

Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности)*

С.А. Смирнов

В статье, примыкающей к предыдущей работе, посвящённой онтологии человека [Смирнов 2015^а], делается попытка использовать концепт событийности для преодоления разрыва между онтологией, пребывающей в абстрактных построениях, не учитывающих человека, и антропологией, до сих пор испытывающей онтологическую неукоренённость. Автор рассматривает концепт событийности на примере феномена мышления, предлагая следующие каркасные реперные точки: *репер времени* (акт мысли), *репер пространства* (место мысли), *репер субъекта* (автор мысли), *репер границы* (исток мысли). В рамках концепта событийности мысли автор вводит, вслед за реконструкцией герменевтики субъекта у М. Фуко, четыре типа практик заботы как практик мысли: практики *эпистрофы*, *агона*, *преображения*, *cogito*. На основе анализа феномена событийности утверждается, что событийность возможна только на онтологической границе сущего и иного ему. В этой связи вводится различие двух концептов границы: границы как ставшей фиксированной нормы-меры и границы как подвижной точки пути, перемещающейся вместе с субъектом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: событие, граница, онтология, антропология, мысль, практики заботы.

СМИРНОВ Сергей Алевтинович – доктор философских наук, профессор НГУЭУ, заведующий Лабораторией стратегических и форсайтных исследований и разработок Новосибирского государственного университета экономики и управления.

Цитирование: Смирнов С.А. Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 103–114.

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. 103–114

Eventfulness Thought (the Question of Ontology Eventually)

Sergei Smirnov

The article, adjoining the work devoted to ontology of the person [Смирнов 2015^а], is an attempt to introduce the concept eventness, with which it is possible to overcome the gap between ontology, long time abiding in abstract constructions, deprived of man, and anthropology are still experiencing ontological nonrootedness. The author examines the concept eventness the example of the phenomenon of thinking and proposes frame reference points: the *frame time* (the act of thought), the *frame space* (the place of thought), the *frame subject* (author of thought), the *frame boundary* (the source of thought). As part of the eventful thought the author introduces the following reconstruction of the hermeneutics of the subject M. Foucault four types of care practices as a practitioner of thought: the practice *epistrophe*, *agon*, *transformation*, *cogito*. Based on the analysis of the phenomenon eventness held idea that eventfulness possible only on the ontological border between things and other. In this context, the distinction between the two concepts introduced borders: borders which became fixed as a norm-border measures and the mobility of waypoints, moving along with the subject.

KEY WORDS: event, ontology, anthropology, thought, care practice.

SMIRNOV Sergei – DSc in Philosophy, Professor, Novosibirsk State University of Economics and Management.

Smirnoff@yandex.ru

Citation: Smirnov S. Eventfulness Thought (the Question of Ontology Eventually) // Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. 103–114.

* Работа написана в рамках проекта “Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека”, осуществляемого при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-03087). The work was written in the framework of the project “Construction of a non-classical anthropology. The new ontology of man”, implemented with the support of the Russian Science Foundation (project № 14-18-03087).

Событийность мысли (к вопросу об онтологии событийности)

С.А. СМИРНОВ

Топика мысли

“Бытие осуществляется как событие” – эти слова М. Хайдеггера [Хайдеггер 2009, 76] кажутся, с одной стороны, банальными, с другой – тёмными, до конца непонятыми.

Событийность бытия человека никто не подвергает сомнению – бытие человека только и возможно как событие. Но что такое событийность? Событийность чего бы то ни было? Концептуальной точности и ясности мы здесь пока не наблюдаем. Сказать, что бытие событийно, и обосновывать это тем, что человек становится органом бытия и через него ему бытие является, – значит пока почти ничего не сказать. Философские метафоры Хайдеггера требуют расшифровки. Набор прилагательных, добавляющихся к существительному, содержания не прибавляет: “событийное” значит существенное, важное, незаменное, памятное, уникальное... Что нам даёт такое перечисление? По этой логике лучше не продолжать. Мы получаем умножение даже не сущностей. Мы умножаем наши переживания и настроения. Но так и не понимаем существа самой событийности, причем не как характеристики сущего, а как самостоятельного феномена событийности. Это всё равно что свести разговор о бытии к воспоминаниям, например, о прогулке (как всё было замечательно и какое незабываемое было утро).

Вместе с тем феномен событийности необходимо рассматривать на конкретной предметной фактуре сущего. В данном случае на таком виде сущего, как мышление не с точки зрения того, о чём мысль, про что она, но что значит событийность самой мысли, когда она сбывается, случается как сущее. Отсюда мы имеем шанс продвинуться и в вопросе понимания события как того, что являет нам само сущее.

В своё время М.К. Мамардашвили отмечал, что мысль случается, сбывается как чудо, поскольку ничто не предвещает того, что мысль случится [Мамардашвили 1992, 143]. Мысль никем и ничем не детерминирована. При этом надо понимать, что пафос размышлений Мамардашвили был связан с тем фоном немыслия, “единономыслия”, по его выражению, на котором развёртывалось его авторское высказывание. На фоне “массового морока” мысль странным образом случалась, хотя ничто не предвещало, что она вдруг случится. В этой связи Мамардашвили как философ ставил себе задачу вырвать мысль из власти морока, вывести её из небытия. И это было возможно только посредством самого акта мысли [Мамардашвили 1992, 143].

Такие объяснения могли бы быть приняты нами как объяснение позиции философа. Но они не проясняют сам феномен: что есть мысль как событие? Что такого событийного происходит, когда свершается мысль? “Выйти из мрака немыслия на свет можно только актом мысли” – самого акта мысли эта фиксация не проясняет. Испытывая дефицит средств исследования и объяснения событийности мысли, мы и начинаем прибегать к “сказочным” метафорам: тогда мысль у нас случается по принципу “вдруг” (“и грянулся о землю Иванушка, и обратился он Иваном Царевичем”).

Методолог Г.П. Щедровицкий действовал по-другому. Со своими учениками и соратниками он огораживал пространство коммуникации и строил специальные полигоны, на которых можно было действовать рискованно, мыслить, осуществлять акты авторского мышления, но лишь в данных очерченных пределах. Была придумана оргдеятельностная игра как формат, позволяющий осуществлять авторское мышледействие [Щедровицкий 1995]. Игровая практика была затем широко распространена на политические, культурные, образовательные проекты и программы. Тем не менее *описание* феномена и механиз-

ма игры не может показать то, что такое событийность мысли. Игра может создать условия, способствующие рождению мысли. Механизм игры может задать атмосферу, среду, в которой рождается мысль, но он не объяснит нам природу событийности мысли¹.

Всё же некоторые реперы, помогающие ухватить если не событийность мысли, то точки и ориентиры для поиска и схватывания феномена событийности, наши предшественники оставили. Они таковы.

Репер времени: акт мысли. Для Мамардашвили мысль событийна, поскольку исполняется как живой акт и существует в акте исполнения, а значит, длится некоторое время и затем прерывается, причем неожиданно: и окончание акта, и его начало, всегда неожиданны – не ясно, чем они детерминированы. Как осуществляется музыкальное произведение в виде живого исполнения, так исполняется и акт мысли. Точно так же и театр как живое действие пребывает на сцене во время исполнения, вернее, должен в это время родиться: само по себе передвижение актёров по сцене театра не создает.

Итак, первым условием событийности выступает факт живого исполнения – *акт мысли*. Вопрос: кто и как решает, осуществляется этот акт или нет? Аналогии с музыкой и театром остаются аналогиями. Содержания они нам здесь не добавляют, и вопрос остаётся без ответа.

Репер пространства: топос мысли. Мысль событийна как акт, исполняющийся в конкретной точке, конкретном месте. Точнее, мысль на фоне морока и пустоты немыслия всегда *не* уместна. В этом плане она также неожиданна. Она рождается в точке, вокруг которой – хаос и морок. Но этот топос мысли, если и фиксируется, то лишь задним числом, по её следам (зверь прошёл по снегу, и охотник может выследить его по следам). Однако сам акт мысли, пребывание в акте мысли, задним числом невозможны. Пребывать в акте может только его автор. Находясь же “внутри” акта, автор не может его описать. Для этого необходимо его завершить и выйти из него. Но по завершении акта последний умирает.

Итак, вторым условием событийности мысли является то, что появляется точка, место, в котором акт мысли исполняется. При этом готового места нет, оно не обустроено. Вопрос: кто, что и как решает, готово ли место для акта мысли? Каковы критерии готовности места – топоса мысли?

Репер субъекта: автор мысли. Очевидно, что акт мысли без актора (автора) мысли невозможен. Мы так привыкли думать. Мы всегда полагали, что у любого акта исполнения должен быть свой исполнитель. Мамардашвили при этом трактует феномен акта мысли в категории волевого действия. Для мысли нужна воля. Механически мысль не производится. Как вера не существует без акта веры, так и мысль не существует без акта мысли [Мамардашвили 1992, 145]. У акта мысли должна быть сила, толкающая эту мысль. Тем самым мы “контрабандой” проталкиваем для объяснения (задним числом) феномена событийности мысли идею некоего готового субъекта, способного на акт мысли. Откуда же он берётся, этот сказочный герой, который способен (опять вдруг!) на фоне хаоса и немыслия чудесным образом совершить этот акт мысли?

Итак, коль скоро третьим условием событийности мысли является наличие субъекта, актора и автора мысли, то каковы критерии готовности и способности человека к акту мысли? Более того, на каком основании мы можем судить об этой способности и возможности? Ведь речь не идёт о функциональной возрастной способности индивида к мышлению. Это мы оставим возрастным психологам. Речь идёт о событийности мысли и, главное, о том, что же движет этим субъектом? Что толкает его на акт мысли? Очевидно, что никакая сила в психике индивида не сидит и не управляет им. Должен быть онтологический движитель, толкающий человека на акт мысли. И этот движитель не внутри индивида и не за неким горизонтом. Он рождается в точке связи между субъектом и иным ему сущим. Но что даёт нам, в таком случае, право судить о наличии или отсутствии этого онтологического движителя?²

Репер границы: исток мысли. Может, чтобы быть более точным в поиске рождения акта мысли, следует искать не готового субъекта, а попытаться зафиксировать точку рождения мысли, момент её генезиса? Логичнее будет тем самым искать момент рождения феномена там, где начинается граница иного.

Если хочешь понять сущее, ищи его границу с несущим. Хочешь понять феномен цвета (не важно, какого), ищи границу, пролегающую между цветом и нецветом. Изнутри цвета его природу не схватить: если синий сравнивать с красным, то мы будем обсуждать оттенки и цвета, но природу цвета не поймём. Бытие понимается на границе с небытием. Более того. Бытие и существует только на границе с небытием.

Мысль же существует на границе с немислью. Если граница исчезает, то исчезает и сама мысль. Сущее мы понимаем тогда, когда понимаем то, что не есть сущее. Точнее, мы понимаем границу между ними. Еще точнее: если мы пребываем на самой границе между этим и тем, между сущим и несущим.

Итак, четвёртым условием событийности мысли является схватывание границы между мыслью и немислью. Понимание феномена мысли как события возможно в логике отказа от него, т.е. в логике движения от него к его границе. Не в самом по себе акте мысли кроется его событийность, точнее, там мы ничего не найдем, не поймём, не схватим. Шанс понять событийность мысли проявляется лишь на границе мысли и немисли.

Но пока мы ответа не получили – лишь привели список условий, дающих шанс на событийность мысли. Предстоит поискать ответ, уже находясь на самой границе. А значит, задать себе вопрос: что такое происходит на границе сущего и несущего, что позволяет нам говорить о событии мысли? Что это означает практически?

Тем не менее реперы обозначены: акт мысли, топос мысли, автор мысли, исток мысли задают нам контур, внутри которого есть шанс нащупать и саму событийность мысли. Теперь зайдём за этот контур и попробуем ответить на вопрос: что есть практика мысли в действии?

Мысль как практика

М.К. Мамардашвили, живя в хорошо известной нам стране, пытался осуществить авторский акт мысли на фоне (как ему виделось) морока и немислия. В это же время в другой стране другой автор пытался делать то же самое, хотя и в несколько иной ситуации. Это был М. Фуко. Он предъявил позицию, согласно которой субъект мысли должен измениться, чтобы получить доступ к истине [Фуко 2007]. Мамардашвили (у себя в стране) говорил то же и почти такими же словами: к мысли можно прийти, только изменившись, перестав быть прежним [Мамардашвили 1992, 147]³.

Если суммировать итог, к которому пришёл Фуко в своём проекте “практик себя”, то его можно свести к ряду базовых тезисов. Обозначим их, имея в виду нашу проблему, как *практики мышления*. Найдём ли мы у Фуко версию ответа на наш вопрос: что есть событийность мысли? Итак, тезисы следующие:

знание, претендующее на истинное, не существует в виде готовой эпистемы – знание производится;

это производство реализуется конкретным субъектом, осуществляющим заботу об истине. Но субъект заботы – не конкретный индивид, а “гражданин мира”, забота же выступает регулятивным принципом нашей деятельности [Фуко 2007, 587]⁴;

этот субъект не существует в качестве готового индивида, он также производит себя в рамках определённого опыта;

этот опыт есть опыт заботы о себе, опыт обращения и преображения. Такой, как он есть, субъект не способен к постижению истины. Не может быть истины без опыта обращения и преображения субъекта [Фуко 2007, 28]. Такой опыт и является условием доступа субъекта к истине.

Смысл опыта преображения при этом заключается не в самой по себе истине, а в том, что находится за её пределами, после её достижения: “Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что даёт ему блаженство, истина – это то, что приносит покой его душе. ...Есть в истине... что-то такое, что придаёт завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбиться или преображает его” [Фуко 2007, 29].

Но что даёт субъекту право говорить о его завершенности? Когда он может сказать, что процесс преобразования завершен и субъект достиг искомого покоя и блаженства? Идея Блага, целокупного бытия, идеала сущего тем самым витает как предпосылка во всех рассуждениях Фуко. Точнее, идея завершенности заставляет нас и здесь рассуждать в категориях меры, границы. Где и когда возникает та граница, близ которой можно говорить о завершенности опыта преобразования? Очевидно, что речь не идёт о формальной мере, о формализованной норме. Речь идёт о необходимости поиска критериев меры, принципов, ставя которые можно говорить о качественной мере, а значит, о том, свершилось ли то событие, которого чаял субъект преобразования.

Вместе с тем уже античный материал, относящийся к опыту заботы о себе, который был подвергнут анализу у Фуко, показывает, что эту меру ещё предстоит определить. Прежде всего потому, что существовал самый разный опыт заботы о себе (см. подр. [Безрогов, Пичугина 2014; Иванченко 2009; Смирнов 2015⁶]). При реконструкции разных практик себя и при реконструкции уже самого анализа, проделанного Фуко, можно выделить в истории европейской мысли как минимум четыре типа опыта обращения субъекта. Воспользуемся реконструкцией, которую произвёл А.Г. Погоняйло по следам М. Фуко, шедшего, в свою очередь, за античными авторами [Погоняйло 2007].

Первый тип: *опыт как воспоминание и восстановление истока*. Это опыт-эпистоффе (ἐπιστοφή). Или опыт-анамнезис (ἀνάμνησις). Данный опыт предполагает такую практику, которая направлена на восстановление утраченных корней. Этот опыт похож именно на воспоминание давно забытого начала. Условно говоря, это платоновская модель опыта обращения.

Второй тип: *опыт как упражнение, аскеза*, предполагающая усиление субъекта в его способностях, в его оснащённости. Такой опыт предполагает укрепление тела и духа за счёт постоянных упражнений. Это опыт-агон (ἀγών) или опыт-аскеза. Такой тип в большей степени выражает эллинистическую модель опыта заботы, и прежде всего он характерен для опыта стоиков.

Третий тип: *опыт преобразования*, “перемены ума” (μετάνοια). Это, собственно, и есть опыт заботы-преобразования, предполагающий отказ от себя, ветхого, и практику аскезы как упражнения-усмирения себя, брэнного и грешного, в пользу новой личности. Такой опыт характерен для христианской модели опыта заботы о себе.

Четвёртый тип: *опыт как чистая мысль* на основе принципа cogito. Этот опыт не предполагает ни аскезы, ни отказа от себя, ни разрыва с собой. Он не предполагает драмы ухода и перевоссоздания. Этот опыт больше схож с опытом познания на основе определённых правил, похож на дисциплину ума, опыт рефлексии, постановки себя на границу опыта и осуществления когитального сдвига, трансцендирования себя и возврата к себе изменённому, т.е. познавшему нечто. Здесь опыт обращения предполагает движение от себя к себе по принципу качелей. Этот четвертый тип характерен для Нового времени, выработан на примере опыта Р. Декарта и И. Канта и лёг в основу современного мышления.

Надо сказать, что Фуко фактически интерпретировал своих римских стоиков на языке четвёртого типа обращения – языке Декарта, в категориях нововременного мышления.

Итак, мысль как практика обращения на себя осуществляется как минимум в четырёх версиях. И в каждой версии – своя мера, точнее, свои принципы и критерии установки меры. А значит, свои критерии границы между сущим и несущим, разные представления о горизонте обращения. Являются ли эти четыре типа онтологически разными, т.е. касаются разного рода сущего, или все они представляют разную меру одного сущего? Когда мы измеряем объём воды в ведре кружкой, стаканом, ложкой или напёрстком – какая разница для воды? Представляется, что вопрос не в самой воде, а в том, кто и как её черпает. Не субстрат, не материал объекта, а практика, акт задаёт ему событийность. В этом смысле А.Г. Погоняйло уловил скрытый у Декарта парадокс: базовое допущение последнего, что я, так именно размышляющий, и есть вещь мыслящая, является рассуждением парадоксальным, поскольку мыслящий субъект свёл себя к вещи. Мысль стала вещью! [Погоняйло 2007, 625].

Однако акт постановки и пред-ставления, постановки себя на границу, представление себя себе, есть акт мысли, рефлексивный акт обращения. Такое обращение на себя, точнее, на сам акт мысли, означает феномен событийности, т.е. обращение не к иному, не к Богу, а на само событие мысли. Я как вещь мыслящая себя же и рефлексирую.

Но в таких пределах это сугубо когитальный акт, акт рефлексивный, акт оборачивания себя на себя. А потому субъект заботы у Фуко – мыслящий себя субъект, рефлексирующий орган.

Здесь не ставится граница сущего, а значит, субъект познания, осуществляющий когитальный акт, выходит на границу своего акта, опыта рефлексивной мысли, а не на границу сущего. Граница здесь пока прочерчивается как абрис рефлексивного хода, но не граница между сущим и Иным.

Онтологическая граница начинается тогда, когда ставится граница с Иным, и акт обращения вызывается не со стороны себя (я – вещь мыслящая), а со стороны Иного. Рефлексивный акт фиксирует границу в пределах опыта мышления, здесь и теперь, в рамках опыта осознания. Здесь мера событийности – пределы моей рефлексии. Онтология событийности начинается далее – когда ставится граница не внутри мысли меня обо мне, а между бытием и небытием, этим и тем, сущим и Иным ему, между мыслью и её отсутствием, т.е. на экзистенциальной границе, когда мысль исчерпала свой ресурс, когда сама мысль заканчивается.

Онтология событийности

Обратимся к М. Хайдеггеру и М.М. Бахтину, ставившим концепт событийности во главу своих онтологий, и рассмотрим их философские интуиции через призму представленных нами выше реперов и практик.

В предыдущей статье ([Смирнов 2015^а]) мы отмечали одну из проблем, касающихся как онтологии, так и антропологии. Первая – онтология, – долгое время находясь в тисках абстрактной метафизики, говорила об абстрактном же бытии, лишённом человеческого присутствия. Вторая – антропология, – рагуя за человека, представляла его лишённым бытия, его истока, и измученным собственной экзистенцией, разрывавшей его на страсти и страхи [Смирнов 2015^а].

И Хайдеггер, и Бахтин, пытаясь решать эту двоякую проблему онтологического укоренения антропологии, с одной стороны, и оживления бытия человеком, с другой, вводили, каждый по-своему, концепт событийности [Хайдеггер 2009; Бахтин 2003]. В.В. Биbihин отмечает, что уже после “Бытия и времени”, в 30-х гг. прошлого века, Хайдеггера занимала прежде всего именно проблема Ereignis, События. На экземпляре “Письма о гуманизме”, подаренном им Жану Бофре, сохранилась маргиналия: “После 1936 Ereignis – слово, которое движет мою мысль” [Биbihин 2009, 97]. Несмотря на то что концепт Dasein был направлен как раз на то, чтобы укоренить человека в бытии, а бытие восстановить в его исконном смысле, вернув человеку мысль о бытии, Хайдеггеру всё же не хватало концепта, способного осуществить содержательную связку между онтологией и антропологией. Таковым, как нам кажется, и стал концепт событийности.

Сквозной его смысл означает то, что бытие осуществляется через человека, который, становясь в просвете бытия, открываясь бытию, делается его органом. Человек и принадлежит бытию только в том случае, если становится его событием. И это ключевой критерий онтологической укоренённости антропологии: является человек событием бытия, или он сущее преходящее? Свершается ли он как событие бытия, или остаётся ещё одним существом среди других существ, вещью среди вещей?

Хайдеггер ставит онтологическое условие: если человек осуществляет заботу о бытии, то становится событием бытия [Хайдеггер 2009, 67]. А забота о бытии как раз и выступает той адекватной антропопрактикой, которую осуществляет человек, чтобы состояться в бытии. Выше мы перечислили четыре типа таких практик заботы. И вопрос остаётся всегда открытым: что делает эту практику заботы именно практикой, заботой

о бытии? Только наличие онтологической тяги (онтологического движителя), осуществляющей стяжку онтологического истока и границы, и задаёт энергичность этой практике заботы [Смирнов 2015^а]. Различие в этих практиках лежит не в их конкретной фактуре и субстрате. Неважно, занимается человек театральной практикой или поэтической, философской или религиозной, танцевальной или архитектурной, – в одной практике заботы такая связка осуществляется, в другой – нет. Различие в том, ставит ли он себя на онтологическую границу: движет ли им онтологическая тяга, или эта практика является для него привычным и даже рутинным делом, от которого, что называется, скулы ломит.

Мы будем лукавить, конечно, если по этой логике станем присваивать человеку это качество “стража бытия”, органа бытия. Назовём его вариантом выбора, точнее, онтологического самоопределения. Ничто человеку не даётся в качестве готового ассортимента: мол, на, выбирай! Человек, находясь в принципиально открытом пространстве обитания, определяется каждый раз по-разному и по-новому. Только онтологические притязания бывают разные.

Но когда-то однажды он может сделать выбор и в пользу того, чтобы попытаться стать той самой мерой бытия, “мерой всех вещей”, сущих и несущих. Фактически о том же писал и Хайдеггер, в том числе и в работе о Ницше, разбирая тезис Протагора [Хайдеггер 2007]. Если реконструировать логику Хайдеггера, то в нашей трактовке это звучит так: человек имеет шанс совершить “открытие” сущему. Прецедент может повторяться, осуществляться в опыте, в практике философской заботы о себе, формующей в человеке меру-норму сущего и тем самым формующей его самого как такую меру бытия. Речь не идет о том, что сущее должно соответствовать отдельному индивиду, его субъективному эмпирическому опыту, и что каждый человек – судья сущего. Наоборот, человек как мера выступает живым принципом, носителем этой соразмерности (человечесоразмерности) человека и бытия (см. подр.: [Смирнов 2015^б, 652–656]).

Итак, концепт событийности становится онтологическим репером для антропологии и антропологическим маркером для онтологии, выступая в качестве связки между этими сферами, которые, по сути, отдельно друг от друга пребывать не могут (см. также об этом: [Аванесов 2013]). Эти сферы – бытия и человека – он же, человек, и развёл, допустив их раздельное существование. И искусственность такого конструкта Хайдеггер и пытался преодолеть.

М.М. Бахтин фактически делал то же самое, но по-своему. Голоса из Германии и России звучат не в унисон, но в перекличке, с разными акцентами. Бахтин делал упор на личность и поступающее бытие-событие. Если Хайдеггер онтологичен, то Бахтин антропологичен, даже персоналистичен. Он строит линию всего своего дискурса на том, что жизненно реален только поступок личности в его цельности и ответственности, который только так и становится “причастным единственному бытию-событию”. Бытие “событийно” постольку, поскольку связано с ответственным поступком личности, не имеющей алиби в бытии [Бахтин 2003, 7 и др.]. Бахтин фиксировал также феномен раскола между содержанием и смыслом разных сфер жизнедеятельности: теоретической, художественной, философской, раскол между жизнью и искусством, жизнью и философией. Об этом много и подробно писал он сам и многие исследователи, в том числе и автор этих строк [Смирнов 2010]. Главное, что с самых ранних своих работ (в том числе со знаменитой заметки 1919 г. “Искусство и ответственность”) Бахтин задавал интенцию преодоления разрыва между человеком и бытием, рассматривая этот разрыв на материале художественных практик.

Пытаясь преодолеть его, Бахтин делал акцент прежде всего на проблеме автора: поскольку разрыв проходит через самого автора, он всегда находится на пороге, на границе, а живая фактура искусства, поэзии и романа, становится полигоном его мысли. “Постапущая” и ответственная личность – это центр схождения всех нитей мысли Бахтина, в ней заключается и сама связка бытия и человека: “Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рас-

смотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всю свою жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления” [Бахтин 2003, 8].

Отметим, что Бахтин рассматривает в качестве ключевого примера поступка свою мысль. Для него концепт событийности имеет оттенок единственности и уникальности. Но важно то, что цельность поступающей личности он рассматривает именно через призму причастности бытия-события.

Граница как событие

Теме пограничности и переходности пребывания человека в культуре М.М. Бахтин уделял особое внимание (подробнее см.: [Бахтин 2003, 282; Смирнов 2010]). Пограничность для него выступала не ещё одной, “прилагательной” характеристикой сферы культуры, а её сердцевинной. Человек пребывает и сбывается всегда на границе, поскольку здесь, на границе Я и Другого и выстраивается вся логика поступка, от чего зависит архитектоника личности поступающего. С этим связана и его проблематика диалога и автора, и принцип “человек у зеркала”, и все представления об устройстве сферы культуры. “Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент её, систематическое единство культур уходит в атомы культурной жизни, как солнце, отражается в каждой капле её. Каждый культурный акт существенно живёт на границах: в этом его серьёзность и значительность; отвлечённый от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает” [Бахтин 2003, 262].

Необходимо уточнить, что в данном случае Бахтин имел в виду не онтологическую границу человека как сущего и иного ему, а границу, всякий раз возникающую в конкретной деятельности: “Проблема той или иной культурной области в её целом – познания, нравственности, искусства – может быть понята как проблема границ этой области” [Бахтин 2003, 282]. Бахтину важно было подчеркнуть архитектонику художественной и нравственной реальности, которая не может бытовать в монологе, она бытует лишь на пересечении линий Я и Другого. Но, заметим, здесь речь идёт всё же о другого типа граничности – о перекрещивании разных нравственных и художественных коммуникаций между авторами и героями, обитающими в сфере культуры.

В пределе же, когда речь заходит о граничности бытия человека, Бахтин как бы останавливается и замолкает. Здесь мы чувствуем (и почти слышим) его многозначительное молчание, паузу, затянувшуюся до конца жизни. Так, герои романов Достоевского, отмечал Бахтин, живут фактически на порогах, на перекрёстках, улицах, мостах [Бахтин 1979], все события свершаются на этих перекрёстках-переходах, порогах – но далее, на край города, за город мы не выходим. Раскольников выходит на площадь, целуя землю. Но внутри города, в его центре. Раскольников уезжает на каторгу, вдаль, и действие заканчивается. Дальше – тишина, молчание и многоточие. На границе этого мира и того, что лежит по ту сторону, автор умолкает. Умолкает и Бахтин. Это умолкание только подчёркивает значимость пребывания на границе и показывает, что так жить и поступать, говорить и мыслить, как мы привыкли в пределах границ, уже нельзя.

Улавливание не самого по себе сущего и иного ему, а границы между ними, проживание этой границы и составляет событийность мысли как акта. Бытие мы понимаем на самих себе, находясь и пребывая на границе того, что есть, и того, что не есть. Здесь и рождается идея тождества бытия и мышления. Поскольку мысль как событие, держащее на себе границу бытия и небытия, и означает реальность этого бытия, постигающего себя через мыслящего человека и свою границу. Переживание и проживание границы при этом происходит как акт. Натурально границы этой нигде нет. Граница, собственно, и прорисовывается мыслящим – собой, на себе – как мыслительное действие. Сама прорисовка этой границы, прохождение по ней, точнее, прорисовывание собой этой границы и становится событием мысли. Проводя собой границу и фиксируя актом пределы между собой-сущим и собой-иным, мы в мысли и постигаем эту границу, а через неё и себя самое, постигая и

себя-сущее, и себя-иное. А это и есть необходимое онтологическое действие, становящееся событием мысли.

Но что я такое делаю, проводя границу? Как мы ставим эту границу? Что это за онтологическая работа и онтологический метод?

Введем в этой связи представление о двух парадигмах границы.

Первая парадигма понятна и привычна. Граница – это то, что естественным образом делит мир на части (своё – чужое, небо – земля, мужское – женское...), и она дана нам, как дан и этот мир. Она либо принимается, либо нарушается. Но обязательно проходит, фиксируется, наносится на карты объектов. По аналогии с ней мы привыкли мыслить и границы в мышлении: теоретическое – практическое, фундаментальное – прикладное, реальное – идеальное и т.д. И в любом случае мы привыкли полагать, что как есть мир и миры, так есть и границы между мирами, неважно, касается это границ физических объектов или границ нашего мышления.

Мы привыкли к тому, что мир уже расчерчен, что на карте намечены территории и межи. Они даны, и их необходимо учитывать так же, как знать способы их пересечения. Речь идёт не только о политических границах, но и о социальных, национальных, гендерных, возрастных и проч. И тогда человек осуществляет процедуры сверки себя и иного и учёта границы между собой и Другим, соблюдая правила, нормы обитания и коммуникации, начиная с самых простых правил вежливости и заканчивая ритуалами перехода в иную культуру⁵. Эти фиксированные границы, разумеется, охраняются. И тогда является фигура пограничника, охранника, стража. Формируются форпосты, заставы, вводится культурная символика границы и охраняются не только сами границы, но и пункты её перехода, входа и выхода⁶.

Но есть иная парадигма границы. Она не полагает границу готовой. Именно потому, что и миры не полагаются как готовые. Миры всегда новы, всегда открыты, всегда создаются. Точнее, онтологическое самоопределение человека и протраивание им своего пути пролегает не по линии готовой границы, а по линии вчера – сегодня – завтра, по линии временного прохождения – прodelьвания актов, шаг за шагом. Шаги же эти идут отнюдь не последовательно. Проторивание пути происходит всякий раз заново, а нормы, мерки, которая указывала бы границу, просто нет. Граница всякий раз оказывается на самом путнике, который торит себе путь. И граница передвигается вместе с ним.

Есть такой тип обитания в мире, который можно назвать номадическим. Кочевник живёт и перемещается со своим стадом, кочуя от пастбища к пастбищу. Граница всегда на нём, она перемещается вместе с ним. Она, конечно, есть, но она передвигается всякий раз по мере продвижения путника.

Такое представление о границе (и соответственно норме) разрабатывается уже на серьёзном методологическом уровне. Последние исследования в постфеноменологии показывают, что понятие нормы допускает нежёсткое её понимание. Норма, а значит, и граница предмета, “плывёт” в зависимости от того, какие задаются критерии видения и измерения предмета [Бенуа 2014]. Норма не задаётся “натурально” и навсегда. Она немислима вне контекста обитания предмета, вне контекста мышления и способа действия. Всякий раз задаётся шкала оценки и понимания, вводится контекст, в зависимости от которого норма будет меняться. Это не значит, что нормы нет. Просто она существует в нашем мышлении, выстраивающем разные шкалы понимания. Поэтому норма не существует вне субъекта мысли, она “сидит на нём”, а он вырабатывает способ видения и понимания её в конкретном контексте, конкретном действии⁷.

Таким образом, если вырабатывать способы и методы работы с границей, а значит, и метод осмысления феномена событийности, то в первой парадигме таковым методом является фиксация и описание границ идеальных объектов, которым приписывают свойства уже наличной реальности. Этот метод известен и используется давно в случаях, когда необходимо провести работу по классификации, типологизации и систематизации объектов. Здесь вводятся критерии и составляется таблица категорий, объектов, признаков. Во вто-

рой парадигме таковым методом может быть, говоря условно, номадический метод постоянного перерисовывания, стирания границ и набрасывания новых. Это номадический метод проторивания всякий раз нового пути в полностью открытом пространстве, метод смысловой самонавигации⁸. Но это уже тема другой статьи, которая касается метода антропологической работы.

Источники – Primary Sources in Russian

Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979 [*Bakhtin M. Problems of Dostoevsky's Poetics. In Russian.*].

Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68 [*Bakhtin M. Towards a Philosophy of the Act. In Russian.*].

Бенуа 2014 – *Бенуа Ж.* С той стороны границы // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская / Пер. А.В. Ямпольской. М.: Академический проект: Гаудеамус, 2014. С. 269–284 [*Benoist J. De l'autre côté de la limite. Russian Translation.*].

Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал / Пер. с англ. В.А. Бейлиса и др. М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1983 [*Turner V. Selected Works. Russian Translation.*].

Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007 [*Foucault M. L'Herméneutique du sujet. Russian Translation.*].

Хайдеггер 2007 – *Хайдеггер М.* Ницше. В 2 тт. Т. 2 / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007 [*Heidegger M. Nietzsche. Russian Translation.*].

Хайдеггер 2009 – *Хайдеггер М.* Вклады в философию (От события) / Пер. Э. Сагетдинова // 'Ερμηνεία. Гермения. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 56–94 [*Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Russian Translation.*].

Ссылки – References in Russian

Аванесов 2013 – *Аванесов С.С.* Нормативная онтология: Петербургские доклады. Томск: ТГПУ, 2013.

Бибихин 2009 – *Бибихин В.В.* Хайдеггер: от “Бытия и времени” к “Beiträge” // 'Ερμηνεία. Гермения. Журнал философских переводов. 2009. № 1(1). С. 95–117.

Безрогов, Пичугина 2014 – *Безрогов В.Г., Пичугина В.К.* “Забота о себе” как психолого-педагогическая категория: обзор современных отечественных исследований // Психолого-педагогический поиск. 2014. № 3 (31). С. 143–151.

Иванченко 2009 – *Иванченко Г.В.* Забота о себе: история и современность. М.: Смысл, 2009.

Лотман 1996 – *Лотман Ю.М.* Понятие границы // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 175–197.

Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс: Культура, 1992.

Погоняйло 2007 – *Погоняйло А.Г.* Мишель Фуко. История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 597–662.

Смирнов 2010 – *Смирнов С.А.* Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010.

Смирнов 2015^а – *Смирнов С.А.* Онтология человека: рамки и топика // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 38–49.

Смирнов 2015^б – *Смирнов С.А.* “Забота о себе” в отечественных исследованиях: феномен, концепт, проблема. Аналитический обзор // Психолого-педагогический поиск. 2015. № 4 (36). С. 39–65.

Смирнов 2015^в – *Смирнов С.А.* Форсайт человека. Опыт по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015.

Смирнов 2015^г – Смирнов С.А. К вопросу о смысловой самонавигации. Идея антропоидного картоида // Культура и искусство. 2015. № 6. С. 603–610.

Щедровицкий 1995 – Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Школа культурной политики, 1995.

Щедровицкий 1996 – Щедровицкий Г.П. Онтология и онтологическая работа // Вопросы методологии. 1996. № 3–4. С. 65–122.

References

Avanesov S.S. The Normative Ontology: St.-Petersburg's reports. Tomsk: TSPU, 2013 (In Russian).

Bibikhin V.V. Heidegger: From "Being and Time" to "Beiträge" // Ἑρμηνεία. Germeneya. Zhurnal filosofskikh perevodov. 2009. Vol. 1 (1). P. 95–117 (In Russian).

Bezrogov B.G., Pichugina V.K. "Taking care of yourself" as a psychological and pedagogical category: Overview of current domestic research // Psikhologo-pedagogicheskii poisk. 2014. Vol. 3 (31). P. 143–151 (In Russian).

Ivanchenko G.V. Taking care of yourself: History and Modernity. М.: Smysl, 2009 (In Russian).

Lotman Yu.M. The Concept of Borders // Lotman Y. Inside minded worlds. Man – text – semiosphere – history. М.: Yazyki russkoy kul'tury, 1996. P. 175–197 (In Russian).

Mamardashvili M.K. As I understand the Philosophy. М.: Progress: Kul'tura. 1992 (In Russian).

Pogonjailo A.G. Michel Foucault. The History of Subjectivity // Foucault M. Hermeneutics of the subject. Course of lectures at the Collège de France in 1981–1982 academic year. SPb.: Nauka, 2007. P. 597–662 (In Russian).

Smirnov S.A. Devil's Bridge. Introduction to the Anthropology of Transition. Novosibirsk: Ofset, 2010 (In Russian).

Smirnov S.A. The Ontology of Man: Frameworks and Topics // Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 11. P. 38–49 (In Russian).

Shchedrovitsky G.P. Selected Works. М.: Shkola kul'turnoi politiki. 1995 (In Russian).

Shchedrovitsky G.P. Ontology and Ontological Work // Voprosy Metodologii. 1996. Vol. 3–4. P. 65–122 (In Russian).

Smirnov S.A. Taking care of yourself in Russian studies: Phenomenon, Concept, Problem. Analytical Review // Psikhologo-pedagogicheskii poisk. 2015. Vol. 4 (36) P. 39–65 (In Russian).

Smirnov S.A. Foresight of Man. Experiences on Non-classical Philosophy of Human Being. Novosibirsk: Ofset, 2015 (in Russian).

Smirnov S.A. On the Question Notional Self-navigation. The Idea of Anthropoid Kartoid // Kul'tura i iskusstvo. 2015. Vol. 6. P. 603–610 (In Russian).

Примечания

¹ Отметим, что многочисленные работы, посвященные природе мышления, структуре мыслительного акта и в философии, и в психологии развития таких авторов, как Л.С. Выготский, В.В. Давыдов, Г.П. Щедровицкий и многие другие, в данном случае не могут нас удовлетворить, поскольку нашим предметом является не само по себе мышление и не структура акта мысли, а его событийность, что, по логике вещей, представляется иным.

² Известный пример: когда в 90-х гг. прошлого века в России были сняты политические барьеры и стало возможным говорить обо всём, выяснилось, что сказать философам и поэтам почти нечего. Снятие политических границ и запретов вовсе не гарантирует того, что появится эта самая "онтологическая тяга", толкавшая когда-то О. Мандельштама на его поэтический подвиг (см. подробнее наш набросок относительно рамок и топик в онтологии человека [Смирнов 2015^а]).

³ Было бы чрезвычайно интересным и поучительным, если бы эти два автора встретились и провели публичный диалог. Как в свое время публично беседовали К. Роджерс и М. Бубер по поводу феномена диалога. Но такого не случилось. Это драма невстречи.

⁴ Эти суждения не так безобидны и весьма провокативны. Современный исследователь А.Г. Погоняйло, переводчик М. Фуко, спрашивает: в таком случае, кто является автором истины, если она производится? У кого авторское право? Кто имеет право на авторство? Никто пока в этом до сих пор

не признался [Погоняйло 2007, 598]. Это, конечно, провокация. Можно быть автором конкретного произведения, каковым, например, является И. Кант, автор “Критики чистого разума”. И никто не оспаривает это авторство. Но Кант, как и Декарт или Фуко, не претендовал на истину. Все они претендовали на авторство конкретных, написанных ими произведений. Но капкан вопроса остаётся, потому что, создавая произведение, автор производит не истину, а конкретный текст. И становится ли при этом автору доступной истина – это вопрос.

⁵ Применительно к ритуалам перехода В. Тэрнер вводит специальное понятие лиминальности (порога) [Тэрнер 1983].

⁶ Равно как охраняются и сами миры – политические, социальные, художественные, научные. Охраняются границы между научными школами, традициями, жанрами в искусстве, науке. Хотя те же охранители понимают, что самое интересное рождается на стыках и границах между традициями, жанрами, мирами. И сама событийность в науке и искусстве происходит там, где фиксируется это нарушение границ [Лотман 1996].

⁷ Фактически именно такой способ онтологической работы в методологии уже давно предложил Г.П. Щедровицкий [Щедровицкий 1996]. Вводя правила и нормы онтологической работы, он в качестве критерия для выработки этих правил ставил именно способ мысли и действия, с помощью которого собирается работать субъект. Для него была важна выработка средств онтологической работы и различение объекта, онтологической картины и способа работы с картинами. Если это различение не происходит, то исследователь впадает в натурализм и заболевает болезнью Мидаса.

⁸ Первый набросок идеи этого метода описан нами в статье [Смирнов 2015*].