

Библиографический список:

1. Аверинцев С. С. Бог // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 1. С. 283–284.
2. Аверинцев С. С. Теизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 4. С. 23.
3. Вышегородцева О. В. Имманентное // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 2. С. 99.
4. Вышегородцева О. В. Пантеизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. Мысль. : 2010. Т. 3. С. 191–192.
5. Гараджа В. И. Атеизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 1. С. 194–196.
6. Кимелев Ю. А. Монотеизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 2. С. 606.
7. Круглов А. Н. Тренсцендентное // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. Мысль. 2010. Т. 4. С. 103–104.
8. Пивоваров Д. В. Атеизм: понятия и виды // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2009. № 4 (9). С. 93–102.
9. Пивоваров Д. В. Три религиозно-философских модели творчества // Образование и наука. 2012. № 7 (96). С. 59.
10. Поросенков С. В. Теизм и атеизм в определении предмета философии религии // Религиоведение. 2010. № 3. С. 74, 73–80.
11. Соколов В. В. Деизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М. : Мысль. 2010. Т. 1. С. 605–607.
12. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I, II. М., СПб. : Университет. кн.. 2000. С. 223–229.
13. Фейербах Л. Сущности христианства. М. : Мысль. 1965. С. 320.

Азаренко С. А.

БЫТИЕ-В-КОММУНИКАЦИИ В СВЕТЕ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Аннотация. Поворот в философии к онтологии в современности, привел к осознанию такого явления как бытия в коммуникации. Особый интерес к онтологии языка (назовем его бытием в слове) мы находим и в русской, и немецкой философиях. Онтология языка выводит нас на логику собирания и рассеяния. Данная логика имеет отношение к самоорганизующейся логике, в которой реализует себя социальная коммуникация или бытие в коммуникации. В русской философии изначально исходили из того, что «быть – значит быть в отношении». И потому индивид или сообщество – это множественности, существование которых подчинено самовоспроизводящимся и самоорганизующимся механизмам коммуникации. Здесь смыслы и всевозможные нормы не предшествуют, а возникают в самих отношениях. Соответственно, сами отношения и являются первичными. В сети отношений акторами коммуникации выступают не полагающие себя субъекты, а ответственные участники взаимодействия.

Ключевые слова: онтология языка, бытие в слове, социальная коммуникация, бытие в коммуникации, логика самопорождения.

Быть – это значит со-быть с другими в различении и разграничении, быть в сообщении с ними, достигая взаимопонимания и совершая собирание вместе, воспроизводясь в качестве сообщества. Но одновременно с этим это значит обнаруживаться на границах философской онтологии, философии языка и богословия, то есть оказываться в рамках определенного синтеза этих дисциплин. Хотя первоначально это обстоятельство носителями культуры не осознается. Произошедший онтологический и лингвистический поворот в современной философии, как мы полагаем, сделал явным то, что мы называем бытием в коммуникации. Где под коммуникацией разумеется сообщаемость как взаимодействие людей, подразумевающее их во всей полноте тела, местности и интересующем их положении вещей. В самом деле, социальная онтология показывает, что быть можно только через бытие в отношении с другими. Поэтому индивид или сообщество – это всегда множественности, существование которых совершается через самовоспроизводящиеся и самоорганизующиеся механизмы коммуникации. При этом смыслы и различные нормы окончательный вид принимают в самих этих отношениях. Соответственно, сами отношения и представляются определяющими, где агентами коммуникации становятся не полагающие себя субъекты, а ответственные за свои действия участники взаимодействия.

В определенный момент это положение вещей начинает обнаруживаться и осознаваться культурой. В русской культуре это случилось с момента поднятия в ней проблематики имяславия. Все началось со споров

на предмет имяславия в русском монашестве, а затем перешло в русскую религиозную философию (П. Флоренский, С. Булгаков, А. Лосев, М. Бахтин и др.). Начало спорам относительно имяславия положил схимонах Иларион в 1907 г. У имяславцев Имя Бога в молитвенном опыте равно Богу. Иоанн Кронштадтский заявил формулу Имя Бога равно Богу. По Флоренскому, Имя Божье есть Бог, но Бог не сводится к Имени Божьему, и затем – Имя Бога равно Энергии Бога. Слова и имена представляются носителями энергий бытия. Последнее положение разделяли и развивали Булгаков, и Лосев. Развивая эти положения, Флоренский определяет свое видение связи бытия с языком и дает свое толкование трихотомии слова: фонема – этимон – семема [9, с. 123–217]. Согласно Булгакову, слова представляются продолжением бытия, самовыражением вещи в слове посредством человека [1]. Через слово и язык звучат голоса мира, и, вообще, совершаются действия мира – светит солнце, свет поставляет энергию.

По Лосеву, процесс именования представляет собой процесс внесения смысла в сумерки Инобытия [2]. Имя (а он, как религиозный человек, исходит здесь из первичности для себя Логоса) у него многослойно: оно складывается из фонемы, семемы, смысла, нозмы, числа, энергемы, категории, термина. Для познания мира сознание субъекта наделено схемой, эйдосом, морфемой, символом и мифом. Здесь мы видим, как богословские идеи вокруг имяславия обрастают философией языка и лингвистической наукой и синтез этих дисциплин становится зримым. Выход данной проблематики в область онтологии языка мы назовем бытием в слове, играющий особое значение для носителей русского языка.

Это понимание онтологии языка схоже с подходом в философии М. Хайдеггера, хотя он стремится порвать связь с богословской традицией. В «Бытии и времени» он анализирует логос, знак и язык как необходимые слагаемые бытия вместе. Сообщаемость, поэтому не сводится к обмену «значениями» или «смыслами» в строго семиотическом смысле. Потому что отношения людей охватывают их во всем объеме бытийных отношений. Согласно Хайдеггеру, людей окружают вещи, не просто в качестве объектов с определенными свойствами, но как подручные средства, то есть вещи опосредуют человеческие отношения еще до всяких своих «значений». Они подручные и это предполагает то, что они находятся под рукою человеческого тела, даны в употреблении и могут нами проективно использоваться. В знаке Хайдеггер также обнаруживает подручное средство, которое служит связям между людьми и ориентированию в пространстве их отношений. В параграфе 17 «Бытия и времени», посвященный знаку, он замечает, что знаки такие суть средства, чей характер состоит в специфике указывания. Таковыми знаками являются межевые камни, сигналы, дорожные указатели, знамена и подобное. Указание можно рассматривать в качестве отсылания. А отношение между отсыланием и знаком творящего рода: «1) Указывание как возможная конкретизация для чего годности фундировано в структуре средств вообще, в его для того чтобы (отсылании). 2) Знаковое указывание принадлежит как черта подручного средства к целому средств, к взаимосвязи отсыланий. 3) Знак не только подручен рядом с другими средствами, но в его подручности всякий раз делается выражено доступен для усмотрения окружающий мир» [7, с. 82]. Хайдеггер образцом знака берет красную поворотную стрелку на автомобилях своего времени, чье положение каждый раз, например, на перекрестке, может показать, какое нужное направление взять машине [7, с. 78].

Красную поворотную стрелку можно рассматривать в качестве продолжения руки человека, которая может указывать другому телу, какому следовать направлению или, где, к примеру, остановиться. Знак служит тому, чтобы одно тело могло согласовать свои действия с телом другого человека. Тем самым знак способствует взаимопониманию среди людей. Ю. Хабермас в дальнейшем, объяснял особенности социальной коммуникации ссылкой на пример с двумя велосипедистами, которые на полной скорости выезжают друг на друга из-за поворота. Чтобы им не разбиться, их телам, необходимо найти взаиморасположенность относительно друг друга. И поэтому коммуникация между ними сводится к согласованию действий между собою.

Жизненно-бытийственная фундаментальность языка, по Хайдеггеру, заключается в речи, которую следуют понимать из совместного способа бытия людей. Речь есть «членение понятности бытия-в-мире», к которому принадлежит событие, которое держится определенного «озаботившегося бытия друг с другом» [7, с. 161]. «Последнее есть речь как со- и разногласие, понуждение, предупреждение, выговаривание, обговаривание, уговаривание, далее как «формирование высказываний» и как говорение по способу «держания речи», речь есть речь о ...» [7, с. 162]. «О чем» речи служит осуществлению сообщаемости. В сообщаемости формируется понимающее бытие друг с другом. Хайдеггер особенно отмечает, что «сообщение никогда не есть что-то вроде переноса переживания, например, мнений и желаний, из глубины одного субъекта в глубины другого. Соприсутствие по сути уже очевидно в сонастроенности и в сопонимании» [7, с. 162]. «Сущность языка» нельзя выводить из «выражения», «символической формы» или «высказывания», она получается из сообщаемости людей в способе совместного бытия.

В основе сообщаемости людей лежит событийный или совместный способ бытия людей. Обосновывая содержание бытия не как бытия вообще, а как бытия в мире, Хайдеггер рассматривает его как бытие друг с другом, как со бытие в совместности. «Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме – это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за

которыми каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место аппрезентирует для меня как раз-таки событие в смысле отсутствие Другого» [8, с. 252]. Следуя за Хайдеггером, Ж. Деррида усиливает разрыв с богословской традицией и обращается к логике связности процессов «собираения» и «рассеяния» («распыления»), положительно оценивает продуктивную динамику последнего [3]. «Распыление» – по сути тот же процесс, что и «рассеяние»: оно заключает в себе самопорождающийся порядок. Пыль порождает не только затемняющее действие, но и проясняющее. Пыль может превращаться в пыль или огонь, во все, что может различать и творить отметины. Деррида, как и Хайдеггер, реанимирует образ огня Гераклита, и обращается к его свойству задавать свой собственный, не зависящий от мира человека, «логос» самодвижущегося различения самого мира.

Именно в перспективе такого действия, но с возвращением к божественным коннотациям «логоса», представляется мышление П. Флоренскому [9, с. 123–217]. В нем он не видит никакой рациональной системы, но обнаруживает гетерофонную структуру: у начальных интуиций философской мысли о мире прежде возникают вскипания, вращения и вихри с водоворотами. И им чужда упорядоченная распланировка, но в этих спонтанных вскипаниях мысли обнаруживаются истоки самой жизни. Мысль нужно оставить в ее изначальной «многоцентренности», и естественной пространственной несогласованности. При этом темы могут набегать друг на друга, теснить друг друга, так, что после отзвучав, будут уступать место новым темам. Каждая тема здесь оказывается так или иначе связанной с другой в некой круговой поруке, во взаимопроницающем друг друга ритме. Тут обнаруживает себя даже не структура диалога, а структура диаграммы, поскольку ни одна тема не первенствует, и ни одна не претендует на исток. Они не представляют собой последовательного ряда, где каждое звено находится в логической последовательности. Этот «соборный» ритм мышления, Флоренский назвал синархией, существует он на основах совместного бытия.

В современности мы наблюдаем возрождение интереса к богословской составляющей заявленной нами синтетической парадигме философской онтологии, научной лингвистики и религии. Мы имеем в виду современного католического философа Ж.-Л. Мариона и его книгу «Идол и дистанция», где он, опираясь на онтологию Хайдеггера, Левинаса, Деррида и на лингвистику Дж. Остина, находит возможность обосновать новый дискурс к Богу [5]. Ибо классическое говорение о Боге, с его точки зрения, полностью себя дискредитировало в рамках мировых религий. Ведь любое говорение о Боге совершает своего рода присвоение Его. Бог в языке превращается в «идол», который противоположен «иконе», как невыразимому Его образу. Икона содержит необходимую дистанцию, которая разделяет Божественное и Лик, обеспечивая бесконечное удаление от Абсолюта, и даруя возможность уцелеть от близости к Нему. Но как говорить о Боге в обход языковой предикации. В истории культуры такие попытки встречались, например, в апофатическом дискурсе Дионисия Ареопагита. Здесь открывается возможность приема смысла от Другого (от собеседника). Но тогда Бог это тот, к Кому может быть обращено Слово. То есть необходимо говорить не о Боге, а к Богу. И в качестве этого слова выступает молитвенная хвала, благодарение, славословие. В молитве обнаруживается дар Именуемого. Тем более, что молитва, как отмечал уже Аристотель, не несет в себе не истины, не лжи, в ней нет предикации. Имя в молитве может приходиться как мыслимое немислимого.

Молитва – это разновидность «практики», которую вполне можно назвать духовной. И как всякая практика, она опирается на силу Взыскуемого в ней. В хвалебном дискурсе молитвы сохраняется необходимая для этого случая дистанция. И вот в этом месте Марион обращается к открытой Остиным иллокутивной силе языка, в данном случае это сила молитвенного славословия. Ведь язык позволяет не только передавать значения, но и воздействовать на того, кто находится в коммуникации. Перформативность речевого акта равноценна поступку. Перфомативность исповедания веры преобразует субъекта в субъекте. Последний аффицируется (что от лат. языка значит находиться под воздействием) самим высказыванием.

Тяготая к социальной онтологии, Нанси связывает *ethospraxis*'ом [6]. Онтологизируя «язык», он доказывает, что последний не инструмент коммуникации, а коммуникацию необходимо рассматривать в качестве самого бытия. Языковая частичка «со» и «с» в выражениях «жить-с», «говорить-с» «спать-с» и многих других, имеются в языке для того, чтоб выражать само бытие, которое и есть коммуникация. Мы именуем это бытие бытием-в-коммуникации. Социальность существует через онтологическое конфигурирование таких ее компонентов как телесность, местность и совместность. Постоянство процесса воспроизводства социального целого имеет место в отношениях регулярных телесных взаимодействий между людьми при опосредующей роли определенной социальной практики, благодаря которой возникает определенное сообщение, которое служит приобщению людей к своему сообществу с определенными ценностями и представлениями.

Библиографический список:

1. Булгаков С. Философия имени. Икона и иконопочитание. М. : Искусство. 1999. 448 с.
2. Лосев А. Ф. Философия имени. М. : Изд-во Московского университета. 1990. 256 с.
3. Деррида Ж. Золы угасший прах. М. : Академический проект. 2002. 122 с.
4. Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск : Институт философии и права УрО АН СССР. 1991. 89 с.

5. Марион Ж. Л. Идол и дистанция. М. : Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы. 2009. 292 с.
6. Нанси Ж. Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов. 2004. 272 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / перевод с нем. В. В. Бибихина. СПб. : Наука. 2006. 451с.
8. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Издательство «Водолей». 1998. 384 с.
9. Флоренский П. У водоразделов мысли. Париж : Символ. 1992. №28. С. 123–217.

Бакеева Е. В.

СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ОНТОЛОГИИ СОБЫТИЯ

Аннотация. Статья посвящена исследованию вопроса о смысле оппозиции «сущность-существование» в рамках проблематики современной онтологии события. Последняя трактуется в статье как многообразие попыток осуществления-осмысления бытия. В контексте данной трактовки сущность и существование интерпретируются не как противостоящие друг другу «вневременное основание» и фактичность реализации последнего, но как моменты единого события бытия.

Ключевые слова: бытие, событие, смысл, сущность, существование, онтология, метафизика.

Говоря об «онтологии события», приходится начинать с обоснования правомерности самого данного концепта. Эта задача обусловлена тем обстоятельством, что перенос исследовательского внимания ведущих представителей философии XX–XXI столетий с «бытия» на «событие» зачастую связан с проблематизацией самой онтологии как философского учения о бытии. Постановка под вопрос самой возможности онтологического мышления осуществляется уже М. Хайдеггером, по крайней мере, в поздний период его творчества. В программном докладе «Время и бытие» (в котором, собственно, и осуществляется окончательная легитимация концепта «событие», das Ereignis, в качестве элемента философского языка) немецкий мыслитель называет главную причину этих сомнений в возможности построения какого бы то ни было учения о событии. Эта причина заключается в принципиальном несоответствии события «представляюще-обосновывающему мышлению» и «повествовательным предложениям» [6, с. 99–100]. Событие невозможно присвоить и, соответственно, объективировать в каком бы то ни было «учении» по одной простой причине: оно и «есть» то, что присваивает самого мыслящего в его попытке выхода к истоку и основанию собственного бытия. Немецкое слово «Ereignis» в этом отношении оказывается более емким, нежели русское слово «событие», непосредственно указывая на этот парадокс: всякое усилие в направлении «освоения» события непременно оборачивается признанием того обстоятельства, что сам мыслящий всегда уже принадлежит событию. Эта проблематизация онтологии усиливается и заостряется во многих опытах современной философии, предпринимаемых в контексте задачи преодоления метафизики как «онто-теологии».

Очевидно, что вышеупомянутые (так же, как и многие другие) аргументы в пользу тезиса о «конце онтологии» не могут быть оставлены без внимания, но требуют выбора одного из двух возможных путей: отказа от самой идеи онтологии как сугубо «метафизического предприятия» либо пересмотра смысла данного понятия. В этом втором случае онтология оказывается не мышлением о бытии, но способом осмысляющего бытия, «впускающего в событие» [6, с. 99]. Онтология как способ осмысляющего бытия, таким образом, соединяет в себе оба смысла, связанные с «метафизической онтологией». Последняя всегда предполагает, с одной стороны, некую самосушную «онтологическую реальность» и, с другой стороны, ее адекватное осмысление и описание. Онтология, понятая как способ бытия, оформляет реальность в самом акте ее осмысления. Концепт «событие» играет в рамках этой (нередко обозначаемой как «постметафизическая») онтологии ключевую роль. Во-первых, он отсылает мыслящего к его конечности, не позволяющей «субъекту» освоить или присвоить собственный исток (собственно, именно поэтому слово «субъект» здесь и оказывается необходимым взять в кавычки). Во-вторых, данный концепт одновременно указывает и на связь мыслящего с бесконечным и неисчерпаемым истоком бытия, на его всегда-уже-включенность в бытие. Таким образом, само слово «событие», включенное в онтологический дискурс, предельно наглядным образом демонстрирует тот фундаментальный парадокс, который находится в фокусе внимания современной философии и который можно было бы определить как парадокс «отсутствующего присутствия». Отдавая себе отчет в неосуществимости своего стремления овладеть собственным началом (присвоить его в акте объективирующего познания), мыслящий продолжает свои попытки возвращения к началу – уже не в формате теории (незаинтересованного созерцания, описывающего некую данность), но в формате практики, опережающей всякую теорию. Именно в силу опережающего характера этой практики (которую и можно назвать онтологией события) само мышление – как попытка артикуляции того, что не явлено, но является – оказывается решающим условием осуществления бытия. Таким образом, онтологию события (в рамках данной трактовки) можно определить как многообразие попыток ответа на зов бытия. Каждый из этих ответов характеризуется целостностью и полнотой, и в то же время ни один из них не может претендовать на исключительность – именно