

## О модусах бытия

Денис Семенов <sup>1</sup>

---

**Аннотация:** Это эссе является попыткой сформулировать новое представление о бытии и его модусах (состояниях). Выступая за различие понятий бытия и сущего, автор полагает, что виртуальность и не-существование (небытие) могут выступать такими модусами. Ключевым же свойством бытия, характерным как для сущих вещей, так и для других бытийственных модусов, является способность создавать события различной упорядоченности. Известный афоризм Иена Богоста о том, что все объекты одинаково существуют, хотя существуют неодинаково, расширяется тут до представления о том, что все объекты одинаково бытийствуют, хотя делают это по-разному.

**Ключевые слова:** бытие, сущее, ничто, небытие, онтология

---

### 1.

Казалось бы, все метафизические вопросы должны уйти из актуальной повестки, поскольку на протяжении двух с половиной тысячелетий (а если учитывать восточную традицию, то и больше) над ними размышляют и скрещивают копыта лучшие умы.

Но на самом деле все происходит с точностью до наоборот: любой научный поворот, изменение картины мира, появление на ней новых сущностей или исчезновение старых влечет за собой очередную итерацию онтологических версий, тем или иным способом отстраивающихся от прошлой традиции.

Онтология всегда на повестке, всегда актуальна. Метафизика всегда возвращается, подчиняясь закону вечного возвращения, и каждый раз это возвращение оправданно, связано оно с развитием науки или же какими-то социальными катаклизмами. В любом случае, наше представление о мире под воздействием этих триггеров меняется, открывая путь к смене парадигм в философии.

Объект-ориентированная философия Грэма Хармана, онтикология Леви Брайанта, агентный реализм Карен Барад, акторно-сетевая теория Бруно Латура и Джона Ло, теория «киборгов» Донны Харауэй и другие теоретические новации составляют суть того поворота в современной философии, который можно назвать постгуманистическим. После модернистской увлеченности языком и языковыми играми, хабермасовского внимания к коммуникации, этот поворот характеризуется подчеркнутым вниманием к проблемам метафизики и онтологии.

В конечном итоге, речь идет о поиске нового места для человека в мире. Он уже не центр Вселенной и не «мера всех вещей», он по меньшей мере равный партнер среди равных, помещаемый на горизонтали плоских онтологий вместе с объектами другого рода (родов) — как познаваемыми чувственно, так и интеллигибельными.

С элиминацией привилегированного положения человека как субъекта сам собой поднялся вопрос о том, допустимы (интеллигибельны) ли другие способы, состояния и модусы бытия, насколько они разнятся между собой и можно ли еще называть тот или иной модус бытием или это уже нечто другое, отличное от бытия. В конце концов, бытие в классической философии далеко не первой рассматривалась в виде основы всего - как известно, оно было введено в философию Парменидом, и благодаря Платону обошло в роли главного онтологического понятия и число, и воду, и апейрон.

Если такая метафора может быть вообще приемлема, то процесс пересмотра и переосмысления категории бытия чем-то напоминает ключевую интенцию современного законодательства: оно стремится как можно оперативнее «зарегулировать» все новые феномены, рождающиеся в науке, технологиях, социальных отношениях, поведении групп. Сделать каждый такой феномен видимым для государства, и снабдить его некими правилами, так или иначе определяющими его и предписывающие ему те или иные нормы поведения.

Современная онтология также стремится классифицировать все объекты, обнаруживаемые современной наукой или же осмыслить объекты, создаваемые компьютерной техникой. Но тут ее подстерегают определенные сложности. Иногда затруднительно решить вопрос, речь идет все о том же бытии или о чем-то уже принципиально ином — если рассматриваются такие феномены как виртуальные объекты, гиперобъекты Тимоти Мортон или же черные дыры? В этом случае не сильно помогает даже расхожая фраза Иена Богоста о том, что все вещи «одинаково существуют, но существуют неодинаково», ибо не каждому обнаруживаемому объекту можно приписать предикат существования, а фраза Богоста работает только для сущих.

Наличие объектов, которые не-существуют или существуют не вполне, требует построения не просто плоской, а «сверхплоской» онтологии, которая позволила бы эти объекты рядоположить с существующими. Все на тех же равных условиях, только вместо богословского «одинаково существуют» следует поставить «одинаково бытийствуют», проведя и подчеркнув тем самым важное различие — между бытием и существованием.

## 2.

Во введении к «Бытию и времени» Мартин Хайдеггер писал:

«Очевидно ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение 'сущее' мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство. Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы, собственно, имеем в виду под словом "сущее"? Никоим образом. И значит вопрос о смысле бытия надо поставить заново. Находимся ли мы сегодня хотя бы в замешательстве от того, что не понимаем выражение "бытие"? Никоим образом. И значит надо тогда прежде всего сначала опять пробудить внимание к смыслу этого вопроса.»<sup>2</sup>

Ниже, как известно, крупнейший онтолог XX века ставит вопрос о смысле бытия, но почти сразу уходит в сферу «человеческого, слишком человеческого», чтобы дать на него ответ. А именно — конструирует категорию Dasein (в переводе Владимира Бибихина — присутствие), выстраивая вокруг нее размышления о бытии и времени:

«Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется временность. Это показание должно подтвердиться в возобновительной интерпретации всех предварительно вскрытых структур присутствия как модусов временности. Но с этим толкованием присутствия как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который стоит о смысле бытия вообще. Пожалуй, однако приготовлена почва для получения этого ответа.»<sup>3</sup>

Позже, в инаугурационной лекции 1929 года «Что такое метафизика», а также в курсе 1935 года «Введение в метафизику» Хайдеггер посвящает размышлениям над вопросом о том «почему существует нечто, а не наоборот Ничто?», называя его ведущим метафизическим вопросом. Собственно, на решении этих двух вопросов, преломленных перспективой человеческих предельных состояний (например, Angst) Хайдеггер и строит свои онтологические конструкции.

В книге «К философии. О событии» он писал:

«Вопрос о бытии — это вопрос об истине бытия. Осуществленный и понятый исторично, он становится в отличие от прежнего вопроса философии о сущем (ведущего вопроса) основным вопросом.»<sup>4</sup>

При этом такое впечатление, что он подходит предельно близко, формулируя очень схоже, но все же не ставит более простого, но точного вопроса: что это вообще означает

означает — «быть»? С ним непосредственно связаны вопросы о различении сущего и бытия и о модусах бытия. Поскольку если бытие не тождественно сущему, тогда должны быть объекты (процессы, феномены), которые тем или иным образом различаются и находятся за границей сущего, за областью существования.

«Если сущее есть, бытие должно существовать.  
Но каким образом существует бытие? А сущее — оно есть?  
На каком же еще основании решает здесь мышление,  
как не на основании истины бытия. Поэтому бытие осмысливается  
не из сущего, оно должно быть продумано из самого себя.»<sup>5</sup>

Так пишет Хайдеггер, но для него бытие сущим исчерпывается. Однако, он не идет дальше, сворачивая на скользкую дорожку мистики — к богам, прыжкам сквозь бездну, отзвукам и прочему. Единственное, что он здесь поясняет — сущность (wesen) бытия есть событие (Ereignis):

«Это есть сущность самого бытия, мы называем его событием (Ereignis).»<sup>6</sup>

То есть, в событии бытие проявляется, является. Причем, не обязательно нам и нашим чувствам (Хайдеггер этот вопрос не проясняет). Событие, выходит, есть ключевым свойством бытия (если по Хайдеггеру — бытия вообще, *Seyn*). Отсюда важное онтологическое предположение: быть — значит, тем или иным образом создавать события (по Хайдеггеру, «осваивать бытие»). При этом это о-своение может происходить в разных, мыслимых и немыслимых формах, не обязательно в форме существования, которое мы привыкли видеть, продумывать, анализировать. Нашему сознанию просто сложнее такие объекты обнаружить, но тем не менее они есть. Поэтому речь и идет как минимум о трех модусах бытия - существовании, виртуальности и ничто (менее удачное название - небытие, которое некоторым образом затуманивает размышления об этом явлении), в каждом из которых объект может создавать события, то есть менять других, среду вокруг себя, себя самого или же все это вместе. Хайдеггер об этом пишет так:

«Сущее есть (Das Seiende ist).  
Бытие существует (Das Seyn west).  
“Сущее” — это слово именуется не только действительное и полностью  
лишь как наличное, оно именуется это действительное не только еще  
как предмет познания, не только действительное всякого рода, но и возможное,  
необходимое, случайное, все, что каким-либо способом пребывает в бытии, даже

ничтожное и ничто. Кто же здесь, считая себя самым умным, сразу же обнаруживает “противоречие”, так как не может же несуществующее (Nicht-seiende) быть “сущим” (“существующим”), тот с непротиворечивостью как мерой сущности сущего мыслит слишком поверхностно... “Бытие” подразумевает не только действительность действительного, также не только возможность возможного, вообще не только бытие исходя из того или иного сущего, но и бытие исходя из изначального сущего в полном расколе, сущего, не ограниченное “присутствием” (“Anwesenheit”).»<sup>7</sup>

Здесь мы расширяем рамку онтологического равенства, которую вводит объект-ориентированная философия: одинаково сущствует и здание, и человек, и гиперобъект (темная материя, энергия или черная дыра), и виртуальный (полусуществующий, как мы увидим ниже) объект. Они все способны производить (и производят) события. И им, разумеется, безразлично, регистрируют наши чувства сами эти объекты или только произведенные ими события, в каких временных рамках это происходит и в какой форме. В частности, периодичность события, которое происходит с камнем, может быть гораздо больше человеческой жизни, поэтому у людей может возникнуть иллюзия, что существование и существование камня — пассивное («спящий объект» Грэма Хармана).<sup>8</sup>

Но что же такое «существовать»? В чем его отличие от обычного, хорошо понятного нам «действовать»? Тут уместно будет вспомнить мировоззренческий конфликт акторно-сетевой теории и объект-ориентированной онтологии. Первая говорит о том, что любой объект — актер, то есть действует. С точки зрения ОО, то, чем объект есть, его бытие гораздо интереснее того, что он делает и уж точно не надо исключать из рассмотрения «спящие объекты», которые не делают ничего.

Расширенная онтологическая рамка позволяет нам утверждать, что на самом деле противоречия здесь нет. Бытие действительно не равно действию. Оно больше и шире действия. Объект может бытийствовать (существовать) по-разному. В том числе, и непривычным нам способом. И он может быть разным. В том числе, непривычным для нашего взгляда и наших устойчивых представлений о реальности.

Однако, сказанное не приближает нас к решению вопроса о том, что такое бытие, что означает существовать и в чем значение и смысл события. Хайдеггер здесь, к сожалению, не может быть дальше проводником — он ограничивает себя человеческой перспективой, взглядом с точки зрения Dasein, откуда только и может рассматриваться и бытие, и событие.

«Уже в “Бытии и времени” мир является только коррелятом Dasein человека», — пишет об этом Грэм Харман.<sup>9</sup> А в поздний период, в лекции 1957 года о тождестве и различии, Хайдеггер заявляет:

«Человек сбывается в своем особом существе в бытие,  
бытие же в событии сопрягает себя с человеческим существом».<sup>10</sup>

То есть, Хайдеггер представляет событие в конечном итоге как со-принадлежность бытия и человека, как точка сопряжения этих двух явно неравновеликих «сущностей».

Однако, сегодня мы уже не можем позволить себе подобный ход мысли. Особенно при наличии постгуманистической парадигмы в философии. Человек по-прежнему является объектом изучения и размышления, но философия смещает акцент с него на вдруг обнаруженные сущности, всегда обитавшие и населявшие Великое Внешнее, да и само это Внешнее оказывается не таким уж простым, нелинейным, оно не хочет быть пассивным объектом для проявления исключительно разумной агентности человека. По сути, сегодня философия освобождается от власти своего злейшего врага — корреляционизма (термин введен Квентином Мейясу в 2006 году), который, как известно определял корреляцию как «идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то из них в отдельности».<sup>11</sup>

Именно корреляционизм намертво привязывал всякое познание и восприятие мира к человеку и его сознанию, делал процесс постижения, и, так сказать, планку размышлений о природе «слишком человеческими». Дрейф от корреляционизма, начатый Мейясу, «разморозил» философский дискурс о бытии, казалось бы, совсем запутавшийся в дискуссиях вокруг «языковых игр» и конструкциях аналитической философии.

Если переосмыслить под влиянием потери человеком его привилегированного статуса понятие события, то предлагаемая нами стратегия будет выглядеть следующим образом. Событием мы будем называть любую организацию (упорядочивание) множеств, а не только его свехупорядочивание (счет-за-одно), как это делал Ален Бадью (Being and event). Для Бадью, как известно, бытие — множественно. Мир вообще представляет собой сумму множественностей:

«Множественность, из которой онтология составляет свою ситуацию,  
состоит исключительно из множественностей. Нет никого.

Другими словами, каждая множественность  
является множественностью множественностей.»<sup>12</sup>

Однако, эти множества — не образчики хаоса, они так или иначе структурированы и упорядочены, именно поэтому они близки событию как счету-за-одно и могут быть помещены под крышу одного общего «бренда» (событие) с различием на

структурированные множества и единства, образуемые в ходе счета-за-одно и радикального разрыва с существующим.

Есть еще одна связь между этими сферами, на которые мало кто обращает внимание — структурированные множества ситуаций в большинстве случаев суть фрагменты предыдущих событий. Поскольку счёт-за-одно — относительно редко встречающийся и кратковременный модус события, он довольно быстро заканчивается, оставляя после себя шлейф «верных» себе, как сказал бы Бадью, порядков. Эти фрагменты могут входить и входят в новые событийные процедуры, а могут относительно устойчиво держаться в рамках «памяти формы», воспроизводя прежде установленный событием порядок.

Событие, как универсальная бытийная процедура, выступает в двух модусах — воспроизводства (повторения, вечного возвращения, ситуации, рекурсивности) и разрыва (инновации, различия, события, контингентности). То есть, все в этом мире либо воспроизводит то, что было (само собой, это не точное воспроизводство, оно каждый раз с изменениями, отклонениями от «оригинала»), либо сопричастно чему-то радикально новому. Сама же способность быть таковым, создавать события разной упорядоченности и есть ключевое свойство бытия. Если объект способен их создавать и создает (или создавал), значит он бытийствует. Даже если не существует или существует в несколько непривычном для нас понимании.

Таким образом, к текущему моменту мы можем сформулировать такие базовые онтологические тезисы:

1. Вопрос — «что означает быть?» до сих пор не прояснен. А в нем в рамках парадигмы постгуманизма могут быть обнаружены неожиданные коннотации. Онтология Хайдеггера — крупнейшая и наиболее последовательная в XX веке — не может до конца дать ответ на этот вопрос. Она слишком связана с оптикой человеческого. В XXI веке, при наличии постгуманистической парадигмы, ответ на вопрос «что означает быть?» требует выхода за рамки не только антропоморфной оптики, но и устоявшихся представлений о сущем.
2. Бытие не тождественно существованию, оно является более широким понятием. Можно сказать, что существование, наблюдаемое нам непосредственно (с помощью чувств) или опосредованно (с помощью приборов), либо представляемое (с помощью разума) есть частью бытия, его сектором, неким множеством множеств, в котором действуют правила, открытые Кантом. Однако, это множество не охватывает всего бытийного пространства. Бытие и существование не просто разные понятия, существование есть частный случай бытия. Мы, люди, вовсе не венец творения и не высший уровень организации материи. Мы бытийствуем наряду с мириадами объектов — живых и неживых, существующих и несуществующих, тех, кого можно представить (помыслить) и тех, кого невозможно. Наш опыт и наше единство апперцепции — то, что нам дано. Но это не значит, что нашим опытом и нашей апперцепцией онтологически ограничивается существование/несуществование вещей.

3. Бытие генетически связано с событием. Событие есть универсальный (то есть, применяемый во всех случаях) способ сущствовать (бытийствовать). Он же является способом существовать. Событие при этом понимается как способность к организации (упорядочиваю) элементов (частей) множества любым способом. С этой точки зрения событие может или воспроизводить старое (прежнее), или производить новое.

4. Таким образом, происходит расширение онтологической замки за счет трех «уплощений». Первое — утверждение онтологического равенства объектов, «все объекты одинаково существуют, хотя существуют неодинаково». (Это уплощение уже делает объектно-ориентированная онтология). Второе — утверждение онтологического равенства существующих, частично существующих (виртуальных) и несуществующих объектов. Третье уплощение — равенство ситуации и события как универсальных бытийственных механизмов.

5. Бытие выступает как минимум в трех модусах, и это число не является пределом — другие модусы могут быть обнаружены на основании научных исследований и философских рефлексий в будущем. Речь идет, во-первых, о модусе существования (куда включаются не только материальные, но и информационные, ментальные объекты), во-вторых, о модусе частичного существования - виртуальности, и, в-третьих, модусе несуществования (небытия, ничто).

А теперь проясним, что мы понимаем под модусами, отличными от существования — виртуальностью и не-сущим (небытием).

### 3.

Виртуальное присутствует уже в классической механике с виртуальными скоростями, виртуальными векторами. В кантовой механике и физике она является переносчиком взаимодействий (два электрона взаимодействуют, передавая друг другу виртуальный фотон) и еще многими другими способами. Короче говоря, виртуальные объекты существуют, но дотянуться до них мы не в состоянии — ни чувственно, ни интеллигибельно, ни путем всяческих расширений — например, приборов. Но мы знаем о виртуальной частице то, что она может стать реальной — например, при повышении энергетического уровня системы. То есть, виртуальное — это сфера чистой возможности, это то, что может существовать, чья возможность существует и в виде формы, и в виде содержания (материала). В момент пребывания в виртуальном мире виртуальность представляет собой гибрид существования и несуществования. Но мы не можем отрицать ее бытийственный статус, отрицать, что она бытийствует. Не регистрируется приборами? Тем хуже для приборов. Не регистрируется нашими чувствами? Но наши чувства ограничены — это известно еще начиная с Канта.

Изучением виртуальности и возможностью размышлять о ней мы обязаны прежде всего современной науке и синергетической парадигме, которая с легкой руки Ильи Пригожина стала проникать и в философию. При этом некоторая узость

горизонтов научного похода проникла в философию вместе с темой. По состоянию на сегодня в многочисленных трудах ученых, посвященных этой проблематике, можно рассмотреть некие общие тенденции в походах, а именно:

- Желание вписать виртуальность в модус бытия, который либо известен, либо противоположен известному (то есть, вписать ее либо представив как специфическую форму существования, либо как небытие).
- Стремление к достижению в итоге бинарной картины («виртуальное-актуальное») при игнорировании небытия как необходимого элемента этой триады.
- Связь виртуального с чисто человеческими творениями, начиная от духовно-религиозных практик и заканчивая виртуальной компьютерной реальностью.
- Приписывание свойств виртуальности всякому существованию, не укладывающемуся в рамки наличного (сны, измененные состояния сознания и т. д.), то есть внесение некоей терминологической путаницы, в основе которой, как нам кажется, лежит неспособность определить, чем эти явления являются на самом деле — еще идеальным существованием или уже виртуальным бытием.

Онтологический статус виртуального еще не прояснен до конца. При этом с самим феноменом виртуального, очевидно, работают как естественные и точные науки, так и культура, и наука го компьютерных системах и даже технологии. Есть искушение маркировать как «виртуальное» любое неконвенциональное, необъяснимое, непознаваемое — но маркировать так. Чтобы при этом оставаться в рамках научного или квазинаучного дискурса, не падая в бездну эзотерики и мистицизма. При этом виртуальности все время навязывается зависимый от бытия-существования статус, вспомогательный по отношению к реальному миру, промежуточный между ним и чем-то еще.

Вера Афанасьева выделяет такие характерные черты виртуального:

- 1) способность существовать, но быть «невидимыми», не фиксируемыми приборами;
- 2) способность переносить взаимодействия реальных объектов, либо воздействовать на последние;
- 3) короткое время жизни;
- 4) возникновение в переходных состояниях или процессах, дающее выбор из ряда возможностей.<sup>13</sup>

Таким образом, если не все, то многое сводится к различию в возможности воспринять виртуальные частицы человеческими чувствами и/или приборами (по Маклюэну — продолжением человеческого тела). Вот эта «способность существовать, но быть "невидимыми"» выглядит как нечто мистическое, если не разделить бытие и существование радикальным образом. То есть, не только на уровне философской метафоры, логическом, но и на уровне физическом, представляя разные виды реальности, действительно непохожие друг на друга. Вопрос в том, является ли «существовать, но быть невидимым» еще существованием, или уже каким-то другим типом (состоянием, модусом) бытия?

В пользу второго варианта говорят остальные характеристики виртуальности. Например, короткая жизнь ее объектов (абсолютное большинство объектов физической реальности, «существующих», характеризуются относительно продолжительным временем существования). Или способность переносить, участвовать или сопровождать тем или иным образом взаимодействие реальных объектов — тот факт, допустим, что два электрона взаимодействуют между собой путем испускания виртуальных фотонов, или взаимодействие адронов при высоких энергиях при помощи реджеонов.

Но самое, пожалуй, главное — это вариативность виртуального бытия, наличие двух и более вариантов развития событий при наступлении своеобразного «бытийного порога», за которым вещь может возникнуть или же не возникнуть. В виртуальности опровергается древний принцип, сформулированный пифагорейцами — «ничего не возникает из ничего». В виртуальности нечто может возникнуть из ничего, а может остаться в таком полусуществующем состоянии, пусть на короткое время.

Сергей Хоружий констатирует:

«Виртуальная реальность, виртуальные явления характеризуются всегда неким частичным или недоволенным существованием, характеризуются недостатком, отсутствием тех или иных сущностных черт явлений обычной эмпирической реальности. Им присуще неполное, умаленное наличествование, не достигающее устойчивого и пребывающего, самоподдерживающегося наличия и присутствия.»<sup>14</sup>

По меткому выражению Хоружего, виртуальность представляет собою «не род, но недород бытия»<sup>15</sup>, а недоволенность — ее характеристикой, которая позволяет ей дополнить классическую диаду «онтическое – онтологическое». Фактически, Хоружий помещает виртуальное между бытием и небытием, рассматривая весьма нетривиальные трансформации, происходящие с ним (и это только известные нам!) как своего рода «подготовительные», как «прото-сущее».

Заканчивая свою линию рассуждений, Вера Афанасьева подытоживает:

«Виртуальность — это бытие, но бытие, находящееся в процессе становления, рождения, полубытие, недовоплотившееся, недореализовавшееся, промежуточное, пограничное состояние. Виртуальность — это попытка реализации, которая может быть успешной или нет. Виртуальное бытие сосуществует наряду с бытием реальным. Мир виртуальный и мир реальный тесно связаны, взаимно проникают друг в друга. Существование виртуальных движений, промежуточных между бытием и небытием, заставляет отказаться от резкого деления на бытие и небытие. И при поиске ответа на сакраментальный вопрос "Быть или не быть?" следует вспомнить и о существовании промежуточных состояний, "призраков".»<sup>16</sup>

С этой оценкой можно согласиться, если не рассматривать виртуальное как зависимое от реального (существующего), а считать его совершенно равноправным, отдельным модусом (состоянием) бытия, которое несводимо к реальному, с одной стороны и небытию — с другой. Мы сегодня должны расширить богостовскую максиму «все одинаково существуют, хоть и существуют неодинаково» на «даже и то, что не существует, бытийствует одинаково».

Существует естественное искушение рассматривать модусы бытия как четко очерченные пространства, в которых объекты ведут себя так или иначе. Но такой взгляд не вполне адекватно отражает реальность. Скорее речь идет именно о состоянии, о том, чтобы бытийствовать другим способом. И с этой точки зрения мы можем предположить, что виртуальное бытие есть неотъемлемая часть бытия актуального, что оно сопровождает актуальное и наличное и в момент возникновения, и на этапе становления. Более того, без виртуального элемента актуализация не могла бы произойти, поскольку актуализация есть выбор варианта становления.

«Виртуальное, — писал Леви Брайант, — следует рассматривать строго как часть дискретных сущностей — так, что каждый объект обладает собственным виртуальным измерением.»<sup>17</sup> Именно виртуальный компонент создает «сокрытую» реальность любого объекта, которую Брайант называет «собственным виртуальным бытием». Именно виртуальный компонент, «отвечающий» за собственную вариативность состояний объекта, определяет его непохожесть, сингулярность, уникальность. Именно он, если упрощать, является загадочной «вещью-в-себе», существование которой допускал Кант, или по крайней мере, ее основой.

Даниил Пивоваров добавляет следующий аргумент:

«Виртуальное объективно существует в любом элементе системы, но не как особый элемент, не как вещь — оно везде и нигде, подобно объективному закону природы, а потому оно всегда сверхчувственно, сверхпроницаемо и вездесуще по самой своей специфической природе.»<sup>18</sup>

Виртуальное отличается от реального не только по способу бытия, но и по функционалу. Существование — это прежде всего производство и определение различий. Существовать — значит, быть определенным, иметь «этовость». В виртуальности такой опции нет. Леви Брайант по этому поводу пишет:

«Объекты — это силы производства различий в мире на уровне качеств, или локальных манифестаций»<sup>19</sup>

Виртуальность содержит в себе те самые вулканические силы, которые недоступны нашему познанию и тем не менее обуславливают сущность конкретного объекта, очерчивают его фазовое пространство — то есть программируют спектр его возможных состояний. И только в модусе существования этот процесс выходит на вполне определенный горизонт свойств, качеств и отношений, благодаря которым мы и знаем объект. Модус существования — пространство, в котором бифуркация завершена, объект определен, и если изменяется, то это происходит по вполне предсказуемым (и даже исторически обусловленным, если учесть рассуждения Мануэля Деланды) траекториям. Виртуальное бытие объекта подготавливает этот переход к определённости? В принципе, можно сказать и так. Но даже эта позиция не делает виртуальность зависимым способом бытия, модусом существования.

Виртуальное всегда «сопровождает» реальность существования, следуя за ней неустранимой тенью. Но это не означает, что объем его присутствия постоянен и исторически неизменен. Сегодня, на фоне снижения определенности большинства отношений и процессов, происходит, как кажется, экспансия виртуальности. Если Вера Афанасьева права в своей идее о четырех уровнях виртуального в актуальном мире — естественной (физической) виртуальности, компьютерной, культурной и эзотерической (см. Тотальность виртуального) — то нужно признать, что в нынешнюю эпоху неопределенности все эти формы становятся все заметнее. Останется нерешенным вопрос объяснения этого феномена — связан он с какими-то онтологическими процессами или же все дело в более "внимательной" оптике взгляда на действительность? Грубо говоря, чем подробнее и в мельчайших деталях смотрим на сферу доступной нашим чувствам и разуму реальности, тем более определенной она нам кажется и тем чаще мы ищем объяснений на разных уровнях виртуальности.

#### 4.

С третьим модусом ситуация на порядок сложнее. По меткому выражению Арсения Чанышева, «в течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заклясть его».<sup>20</sup>

Признать реальность небытия всегда было шагом контринтуитивным, вызывающим, граничащим с мистикой, подрывающим стройность логики, угрожающим конвенционально благому бытию. В этом плане показателен соответствующий отрывок из платоновского диалога «Софист»<sup>21</sup>. Мыслить небытие запретил «великий» Парменид. Чужеземец и Тэтет из «Софиста» обходят этот запрет, договариваясь, что небытие не должно быть отнесено к чему-либо существующему (237c). «...Небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» (238c), однако в ходе исследования оказывается и единым, и мыслимым (как «что-либо»), а главное — тесно переплетенным с бытием. «Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое», — признает Тэтет (240a). Небытие, как «один из видов, рассеянный по всему существующему», не есть что-то противоположное бытию, но что-то иное. «...Роды между собой перемешиваются и ... в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием» (259c). То есть вопреки заветам «великого Парменида», небытие существует, тесно переплетено с бытием, взаимопроникает с ним, его можно принципиально помыслить, как «что-либо» и единое, представляет собой иное бытия.

Отношение к небытию в западной философии всегда было противоречивым, амбивалентным. То его отказывались признавать, то признавали частью бытия, которую в любом случае можно помыслить. Ему-то отводили роль пустоты, где беспорядочно двигается и преобразовывается собственно бытие (Демокрит), то субстанциализировали до «рабочего материала», из которого творился мир (ex nihilo в христианской экзегетике). Небытие постоянно возникало в самые пикантные моменты рассуждений и вносило путаницу в их стройную логику.

Иногда бытие проступало в самых неожиданных ситуациях. Тот же Платон, описывая Единое в диалоге "Парменид", фактически наделяет его чертами небытия — бесконечностью, безграничностью, неизменностью, постоянством, тождественностью, безымянностью и непознаваемостью.<sup>22</sup> Апория Зенона о стреле содержит положение, согласно которому предмет, чтобы двигаться, ему необходимо присутствовать там, где его нет, и наоборот — что тот же Арсений Чанышев считает «мобильным модусом небытия», твердым доказательством его наличия.

В греческой и продолжившей греческие традиции средневековой и новоевропейской философии роль небытия была скорее не субстанциальной, а инструментальной. Небытие было средством объяснения бытия, раскрытия его тайн.

Она позволяла рельефно прояснить, что же такое бытие и обосновать явления, которые иначе не могли быть обоснованы. Скажем, если вы ищете первоначало, вам обязательно необходимо указать на противоположность, на среду, из которой заранее обожествленное бытие должно творить мир. Ему (бытию) необходимо от чего-то оттолкнуться, с чем-то различаться. Небытие возникало всякий раз, когда надо было продемонстрировать бытие, ибо оно — единственный фон, на котором бытие заметно.

Индийская и китайская философии к небытию были гораздо более внимательны. Для этих традиций небытие уже не вспомогательное, а субстанциальное понятие. Оно — основа мира, творческий потенциал, мистическое первоначало, из которого возникает бытие. Тут небытие вполне осязаемое, оно представляется полным антиподом бытия, его характерными чертами являются пустота, простота, покой и бесконечность.<sup>23</sup> В то время как бытие обладает как раз противоположными характеристиками — наполненностью (множественностью), сложностью, конечностью. Небытие первично по сравнению с бытием, бытие не только происходит из небытия: небытие остается неуничтожимой первоосновой.

Почему же все-таки такой разброс, такое заметное онтологическое различие между двумя философскими традициями: греческая инструментальность небытия против восточной субстанциальности? По всей видимости, корни этого феномена лежат в большей интегрированности восточной философии в соответствующие религиозные системы, тесную связь ее архаическим ритуалом, который силится объяснить и благость первоначального единства, и причины отпадения от него и главное — восстановить его при помощи коллективных практик.

«В то время как мир решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость.»<sup>24</sup>

Греческая философия как феномен представляла собой рационализацию представлений человека о мире. И чем дальше заходила эта рационализация, тем дальше она уходила от богов и героев, а ритуально-мифологической эпохи, по крайней мере, от объяснения происхождения и функционирования мира их, богов и героев, действиями и поступками. Рационализации подлежало практически все: стремление объяснить происхождение мира обуславливало поиск первоначала —

натуралистического или абстрактного); боязнь множественности, распада, деградации, фрагментации заставляла заменять ритуальное единство обожествленным рациональным, единым и благим. Греческая философия концентрировала смысловую нагрузку на понятии бытия, которое возникло и утвердилось как «точка сборки» реальности и безальтернативное «первоначало». Она куда более рационально, нежели восточная, пыталась обосновать и субстанциальность бытия и инструментальный, вспомогательный характер небытия.

Гегель доводит представление об инструментальности небытия до логической завершенности. Взаимопроникновение бытия и небытия, небытие как иное бытия — эти идеи «Софиста» получают у Гегеля стройную формулировку. Для Гегеля ничто, чистое ничто — это простое равенство с самим собой, отсутствие определений и содержаний, неразличенность в самом себе. Собственно, в этом и есть единство бытия и ничто — и то, и другое есть неопределенная непосредственность.

«Мы проводим различие между нечто и ничто;  
таким образом, ничто есть (существует) в нашем созерцании или мышлении;  
или, вернее, оно само пустое созерцание и мышление;  
и оно есть то же пустое созерцание или мышление,  
что и чистое бытие.»<sup>25</sup>

Гегель говорит о реальности, реальности ничто. Но, не успев как-то определиться, эта реальность у него переходит в бытие в рамках становления и в силу этого исчезает.

«Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же.  
Истина — это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит,  
а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие.  
Но точно так же истина не есть их не-различенность, она состоит в том,  
что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны  
и неразделимы и что каждое из них непосредственно исчезает  
в своей противоположности. Их истина есть, следовательно,  
это движение непосредственного исчезновения одного в другом:  
становление; такое движение, в котором они оба различны,  
но благодаря такому различию,  
которое столь же непосредственно растворилось.»<sup>26</sup>

Мартин Хайдеггер более внимателен к небытию, он не отмахивается от этой проблемы, не отбрасывает ее. Такое впечатление, что она его постоянно манит,

притягивает, что он готов сказать больше, чем позволяют профессорские приличия. Небытие рассматривается им в нескольких планах.

Первый, конечно, — план, жестко привязанный к категории Dasein (вот-бытия, присутствия) в лекции о метафизике 1929 года. Здесь ничто связывается с ужасом (Angst) и становится, таким образом, важнейшим фактором достижения аутентичной жизни.

«Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе “земля уходит из-под ног”.

Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами — вот эти существующие люди — с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя.

Жутко делается поэтому в принципе не “тебе” и “мне”, а “человеку”.

Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут».<sup>27</sup>

Именно выдвинутость человеческого присутствия в ничто сообщает ему ту трансценденцию, благодаря которой человек выступает за пределы сущего. Ничто, таким образом, «есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему ... В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто.»<sup>28</sup>

Второй план понятия ничто анализируется в контексте лейбницевского вопроса «Почему есть сущее, а не наоборот — ничто?». В лекциях «Введение в метафизику» Хайдеггер констатирует:

«Ибо что еще можно спросить о ничто? Ничто есть просто ничто.

И спрашиванию здесь нечего больше искать. Введение термина ничто не прибавляет нам ни йоты в познании сущего».<sup>29</sup>

Вопрос о ничто противоречит логике, он перестает быть научным (поскольку абсурден) и становится причастным пространству философского вопрошания:

«С появлением вопроса о сущем вопрос о не-сущем становится второстепенным. И все же не только внешне, в качестве сопутствующего явления, но и в соответствии с каждый раз данной широтой, глубиной и изначальностью, внутри которых спрашивается вопрос о сущем, выстраивается (gestaltet sich) вопрос о ничто и наоборот.

Способ спрашивания о ничто может служить мерой  
и приметой способа спрашивания о сущем.»<sup>30</sup>

Вместе с тем классическая формулировка бытийного вопроса («Почему есть сущее, а не наоборот — ничто?») решительно преобразует сам вопрос по сравнению с тем, если бы он был задан в сокращенном виде:

«Сущее уже больше не есть наличное, оно становится зыбким, и это безо всякой оглядки на то, познаем ли мы сущее со всей определенностью или нет, безо всякой оглядки на то, понимаем ли мы его в полном объеме или нет. С того мгновения, как мы ставим его под вопрос, сущее как таковое колеблется. Размах этого колебания достигает крайней и острейшей возможной противоположности сущего — небытия и ничто... Своим вопросом мы так помещаем себя в сущее, что оно теряет свою непосредственность как сущее. В то время как сущее внутри широчайшего и весьма жесткого диапазона возможностей «либо сущее, либо ничто» становится зыбким, само вопрошание теряет всякую твердую почву. Также и наша вопрошающая сиюбытность становится зыбкой и, однако, сама поддерживает себя в этой зыбкости.»<sup>31</sup>

Наконец, третий план понятия содержится в «Пармениде», где, впрочем, нет слов «ничто» или «небытие». Хайдеггер обращает внимание на пересказ Платоном в конце «Политии» мифа о λητη и равнине, на которой она расположена, фактически — о загробном, потустороннем царстве. Λητη — царство сокрытого, противоположность истины, αληθεια, место (пространство, топос?), в котором происходит забвение, место перехода «тамошнего» в «здешнее». Сокрытая сущность λητη противостоит αληθεια:

«Λητη, то есть забвение как сокрытие, влекущее в забвение, есть то изымание из несокрытого, благодаря которому только и удерживается сущность «алетейи», оставаясь таким образом незабытой и незабываемой.»<sup>32</sup>

То есть, функция небытия предстает в «Пармениде» как сокрытие (закрытие) истины. Платон, пересказывая миф, описывает явно загробное пространство. Для Хайдеггера оно — пространство (равнина) жизни внеистинной, неаутентичной, где, собственно, и происходит драма сокрытия.

«Смерть завершает тот или иной жизненный бег,  
но не полагает конец бытию человеческого существа.  
Смертью завершается переход от “здесь” к “там”. Возникает вопрос:  
что окружает человека и что остается с ним после того,  
как он совершил очередной смертоносный путь здесь, на земле.»<sup>33</sup>

На самом деле, и в описании этого топоса, данного в мифе Платона, и из интерпретации его Хайдеггером указывают на близость пространства λητή к пониманию небытия в версии восточной философии — начала, сокрывающего бытие-истину, но содержащего ее в себе.

К концу XX века небытие оформилось в предмет философского исследования. Причем, произошло это синхронно в разных философских традициях. На Западе заговорили о «темном повороте», заменив человеческую исключительность поиском нечеловеческих и трансцендентальных сил, которые находятся то ли внутри, то ли вне познаваемого мира (например, в ноуменальной сфере), но в любом случае оказывают на него сильное влияние. Консенсус мыслителей был сосредоточен вокруг того, что этот слой бытия должен быть «темным» и по возможности жутким, он опосредуется человеческим сознанием, которое предоставляет экран, сглаживающий страшные эффекты «темного» бытия. В этой связи Говард Филипс Лавкрафт в часто цитируемом сегодня отрывке из «Зова ктулху» писал так:

«Неспособность человеческого разума соотнести между собою все,  
что только вмещает в себя наш мир, — это великая милость.  
Мы живем на безмятежном острове неведения посреди  
черных морей бесконечности, и дальние плаванья нам заказаны.  
Науки, трудясь каждая в своем направлении, до сих пор особого вреда  
нам не причиняли. Но в один прекрасный день разобщенные познания  
будут сведены воедино, и перед нами откроются такие ужасающие горизонты  
реальности, равно как и наше собственное страшное положение,  
что мы либо сойдем с ума от этого откровения,  
либо бежим от смертоносного света в мир и покой  
нового темного средневековья.»<sup>34</sup>

На Востоке (преимущественно, в России) под влиянием синергетических тенденций в науке и синергетической парадигмы в целом, в конце XX века возникла целая философия небытия, представленная, прежде всего, такими фигурами как

Арсений Чанышев и представители казанской школы — Натан Солодухо и Рафаиль Нуруллин (основные идеи философии небытия см. в Таб.1)

Таблица 1. Философия небытия, основные идеи <sup>35</sup>

Натан Солодухо	Рафаиль Нуруллин	Арсений Чанышев
Небытие порождает бытие	Небытие порождает бытие	Небытие порождает бытие
		Небытие – единственное, что существует реально, бытие лишь иллюзия, это форма небытия
	Бытийное отсутствие есть небытийная матрица памяти, которая в качестве исходного пространства выступает возможностью для процессов и вещей бытия	
	Оно содержит память предшествующих воплощений многих Вселенных, тем самым заключая в себе неосуществившиеся сценарии развития будущих форм бытия, законы существования.	
	Небытие — основание всех форм реального бытия	
Небытие первично, бытие вторично	Только небытие может быть субстанцией (причиной самой себя)	Небытие первично, бытие вторично
Характерная черта — неопределенность	Абсолютное небытие неопределенно	
Небытие определено в себе — содержание состоит из ничто-форм	Содержание состоит из ничто-точек. Бытие — процесс	

	превращения ничто-форм в нечто-формы и обратно.	
Разделяет абсолютное бытие и относительное (бытие-при-бытии)		
	Небытие — виртуальный уровень бытия	
Конкретное воплощения небытия = ничто	Абсолютное небытие=ничто	
Логика бытия есть логика присутствия, логика небытия — логика отсутствия	Логика бытия есть логика присутствия, логика небытия — логика отсутствия	
Наличный мир — единство бытия и небытия		
Бытие и сущее не противопоставляются, бытие — совокупность сущего		
В бытии нет абсолютов — они всего лишь конструкции сознания, абсолюты есть в небытии		
<p>Формы относительного небытия</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) возможные формы, которые должны воплотиться в бытии;</li> <li>2) формы, которых нет в данном фрагменте реальности;</li> <li>3) отжившие формы, которые перестали существовать</li> </ol>		

		Доказательства: от времени, от пространства, мобильный модус, эмерджентный модус, от различия
		Небытие есть время

В философии небытия обращает на себя внимание, прежде всего, то, что фактически она обращается к восточному пониманию небытия, хотя и добавляет выводы и темы, которых в древних восточных текстах быть не могло. Небытие для этой философии есть реальностью. По крайней мере, оно реально существует. Причем, это реальность, отделенная от бытия, но неразрывно с ним связанная. Так, Натан Солодухо пишет:

«Небытие — это

- 1) реальное несуществование (отсутствие) чего-либо (предикативное определение);
- 2) несуществующая реальность или реальность несуществования, или отсутствия, (субъектное определение);
- 3) все реально несуществующего («мир небытия»).

Небытие онтологически никак не определено, в этом состоит сложность его понимания. Обобщенной формой проявления небытия служит ничто или не-сущее.»<sup>56</sup>

Впрочем, сферу небытия соответствующая философия связывает с информационными процессами. Рафаиль Нуруллин, в частности, пишет:

«В качестве актуально-бесконечного основания конечных вещей нами вводится понятие «матрица памяти» как уровень реального небытия, смыслом которого является быть пустым от вещей первичным пространством... На правах метафизики мы вправе предположить, что за реальным, изменяющимся ощущаемым миром вещей актуально существует в пространстве матрицы мыслимый информационный мир, диалектически связанный с реальными процессами.

Реальное небытие в широком смысле тоже есть бытие, но пустое от вещей, которое в качестве матрицы обеспечивает хранение и накопление информации как отражение циркуляции реальных процессов.»<sup>57</sup>

При этом выстраивается иерархия, и основанием мира выступает как раз небытие — вечное и неизменное, тогда как бытие временно, конечно, преходяще. Характерной чертой небытия объявляется неопределенность, иногда сфера небытия сближается и даже смешивается с виртуальной сферой.

Философы небытия и близкие к ним мыслители соглашались с тем, что проблема небытия настолько важна, что основной вопрос философии (об отношении мышления к бытию) должен быть переформулирован в вопрос об отношении небытия и бытия. В рамках этого вопроса «небытию не приписывается онтологического существования, но и не отказывается в гносеологическом признании в качестве гносеологической контрадикторной пары, способствующей более глубокому познанию бытия.»<sup>58</sup>

По большому счету, со времен Платона немного изменилось — небытие все так же причастно бытию, причем его существование — не онтологическое, а гносеологическое — оно необходимый инструмент познания бытия, его альтер эго, на фоне которого бытие выглядит рельефнее:

«Гносеологическое признание не-бытия и его изучение  
в гносеологическом плане действительно нужно и важно.

В таком качестве и в такой “дозе” его признание не дискредитирует бытие  
и не заменяет его небытием, но на деле помогает обнаружить тонкости,  
“изнанку бытия”, его незримые силы.»<sup>59</sup>

## 5.

Наши попытки как-то описать модусы бытия на основании того, что о них знает философия и наука, показывают, что применение полноценного систематического и даже, можно сказать, строгого подхода, наталкивается на ряд онтологических и гносеологических трудностей и стереотипов.

Прежде всего, мы до сих пор не в силах разделить понятия «бытие» и «сущее», хотя очевидно, что такое разделение предполагалось, ибо даже в Греции не было бы столь разных слов для обозначения этих понятий. Между тем, наличие виртуальных частиц, мерцающих элементов, переживание отсутствия (например, ампутированного органа), «всплытие реликтов» — то есть повторение старых, вымерших социальных форм, которые мы наблюдаем сегодня — должно нас убедить в том, что понятия бытия и сущего не равны по объему и бытийствовать можно по-другому, нежели существовать. Таким образом, бытие сегодня — понятие гораздо более широкое, чем сущее и существование. Как говорил чужеземец в «Софисте» Платона, «мы сейчас оказались в совершенном неведении относительно бытия, а между тем нам кажется, будто мы о нем что-то говорим» (249d).

Понятие бытия действительно проблематично, оно раскрывается каждый раз по-новому на каждом следующем этапе развития науки, философии и мирозерцания вообще.

Мартин Хайдеггер в 10 параграфе лекций по введению в метафизику применяет подкупающий своей ясностью и простотой прием. Здание реального училища — нечто сущее. Мы можем осмотреть все здание от чердака до подвала, найдем повсюду очень даже упорядоченное сущее, но не найдем бытия этого училища. Где находится бытие? Этот вопрос ставит Хайдеггера в тупик. Из него он выбирается (или думает, что выбирается) в духе своего времени через связь с геополитикой и историей. Правда, несколькими параграфами спустя, он напоминает, что бытие значило для греков:

«“Бытие” значит для греков постоянство в двойном смысле:

1. Стояние-в-себе как вос-стающее (φύσις);

2. Как таковое все же “постоянное”, т. е. остающееся, пребывающее (οὐδία).

Не-быть значит, следовательно: выступить из такового в себе вос-ставшего (entstandenen) постоянства: ἐξίδησθαι — “экзистенция”.

“Экзистировать” значит для греков как раз не-быть. Бездумность и чванство, с коими употребляют слово “экзистенция” (“существование”),

“экзистировать” (“существовать”) для обозначения бытия,

суть новые доказательства отчуждения от бытия

и от изначально могущественного и определенного его толкования.»<sup>40</sup>

Заметим, тут Хайдеггер делает две принципиальных вещи: во-первых, он отделяет бытие от существования, связывая последнее с «забвением бытия». Во-вторых, он наделяет бытие чертами, в самом деле свойственные сущему. Стояние-в себе, постоянно пребывающее, сюда можно добавить еще определенность, ограниченность. Очевидно, что Хайдеггер силится разделить бытие и сущее, но не может допустить форм бытийствования, отличных от существования.

Следующая онтологическая трудность — поиск первоначала и иерархизация всего, к чему прилагается мыслительное усилие человека. В эпоху господства классического эссенциализма бытие провозглашалось главным действующим “лицом и точкой сборки множественности. Но и философия небытия начала с решения вопроса о том, что первично — небытие или бытие. Разумеется, выбор был сделан в пользу небытия, поскольку ранее он был противоположен на 180 градусов. Об этой привычке выстраивать иерархии замечательно сказал в свое время Николай Гартман:

«Бытие — а тем более реальность, вот-бытие, существование — не иерархизируется вообще. Оно одно во всем, что есть.

Иерархизируется только порядок величины, оформленность, степень сгущения определенности.»<sup>41</sup>

С этим же феноменом поиска первичного, выстраивания иерархий связано и то, что небытие (в некоторых случаях и виртуальность) представляют неким антиподом бытия, бытием, вывернутым наизнанку.

Наконец, третья трудность — на сей раз скорее гносеологическая — это само слово «небытие», которое является не слишком удачным и, как нам кажется, повинно в терминологической путанице вокруг бытия и сущего. Онтологически и логически корректным названием этого модуса было бы не-сущее, поскольку даже если мы не готовы разделить бытие и сущее, мы все равно признаем за понятием «бытие» больший вес, чем за «сущим». Не-сущее — то, что не-существует, то есть неустойчиво, неограничено, нетождественно себе, не различается, неопределённо. Но если мы о нем говорим, оно производит какие-то эффекты и аффекты, стало быть, оно бытийствует. Бытийствует, не существуя. В чем тогда смысл бытийствования, как более широкого понятия, чем сущее, как не во включении объектов, которые могут как-то, каким-то непривычным и диковинным (для нас) образом пребывать, при этом не существуя?

Что заставляет нас сегодня отделять существование от бытия и говорить о бытийных модусах?

Во-первых, новый виток развития науки, который лишь усугубляет сомнения, вызванные такими явлениями, как квантовая физика, теория струн. Возникновение топосов, которые при всем желании нельзя трактовать как модусы существования; частицы, которые ведут себя не так, словно они являются частью действительности.

Во-вторых, мы постоянно сталкиваемся с новыми типами объектов, которые не укладываются в стандартное понимание существующих. Например, гиперобъекты Тимоти Мортон — объекты или вещи, которые широко — относительно людей — распространены во времени и пространстве. Они могут быть природными: например, коронавирус или та же космическая комета. Могут быть рукотворными: такими, как глобальное потепление, социальные сети, капитализм или мировая финансовая система. У них есть ряд важных характеристик. Гиперобъекты «вязкие», то есть, «прилипают» ко всем существам, которые с ними связаны. То есть, каждый в той или иной мере чувствует на себе действие гиперобъекта. Они нелокальны: ни одна локальная манифестация или проявление гиперобъекта не является гиперобъектом, их нельзя локализовать ни в пространстве, ни во времени. Они задействуют темпоральности, глубоко отличные от человекообразных: когда мы ведем речь о глобальном потеплении, мы говорим о десятках и сотнях тысяч лет. Смещение идеального и материального, космического и земного — можем ли мы поручиться, что речь все еще идет о знакомом нам сущем? Кроме гиперобъектов, мы сталкиваемся с различными модификациями виртуальной реальности, реальностью масс-медиа и

информационной сферы вообще, космическими объектами, странным возрождением вымерших социальных форм и другими неконвенциональными и немислимым ранее реальностями.

В-третьих, конец человеческой исключительности (Ж.-М. Шеффер) привлекает внимание к панпсихизму и соответственно не-человекоподобным способам бывать. Если человек — не венец творения и не мера всех вещей, если он встроен в бытие на тех же онтологических правах, что и все остальное, это со всей неизбежностью повышает интерес ко всему спектру стратегий бывания, их идентификации и по возможности помещения в общий ряд. В современной философии происходит смещение акцентов с «человеческого, слишком человеческого» на «чужую феноменологию» (Иен Богост).

Итак, бытие по содержанию гораздо шире существования. Философы неоднократно отмечали отглагольность этого существительного. Мы же рискуем предположить, что свойства бытия характерны гораздо большему числу объектов, чем мы себе это представляем и можем представить.

Бытие выступает в трех разных модусах — собственно существовании, виртуальности и не-сущем (небытии). Существование является чрезвычайно важным для нас, людей, но исчерпывающим модусом бытия. Его отличительными чертами является различие, ограниченность, определенность. То, что мы видим, слышим, ощущаем по большинству существующее — свидетельство всего лишь нашей эпистемологической ограниченности, дарованной нам, если верить Лавкрафту, во благо — чтобы познавать и изучать сконструированный, искусственный, знакомый мир, в котором находиться комфортно и нестрашно.

Виртуальность есть модус, в котором существование и несуществование объекта имеют ненулевые значения и могут находиться в разных соотношениях. Примечательно, что виртуальность сопровождает существующие объекты, способна делать их видимыми для других объектов, и все же это принципиально другой, в отличие от существования, модус бытия. Виртуальность присутствует везде. Она связана с возможностью, вероятностью, выбором, бифуркацией. Это реальность, приближающаяся к существованию, но еще не существование. Оно частично различно и определено, а частично неопределенно. Потому его сложно «ухватить» человеческому сознанию.

Еще сложнее «ухватить» несуществование или небытие. Проще поддаться искушению воспринимать его просто как отрицание существования, его антипод, инверсию всех характеристик. В какой-то мере, это так и есть, однако топос неразличности и неопределенности, минимальной организованности и максимальной энтропии все же не является ни антагонистическим противоречием существованию, ни огражденной от любых взаимодействий с ним сферой. И дело тут не только в том логическом выводе, который повторяли многие философы: небытие — мыслимо, а значит, она часть бытия. Движение (а точнее, факт нахождения и

ненахождения объекта в данной конкретной точке), наличие миров и анти-миров, частиц и античастиц, количество антиматерии показывает, что не-сущее играет в нашей жизни гораздо большую роль, чем мы привыкли об этом думать. Небытие должно означать отсутствие порядка (определенности, ограниченности, различия), которое в то же самое время содержит потенциал порядка (определенности, ограниченности, различия). И если искать что-то напоминающее небытие (точнее — не-существование) в физических аналогиях, то это, несомненно, то, что называется детерминированным хаосом. Гипер-хаос Мейясу, то есть хаос, преисполненный чистой контингентности, и являющийся абсолютom, таким образом служит основанием всей конструкции. Модусы бытия есть постепенная редукция гиперхаоса до определенности и различности. Они ни в коем случае не представляют собой некие полузакрытые «сферы», в которых действует тот или иной модус. Скорее, мы можем говорить о том, что все модусы так или иначе присущи всем вещам (процессам, явлениям) и что у каждой из них есть, кроме явленного существования, еще и виртуальное бытие и небытийственная составляющая. Если модус со 100-процентной энтропией (небытие) представить, как то предполагает Р. Нуруллин, матрицей, хранящей информацию об умерших, вымерших и ушедших формах, это может объяснить некоторые феномены реальности — например, «всплытие» отживших социальных форм или долговременную живучесть и повторяемость патрон-клиентских отношений.

Речь идет о первом, самом общем различении бытия, выделении его различных модусов. Бытие имеет универсальное свойство быть (пребывать), будучи либо актуальной формой, либо возможностью, либо средоточием потенции, которая может себя реализовать при определенных условиях, но до времени хранится в Лете, будучи растворенной энтропией. Пока — на нынешнем уровне развития мышления, ментальности, науки — других способов бытия не видится. Возможно, со временем они будут открыты. Но то, что мы понимаем определенно уже сейчас — бытие оказывается уже в первом приближении разделенным, подчиняющемся различию, нетождественным самому себе. Дело не в том даже, что бытийствовать (существовать) и существовать — это разные вещи. Дело в том, что существование, или способность быть сущим — частный случай бытийствования (существования), в той или иной мере доступный нашим чувствам и в то же время скрывающийся от них. Остальные два способа бытия — мы можем идентифицировать либо по результатам их деятельности, превращениям и трансформациям (виртуальность), либо по отголоскам самих фактов наличия форм/содержаний того, что немислимо, погибло или перешло в энтропийное состояние (небытие).

С вопросом о способах бытия связана еще одна проблема, которую предстоит решить. Представляется, что в нашей версии бытие радикально всеобъемлюще — так, что включает в себя небытие. Соответственно, оно лишается возможности логически отделиться от небытия (которое тоже в некотором смысле «бытие»). И затрудняется, да что там — становится невозможным ответ на метаонтологический вопрос: «Что значит быть (не быть)?» Но все дело в том, что в этом мире нет полного отрицания бытия.

Можно бытийствовать, разными способами (мы насчитали три), а не-бытийствовать нельзя. Это бессмысленно, как в арифметике делить на нуль. То, что было в бытии, остается в бытии — даже если оно в наших представлениях гибнет, переходя в состояние со стопроцентной энтропией. Структурно возможные сущности (вещи, машины) могут появиться в этом мире, но исчезнуть — никогда, они могут перейти в другое состояние, бытийствовать иным способом (одним из перечисленных трех). Коль скоро ты смог появиться в этом мире, в любом из модусов бытия — назад дороги уже нет, в этом смысл необратимости. Наш мир буквально наполнен бытием, выступающим в различных способах взятом в различных модусах. В этом смысле возвращение к тезису Парменида о том, что бытие есть, а небытия — нет, может заиграть новыми красками.

---

## Библиография

- Афанасьева, Вера. *Тотальность виртуального*. Саратов: Научная книга, 2005.
- Брайант, Леви. *Демократия объектов*. Пермь: Hyle press, 2019.
- Гартман, Николай. *К основоположению онтологии*. Санкт-Петербург: Наука, 2003.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. *Наука логики*. Т. 1. Москва: Мысль, 1970.
- Лавкрафт, Говард. *Зов ктулху*. Москва: Иностранка, 2014.
- Мейясу, Квентин. *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург – Москва: Кабинетный ученый, 2015.
- Меньчиков, Геннадий. Об изменении основного вопроса философии. *Ученые записки Казанского государственного университета* 152(1) (2010): 125–134.
- Нуруллин, Рафаиль. *Метафизика виртуальности*. Казань: Издательство КГТУ, 2008.
- Пивоваров, Даниил. *Категории онтологии*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016.
- Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2. Москва: Наука, 1990-1994.
- Родзинский, Дмитрий. *Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии*. Москва: Московский психолого-социальный институт, 2006.
- Солодухо, Натан. *Философия небытия*. Казань: Издательство Казанского университета, 2002.
- Солодухо, Натан. Этические принципы философии небытия. *Вестник Казанского университета* 12 (2010): 370–376.
- Топоров, Владимир. *О ритуале. Введение в проблематику», Архаический ритуал в фольклорных и ран нелитературных памятниках*. Москва: Наука, 1988.

- Хайдеггер, Мартин. *Бытие и время*. Москва: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер, Мартин. *Введение в метафизику*. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Хайдеггер, Мартин. *К философии (О событии)*. Москва: Издательство Института Гайдара, 2020.
- Хайдеггер, Мартин. *Парменид*. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2009.
- Хайдеггер, Мартин. *Тождество и различие*. Москва: Гнозис - Логос, 1997.
- Хайдеггер, Мартин. *Что такое метафизика?* Москва: Академический проект, 2013.
- Харман, Грэм. *Имматериализм. Объекты и социальная наука*. Москва: Издательство Института Гайдара, 2018.
- Харман, Грэм. *Спекулятивный реализм: введение*. Москва: РИПОЛ классик, 2020.
- Хоружий, Сергей. *Очерки синергической антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории им. Св. Фомы, 2005.
- Хоружий, Сергей. Род или недород? *Вопросы философии* 6 (1997): 53–68.
- Чанышев, Александр. Трактат о небытии. *Вопросы философии* 10 (1990): 12–27.
- Badiou, Alain. *Being and event*. New York: Continuum, 2005.

---

### Примечания:

- <sup>1</sup> Денис Семенов — политический философ и независимый исследователь из Киева. Выпускник исторического факультета Днепропетровского национального университета и аспирантуры ДНУ по специальности «Социальная философия и философия истории», он долгое время занимался политическими технологиями и консультированием, управлением электоральными кампаниями и консалтингом для политических партий и благотворительных организаций в Украине. Автор телеграмм-канала [https://t.me/weird\\_ontology](https://t.me/weird_ontology).
- <sup>2</sup> Мартин Хайдеггер, *Бытие и время* (Москва, Ad Marginem, 1997), с. XII.
- <sup>3</sup> Там же, с. 17.
- <sup>4</sup> Мартин Хайдеггер, *К философии (О событии)* (Москва: Издательство Института Гайдара, 2020), с. 24.
- <sup>5</sup> Там же, сс. 24–25.
- <sup>6</sup> Там же, с. 25.
- <sup>7</sup> Там же, с. 106–107.
- <sup>8</sup> См.: Грэм Харман, *Имматериализм. Объекты и социальная наука* (Москва: Издательство Института Гайдара, 2018), сс. 31–39.
- <sup>9</sup> Грэм Харман, *Спекулятивный реализм: введение* (Москва: РИПОЛ классик, 2020), с. 235.
- <sup>10</sup> Мартин Хайдеггер, *Тождество и различие* (Москва: Гнозис - Логос, 1997), с. 36.
- <sup>11</sup> Квентин Мейясу, *После конечности. Эссе о необходимости контингентности* (Екатеринбург – Москва: Кабинетный ученый, 2015), с. 11.

- <sup>12</sup> Alain Badiou, *Being and event* (New York: Continuum, 2005), с. 29.
- <sup>13</sup> См.: Вера Афанасьева, *Тотальность виртуального* (Саратов: Научная книга, 2005).
- <sup>14</sup> Сергей Хоружий, Род или недород? *Вопросы философии* 6 (1997): 58.
- <sup>15</sup> Сергей Хоружий, *Очерки синергийной антропологии* (Москва: Институт философии, теологии и истории им. Св. Фомы, 2005), с. 41.
- <sup>16</sup> Вера Афанасьева, *Указ. соч.*, с. 62.
- <sup>17</sup> Леви Брайант, *Демократия объектов* (Пермь: Hyle press, 2019), с. 113.
- <sup>18</sup> Даниил Пивоваров, *Категории онтологии* (Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016), с. 114.
- <sup>19</sup> Леви Брайант, *Указ. соч.*, с. 93.
- <sup>20</sup> Арсений Чанышев, Трактат о небытии. *Вопросы философии* 10 (1990): 159.
- <sup>21</sup> Все ссылки на диалог «Софист» воспроизводятся по изданию: Платон, *Собрание сочинений в четырех томах*, Т. 2 (Москва: Наука, 1990-1994).
- <sup>22</sup> См. об этом: Дмитрий Родзинский, *Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии* (Москва: Московский психолого-социальный институт, 2006), сс. 60–61.
- <sup>23</sup> См.: Дмитрий Родзинский, *Указ. соч.*, с. 79.
- <sup>24</sup> Владимир Топоров, *О ритуале. Введение в проблематику», Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках* (Москва: Наука, 1988), с. 40.
- <sup>25</sup> Георг Гегель, *Наука логики*, Е. 1. (Москва: «Мысль», 1970), с. 140.
- <sup>26</sup> Там же, с. 140–141.
- <sup>27</sup> Мартин Хайдеггер, *Что такое метафизика?* (Москва: Академический проект, 2013), с. 33.
- <sup>28</sup> Там же, сс. 35–36.
- <sup>29</sup> Мартин Хайдеггер, *Введение в метафизику* (Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998), с. 106.
- <sup>30</sup> Там же, сс. 107–108.
- <sup>31</sup> Там же, сс. 111–112.
- <sup>32</sup> Мартин Хайдеггер, *Парменид* (Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2009), с. 276.
- <sup>33</sup> Там же, с. 211.
- <sup>34</sup> Говард Филипс Лавкрафт, *Зов ктулху* (Москва: Иностранка, 2014), с. 5.
- <sup>35</sup> См.: Натан Солодухо, *Философия небытия* (Казань: Издательство Казанского университета, 2002); Рафаиль Нуруллин, *Метафизика виртуальности* (Казань: Издательство КГТУ, 2008); Арсений Чанышев, Трактат о небытии. *Вопросы философии* 10 (1990): 158–165.
- <sup>36</sup> Натан Солодухо, Этические принципы философии небытия. *Вестник Казанского университета* 12 (2010): 370.
- <sup>37</sup> Рафаиль Нуруллин, *Метафизика виртуальности* (Казань: Издательство КГТУ, 2008), с. 20.
- <sup>38</sup> Геннадий Меньчиков, Об изменении основного вопроса философии. *Ученые записки Казанского государственного университета* 152(1) (2010): 127.
- <sup>39</sup> Там же, с. 129.

<sup>40</sup> Мартин Хайдеггер, *Введение в метафизику*, сс. 143–144.

<sup>41</sup> Николай Гартман, *К основоположению онтологии* (Санкт-Петербург: Наука, 2003), с. 195.