
ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 111.8

Н.А. Хафизова

БЫТИЕ, ЭЙДОС, ИСТИНА

Работа посвящена важнейшим понятиям философского дискурса: бытие, эйдос, истина. Дается обзор различных подходов к трактовке этих категорий: метафизики и диалектики, эссенциальной и экзистенциальной онтологий, объективной и субъективной коннотаций, постструктуралистского поворота в их прочтении.

Автором выдвигается гипотеза: бытие, эйдос и истина сами по себе обладают трансцендентной *чтойностью*, а для человека открываются в качестве *как* – способов, стилей, типов самообнаружения, самопредъявления. Обладая этой – принципиально непознаваемой человеком *чтойностью*, – бытие, эйдос и истина становятся для человека тождественными Ничто, которые однако обретают свою содержательную и формальную определенность в мире эмпирической данности (сущего). Основой для таких выводов является признание умозрительного характера бытия (в отличие от сущего), а значит, и эйдоса, истины.

Описываются различия между идеей и идеалом, истиной и истинным, показывается роль национальных языков философствования в том, что считать истиной. Особое внимание уделяется переживанию истины *как* результатов трансцендирования и экзистирования, а также – как события (А. Бадью).

Дается интерпретация постструктуралистского термина «симулякр» как феномена, с помощью которого был диагностирован разрыв между бытием и истиной в современной культуре. Наряду с этим творчество, любовь и катарсис представляются автором в качестве *вечных* способов, позволяющих преодолевать обозначенный разрыв, а значит, быть свидетелем «всполохов» истины и осуществлять подлинное человеческое бытие.

Ключевые слова: бытие, истина, эйдос, сущее, идея, симулякр, событие.

N.A. Khafizova

BEING. EIDOS, TRUTH

The reflection is devoted to the most important concepts of a philosophical discourse: being, eidos, truth. The review of various approaches to interpretation of these categories is given: metaphysics and dialectics, essentsialny and existential ontologies, objective and subjective connotations, post-structuralist turn in their reading.

On the basis of the review the author makes a hypothesis: being, an eidos and truth in itself possess a transcendental *this-ness*, and for the person open in quality *as* – ways, styles, types of self-detection, self-presentation. Possessing this is essentially incognizable the person a *this-ness*, being, the

eidos and truth become for the person identical Nothing which however find the substantial and formal definiteness in the world of an empirical reality. A basis for such conclusions is recognition of speculative nature of being (unlike real), so, and an eidos, truth.

In the essay is shown distinctions between idea and an ideal, truth and true, described the role of national languages of philosophizing in what to consider under truth. The attention experience of truth as results of a transtsendirovaniye and ekzistirovaniye, and also – as events (A. Badyu) is especially paid.

The author gives interpretation of the post-structuralist term "simulacrum" as by means of what the gap between being and truth in modern culture has been diagnosed. Along with it creativity, love and a catharsis are represented by the author as the eternal ways allowing to overcome the designated gap, so, to witness «flashes» of truth and to carry out original human being.

Keywords: being, truth, eidos, real, idea, simulacrum, event.

Условием сохранения философии, как говорит А. Бадью, является вопрос о бытии, субъекте и истине [1]. Следуя данному пониманию условий философствования и принимая его, я, как мыслящий субъект, выстрою свое размышление по поводу того, что есть бытие? Как оно дано человеку? Как возможна истина о нем?

При этом я попытаюсь свести к единому пониманию, казалось бы, разные онтологии: эссенциальную и экзистенциальную – метафизику и диалектику, объективную и субъективную коннотации в понимании бытия. Основанием для данной попытки является принципиальная невозможность эмпирически схватить бытие само по себе, что позволило одним умозрительно (и потому – формально) схватить бытие в его *только* покое (Парменид) или и в его становлении тоже (Гегель), а другим – описать то, каким оно предстает в качестве субъективно пережитого и наполненного здесь-и-сейчас (феноменология и экзистенциализм).

Бытие. Вопрос о бытии отсылает нас к вопросу: как существующее существует – само ли по себе или для тех, кто вопрошает, но – именно: как возможно сущее?

Если бы рыба задумалась, например, о том, *что* есть вода, в которой она живет, то скорее всего она бы наткнулась на непреодолимое препятствие – невозможность эмпирически опознать то, в чем она длит свое бытование, ибо не отделяет при этом от себя, не выделяет себя из него. А задаваясь вопросом о том, *что* есть то, что окружает и пронизывает ее, она искала бы ответы на следующие вопросы: *как* возможно существование рыб? Как возможно познать то, в чем она живет (воду)? Как, какими свойствами обладает это нечто (вода)? Как (феноменологический горизонт) это нечто раскрывает себя для рыб? Так же дело обстоит и с бытием для человека.

Человек имеет дело с сущим (с его конкретными объектами), а бытие – доммысливает, ибо его эмпирия также неразличима, как для рыб – вода, хотя для последних вполне фиксируемы отдельные *чтойности*: другие рыбы, водоросли, камни и т.п. Однако как рыба укоренена в воде, так и человек – в бытии (даже если он чувствует себя заброшенным в него, в нем), и потому познать его предметно нет никакой возможности.

Для человека вопрос о бытии – это вопрос о том, *как* он сам возможен (и все другое) в собственном качестве? Как отличить подлинность собственного существования от призрачности? Бытие открывается человеку, опознается им через *как*: как возможно пространство? Как возможно время? Как возможно переживать бытие? Каковы его свойства? Бытие есть способ существования человека в мире в качестве осознанного, осмысленного переживания сущего и первоформ (времени, пространства, движения, мышления).

Отсюда уместно задаваться вопросом не о том, *что* такое время и пространство? а *как* они возможны? *как* они нам даны? Когда человек пронзен чем-либо, то это касается прежде всего понимания того, *как* действовать, *как* быть человеком и т.п. Вот и Кант пишет: «идея есть, собственно, только эвристическое, а не показывающее понятие. Она не показывает нам, какими свойствами обладает предмет [она не есть *чтойность!* – Н.Х.], а указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще [идея, эйдос есть *как!* – Н.Х.]» [2, с. 669].

Бытие, как говорил еще Парменид [3], неделимо, целостно, неощущаемо, но – умопостигаемо в качестве идей. Однако эта умопостигаемость имеет дело не столько с «чтойностью» бытия, сколько – с его «как», где идея, по сути, есть то, *как* оно обнаруживается и самообнажается для человека в Истине, ценностях, в волеии. Так, например, воля – трансцендентна, и поэтому о ней нельзя ничего сказать в качестве «что», но мы опознаем ее через «как» – через стили/модусы ее существования в человеке: рациональном или иррациональном, как волю к жизни, как волю к мысли, как волю к власти и т.п. В этом смысле бытие трансцендентно, и, будучи таковым, оно открывается человеку как феноменальное.

Эйдос. Древнегреческое «эйдос» означает «идея», «первоформа» чего-либо, «сущность». Чистая форма не может быть конкретной *чтойностью*, ибо любая *чтойность* – содержательна, а значит, изменчива. Устойчиво лишь *как*; это оно *волит* перспективу и направление, что и позволяет нечто при множестве содержательных вариаций оставаться самим собой. Поэтому и истина скорее всего выражает не *чтойность*, а *как* (об этом речь пойдет ниже), и свобода есть не *чтойность*, а *как*, и любовь есть не *чтойность*, а *как* и т.п.

Так, например, ценность любви не имеет содержания, она скорее – принцип, ибо в качестве ценности, идеи, указывает не на то, *что* делать, но – *как* поступать.

Античность догадывалась об этом. Так, например, понятие «хаос» изначально означало «пустота зева, зев», нечто, опознающееся *как* зев с его бездонностью как сущностном свойстве хаоса. Отсюда и бытие – это не *чтойность*, в отличие от сущего (оно есть сама эмпирия во множестве ее конкретных проявлений), а *как* вещей. *Как* – это способ, стиль, что есть результат обретения эйдосом конкретной эмпирической формы и содержания.

С точки зрения экзистенциализма, например, бытие – это способ человеческого индивидуального существования, открывающего в актах экзистирования (в пограничных ситуациях, пороговых переживаниях) и трансцендирования (интуитивные озарения). При этом мы не можем ничего сказать о бытии самом по себе, даже есть ли оно вообще? – ибо имеем с ним дело в модусе бытия-для-себя – здесь-бытия.

Нахождение в экзистенциальных ситуациях (одиночество, скука, отчаяние, ужас, смерть) пробрасывает человека к самому себе, к своему Я как чистой форме, к переживанию бытия *как* единственности своего бытия здесь-и-сейчас, к переживанию факта самостояния в его просвете.

Положительные переживания (любовь, творчество, катарсис) разворачивают человека лицом к сущему из стояния-в-бытии, преображая часть первого силой ценностного (а не функционального) отношения: высветляя сущее, наполняя цветом, смыслами, образуя жизненный мир конкретного человека. Жизненный мир и есть для человека бытие, но *как* здесь-бытие.

При этом Бытие есть Ничто, ибо идея, ценность, истина есть также Ничто; они суть чистые первоформы, обретающие свою содержательность в преображаемом ими же Сущем.

Сам эйдос, будучи *чтойностью*, рационально (посредством мышления) не познаваем в качестве таковой, но опознаваем в качестве *как*. Эйдос – это первоформа, которую принимает мышление в момент созерцания – встречи с ней в человеческом умозрении. Сама же *чтойность* эйдоса остается трансцендентной для человека, поэтому созерцается, переживается в процессе экзистирования ли, трансцендирования ли, превращаясь для изумленного ее открытием человека в *как*. Так образуется феноменальный горизонт человеческого бытия.

Сложность понимания эйдоса коренится в языковой привычке человека. Последняя состоит в том, чтобы определять нечто через другие *чтойности*. Так, в высказываниях типа «ценность – это...», «любовь – это...» (и т.п.) под «это» понимается именно *что-то* среди других *чтойностей*. Сама *чтойность* – в обыденном мышлении – непременно предполагает наличие эмпирического содержания. Однако эйдос, какой он есть сам по себе, свободен от конкретного содержания, хотя и обретает его в мире эмпирии, становясь изменчивым, но оставаясь при этом самим собой и практически неисчерпаемым. Что же в нем остается неизменным? Конечно, первоформа (которая есть Ничто), но волящая при этом так, что преображает мир собой, под себя.

Бытование идеи для человека осуществляется в двух – иногда параллельных, иногда тесно взаимодействующих друг с другом – пластах: мысль и жизнь. В первом – логика, форма; во втором – переживание как мышление-чувством («умное сердце» исихазма – тоже ведь жизнь идеи) и/или разворачивание идеи в творческом преобразовании мира и себя. Идея, в свою очередь, являет себя, например, в идеалах.

Идеал является продуктом идеализации, суть которой в том, что человек в своем сознании конструирует совершенную (чистую) модель чего-либо по лекалам своих или групповых представлений о совершенстве, основываясь на опыте только интуи-

тивных озарений или на наукообразности доказательств в единстве эмпирии и теории. Попытка полного воплощения идеала несет в себе опасность умерщвления как идеи, так и реальности.

Идеал – это обналиченная, конкретизированная в сознании, но еще не воплощенная в реальности идея. Причем идеал достаточен сам по себе: можно просто наслаждаться его созерцанием (Обломов, например), он возникает на уровне мысли, он есть конкретное *что* идеи.

Говоря языком Античности, живая идея, в отличие от идеала, не утопична, она – топос, который расширяется за счет образующихся все новых и новых тем, троп (метаморфоз, тонов, оттенков, языкового пространства символа) и ведет к себе же благодаря мыслящему, переживающему и поступающему человеку.

Живая идея чурается идеала как чего-то не воплощенного еще здесь-и-сейчас, но статичного, ибо человек, живущий идеей и в идее, есть сам – сплошное ее разворачивание, приращение смыслов, предъявление ее в уникальном варианте. Таким образом, идея есть *как* – чистая форма, содержание которой организуется эмпирией. Она есть вечное движение себя и мира.

Думается, что обнаружение факта *ничтожности* эйдоса дало в свое время возможность экзистенциализму сделать вывод об отсутствии сущностей и безусловной власти существования. Но скорее всего дело – не в отсутствии сущности/эйдоса, а в том, что она/он есть чистое Ничто, где последнее не есть *укон* (отсутствие, пустота вследствие изъятия, изъяна), но – *меон* (потенция всего), и только эмпирическое существование наполняет содержательно эту первоформу (или первоформы).

Таким образом, какой бы подход ни взять к интерпретации бытия, оно действительно эмпирически не схватываемо и обнаруживается человеком либо *как* умопостигаемое целое в его идеях, либо *как* личностное здесь-бытие.

Истина. Если бытие и эйдос открываются для человека через *как*, то и истина есть *способ* самообнаружения первых.

Данное утверждение дает возможность пережить и саму истину как Первоформу, как Пустоту, как Возможное все (*меон*), притом, что истинное (в отличие от истины) имеет содержание, итогом чего становится уничтожение синкретической спаянности бытия мыслью. В этом смысле бытие, по сути, и есть небытие одновременно, так как первое – беспредметно, оно – сфера мышления, сфера смыслов: исчезновение активности мышления (так считается, например, в философии буддизма) ведет к его «опустошению», что и есть *меон*.

Не потому ли в буддизме, например, истина понимается не как *чтойность*, а как итог перцепции, мышления; она – не онтологична, а фактична, конкретна. В буддийской философии, даже когда речь идет о такой онтологической единице, как дхарма, утверждается, что перевоплощается не *чтойность*, не конкретные дхармы, а их конфигурация, узор, стиль: *как* и есть способ связи дхарм.

Знание в таком разрезе – это содержание, которое меняется познающим, а Бог, нирвана, бытие само по себе – Ничто, первоформа, пустота:

Бог – под ногами взявшийся провал –
на ровном месте, средь земного ада:
кто хоть однажды падал, как летал,
тому уединение – отрада.

Бог – дырка (как у бублика), Ничто,
но без него безмолвны смыслы-зерна,
Он – нонсенс, без рисунка полотно,
сплошное «как», простая первоформа.

Бог – зеркало, в котором пустота
глядит в тебя твоими же глазами:
на зеркало пенять – творить креста
объятия своими же руками.

Сущностно *чтойность* есть тайна (греческая *алетейя*, истина), приоткрывающая себя *как* вспышка, всполох, озаряющая и высветляющая границы феноменального мира. Человек имеет дело не с самой истиной, а с ее феноменальностью, а также с тем, что истина – это способ человеческого предъявления своего знания о бытии, зафиксированного в языке. Способы данного предъявления могут меняться в зависимости от того, на что делается ставка в удостоверении истины: на логику, или красоту, или практику, или вообще – на не-деяние. Содержание истинного зависит даже от того, на каком языке осуществляется философствование. Связь грамматики национальных языков и понимания истины очень тонко была подмечена в свое время Гете.

Так, он дал следующую характеристику греческому и латинскому языкам. «Греческий язык, конечно, наивнее и больше походит для естественной, светлой, духовной эстетической передачи счастливых воззрений на природу. Манера говорить глаголами, особенно инфинитивами и причастиями, допускает любые оттенки выразительности; собственно, словом ничего не определяется, не подпирается, не вколачивается, оно остается лишь неким намеком, предназначенным к тому, чтобы вызвать предмет к фантазии». Далее он пишет: «Латинский язык, напротив, решителен и начальственен в употреблении существительных. Понятие в готовом виде выдвигается в слово и цепенеет, с которым теперь обращаются как с действительной сущностью» [4, с. 131].

Как говорил П. Флоренский, для греков истина – это «нечто, способное пребывать в потоке забвения, в летеиских струях чувственного мира, – нечто, преодолевающее время, нечто стоящее и не текучее, нечто помятуемое» [4, с. 126]. Истина имеет отношение к строю самого бытия: истинно то, *как* есть на самом деле. Истина переживается, она часто ускользает сквозь статику понятийного мышления, давая о себе знать из напряженного междусловья и глаголов, «оживляющих» ткань мысли. Она – итог созерцающего философствования.

Для римлян истинное есть что-то общезначимое и общеобязательное: «сказано..., написано..., доказано...» [4, с. 64]. Таким образом, истина имеет

отношение к форме мышления/доказательства: истинно то, что доказано в качестве такового (например, в Средневековье, использующем схоластику для разного рода доказательств, ведь казнили не потому, что они летали, а потому что они были доказаны в качестве таковых; и целью суда был не поиск истины, а состязание ораторов). Истина была итогом риторической практики. Как пишет К. Свасьян, «Переход Средневековья с греческого на латынь означал, что мысль как *интонирование* проиграла мысли как *буква...*» [4, с. 65].

Не потому ли, согласно С.С. Неретиной [5], греческий космос целостен, ибо истина о нем разлита повсюду, хоть и не всегда схватывается в слове, в мысли, а ересь, как философское инакомыслие, естественна. Тогда как римское мышление породило вертикаль: иерархию смыслов, близких или далеких от истины, которая устанавливается силой мысли и доказательства отдельного человека. Именно эта самая вертикаль стала выражением того, что римляне открыли *religio* как внутреннюю связь человека с миром (Богом), где Я – источник этой связи, единственный свидетель истины и потому не приемлющий никакого инакомыслия.

Интересно, новоевропейская история дала эпохи философствования на английском, французском, немецком языках. Какова уникальность каждого из них в понимании того, что истина? Каким образом грамматика и лексика языков повлияла на способ ее получения? В качестве гипотезы можно заметить следующее.

Английский язык, породивший эмпиризм [6], предъявил истину как экспериментальное, опытно добытое знание, совпадающее с действительностью по содержанию. Истина оказалась целиком оторванной от метафизичности бытия.

Во французском языке велика значимость контекста, ситуации, игры смыслов. Может, потому в рамках этой языковой реальности и стали возможны сначала рационализм [6], попытавшийся преодолеть эту интенцию языка априорным содержанием чистого Я, а затем – постмодернизм, по максимуму воплотивший игровой характер языка в понимание истины. Истина в рационализме французского разлива – априорна по содержанию и дедуктивна по способу ее получения. Истина в устах постмодернизма – результат дискурсивных практик, игры, в которых власть утверждает себя самую в стремлении представить истину в качестве единственной (этакий симбиоз греческого и римского философствования), хотя она сама по себе – множественна (например, так считает А. Бадью [1]).

Немецкий язык – язык неизменной формы – логики построения высказываний, что является своеобразной объективацией основной ценности немецкого духа – порядка. Истина есть выражение логики: формальной ли, диалектической – но логики. Недаром немецкая мысль выстрелила в XX веке «Логико-философским трактатом» Л. Витгенштейна с его основным посылом: истина о реальности возможна как семантическая структура, совпадающая с бытием и полностью соответствующая логическим законам, ибо логическая структура языка тождественна онтологической структуре мира. Думается, что Витгенштейн максимально выразил потенцию немецкого языка, где порядок, логика взяли вверх над романтизмом как другим полюсом немецкого духа. Или по-другому, немецкий романтизм – это обратная сторона логической мысли, строгость которой так велика, что для сохранения в ней жизни дух вынужден обращаться к

идеальному и трансцендентному в легком порхании над безупречными логическими построениями. Витгенштейн – это бытие-немецкого-языка-при отрицании романтизма: голая, непротиворечивая логика, где мыслить означает «запретить себе слова, умничание, терминологическую извращенность, всякого рода дискурсы и игры» [7, с. 40].

Представляют интерес те характеристики, которые дал русской философии А.Ф. Лосев [8], они также связаны с устройством русского языка, который более ориентирован на передачу богатства чувственно-эмоциональных переживаний; поэтичность, метафоричность более органичны ему, чем строгая понятийная определенность. Отсюда истина – это более то, что в данный момент переживается (индивидуальная правда) или считается в качестве таковой (коллективная правда); недаром основная ценность российской цивилизации – правда (правда на социальном уровне понимается как справедливость, на межличностном уровне – лад, любовь). Истина – не столько итог доказательств ума, сколько итог нравственного ли, эстетического ли, но – чутья.

Итак, истина – это способ самообнаружения бытия во множестве истинного, она выражает собой не столько *чтойность*, сколько то, *как* та открывается в актах трансцендирования, экзистирования и события. Правда, логика развития философии в XX веке привела к постулированию смерти метафизической истины.

Античность (по Ясперсу, все культуры осевого времени) была временем максимально близкого диалога реального (бытия) и символического (здесь-бытия), где стены еще тонки и прозрачны, где тайна и открытость истины (*алетейи*) не отчуждены от таинства ее индивидуального переживания, схватывания, где бытие и бытие-человека связаны множеством каналов. Однако человеческая культура за множество веков своего существования только тем и занималась, что переводила метафизические трансцендентные идеи в символы и смыслы, выстраивая «дом Бытия» и открывая/создавая элементы символической системы. Философский поворот XX века зафиксировал исчерпанность ли, закрытость ли, ибо пошли уже «вариации на заданные темы»: дом построен, символическая реальность создана, вне их – только опустошенность (реальное и истина уже более переживаются как *пустота* в качестве укона). Все, чем занимается культура, отныне – это утолщение стен, перестраивание пространства внутри дома, передвижение вещей, создание новых узоров, контекстов, истолкований, позволяющих старым текстам заиграть по-новому.

Если сказать это на языке религиозной философии, то Бог окончательно эманировал в культуру (как в инобытие природы) и вне человеческой реальности, культуры более не существует.

Постструктурализм ввел категорию симулякра, окончательно зафиксировав факт потери связи истины и бытия. Симулякр – это итог обмирщения истины, ее распадение на множество *истинного*, где *истинное* – всегда недолговечное и относительное, оно – событие того, что врывается, разрывает привычную ткань сущего – его пространственную и временную структуры. И сама

истина отныне понимается не как нечто, вечно существующее и предзаданное, а как событие, освещающее собой потаенные, сокрытые до этого, уголки сущего и инициирующее изменения в самом человеке.

Феноменология, занимающаяся анализом сознания, показала, что человек имеет дело в нем только с феноменом, а не ноуменом, а философия постструктурализма, зафиксировавшая зависимость самого содержания сознания от установленных культурой герменевтического круга и феноменальных границ, по сути, озвучила величайшую догадку о том, чем занималась и к чему привела высокая культура (искусство, поэзия, музыка, философия, наука) с начала своего возникновения, став таким самоотчетом человека.

Постструктурализм утверждает, что реальность человеческого существования (бытие-для-человека) создается языковыми практиками (словом, числом, образом), дискурсами как ресурсами воли к власти [9] над другими и над собой (в суверенности), системой технологий. Человек живет в символической/знаковой вселенной, которая практически замкнулась сама на себя, оторвавшись от реального в его *таковости*.

Это сказалось на понимании истины: в сетке научного мышления она стала парадигмальной (хорошо, что хоть психоаналитические теории утверждают ее как вечно ускользающую, что оставляет возможность ее – пусть и временного, но – схватывания в форме идейных озарений, воплощенных в образах). Замкнувшееся на себя символическое превратилось в симулякр (Ж. Батай), выход за границы которого для человека, по мнению Ж. Бодрийяра и М. Фуко, невозможен. Однако само понимание истины как *события* оставило возможность для того, чтобы по-иному увидеть ее связь с бытием.

Событие истины может быть опознано *как* встреча человека с бытием, а так как встречи могут происходить на разных площадках культуры, то исчезает характер единственности и тотальности (тоталитарности даже) истины. Так, по А. Бадью [1], например, бытие открывается человеку в событии, которое само по себе есть разрыв во времени, выпадение из счета времени [10, с. 62, 66]. Переживание события являет истину, а последующая рефлексия оформляет ее. Философия не столько рождает истину, сколько предоставляет место для встречи, стечения множества истинного, которое представлено в виде: *матемы* как мышления идеями (научное творчество, исследование), *поэмы* как эзотерического сокрытого модуса идей (художественное творчество, искусство), *политики* как условия для мышления и художественного творчества (изобретение устройства политического пространства), *любви* как условия связи, встречи всех потоков (Эрос как движущая сила, любовная встреча, предполагающая как минимум Двоицу: я и Другой).

Сама по себе истина – пустота, которая всякий раз наполняется событийно здесь-и-сейчас. Она, по Бадью, переживается в качестве дырки в существующем-уже знании [10, с. 100]; думается, это похоже на эстетический акт

(вполне – платоновский взгляд, который, кстати, соответствует интенции Бадью на восстановление хотя бы «платоновского жеста» в философствовании), который затем лишь отражается в обновлении знаниевого горизонта человеческого существования.

Образ пустоты неслучаен. В «Манифесте философии» А. Бадью несколько раз обращается к идеям Ж. Лакана, который считал, что человек живет в поле символического и воображаемого, с реальным же (бытием самим по себе) он сталкивается только тогда, когда в символическом появляются разломы, трещины, из которых ощущается дыхание реального как принципиально невыразимого, следовательно, пустого для человека. Если использовать лакановский язык, то событие – это итог стояния на границе с реальным, с пустой истиной как первоформой.

По большому счету, Бадью – певец *множественного*: Бытие – множественно, а *единое* является призраком. Истина при этом становится не откровением, а множасьейся, дополняющейся множественностью, переживающейся как изумление (захваченность, охваченность).

Вопрос о соотношении *единого* и *множественного* – один из важнейших для понимания условий переживания целостности мира, для восстановления целостности субъекта, для исчезновения фрагментарной картины мира. Всегда есть опасность абсолютизации одной из сторон. Не может быть тотального единства, и, так же как не может быть дурной бесконечности, не может быть и дурной множественности, ведь как Бог един во множестве ипостасей, так Дьявол рассредоточен в их множестве: голый культ множественности опасен рассредоточением, распадом, хаосом.

Если вдуматься, то любое множество имеет некие границы в рамках некоего единого, а значит, вопрос следует уточнить: отказывается ли Бадью от единства вообще, или от определенного понимания единства. Думаю, в связи с тем, что данный философ несколько раз настаивает на том, что философия – это место встречи, сбора, даже слияния четырех потоков истинного, то идея *единого*, хотя и не артикулированная им, но присутствует.

Бадью отказывает в существовании *метафизическому* – трансцендентному – единому, такому единому, которое предшествует любой множественности как своей эманации или эпифании (поэтому он и не говорит о полном возврате к Платону, но – о «платоновском жесте»). Для него *единое* скорее всего – это *целое*, включающее в себя *множественное*, создающееся (расширяющееся, обретающее объем и плотность) им. *Единое* имманентно *множественному*. Мир – един и один, но открывается человеку через череду событий во множестве ипостасей истины – истинного.

Итоги. Думается, можно вполне согласиться с тем, что бытие человека – это язык, воплощенный в культурные практики, однако подлинное бытие человека связано все-таки с его способностью выходить на границу с реальным, бытием через творчество (а не через креативность с ее *только* интонированием, комментированием и контекстуальным образованием смыслов), а также – через любовь и катарсис.

Катарсис – это сильнейшее экзистенциальное переживание, выбрасывающее человека на феноменальную границу, где открывается дыра/пора, через которую неопределенность *реального* (бытия) начинает обретать контуры и становится Нечто.

Любовь и есть форма максимально напряженного стояния на границе *реально-го-в-Другом*.

Благодаря творчеству происходит движение человека к своей самости, суверенности, и тогда человек перестает быть текстом, а становится автором текста своей вселенной, которая не замкнута на своего творца (ибо любое замыкание тут же превращает создателя в функцию), но разомкнута к *невыразимому* и потому – причастна подлинности.

Однако признание принципиальной непреодолимости, невозможности прорыва к реальному, к истине (ибо есть лишь изменяемое истинное), к бытию (в качестве хаоса ли, логоса, бездны ли, пустоты) чревато дальнейшим падением человека во множественное, его рассредоточением, рассеиванием в плоскости повседневности, превращением в пузырь, имеющим свою силу только в пене, когда субъектность, отвечающая за поддержание цельности человека, сводится только к субъективности. Последняя – конечно, всегда продукт культуры, согласно локковскому парафразу: «в человеке нет ничего, чего не было бы в культуре», но без центрирующего чистого «Я»; вне трансцендирования и экзистирования человек оказывается *только* продуктом этого самого симулякра, его функцией, *объектом*, что превращает существование человека в сплошную симуляцию личного бытия.

И что же тут странного, что его отныне все и вся почти всегда оценивают *только* по количественным показателям (например, по количеству статей, количеству цитирований, количеству «лайков» и т.п.)? Власть количества над качеством – это власть функционального подхода над ценностным, активизма над созерцательностью, эффективности над саморефлексией и т.п.

Единое целостное бытие действительно открывается человеку во множестве ипостасей истины, но не в качестве итога договоренностей, а – как озарение, вспышка, ведь:

ей споры – что плетение сетей,
в которых крепко вяжутся узлы
из договоров, *что* считать под ней, –
она же не приемлет кабалы

и не желает властвовать сама,
но – просто быть и слышать тихий зов,
являясь в озарениях ума –
под утро, в пробуждении от снов,

кометою пронзая небосвод,
 когда от чувств захватывает дух,
 она – воды спасительный глоток
 для пересохших от молчанья губ,

 скорее – *как*, чем призрачное *что*,
 не полнота, но – лишь ее канва:
 стежок к стежку приладится легко,
 когда бы только длилась тишина.

Таким образом, бытие обнаруживается человеком в актах трансцендирования, экзистирования, понимания, созерцания, катарсиса. В свете последнего (катарсиса) Бытие предстает как эстетический феномен, а онтологическое непременно смыкается с эстетическим (мир в таком видении не столько «может быть оправдан только как эстетический феномен», но только таковым и является сам по себе). Как пишет хайдеггерианец Ф.Федье в своем эссе, посвященном Ольге Седаковой, «Полнота бытия в полноте срабатывания; и то, и другое не умеет отступать и прекращаться» [11], полнота бытия связана с бесконечным вверганием себя в движение. Если вернуться к вопросу о *чтойности* и *как*, то *как* и есть единство метафизической *чтойности* и действия – обнаруживающее и одновременно скрывающее себя трансцендентное бытие.

Список литературы

1. Бадью А. Манифест философии [Электронный ресурс]. – URL: <http://libatrium.net/read/389433>.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 794 с.
3. Парменид. О природе (фрагменты из произведений ранних греческих философов). Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
4. Свасьян К. История европейской науки. – М.: Evidentis, 2002. – 448 с.
5. Неретина С.С. «Я сам себя поставил под вопрос»: о римской философии // Человек. – 2010. – № 5. – С. 71–84.
6. Хафизова Н.А. Эмпиризм и рационализм как формы манифестации «духа» Англии и Франции // Формирование гуманитарной среды в вузе: инновационные образовательные технологии. Компетентностный подход. – 2014. – Т. 1. – С. 298–304.
7. Свасьян К. Европа. Два некролога. – М.: Evidentis, 2003. – 304 с.
8. Лосев А.Ф. Русская философия // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1991. – С. 70–73.
9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с фр. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.

10. Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
11. Федье Ф. После техники // Гефтер. Ч. 1, 2 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gefter.ru/archive/14526>.

References

1. Bad'iu A. Manifest filosofii [Manifesto for Philosophy], available at: <http://libatriam.net/read/389433>
2. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. *Kant I. Sochineniia*. Vol. 3. Moscow: Mysl', 1964. 794 p.
3. Parmenid. O prirode (fragmenty iz proizvedenii rannikh grecheskikh filosofov) [On Nature]. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1989. 576 p.
4. Svas'ian K. Istoriia evropeiskoi nauki [History of European science]. Moscow: Evidentis, 2002. 448 p.
5. Neretina S.S. «Ja sam sebia postavil pod vopros»: o rimskoi filosofii ["I make myself a question": on the roman philosophy]. *Chelovek*, 2010, no. 5, pp. 71–84.
6. Khafizova N.A. Empirizm i ratsionalizm kak formy manifestatsii «dukha» Anglii i Frantsii [Empiricism and rationalism as a form of manifestation of the "spirit" of England and France]. *Formirovanie gumanitarnoi sredy v vuze: innovatsionnye obrazovatel'nye tekhnologii. Kompetentnostnyi podkhod*, 2014, vol. 1, pp. 298–304.
7. Svas'ian K. Evropa. Dva nekrologa [Europe. Two obituary]. Moscow: Evidentis, 2003. 304 p.
8. Losev A.F. Russkaia filosofii [Russian philosophy]. *A.I. Vvedenskii, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Shpet. Ocherki istorii russkoi filosofii*. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, 1991. pp. 70–73.
9. Fuko M. Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let [The will to truth: beyond knowledge, power and sexuality: Works from different years]. Moscow: Kastal', 1996. 448 p.
10. Bad'iu A. Etika: ocherk o soznanii zla [Ethics: An Essay on the Understanding of Evil]. Saint Petersburg.: Mashina, 2006. 126 p.
11. Fed'e F. Posle tekhniki [After technology]. Gefter. Ch. 1, 2, available at: <http://gefter.ru/archive/14526>.

Получено 18.09.2016