и Смерть очами всех огней / В озера Вечности двуликой» [22, т. 1, с. 747]. Жизнь и Смерть — одно и другое, смерть — другое для жизни, как жизнь — другое для смерти, здесь они еще взаимообратимы (как жрец и жертва), а Вечность — это и есть зеркальная «бездонность»[12].

В стихотворении «Пришлец», которым мы закончим наше обращение к лирике Иванова, привычно драматизируется диалог с тем, кто из «чуждого» оказывается Дионисом: «— Кто ты, чуждый? — “Дионис”» [22, т. 1, с. 753]. Дионис, согласно Иванову, — предчувствие и предтеча другого Бога, Христа. Но чтобы Он явился, должна быть готовность к встрече — готовность к встрече с Другим, создающая возможность Его явления как онтологическую предвозможность (нечто вроде «зеркальности» вечности), выступающую и как возможность антропологическая — трансформация человека и его *я*:

— Что твой знак? — «Прозренье глаза,
Дальность слуха, окрыленье ног;
Угль, воскресший радугой алмаза;
В чреве Я взыгравший Бог» [22, т. 1, с. 753].

Иванов эту готовность и возможность приуготовляет стихами, все они — своеобразные «предикаты» символа встречи и явления Божественного Ты, которое открывается через «Я есмь».

Таким образом, *другой* потенциально, но постоянно присутствует в поэзии «монологического» Иванова, он его провидит, предчувствует и как бы имеет в виду. Следы его присутствия явны во многих стихах. Кульминационно-завершающее значение в отношении данного сюжета Иванова имеет мелопея «Человек»[13]. Кроме нового (после статьи 1907 г.) выхода «на поверхность» сюжетообразующей формулы «Ты еси», в ней наконец звучит, вербализуется семема *другой* — не как Ты, а именно как «другой/другое». В первом случае возникает *другое я* своеобразным отголоском темы двойничества из «Прозрач-

[12] Ср. в «Кормчих звездах», стихотворение «Встреча»: «О, вёсел плеск! О, пояс млечный! / О, блеск живой!.. О, Жизнь! О, Смерть!..» [22, т. 1, с. 590].

[13] Мы лишь касаемся мелопеи Иванова. Ее последовательный разбор с разных позиций, сделанный С.С. Аверинцевым, А.Б. Шишкиным, С.В. Федотовой, Р. Бёрдом, представлен в книге [4]; см. также последнее исследование Л.Г. Каяниди: [9, с. 378–462].

ности» и др., это своего рода «нижнее» *я*: «Глядится в дух низринутый, / Как в зеркало, застылый / Мой сон другого *я*» [23, с. 52]. Подчеркнем, что здесь фиксируется именно «другое *я*» — не двойник, как ранее (ср. «Темница»: «Вижу — блещет глубь ночная, / Зыблет смутно мой двойник» [22, т. 1, с. 807]): в мелопее двойник уходит в сон и принимается лирическим «я» поэта как его собственное, но *другое я*, которое «по-бахтински» «глядится в *дух* низринутый». Во втором же случае *другой* возникает как собственно *другой*, знаменуя ситуацию выбора человеком града Божьего или града земного: «А ядов — два. Кто "Азъ" в себе самом, / Кто любит "Есмь". Кому *пребыть* собою / Милей, чем стать; кто хочет *быть* — в другом» [23, с. 71]. *Быть в другом* — этот выбор тогда же и позднее сделает и М. Бахтин. Еще раз зафиксируем: на вербальном уровне *другой* в творчестве Иванова 1900-х гг. как бы не присутствует, он открывается как «двойник» *я*, как некое внутреннее *я*, которое экстериоризуется через экспликацию состояний сознания лирического субъекта[14]. Но в эти же годы Иванов открывает наличие Ты — первоначально также пребывающим в недрах Я, но все более обнаруживающим свою *другость* и из «чрева» Я выходящим вовне, подобно богу или ребенку. Рождение Ты у Иванова в смысловом (и лексическом) плане эквивалентно рождению Бога.

Мифопоэтическая антропология Иванова становится эстетической антропологией у Бахтина. Внешний *другой* (другой как *другой*), диалог с внешним *другим* как *другим* или третьим — это, по Иванову, диалог с Ты — экспликация внутреннего диалога и, одновременно, спасение от него, грозящего разломом сознания. Так утверждается сам Человек, обретающий, если воспользоваться словами Бахтина, свой статус «я-для-себя». Сотериологическая роль *другого* и диалога с другим как Ты в философии Бахтина несомненна, что стремились показать мы в первой части нашей работы. В поздних записях Бахтина это положение еще более очевидно: «Отражение себя в эмпирическом другом, через которого надо пройти, чтобы выйти к я-для-себя» [21, т. 6, с. 396]: пройти через развернутое и разворачивающееся самосознание, через искус/опасность раздвоенности, — чтобы обрести

[14] Мы вынуждены опустить проблему «чужого я», которое появляется у Вяч. Иванова в работе «Достоевский и роман-трагедия» (1911–1914), а потом, как считается, не без влияния Иванова (а также книги И.И. Лапшина «Проблема "чужого Я" в новейшей философии» 1910 г.), «чужое я» появляется в «Проблемах творчества Достоевского» Бахтина (см. об этом у Бахтина и в коммент.: [21, т. 2, с. 16, 520]. Также мы не затрагиваем статью Иванова «Anima», представляющую позднейшую переработку работы «Ты еси».

себя нового и истинного. А это возможно лишь через *другого*. Бахтин указывает выход, путь из конфликта с *другим* — не только внешнего конфликта как с внешним *другим*, но и внутреннего, со своим *другим*, родившимся в недрах моего сознания и моей личности. Подробным образом рассмотрев и проанализировав все извивы и хитросплетения отношений *я* и *другого* в творчестве Достоевского, он, что называется для себя, утверждает стадию развитого, зрелого сознания, прошедшего через экстериоризацию своих болезней и обогащенного ими. Это то, что Бахтин писал еще в ранней работе: наличие *другого* существенно обогащает мою жизнь, «ибо моя жизнь сопереживается им в новой форме, в новой ценностной категории — как жизнь другого человека…». Но в этом новом событии моей жизни нет слияния всех воедино — его продуктивность состоит «в напряжении привилегии своей вненаходимости и неслиянности, в использовании привилегии своего единственного места вне других людей» [21, т. 1, с. 160].

В статье Вяч. Иванова «Лик и личины России» читаем:

> «От начала посюсторонней человеческой истории предстоит человеку Люцифер, как его искуситель, как его испытатель. Человек, чтобы оправдаться в этом испытании, должен сам найти свое другое, как точку опоры, — должен действием любви и той веры, которая уже заключается в любви и ее обусловливает, обресть свое *ты еси*. Восходя, как наставляет Платон, по ступеням любви, он учится открывать на каждой новой ступени в любимом все большее причастие бытию истинному и через то вырастает в бытии сам, приобщаясь ему от любимого, — пока, в своем алкании безусловного бытия в другом сущем, не узнает несказанным возгорением своего сердца Единого Возлюбленного, объемлющего, утверждающего и спасающего в себе все другие любви, и не причастится от Него истинному богосыновству» [23, т. 3, с. 248].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1. *Бибихин В.В.* Ты еси // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 286–302.
2. *Бройтман С.Н.* Русская лирика XIX – начала XX века в свете исторической поэтики (Субъектно-образная структура). М.: РГГУ, 1997. 307 с.
3. *Бубер М.* К истории диалогического принципа (пер. и примечания В.Л. Махлина) // Махлин В. Я и Другой: к истории диалогического

принципа в философии XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. С. 225–245.
4. *Иванов Вяч*. Человек: Приложение: Статьи и материалы. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. 120 с.
5. *Варошчич А.А*. Стихотворные диалоги Вячеслава Иванова (Поэтика, эволюция и типология) (1900–1910): дис. … канд. филол. наук. М., 2012. 241 с.
6. *Гуссерль Э*. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В. Куренного. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. Т. 1. 336 с.
7. *Демидова Е.В*. Отсутствие Другого в философии поступка М.М. Бахтина // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2014. Вып. 14. С. 271–288.
8. *Демидова Е.В*. О ценности Другого в философии поступка М.М. Бахтина через призму современных дискуссий о Другом // *Другой* в литературе и культуре: сб. науч. тр.: в 2 т. / ред.-сост. А.Г. Степанов, С.Ю. Артемова. М.: Новое литературное обозрение, 2019. Т. 1. С. 9–30.
9. *Каяниди Л.Г.* Универсальная модель художественного мира Вячеслава Иванова: дис. … д-ра филол. наук. Орел, 2025. 550 с.
10. *Котрелев Н.* К проблеме диалогического персонажа (М.М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Вяч. Иванов: Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 201–210.
11. М.М. Бахтин: Pro et contra: Творчество и наследие М.М. Бахтина в мировой культуре: антология: в 2 т. / сост. К.Г. Исупов. СПб.: РХГА, 2002. Т. 2. 712 с.
12. *Махлин В.Л*. Большое время: Подступы к мышлению М.М. Бахтина / ред. Р. Мних, Р. Бобрик. Siedlce: Uniw. przyrodniczo-humanistyczny, 2015. 174 с. (Opuscula Slavica Sedlcensia / Uniw. przyrodniczo-humanistyczny w Siedlcach; t. 8).
13. *Мерло-Понти М*. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 607 с.
14. *Мних Р*. Свой vs иной / другой / чужой в идейно-эстетической парадигме модернизма // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2021. Т. 23, № 2. С. 233–245. https://doi.org/10.15826/izv2.2021.23.2.037
15. *Свасьян К*. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010. 206 с.
16. *Созина Е.К*. Теория символа и практика художественного анализа: уч. пособие по спецкурсу. Екатеринбург: Уральский гос. ун-т, 1998. 129 с.
17. *Титаренко С.Д.* «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вяч. Иванова. СПб.: Издат. дом «Петрополис», 2012. 654 с.

18. *Федотова С.В.* «Загадки лингвистического Сфинкса»: Вячеслав Иванов и Михаил Бахтин в интерпретации Л.А. Гоготишвили // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. Вып. 4 / ред.-сост. Е.А. Тахо-Годи, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН; Водолей, 2024. С. 410–471. https://doi.org/10.22455/978-5-9208-9782-3-410-471
19. *Флоренский П.* Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Поморье, 1922. 70 с.

Источники

20. *Анненский И.Ф.* Стихотворения и трагедии. Л.: Сов. писатель, 1990. 640 с.
21. *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. М.: Русские словари, Языки русской культуры, 2003. Т. 1. 958 с.; 2000. Т. 2. 800 с.; 2012. Т. 3. 880 с.; 2002. Т. 6. 800 с.
22. *Иванов В.И.* Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1971. Т. 1. 872 с.; 1979. Т. 3. 896 с.
23. *Иванов Вяч.* Человек: [поэма]. Репр. изд. Приложение: Статьи и материалы. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. 120 с.