

Бакеева Елена Васильевна

**ФИЛОСОФИЯ СОБЫТИЯ КАК "УЧАСТНОЕ МЫШЛЕНИЕ"**

В статье рассматривается концепт "участное мышление", сформулированный в ранних работах М. М. Бахтина. Предпринимается попытка осмысления "участного мышления" в контексте современной ("постметафизической") философии, или философии события. В качестве основной методологической проблемы философии события выделяется ее непредметный характер. "Участное мышление" в данном контексте трактуется как парадоксальный способ разрешения данной проблемы, предполагающий работу на границе онтологии и этики, теоретического и практического.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2017/12-1/8.html](http://www.gramota.net/materials/3/2017/12-1/8.html)

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2017. № 12(86): в 5-ти ч. Ч. 1. С. 41-47. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2017/12-1/](http://www.gramota.net/materials/3/2017/12-1/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

в заданном временном диапазоне подразумевает выделение определенных правовых элементов с учетом основных идей доминирующих на данный момент концепций. В античности применительно к праву идея космоцентризма рассматривается как природное, естественное право. Доминанта Абсолютного начала или Бога представляется как следование праву, чему-то предначертанному, неизменному. Элементы природного в праве обеспечивают устойчивость отношений «человек – государство», различные теории общественного договора (Гоббс, Локк, Руссо) неустойчивы в плане «антиприродного» начала права и в итоге соскальзывают на позицию «природное».

Новое время варьирует процессуальными аспектами в различных ситуациях. В иррациональное входят рациональные акценты, и естественное право «становится» позитивным основанием существующей структуры юриспруденции. Смена правовых концепций обусловлена изменениями в правопонимании действительности, тенденциями гуманитарного знания и процессуального применения права. Правосознание в дискурсе современной реальности интегрирует основные положения права и акцентирует только те из них, которые наиболее способствуют существованию субъекта в правовой сфере общества.

*Список источников*

1. Александров Н. Г. Правовые отношения в социалистическом обществе. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959. 45 с.
2. Бакаева Ж. Ю. Информационная доминанта как интегральный образ объект-субъектных отношений // Известия высших учебных заведений. Гуманитарные науки. 2008. № 3. С. 33-38.
3. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. 431 с.

**ONTOLOGY OF LAW: BORDERS OF APPLICATION**

**Bakaeva Zhanna Yur'evna**, Doctor in Philosophy, Associate Professor  
*The Ulianov Chuvash State University, Cheboksary*  
*jannasar@yandex.ru*

**Bukin Aleksandr Olegovich**, Ph. D. in Philosophy  
*Sarov Physics and Technical Institute (Branch) of the National Research Nuclear University MEPhI*  
*alex-07b1201@yandex.ru*

The article deals with the problem of legal understanding within the framework of “natural” and “positive” law. The methodological discourse is conditioned by the meaning, semantics of legal practice. The change of legal conceptions is dictated by the legal understanding of reality, the main trends in classical knowledge and the procedural application of law. Legal consciousness in the discourse of modern reality integrates the main trends of law and accentuates only those provisions that contribute most rationally to the existence of the subject in the legal sphere of society.

*Key words and phrases:* extrapolation; transformation; reason; mythology; thinking; discourse; legal understanding; right; critical mind; a priori.

УДК 111+172

**Философские науки**

*В статье рассматривается концепт «участное мышление», сформулированный в ранних работах М. М. Бахтина. Предпринимается попытка осмысления «участного мышления» в контексте современной («постметафизической») философии, или философии события. В качестве основной методологической проблемы философии события выделяется ее непередметный характер. «Участное мышление» в данном контексте трактуется как парадоксальный способ разрешения данной проблемы, предполагающий работу на границе онтологии и этики, теоретического и практического.*

*Ключевые слова и фразы:* событие; основание; сущее; бытие; поступок; «участное мышление»; данное; заданное; граница.

**Бакеева Елена Васильевна**, д. филос. н., доцент  
*Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург*  
*Elenabk2008@yandex.ru*

**ФИЛОСОФИЯ СОБЫТИЯ КАК «УЧАСТНОЕ МЫШЛЕНИЕ»**

Обращаясь к вопросу о том способе мышления, который был бы релевантен философии события, необходимо, прежде всего, очертить рамки того, что мы будем понимать под «философией события». В контексте нашего рассуждения эти рамки совпадают с областью того, что сегодня принято называть «постметафизическим философствованием». Неопределенность этого понятия компенсируется, на наш взгляд, указанием на момент, сопровождающий любую вариацию «постметафизики». Речь идет о явном или неявном признании бесосновности всего того, о чем мы обычно говорим «есть», иными словами – об отказе от понимания бытия как Сверхсущего. Имея в виду указанный момент, можно, как представляется, включить в контекст «философии

события» и такие направления современной философии, в которых почти не задействован сам концепт «существо» (к примеру, аналитическую традицию).

Именно признание бесосновности сущего (и, соответственно, мысли о сущем) и порождает все те методологические «неразрешимости», которые составляют предмет постоянного интереса для современной философии. Речь идет, по сути, об исчезновении самого предмета мысли, каковым для классической философии, или метафизики, выступает *основание сущего*, вне зависимости от конкретной интерпретации последнего. В ситуации отказа от основания одним из важнейших проявлений «постметафизической локализации» субъекта философии (как бы он ни трактовался) оказывается невозможность не просто ответить на вопрос «О чем мысль?», но задать его, что как раз наиболее явным образом обнаруживается в отношении концепта «событие». Если вспомнить хайдеггеровское предостережение, сделанное им в докладе «Время и бытие», согласно которому мы не можем сказать, что событие есть род бытия, однако не можем утверждать и обратного – что бытие может мыслиться как род события [8, с. 559], то «незаконный» характер вопроса «Что есть событие?» становится очевидным. Сама структура этого вопроса противоречит той интуиции, которая «схватывается», к примеру, хайдеггеровским выражением “*Es gibt Sein*” (*бытие дано*). Это «дано», переводимое В. В. Библиным как «имение места» [Там же, с. 545], указывает на событие косвенным образом, но не определяет его. Это – указание на невозможность определения события как «предмета» мысли, или, согласно выражению Ж.-Л. Нанси, на «неприсваиваемость» истины. Говоря о современной философии, французский мыслитель указывает на этот момент, объединяющий все ее пестрые, разнородные концепции: «Философия – это жест в направлении смысла самого смысла, жест в сторону чего-то неслыханного, несводимо внешнего (известно одно: смысл неспособен абсорбировать в себе реальность, существование, он не представляет собой здравосмысловое самоконституирование сущности реального). Таков “смысл” всех основных “тем” современной философии... Во всех этих вовсе не всегда совместимых между собой формах речь здесь идет о том, что можно, прибегая к лексике традиционных философских доктрин, назвать реализмом неприсваиваемой истины. Что вовсе не является синонимом “отсутствующей истины”» [6, с. 110-111].

Иными словами, современная философия оказывается перед лицом парадоксальной необходимости мыслить «то», что невозможно выделить в качестве некоего «что». В этой ситуации признания некорректности разговора о «предмете» «философии события» оказывается невозможным и традиционный способ разговора о самой этой философии, когда выделяется то, о чем идет речь, а затем обсуждаются различные варианты осмысления этого «предмета» в рамках единого концептуального поля. Никакое «что» больше не может служить объединяющим моментом, обеспечивать возможность разговора. В ситуации признания бесосновности таким объединяющим моментом становится другой вопрос – «Как?». Очевидно, однако, что данное единство – принципиально иного свойства по отношению к традиционному (метафизически) трактуемому единству как «сфере общего».

Эта инаковость обнаруживается и открывается в самом начале эпохи «постметафизического философствования», уже в рамках гуссерлевского поворота от предметов к способу их данности, и неоднократно проговаривается (в различных вариациях) в философии XX-XXI столетий. Применительно к феноменологической традиции суть этого поворота исключительно точным образом выражается М. Хайдеггером: «Воспринятое в строгом феноменологическом смысле есть не воспринимаемое *сущее* само по себе, но *воспринятое* сущее, поскольку оно воспринято и *как* оно показывает себя в конкретном восприятии» [11, с. 44].

Вместе с тем это опережение способа мысли по отношению к ее предмету (который тем самым неизбежно помещается в кавычки) как раз и выступает в качестве основной трудности «постметафизической» философии – трудности, имеющей не только и не столько методологический характер. «Как?», лишенное предварительного «Что?», сопряжено с множеством вопросов, имеющих, прежде всего, онтологический смысл, коль скоро под сомнением здесь оказывается и тот, кто задает вопрос, и то, на что этот вопрос направлен. В ряду попыток разрешения данной трудности бахтинский концепт «участное мышление» можно считать, как представляется, одним из наиболее радикальных подходов к осмыслению этого «Как?», выступающего в качестве «квазиоснования» философии события. Эта радикальность обусловлена, прежде всего, практическим характером бахтинской позиции (в кантовском смысле слова), с тем уточнением, что в таких ранних работах, как фрагмент «К философии поступка», Бахтин пытается освободить кантовскую позицию от остатков того, что он называет «теоретизмом». Именно благодаря такой радикализации исходного вопроса, возникающего в ситуации признания бесосновности, концепт «участное мышление» позволяет, на наш взгляд, задать единое (непредметное) концептуальное поле философии события. Попытаемся обозначить наиболее значимые моменты, характеризующие бахтинский ответ на этот исходный вопрос.

1. Само «Как?» выступает здесь двояким образом: этот вопрос задается из той точки, в которой еще не разделены «план бытия» и «план мышления». Мыслить участно – значит участвовать в бытии без какой-либо дистанции между тем и другим. Очень важным здесь представляется следующий тезис Бахтина: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию – значит войти в бытие именно там, где оно *не равно себе самому* – войти в событие бытия» [1, с. 43]. Что означает здесь это «не равно себе самому»? Думается, речь идет о «месте» между *данным* и *заданным*. Это «место» открывается мне только в момент самого действия приобщения «общего» мира к моей «единственности». Таким образом, это неравенство бытия себе самому, его асимметричный характер открывается мне в качестве эффекта самого действия, опережающего здесь всякое «что», всякую *данность*. В этой «точке вхождения» осуществляется своего рода трансформация данного в заданное, иными словами – того, в чем я себя «застигаю» в момент действия, в то, что уже присутствует в действительности в качестве его цели. Это означает, что «место вхождения» оказывается здесь средоточием противоречий, характеризующих существование того, кто осуществляет это вхождение или – что то же самое – обнаруживает

свою включенность в бытие. Прежде всего, речь здесь идет о парадоксальном совпадении активности и пассивности: «...здесь неслиянно и нераздельно даны и момент пассивности, и момент активности: я оказался в бытии (пассивность) и я активно к нему причастен: и мне данное и заданное» [Там же, с. 42]. Именно этот парадоксальный момент служит своего рода «несубстанциальным началом», (пере)определяющим контуры бытия как события. Представляется, что можно говорить о переключке этого момента «приращения» бытию-событию с хайдеггеровской (и не только) темой дара. Когда Хайдеггер говорит о человеке как «приемнике дара», который, в свою очередь, дается только во «вмещении присутствующего» [8, с. 551], он, думается, обнажает именно эту точку трансформации, перехода от претерпевания к действию. Однако тот упор на «единственность» этого приращения или приобщения, который делается Бахтиным, как раз и позволяет говорить о предельной радикализации парадокса событийности: я уже участник бытия-события, и в то же время я тот, кто делает себя участником, благодаря кому пустая абстракция бытия превращается в единственное живое событие. Итак, речь здесь идет об акте «приращения к бытию», который осуществляется именно посредством самой речи, т.е. признания своей причастности. В тот момент, когда я принимаю и признаю мир (как данность) в качестве своей задачи, я и становлюсь «я». Это принятие и признание выступают здесь «операторами» превращения безличного и безразличного «общего» в «единственную единственность события бытия», которая как раз и оказывается парадоксальным гарантом существования «вещей мира» как всякого «что».

2. Эта «позиция участника», которая странным образом и уже дана, и должна быть завоевана (собственно, за эту позицию приходится платить максимально возможную цену в виде отказа от себя как данного), будучи осмысленной и признанной, особым образом высвечивает в качестве одного из своих аспектов тему *конечности*. Речь в данном контексте идет не столько о том, что человек (или мыслящий) обнаруживает *предел* (своей активности, возможности поддерживать себя в бытии, возможности высказать мысль и т.п.), скорее, конечность здесь открывается как парадоксальное соединение данного и заданного: в момент своего включения в бытие я (единственный) сам становлюсь *пределом*. В этом отношении исключительно значимым является бахтинское описание ситуации поступка в топологических терминах. Устанавливая обратно пропорциональную связь теоретического единства и действительной единственности, Бахтин не просто указывает на наличие границы между тем и другим, но как бы прочерчивает ее, обращаясь к топологической лексике: «Активный поступок... утверждает свою единственность и незаменимость в целом бытия и *внутренне придвинут к его краям* (курсив автора. – Е. Б.), ориентирован в нем как целом» [1, с. 42]. Эта «внутренняя придвинутость к краям» как раз и выражает парадокс конечности: последняя открывается мне только в тот момент, когда я устанавливаю себя (точнее, свой поступок) в качестве «центра тяжести» мира как целого. Здесь возникает отчетливая переключка с «Логико-философским трактатом» Витгенштейна: «“Я” привносится в философию тем, что “мир есть мой мир”. Философское “Я”... это метафизический субъект, граница – а не часть – мира» [2, с. 57]. Данный момент отличает как витгенштейновскую, так и бахтинскую трактовку субъекта от тех многочисленных опытов осмысления проблематики границы в современной философии, которые связаны с отрицанием или проблематизацией субъектного характера мысли и бытия. Ярким примером подобного «разоблачения» субъектности может служить позиция М. Фуко, спрашивающего в «Словах и вещах»: «Каково оно – человеческое бытие – и как же может так случиться, что бытие это, которое так просто было бы определить, сказав “оно обладает мыслью” (быть может, только в нем она содержится), находится в таком глубинном и неустранимом отношении к немислимому? Так устанавливается некая новая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства, и от кантовского анализа, и в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немислимому и сорасчленяется с ним» [7, с. 346].

Очевидно, что в этом «обращении мысли к немислимому» мы встречаемся с парадоксом, который не поддается описанию, всегда выходит за рамки возможностей языка. Точнее, речь об этом обращении может осуществляться «в режиме балансирования» на пределе самого языка, утверждая и отрицая одновременно. Так, определяя характер события как «обращенность сингулярностей друг к другу», Ж.-Л. Нанси говорит об обращенности как о пребывании на пределе, «где внутреннее и внешнее даны одновременно, где ни внутреннее, ни внешнее не даны как таковые» [6, с. 114]. В этом «одновременно», таким образом, скрывается радикальная неопределенность: внешнее и внутреннее разделяются именно в момент *обращения* мыслящего и к тому, «что» мыслится (точнее, рождается в событии мысли), и к тому, «кто» может эту мысль разделить: «Необходимость события не является необходимостью физического закона, и тот, кто хочет ее открыть, сам должен, в свою очередь, открыться ей (это и можно назвать “философией”, “письмом” и связывающим их разделением)» [Там же, с. 118]. Концепт «участного мышления» сворачивает в себе этот парадокс и отсылает непосредственно к моменту выбора, который, собственно, выбором не является: признание того обстоятельства, что вся *данность* мира есть не что иное, как *задание* для «меня единственного», как раз и открывает мне факт моего уже-участия в бытии, или, используя выражение Бахтина, «не-алиби в бытии».

Таким образом, эта «точка вхождения» в целое мира выступает одновременно (точнее, *вневременно*) началом, серединой и концом события бытия. Моя конечность означает поэтому и то обстоятельство, что я в момент «приобщения» всего к моей единственности становлюсь «началом мира». В этой точке начала я и обнаруживаю предел языка, или границу выразимого и невыразимого. Эта граница также осмысливается в «философии поступка» в контексте отношения между *данным и заданным*. Именно поэтому я не могу здесь «зафиксироваться» на каком-то полюсе языка: иными словами, не могу утверждать невыразимый характер переживания моей «единственности» и настаивать на принципиальной возможности «теоретического транскрибирования» этого переживания. Подчеркивая «принципиальную выразимость» единственного бытия-события, Бахтин в то же время признает, что «полная адекватность недостижима, но всегда задана» [1, с. 34].

3. Здесь высвечивается еще один принципиально важный момент «участного мышления»: апелляция к феноменам, которые не могут быть частью «интерсубъективного мира», но, тем не менее, признаются мной в качестве «общечеловеческих». Учитывая специфику данных феноменов, можно указать одну из важнейших методологических особенностей философии события – опору на положения, апеллирующие не к общепризнанным образцам рациональной аргументации, а к переживаемому «здесь и сейчас» состоянию очевидности. Предельный характер этого состояния проявляется здесь в невозможности локализовать его ни в «объекте», ни в «субъекте» мысли: ни того, ни другого *еще нет* до момента актуализации самого состояния. Именно поэтому переживание события невозможно ни свести к чистой субъективности, ни конвертировать в нечто универсальное, «безразличное общее». Эта пограничная мысль о бытии-событии «схвачена», к примеру, в хайдеггеровском определении человека как «пастуха бытия». Только выход за / на предел «как таковой» открывает бытие человеку, а человека – бытию. Этот выход не поддается фиксации, в силу чего «пастушество» как единственная миссия человека осуществляется, прежде всего, «в режиме вопрошания», заранее преодолевающего всякие возможные ответы на «вопрос о бытии»: «Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно дается представлению, какое традиционно выдает себя за философию. Трудность, однако, состоит тут не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путаные понятия; она заключается в том шаге назад, который заставит мысли опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения» [9, с. 289].

Таким образом, событие может быть помыслено только посредством актуализации вопроса о бытии, или путем постановки под вопрос «всего, что есть» (включая самогo мыслящего). Эта актуализация вопроса и есть, собственно, прикосновение к тому «основанию» бытия и мысли, которое не может быть «теоретически транскрибировано». Акт вопрошания создает само пространство (точнее, топос) мысли о бытии как событии. Представляется, что именно этот момент артикулируется в положении Мишеля Фуко о человеке как «месте непонимания»: «Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является... местом непонимания – того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает» [7, с. 344].

Особенность бахтинской версии осмысления этой событийности заключается в том, что «основание» здесь не только ставится под вопрос, но *утверждается*; однако, в отличие от метафизических попыток подобного утверждения, осуществляется это сугубо формальным образом. «Участное мышление», согласно М. М. Бахтину, отличается от метафизической спекуляции не своим содержанием, но «эмоционально-волевым тоном». Иными словами, любое утверждение как фрагмент «теоретического мира» может быть осмыслено не только в качестве безразличного метафизического тезиса, опирающегося на авторитет универсального разума, но и в качестве органического элемента живой событийности «единственного события бытия». Само это различие, однако, улавливается только «изнутри» живой событийности. Участвуя в бытии, я имею право утверждать все то, что, казалось бы, уже разоблачено в качестве «метафизических сущностей». Однако это утверждение сопряжено с моим полным одиночеством, с невозможностью разделить с другим мою убежденность в существовании того, что открывается мне только «изнутри» моей «единственности». Таким образом, «эмоционально-волевой тон» как характеристика «участного мышления» оказывается своего рода «паролем», посредством которого живая событийность распознается и признается в тот момент, когда текст как часть «теоретического мира» приобщается к «единственности» того, кто этот текст воспринимает. В «эмоционально-волевом тоне» событийным образом «схватывается» то самое «между», посредством которого в поступке разделяется и соединяется данность и заданность: «Все действительно переживаемое переживается как данность-заданность, интонируется, имеет эмоционально-волевой тон, вступает в действенное отношение ко мне в единстве объемлющей нас событийности. Эмоционально-волевой тон – неотъемлемый момент поступка, даже самой абстрактной мысли, поскольку я ее действительно мыслю, т.е. поскольку она действительно осуществляется в бытии, приобщается к событию. Все, с чем я имею дело, дано мне в эмоционально-волевом тоне, ибо все дано мне как момент события, в котором я участен» [1, с. 35]. Иными словами, сами бахтинские концепты «интонации» и «эмоционально-волевого тона» отсылают к тому, что *есть* только в контексте «единственного бытия-события». Однако именно этот событийный характер делает «предмет» утверждения совершенно неуязвимым для разоблачительной критики со стороны «универсального разума». Утверждение «эмоционально-волевого тона» в качестве событийного критерия истинности суждения позволяет Бахтину пройти между Сциллой «рокового теоретизма» и Харибдой субъективизма и психологизма.

4. Обратной стороной данной невозможности «теоретического транскрибирования» бытия-события и апелляции к «единственной единственности» последнего выступает признание принципиальной множественности версий осмысления события. Тема отказа от метафизического гипостазирования универсального основания всего сущего, так или иначе присутствующая в большинстве опытов современного «постметафизического» философствования, также может быть существенно прояснена в контексте тезиса Бахтина о необобщаемости истины в рамках «участного мышления». Важнейшим моментом этого прояснения оказывается парадоксальное сопряжение Бахтиным утверждения «единственности» той истины, которая открывается в событии бытия, и категорического отрицания релятивизма и нигилизма. В деле разоблачения общезначимых истин и ценностей М. М. Бахтин не менее решителен, нежели самые бескомпромиссные «борцы с логоцентризмом»: «Себе равной, общезначимой признанной ценности нет, ибо ее признанная значимость обусловлена не содержанием, отвлеченно взятым, а в соотношении его с единственным местом участника, но с этого единственного места могут быть признаны все ценности и всякий другой человек со своими ценностями, но он должен быть *признан*; простое теоретическое утверждение факта, что кто-то

признает какие-то ценности, ни к чему не обязывает и не выводит из пределов бытия-данности, пустой возможности, пока я не утвердил своей единственной причастности этому бытию» [Там же, с. 47].

Итак, на уровне «пустой возможности» могут быть признаны *все ценности*: сказано предельно ясно. Однако в процитированном высказывании Бахтина формулируется и тот критерий, посредством которого осуществляется содержательный выбор именно того, *что* должно быть признано «с единственного места». Парадоксальным образом этим критерием выступает *сама единственность*, иными словами – сам акт проведения границы между данным и заданным в конкретном событии бытия, или акт моего рождения в качестве того, кто *участвует в бытии*.

Именно этот сугубо формальный критерий и предохраняет подобное событийное утверждение ценностей от релятивизма: «изнутри» самого акта трансформации данного в заданное то, *что* утверждается, приобретает необратимо единственный (абсолютный) характер. Собственно, сама эта трансформация, осуществляемая в «точке вхождения» в бытие, есть не что иное, как открытие *участником* своей единственности. Последняя всегда связана с задачей артикуляции той истины бытия, которая открывается *только мне*, однако именно в силу того, что это истина *бытия*, она должна стать достоянием всех – не как «человеческих экземпляров», но как участвующих в бытии. Поэтому трансформация данного в заданное – это, прежде всего, превращение того, что видится только с моего места, в то, что может увидеть другой. Однако – подчеркнем это еще раз – речь здесь идет отнюдь не о вкладе в некое универсальное познание мира, но о движении навстречу другому, которое как раз и рождает и меня, и другого (в качестве «единственных»): «Моя единственность как нудительное несоответствие ни с чем, что не емь я, всегда делает возможным и единственное и незаменимое действие по отношению ко всему, что не емь я. То, что я с моего единственного в бытии места хотя бы только вижу, знаю другого, думаю о нем, не забываю его, то, что и для меня он есть, – это только я могу для него сделать в данный момент во всем бытии, это есть действие, восполняющее его бытие, абсолютно прибыльное и новое и только для меня возможное. Это продуктивное единственное действие и есть долженствующий момент в нем» [Там же, с. 42]. Таким образом, в парадоксальной «точке включения» в бытие осуществляется не только превращение данного в заданное, но и трансформация «единственности» в Единое, в то, что позволяет мне встретиться с другим. Самым важным здесь является как раз то обстоятельство, что эта встреча, избавляющая меня как от замыкания в своей субъективности, так и от растворения в безразличной относительности «общего», осуществляется только в действии отказа от *себя данного* в пользу *себя заданного*: я «единственный» есть только долг по отношению к данности мира, и ничего сверх этого.

Именно данный момент оказывается решающим в деле прояснения парадокса множественности бытия: последняя, будучи осмыслена мной, выступает именно в форме моей единственности, точнее – в форме моего единственного *долга*. Осознание этого долга «изнутри» события бытия не позволяет делать никаких обобщающих выводов, не дает возможности распространить это долженствование на других. В контексте данной позиции сказать «я» и сказать «я должен» – одно и то же. Поэтому взгляд на эту множественность «снаружи», со стороны «общего» (пусть даже на уровне предположения) оказывается здесь невозможным. Здесь позиция Бахтина заметно отличается от иных попыток осмысления данного парадокса, представленных в современной философии. В большинстве этих попыток, так или иначе, присутствует (явно или неявно) «взгляд извне», как, например, в нижеследующем фрагменте хайдеггеровского «Письма о гуманизме»: «Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли. Поэтому существующие мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково. Конечно, они говорят это только тому, кто допускает себя задуматься вслед за ними. <...> Скрыться бегством в одинаковость безопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность. Грозят перетолкование и прямая вражда» [9, с. 304]. Использование конструкции «каждый раз», так или иначе, отсылает здесь к некоей обобщенной картине бытия-события, пусть и скорректированной посредством указания на принципиальную «неодинаковость» речи о бытии. Бахтинский концепт «участное мышление», напротив, выражает только требование участия в бытии, обращенное мной к себе самому – иными словами, к тому, кто отождествил себя с *заданным* в противовес *данному*. Поэтому апелляция к *каждому* здесь оказывается неуместной: единственность, по Бахтину, необобщаема [1, с. 41].

5. Наконец, данная необобщаемость предполагает обращение к теме *ответственности мыслящего о / в событии*. Ответственность здесь оказывается в первую очередь онтологическим феноменом, выступающим в качестве важнейшего условия превращения «пустой возможности» мысли в ее действительность. Двуетельный акт «вхождения» в бытие и признания этого вхождения (различающий *данное* и *заданное*) есть одновременно действие принятия на себя абсолютной ответственности. Осознавая себя в качестве того, кто *должен* (в качестве *заданного*), я беру на себя обязательство по отношению к *данному* (всему, что есть). Абсолютный характер этого обязательства неизбежно вытекает из его формального характера: принимая в акте «участного мышления» весь мир как данность, я не могу ни выделить в мире отдельные «единицы бытия», ни разделить свою ответственность (то, что задано) с кем-то другим (просто в силу того, что другой тоже включается в пределы данного). Иными словами, осознание и признание себя как *чистого долга* «автоматически» превращает весь мир в зону моей ответственности, в то, что необходимо *спасать* и *беречь*. С этим требованием необходимым образом связан любой опыт осмысления бытия как события. Последнее распознается как то, что не совпадает с каким-либо «сущим» и поэтому обесмысливает любое «сущее», но одновременно – и наделяет его смыслом. Таким образом, прикосновение к истине бытия как события всегда оборачивается открытием несамодостаточности мира (как того, что есть) и – одновременно – открытием необходимости хранения и спасения этого мира. На неуловимость этого «ззора» между обнаружением бессосновности

мира и принятием этого мира под защиту указывает М. Хайдеггер в своем докладе «Поворот»: «Опасность сама, давая о себе знать *в качестве* опасности, есть спасительное, несет спасительное из своего потаенно обратимого существа. Что значит “спасти?” Это значит: вызволить, избавить, освободить, уберечь, укрыть, взять под защиту, сохранить. <...> Истинно спасительное есть хранящее, оберегающее в истине.

Где же хранится опасность? Каково место ее расположения? Поскольку опасность есть само бытие, она нигде и везде. У нее нет местоположения как чего-то другого помимо нее самой. Она сама есть не-в-местимое местоположение всего присутствующего» [10, с. 354]. Это «местоположение», таким образом, следует трактовать в смысле действия: само *место* как «просвет бытия» не существует, но всякий раз возникает, раздвигается в момент возвращения к бытию, преодоления его «забвения». Именно потому, что этот момент полностью определяется актом признания человеком своей единственной задачи – «хранить истину бытия», – ответственность оказывается абсолютной.

Признание ответственности как неустраняемого момента событийного осмысления бытия осуществляется даже в тех концепциях постметафизической философии, которые ставят под вопрос фигуру трансцендентального субъекта как носителя этой ответственности. Так, в эссе «Кроме имени», посвященном негативной теологии Ангелуса Силезиуса, Ж. Деррида говорит о пути мысли и речи, который всякий раз должен открываться заново, что предполагает необходимость решения и ответственность [3, с. 129].

Еще более отчетливо и настоятельно тема ответственности звучит в творчестве Э. Левинаса и Ж.-Л. Нанси. Когда Э. Левинас говорит о «доброте», которая идет «туда, где нет предшествующего и освещающего путь – то есть панорамного – мышления» [4, с. 285], он высвечивает парадоксальный момент бытия-события, связанный с «трансценденцией» как с «ответом». Парадокс здесь неизбежен ровно постольку, поскольку ответ здесь опережает любую данность; напротив, сама данность возникает только в событии этого ответа.

Подобное понимание ответственности явным образом резонирует и с идеей ответственности человека как «меры бытия» в творчестве Ж.-Л. Нанси: «Быть ответственным, в действительности, это прежде всего не соотносить себя с какой-либо нормативной инстанцией. Это означает взять на себя обязательство своего собственного бытия до самого конца этого бытия так, чтобы это обязательство... являлось самой сущностью бытия» [5, с. 270].

И вновь отличие всех этих вариаций темы ответственности в ее онтологическом изводе от концепта «участное мышление» можно усмотреть, прежде всего, в категорическом утверждении *единственности* этой ответственности. Говоря «изнутри» события бытия, я открываю ответственность как *мой долг*, который, даже в его формальном аспекте (как само действие принятия на себя ответственности), не может быть растиражирован. Осуществляя акт вхождения в бытие, я принимаю на себя бремя участия в бытии, которое не может быть разделено с другими. Поэтому участие здесь имеет характер парадокса: моя *единственность* есть такая часть мира, которая «обеспечивает» его целостность, в то же время отсутствуя в мире в качестве какого-либо *сущего*. Ответственность выступает как событийная характеристика моего бытия-события, включающая меня из мира (в качестве сущего) и делающая меня «несубстанциальным центром» мира. Таким образом, ответственность в контексте «участного мышления» требует отказа от себя «данного», устранения себя как простой «части мира». И вместе с тем это самоустранение не есть самоуничтожение (к примеру, путем растворения в некоей до- и внесубъектной стихии), но, напротив, абсолютное утверждение своей единственности или единственной ответственности (за весь мир), что в контексте «участного мышления» одно и то же: «Пассивное вживание, одержание, потеря себя ничего общего не имеют с *ответственным* актом-поступком отвлечения от себя или самоотречения, в самоотречении я максимально активно и сполна реализую единственность своего места в бытии. Мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет, индифферентным в своем смысле к моему бытию миром, самоотречение есть обнимающее... бытие-событие свершение. <...> Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной» [1, с. 22-23].

Таким образом, возвращаясь к основному вопросу постметафизической философии – «Как мыслить событие?», – можно утверждать, что бахтинский ответ на этот вопрос (ответ, данный опережающим образом, еще до того, как в поле современной философии был отчетливо артикулирован сам вопрос), не являясь, разумеется, единственно возможным, позволяет справиться с целым рядом методологических трудностей, сопровождающих философию события. Мыслить *участно* – значит совершать действие, различающее данное (мир) и заданное (мой долг по отношению к миру), трансформирующее мою конечность в абсолютную (бесконечную) ответственность и требующее признания других «центров ответственности» (Бахтин). Тем самым основание сущего парадоксальным образом создается в акте его отрицания (в качестве «общего» или теоретического), приобретая несубстанциальный (событийный) характер. Важнейшим отличительным моментом этого парадоксального «метода» Бахтина выступает категорическое утверждение *единственности* данного акта «вхождения в бытие», не позволяющее полностью концептуализировать («теоретически транскрибировать») «участное мышление». Таким образом, сама попытка разговора об «участном мышлении» может быть понята не столько как концептуальная работа в рамках философии события, сколько как осуществление единственного «события бытия», именно в своей единственности обращенного к другим. Очевидно, что это обращение не является неким нейтральным суждением или сообщением, но есть призыв, реализованный в самом факте осуществления мыслителем своей собственной единственности.

Резюмируя вышесказанное, «участное мышление» можно интерпретировать как способ философствования, осуществляющийся на границе онтологии и этики, или как способ, позволяющий *практиковать* философию события.

*Список источников*

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х гг. Киев: Next, 1994. С. 9-68.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2-х ч. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 4-73.
3. Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998. С. 71-132.
4. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
5. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. 272 с.
6. Нанси Ж.-Л. О событии // Апокалипсис смысла: сборник работ западных философов XX-XXI вв. М.: Алгоритм, 2007. С. 104-122.
7. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-cad, 1994. 404 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2007. С. 541-562.
9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2007. С. 266-305.
10. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2007. С. 350-358.
11. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.

**PHILOSOPHY OF EVENT AS “PARTICIPATORY THINKING”**

**Bakeeva Elena Vasil'evna**, Doctor in Philosophy, Associate Professor  
*Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg*  
*Elenabk2008@yandex.ru*

The article examines the concept “participatory thinking” introduced in M. M. Bakhtin’s early works. The paper proposes an interpretation of “participatory thinking” in the context of modern (“post-metaphysical”) philosophy, or philosophy of event. According to the author, the basic methodological problem of philosophy of event is its non-objective nature. “Participatory thinking” in this context is interpreted as a paradoxical approach to the problem presupposing interdisciplinary studies at the border of ontology and ethics, theoretical and practical.

*Key words and phrases:* event; foundation; matter; existence; act; participatory thinking; datum; predetermined; border.

УДК 130.2; 008(091)

**Философские науки**

*В статье показано, что с древнейших времен сохранились не только сакральные образы (изображения божеств, сверхъестественных существ), но и передается сам образ религии, т.е. изображение поклонения, культов, обрядов, образы шаманов и жрецов. Эта традиция восходит к среднему палеолиту и продолжается на протяжении всей истории человечества, включая в себя памятники неолита, железного века, древних цивилизаций (Шумер, Египет). В письменных источниках античности, как в художественных, так и в землеописательных текстах, также немало внимания уделяется повествованиям об обрядах и религиозных традициях разных народов.*

*Ключевые слова и фразы:* религия; образ; сакральный образ; культурная коммуникация; обряд; ритуал.

**Белоусова Юлия Владимировна**

*Российская христианская гуманитарная академия*  
*julia\_belousova@bk.ru*

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОБРАЗА РЕЛИГИИ В ДРЕВНИХ КУЛЬТУРАХ**

Образ религии в человеческой культуре следует отличать от религиозных (сакральных) образов, хотя изображения обрядов, как будет показано ниже, включает и изображение религиозных образов как объектов поклонения. Как отмечает М. С. Каган, «со времен первобытного искусства – и вплоть до сего дня художественное освоение мира остро интересуется тем, как происходит в человеке превращение природы в культуру, каковы различные коллизии их сложных и разнообразных взаимоотношений» [9, с. 45]. Исследователь добавляет, что художественное творчество преодолевало объективные ограничения, которые накладываются материальной формой бытия природы и человека. Имеется в виду пространство, время, объективные законы реальности. М. С. Каган показывает, что мифология, а следом и искусство преодолели эти ограничения. Они получили возможность создавать такие конструкты, в которых культура преобладает над природой и подчиняет ее себе, т.е. моделировать образы, невозможные с точки зрения законов времени и пространства. Это, например, «образы говорящих животных, воскресающих мертвецов... бога или невидимки, небожителей, адожителей и жителей других планет» [Там же]. Это и были первые исторические формы духовного освоения природы культурой. Они реализовывались в форме образных представлений, свойственных человеческому