

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

DOI: 10.19181/socjour.2022.28.3.9153

EDN: IEKJMG



*А.Н. МАЛИНКИН*¹

¹ Институт социологии ФНИСЦ РАН.

109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД В.Н. ВОЛОШИНОВА (М.М. БАХТИНА). (НА ПРИМЕРЕ КНИГИ «МАРКСИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА»)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности социологического метода В.Н. Волошинова (М.М. Бахтина) на примере книги «Марксизм и философия языка». Анализ проводится в контексте ранних работ советского философа с учетом их исследования Ю.Н. Давыдовым, воспоминаний о Бахтине С.Г. Бочарова, а также предыдущей статьи автора на близкую тему. Доказывается, что мировоззрение Бахтина претерпело эволюцию, поскольку он отчасти последовательно, отчасти одновременно испытал влияние идей ведущих представителей немецкой философии первой четверти XX в.: Г. Зиммеля, Г. Когена, Э. Кассирера, Э. Гуссерля, М. Шелера и др. Стремление выработать самостоятельную систему взглядов, отталкиваясь от феноменологической социологии Шелера, привело Бахтина в работе «Проблемы творчества Достоевского» к идее «диалогизма» сознания человека как члена социума (личности). В работе «Марксизм и философия языка» Волошинов-Бахтин «материалистически» интерпретирует «философию символических форм» Кассирера и приходит к идее «междуиндивидуальности» идеологической знаковой среды (интерсубъективности) как изначального социокультурного феномена, из которого надлежит исходить в понимании индивидуального сознания и всех форм человеческой культуры.

Ключевые слова. В.Н. Волошинов; М.М. Бахтин; социологический метод; язык; марксизм; знак; Макс Шелер; феноменология; Э. Кассирер; неокантианство.

Для цитирования: *Малинкин А.Н.* Социологический метод В.Н. Волошинова (М.М. Бахтина). (На примере книги «Марксизм и философия языка») // Социологический журнал. 2022. Том 28. № 3. С. 91–117. DOI: 10.19181/socjour.2022.28.3.9153 EDN: IEKJMG

О философской концепции языка М.М. Бахтина (1895–1975), созданной под маской В.Н. Волошинова и изложенной в 1929 г. в книге «Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке» [4] (далее — МФЯ), написано немало. Мы не претендуем на аналитический обзор исследований, проведенных специалистами разных гуманитарных дисциплин, или на открытие в этой концепции чего-то принципиально нового, о чем бы не знали бахтиноведы. Нас интересует только «социологический метод» Волошинова-Бахтина (далее — В-Б). Он заслуживает внимания как с точки зрения истории отечественной социальной мысли, так и в целях его лучшего понимания, возможного переосмысления с теоретической точки зрения и актуального применения. В этом направлении мы и рассчитываем внести свой скромный вклад в развитие идей, изложенных нами в первой статье о социологической методологии В-Б [12], написанной на примере работы «Слово в жизни и слово в поэзии...» (1926). Является ли социологический метод В-Б «марксистским» либо это вынужденная маскировка, продиктованная временем? Оригинальна ли социологическая методология Волошинова-Бахтина, и если да, то насколько? Актуальна ли она сегодня?

В первой статье мы пришли к такому выводу: «Методология В-Б обнаруживает концептуальную и предметно-тематическую близость с феноменологической социологией Макса Шелера» [12, с. 25]. Но отношение В-Б к марксизму нельзя назвать «поверхностной приспособленческой мимикрией». Автор пытался соединить две философско-социологические методологии, что привело его к пониманию «социологии» как дисциплины, призванной изучать бытийно-смысловые и ценностно значимые структуры жизненных миров, манифестированных в литературе. Такое понимание полностью соответствовало установкам «социологии культуры» Шелера, которую он, основываясь на феноменологическом различии исследовательских установок, отличал от «социологии реальности», или «реальной социологии».

Как пример подхода к исследованию культуры с точки зрения «реальной социологии» мы рассмотрели ортодоксальную марксистско-ленинскую методологию П.И. Новицкого. Она требовала *объяснения* социально-исторических и культурных процессов и явлений с точки зрения «классового подхода». Это означало установление их соответствия либо несоответствия «интересам пролетариата» в его классовой борьбе с буржуазией за власть в государстве с целью последующей ликвидации капитализма и революционного преобразования общества в коммунистическое. Между тем конечной целью социологии культуры Бахтина было выявление подлинного бытийного смысла и ценностной значимости культурного феномена для его последующего адекватного *понимания* и интерпретации в контексте культуры и в интересах ее развития творческой личностью.

Другим выводом нашего исследования стала констатация того, что в той части работы В-Б, «где речь идет о социологически детерминированной структуре художественного сознания, со всей определенностью проступают контуры самобытной “философии диалога” и философии личности М.М. Бахтина...» [12, с. 166]. В МФЯ, как и в книге «Проблемы творчества Ф.М. Достоевского», которая вышла в том же 1929 г., философия диалога и философия личности представлены автором уже в полноценном развернутом виде.

Социологический вопрос номер один

О том, какую идейную эволюцию прошел Бахтин с его первой попытки выстроить собственную мировоззренческую позицию в статье «Искусство и ответственность» (1919), затем в частично сохранившейся рукописи трактата «<К философии поступка>» [2]¹ до двух указанных нами работ 1929 г., можно судить по критическому анализу Ю.Н. Давыдовым текста «<К философии поступка>» и других ранних работ Бахтина [6]. Чтобы лучше понять концепцию языка В-Б в МФЯ, обратимся к основным тезисам статьи Давыдова.

Он первым осмыслил тот факт, что взгляды молодого Бахтина как философа складывались под влиянием философской социологии позднего Г. Зиммеля, а именно двух его взаимосвязанных работ: «Понятие и трагедия культуры», «Индивидуальный закон. К истолкованию принципа этики». «Именно влиянию этого мыслителя, — писал Давыдов, — который был одновременно философом и социологом, эстетиком и культурологом, молодой Бахтин, только еще нащупывавший собственный путь в науке, обязан тем, что едва ли не самым первым его шагом на этом пути стало углубленное и не лишнее многообещающего своеобразия философское осмысление вопроса, какому со временем предстояло оказаться первым социологическим, оттеснив на второй план вопрос о том, как возможен социальный порядок». Какой же, по мнению Давыдова, «первый социологический вопрос»? «“Глубинно”-социологический смысл» этого вопроса был тематизирован Бахтиным в виде “проблемы диалога” и... “карнавала”». «...Это был вопрос о возможности общения людей, между которыми — на самом глубоком уровне... — он вслед за поздним Зиммелем уже не усматривал ровно ничего общего» [6].

Анализ «философии поступка», проделанный Давыдовым с учетом идей Зиммеля, привел его к заключению, которое стало для некоторых «бахтинологов» холодным душем. «Как говорится, “дружба дружбой, а табачок врозь”: в подлинном, онтологически значимом “со-бытии с другим” мне решительно *отказано*. Оказывается, знаменитое бахтинское “бытие-событие” имеет в контексте “Философии поступка”

¹ Точная датировка «<К философии поступка>» не известна; текст писался между 1918 и 1924 гг.

совсем иной смысл, нежели тот (традиционно российский, исполненный “соборнических” ассоциаций), что “вмысливали” в него некоторые торопливые интерпретаторы Бахтина. В данном случае речь вовсе не идет о бытии “совместно с другим” (или “другими”)» [6]. О каких же «торопливых» интерпретациях идет речь? Поясним на конкретном примере.

На наш взгляд, примером «вмысливания» в философию раннего Бахтина того, чего в ней, по мнению Давыдова (и с нашей точки зрения), еще не было, может послужить выведение В.Л. Махлиным бахтинских понятий «социология», «социологический» и т. д. из основоположений «философии поступка». Для Махлина «социологический метод в науке о языке» — равно как идеи «социологической психологии», «социологической поэтики» (в работе «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (1928), написанной под маской П.Н. Медведева), «социологической стилистики» (в работе Бахтина 1930-х гг. «Слово в романе») — все это «...переобозначение и конкретизация исходного, фундаментального понятия Бахтина, его “первой философии” (или “социальной онтологии”): “событие бытия”, “правда нашего взаимоотношения”, “архитектоника действительного мира” и др. Общий — скажем: “социологический” — смысл философии “события бытия” — идея “единства и взаимопроникновения единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности”» [14, с. 181].

Таким образом, согласно Махлину, в «философии поступка» уже было все, что в дальнейшем творчестве лишь получило иное название. «Переобозначение» — это не переосмысление. Выходит, взгляды Бахтина в содержательно-смысловом отношении не менялись, а только получили более конкретное выражение. Точка зрения Давыдова все-таки ближе к фактическому положению дел: взгляды молодого Бахтина, еще более радикальные, чем у Зиммеля, уже в «философии поступка» доходят в своем смысло-логическом развитии — именно в силу радикализма — до того критического предела, когда автор осознает, что путь, по которому он шел, ведет его в тупик, аналогичный солипсизму М. Штирнера. Давыдов считает, что, работая над этим трактатом, Бахтин пережил мировоззренческий кризис, преодоление которого произошло позднее². Не случайно во второй части текста

² Поскольку достоверно установлено, что в первую половину 1920-х гг. Бахтин писал много всего одновременно, но ничего не опубликовал (о такой же напряженной работе во второй половине 1920-х гг. ничего не известно), постольку это «позднее» остается неопределенным. Чисто гипотетически оно может быть настолько коротким, что говорить о растянутой во времени «эволюции» взглядов Бахтина, которую, очевидно, имел в виду Давыдов, было бы проблематично. Так, над книгой о Достоевском Бахтин работал уже в январе 1922 г., что также достоверно установлено.

«<К философии поступка>» (обозначенной как «Ч. I») появляются рассуждения, звучащие несколько диссонансно по отношению к первой части.

Эволюцию взглядов Бахтина Давыдов прослеживает далее по его работе «Автор и герой в эстетической деятельности»³. В ней, пишет он, Бахтин уже вплотную подходит к метафизической сути проблемы диалога, «связывая ее с принципиальной невозможностью каждого из людей, этого “я-для-себя”, увидеть себя “извне”, а потому нуждающегося в другом, но в то же самое время не способного увидеть его “изнутри” и потому вновь и вновь убеждающегося в том, что “чужая душа — потемки»» [6]. И все же путь к решению проблемы диалога в ее метафизическом смысле Бахтин еще не находит и в этом своем трактате.

Заключительным тезисом, своего рода подсказкой Давыдова читателю, не обремененному знаниями в области «бахтинистики», стали следующие слова: «...Не “я-для-меня”, а “я-и-другой” — вот “исходное” (и подлинно диалогическое) отношение, к постижению онтологической значимости которого шаг за шагом пробивался молодой Бахтин, обнаруживая все новые и новые бреши в своей первоначальной позиции. Это был путь, который вел его к новой мировоззренческой “развилке”, нашедшей свое — едва ли не символическое — выражение в одновременном появлении (в 1929 году) двух “контрапунктически” звучащих книг: о Достоевском и о марксистской “философии языка”» [6].

Напомним, что подлинно диалогический философский принцип — правда, не в виде формулы «я-и-другой», а в приоритете «Ты» и «Мы» над «Я» как феноменологический «закон порядка» в восприятии мира, или *генетически-феноменологический закон* — Бахтин нашел, работая над «Проблемами творчества Достоевского», у Макса Шелера⁴. Согласно его феноменологической персоналистской социологии «...не существует “Я” без “Мы”, и “Мы” генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем “Я”»; «...“социальная” сфера “современников” и историческая сфера предков являются по отношению ко всем следующим за ней сферам предданной а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания. “Ты-есть” (“Du-heit”) — основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления» [18, с. 50, 54].

³ Рукопись этой работы не датирована, текст писался во время пребывания Бахтина в Витебске (между 1921 и 1924 гг.).

⁴ Известные нам факты, свидетельствующие о влиянии философии М. Шелера на формирование взглядов Бахтина, более подробно изложены в первой статье [12, с. 149–150].

Обратим внимание на то, что осталось за рамками глубокого анализа Давыдова. В «философии поступка», как он убедительно показал, Бахтин ориентировался в практической философии на Зиммеля, но в методологии — добавим уже от себя — на Э. Гуссерля⁵. И только переориентация в методологии с Гуссерля на Шелера привела Бахтина к более адекватному пониманию философского диалогического принципа. Почему? Дело в том, что «отец-основатель» феноменологии, хотя и ввел в философский оборот понятия «интерсубъективность», «жизненный мир», интерпретировал их в рамках картезианской традиции — рационалистической и индивидуалистической [13, с. 90–92].

Мы считаем, что с позиций «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля проблемы восприятия «чужого Я» и «интерсубъективности» в принципе не могут быть разрешены: чужой никогда не станет для меня другим, своим, ближним, то есть всегда будет оставаться объектом, поскольку, пребывая в своем уникальном индивидуальном мире, я не могу не «находить» себя *единственным и исключительным*, а другой, каким бы своим и близким он для меня ни был, — всегда будет для меня *пришельцем* из иного мира, объектного по отношению ко мне. С этой *монадологической* (в терминологии Гуссерля — «эгологической») точки зрения, восходящей к античному атомизму и обосновывающей современную идею либерализма, другой для меня, по меткому выражению Давыдова, — «инопланетянин». С этой *монологической* точки зрения, теоретическое признание другого в качестве *суверенного субъекта*, якобы *равноценного* мне по сути и *равного* мне по праву, — субъекта, с которым я пребываю в якобы *общем* для нас «интерсубъективном» пространстве «жизненного мира», есть не что иное, как «*философское лицемерие*» [21, с. 18–21]. Мы полагаем, что *монологическая доктрина интерсубъективности*, фундированная в эгологической «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля, является по существу несостоятельной, имитационной.

Авторы комментария к «Проблемам творчества Достоевского» — В.Л. Махлин и Брайан Пул — также указывают на «невнимание раннего Гуссерля⁶ к *внутренне-социальным* функциям сознания и самосознания, мышления и понимания — всего того, что, можно сказать, составляет *ответ* Михаила Михайловича Бахтина на вызов феноменологии» [1, с. 687]. Несмотря на то что «Логические исследования» начинаются с проблемы языка и его понимания, пишут они, в итоге

⁵ Вот почему в «философии поступка» он самостоятельно пришел к выводам, аналогичным взглядам *позднего* Гуссерля, но дальше продвинуться не смог.

⁶ По нашему мнению, это относится не только к «раннему» Гуссерлю, но также к «среднему» и «позднему», то есть составляет его константный мировоззренческий принцип.

получается, что сообщающие функции языка Гуссерлем в расчет не принимаются. Сообщение может дойти до собеседника или нет, я могу его понять или не понять — это не определяет подлинную, идеальную сущность «выражения» (Ausdruck). «По мысли Гуссерля, логически адекватным аналогом “выражения” является само языковое “понятие” его; этому самодостовверному, самопонятному понятию идеально соответствует мнимый разговор (мыслителя) с самим собою, в котором непонимание не играет никакой роли» [1, с. 687].

Отсюда, продолжают авторы комментария, «вытекает *весьма проблематичное* — якобы “широкое” — понятие “значения”, которое обосновывается Гуссерлем на монологической почве» [1, с. 687] (курсив наш. — А. М.). Комментаторы цитируют Гуссерля: «Я пользуюсь словом “понимание” (“Verstehen”) не в более узком смысле, которое указывает на отношение между говорящим и слушающим. Монологический мыслитель (der monologische Denker) “понимает” свои слова, и это “понимание” есть просто актуально значимое» (см.: § 5 второго тома «Логических исследований» в “Husserliana” Bd. XIX/I, S. 79, Anm.). Гуссерль, пишут Махлин и Пул, не устает подчеркивать, что логика — дело одинокой беседы с самим собою, что моя речь — это «одинокая речь», в которой «акт выражения» совпадает с мыслимым мною. «Чистый, идеальный монолог “монологического мыслителя” предполагает, что “иметь” и “выражать” адекватное значение — это для меня одно и то же в той мере, в какой я вообще переживаю и знаю себя как себя, будучи “один”» [1, с. 687].

Заметим: комментаторы весьма деликатно характеризуют понятие «значения», которое Гуссерль здесь имеет в виду, как «весьма проблематичное» и «якобы широкое». На самом деле речь идет о переворачивании смысла этого понятия: отношение между говорящим и слушающим предполагает понимание не в узком значении, как утверждает Гуссерль, а, наоборот, как раз в широком; узкое же значение соответствует монологическому пониманию, или пониманию самого себя как «одного-единственного». Такого рода смысловые подлоги, создающие видимость логического совершенства там, где его нет, встречаются у Гуссерля нередко. Приведем цитату и мы, чтобы пояснить, какое именно лицемерие имели в виду.

«Специфически свойственное мне как Его мое конкретное бытие как монады, как заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера собственного, включает любую интенциональность, в том числе и направленную на Чужое... — писал Гуссерль. — В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Его, конституируется некое Его не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Его не просто присутствует здесь и само не

дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego; причем Ego, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, — это Я-сам в своей специфической сфере. Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он — аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [5, с. 387–388].

Бросается в глаза смысловая подмена: Гуссерль исходит из приоритета индивидуального эго как высшего принципа (в этом суть его эголизма), поэтому на самом деле обосновывает не интересубъективность, а возможность эго иметь обращенное к другим «второе Я» (alter ego) и моральное право использовать его в качестве аватара («он — аналог меня самого»), сохраняя в неприкосновенности подлинное и скрытое от других «первое Я». Лицемерие как раз и заключается в этой фундаментальной подмене, предполагающей раздвоение личности (если только допустить, что эго — личность)⁷. Отсюда имитационная фальшь, ибо взаимодействие Я и Ты, Я и Мы при их изначальной сущностной оторванности друг от друга создает не интересубъективность, а основанную на самообмане индивидуалистическую иллюзию интересубъективности. Гуссерль «пытается, исходя из уже *готовых* субъектов, данных как индивидуиды (атомы), рационально сконструировать то, что находится *между* ними. Но между ними может быть только пустота» [13, с. 92].

«Трансцендентальную феноменологию» часто ошибочно отождествляют — прежде всего вслед за А. Шюцем — с феноменологией вообще, или феноменологией как таковой, игнорируя альтернативную ей эмотивистскую концепцию феноменологии Шелера либо просто отождествляя ее с гуссерлевской. Однако между ними существуют принципиальные различия [11]⁸. Махлин и Пул также констатируют их: «Здесь различие между Шелером и Гуссерлем очевидно: говоря о сознании, Гуссерль имеет в виду только научное сознание, то есть, собственно, теоретико-познавательную постановку вопроса о сознании; Шелер же требует, чтобы философия сделала своим основанием цельного человека, и его главная категория для обозначения и оценки субъекта — это “личность”» [1, с. 687–688]⁹.

⁷ Речь идет о принципе мировоззрения Гуссерля, поэтому бессмысленно ставить вопрос о мере осознанности этого глубинного «философского лицемерия».

⁸ Шюц в статье «Теория интересубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго» игнорирует эти различия. Шелеровская концепция восприятия «чужого Я» интерпретируется им так же вольно, как и поверхностно; при этом он неявно приписывает гуссерлевский термин “alter ego” Шелеру, хотя он им не пользуется. См.: [19].

⁹ Персонализм Шелера — это и не индивидуализм, и не холизм. Может показаться, что он — «золотая середина» между ними, но это не так (см: [20,

Диалогическая концепция интерсубъективности

В корне иначе, а именно *диалогически*, понимает интерсубъективность В-Б, когда пишет о «*междуиндивидуальном*» — и поэтому *социологическом*, а не психологическом — статусе «идеологического знака», в частности, языкового словесного знака в МФЯ, или когда объясняет полифонический принцип организации произведений Достоевского через посредство «глубокого персонализма» русского писателя. Прежде чем перейти к анализу социологического метода в изучении языка, приведем один важный фрагмент из «Проблем творчества Достоевского».

«Энгельгардт недооценивает глубокий персонализм Достоевского, — пишет Бахтин. — <...> Для Достоевского не существует идеи, мысли, положения, которые были бы ничьими — были бы “в себе”. И “истину в себе” он представляет в духе христианской идеологии, как воплощенную в Христе, то есть представляет ее как личность, вступающую во взаимоотношения с другими личностями. Поэтому не жизнь идеи в одиноком сознании и не взаимоотношения идей, а взаимодействие сознаний в *medium*'е идей (но не только идей) изображал Достоевский. А так как сознание в мире Достоевского дано не на пути своего становления и роста, то есть не исторически, а рядом с другими сознаниями, то оно и не может сосредоточиться на себе и на своей идее, на ее имманентном логическом развитии и *втягивается во взаимодействие с другими сознаниями*. Сознание у Достоевского никогда не довлеет себе, но *находится в напряженном отношении к другому сознанию. Каждое переживание, каждая мысль героя внутренне-диалогичны, полемически окрашены, полны противоборства или, наоборот, открыты чуждому наитию, во всяком случае, не сосредоточены просто на своем предмете, но сопровождаются вечной оглядкой на другого человека*. Можно сказать, что Достоевский в художественной форме дает как бы социологию сознаний, правда, на идеалистической основе, на идеологически чуждом материале и лишь в плоскости сосуществования. Но, несмотря на эти отрицательные стороны, Достоевский — как художник — подымается до объективного видения жизни сознаний и форм их живого сосуществования и потому дает ценный материал и для социолога» [1, с. 40–41] (курсив наш. — А. М.).

Важной отличительной чертой творчества Достоевского, как отмечает Бахтин, является пространственность его художественного видения и мышления. Благодаря ей создается эффект «полифонии» — напряженное диалогическое взаимодействие сознаний личностей, по-разному укорененных в социальном бытии. Эффект «полифонии»

с. 29–30)). В той мере, в какой Бахтин проникся шелеровским персонализмом при создании своих философских концепций культуры и личности, то же самое относится и к их внутренней логической структуре.

у Достоевского, как подчеркивает Бахтин, двойной: во-первых, «внутренне-диалогично» сознание каждого героя (личности); во-вторых, каждое событие, происходящее во «внешнем» пространстве художественного произведения, — это со-бытие двух и более личностных сознаний, образующих в своем взаимодействии нечто подобное контрапункту. *«Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов, действительно, является основной особенностью романов Достоевского. Не множество судеб и жизней в едином объективном мире в свете единого авторского сознания разворачивается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетаются здесь, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события»* [1, с. 12].

«Внутренний» диалогизм, согласно В-Б, транспонируется во «внешний», а «внешний» — во «внутренний» так, что вопрос о первичности того или иного теряет смысл, поскольку обнаруживается их почти полное взаимопроникновение, и, таким образом, выявляется социальная природа (сущность) человеческих чувств, мышления, сознания и ментальности вообще. *«В сущности, слово является двусторонним актом, — пишет он уже в МФЯ. — Оно в равной степени определяется как тем, чье оно, так и тем, для кого оно. Оно является как слово именно продуктом взаимоотношений говорящего со слушающим. Всякое слово выражает “одного” в отношении к “другому”. В слове я оформляю себя с точки зрения другого, в конечном счете, себя с точки зрения своего коллектива. Слово — мост, перекинутый между мной и другим. Если одним концом он опирается на меня, то другим концом — на собеседника. Слово — общая территория между говорящим и собеседником»* [4, с. 94]. *«Объективное видение жизни сознаний и форм их живого сосуществования», которое творит «социологию сознаний» и «дает ценный материал и для социолога», означает здесь такое отношение к реальности, которое взламывает границы индивидуально-психологического восприятия действительности и прорывается на сверхиндивидуальный и «междуиндивидуальный» (интерсубъективный) уровни.*

Аналогичным образом В-Б задается вопросом о *«реальной данности языковых явлений»* в МФЯ и по-своему объясняет способ существования языка как феномена культуры. При этом он отталкивается от идей Э. Кассирера, почерпнутых им в первом томе *«Философии символических форм»* (1923) под названием *«Язык»*. Причем не просто «отталкивается»: как мы предполагаем, эта книга стала отправным пунктом в его работе над МФЯ и легла в основу как образец — не для подражания, а для глубокого творческого переосмысления в направлении реализма и онтологизма («материализма»). По свидетельству С.Г. Бочарова, Бахтин «покаялся» в своих философских пристрастиях: *«Как-то на вопрос об отношении к русской религиозной философии*

он [Бахтин. — А. М.] ответил (25.01.1971): “Увлекался Марбургской школой — этим все сказано”» [3, с. 81]. В МФЯ В-Б неоднократно ссылается на Кассирера, в первую очередь высоко оценивая первый том его «Философии символических форм». То, что последний явился для В-Б своего рода откровением и сыграл, по нашему мнению, главную роль в формировании творческого замысла МФЯ, подтверждает документ «Из личного дела В.Н. Волошинова», опубликованный Н.А. Паньковым [15, с. 70–99].

В отчете о работе за 1928–1929 гг. аспирант Института сравнительной истории литературы и языков Запада и Востока Волошинов указывает «перевод двух отделов книги Э. Кассирера “Философия символических форм”» [15, с. 75], а в разделе «План и некоторые руководящие мысли работы “Марксизм и философия языка” (основы социологического метода в науке о языке)» указывает на нее как на последнее высшее достижение западной гуманитарной мысли! Для неокантианцев, пишет он, «слово» становится «средостением между трансцендентальной значимостью и конкретной действительностью, как бы “третьим царством”, лежащим между познающим психофизическим субъектом и окружающей его эмпирической действительностью — с одной стороны — и миром трансцендентального, априорного, формального бытия — с другой стороны. Вместе с тем форма знака и значения (символическая форма) является общей всем областям культурного творчества, объединяя их. Таково систематическое место слова по учению неокантианцев (см. книгу Cassirer’a: “Philosophie der symbolischen Form”, 1925¹⁰ — основной неокантианский труд по философии языка)».

«Именно на почве философии языка, — продолжает Волошинов, — преодолеваются в настоящее время сциентизм и логизм Марбургской школы и абстрактный этицизм Фрейбургской школы. При посредстве внутренних форм языка (как бы полутрансцендентальных форм) в застывшее царство трансцендентально-логических категорий вносятся движение и историческое становление. На этой почве делаются попытки и переобоснования идеалистической диалектики. <...> Борьба с этими тенденциями и направлениями, нашедшими свое выражение и на русской почве, необходима, но прежде всего необходимо серьезное ознакомление с ними и усвоение того большого положительно ценного материала, который привлечен этими направлениями в процессе работы и обоснования (так, в высшей степени ценной по привлеченному материалу является вышеназванная книга Cassirer’a). В противном случае борьба сведется (как

¹⁰ В цитате сохранено правописание Волошинова. Заметим: фамилия автора книги, ее название и год издания указаны неверно. Описки? Небрежность? Едва ли. Это не может не наводить на размышления. Если бы Волошинов работал над МФЯ без участия Бахтина, разве мог бы он допустить такие ошибки?

это часто бывало) к одним голым декларациям, дискредитирующим марксизм» [15, с. 87–88] (курсив наш. — *А. М.*).

Так чем же Кассирер привлек к себе внимание В-Б? Развивая идеи И. Канта и основателя Марбургской школы неокантианства Г. Когена, Кассирер вышел за границы философии естествознания, на которое она традиционно ориентировалась, в гуманитарную сферу культуры. Вот что он говорил о логике своей идейной эволюции: главное требование «трансцендентального метода», каким его разработал Г. Коген, — исходить из научного факта; Коген ограничил факты фактами математического естествознания. «Но Канту не было свойственно такое ограничение, — заявил Кассирер в диспуте с М. Хайдеггером в 1929 г. — Я же спрашиваю: как возможен факт языка?» [22, S. 295]. Развернутым ответом на вопрос Кассирера о языке стала его философия культуры, в центре которой оказались понятия «символ», «символическая форма», «символическая функция» [9; 10; 11, с. 36–41].

В-Б отвечает на кантианский вопрос «как возможен факт языка?» с марксистских позиций. Но что означает для него с «марксистских»? Скорректируем ответ на этот вопрос, данный в нашей первой статье. Там мы цитировали воспоминания В.В. Кожина, посетившего Бахтина в 1961 г. в Саранске вместе с С.Г. Бочаровым и Г.Д. Гачевым. Дополним их воспоминаниями Бочарова. Тогда Бахтин им сразу заявил, что он не марксист. «Позже, — пишет Бочаров, — я спрашивал (21.XI.1974): “Михаил Михайлович, может быть, вы увлекались какое-то время марксизмом?” — “Нет, никогда. Интересовался, как и многим другим, — фрейдизмом, даже спиритизмом. Но марксистом никогда не был ни в какой мере”» [3, с. 76–77]. Ответ ироничен. Конечно, Бахтин марксистом не был, однако разбирался в марксизме лучше многих большевиков. На самом деле все сложнее.

Бочаров увязывает марксистскую тему с проблемой авторства. Это вполне оправданно, поскольку марксизм, да еще и в демонстративно радикальной форме, появляется только в работах Бахтина под именами В.Н. Волошинова и П.Н. Медведева (условно говоря, «чужих»). Он делает интересное и весьма правдоподобное предположение: «По-видимому, разгадка в том, что автор [Бахтин. — *А. М.*] ориентировался на “образ автора”; он писал не так, как писал бы от своего лица, — Михаил Михайлович говорил мне об этом; он писал в полумаске. Следовательно ему намекал, вспоминал Михаил Михайлович: “Мы ведь знаем, что вы и марксистским методом превосходно владеете”. И владел, о чем говорят не только спорные тексты, но и две статьи о Толстом, написанные под колпаком, под следствием¹¹... <...>

¹¹ Имеется в виду следствие по делу о «подпольной контрреволюционной организации правой интеллигенции» в Ленинграде, по которому проходил Бахтин. См.: [12, с. 146]. — *Прим. автора статьи.*

Так что границы между собственными и “чужими” работами не были непроницаемыми, тем не менее эти границы были. “Чужие” строились по правилам игры, имевшим, между прочим, отношение к теоретическим проблемам авторства и чужого слова, которые всю жизнь он исследовал. Это было реальное конкретно-историческое преломление проблемы чужого слова: под несобственным именем вводился чужой язык и умело надстраивался над собственным теоретическим словом» [3, с. 78, 79].

На вопрос «что представляет собой марксизм волошиновско-медведевских текстов?» Бочаров отвечает так: «марксистская фразеология» — «первый и внешний слой текста», с которым встречается читатель преимущественно в первых частях работ; по мере углубления к существенному проблемному уровню ее удельный вес снижается, а потом и вовсе сходит на нет. Между тем «собственно бахтинское теоретическое ядро работы» марксистская фразеология «в сущности, не затрагивает и без большого труда от него отслаивается». Ссылаясь на мнение Г. Морсона — К. Эмерсон, Бочаров пишет, что «вместе с тем это “гибкий марксизм”», ... выполняющий «задачу оппозиции грубому и вульгарному идеологическому языку эпохи» (в нашей терминологии — «реальной социологии»¹²), а «явно чуждый ему язык» — всего лишь «охранная грамота» для разработки «своей сокровенной творческой проблематики». Но здесь Бочаров делает оговорку, крайне важную в плане рассматриваемой нами проблемы: «Более сложно обстоит дело в этих текстах с *социологической терминологией, образующей здесь слой, не тождественный официально-марксистскому, глубже залегающий и ближе относящийся к проблемному ядру*. Но это отдельная тема» [3, с. 76–77] (курсив наш. — А. М.).

Взгляд Бочарова на «социологическую» тему согласуется с нашей точкой зрения, а именно: отношение В-Б к марксизму нельзя свести к поверхностной приспособленческой мимикрии (хотя элементы ее присутствуют). Перед нами попытка взять из марксизма то необходимое, что Бахтин считал в нем верным. Это прежде всего реализм и онтологизм, противостоящий монологичности гегельянского духа¹³, с одной стороны, и идеализму — с другой. На такой «социологической» (то есть реально-бытийной) основе он стремится творчески переосмыслить новейшие западные идеи и методы. В работе В-Б «Слово в жизни и слово в поэзии...», в книге Медведева (Бахтина) «Формальный метод в литературоведении» (1928) речь шла о близком

¹² Показанной нами на примере П.И. Новицкого, см.: [12, с. 160–162].

¹³ Об отношении Бахтина к гегелевской диалектике можно судить по его высказыванию от 17.11.1971, засвидетельствованному Бочаровым: «Диалектика гегелевского типа — ведь это обман. Тезис не знает, что его снимет антитезис, а дурак-синтез не знает, что в нем снято» [3, с. 88].

к шелеровскому пониманию «социологии» как дисциплины, призванной изучать бытийно-смысловые и ценностно значимые структуры реальных жизненных миров, манифестированных в литературе и культуре вообще. В МФЯ — как мы предполагаем — речь идет о попытке *реалистического и онтологического* переосмысления «философии символических форм» Кассирера. В своей новаторской интерпретации В-Б делает особый акцент на глубоко усвоенной Кассирером идее В. Гумбольдта («внутренняя форма языка», взгляд на язык как на творческую «энергию» в аристотелевской дихотомии «энергия — эргон»). При этом он отталкивается, с одной стороны, от доктрин Б. Кроче, К. Фосслера, Л. Шпитцера и др. [4, с. 54–57, 63–64; 7, с. 51–106], а с другой — от доктрины Ф. де Соссюра и его школы.

В-Б пишет о «марксистской науке об идеологическом творчестве», которая охватывает «основы науковедения, литературоведения, религиоведения, науки о морали и пр.», фактически являясь наукой о культуре. Уточним, что он подразумевает под «идеологией». Если в 1926 г. В-Б понимал «идеологию» просто как идеальное, противоположное «материальному», и отождествлял ее с «надстройкой» в антитезу «базису» [12, с. 153–154], то в МФЯ идеология интерпретируется иначе: культурологически и семиотически. «Все идеологическое обладает значением: оно представляет, изображает, замещает нечто вне его находящееся, то есть является знаком. *Где нет знака — там нет и идеологии.* <...> Область идеологии совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и идеология. *Всему идеологическому принадлежит знаковое значение.* <...> Его [идеологического. — А. М.] действительное место в бытии — в особом социальном, человеком созданным, *знаковом материале*. Специфичность его именно в том, что он находится между организованными индивидами, что он является средою, *medium*'ом их общения. Знак может возникнуть лишь на *междуиндивидуальной территории*, причем эта территория не “природная”... <...> Индивидуальное сознание не только не может здесь ничего объяснить, но, наоборот, оно само нуждается в объяснении из социальной идеологической среды» [4, с. 13, 14, 17]. Общим в трактовке идеологии в 1926 и 1928 гг. остается лишь то, что для В-Б она — не «ложное», не «отчужденное», не «превращенное», не «иллюзорное» сознание. Идеология «отражает» реальность, хотя и «преломляет» ее в знаке. *Угол преломления в отражении знаком социальной реальности составляет предмет «марксистской философии языка».*

Итак, «наука об идеологии» изучает особый «мир знаков», который существует «рядом с природными явлениями, предметами техники и продуктами потребления». Упоминание предметов техники и продуктов потребления в одном ряду с природными явлениями можно объяснить относительной новизной темы и ее недостаточной разработанностью. Так, и для Кассирера символический смысл техники тоже

был сначала не очевиден. Его эссе «Форма и техника» появилось лишь в 1930 г. Исключение «продуктов потребления» из «идеологической» (культурной) сферы удивило бы сегодня многих, но раньше и больше всех — Ж. Бодрийяра, который, исходя из Маркса и Фрейда, в своей критике «общества потребления» развивал идеи, близкие к идеям В-Б¹⁴. «Внутри самой области знаков, — продолжает В-Б, — то есть внутри идеологической сферы, существуют глубокие различия: ведь сюда входят и художественный образ, и религиозный символ, и научная формула, и правовая норма и т. д. Каждая область идеологического творчества по-своему ориентируется в действительности и по-своему ее преломляет. Каждой области принадлежит своя особая функция в единстве социальной жизни. Но *знаковый характер является общим определением всех идеологических явлений*» [4, с. 15].

В этом фрагменте легко узнать логику и стиль изложения, характерные для Кассирера. В центре философии языка В-Б — понятие «знака». Оно занимает в ней системное место, аналогичное понятию «символа» в философии культуры Кассирера. Предполагаемая нами интерпретационная подстановка должна была сделать знак, в трактовке В-Б, перегруженным понятием. В МФЯ он таковым и является. Знак превращается в «сверхзнак», а построенная на нем философия языка — в *гиперсемиотическую философию культуры*.

Социология «символических форм»

В-Б определяет понятие «знак» по сути так же, как и Кассирер. Но главное в знаке для В-Б то, что он материален, доступен для органов чувств. Тот факт, что всякий материально-вещественный знак имеет еще и *значение*, то есть служит для того, чтобы выражать, представлять или обозначать нечто нематериальное и невещественное, он, конечно, не отрицает, но особенно не акцентирует. Это подразумевается само собой. В фокусе его внимания оказывается мир знаков, определяемый как идеология, — *особая бытийная сфера, опосредующая* (отсюда частое употребление термина “*medium*”, которое также использует Кассирер) *чисто материальный мир природы и чисто идеальный мир значений и ценностей*. Таким образом, знак является специфически человеческим *двуединным «третьим миром»*, создающим возможность абсолютизации как его материального начала, так и идеального. Кассирер делает акцент на идеальности значения, В-Б — на его материальности.

«Идеалистическая философия культуры и психологистическое культуроведение помещают идеологию в сознание. Идеология, — утверждают они, — факт сознания. Внешнее тело знака — только оболочка, только техническое средство для реализации внутреннего эффекта — понимания». «Следует указать, — пишет В-Б в примечании

¹⁴ Например, в работах «Система вещей» (1968), «К критике политической экономии знака» (1972).

к сказанному выше, — что в современном неокантианстве замечается поворот в этом отношении. Мы имеем в виду последнюю книгу Кассирера: “Philosophie der symbolischen Formen” (т. I, 1923). Оставаясь на почве сознания, Кассирер считает основной чертой сознания репрезентацию. Каждый элемент сознания нечто представляет, несет символическую функцию. Целое дано в части, а часть понимается лишь в целом. Идея, по Кассиреру, так же чувственна, как и материя, однако эта чувственность — символического знака, она репрезентативна» [4, с. 15]. Описание В-Б фундаментального явления человеческого сознания, которое Кассирер называл «естественной символикой сознания», по сути верно, но слишком кратко, чтобы быть точным. Поясним его цитированием этого важнейшего места.

«Всякое “простое” качество сознания лишь постольку имеет определенное содержание, поскольку берется одновременно и в полном единстве с другими содержаниями, и в полном обособлении от них. Функция такого объединения и обособления не только неотделима от содержания сознания, но и представляет собой одно из его существенных условий. Вот почему в сознании не бывает никакого “нечто” без того, чтобы тем самым оно *eo ipso* не было опосредовано полаганием “иного” или целого ряда иных содержательных моментов. Всякое отдельное бытие сознания обладает определенностью именно потому, что в нем одновременно соплагается и представляется целостность сознания. Только в этой *репрезентации* (*Repräsentation*) и лишь посредством нее возможно то, что мы называем данностью и “наличностью” (“*Präsenz*”) содержания» [7, с. 32].

«Естественную символику сознания» Кассирера В-Б материалистически переосмысливает следующим образом.

«Что само понимание может осуществиться тоже только в каком-нибудь знаковом материале (например, во внутренней речи), упускается из виду как идеализмом, так и психологизмом. Упускается из виду, что знаку противостоит знак, и что само *сознание может реализовать себя и стать действительным фактом лишь в материале знакового воплощения*. Ведь понимание знака есть отнесение данного понимаемого знака к другим, уже знакомым знакам; иными словами, понимание отвечает на знак — знаками же. И эта цепь идеологического творчества и понимания, идущая от знака к знаку и к новому знаку, едина и непрерывна: от одного знакового и, следовательно, материального звена мы непрерывно переходим к другому — знаковому же — звену. И нигде нет разрывов, нигде цепь не погружается в нематериальное и не воплощенное в знаке внутреннее бытие.

Эта идеологическая цепь протягивается между индивидуальными сознаниями, соединяя их. Ведь знаки возникают только в процессе взаимодействия *между* индивидуальными сознаниями. И само индивидуальное сознание наполнено знаками. Сознание становится сознанием,

только наполняясь идеологическим — геср. знаковым — содержанием, следовательно, только в процессе социального взаимодействия. Идеалистическая философия культуры и психологистическое культуроведение, как ни глубоки методологические различия между этими двумя направлениями, совершают одну и ту же коренную ошибку. Локализуя идеологию в сознании, они превращают науку об идеологиях в науку о сознании и его законах, все равно, трансцендентальных или эмпирико-психологических» [4, с. 15–16].

Отсюда вывод В-Б, близкий по смыслу социологии знания Шелера: «Объективное определение сознания может быть только социологическим. <...> Сознание слагается и осуществляется в знаковом материале, созданном в процессе социального общения организованного коллектива. Индивидуальное сознание питается знаками, вырастает из них, отражает в себе их логику и их закономерность. *Логика сознания есть логика идеологического общения, знакового взаимодействия коллектива*» [4, с. 17–18] (курсив наш. — А. М.). «А раз так, — резюмирует П. Серио за В-Б, саркастически совершая *reductio ad absurdum*, — то... сознание полностью равно по объему знакам, его выражающим: мышление не что иное, как слова. Таким образом, слова — это социальные знаки, и, следовательно, любая мысль — это внутренний диалог, состоящий из слов...» [16, с. 258].

Получается, что человек от знака переходит к другому знаку, как бы минуя идеальное значение первого знака. И так от знака к знаку. Возникает вопрос: возможно ли понимание знака в обход его идеального значения? Ответ очевиден: нет. Прежде чем ответить знаком на знак, человек интуитивно схватывает смысл прагматически-ситуативного применения того идеального значения, которое заключено в чувственно данном ему знаке, по-своему истолковывает этот смысл и лишь затем (также прагматически-ситуативно) реагирует на этот знак другим знаком — мимикой, жестом, вербально, письменно, действием и т. д. Более того, человек не есть существо лишь практическое, трудящееся, *homo faber* — как духовная личность он способен владеть собой и приостанавливать и внутренние витальные импульсы, и рефлекторные реакции в ответ на раздражения и вызовы, идущие из окружающей его среды, природной и человеческой. А раз так, то содержание духа, сознания, мышления человека не сводимо к знакам, несмотря на то, что его выражение вовне не просто осуществляется посредством знаков, но и (гениальная идея В. Гумбольдта, переосмысленная Кассирером) с их помощью *впервые формируется*.

Поскольку В-Б, находясь в полумаске «марксиста», *вынужден* если и не элиминировать, то, во всяком случае, вуалировать идеальную сторону знака вкупе с идеальным планом человеческой жизнедеятельности, постольку волей-неволей он *абсолютизирует* материально-вещественную сторону знака, овеществляя сознание. Это приводит его

к недооценке внутренней, мобилизуемой духом когнитивной активности — прежде всего эмоционального восприятия, воображения, представления, но также и рационального мышления, то есть молчаливой деятельности сознания по обработке смысла значений, особенно важной деятельности до-рефлексивной. Вместе с тем В-Б вынужден абсолютизировать также материально-вещественный аспект той подразумеваемой по умолчанию («этимемой») жизненно-смысловой связи между людьми внутри одной социальной группы или одного социума, которую он называет «идеологической» «междуиндивидуальной» знаковой средой, а мы — «интерсубъективностью».

Это ментальная связь, или собственно *ментальность*. Она не дана нам в ощущениях органов чувств. Тотальная семиотизация этой среды, которую предпринимает В-Б, означает ее реификацию. Общность ментальности основана на жизненной общности, общности этноса, нации, языка и культуры, лежащих в основании всякой культуры святынь, ценностей и смыслов, общности исторических судеб и народной памяти и др. Она является необходимым условием реально существующих «жизненных миров» — от семейных, родовых и племенных до культурно-цивилизационных, как, например, «русский мир», «китайский мир», «латиноамериканский мир», «англо-саксонский мир» и т. д. Да, в действительности интерсубъективная среда представлена в знаково-символических воплощениях и только через них передается от поколения к поколению, но к ним отнюдь не сводится. То же самое можно сказать о незримых межличностных душевно-духовных связях. Не все, что недоступно фиксации органами чувств, не существует.

В-Б выделяет четыре особенности языка, которые позволяют увидеть в нем — наряду с его особым местом в числе других культурных форм — уникальный стержень человеческой культуры. Две из них, первая и вторая, понимаются и описываются В-Б буквально по-кассиреровски, хотя называются им иначе. Перечислим их.

1. Знаковая чистота слова. «Слово — идеологический феномен *par excellence*. Вся действительность слова всецело растворяется в его функции быть знаком. <...> Слово — чистейший и тончайший *medium* социального общения» [4, с. 18].

2. Идеологическая нейтральность слова, то есть его способность проникать во все сферы культуры. Слово «...может нести любую идеологическую функцию: научную, эстетическую, моральную, религиозную» [4, с. 19].

3. Слово — основное средство «жизненного общения» и «жизненной идеологии». Слово способно проникать во все сферы не только культуры, но и жизни. «Существует громадная область идеологического общения, которая не поддается приурочиванию к какой-либо идеологической сфере. Это — *общение жизненное*» [4, с. 19].

4. Слово — материал внутренней жизни человека (внутренняя речь, внутренне слово): обязательная наличность словесного знака во всяком сознательном идеологическом акте. «Хотя действительность слова, как и всякого знака, расположена между индивидами, слово в то же время производится средствами индивидуального организма без помощи каких бы то ни было орудий и какого-либо вне-телесного материала. Этим определилось то, что слово *стало знаковым материалом внутренней жизни — сознания* (внутренняя речь). <...> Слово... может осуществляться как знак, не будучи до конца выраженным вовне. Поэтому проблема индивидуального сознания как внутреннего слова (вообще внутреннего знака) является одной из важнейших проблем философии языка.

Этой исключительной ролью слова как среды сознания определяется то, что *слово сопровождает как необходимый ингредиент все вообще идеологическое творчество*. Слово сопровождает и комментирует всякий идеологический акт. Процессы понимания какого бы то ни было идеологического явления (картины, музыки, обряда, поступка) не осуществляются без участия внутренней речи. Все проявления идеологического творчества, все иные, не словесные знаки обтекаются речевой стихией, погружены в нее и не поддаются полному обособлению и отрыву от нее. <...> Но в то же время все эти незаменимые словом идеологические знаки опираются на слово и сопровождаются словом, как пение сопровождается аккомпанементом» [4, с. 19, 20]

Нетрудно убедиться в том, что третья и четвертая социокультурные функции языка — дальнейшие следствия «материалистического» переосмысления В-Б «философии символических форм» — явлений социальной жизни, которых Кассирер почти не касался. Марксистский философ языка новаторски низверг доктрину продвинувшегося к оригинальной феноменологии неокантианца с эмпирией на грешную землю. Как ни странно, такой подход не привел В-Б к профанации темы, хотя замутняющие философскую логику издержки в виде вынужденных сдвигов в понятийно-терминологическом аппарате оказались неизбежными (понятия «реальная данность», «знак», «идеология», «личность» и др.). Зато выигрышным результатом «приземления» темы стала конкретизация в постановке ряда проблем. Она создала условия для перехода от философии к специальным научным исследованиям в области языкознания, литературоведения и культурологии. Это убедительно подтверждают вторая и особенно третья части книги о языке, где В-Б, исследуя феноменальные типы речи («чужая», «косвенная», «прямая», «несобственно прямая»), демонстрирует возможности и эвристический потенциал своего социологического метода.

Анализируя «я-переживание» и «мы-переживания», «индивидуалистическое *самопереживание*», социально-ситуативные вербальные взаимодействия, социально-смысловые контексты высказываний,

В-Б разрабатывает проблематику, близкую не только к «социологии знания» Шелера, но и к философской герменевтике, «символическому интеракционизму». Он критикует утвердившиеся теории выражения, переживания, понимания, «*проблематизируя в социологическом направлении*». При этом он исходит из того, что «мышление вне установки на возможное выражение и, следовательно, вне социальной ориентированности этого выражения и самого мышления не существует». «Таким образом, говорящая личность, взятая, так сказать, изнутри, оказывается всецело продуктом социальных взаимоотношений, — резюмирует В-Б, исключая из личностной сферы “интимное Я”, которое В. Джеймс противопоставлял “социальному Я”. — Не только внешнее выражение, но и внутреннее переживание ее является социальной территорией. Следовательно, и весь путь, лежащий между внутренним переживанием (“выражаемым”) и его внешней объективацией (“высказыванием”), — весь пролегает по социальной территории. Когда же переживание актуализуется в законченном высказывании, его социальная ориентированность осложняется установкой на ближайшую социальную ситуацию говорения и прежде всего на конкретных собеседников» [4, с. 98].

В «социологизации» человеческой личности и ее сознания (вынужденно гипертрофированной) В-Б превосходит не только Кассирера, у которого социология познания глубоко упрятана в философию культуры, но, пожалуй, и самого Шелера, поскольку тот занимался философским обоснованием аксиом своей «социологии знания» больше, чем разработкой ее «материальных» (то есть конкретных) проблем. О том, что это действительно так, можно судить хотя бы по этому фрагменту: «Пока сознание остается в голове сознающего как внутрисловесный эмбрион выражения, это еще слишком маленький клочок бытия, слишком невелик еще район его действия. Но когда оно пройдет все стадии социальной объективации и войдет в силовую систему науки, искусства, морали, права, оно становится действительной силой и способно оказывать даже и обратное влияние на экономические основы общественной жизни. Конечно, эта сила сознания воплощена в определенных социальных организациях, закреплена в устойчивые идеологические выражения (наука, искусство и пр.), но и в первоначальной смутной форме мелькнувшей мысли и переживания оно уже было маленьким социальным событием, а не индивидуальным внутренним актом» [4, с. 99].

Можно сделать вывод, что описываемая В-Б проблематика МФЯ на самом деле не является предметом лингвистики. Более того, она является предметом не столько социолингвистики, сколько феноменологической социологии знания и языка. Но как бы то ни было, сознание и мышление человека устроены, на наш взгляд, все-таки сложнее. Они не сводятся к коммуникативно-ситуационному сознанию и речемышлению в социально обусловленных жизненных ситуациях

и функционируют иначе, чем это представил В-Б, творчески развивая идеи Кассирера. Они также не сводятся к внутренней речи, к ответу знаком на знак, как пение не всегда сопровождается аккомпанементом. Не всякое познание опирается на знаки и знаковые системы (хотя начинается и заканчивается ими), как не всякое мышление дискурсивно.

Во время понимания речи другого или чужого текста мы, конечно, можем проговаривать что-то про себя, запоминать слова и предложения. Но это «что-то», внутренне проговариваемые «слова» — не само понимание, а скорее подсобное речемыслительное средство, сопровождающее процесс постижения либо помогающее нам глубже осознать, казалось бы, уже понятое, чтобы выйти на новый уровень понимания. Взгляд В-Б на сущность «понимания» таков: «*Всякое понимание диалогично*. Понимание противостоит высказыванию, как реплика противостоит реплике в диалоге. Понимание подыскивает слову говорящего *противослово*» [4, с. 113]. Мы считаем, что проблема понимания шире и глубже, чем она предстает в трактовке В-Б, склонного видеть в языке преимущественно язык-речь, в мышлении — речемышление, в сознании — только его оперативную прагматически-коммуникативную сферу. Ни в коем случае нельзя недооценивать до-рефлексивную чувственную интуицию («чутье», основанное на природном инстинктивном даре и опыте); рациональное интуитивное схватывание (прямой «скачок» к цели в рассудочных соображениях, минуя последовательный перебор звеньев в цепи вариантов, например, при оценке шахматных позиций, игровых и неигровых комбинаций); разумное интуитивное понимание («мудрость», основанную на знаниях и большом жизненном опыте); художественную интуицию («прозорливость», граничащую с провидением) и многое, многое другое.

Итоги и выводы

Как бы мы ни оценивали философскую социологию В-Б, но идею перевоплощения «естественной символики сознания» во «внутреннюю речь», когда «понимание отвечает на знак знаками же», можно рассматривать как смелую научную гипотезу, которая впоследствии получила разработку и дальнейшее развитие в семиологии, психолингвистике, социопсихолингвистике (Т.М. Дридзе) и в других дисциплинах. Стремительный прорыв русского мыслителя в конце 1920-х гг. к феноменологическим проблемам взаимосвязи внешнего и внутреннего опыта переживаний, понимания и истолкования, диалогичности = социологичности сознания, интересубъективности — стремление понять их по-своему, пусть и с опорой на западные источники, попытки дать им самостоятельную специально-научную трактовку — все это восхищает дерзновенностью мысли!

В заключение отметим любопытную деталь. В-Б говорит о первом томе «Философии символических форм» Кассирера как о его «*последней книге*», явно не зная, что к 1929 г. уже вышли ее второй том («Мифическое мышление», 1925) и третий том («Феноменология

познания», 1929). О чем это говорит? Во-первых, о том, что Бахтин смог познакомиться с этой книгой, вероятно, только в 1928 г. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что в теоретической части работы «Формальный метод в литературоведении» (1928) представлен тот же самый круг понятий (включая «знак» и производные от него), что и в МФЯ, однако он сосредоточен вокруг центрального понятия «идеология». Во-вторых, о том, что Бахтин не знал (в те годы) о дальнейшей эволюции взглядов Кассирера в направлении культурно-исторической феноменологии и философской антропологии. Следовательно, он не знал и о симптоматичном сближении взглядов Кассирера со взглядами Шелера¹⁵ как раз в том пункте (предданность восприятия Ты по отношению к самовосприятию, соответственно, предданность «чужого Я» по отношению к «моему Я»), который при подготовке книги о Достоевском побудил его сделать 45 (!) больших выписок из книги Шелера «Сущность и формы и симпатии», половина из которых пришлось на третью часть «О чужом Я» [17, с. 656–734]¹⁶. В томе III «Философии символических форм» Кассирер высоко оценил заслуги Шелера в разработке вопроса о «чужом Я» на основе феноменологического подхода к интерпретации «выражения» [8, с. 76, 78] — того самого вопроса, какому, по мнению Ю.Н. Давыдова, «...со временем предстояло оказаться первым социологическим, отгеснив на второй план вопрос о том, как возможен социальный порядок» [6].

Итак, выдающиеся мыслители середины и конца 1920-х гг. — Кассирер, Шелер, Бахтин — сошлись во взглядах в одном принципиальном узловом пункте: в признании первостепенной важности для социологии положения о непосредственной данности «чужого Я» по отношению к моему собственному сознанию, к «моему Я». Очевидность первичности восприятия Ты (Мы) по отношению к восприятию Я, то есть феноменологического приоритета переживания внешнего опыта по отношению к внутреннему, приводит к утверждению этого *генетически-феноменологического* факта в качестве первоисточника диалогичности человеческого сознания. Идея диалогичности сознания и полилогичности (полифонизма) его мыслительных конструкций как подлинно аутентичных и единственно адекватных реальности, по сравнению с которыми монологические конструкции

¹⁵ Шелер отметил это сближение еще в «Проблемах социологии знания» [18, с. 244–245].

¹⁶ Впрочем, еще более глубоко Бахтин прорабатывал первый том «Философии символических форм» Кассирера. Говоря о выписках из Шелера, Бочаров отмечает: «В этом отношении они существенно отличаются от более поздних конспектов книг Э. Кассирера и Г. Миша, выполненных рукой самого Михаила Михайловича Бахтина, который в них, наряду с выписками цитат в оригинале, дает собственные переводы текстов и перемежает этот “чужой” материал собственными комментариями и размышлениями» [1, с. 654].

предстают как отвлеченные абстракции, необходимо ведет к идее *социальной природы сознания*, или его *социологической сущности*.

Отсюда становятся более понятными утверждения В-Б о «*социальной природе высказывания*», о «*междуиндивидуальном*» онтологическом статусе языка и других идеологических знаковых систем. Вот как он (несколько гипертрофированно) формулирует свои выводы о реальности языка и способе его данности: «...*Язык как устойчивая система нормативно-тождественных форм есть только научная абстракция... <...> Язык есть непрерывный процесс становления, осуществляемый социальным речевым взаимодействием говорящих. ...Законы языкового становления отнюдь не являются индивидуально-психологическими законами, но они не могут быть и отрешены от деятельности говорящих индивидов. Законы языкового становления суть социологические законы. <...> Структура высказывания является чисто социальной структурой*» [4, с. 108, 109].

Следует дать положительный ответ на два поставленных нами в начале статьи вопроса, а именно об оригинальности и актуальности «социологического метода в науке о языке» В-Б. Оригинальность его «социологического метода» не может быть поставлена под сомнение тем, что ряд положений книги МФЯ фундированы в достижениях немецкой гуманитарной мысли 1920-х гг. Последнее — напротив, несомненная заслуга советского философа. Никто до него не выдвигал в науке о языке «социологический метод» в том виде, в каком он его теоретически представил в первой и второй частях МФЯ и применил в конкретных эмпирических исследованиях в третьей части. Книга В-Б вполне могла бы называться «Марксизм и социология языка». Она является блестящим историческим примером того, что новые направления конкретных социальных исследований, в том числе *научно-эмпирических*, прокладываются благодаря развитию *философской социологии*, и только на пути разработки *ее* проблем.

Что касается актуальности, то, по нашему мнению, сегодня актуальна едва ли не каждая тема по истории отечественной социальной мысли, ибо она вносит вклад в ликвидацию дисбаланса, сложившегося в пользу истории и теории мысли зарубежной. Поколения наших гуманитариев воспитывались преимущественно на образцах западной интеллектуальной традиции и культуры, своими же — российско-имперскими и советскими — часто неоправданно пренебрегали, недостаточно их поддерживали и мало развивали. Беда не в том, что если культивировать не свое, близкое нам, но далекое от нас чужое, то чужое может стать своим и близким (как, например, марксизм). Беда в том, что тогда свое начинает казаться чужим.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. Т. 2: «Проблемы творчества Достоевского», 1929; Статьи о Л. Толстом, 1929; Записи курса лекций по истории русской литературы, 1922–1927 / Под ред.: С.Г. Бочаров, Л.С. Мелихова. М.: Русские словари, 2000. С. 5–175.

2. *Бахтин М.М.* <К философии поступка> // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Изд-во русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.
3. *Бочаров С.Г.* Об одном разговоре и вокруг него // НЛЮ. 1992. № 2. С. 70–89.
4. *Волошинов В.Н.* (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке / Комментарии В. Махлина. М.: Лабиринт, 1993. — 192 с.
5. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. V. Медитация. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической intersubjectivity. Заключение // Гуссерль Э. Избранные работы / Пер. с нем. В.И. Молчанова; Сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. С. 377–442.
6. *Давыдов Ю.Н.* «Трагедия культуры» и ответственность индивида (Г. Зиммель и М. Бахтин) // Вопросы литературы. 1997. № 4. С. 91–125 [электронный ресурс]. Дата обращения 01.05.2022. URL: <https://voplit.ru/2021/01/14/tragediya-kultury-i-otvetstvennost-individa-g-zimmel-i-m-bahtin/>
7. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык / Пер. с нем.: А.Н. Малинкин, С.А. Ромашко. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. — 271 с.
8. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания / Пер. с нем. А.М. Руткевич. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. — 398 с.
9. *Малинкин А.Н.* Становление социологии знания: концепция символических форм Эрнста Кассирера // Социологические исследования. 1983. № 4. С. 130–139.
10. *Малинкин А.Н.* Культурологическая доктрина позднего Э. Кассирера // Философские науки. 1995. № 5–6. С. 130–139.
11. *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. — 230 с. EDN: VRSTIK
12. *Малинкин А.Н.* Феноменологическая энтимема в марксистской социологии искусства В.Н. Волошинова. (На примере статьи «Слово в жизни и слово в поэзии...») // Социологический журнал. 2022. Т. 28. № 1. С. 143–170. DOI: 10.19181/socjour.2022.28.1.8842 EDN: BSCIQI
13. *Малинкин А.Н.* Философско-социологическое понятие личности: эпистемологические и онтологические аспекты // Вестник культурологии. Научный журнал ИНИОН РАН; Министерство науки и высшего образования РФ. 2022. № 1 (100). С. 86–109.
14. *Махлин В.Л.* Комментарии // Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке / Комментарии В. Махлина. М.: Лабиринт, 1993. С. 176–189.
15. *Паньков Н.А.* Мифологема В.Н. Волошинова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 2. С. 66–99.
16. *Серио П.* Волошинов, философия языка и марксизм / Пер. с фр. Е.В. Ерофеевой // Политическая лингвистика. 2015. № 2 (52). С. 254–263. EDN: UCRJQF

17. Тетрадь без обложки III. (71 заполненная страница). Описание конспектов, предназначенных для использования в книге «Проблемы творчества Достоевского» // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 654–758.
18. Шелер М. Проблемы социологии знания / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
19. Шелер М. О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ // Шелер М. О сущности философии. Работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 195–254.
20. Шелер М. Пророческий либо марксистский социализм? / Пер. с нем., прим. и комм. А.Н. Малинкина // Дискурс. 2021. Т. 7. № 5. С. 25–44. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-5-25-44 EDN: OLYLJJ
21. Шелер М. К психологии английского этоса и лицемерия / Пер. с нем., прим. и комм., сопровод. статья А.Н. Малинкина. М.: Московский союз литераторов, 2022. — 140 с.
22. Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger. Anhang // Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. 4-e Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1973. S. 274–296.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Малинкин Александр Николаевич — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН.
Телефон: +7 (499) 120-82-57. **Электронная почта:** lo_zio@bk.ru

Дата поступления: 31.05.2022.

SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2022.
VOL. 28. No. 3. P. 91–117. DOI: 10.19181/socjour.2022.28.3.9153

Research Article

*ALEXANDER N. MALINKIN*¹

¹ Institute of Sociology of FCTAS RAS.

5, bl. 1, Bolshaya Andronievskaya str., 109544, Moscow, Russian Federation.

VOLOSHINOV-BAKHTIN'S SOCIOLOGICAL METHOD IN THE SCIENCE OF LANGUAGE (ON THE EXAMPLE OF THE BOOK "MARXISM AND THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE")

Abstract. This article discusses the attributes of the sociological method of V.N. Voloshinov (M.M. Bakhtin) on the example of the book "Marxism and the Philosophy of Language". Analysis was conducted in the context of the early works of the Soviet philosopher, while taking into consideration their study by Yu. Davydov, S.G. Bocharov's recollections of Bakhtin, as well as the author's previous article on a related topic. It is substantiated that Bakhtin's worldview evolved over time, with him having been influenced in parallel and in sequence by the ideas of the most prominent German philosophers of

the first quarter of the 20th century: G. Simmel, G. Cohen, E. Cassirer, E. Husserl, M. Scheler and others. The desire to develop an independent system of views, starting from the phenomenological sociology of Scheler, led Bakhtin in his work “Problems of Dostoevsky’s Creativity” to the idea of human consciousness’ “dialogism” being a member of society (an individual). In the work “Marxism and the Philosophy of Language”, Voloshinov-Bakhtin “materialistically” interprets Cassirer’s “philosophy of symbolic forms” and comes to the idea of “inter-individuality” of the ideological code environment (inter-subjectivity) as a fundamental socio-cultural phenomenon that should serve as the basis for understanding both individual consciousness and all forms of human culture.

Keywords: V.N. Voloshinov; M.M. Bakhtin; sociological method; language; Yu.N. Davydov; Marxism; phenomenology; Max Scheler; neo-kantianism; E. Cassirer.

For citation: Malinkin, A.N. Voloshinov-Bakhtin’s Sociological Method in the Science of Language (on the example of the book “Marxism and the Philosophy of Language”). *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2022. Vol. 28. No. 3. P. 91–117. DOI: 10.19181/socjour.2022.28.3.9153

REFERENCES

1. Bakhtin M.M. Problems of Dostoevsky’s creativity. *Sobranie sochinenii v 7 t. T. 2: “Problemy tvorchestva Dostoevskogo”, 1929; Stat’i o L. Tolstom, 1929; Zapisi kursa lektsii po istorii russkoi literatury, 1922–1927.* [Collected works in 7 Vols. Vol. 2: “Problems of Dostoevsky’s creativity”, 1929; Articles about L. Tolstoi, 1929; Recordings of a course of lectures on the history of Russian literature, 1922–1927.] Moscow: Russkie slovari publ., 2000. P. 5–175. (In Russ.)
2. Bakhtin M.M. <On the philosophy of action>. *Sobranie sochinenii v 7 t. T. 1: Filosofskaya estetika 1920-kh godov.* [Collected Works in 7 Vols. Vol. 1: Philosophical Aesthetics of the 1920s.] Moscow: Russkie slovari publ.; Yazyki slavyanskoi kul’tury publ., 2003. P. 7–68. (In Russ.)
3. Bocharov S.G. About one conversation and around it. *NLO*. 1992. No. 2. P. 70–89. (In Russ.)
4. Voloshinov V.N. (M.M. Bakhtin). *Marksizm i filozofiya yazyka: osnovnye problemy sotsiologicheskogo metoda v nauke o yazyke.* [Marxism and the Philosophy of Language: the Main Problems of the Sociological Method in the Science of Language.] Comment. by V. Makhlin. Moscow: Labirint publ., 1993. 189 p. (In Russ.)
5. Gusserl E. Cartesian meditations. V. Meditation. Disclosure of the sphere of transcendental being as a monadological intersubjectivity. Conclusion. *Izbrannye raboty.* [Selected works.] Trans. from Germ. by V.I. Molchanov; Select. by V.A. Kurennoi. Moscow: Izdatel’skii dom “Territoriya budushchego” publ., 2005. P. 377–442. (In Russ.)
6. Davydov Yu.N. “The Tragedy of Culture” and the Responsibility of the Individual (G. Simmel and M. Bakhtin)]. *Voprosy Literatury*. 1997. No. 4. P. 91–125. Accessed 05.01.2022. URL: <https://voplit.ru/2021/01/14/tragediya-kultury-i-otvetstvennost-individa-g-zemmel-i-m-bahtin/> (In Russ.)
7. Cassirer E. *Filozofiya simvolicheskikh form. T. 1: Yazyk* [Philosophy of symbolic forms. Vol. 1: Language]. Trans. from Germ. by A.N. Malinkin, S.A. Romashko. Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., 2001. 271 p. (In Russ.)
8. Cassirer E. *Filozofiya simvolicheskikh form. T. 3: Fenomenologiya poznaniya.* [Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3: Phenomenology of knowledge.] Trans. from Germ. by A.M. Rutkevich. Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., 2002. 398 p. (In Russ.)

9. Malinkin A.N. The Formation of the Sociology of Knowledge: Ernst Cassirer's Concept of Symbolic Forms. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1983. No. 4. P. 130–139. (In Russ.)
10. Malinkin A.N. Culturological doctrine of the late E. Cassirer. *Filosofskiy nauki*. 1995. No. 5–6. P. 130–139. (In Russ.)
11. Malinkin A.N. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl'*. [The Concept of Phenomenology by Max Scheler. Scheler vs Husserl]. Moscow: Russkaya shkola publ. 2019. 230 p. (In Russ.)
12. Malinkin A.N. Phenomenological Enthymeme in V.N. Voloshinov's Marxist Sociology of Poetics. Using the Example of an Article titled "Word in Life and Word in Poetry...". *Sotsiologicheskiy Zhurnal = Sociological Journal*. 2022. Vol. 28. No. 1. P. 143–170. DOI: 10.19181/socjour.2022.28.1.8842 (In Russ.)
13. Malinkin A.N. Philosophical and sociological concept of personality: epistemological and ontological aspects. *Vestnik kul'turologii*. 2022. No. 1 (100). P. 86–109. (In Russ.)
14. Makhlin V.L. Comments. Voloshinov V.N. (M.M. Bakhtin). *Marksiizm i filosofiya yazyka: osnovnye problemy sotsiologicheskogo metoda v nauke o yazyke*. [Marxism and the Philosophy of Language: the Main Problems of the Sociological Method in the Science of Language.] Moscow: Labirint publ., 1993. P. 176–189. (In Russ.)
15. Pan'kov N.A. Mythologeme of V.N. Voloshinov. *Dialog. Karnaval. Khronotop*. 1995. No. 2. P. 66–99. (In Russ.)
16. Seriot P. Voloshinov, Philosophy of Language and Marxism. *Politicheskaya Lingvistika*. 2015. No. 2 (52). P. 254–263. (In Russ.)
17. Notebook without Cover III. (71 Completed Pages). Description of Abstracts Intended for Use in the Book "Problems of Dostoevsky's Creativity". Bakhtin M.M. *Sobranie sochinenii v 7 t. T. 2*. [Collected Works in 7 Vols. Vol. 2.] Moscow: Russkie slovari publ., 2000. P. 654–758. (In Russ.)
18. Scheler M. *Problemy sotsiologii znaniya*. [Problems of the Sociology of Knowledge.] Transl. from Germ., comment., afterword by A.N. Malinkin. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy publ., 2011. 320 p. (In Russ.)
19. Scheler M. About the Alien Self. Experience of Eidology, Theory of Knowledge and Metaphysics of Experimental Cognition and Real Positioning of the Alien Self and Living Beings. *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let*. [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years.] Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2020. P. 195–254. (In Russ.)
20. Scheler M. Prophetic or Marxist socialism? Trans. from the Germ. by A.N. Malinkin. *Diskurs*. 2021. Vol. 7. No. 5. P. 25–44. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-5-25-44 (In Russ.)
21. Scheler M. On the psychology of English ethos and cant. [Russ. ed.: *K psikhologii angliyskogo etosa i litsemerya*. Trans. from the Germ. by A.N. Malinkin. Moscow: Moskovskiy soyuz literatorov publ., 2022. 140 p.]
22. Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger. Anhang // Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. 4-e Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1973. S. 274–296.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander N. Malinkin — Candidate of Philosophical Sciences, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS. **Phone:** +7 (499) 120-82-57. **Email:** lo_zio@bk.ru

Received: 31.05.2022.