

Ланкин Вадим Геннадьевич

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЫСЛА: ГОРИЗОНТЫ ПОСТИЖЕНИЯ, ЦЕННОСТИ, ЗНАЧЕНИЯ

УДК 130.121

Автор:

Ланкин Вадим Геннадьевич, Томский государственный архитектурно-строительный университет, Россия, г. Томск, профессор, доктор философских наук.

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Кокаревич М.Н.**;

кандидат философских наук, доцент **Курган А.А.**

Ланкин В. Г.

А 22 Феноменология смысла: горизонты постижения, ценности, значения – Praha: Premier Publishing. 2022. – 136 с.

ISBN 978-80-88612-02-5

В книге рассматривается феномен смысла в ключе методологии понимания сознания как события осмысления. Смысл предлагается интерпретировать как фундаментальную категорию, обосновывающую мыслимость и осознанность вообще – как феномен целостности в системной связи осознания. Смысл предстает как основание связности – как система координат, в измерении которой только связуемые таким образом элементы обретают значения – как по отношению друг к другу, так и по отношению к целому. Ценность предстает как особый горизонт смысла – горизонт отнесенности данного к *своему-целому*. А горизонт постижения – как отнесение смыслового события к данному в нем *другому* как центру смыслообразования. Смыслообразование это событие, и данность в нем двухполярна – это взаимоданность *своего* и *другого*. В связи с этим смыслообразование вариантно. Этот подход позволяет выявить типологически сложную структуру форм мышления и обосновать логику типов культуры как разных способов осмысления и переосмысления естественного человеческого существования.

Книга предназначена для философов, гуманитариев других специальностей, всех интересующихся вопросами концептуального обоснования способностей сознания, осмысления, культурных ценностей, познавательной и коммуникативной деятельности.

Subscribe to print 29/12/2022. Format 60×84/16.

Offset Paper. Garinitura Arno Pro. Pec. liter. 12. Quantity: 500 copies.

Typeset in Premier Publishing Praha, Czech Republic.

Printed by Premier Publishing

Praha 8 – Karlín, Lyčkovo nám. 508/7, PSČ 18600, Czech Republic

pub@ppublishing.org, ppublishing.org

© Ланкин В.Г. 2022.

© Premier Publishing Praha, 2022.

ISBN 978-80-88612-02-5

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Часть 1. СКЛАДЫВАНИЕ СОБЫТИЯ СМЫСЛА	12
1.1 Событийная структура смысла	12
1.2 Смысл и значение в системных связях осознания.....	49
Часть 2. ГРАНИ СМЫСЛОВЫХ ДАННОСТЕЙ	79
2.1 Феноменальные грани и варианты осознания	79
2.2 Элементы смыслообразования и формы мышления .	101
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	127

ПРЕДИСЛОВИЕ

Большую часть истории развития философии мыслители посвятили выявлению и прояснению базовых понятий понимания действительности — *бытия, познания, универсума, Бога, ума, мышления*. К ним добавлялись в качестве вспомогательных объясняющих инстанций — *время, язык, субъект, феномен*. В последнее время делались попытки добавить в качестве базисного концепта философской мысли *сознание*, но в этом, похоже, пока большого успеха не удалось достигнуть — слишком поразному трактуется этот концепт, чтобы можно было принять его в качестве базовой категории при философской аргументации. А ведь *сознание* — это столь же важная универсальная категория, как и *бытие*. Но особенно не повезло пока, как представляется, понятию *смысла*. Очевидно оно более фундаментально, чем *мышление, логика, познание, значение, язык* и соотносимо по уровню глубины и значимости с понятиями *ума* и *сознания*. Но обратилась философия к выявлению этого понятия чрезвычайно поздно — только в конце 19 — начале 20 вв.. Если считать философию не просто путем познания, наукой, но и способом осмысления действительности, то столь долгое не выделение понятия *смысла*, не рассмотрение его, не создание соответствующей концепции и теории — не просто большое упущение философии, а большой пробел в ее самообосновании — самоосознании. Но скажем более того: и сегодня, спустя более 13 десятилетий после первой попытки выделить понятие *смысла*, трудно найти концепцию и теорию, которая бы удовлетворяла требованию к обоснованному определению фундаментального понятия универсального аргументационного значения. Да, еще древние греки придавали понятию *логос* плодотворную многозначность, подразумевали в ней и *смысл*. И все же это метафорическое понятие слишком расплывчато схватывало то, что следовало бы выделить как основу мыслимости, осознанности, умственности и значимости. Для этих задач греки придумывали более изящные концепты — например, такие как *идея* (на основе метафоры видения)

или *энтелехия* (на основе метафоры цели — *телоса*). Понятие логос могло означать вообще учение (*логия*), вообще закон (*логос* как *номос* универсального порядка) или организацию, слагаемость мысли, отображаемую как *логика*. В логике, конечно, есть *смысл*, но манифестация форм и законов *силлогистики* не выявляет смысла как такового. Более того, ведь кроме порядка *силлогистики* есть ведь и порядок чувства — *эстетизис*. И это тоже *смысл*. А также есть и не может игнорироваться *смысл* мистической интуиции, который был некогда выделен как Бог-Логос, и по своему фокусировался исторически в понятиях благодати, откровения — открывающийся тайны. То есть *смысл* — это и нечто самое тонкое в основе осознанности-мыслимости и одновременно само общее, ибо присущ в качестве такой основы все модусам организации мысли, интуиции, познания, самосознания.

Для большинства европейских ментальностей существенной оказалась другая проблема в выделении понятия *смысла* — смешение, а порой и замещение его значения многозначным словом «чувство» (*sense*), имеющим привкус понятия «знак», «значение» (*Sinn*). Поэтому выделение понятия *смысла*, отличного от понятия *значение* производно было все в той же смирновской перспективе. А гуссерлианское понимание *смысла* было его отождествлением с чистым *явлением* как таковым — с чистым явлением-полаганием объекта. Понимание *смысла* (с-мысла) как мыслительно связи, характерное для русской языковой традиции и ментальности, нашло отражение в шпетовской трактовке гуссерлианской феноменологии *смысла*, разъясняюще дополненной фактором сообщимости («социальности»). Аспект базовой логико-грамматической связности выделяется в качестве ключевого в подходе к «логике *смысла*» в работах А. В. Смирнова. Мы же предлагаем расширить эти возможности русского слова с-мысл, рассматривая *смысл* как событие образования целостности мысли — задающей тем самым базовое измерение для способа связности значимого и, соответственно, для пространства возникающих таким образом значений. Мы предлагаем рассматривать *смысл* как феномен целостности осознания. В сознание, в свою очередь, — как событие осмысления и переосмысления.

Этот подход обладает искомым свойством универсальности по отношению к ряду разных способов смыслообразования. Понимание

смысла как *события* слагания связной целостности в актах осознания, выявлению которого посвящена эта книга, позволит в самих структурах рациональности разглядеть интегрированные фрагменты внерационального смысла, в эстетическом переживании увидеть вкрапления внеэстетических мотивов, в мистике усмотреть глубинные основания постижения. То есть это позволит рассмотреть само осознание как событие, моменты и эффекты которого способны взаимодополнять и взаимообогащать друг друга. Это позволит рассмотреть культуру как масштабное выражение интегрированного осознания, благодаря чему отдельные ее линии, претендовавшие на смысловую самодостаточность и господство, будут выведены из кризиса заносчивой самоизоляции и неизбежной ограниченности. Логос разума и экспрессивное явление эстетизиса предстанут вариантами внутренне единой диспозиции смысла, для выявления которой каждый из них предоставит свои возможности: логос философии — активность проясняющего взгляда, экспрессивность искусства — развернутую наглядность смыслового явления и событийной структуры смысла.

Поиск своеобразия смысла внерационального типа — это задача, необходимо выходящая за рамки доминирующего — сугубо рационального — способа смыслообразования и требующая категориально-методологической смены концептуальных координат. Это задача тотальной саморефлексии осознания, ключевой феноменальной характеристикой которого все же выступает смысл, но смысл, вариантный в своих основных спецификациях — в основных способах смыслообразования и типах мышления. Это — задача выхода в рефлексивное метапространство осознания, координаты которого позволили бы схватывать и сопоставлять различные типы смыслообразования. Это задача нового качества рефлексивности, которое не может сложиться без опоры на категорию *смысла*, выражающую меру целостности события осознания.

Проблематичность адекватной рефлексивной рецепции внерациональных способов осознания выступает симптомом редукции события осознания к процессуально-ситуативным эффектам. Такая редукция связана как с прагматикой операционально-технического включения рациональной мысли, заслоняющей саму возможность иных спосо-

бов осознания, так и со спонтанностью игрового смыслообразования. И в том и в другом случае проблематичным оказывается концептуальное обоснование внерациональных форм выражения и понимания мысли. Это явный симптом кризиса субъектной системности культуры как универсального события осознания. Это явный симптом безоглядности разума как в его субъект-объектной диспозиции и предметной нацеленности, так и в стремлении деконструировать — дерационализировать себя.

Для рефлексивного прояснения этой ситуации основные модули мысли должны предстать логически соотносимыми друг с другом. Должен быть устранен риск их выпадения друг в друга при сближении и взаимодействии в современной культуре. Это важно для философии перед лицом опасности сведения ее логики к *игре* или к *мифу*. Для этого в генеральном событии смысла должна быть высвечена базовая феноменальная структура — основа его имманентного событийного складывания, не идентичная с классически оформившейся трансцендентальной установкой смысла.

Но для такого понимания смысла — смысла не как заданности, а как слагающегося события осознания необходим сландующий методологический поворот — переключение внимания с метафизики бытия на феноменологию события. Проблема феноменологии смысла как рефлексивного события складывания целостности осознания выступает здесь в некоторой степени как аналогия синэргетического рассмотрения самоорганизации систем в современной науке. Логика и специфическая онтология события — тот ракурс рассмотрения, в котором можно увидеть смысл как складку мысли, более того, как живое слагание мысли, как слагающее новые целостности осознание действие ума и проживания. И это путь не только к систематизации, но и к интеграции разных способов осмысления, отстоявшихся в опыте культуры, причём интргации на основе философского дискурса — на основе интгрированного разума.

Расширение горизонтов философского метода — это актуальная перспектива, на которую направлен целый ряд методологических проектов второй половины XX века. Такова философская герменевтика, делающая центром тематизации понимающее переживание,

в рамки которого укладывается в том числе и разум с его специфическими ориентирами. Такова феноменологическая программа, стремящаяся к имманентизации предмета мысли и одновременно к прояснению проблематики трансцендентального субъекта, производящего своей нацеленностью этот предмет и конституирующего различные способы смыслообразования. Таково неокантианство, создающее в XX веке учение о «символических формах» культуры (Э. Кассирер) и, таким образом, пытающегося вывести философскую методологию за рамки узко понимаемой гносеологической проблематики. Таков экзистенциализм с его программой раскрытия временного события существования, объединяющей, таким образом, гносеологические и онтологические координаты метода. Таков структурализм, стремящийся выявить истоки вариантности мысли в условиях формирования ее высказываемости и понимаемости (в частности, в условиях структурирования языка). Таков постструктурализм, концентрирующий внимание на выявление внесубъектных (бессубъектных) оснований и обстоятельств складывания мышления и деятельности и предлагающей говорить о сознании как о событии с незаданной, но рождающейся и мерцающей системой внутренних координат (Ж. Делез, отчасти М. Фуко). Таков и постпозитивизм, повествующий о целом спектре меняющихся программ и эпистем рациональности.

Выделение смысла и понимания в качестве ключевых понятий органично осуществлялось и русской религиозной философией разных школ XX века (В. Розанов, В. Зеньковский, С. Франк, П. Флоренский, Е. Трубецкой). Имманентизация осознания и в связи с этим обращение к категории смысла в особенности характерна для оригинальной отечественной персоналистски-интуитивистской программы (Н. Лосский). В ключе гуссерлианской феноменологии, по своему развиваемой, рассматривает категорию смысла Г. Шпет.

Среди интересных современных отечественных исследований по проблемам смысла и понимания следует выделить работы Р. И. Павлениса (1982), Е. К. Быстрицкого и В. П. Филатова (1983), С. С. Гусева (1985), Г. А. Тульчинского (1981, 1985, 1989), А. И. Ракитова (1985), В. И. Малахова, В. В. Налимова (1989), В. Н. Поруса (1989), Симонова А. (1995) В. М. Розина и других авторов сборника «Событие

и смысл» (1999), и др. Для этих специальных работа характерно освоение категории смысла в различных методологических ракурсах — от марксизма и прагматизма до логики и синэргетики. Особое внимание должна привлечь автроская концепция смысла, постепенно формировавшаяся в работах А. В. Смирнова (2001, 2021), направленная на экспликацию «логики смысла» при рассмотрении этой тематики в логико-грамматическом ключе.

Смысл выступает в качестве основного понятия, характеризующего структуру осознания в ее иманентности и в связи с этим включаемого в концепции деятельности, мышления, языка, культуры, текста в качестве краеугольного конституирующего понятия. Однако, методология освоения собственно смыслового плана сознания сегодня разработана недостаточно. Имеет место свободное (широкое) поле фундирующих подходов в раскрытии этого концепта и произвольное включение понятия «смысл» в контекст описаний различного рода ментальных явлений.

Проблематика смысла звучит сегодня чрезвычайно остро и подходы к ней отнюдь не однозначны. С одной стороны, мы говорим о том что логика события над раскрытием которой работает современная философская мысль, предполагает радикальное феноменальное измерение смысла для своего развертывания. С другой стороны, именно категория смысла видится, к примеру, современным деконструктивистам как ключевое препятствие для развертывания такой логики, наряду с таким, требующим устранения препятствием, как Логос (вследствие чего эта деконструктивистская парадигма преобразования логики уже не может носить, собственно, имени логики, а фиксируется в терминах *игры* нонсенса и смысла). Но заметим, оппозиция между этими подходами во много зиждется на разной тарктовке понятия смысла.

Многозначность и многоаспектность употребления понятия смысла, обзору которых уделяется традиционное место во многих исследованиях, говорит, кроме прочего, о недостаточности категориальной — логической артикулированности этой слишком второпях-понятной отсылки к смыслу. Мы подобному обзору уделили внимание во введении — при решении задачи постановки проблемы. Здесь же важно попытаться выделить то общее, что всё-таки просматривается

сквозь семантическое многообразие употреблений понятия «смысл». Мы попытаемся сквозь относительную разноголосицу утвердить более точные и методологически категориальные координаты понятия «смысл». Понятие смысла слишком тесно прилегает к таким привычным планам рассмотрения феноменов осознания, как предметное значение, семантическое происхождение этого значения, функция, а, с другой стороны, субъективная значимость, субъективная проекция события, его ценностный резонанс. Между тем, практически везде ощущается категориальная фундаментальность понятия смысла, чем, в конечном счете, и объясняется настойчивое устремление мысли к этому понятию как таковому. Для нас эта фундаментальность важна в том плане, что категория смысла выступает универсальной опорой для обоснования различных вариантов организации мышления — для обоснования разных типов осознания.

Мы попытаемся рассмотреть категорию смысла как базовую рамку для феноменальности всего осознаваемого — для определения феноменальности осознаваемого как такового. В категории смысла выступят, таким образом, прежде всего рефлексивные координаты осознания — координаты данности сознающего сознания самому себе — координаты субъект-субъектной феноменальной структуры осознания. Именно они определяют многоаспектность проявлений смысла в модальности мышления и в тексте культуры. И как раз они позволяют говорить о истоках “смысла” как качества феноменальности системного целого в событийности как таковой.

Разворачиваемый здесь структурно-феноменологический метод исследования смысла и смыслообразования, основывающийся на имманентно-событийном подходе к сознанию и мышлению как способу его активности, позволяет раскрыть смысловую складываемость в ее собственном внутреннем измерении, имеющем феноменальные и структурные координаты.

Выстраиваемая в первой части этой книги концепция смысла призвана адекватно описать событие осознания как систему, раскрываемую в аспекте ее субъектной феноменально-смысловой структуры. Она позволяет определить смысл как структурно-феноменальный результат события самодетерминации — определяемости своего целого

своим целым. Именно это субъект-субъектное пространство и представляет собой структуру смысла как имманентного измерения сознания. В противовес понятию значения, выражающему отношение одного элемента связи к другому, смысл — это явленность целого в системном событии осознания. В связи с этим раскрываются механизмы образования трех основных способов осознания — рационального, мистического и эстетического, развертывающихся в трех соответствующих типах мышления.

В центре внимания второй части — план явления смысла, то есть план организации мышления, определяемый структурой складывания смысла с присущей ему варианностью смыслополагания. В ней показывается, как условия данности смысла, закладываемые на уровне события осознания и образующие некоторый тип смыслообразования, устанавливают способ мышления, внутренне организуют свойственные ему формы и средства понимания и выражения смысла. Здесь в связи с раскрытием категории смысла встает особая проблема точного различения основных понятий, устанавливаемых в рамках этой категории — понятий значения, постижения, ценности. Такое различение возможно лишь в контексте рассмотрения участвующих в установлении самой категории смысла понятий события, системы, ее целостности и функционального соответствия в системе. Тогда различение смысла и значения обретет уже и онтологический резонанс.

По своему значению, таким образом, такая работа выйдет за рамки узких феноменологических задач и окажется вынесенной на самую стремнину современных культурных и философских поисков. Дело в том, что современная эпоха — это не просто эпоха внимания к категории смысла; это эпоха радикального пересмотра этой категории. Смысл перестает рассматриваться как неизбежная и универсальная основа мысли и познания, а начинает выглядеть животворящей сердцевиной непосредственного события осознания. Именно поэтому, — перестав выглядеть универсальной основой и предпосылкой мысли, — он попадает в особый фокус зрения перестраивающейся культуры и философии. Именно поэтому он становится способным стать определяющей категорией для теории мышления и теории культуры.

Часть 1. СКЛАДЫВАНИЕ СОБЫТИЯ СМЫСЛА

1.1 Событийная структура смысла

Здесь нам предстоит обратиться к событию осознания в его феноменально-смысловой структуре. Категория смысла, как представляется, характеризует ситуацию осознания и, соответственно, существование субъекта «изнутри» — со стороны пространства феноменальной данности сознания себе, порождая, таким образом, и данность сознанию иного — мира — порождая пространство значений. «Жизни сознания, — пишет Э. Гуссерль, — всегда протекает как жизнь, конституирующая в себе смысл / ... / Сознание как сознание не допускает никаких других способов связи, кроме связи опять-таки в сознании, связи синтеза, так, что любое разделение на части опять дает смысл, а любая связь — синтетически обоснованный смысл»¹.

Феноменология, начиная с Э. Гуссерля, по сути, конструируется в качестве теории на выделении смысла в качестве особого плана — измерения дискурса и текста. В феноменологии смысл выступает как некая «полнота значения» предмета, но, поскольку сам предмет определяется через описание устанавливающих его актов, то есть тем, как он дается в сознании, то нельзя говорить, что смысл заключен в самом предмете. Ж. Делез определяет смысл как некую бестелесную сущность, которая не имеет ни физического, ни ментального существования, являясь чистым событием, «присущим предложению и обитающему в нем». Он не изначален, а производится². Смысл залегает, по словам Ж. Делеза, «между словами и вещами». Это то, что имеется в виду при том или ином конкретном смыкании значащей и означаемой сторон — то, что всякий раз ускользает, образуя «пленку без толщины». Устремленность сознания к предмету и в свою очередь

¹ Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология. // Логос, № 3. М., 1992. – С. 74.

² Делез Ж. Логика смысла. М., 1996. – С. 35, 38, 94, 122.

смысловая (осознаваемая) проекция предметности — вот тот контур смыкания, за пределами которого — уже не сам смысл, но благодаря подвижности которого вся сфера значащего, (денотируемого и манифестируемого) охватывается универсалией смысла.

Осмысленность — это не только та тонкая грань, на которой устанавливается смысл, но и все пространство осмысленного, пересеченного этой подвижной гранью. По Э. Гуссерлю действительность предстает как иерархия смысловых структур в связи с тем, что сознание выступает «полем придавания смысла».

Непременная связь смысла с предметом, вытекающая из основного аксиоматического тезиса гуссерлианской феноменологии — тезиса о предметной интенциональности сознания как основе ноэтической структуры мысли приводит к серьезным недоумениям при попытке отличить «смысл» от «содержания». «Как привходит осмысливающая функция к «пустому» тетическому акту? Мы усомнились ведь именно в том, чтобы тетический акт был сам по себе осмысливающим, а с другой стороны и смысл положения без соответствующего ноэтического коррелята оказывался слепым / ... / как «хромое» логическое выражение овладевает «слепым» значением? — задает вопрос Г. Шпет³. Чтобы ответить на него ему надо, комментируя Гуссерля, ввести рамку «разумности» ввести «уразумение», не сводимое к существо данности предмета, требуется признать, что «каждому истинно сущему предмету соответствует идея возможного сознания»⁴. Но что за роль тогда играет этот «разум», устанавливает ли он идею предмета, и, соответственно, предметный смысл самой своей природой, или хотя бы «разумной мотивированностью» предмета сообразно этой природе, позволяющей говорить о смысле предмета. Смысл, привязанный к предмету неизбежно проецируется на его трансцендентность или на его «региональную онтологию» — на смысл его, предмета, природы⁵; и только смысл, отрываемый от пред-

³ Шпет Г. Явление и смысл. Томск, 1996. – 192 с. – С. 143.

⁴ Там же. – С. 145.

⁵ Всякий специфический тип такой действительности, – пишет Э. Гуссерль, – вводит собою свою собственную конститутивную феноменологию, и следовательно, новое конкретное учение о разуме». Разум в самом своем разумении прикован к предмету,

мета как своей конституирующей основы — смысл явления как такового — это подлинно смысла, отличный от содержательного значения предметности. В самом деле, почему предметная действительность должна быть обязательно смысловой? Но она обязательно оказывается смысловой как раз тогда, когда становится предметностью, являемой сознанию, когда попадает в осмысляющее поле сознания — поле, субъектное по своей природе.

Для выделения смысла приходится вводить фактор «мотивации» предмета, которую Г. Шпет готов искать «через проникновение во внутренне интимное, стоящее перед нами», то есть через предмет в ноэме, но тут же и должен признать, что «предикатам мотивации свойственно нечто, что и побуждает нас говорить именно о «мотивации», нечто, что как бы «уводит» нас от центрального ядра ноэмы»⁶ — уводит в телеологическую область энтелехии, «для которой предмет в его определительной квалификации является только «внешним» знаком»⁷. Разумеется энтелехия вне самого предмета. Но может быть тогда и смысл не в самом предмете и не в ноэме, а в соответствующем взгляде на предмет, в ноэзе, условиями которой и конституирован предмет?⁸

Примерно к этому в итоге и приходит Шпет: «Акт осмысления есть самостоятельный *sui generis* акт, не привязанный необходимо

дающему ему тип смысловой явленности. Смысл — свойство предметности феномена, а не свойство феноменальности предмета, попадающего в круг разума. Такой вариант понимания смысла, характерный для Гуссерля до появления его учения об интересубъективности, нельзя признать ничем иным, как заблуждением. Интересубъективность же смысла — это идея, кардинально противоположная, так что здесь можно говорить не о развитии в рамках «гуссерлианы», а скорее, о кардинальном пересмотре феноменологического учения.

⁶ Шпет Г. Явление и смысл. Томск, 1996. — 192 с. — С. 159–160.

⁷ Там же. — С. 160, 161.

⁸ «Энтелехия» не заложена в феноменальности = предметности. она может угадываться не в, а за этой предметностью. Она происходит от феноменальности-субъектности — от целеполагающей данности себе-целому. Что же касается предмета, это действительно только знак смысла — это значение, в котором, за которым скрывается смысл. То же «внутреннее интимное ...» таково не по интимной близости к предмету и неотрывности от него, а по внутренней близости субъектного измерения осознания, способного различать за предметными значениями смысл.

к чистому тетическому акту»⁹ и предлагает обратиться «к феноменологическому анализу нозетического коррелята тех нозем, в которых нам удастся констатировать наличность энтелехии»¹⁰. Он говорит о «единстве энтелехии с герменевтическим характером» этого «нозетического коррелята». По мнению современного комментатора Е. Борисова, у Шпета «разум действительно «узнает себя» в энтелехии предмета, уразумение предмета оказывается самоуразумением разума» — иначе говоря, энтелехия есть именно смысл «*fur sich*»¹¹. Г. Шпет действительно выходит на такой уровень интерпретации смысла, но нигде твердо не возводит природу смысла к данности сознания себе, он для него всегда все-таки связан с «внутренним интимным» предмета, некоторым образом произведен от предметности данного. Тот же комментатор указывает на нозетическую конституцию интуиции как таковой» у Г. Шпета: «опыт конкретно-целостной предметной данности есть, по Шпету, первоначальный опыт, по отношению к которому все прочие виды данности являются вторичными модификациями»¹².

Подобно этому и учение об интересубъективности, характерное для поздних работ Э. Гуссерля остается половинчатым, в основании своем все же предметно-интенциональным. Проблемность понятия интересубъективности в феноменологии Гуссерля связана с тем, что *alter ego* для меня — один из феноменов, конституируемых моими актами, но в то же время это и трансцендентальный субъект, в свою очередь конституирующий мир, в котором я сам являюсь для него одним из конституируемых феноменов. Этот парадокс взаимной предметной данности двух «я» неразрешим, если иметь в виду два «я» как стороны взаимопонимания, как стороны рефлексивной структуры осознания. Проблема в том, что «предметные» «Я» всегда трансцендентны друг для друга и в принципе никогда не могут быть вполне понятны друг другу. Они предполагают взаимную трансцендентность, скрытую за взаимной предметной данностью. Э. Гуссерль намеренно

⁹ Шпет Г. Явление и смысл. Томск, 1996–192 с. – С. 166.

¹⁰ Там же. – С. 169.

¹¹ Там же. – С. 186.

¹² Там же.

смешивает предметную заданность и объектную данность, подтягивая второе под первое. Он поступает на поле философии, которое хочет отредактировать на математический лад, так же, как подсказывает ему стереотип математика — он вносит в феноменологию *другого* это математически условное: «положим что...». Э. Гуссерлю кажется, что если *предположение другого* как собственно совсем другого транслировать как апперцепцию объекта, то есть положить объект его как вытянутое вовне мое же, только с присвоенным ему качеством объекта для меня, то тем самым все счастливо приводится к искомому единству смысла. Но это не так: смысл *другого* как *другого* здесь полностью теряется. Противостояние между «собственным его» и «alter ego» должно разрешать, по Э. Гуссерлю, «Абсолютное Я, которое всегда и с необходимостью предшествует всякой конкретности, Я, содержащее в себе любое сущее, какое только можно помыслить, — это есть первое его редукции ...»¹³. Но так сознание не достигает искомого горизонта феноменальности alter, всегда оставаясь по свою сторону своего его. В объекте ему всегда представляется только вытянутость (интенциональность) своего, а в другом сознании только допущение у так спроецированного объекта свойств *своего* по аналогии со своим аксиоматическим его.

Представляется, что лучше рассмотреть конституируемость «я» не в предметно-конституирующей, а во внутрисубъектной перспективе, в которое «я» и «Я» имеют первично-имманентное общение, равное общению сторон рефлексивной структуры осознания? Прежде чем быть объективно замеченным, другое прямо дано «мне» в самой структуре события осознания. И тогда, наоборот, не данность «другого я» производна от предметной данности, а сама предметность конституируется на основе внутренне первично данного *другого* — в некотором смысле *своего другого*. Если угодно, на такую скрытую первичность указывает изначальная квази-персональная имённость слов-понятий — этот внутренний «рудиментарный» мифологизм разума, склонный присваивать реальности не маркеры своего, а имена *другого* — другого, которое может быть вызвано к *своему*, оказываясь

¹³ Husserl E. *Husserliana*. Bd 3. Der Haag, 1953 – S. 586.

таким образом осваиваемым другим. Вызов другого, дающий силу языку и власть логике, это совсем не то, что интенциональная эго-проекция другого — и метафизически, и гносеологически бессильная.

И все же само выведение искомого «смысла» за пределы предметного тетического акта, к которому близко подходит Э. Гуссерль и который затем делает Г. Шпет и — выведение за пределы предметности интенционального усмотрения — в более широкое пространство интенционального и усматривающего отношения вообще — очень смелый, и совершенно верный прорыв гуссерлианских посылок о принципиальной предметности смысла, неизбежно соединяющих смысл со значением. Если бы этого прорыва не произошло, то смысл пришлось бы усматривать в истолковывающей коррелятивности значений, в поиске «смыслового происхождения» значений, обнаруживаемых в этимологических «раскопках» их метафорически взаимоотсылающего склада¹⁴ или же помещать смысл во взаимоотсылаемости денотата и коннотата — «между словами и вещами». Это была бы ложная прогрессия поиска *смысла* в *значении* с целью отличить смысл от значения.

Можно избавиться от всех этих тупиковых ходов в построении феноменологии сознания, если признать, что смысл присущ разуму как складу осознания — как самой структуре этого события — смыслообразующей структуре. То есть смысл это феноменальное свойство события осознания еще до всякой предметной его нацеленности; и эта предметная нацеленность тогда — только один из вариантов феноменальной раскрываемости смысла. Первичный же смысловой феномен тогда это не интенционально-предметный феномен, а феномен данности сознания себе. *Смысл* восходит не к феноменальности как данности чего-либо, а к самой структуре — целостности (системности) феноменальности как таковой, к феноменальной структуре сознания. Именно эта структура внутренней данности одного другому как данности целого целому в рефлексивно-самоопределяющемся событии осознания открывает и принципиальную возможность отсылок части к целому и частей друг другу в поле и при посредничестве смыслообразующей структуры этого целого. Она открывает возможность

¹⁴ Шпет Г. Явление и смысл. Томск, 1996. — 192 с. — С. 171.

метафорических, герменевтических, этимологических и пр. отсылок значений к значениям в рамках и посредством смысла как субъект-субъектной структуры осознания в его внутренне феноменальном измерении. И тогда если мы говорим о «смысловом происхождении» того или иного предметного понятия, то имеем в виду за его этимологическими отсылками наличие структурно-смыслового посредничества самого этого отсылания — наличие, в частности, «энтелехийного» измерения», а шире — «интерсубъективного» измерения всего этого пространства отсылаемости к «смысловому истоку». Этот «исток» — подлинное «начало» смысла — не в значениях и предметных отсылках и, таким образом, не в логико-семантическом аспекте проблемы, а в структурно-феноменальных условиях рождения самого пространства с-мысла — появления, таким образом, самого измерения осмысленности, координирующего взаимосвязь частей с целым и, таким образом, друг с другом.

Впрочем, вопрос о действительности предмета осмысления здесь вовсе не игнорируется: действительность носит объективно смысловой характер, поскольку сама она тоже есть некоторая системная данность себе. Но вот когда мы превращаем объективную действительность в предмет, то есть предлагаем ее своему переосмыслению, мы в самом деле подвергаем смысл действительности скептическому вопросу в духе Юма: чего в предмете больше, предметности или действительности? Сама предметная интенция склонна убивать вещь (Хайдеггер). У «предметного смысла» внутренне антиномичная судьба, как бы мы ни старались говорить, что смысл — эта сама явленность предмета. Не предмет конституирует смысл, а смысл — предмет, при этом входя в общение со смыслом действительности и переосмысляя собственный смысл действительности в событии нашего ее осознания.

Можно ли входить в осознающее общение со смыслом действительного, не переосмысляя его в плане подчинения смыслу *своего*, а, скажем, напротив подвергая свою осмысленность переосмыслению в свете другого смысла? Да, но это будет тогда уже другой, не рациональный, а, скорее именно мистический тип осознания. Можно ли скоординировать эти сообщающиеся смыслы, непосредственно стояря мир частно-представимых значений из мира целостно-смысловых

соотношешкий? Да, но это будет эстетическое осмысление. Так что разуму и не надо теряться в антиномиях предметности и действительности: он не одинок в кругу типов осмысления. Глубинно-смысловая диалектика разума не в простираии над пропастью между субъектом и объектом, а внутри самого рационализирующего субъекта.

Если предмет и выступает носителем рационально смысла, то не он источник смысла. Почему же «предмет» и, соответственно, предметная интенциональность и тетичность так отвлекают внимание феноменологии от подлинной — субъектной природы смысла? Дело в то, что для феноменологии в ее первой редакции «предмет», который является, противопоставляется «вещи», которая есть. «Предмет» — это ключевой символ феноменальности, это первый шаг от онтологизма к феноменологизму — первый шаг к смыслу. Но за ним необходимо сделать и второй шаг: от предметного значения, за которым (в «которм») брезжит смысл к самому смыслу, который как таковой не предметен, а если и предметен то уже только в качестве частного варианта осмысления — в качестве рационального варианта осмысления, предполагающего особый способ включения внутренней феноменальной структуры осознания — особый путь проявления целого. Этот второй шаг и делают с большим напряжением сил Г. Шпет в его учении об «энтелехийности» смысла и его «социальном» характере и Э. Гуссерль в его учении об «интерсубъективности», которое он вырабатывает уже после появления экзистенциалистского и хайдеггеровского вариантов интерсубъективности¹⁵.

Явление смысла шире предметности как способа явленности. Более общим измерением, в котором устанавливается явление смыс-

¹⁵ Г. Шпет, в частности, наконец, пишет: ««смысл» у Гуссерля является скорее очень расширенным «значением». Бесспорно, мы имеем достаточно оснований отождествлять в известном направлении эти термины / ... / Мы совершенно безразлично пользуемся ими главным образом в сфере «значений» слов, языка / ... / Напротив, говоря о веах, идеях, предметах, мы / ... / различаем довольно резко между «значением» и «смыслом»» (Шпет Г. Явление и смысл, с. 165). Но сам он это различение так и не доводит до категориальной ясности. В итоге своего исследования он довольно расплывчато говорит: «Бытие разума состоит в герменевтических функциях, устанавливающих разумную мотивацию, исходящую от энтелехии, как «носителя» предметного бытия, как «духа» предмета» (Шпет Г. Явление и смысл. – С. 175).

ла как таковой будет, как кажется, как раз не предметность как способ данности *мне иного*, а данность *своему* — как *своего*, так и *иного*, то есть объединяющая любые стороны данности — как предметные, так и чисто субъектные. Смысл создает предмет, превращая внешнее иное в явление, а не предмет превращает реальность в явление смысла. «Предмет» — это только сторона смысловой структуры явленности.

Позитивный же урок, который мы можем сегодня извлечь из ранней феноменологии, это то, что смысл дается — является. Он таков по своей феноменальной природе. Но он является не как предмет, а как данность сторон события осознания — в его внутренней собранности в качестве новой целостности. Смысл — внутренняя отсылка к целостности события, а не отсылка одной стороны данного к другой, скажем, предмета к субъекту или наоборот. Это было бы просто значением, обретающем смысловую значимость в этой целостности смысла.

В связи с этим в рамках логической семантики осознается необходимость выделения смыслового компонента в значениях смыслового выражения. Теория смысла составляет самостоятельный раздел логической семантики наряду с теорией указания. Между тем при обосновании концепций теории смысла не редка, а лучше скажем, даже типична редукция к понятиям теории указания. Смысл сводится либо к обозначаемому предмету, либо к способу его обозначения или указания (А. Черч, Г. Фреге), выступает как способ употребления знака (Л. Витгенштейн), как способ проверки, подтверждающей или опровергающей содержание понятия или теории (М. Шлик, К. Гемпель), как система описаний состояния в данной языковой конструкции (Р. Карнап, Р. Монтегю), как ментальный образ (А. Шафф) или внешняя его причина (С. Крипке), наконец, как традиция называния объекта. И даже в тех подходах, которые нацелены на то, чтобы вывести понятие смысла их прокруства ложа семиотики значений и логики связей между значениями чувствуется эта сохраняющаяся зависимость от диспозиций семиотики и логики суждений. Так Ж. Делез тарктует смысл как нечто ускользающее для аналитика между словами и вещами и в то же время выражающими именно эту связь слов и вещей — как обоюдоклеякую, но неуловимо тонкую «поверхность» между ними, точнее же — подразумеваемую связь предложений и положения ве-

щей¹⁶. А А. В. Смирнов предлагает трактовать смысл как способ образования логического единства между субъектом и предикатом, их логико-семантической (грамматической?) согласованности в структуре пропозиции¹⁷.

«Смысл» в западной философской традиции почти всегда очень близок к «значению», часто почти сливается с ним, что, как кажется, во многом определено языковой традицией. Исключение составляет, пожалуй, только герменевтическая традиция. Категория смысла здесь приближена к категории понимания. В понимании устанавливается смысл. Для В. Дильтея понимание это «вновь-переживание» (*Nacherlebnis*), при котором либо Я сопереживаю Другому, либо элементы иной смысловой структуры вносятся в собственное сознание. Согласно М. Хайдеггеру, человек, строго говоря, понимает не смысл, а бытие. Смысл же — не свойство сущего, а «экзистенциал тут-бытия» (*Dasein*).

Но в свою очередь понимание в герменевтике сводится к истолкованию, связывающему понимание с объяснением и замыкающему, тем самым «герменевтический круг». По мнению Г. Л. Тульчинского, «современная философская герменевтика свела все многообразие форм истолкования к языковому, абсолютизировав его при этом, придавая языку онтологический статус, трактуя и исторический, и культурный, и личностный контексты как языковые образования»¹⁸. При сведении смыслообразования к пониманию, пожалуй, происходит смешение уровней самого складывания смысла и его восстановления из контекста выражения. Смысл сводится к пониманию смысла — к его истолковывающему восстановлению из того состояния внешнего выражения, в котором он обретается в форме языка или в форме текста. Между тем, и сами современные герменевтики (Г. Парре, Т. Абель) указывают на наличие «супра-индивидуальных сущностей», «смысловых форм», всегда стоящих над непосредственным истолкованием как смыслоо-

¹⁶ Делез Ж. Логика смысла. М., 1996; Кравец А. С. Теория смысла Ж. Делеза: *pro* и *contra*. // Логос 2005 № 4 (49) – С. 227–258.

¹⁷ Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. – 448 с.

¹⁸ Тульчинский Г. Л. Проблемы осмысления действительности. Л. 1989. – С. 22.

бразованием. То есть сам смысл (смысловое измерение и структура) пребывает где-то выше понимания, интерпретации и прочих действий «со смыслом» и «внутри смысла».

В рамках марксистской парадигмы понятие смысл связано с «широким целевым контекстом функционирования объекта или обозначающего его знака, то есть контекстом общественной практики»¹⁹. При этом «направленность и избирательность осмысления предстает следствием целенаправленного и целесообразного характера общественной практики». Г. Л. Тульчинский отмечает: «Осмысление — это та сторона познания, которая не только «вписывает» знание в контекст общественной практики, но и обосновывает цели практической деятельности, ее программирование, формирование и реализацию замыслов, планов и идей»²⁰. Смысл буквально понимается «как программа (диспозиция, стратегема) социальной преобразующей деятельности»²¹.

Этот контекст вовсе не чужд той концепции, которая отстаивается в данном исследовании. В отсылке к общественной практике просматривается утверждение характерного субъектного статуса категории смысла. Правда Г. Л. Тульчинский специфическим образом разделяет при такой отсылке роли субъекта-индивида и субъекта-общества: «социальное значение», сводимое порой к «предметному значению» осваивается индивидуумом в качестве «личностного смысла», характерного, в частности, для «переживания самого акта деятельности», но в принципе сводимого к овладению заданиями, исходящими от «конкретной нормативно-ценностной системы» социального ранга²².

Когда речь идет о категории столь высокого ранга и степени универсальности, как категория смысла, вряд ли существенно различие уровней (видов проявления) субъектности — индивидуального и социального. Смыслообразование как таковое (как отсылка к категории смысла) устанавливается не «между» уровнями субъектности, не в плане специфического взаимодействия индивидуального (смысла)

¹⁹ Тульчинский Г. Л. Проблемы осмысления действительности. Л. 1989. — С. 17.

²⁰ Там же. — С. 6.

²¹ Там же. — С. 152.

²² Там же. — С. 60, 56, 70.

с социальным (значением). Погружение в это переплетение уровней с целью объяснения только, наоборот, запутывает и разрыхляет теоретическую ситуацию: социальное *значение* становится источником субъективного *смысла*; «осмысление» сводится к познанию «значений» (в свою очередь, источником значений выступают «цели») и т.п. Смыслообразование определяется прежде всего самой субъектностью как типом детерминации в деятельности (и одновременно типом системной структуры), характерным в равной мере и индивидуальному, и социальному уровням бытия. Смысл определяется авторефлексивной, автокоммуникативной структурой субъектности — структурой слагающегося события с-мысла.

Характеризуя деятельностьную парадигма смысла в аналитических теориях речевого акта и коммуникативного действия (прежде всего имея в виду концепции Дж. Остина, Дж. Серля, К.-О. Апеля и отчасти Ю. Хабермаса), А. С. Кравец замечает: «Если прежние парадигмы интересовались, прежде всего, семантикой смысловых выражений и поэтому нацеливали исследователей на поиск смысла, выражаемого отношением знак — объект (Z-O), то новая парадигма погружала смысл в субъект-субъектные (S-S) отношения, которые более адекватно характеризуют сущность человеческой коммуникации. С этих позиций коммуникация предстает как осмысленная деятельность в человеческом (субъект-субъектном) мире»²³. К этому хочется добавить, что такова не только интерессубъективная коммуникация, но и автокоммуникация субъекта. Более того, в плане образования и понимания смысла интерессубъективность производна от автокоммуникации — от внутреннего феноменального события данность сознания себе как *своего-другого своему*.

Смысл это прежде всего субъектно ориентированная координата мысли, ее полно субъектное — субъект-субъектное отношение. Это пребывание в совместности мысли (в со-мышлении в с-мысле), где и предмет, и значение, и субъективное намерение укладываются в некое единое согласование и поэтому качественно-дополнительно проявляются (поясняются). Прежде всего это согласование с субъектным —

²³ Кравец А. С. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra. // Логос 2005 № 4 (49) – С. 230.

полно-системным источником мысли и ее восприимчиком, в котором стирается частично значимое субъективное намерение, (“интенция”, “манифестат”). Именно субъект-субъектная форма смысла создает эту полноту, не сводимую к только “пущенной навстречу” смыслу субъективной интенции и, тем более, — к осмысляемому предмету или к вспомогательно-смыслообразующему значению. Кстати и возведение понятия смысла к аспектам назначения, цели и ценности означает то же самое, ибо все эти ... выражают не предметное ине объектные свойства, а как субъектные (субъект-субектные) отношения: ценность может быть оценена только субъектом по отношению у субъекту; цель это субъектно желаемое (субъектно-постенциалоное) состояние, устанавливаемое актуальным субъектом; назначение — это свойство вещей и актов, а качество субъектной заданности одного для другого заданности одних субъектно определяемых состояний для других. Ведь нельз передать назначение вещи, его можно передать только субъектному же действию в отношении вещей.

Категория смысла характеризует ситуацию осознания и, соответственно, существование субъекта «изнутри» — со стороны пространства феноменальной данности сознания себе, порождая, таким образом, и данность сознанию иного — мира — порождая пространство значений. Смысл и значение кардинально различны. Значение выражает отнесенность одной стороны события к другой его стороне или элемента целого к другому ссистемно связанному элементу (например знания о вещи к этой вещи в системк, событии координаии одного с другим). Смысл же выражает отнесенность к целому, более того, отнесенность одного целого к другому целому. Ибо к образуемому целому можно отнести только имеющесяцелое, то есть осмысление это всегда переосмысление. И поэтому смысл это не вторично связанная характеристика где-то около значений, а базовое основание и главная предпосылка образования значений — как принципиальная система координат, в которую укладывается множество частных значений, в которой возможны имнно такого рода значения. Это система координат, в которой разнородные элементы только и обретают характер определенной соотносненности, связности друг с другом, и соответственно, обретают значения — и таким образом дают возможность отсылки

одного к другому в качестве соотносимых значений. Так, к примеру, точки на плоскости еще не значения. Значениями, числовыми геометрическими значениями, они оказываются, когда рассматриваются в конкретной системе координат, в принятой метрике — в системе связности, задающей смысл. В самом общем виде смысл это событийно складывающаяся системность осознания, в которой имевшиеся ранее элементы представлений, чувств и отсылок обретают связность целого и становятся таким образом конкретными значениями мысли. И в частности, в отношении слов и вещей смысл это целостность связей, делающая отсылаемость слов к вещам, знаков к означаемым, намерений к высказываниям возможной некоторым конкретным образом. Смысл это целостность, задающая ракурс видения единства связей.

Смысл — это феноменальный план сбывшегося осознания; но одновременно и феноменальность свершившегося или свершающегося события вообще, поскольку структура события — это всегда структура некоторой образующейся целостности — структура свершающегося, складывающегося. Смысл не только субъектен; можно сказать, что имеет место объективный смысл в самом порядке вещей, только неотрефлексированный как смысл до того, как это произойдет в событии сознания. Смысл это явленность целого. И поэтому в качестве категории понятие смысла применимо не только к рефлексивной явленности целого, которую образует субъектная структура осознания, но и к любому объективному событию, образующему или вписывающемуся в целостность — и, таким образом, не сводимого к простой ситуативности события-контекста. Смысл это явленность события как целостности. «Смысл делает видимым событие», «бытие можно «увидеть» только в событии и через смысл», — пишет современный исследователь²⁴.

Отсюда смысл неизбежно «выделяется», «выкручивается», ускользает из всей структуры и динамики соотношений предмета, значения и намерения мысли. Смысл как становление, Ж. Делезу, отражает, как минимум, выход за рамки существующего — денотата, сигнификата и даже самого манифестанта — субъекта — того,

²⁴ Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. – С. 121.

кто обнаруживает себя в тексте. Поэтому смысл действительно преимущественно выражается глаголом — как некое скольжение между всеми этими сторонами организации текста. Но это так только в негативном смысле — «между вещами и словами», между субъектом и текстом, что схватывается понятием *выражения*, привлекаемым уже Э. Гуссерлем²⁵.

Но смысл определим не только как это в итоге теряющееся «скольжение между», не только путем негативного выделения смысла из не-смысла (из пара-смыслового контекста). Смысл родственно-этимологически предполагает замысел, то есть некий акт самого манифестанта, который предшествует выражению. И этот акт — не столько полагание смысла, сколько само образование смысла, раскрываемое на уровне понимания. Полагание ведь тоже вторично по отношению к образованию. Смысл это не только обнаруживаемое за словами и между вещами, но еще и нечто конкретно задуманное кем-то; и эта интенция внутреннее движение субъекта (манифестанта), собственно и должна быть понята. Должно быть понято не наличие замысла, передаваемое как его полагание, а именно слагание этого замысла — с-лагание с-мысла. Понимание же смысла кем-то — движение выражения от манифестанта к его субъектному корреспонденту — завершает смыслообразование, собственно, придавая ему не качество чего-то скользящего, а конкретную смысловую сбываемость. Смысл, как мы заметили, в качестве замысла, уже предшествует своему обнаружению; выражение же тесно связано с пониманием как его инверсивный момент; «адресат» выражения подразумевается прежде всего внутри некоторого единого поля понимания — вместе они образуют выраженность-возвращаемость с-мысла — феноменальной свершенности мысли. Именно смысл как внутренняя феноменальная возвращенность акта осознания к осознающему субъекту, открывает пространство понимания и выражения мысли — мысли, принципиально сбывающейся в ее собственной (смысловой) целостности и полноте, несмотря на все вариации ее экспрессивного и интерпретационного инобытия.

²⁵ Делез Ж. Логика смысла. М., 1996. – С. 36.

Смысл может и проецироваться как существующий в ином (отсюда денотаты как значащие отсылки к вещам), в связи с иным (отсюда сигнификаты как категориальные отсылки к самому языку). Мир значений — это инобытие смысла, смысл как выражение и обнаружение. Но за этим инобытием скрыт и сам смысл в его характерной целостно-событийной складываемости. Этот смысл *до* вещей и категорий, в его собственном существовании и в его собственной структуре, например, раскрывается в искусстве, если понимать искусство не как сумму образов и артефактов, и даже не как процесс производства, а как счастливое слагание мысли и чувства, образующее эстетический смысл внутри образов, как они произведены и внутри образов, как они образованы — и равно как в восприятии, как оно собирается в целое переживаемого озарения. Сама денотация и сигнификация — эффекты рационального овнешнения мысли — являются служебными для очерчивания внешних горизонтов бытия смысла, его внешняя проекция в сфере рационально представимого. Поэтому он и оказывается неизбежно «между» денотатом и сигнификатом и, обратим внимание, он при этом неизбежно ускользает от попыток выявить его в одной только плоскости рационального, на что и указывает интуиция Ж. Делеза и чем не справляется, на наш взгляд, тот узкий логико-лингвистический подход, где смысл связывается только с формой связи подлежащего со сказуемым²⁶. С этим связана и необходимость выхода на внерациональные типы мышления для раскрытия собственной природы понимания и смысла.

Вопрос нашего понимания о смысле — это вопрос «для чего?». И это не вопрос о предполагаемом будущем, о цели, не денотат возможного или необходимого. Это вопрос о становящемся в пространстве субъектного по своей форме осознания с-мысле как приходе к некоторому «тождеству», единству, восполнению, восстановлению самого субъекта осознания — самого осознания как субъектно-рефлексивной событийной структуры. Субъект феноменально восполняет себя в смысле. «Повторяются, возвращаются не смысловые

²⁶ Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК. 2021. – 448 с.

аспекты в их предметности (т.е. отвлеченные от личной активности), а моменты живого ощущения деятельности, активности. Деятельность не теряет себя в предмете, а снова и снова чувствует единство в себе самой, в напряжении души и тела»²⁷.

Так же и событие внесубъектного порядка восполняет себя в смысле. Как пишет Ф. Гиренок, различая событие и смысл, «все, что самим собой начинает новый порядок, можно назвать событием. Напротив, смысл восстанавливает порядок, возвращает к согласованному действию»²⁸. Но именно смысл и устанавливает новый порядок, где хаотические события и элементы со-бытия обретают системную завершенность в данности друг другу.

В связи с этим смысл это вовсе не консервирующий бытие фермент. Он активно порождает бытие на уровне внутренних системных связей сбытия. В смысловой структуре слова М. М. Бахтин выделял «чувство активного порождения смысла»²⁹. Отчасти в этом коренится парадокс Мейнонга (существующий смысл невозможного — не сото-отнесенного ни с денотацией, ни с сигнификацией)³⁰.

Смысл выступает как то, что вообще можно понять, а не только то, что выражено. Хотя выражение и есть некоторый избыток — результат, но в то же время и момент понимания. Понимание это смысло-результат — результат с-мыслового со-бытия. Это снятый и возвращенный смысл — смысл, пущенный через иное его артикуляции во вне и возвращенный в акте понимания как свое-другое — другое свое. По М. Хайдеггеру смысл — это «направленность сознания, то, благодаря чему мы понимаем». Это одновременно и не та определенность смысла, которая сказывается в его понимании и выражении; это — структурно-феноменологически обустроенное пространство, которое установлено и поэтому определено центральным событием — событием осознания. Смысл это феноменальный ракурс осознания с его

²⁷ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. – С. 64.

²⁸ Гиренок Ф. Археология события. // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. – С. 73.

²⁹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1987. – С. 361.

³⁰ Делез Ж. Логика смысла. М., 1996. – С. 53.

структурой, целостностью и пределом (горизонтом). (В этой связи «смыслы» — во множественном числе — напоминают о «смекалке» ... Единый же смысл, включаясь в которые, значения начинают обретать отблеск смысловых конструкторов, свидетельствует о «додуманности до конца» — то есть о Смысле в наиболее полном значении этого понятия).

Именно в таком контексте рассуждения становится возможным использовать смысл опереционально, то есть «содержательному толкованию ставится предел толкованием смысла как некоторого рода «отмычки», средства или способа»³¹ «Слово «истолкование» употреблялось до некоторого момента как содержательная интерпретация смысла. Когда же мы подошли к истолкованию смысла как некоторого орудийного средства, отвлекаясь в известной мере от содержательной подвижности смысла, то в таких случаях, может быть, уместнее говорить об интерпретации смысла как его формальной реконструкции», — продолжает свое рассуждение Л. Киященко³². Да, и сам смысл — это не содержание его истокования, восстановления, уточнения с их вариантами; это феноменальная структура осознания, задающая мысли горизонты ее системной целостности.

Смысл шире понимания, а понимание больше выражения и поэтому понимание смысла может уточнять, расширять и даже творить определенность смысла в его выражении (за его выражением). Смысл относится к языку в его логике; понимание же и выражение — к речи, протекающей в смысловом поле языка.

Смысл есть характеристика не языкового, не тематического, не логического (структурно-мыслительного), и даже не интенционального — поляризованно-оценочного и намеренно-устремленного уровня, а характеристика феноменологического плана. Этот феноменологический уровень выявляет не структуру выражения, которую так или иначе раскрывают вышеназванные аспекты, а структуру самого (в себе) сознания — структуру осознания. В связи с этим характери-

³¹ Киященко Л. Онтология – событие философской мысли. // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. – С. 116.

³² Там же. – С. 116.

стика смысла относится не к мышлению и не к высказыванию, с которыми она, конечно, связана, — не к развертываемой вовне энергии осознания, — а к самому осознанию, происходящему *в*, а, точнее, *за* этим высказыванием и выражением. Логика, к сравнению, как характеристика способа и структуры мышления — деятельной активности, развертываемости сознания (осознания) не содержит в себе самого смыслообразования, хотя и несет в себе, разворачивает смыслообразование, происходящее на уровне феноменов осознания как такового. Правильнее сказать, что мышление и высказывание в той или иной степени относятся к смыслу — они в той или иной степени внутренне осмысленны, будучи моментами развертывания смысла — моментами осуществления его выражения и понимания.

Смысл усматриваем, выявляем нами в высказывании, в нацеленности, в языковой, логической и тематической организованности мысли; он выражает скрепленность мысли свершенностью осознания как целостного события. В связи с этим и язык, и интенция выражения оцениваются с т. зр. осмысленности; смысл же как таковой не характеризуется ни в аспекте языка, ни в аспекте оценки и намерения, ни в аспекте логики. Он — структурно-содержательный прафеномен всех этих проявлений свершенности мысли. Смысл — внутреннее измерение мысли, в которой отражен процесс смыслообразования. И, как относящийся к внутренней форме — к форме, являющейся себе, смысл как таковой не содержателен, не отсылочен, не формален. Смысл утверждаем только феноменологически — как феномен осознания.

Смысл это, прежде всего, возвращенное к себе тождество субъекта сознания, пустившего свою мысль через иное (через значения). Собственно это то, что делает некоторое содержание содержанием осознания — с присущей осознанию полнотой событийной возвратности (возвращенности) к (субъектному) тождеству. Эта полнота ощущается в особой качественной свершенности смысла в сравнении с просто «пущенной» мыслью. Она ощущается в некоторой ее причастности «абсолютному» или к относительно «более высокому» уровню осознания, к абсолютному или более высокому уровню оценки, поскольку осмысленность феноменологически обнаруживает субъект-субъектную структуру осознающего отношения, столь характерному

для оценивающего отношения. «В месте присутствия выраженного смысла одна из необходимых, но, конечно, неисчерпывающих его характеристических граней, связана с восприятием его сразу и в целом, в котором образ границы не присутствует», отмечает, например, Л. Киященко³³.

Эта полнота ощущается и в собранности всех элементов осознания в объединяющем их аспекте смысла. «Конкретное живое понимание целостного смысла предполагает полную реализацию смысловой структуры», — указывает Г. А. Тульчинский³⁴. Смысл выступает как суммирующий кон-нотат, а, точнее, как устанавливающий коннотацию фактор целостности — цеостности осознания.

Эта собранность всех элементов осознания в порядке, алгоритме, организованном «пространстве» смыслообразования делает сам аспект *смысла* более близким к *содержанию* мысли, более конкретным, чем тот аспект, что задается одной только принципиальной структурой сознания. По мнению Г. Шпета смысл образует внутреннее содержание вещи, идеи, предмета³⁵. «Мы видим,- замечает Л. Киященко, — что понятие смысла мигрирует с различным наполнением от неполной его невыразимости в языке (мыслимое, но невыраженное содержание объекта, осмысливающая направленность сознания на объект), к известным уже выраженным устоявшимся смыслом языка (сюда входят язык обыденной речи, язык культуры) и обратно с помощью смыслов по оговоренным правилам, с которыми имеют дело в языке (лингвистике и формальной логике). И тем не менее, несмотря на такое разноуровневое и многообразное проявление существования смысла во всех этих случаях, смысл истолкован через основные его признаки, содержательно»³⁶.

Смысл, именно в силу того, что собирает всё осознаваемое и участвующее в осознании, является некоторой «суммой содержания»,

³³ Киященко Л. Онтология – событие философской мысли. // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. – С. 107.

³⁴ Тульчинский Г. А. Проблемы осмысления действительности. Л. 1989.

³⁵ Шпет Г. Явление и смысл. Томск, 1996. – С. 197.

³⁶ Киященко Л. Онтология – событие философской мысли. // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. – С. 115.

хотя, как увидим ниже, и не сводится к ней, представляя собой момент качественного возвышения над всем осмысляемым содержанием. Смысл не сводится даже и к той «тонкой пленке» между словами и вещами, посредством которой они «склеиваются» в предложении (Ж. Делез), не сводится к связке элементов осознания, выступая целым пространством их связывания, определяемым особым структурным каркасом связей и конституируемым отосланностью к завершающе-связывающему мысль смысловому «Другому» складывающегося здесь феноменального события осознания. «Смысл — это совместная мысль. То есть всякий смысл коммунален», — удачно определяет Ф. Гиренок³⁷. Смысл — это субъектная совместность мысли. Точнее это совместность мысли образующая, тем самым, ее субъектность. Это событие осознания, взятое в его событийной свершенности и раскрывающееся в его субъект-субъектной структуре.

Возможно и прочтение этой свершенности и полноты как всеобщности — общезначимости смысла по сравнению с субъективностью содержания того или иного переживания. «Спрашивать о смысле, — говорит Е. Н. Трубецкой в своем обстоятельном рассуждении во введении к книге «Смысл жизни», — значит задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо, то есть о таком мысленном значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения / ... /, а о том, что оно должно значить для всех. / ... / «Смысл» есть общезначимое мысленное содержание, или, что то же, общезначимая мысль, которая составляет обязательное для всякой мысли искомое»³⁸. И далее он поясняет: «сверхпсихологическое, что больше всех моих ощущений, переживаний, мыслей, общее искомое моих мыслей, которое ими предполагается и которое поэтому называется «с-мыслом» / ... / Кроме этого общего значения общезначимой мысли слово «смысл» имеет еще другое, специфическое значение положительной и общезначимой ценности»³⁹. Общезначимое выступает здесь как совместно мыслимое (со-мыслимое = с-мысл).

³⁷ Гиренок Ф. Археология события. // Событие и смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999.

³⁸ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М 1994. – 432 с. – С. 5.

³⁹ Там же. – С. 7.

Общезначимое скорее выражает не абсолютность, безусловность объективного, а именно «то же самое мысленное содержание» для всех субъектов. Этот относящийся к денотату (объекту) аспект только по недостаточной артикулированности проблемы Е. Н. Трубецкой относит к числу сущностных характеристик смысла, тогда как это есть скорее ассоциативная — по смежности — его характеристика; полнота смысла как «искомая» качественная полнота («абсолютность») отнесенности мысли к объекту — истина — выражает, впрочем, и существенный аспект структурно-типологической модификации смысла — тот аспект возвращенности к (субъектному) тождеству, который конкретизирует ее как подлинность. Подлинность (истинность) выступает как частный случай и аспект приближения общей для осмысления тенденции к полноте: подлинность есть полнота мысли в аспекте ее встречи, стыковки с мыслимым, взятым в качестве самого по себе существующего — объекта. Но прежде всего подлинность есть отблеск о-тождествления — и отсюда — широкое, не гносеологическое и не онтологическое значение истинности и подлинности как бытийного соответствия явления совершенному образцу, а их структурно-феноменологическое, смысловое значение.

Этот план с-мысла как о-тождествления отражен и в такой его характеристике, как вечность. «На самом деле, — пишет Е. Н. Трубецкой, как бы ни был изменчив факт — эта изменчивость не исключает возможности суждения о нем, потому что суждение относится к сверхвременному смыслу изменчивого»⁴⁰. И далее он поясняет, комментируя апорию Зенона как ошибку смещения реального процесса и «неподвижного» смысла: «Мысль, судящая об этом движении и воспроизводящая линию полета стрелы покоится как во всей этой линии в ее целом, так и в каждой отдельной ее точке, ибо для этой мысли все эти точки связываются неизменным смыслом, который выражается словом «движение»»⁴¹. Вечность смысла, о которой говорит Е. Трубецкой, на самом деле выступает не как стояние мысли перед непреложной объективностью и истинностью осмысляемого — это до-

⁴⁰ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М 1994. – 432 с. – С. 9.

⁴¹ Там же.

пущение было бы слишком узко рационалистично, а как «замирание» события познания в свешившейся целостности осмысления, в этом феноменальном совершенстве события мысли. «Сознать — значит подняться над временем, мало того, поднять на сверхвременную высоту сознаваемое, каким бы текучим и преходящим оно ни было»; «смысл наблюдаемого всегда сверхвременен, всегда облечен в форму вечности»⁴². Эти отчасти вооссоздаваемые платонические мысли уводят нас от другой важной интуиции оригинала — счастливого узнавания — анамнезиса, — который выражает не вечность как таковую, прорыв в вечность — озаряющую встречу видения с идеей. Встречу, которая как раз лучше всего и выражается словом «с-мысл» — как целостность и завершенность. «Вечность» смысла события восходит к свершенности пересекшейся с собою мысли, тем самым только достигшей тождества (с собой). На это не способно событие, даже событие нашего предстояния факту, а способно только сознание с присущей ему полнотой событийности. Именно в нем и конституируется то субъект-субъектное пространство, где мысль (и несущий ее актуальный субъект мысли) встречается со своим потенциальным субъектом, со своим-Другим и в этой встрече находит восполнение утраченного в своей мыслительной обращенности к миру субъектного тождества, приводя, таким образом, и мыслимое содержание к охваченности тождеством-смыслом. При чем это Другое — вообще какое-либо возможное Другое осознания — осмысления, будь то другое моей собственной мысли, другое коллективного общего мнения всех или Другое некоторого надчеловеческого и надсоциального Сознания. Именно Другое со-знания как встречаемый (нами, а не просто идентичный с нашим актуальным мыслящим «я») опорный субъект мысли «подбирает» пущенную и «растекшуюся» мысль и возвращает ее к с-мыслу. И только в таком возвращении к субъектной форме мысль закрепляет свое текучее содержание в качестве определенного содержания-смысла. И только в связи с этой субъектной формой ситуации осознания ощущается, что «над моими мнениями и мыслями есть некоторая безусловная мысль о познаваемом и что над моим сознани-

⁴² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М 1994—432 с. — С. 8.

ем есть некоторое безусловное, объективное содержание сознания, которое выражает собой подлинную сущность познаваемого»⁴³. Сама по себе «сущность познаваемого» не порождает смысла и смыслом не является.

Смысл как свершенность возвратившейся к себе мысли выступает и в аспекте «вечности», то есть неуничтожимости смысла события в его осознании, и в аспекте истины, то есть согласованности мысли посредством достигнутого тождества с ее содержанием, согласованности, утверждающей это содержание как подлинное. Истина производна от осмысления, является его проецированным ракурсом, высвечивающим отношение: «сознание — мир». Это не значит, что любая субъект-субъектная согласованность ведет к истине, что в любой нашей согласности о факте уже содержится истина. Консенсус как момент согласования еще не означает всей полноты согласованности. Это значит, что истина — искомая смысловая подлинность, как соответствие мысли вещам, может утвердиться только через соответствие мысли мыслям — то есть только через с-мысл. Истина утверждается в соответствии смысла мысли как со-бытия осознания смыслу вещи как реального со-бытия. При этом консенсус смысла — это форма полноты сознающей согласованности.

Операция верификации по сути не есть только нахождение соответствия мысли вещам. Феноменологически она состоит в нахождении соответствия моей мысли Другому как носителю подлинной — той самой искомой мысли, восполняющей мой запрос, репрезентантой которого в частном случае может выступать и событие-вещь. Восполнить запрос мысли (дополнить со-знание) может только мысль, но такая, с которой мы столкнемся в неумолимости и непреложности события — как с объектом. Верификация предстает как мета-языковая операция. Согласно А. Тарскому, логические парадоксы разрешимы посредством искусственной операции семантического размыкания языка, расслоения языковой системы на объектный язык, содержащий высказывания о некоторой предметной области, и метаязык, содержащий высказывания об объектном языке, в том числе позволяющий

⁴³ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М 1994—432 с. — С. 13.

обосновать понятия логической истинности, семантической непротиворечивости. Качество восполнения (исполнения) мысли достигается не одной только взаимной субъект-субъектной согласованностью мыслительных движений — взаимной «прозрачностью» феноменальных «зеркал» осознания, но и со-бытием — фактом их зеркальной сопоставленности с объектом — фактом субъект-объектным по своей природе. И именно истина выражает этот момент объектной согласованности осознания — его отраженности от реальности, однако взятой скорее в ценностном (метаязыковом) аспекте, чем в собственно гносеологическом — аспекте с-мысла — согласованности, имеющей глубинную субъект-субъектную структуру, а не субъект-объектную структуру значения. Истина в смысловом аспекте — это специфическая ценность, ценностный горизонт для всего пространства содержательных значений познания.

В этом плане истина и рациональное познание, направленное по своей феноменологической развернутости и интенции на ее достижение, представляют собой не только особый (частный) модус осмысления, но и момент в его восходящем к полноте с-мысла развертывании.

Если смысла эстетического отношения выражает формальное предчувствие этой полноты, то в истине рационального осмысления осуществляется сопоставленность мысли с подлинным «искомым» другим, сопоставленность, включающая момент изначальной противопоставленности сознания и мира. Следующим моментом устремленности и продвижения осознания к взыскуемой полноте осмысленности выступает уже не сопоставленность с другим как с подлинным, а подлинность моей собственной сопоставленности с другим — не познавательная уже, как видим, и не методологическая, а кардинально иная — новая — этическая установка. Но, надо заметить, она, как событийность (сопоставленность), не только не утрачивает обретенный в гносеологическом измерении познания опоры на объективность, но и развивает ее, выводя в онтологическое измерение нравственного деяния (поступка). Сознание все более раскрывает себя как событие. В этом плане эстетическое чувство наиболее эфемерно. Но, выходя в событийное измерение, сознание не уходит от самого себя, не вырождается в только практику, реально восполняющую абстрактность

«идеального». Оно движется к себе как тождеству, все более заостря момент со-бытия в самой форме со-знания. Качественным поворотом в таком онтологическом заострении, возвращающем сознание к себе оказывается характерная для религиозного сознания отдача себя — актуального «я» осознания — *Другому* как осмысляющей полноте субъектности. Само осознание всецело превращается здесь в событие — но в событие возвратности, таким образом, наиболее полной, в событие, упраздняющее разомкнутость со-знания и одновременно стирающее грань между этой всеохватывающей и всепросвечивающей разомкнутостью и прочной конкретностью события. Не сознание здесь, как видим, уходит в простую событийность реального, а событие возвышается до События Сознания, раскрывая в себе возможность полностью стать им, исполняя осознание как событие.

Смысл — внутренний феномен осознания. Заметим, в искусстве, преимущественно включающем и разворачивающем эту внутренне феноменальную сторону мышления, осознание с его содержаниями — это прежде всего поле образующегося смысла, тогда как в науке, апеллирующей к внешней представленности, демонстрированности мысли, выраженной в проекции мыслимого, содержание осознания выражено как предметная проекция. Чисто смысловые вопросы — «зачем?», «почему?» — претят научному дискурсу. В искусстве с его смысловым полем мыслимое содержание и эта субъектная форма самого мышления становятся близкими друг другу вплоть до идентичности. Содержание становится идентичным развернутой смысловой форме — особенно обнаженно это предстает при рассмотрении своеобразия музыкального мышления. В науке же с конституирующим ее рациональным типом смыслообразования, в котором структура осознания, преобразованная в предметную структуру представления, вслед за этим спроецированного на структуру самого представленного, напротив, смысл сливается с содержанием, растворяясь в нем. В рациональном дискурсе смысл до нерасчетливости слит с его предметным содержанием. И именно это является, как кажется, важной помехой для философов, жалеющих раскрывать природу смысла. Она постоянно тказывается мало отличной от поля значений или от логической структуры выраженной как представление о реальности (о субстанции) и ее свойствах (предикатах).

Во всяком случае, все вышесказанное означает, что смысл в определенном аспекте нетождествен субъектной структуре осознания, его объемлющей, хотя и произведен от нее. Есть момент их несовпадения, позволяющий говорить о смысле как о внесубъектной, имперсональной составляющей осознания.

Софиолог Е. Н. Трубецкой отчасти прав, когда пишет: «Хотя бы на свете вовсе не было психологических субъектов, могущих воспринимать и сознать, истина есть: стало быть, есть некоторые содержания сознания, носящие на себе печать необходимости, всеобщности и безусловности»⁴⁴. Нетрудно заметить, впрочем, что здесь вместе с «психологическими субъектами» он рискует изгнать вообще субъектность смысла, сводя его к содержаниям сознания. (Софиология вообще, как вид классического идеализма, склонного онтологизировать и онтологически автономизировать содержательно-смысловую реальность в ущерб структурно-смысловой, противостоит феноменологии в вопросе о самостоятельности бытия содержаний сознания. Для феноменологии все эти содержания всецело производны от базовой структуры осознания, как бы она ни понималась, выступают всего лишь феноменами ее актуализации.) «Истина есть» — это значит прежде всего, что есть смысловое пространство, в котором онтологический план может сойтись с планом познания, равно как и самим собой.

Но тем не менее, смысл не тождествен субъективной структуре сознания, особенно если ее понимать в виде саморефлексии картезианского типа. Опорной в феномене смысла необходимо остается его объектная составляющая — остается как объективная проекция осознания, ни в коем случае не тождественная, конечно, гносео-онтологическому плану как таковому, остающаяся аспектом целостности осознания — аспектом смысла в противовес частно-означающим его связям и их «истинам» уже чисто гносеологического порядка. Объективность истины есть результат сложно смыслообразованного феномена потенциального субъекта — Другого. Именно смысловое Другое как сторона события осознания делает инаковость мира постижимой, делает мир элементом события осознания, указывая на его неустра-

⁴⁴ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. 1994—432 с. — С. 14.

нимую при этом объективную смысловую самость. Смысловое Другое как центр смыслообразования, собственно и ставит проблему поиска объективной истины, не сводимой к прагматическому удобству расчета и взаимодействия субъекта с миром. Такая опора смысла на объективность и выражается модальной категорией истины, обретающей здесь феноменологическую окраску. Так объясним тот парадокс, что истина, будучи фактом осознания, отсылает к бессубъектности объективного, при том, что смысл, собственно, субъектен: бессубъектность объективного берется здесь в необходимой спайке с осмысляющим субъектом. Адекватность смысловой согласованности возводится не к соответствию объективности, а к подлинности как моменту смысловой полноты осознания.

Но смысл и качественно выходит за рамки осмысляемого содержания. Смысл жизни — это есть уже нечто другое, чем сама жизнь (С. Л. Франк⁴⁵). Аналогично и смысла мира, как и смысла любого события не просто выходит за рамки этого события, но представляет собой каким-то образом нечто качественно другое. Смерть как конец жизни осознается как ее смысловое свершение, не просто как выход жизни-события за рамки себя, но как переход от открытого события к его целостной сложности. Это явление инаковости, иноприродности смысла по сравнению с осмысляемым событием указывает, по сути, на ту, уже субъектную (субъект-субъектную) систему координат, в которой и раскрывается смысловое измерение события. Ощущаемая иноприродность смысла в сравнении с вещами и содержаниями мысли, нетождественность его им указывает на его субъектный статус. И как раз эта-то несводимость смысла к содержанию мысли и выражения заставляет одновременно заметить, что такое субъектно-смысловое измерение не идентично субъективному намерению — не совпадает ни с интенцией, ни с манифестацией как субъективными моментами. Субъектность смысла выражает скорее общую форму о-смысления, в рамках которой и устанавливается это несводимое к сумме частей (и к никакой из частей в отдельности) качество — это новое измерении текста и события в плане его осозна-

⁴⁵ Франк С. Л. Смысл жизни. Минск, 1992.

ния. Впрочем, отождествлять осмысление с субъект-субъектной формой осознания тоже нельзя. Осмысление, смысл означают все-таки некоторое внутреннее пространство в рамках этой принципиальной формы — собственно феноменальное измерение этой формы, — по своей пронизывающей связанности с содержанием, собственно и устанавливающей смысл.

Категория смысла раскрывается нами здесь как особый феноменологический момент субъектной формы осмысления. Корректнее ее было бы назвать субъект-субъектной формой, но и не повторяющееся употребление характеристики «субъектность» с достаточной ясностью указывает на то, что по своей глубинной феноменальной структуре смысл — не объектного происхождения.

Смысл как внутреннее пространство осознания субъектно (субъект-субъектно) поляризован, но отнюдь не является только отсылкой к субъекту, тем более к какому-либо непосредственно актуальному субъекту — не сводится к манифестации субъекта и не тождествен ей. Смысл не есть отсылка к субъекту осознания (даже в религиозном сознании, где открыто подчеркивается субъектная смысловая собранность бытия), хотя всегда подразумевает эту субъектность осознания — как в принципиальной (элементарной) своей модели, так и в конкретной полноте. Подразумеваемость эта ощутима хотя бы в несамодостаточности смысла — не только в виде несводимости его к какому-либо конкретному содержанию, но и в виде невозможности существования смысла как такового самого по себе — без понимания и, соответственно, без некоторого субъект-субъектного пространства этого понимания. Смысл диалогичен. «Не может быть «смысла в себе» — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним», пишет М. М. Бахтин⁴⁶. Он возникает как результат активного взаимодействия смысловых структур. Но это не сталкивание смыслов, а именно общая структура смыслообразования, структура с-мысла — живого взаимодействия источников мысли — субъектных сторон (позиций) осознания.

⁴⁶ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. – С. 350.

Здесь с необходимостью выступает категория личности. Личность — внутренняя субъектная сторона осознания — собственно субъектная проекция смыслообразования — носительница смысла. Категория «личность» так же относится к «смыслу», как «субъектность» к «сознанию». Личность — это субъектность, являющаяся себе через структуру осмысленности. Личность — лицо осознания. Лицо это сторона данности — это феноменальная данность лица лицу. В инстанции личности есть структура рефлексии. При внимательном рассмотрении личностность (свобода, субъектность и прочие экзистенциальные феномены) сознания и со-знание как некая форма, феноменальная структура совпадают. Они сходятся не на уровне структур экспрессии — языка, деятельности, культуры, социальности, сексуальности — не на уровне форм эк-статики, ис-ступления сознания, а именно совпадают, сращиваются до тождественности в самой форме сознания — в сознании как форме. (Ср. тезис М. Фуко о сведении человека к структурам и проблеме «артикулированной свободы» субъективности в постструктурализме). Свобода субъективности не перекрывает структур, а внутренне встроена в структуру — но только в полную — и генеральную для всех частных производных структур — структуру сознания как такового — в феноменальную структуру события слагания смысла.

Не человек — личность сводится к структуре, а структура — форма сходит на личности как феноменальной форме полно рефлексивного типа.

При этом наше человеческое «я» есть всего лишь момент в генеральной структуре осознания. Мы (мир вместе с нами) не обладаем той полнотой осознания и события, к которой стремимся, на которую надеемся и рассчитываем, как не обладает ею и весь потенциал возможных смыслов (смысловых экспрессий, выражений осознания). Эти автономные миры — культура, наша субъективность (душа), природа, цивилизация — могут быть только причастными смыслу, выходя тогда за пределы себя и опознавая для этого особую рамку полноты осознания.

Говоря об особенностях осмысления в науке и в искусстве, порой отмечается тяготение двух этих типов осмысления к различным «по-

люсам смысловой структуры: предметному значению и личностному смыслу»⁴⁷. Но здесь, скорее, речь должна идти не просто о структуре процесса осмысления, имеющего как объективные (предметные), так и субъективные координаты, а о различии типов смыслообразования — типов смысла, возникающих в рамках в принципе единой феноменальной структуры осознания и различным образом задействующих ее структурные стороны при создании кардинально различных систем смыслообразования — в одном случае рационального, в другом — эстетического типа. При этом смысл всегда имеет субъект-субъектную структуру и всегда (но везде по-своему) содержит отосланность к Другому. Смысл — это системообразующая отнесенность к субъекту прежде всего, но инкорпорирующая в эту систему осмысляемую, таким образом, объективность. Феноменальная структура смысла образуется как взаимоданность *своего* и *другого*. При этом может быть понята и вариантность в такой взаимоданности, определяемая соотношением своего и другого в качестве доминирующих сторон образвания смыслового целого.

Предварительно это можно представить так: 1) смысловая доминанта феноменального своего над феноменальным другим образует модус смысла рационального типа, для которого судящей и умозакрывающей инстанцией — инстанцией смыслового центра мысли — выступает свое — в характерном самоотсылающем обличье «я» — в самоутверждающемся модусе эго.

2) Доминанта смыслового Другого, в свете которого только *свое* обретает смысл образует модус осмысления, который, возможно, уместно было бы назвать реверсативно-мистическим, учитывая, что такой вариант образования смысла наиболее характерен в опыте культуры для феноменов религиозного сознания, строящемся на образе чудесного откровения смысла, явно не сводимого к потенцилу моих понятий. Здесь *своему* открывается не самоочевидность картезианского образца, а именно новое *другое*, наполняющее смыслом имеющееся *свое*. Здесь это Другое выносит суд о *своем* и заключительное

⁴⁷ Тульчинский Г. Л. Опыт сравнения производства духовных ценностей в науке и искусстве: две стратегии осмысления действительности. // Духовное производство и личность. А., 1981. С. 24–35.

суждение — за ним. Но поле действия этого модуса смысла явно шире религиозно-мистической сферы — в него попадают и феномен совести и феномен любви и явления эмпатии в интерперсональной коммуникации, равно как и образы этики служения и этики сыновнего долга в социокультурных системах. Поэтому и название этого модуса должно звучать, вероятно более широко — например, как *гетерономный* смысл или смысл «другодоминантный», каковой термин продолжил некогда Г. С. Батищев.

3) Равноценность взаимодействующих сторон смыслообразующего события — своего и другого способна порождать модус смысла особого типа, который принято называть эстетическим. Здесь имеет место по-своему удивительного события взаимопроникнутости своего и другого — открытое событие образования смысла как бы между ними.

Эстетическое как специфический феномен осмысления строится на ощущении всеобъемлющего смыслового потенциала, «разлитого» в мире (и концентрирующегося в особых его фрагментах). Феноменальный центр смыслообразования («Я» или «Другое») в эстетическом типе осознания не акцентируется, в отличие, к примеру, от рационального и религиозно-мистического типов смысла. Само понятие «потенциал» лишает этих акцентов — смыслообразующее центрирование в нем по принципу ускользает. Но важно, что смысл там потенциально организуем; «смысловые центры» сущностно значимы, хотя и свободно инверсивны, и «расплывчаты». Эстетический смысл всегда реально имеет тяготение — 1) Субъективно-экзистенциального и в связи с этим эмоционального (континуального) ценностного порядка и 2) Символически-экспрессивного и в связи с этим в первую очередь содержательно значащего смыслового типа. При чем эстетическая смысловая определенность состоит всегда в единстве, взаимопроникнутости этих сторон (хотя и выступающих зачастую в разных соотношениях, в разных условиях доминирования. Эстетическое — это энергия смысла: «блеск истины», «предчувствие правоты», «сияние святости».

Собственно объективной же составляющей эстетического является обаяние целостности, предстающем как открытое феноменальное

событие данности — данности, как бы развернутой в самом процессе ее слагания. Это своего рода предчувствуемая и динамически переживаемая целостность, усматриваемая осознанием во всех интегрируемых им контекстах, характеризующихся моментом структурной завершенности и событийной полноты — совершенства. Именно моментом — действующим, развернутым и господствующим как момент, а не самой завершенностью и исполненностью, после которых эстетическое обаяние как раз может исчезать, увлечение и восхищение проходить — специфический эстетический смысл рассеивается. Эстетический тип осознания и художественное мышление с их обязательно энергично развернутой манифестацией смыслообразования в состоянии именно феноменально продемонстрировать эту объективную компоненту смысла — целостность, охваченную в эмоциональном ореоле удивления, узнавания, прозрения, инсайта.

Но, заметим, и смысл в науке, смысл рационального типа — это прежде всего с-мысл, то есть системная согласованность осознания, имеющая субъектную организацию и не сводимая к гносеологическому соответствию, а содержащая, к примеру, и нормативно-ценностный аспект: истина как ценность; рациональность как норма. При чем, эта системная согласованность первична и даже, если угодно, “трансцендентальна” по отношению ко всем, возникающим на ее основе содержаниям. Речь идет, таким образом, о субъектном единстве сознания, имеющем свою внутреннюю структурную основу. Ее наличие можно проследить в любом акте сознания и мышления. Как писал И. Кант, указывая на возможность и необходимость такой основы за трансцендентальным горизонтом предметных содержаний, «должно быть возможно, чтобы “я мыслю” сопровождало все мои представления”, “для нас невозможны никакие знания, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах»⁴⁸. Это суждения вряд ли можно упрекнуть в экстремальных эксцессах субъективного идеализма. Здесь речь идет не об априорности содержаний, а только об акте саморефлексии, об-

⁴⁸ Кант И. Собрание сочинений в 6 т. М., 1963–1968. – Т. 3, С. 191, 706.

наруживающем трансцендентальную субъектную структуру мысли — по сути ее глубинную смыслообразующую структуру, которая не только сопровождает, но и устанавливает все содержания и значения. Смысл, в отличие от предметного значения, возможного и устанавливаемого лишь внутри некоторой смысловой системы, — это прежде всего отсылка к субъектности осознания, возводящего отношение, в том числе и предметное, к его целостности. Но и здесь смысл шире субъективности — смысловая координата распространена и на саму объективность: смысл-целостность здесь обнаруживается в самости (автономной событийной свершенности) вещей, вовлекаемой далее в субъект-объектное отношение и там обретающей новый смысл, но при этом требующей и собственного смыслового выявления.

Итак, смысл это не только внутреннее пространство осознанного, в котором помещаются и разворачиваются особым системно связанным образом содержания-значения (как субъективные, так и объективные), становясь вообще возможными в качестве значений. Это одновременной феноменальный результат осознания, знаменующий полноту рефлексивной свершенности события осознания. Собственно, эта-то системная свершенность, способная проявиться в особым образом организованном феноменальном поле и является «телеологической» и одновременно «формальной» причиной устанавливаемого смыслового пространства: все имеет смысл, будучи устремленным к этой свершенности, будучи организованным, таким образом, в смысловую систему. «У мира есть смысл, — пишет М. М. Бахтин, — ... Задача заключается в том, чтобы внешнюю среду заставить заговорить: то есть раскрыть свой смысловой потенциал»⁴⁹. «Из хаотических и несогласованных потоков отношений и связей сознания и мира именно смысл образует завершенное и целосное восприятие», — справедливо комментирует А. А. Пушкирев⁵⁰.

В том числе и гносеологическая координация субъекта и объекта, предстающее в качестве смыслового согласования между познающим

⁴⁹ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975 – С. 361.

⁵⁰ Пушкирев А. А. Культурологический анализ. Теория. Практика Анжеро-Судженск, 1997. – С. 63.

.субъектом и отображаемым объектом, обусловлена возможностью смысловой согласованности вообще — согласованности мысли с собой. Только предвидение единого смыслового пространства, организованного сообразно субъект-субъектной структуре с-мысла, которому придается характер тотальности, пространства, охватывающего как субъектную, так и ответную стороны, позволяет мыслить их в едином поле смысла, где феноменально данное *иное* начинает обретать характер освоенного-другого (в рациональном варианте смыслового самоутверждения); характер Другого-своего (в смысле мистического типа, которые своепереживает как собственное смысловое обновление); и характер эстетически взаимосвязанных — ассоциативно соединенных и метафорически взаимопроникнутых своего-другого, в котором и свое, и другое восполняются благодаря этой своей событийно связности.

В субъектном событии осознания мир оказывается обращенным сам на себя — осознающим себя, бытие становится самоосознающим.

Мир при этом познаваем постольку, поскольку он вовлечен в рефлексивную (саморефлексивную по структуре) систему субъекта — в событийную систему субъектного типа. Мир познаваем, поскольку он обретает (имеет) смысл, поскольку он становится причастным системности наивысшего ряда, оказывается вовлеченным в ее рефлексивную структуру.

Установление такой связи, определяемое структурно-феноменологической методологией эпистемологического подхода легко объясняет столь трудный для классической гносеологии пункт о познаваемости мира: смысл оказывается проводником познания. Смысл как объективная феноменальная характеристика системности смыкается со смыслом в его полном феноменальном выражении в рефлексивной и, таким образом, смыслообразующей системе осознания.

С другой стороны, все в мире, не имеющее смысл, не обретающее его, остается за гранью познания — ровно до того времени, пока смысл не обретет — не будет охвачено осознанием. Мир вне субъектной структуры осмысления — вещь в себе.

Именно смысловая картина мира исторически изменчива: происходит постоянно продолжающееся вовлечение инобытийной инфор-

мации в смысловое поле, осью архитектурным кристаллом которого является субъект. Это и есть процесс познания — введения мировых горизонтов в смысловое поле — обретение миром второго — рефлексивно-системного — измерения, максимально скоординированного с этим миром, и все же отличного от него. Отличного прежде всего тем новым уровнем системности, которым «вещь в себе» не обладает, оказываясь «в себе» порой даже и не вещью, а событием м даже контекстом.

Весь процесс познания — это процесс вовлечения в смысловую систему — от элементарного ощущения до полноты конкретного освоения предмета и достижения истины как качества согласования смысловых величин знания с этим предметным горизонтом, всегда намечающим грань объекта (мира). Мир раскрывает свою собственную событийную сложность, попав в единое смысловое пространство с постигающим его субъектом, в поле, энергично развернутое и собранное субъектом, хотя и не всегда смыслово центрирующееся относительно субъективности «Я». Устойчивая событийность мира обретает при этом дополнительное качество императивности смысла — статус нормативно значимой системы законов. Эпистемологическая координация (координация объективности значений осознания) возможна только в системе феноменологической координации (координации смысла).

Осознание и осмысление это структурно-организационные условия раскрытия — проявленности системной собранности мира в ее полноте, в том числе и мира сугубо объективной реальности. Это гносеологически-феноменологическое положение имеет и онтологическое, и психологическое, и герменевтическое продолжение:

1. Бытие является себе в своей целостно-системной полноте только через рефлексивную систему осознания-осмысления. Именно это обстоятельство в его развертывании ведет затем к последствиям техногенного переустройства мира, его «пересоздания», которое не сводится только к демонтажу и перестройке, но выступает и как реорганизация более высокого системного порядка. Благодаря высшей, по своему статусу — субъектной, системности сознания и смысла мир в целом включается в рефлексивный по своей структуре процесс са-

мо-детерминации, в процесс реализации причинности субъектного типа. В этом плане измерение смысла имеет прямую онтологическую проекцию.

При этом, будучи включенным в нелокальную систему осознания сам мир обретает способность «говорить», феноменально обращаясь к сознанию. Предпосылочная основа событийной связанности мира открывается связанностью значений для осознания, за которой стоит событийная связанность элементов и сторон объективности — связанность, в некотором смысле противостоящая самой связанности осознания, но координируемой с нею в процессе познания. Сам мир оказывается феноменально предрасположенным, данным. Мир, включенный в систему осознания образует самостоятельную сторону феноменальной данности, устанавливая пространство языка, в котором сознание может обретаться и непосредственно эстетический образом — до и помимо любых создаваемых языковых конструкций.

2. В психологическом аспекте именно принятие этой рефлексивной структуры, в которой ситуация сознания раскрывается как пространство взаимодействия «Я»-потенциального и «Я»-актуального, наблюдаемой, к примеру, в феномене человеческой эмоции как целостно замкнутой реакции по поводу частно-актуального психологического мотива, контакта или действия, способно решить задачу объяснения как оценочных, так и когнитивных процессов в их единстве с достаточной полнотой. В конечном счете решить, таким образом, задачу психологического объяснения происхождения, статуса, структуры и характера сознания.

3. С этой структурой связана и диалогичность мышления, проявляющаяся во многих аспектах. Смысл всегда предстает как само-(взаимо-)истокование смысла. Именно в связи с этим любое выражение обретает смысл только в контексте. Как пишет Г. А. Тульчинский, развивая идеи М. М. Бахтина, «осмысление — всегда диалогическое столкновение смысловых структур. / ... / Оно суть ориентация и «наведение» мысли в процессе диалогического столкновения смысловых структур»⁵¹. И здесь проявляется не аспект динамики осмысления,

⁵¹ Тульчинский Г. А. Проблемы осмысления действительности. Л. 1989. – С. 116.

как полагает Г. Тульчинский, а само существо смыслообразования, развертываемого в субъект-субъектной структуре осознания. Динамика же истолкования — понимания как выявления и уточнения смысла и смысловой эвристики, связанной с чрезвычайно значимым для искусства феноменом остражнения, вытекает, в частности из этой структуры.

Рассуждая в этом плане, мы видим, что категория смысла не только вполне определена, но и логически необходима. Смысл как таковой един по отношению ко многим типам смыслообразования, по отношению ко многим моментам процесса смыслообразования (пониманию, выражению, языку, логике) *Смысл* — не что иное, как категория, открывающая особый феноменальный ракурс целого в рамках события-системы осознания — рамках рефлексивной структуры осознания как такового. Смысловой план как таковой общ всем феноменам осознания вне зависимости от их спецификаций. Более того, дальнейшая дифференциация, типология, конкретизация в сфере исследования форм мышления возможна именно через раскрытие смыслового категориального плана, служащего гарантом единства и фундаментальной опорой при дальнейшем различении и выделении особенностей — в частности, при различении и установлении особенностей рациональной и художественной (внерациональной) мысли. «Моделирующей единицей культурологии как отрасли знания, — справедливо полагает С. И. Великовский, — не без успеха послужило бы понятие способов полагания смысла» (48, с. 18). Смысл — та единая основа и та структура, на уровне которой сходятся и в рамках которой ключевым образом различаются способы осознания, формы мышления, типы культуры. Это основа, на почве которой возможно, таким образом, и их смыкание, становящееся основой их взаимодействия.

1.2 Смысл и значение в системных связях осознания

После предпринятых обобщенных замечаний о категории смысла встает особая проблема точного различения основных понятий, устанавливаемых в рамках этой категории — понятий значения, постижения, ценности. Такое различение возможно лишь в контексте рассмотрения участвующих в установлении самой категории смысла

понятий события, системы, ее целостности и функционального соответствия в системе. Тогда различение смысла и значения обретет уже и онтологический резонанс.

Но заметим, оппозиция между этими подходами во много зиждется на разной тарктовке понятия смысла. Для нас это категория, раскрывающая специфическое измерение контитуируемости мысли и культуры. Для постструктурализма в парадигме деконструкции это понятие, выражающее «репрессивную» функцию разума по отношению к мысли и культуре, то есть это один из конституированных вариантов смысла, зашедший исторически в тупик и требующий ниспровержения. В первом случае речь ведется о событийном измерении с-мысла, допускающем принципиальную вариантность способов смыслообразования; во втором случае — о конкретном значении смысла, о смысле как смысловом значении. В первом случае смысл радикально отличен от значения; во втором он смешивается с некоторым конкретным значением и поэтому ниспровергается вместе с ним.

Критикуя метафизику смысла философский постмодерн предлагает отказаться не только от метафизики, но и от смысла, что, как представляется, опрометчиво, ибо не смысл коренится в метафизике разума, а разум с его метафизикой — частный случай смысла.

Событийное размыкание жесткой нормативности смысла не должно обернуться взрывом осмысленности как таковой. Переход от бытия с его свершенной устойчивостью к событию с его феноменально открывающейся изменчивостью и вариантностью не должен выразиться в переходе от смысла к нонсенсу, от сознания к бессознательному. Более того, при таком переходе, справедливо считает В. А. Лекторский, «речь идет не об отказе от рациональности, а о новом более гибком ее понимании, включающем допущение нескольких альтернатив / ... / о том, что можно назвать «неклассической рациональностью»⁵². При этом «внерациональное — просто отличное от рационального, но не враждебное ему»⁵³.

⁵² Лекторский В. А. Конец рациональности? // Вестник информационно-образовательного портала Auditorium.ru. М., 2003. – С. 202.

⁵³ Там же. – С. 204.

Промех постмодерна с его виртуализмом («симулякром») в том, что это феноменализм не до конца. Это феноменализм, искусственный превращением в праксеологизм, в легкое моделирование бытия (отчего оно становится контекстно-виртуальным). Это слишком быстро возвращающийся к онтологизму феноменализм. Это слишком быстро возвращающееся к сфере значение событие смысла — так быстро, что значения эти начинают «мерцать», а смысл как принципиальная основа значений теряется в этом «мерцании». Феноменализм мира-события должен быть вскрыт, но не навязан. В навязывании же феноменализма мир культуры превращается в «лабиринт значений».

Метафизику присутствия действительно можно разорвать путем перевода проблем в структурно-феноменологический категориальный ракурс, где событие не есть и даже не становится, а с-бывается, устанавливается как связь. Но вовсе не надо при этом отказе сбиваться на проблематику дисконтинуума вообще — на снятие категориального ракурса как такового путем замены его неразличающим ракурсом свободы. Тем более не надо (преждевременно) начинать говорить об отсутствии (нонсенсе) и т.п. Есть еще не пройденный путь обновления, избавляющий от шага к самоубийству знания и смысла.

Уход от парадигмы «первосмысла», «тотальности» вовсе не должен еще приводить к редукции проблематики смысла к дискурсу значения («локального смысла» и т.д.). Должны быть раскрыты механизмы смыслообразования, в котором смысл, разомкнутый изнутри (в фазе его становления), не должен сводиться к смыслу же (как это осуществляется, напр., в экзистенциализме, вращающем смыслообразование и «существование» вокруг «я», которое уже есть смысл, хотя и неполный и неопределенный). Смысл должен возводиться к ситуации первичного о-с-мысления, которая и разворачивается в структурно-феноменальном плане взаимодействия сторон осознания — сторон саморефлексии системы субъектного порядка.

Мы не должны теперь говорить о смысле как некоторой содержательной инстанции, как о свершившемся в своей тотальности семантическом коннотате (и тем более, как о раскрытом нами денотате). Содержательный аспект смысла важнее оставить в стороне, никак, впрочем не отрицая его существования и значимости. Говорить надо

о с-мысле как со-бытии смыслообразования — событийном феномене, о месте смысла, о структуре смысла.

Дело в том, что парадоксальным образом именно смысл — это такая сингулярность в области семантики (среди значений), которая живет внутри смыслообразования — как целостность этого процесса в сознании и поэтому в этом качестве целого практически не выступает во вне его — не сводима к какому-либо значащему указанию. Смысл остается в сознании, поскольку он есть отнесение к целому, то есть к самому субъекту в его целостной складываемости. Он принадлежит к самому сознанию, к тому же, к сознанию в процессе рефлексии — принадлежит событию осознания. Смысл в этом отношении элементарно субъектен, отнесен к субъекту, является манифестацией целого субъектного события, (и потому сводим к этому отнесению, локализуем в нем, если не отождествлять, идя далее, его с самим субъектом как рефлексирующим целым). Он не перетекает как таковой в область частных выходов субъекта за свои пределы, имеющих как онтологическую, так и прагматическую природу, и представляющих в качестве значений и функций. Хотя смысл и продолжается в этих значениях в качестве условия их связанности с бытием субъекта, распространяется на них в качестве условия их осмысленности. Смысл продолжает стоять в трансцендентальном горизонте субъектности. Смысл — это феноменологическое сбывание смыкающейся структуры осознания.

Надо не смешивать акт явления с результатом его осмысленности, отличать «явление» от «явленности» как данности — акт смыслообразования отличать от самого смыслообразования как свершенности. Но и при учете отличия смыслообразования-акта от смысла-явленности, это последнее не тождественно смыслу-содержанию — смыслу-значению. В событии смыслообразования разворачивается «чистая» феноменальность — явленность сознания самому себе сквозь осмысляемое, таким образом, иное, — явленность, для которой акт и содержание, если не совпадают, то смыкаются, скрываясь в структурном и феноменальном аспектах этого события. Говоря строго, осмысленные значения «втягиваются» в это сингулярное событие с-мысла, отчего не столько смысл распространяется на них, сколько они «брезжат» внутри смысла в качестве его подлинных се-

мантических значений. Это не символизация, а причастность значений смыслу.

Именно такого рода причастность в особенности характерна для содержательно-смысловой организации искусства. Смысл здесь явственно выступает впереди значений, вбирая их в себя (а порой и размывая их собственную, предметную и субъективно-ассоциативную связанность). Но он не заслоняет их, а подлинно организует, как он организует и сам процесс формирования значений. Значения — предметные и субъективные — оказываются в искусстве равноправным фактором выразительности, наряду со столь же требующим эстетического (смыслового) истолкования перерабатываемым чувственным материалом. Смысл не противостоит значениям, а в них обретают свою энергичную конкретность.

Можно смысл представить как сисему координат, только в которой и только благодаря связной целостности которой некие, без этого бессмысленные и не ничего не значившие друг по отношению к другу элементы обрывают свои значения — как точки на плоскости, на которой оказываются развернуты координатные оси, превращаются, например, из случайных брызг чернил в числовые значения. Значения образуются благодаря целостности смысла — и имеют эти свои значения именно и только в этом смысле. Смысл это целостное измерение для возможности значений — для связи элементов, образующейся в поле и в свете этой целостности.

Данный подход в разъяснении соотношения смысла и значения явственно контрастирует с той широко распространившейся версией сопоставления этих понятий, которую предложил в свое время Г. Фреге и в соответствии с которой значение понимается как указание знака на означаемое, а смысл — как способ данности, способ выражения обозначаемого, *то есть рассматривается как нечто вторичное по отношению к значению*. Трудно уклониться от сравнения этих подходов по характеру их обоснованности. Такое сравнение возможно, так как базовая интуиция Г. Фреге представлена столь же наглядно, как и наш пример с системой координат и координатами точек в этой системе [15]. Г. Фреге берет точку внутри треугольника, значение которой изначально задано — это точка пересечения прямых a , b , c , опущенных

из вершин треугольника к его сторонам. Выразить знаковым образом значение этой точки в треугольнике можно по-разному — и как пересечение a и b , и как пересечение b и c . Эту возможность Г. Фреге представляет как множественность смысловых конструкций для передачи одного и того же значения, понимаемого как соответствие обозначения единственному денотату. Но здесь налицо упущение, которое не видно из характерной семиотической перспективы рассмотрения, но которое сразу заметно с наших позиций: эта избранная точка (означаемое) не просто выражается соответствующим знаковым способом, а она изначально устанавливается именно этим самым способом — как точка пересечения тех линий, через соотношение которых потом описывается ее место (значение) в треугольнике. То есть положение, что смысл определяет саму возможность значений, более фундаментально и более очевидно, чем замечание, что смысл выражает значение как смысл слов, указывающих на него. И это так даже в отношении того предмета рассмотрения, который избирает Г. Фреге, чтобы показать, что его определение соотношения смысла и значения не произвольно.

Очевидно, исходя из семиотического подхода, приоритетно рассматривающего язык как систему слов о вещах (знаков об означаемых), смысл просто не удастся заметить, можно заметить только его следы в наших высказываниях о вещах. При этом таких следов — способов выражения — может быть несколько. Получается парадоксальный эффект, воспроизводимый по-своему и Л. Витгенштейном: у одного значения несколько смыслов. С предлагаемых нами позиций это выглядит невозможным: данное значение может быть только в данном смысле — в данной системе смысла, в которой и установлено данное значение. Не смысл зависит от значения, а значение от смысла. Смысл как принцип соответствия логически предшествует значению как конкретному соответствию.

Столь актуальное сегодня различие смысла и значения и стремление установить между ними системообразующую корреляцию, Впрочем, вовсе не обязательно связывается с возведением значения к смыслу как к более объемлющей категории. В принципе возможны и теоретические попытки «низведения» — сведения самого понятия смысла к значению. Понятно, что такое «смысловое значение»

должно быть каким-то особенным значением — значением всех значений. Легко предположить, что такую роль может сыграть общее значение всех значений для бытия субъекта. Само же бытие субъекта это тогда значение, устанавливающее смысл. Такой вариант различения категорий смысла и значения и установления их логической связи удивительно прост: смысл это своего рода значение и одновременно некий обобщающий план для всех остальных значений. Однако такое теоретизирование, будучи домысленным до конца, может привести и к низведению сознания — к сведению его к простому, порождающему его событию. «Рождение сознания из бессознательного» — такая посылка теряет свою вопиющую парадоксальность в такой редукционистской системе размышления.

Не является ли смысл порождением чего-либо более элементарного и простого, не эффект ли это просто коренящейся в бытии и поднимающейся над бытием в план рефлексии — удвоения связи-значения? Может быть, следует согласиться со столь модным сегодня «оспариванием претензии сознания выступать в качестве источника смысла»⁵⁴?

Поль Рикер, явно солидаризируясь с позицией психоанализа и стремясь онтологизировать (экзистенциализировать) таким образом герменевтику, пишет в «Конфликте интерпретаций»: «Если жизнь изначально не является значащей, то понимание вообще невозможно; но чтобы понимание могло состояться, не следует ли перенести в саму жизнь ту логику имманентного развития, которую Гегель назвал Понятием?»⁵⁵. «Психоанализ по-своему приводит нас к этому вопросу: каким образом порядок значений включается в порядок жизни? Это обретение движения от смысла к желанию свидетельствует о возможности восхождения от рефлексии к существованию»⁵⁶. И более конкретно: «Через понимание самих себя ... мы присваиваем себе смысл нашего желания быть или нашего усилия существовать». «Так, — говорит Рикер, — *Cogito* не является больше тем претенциозным актом,

⁵⁴ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. – С. 30.

⁵⁵ Так же. – С. 7.

⁵⁶ Так же. – С. 30.

которым оно было вначале; я говорю о претензии полагать самого себя; оно оказывается уже помещенным в бытие»⁵⁷.

Заметим, субъект-субъектная структура смысла все же проступает в этом полемическом пассаже: «понимание самих себя ...»; но под «собой»-то здесь понимается не возвратно-рефлексивная самобытность, способная понимать и, т.о. самоопределяться, а непосредственно существующий агент, способный «присваивать», то есть попросту отражать свои экзистенциальные порывы, обретая их готовый «смысл» то есть сводя смысл к конкретности субъективного значения.

В таком понимании смысла происходит:

1) Сведение проблемы осознания к содержанию осознаваемого (события). Структура самого со-знания (осознания), которое и является собственным онтологическим корнем мыслительных процессов, выводится за скобки: «сознание субъекта есть всего лишь осознание желания» — с постановкой содержательного (смыслового) и онтологического акцента на желании — на непосредственном экзистенциальном движении несознающего события — на его значении.

2) Смыслообразование, в том числе и установление смыслообразующей субъектной позиции — «я» берется как энергия, процесс, отношение. Но только как отношение событийное, отношение простого сбывания (в котором, якобы, и закладывается смысл), а не отношение собственно осознания, где этот событийный порыв обретает системно заверченный характер с-мысла.

3) В событии здесь, очевидно, закладывается определенный смысл: со-бытие есть система, где один событийный элемент значим для другого — восполняет его (системно-качественный) недостаток, энергично нацелен на взаимодействие с ним. Такова, собственно природа желания как бессознательного психического регулятора витально-природных событий. Значение (=смысл) носит здесь по сути системно-координативный характер. Он субъектен только постольку, поскольку носителем этого координативного отношения является одна — витальная — сторона. Но эта живая экзистенциальность субъек-

⁵⁷ Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. – С. 32.

ективности здесь не подчиняет себе желаемое, а сама подчиняется ему, в нем обретая свое конкретное значение, выдаваемое за смысл всего этого события-желания. Но очевидно, смысл желания как субъектного (систмно-самоопределяющегося) события радикально отличен от значения желаемого, как целое отлично от одной из своих сторон. Хотя и видно, что одна из сторон восполняет целое, это еще не значит, что она и рождает, устанавливает это целое; она всего лишь дополняет другую сторону, а целое проявляется как особая рефлексия над суммой сторон, собственно и делающее это событие системно-субъектным.

Психическое бессознательное, по сути, является не субординативным отношением образования смыслов, а координативным отношением образования (выявления) значений, только отношением ассиметрично-координативным — и в этом смысле целостно представленным на одной стороне событийного взаимодействия — в виде желания и т.п. Образование значений на уровне психического не принадлежит субъекту, а только — в качестве психического эмотивного переживания — несомненно витальным субстратом, оказывающимся, тем самым и системным «центром» события. Но от этого само событие еще не приобретает системного качества субъектности, оно еще не управляемо субъектом, который в себе имеет источник активности, не управляется «системой-в-себе» (со-знанием), а погружено в эту активность как энергию, имеющую ситуативно со-бытийный характер. Ситуация в той же степени «управляет» витальным субстратом, что и он ею; ее содержание только отражается в его психическом — они координативны.

В связи с этим, как давно замечено, человек, всецело идущий вслед своим желаниям, попадает в плен не к ним даже, а к тем событийным отношениям, которые они отражают; он утрачивает субъектную аутентичность, утрачивает вменяемость как отнесенность к системе осознания — к системе, целостно рефлексивной и разбирающейся с проблемой в себе самой.

Содержание психического при этом выражает значение — как координативное отнесение одного элемента события к другому. Смысл же выражается субъектным актом отнесения актуального события к его целому — ставящим событие в *субординативное* отношение

к себе как поворотному центру такого отнесения и образующим, таким образом, систему *рефлексивного* отношения субъекта к себе самому. В отнесении события к своему целому событие оказывается субъектным — всецело, полно замкнутым на себя, образующим автономную (от самих событий как случайных контекстов) систему-в-себе — систему со-знания, систему отнесения каждой значащей связи к целому осознания, собственно и придающего ей — обнаруживающее ее с-мысл. С-мысл выступает как пребывание в целостно отрефлексированной системе мысли — целостности событийных отношений (любой модальности), устанавливающей это отношения в качестве значимых.

Эта дифференциация бессознательного и сознания, за которой стоит отличие витально-энергетического и субъектного, а в конечном счете со-бытийного и со-знательного как в себе системно отрефлексированного, не позволяет, таким образом, смешивать смысл со значением, что кардинально допускается в структурализме и аналитической философии и лежит в основе всей культуры постмодерна, предлагающей играть смыслами как перебираемыми возможными, ситуативно-релятивными значениями.

4. Последний аргумент в пользу метода экзистенциализации смысла, отрабатываемого П. Рикером — это аргумент о совпадении витально центрированного значения желания со смысловым центром осознания, которое, таким образом, и остается всего лишь отрефлексированным желанием. Действительно этот центр совпадает, но только в том случае, когда смыслообразующий центр — «Я» — то есть только в случае характерно рационалистической диспозиции смысла.

В координативном психическом переживании, смыслово бедном, лишь намечающем возможную центровку системы, центр только один. Это еще и не «я», идентичное с «я» рационализма — с «я», обращенным на себя и выявляющем себя как 1) мыслящее, 2) существующее, то есть «я» устанавливаемое в акте рефлексии. Это просто потенциальный центр протосубъектной ориентированности живого. Лишь в условной кальке бессознательного, налагаемой на осознание, этот центр и «я» совпадают. Они не тождественны. Их совпадение невыводимо из бессознательного психического, а может только выступить

как сведение «я» осознания к «я» желания, следующее за сведением сознания к разуму, а разума к рассудку, к «здравому смыслу» — к прикладной калькуляции по поводу желаемого.

Но в том-то и отличие субъекта от витального агента, что он внутри себя вырабатывает, выявляет смысл, раскрываясь в структурной полноте субъект-субъектных отношений своего осознания. Смыслообразование в субъектной рефлексии осознания полицентрично. И в этом принципиальная основа саморефлексии как качественной характеристики системы осознания.

Таким образом, собственно смыслообразующий центр отнюдь не всегда совпадает с центром событийно-витальной отсылки значений. Рассмотрение осознания и смысла как желания и его значения не более, чем редукция.

5. Серьезный аргумент — это объективность смысла, то, что П. Рикер называет «онтологизмом» своего решения. Но, заметим, на самом деле смысл объективен не в сравнении с субъективностью мысли — некоей рефлексии осознания о нем, а в сравнении как раз с частно-субъективным характером витального желания (или экономического интереса и т.п.). В первом случае лишь утверждается объективность события в сравнении с субъективной реакцией на него; объективность же смысла неотделима от объективной мысли — смысл это качество самого осознания. Именно осознание здесь, взятое как целое, объемлющее все событийные отношения и их трансформации в субъективные значения, обретает, таким образом, онтологический статус нового и несводимого к своим частям бытия, — объективного смысла не только мыслимого и опознаваемого, но и происходящего. Онтологизм смысла в том, что бытие, обретая осмысленность, становится некоторым новым бытием — новым в плане нового системного качества, в свете которого, несомненно, меняется изначально неосмысленное событие — как событие абсолютно объективное, так и то событие, которое устанавливает рефлексирующую связь с ним субъективности, то есть событие субъективной включенности в него. В осмыслении не включенность субъективности в событие фиксируется, а, напротив, включенность обоих этих событий в объемлющую их систему осознания. И именно системные качества, несущие этого рода изменения,

и есть смысловые параметры этих событий; именно они и выражают новую специфическую онтологическую перспективу — смысловую.

Уточняя принципиальное категориальное различие значения и смысла, следует отметить: значение выражает отношение между собой элементов *событийной* системы, которое оказалось осознанным — предстало как отношение связи в установленной смысловой целостности; смысловое же отношение есть отнесение частной связи (элемента) к целому *осознания*. Осмысленность, таким образом, выступает общей предпосылкой формирования каких-либо значений и прочих эффектов мысли (высказывания) — это вообще попадание в мысль, пребывание с мыслью. Это сама возможность рассматривать высказывание в целостной системе осознания, устанавливающей свое (новое) внутреннее измерение — смысл. С другой же стороны смысл это и некоторое итоговое значение, которое обретает событие или же частно-субъективное — вовлеченное в цепь (сеть) событий значение в контексте этой целостной системы осознания — само то «место», которое занимает событие в этом внутренне организующем и изнутри раскрывающем (наполняющем) потенциал осознания смысловом измерении. В обоих этих значениях и употребляется понятие смысла в философской литературе — в значении осмысленности, то есть некоторой причастности события (высказывания) к *системе* осознания вообще, делающей это событие мыслью, и в значении смысла как итога осознания, то есть определения отношения события к результирующему *целому* системы осознания — его «места» в этой системе, теперь уже не потенциально («скалярно») существующей, но актуально, конкретно («векторно») централизованной и, таким образом, выстроенной как целое. Эти два значения смысла, как видим, не противоречат друг другу: одно фиксирует систему осознания в аспекте ее существования; другое — в аспекте ее целостности и, таким образом, полноты. Смысл же — то измерение, которое возникает как целостность связи для этой системы вначале как потенциал — пространство, в итоге же как вполне реализованное «место» в этом пространстве — как пространство-»объем», где все «точки» вполне конкретны.

Но на почве двойственности этих значений возможны и ошибки. Осмысленность как потенциал, очевидно, абстрактнее и проще любых

конкретных значений; это всего лишь общая предпосылка значений, всецело снимаемая ими. Отсюда искушение свести смысл к значению и отождествить их. Ясно, что такое использование понятия смысла никак не гармонирует с высоким пониманием смысла как итогового параметра осознания. «Смысл жизни», к примеру, при таком словопотреблении — неуместность и «псевдопроблема».

Значение выражает отношение одного элемента события к другому или, в равной степени, и всей системы их связи — к этому элементу. Целое, сводимое к элементу, включенному в это целое — специфический вариант значения, характерный, к примеру, для описания субъективно-прагматической системы координат, в рамках которой неминует аберрация и смешение понятий смысла и значения: все имеет смысл по отношению ко «мне», а точнее, к моему конкретному, желанию, потребности и т.п. На самом деле мы имеем здесь дело с частным значением субъективного порядка, хотя и значением, характеризующимся универсальным горизонтом отсылаемого — значением квазисистемного типа. Целостность, которая должна была бы знаменовать системную завершенность, подменяется здесь масштабностью контекста, значимого для вовлеченного в него элемента. Не способный к рефлексивной смысловой отнесенности к целому элемент способен, тем не менее, задать произвольный «смысловой» контекст — на самом деле, контекст значений. Но значение это «имеет смысл» только в этой произвольно заданной системе, которая, однако, сама продолжает нуждаться в смысловом обосновании и неизбежно сталкивается со смыслом в «конфликте интерпретаций». Возможная системность высшего порядка сводится к системе, но низшей и элементарной по отношению к ней.

Теоретическая и, конечно, культурная ставка на такое понимание смысла опасна. Деонтологизация смысла, избавляющая, в частности от «коллективного целеполагания» и зовущая к «диссипации принципа суверенности по атомарным ансамблям», делает этот конфликт тотальным. Смысл, сводимый к значению теряется как смысл — как системно-событийное условие установления значений. Значение, непосредственно нарастающее над событием, делает смысл излишним. (Бессознательно-событийное значение делает излишним сознание

с его целостно-осмысляющей событийностью.) Но при этом теряет-ся и системность восходящего типа, теряется принцип целостности, придающий категории смысла объективные системные параметры.

Эти рассуждения очень актуальны для искусствознания и эстетики, зачастую склонных сводить содержание и выразительность искусства к эмоциональной провокации субъективности, и, соответственно, сводить язык искусства к эмоциональным и ассоциативным значениям. Выразительность такого рода, конечно, возможна и имеет место, но она никак не создает языка как системы выразительности и осмысленности. Художественный авангард XX века, экспериментировавший в направлении минимизации и дисперсии языка, вел одновременно и к минимизации смысла. В качестве эстетического эксперимента он, возможно, удачен (а потому и увлекателен) в том, что нащупал границу, за которой теряется смысл и исчезает язык. Но за этой границей уже нет места ни смыслу, ни авторскому замыслу — остается только пустое пространство провокаций, навязчиво, тревожно и беспомощно вызывающее к спонанным реакциям реципиента, который тоже, как правило, вопреки надеждам первых постмодернистов, оказывается неспособным к собственному — внеавторскому — осмыслению и существует только как носитель пресыщенного внимания.

Смысл в принципе несводим к значению, хотя в отдельных случаях и может, как видим, репрезентироваться им. Значение же всегда производно от смысла. Человеческое сознание, в отличие от машинного интеллекта, построено по принципу смыслового эквивалента всех значений — по принципу установления всех значений через смысловое соотнесение с целым. Причем все виды смысла как явления целого при этом естественно соотносимы. К примеру — и познающий смысл рацию и ценностный по своей доминирующей направленности смысл совести (нравственного сознания).

Смысл организует значения в систему осознания, давая им, во-первых, саму возможность оказаться *значениями*, а не просто событиями — связями, соотношениями; во-вторых, определяя (образуя) их «место» в целом пространстве-»объеме» осознания.

Осознание при этом есть система, внутренним событийным измерением которой оказывается смысла, осмысленность. Эти понятия

изоморфны: в обоих акцентируется структура некоторой совместности данного — знания или мысли — совместности знающего и познаваемого, осмысляемого и осмысляющего. В них акцентируется структура совместности и соотнесенности *части*, омываемой мыслью, и *целого*, омывающего и преображающего эту часть, делающего ее отблеском целого, придающего ей качество этого целого и превращающую эту охваченную осознанием и преображенную осмыслением часть со-держанием мысли. Таким образом, и осмысляемое событие перестает быть просто событием, просто частью, становясь причастной целому осознания. Оно пропитывается качеством осознания, отвечает этим целым, только отобразившимся, сказавшимся в одном феноменальном осколке. Смысл это феномен целостности (и качественной полноты) осознания, сказавшийся в элементе, части осознания. Более того, смысл выражает именно ракурс феноменальности события осознания. И именно в этом методологическом плане различие смысла и значения как категорий, соответственно, феноменального и онто-гносеологического рассмотрения событий и связей — это выделение отличия связи изнутри складывающейся событийности как феноменальной данности, в противовес онтологизму, фиксирующему связь как сбывшийся, внешне овеществленный результат события и в противовес референциализму эпистемологических соответствий.

Между смыслом и значением должна быть, таким образом, положена четкая категориальная оппозиция: смысл структурно-феноменален; значение гносео-онтологично. Значение отсылает к значащему как отображенному бытию; смысл при этом отсылает к самому субъекту мысли в его внутренней (рефлексивной) проявленности. При этом любое значение — это манифестация смысла — внешне развернутый результат системы осмысленности. Не только логика, но и язык, таким образом, феноменальны — различающи (категориальны) и связующи (организующе-синтаксичны), при том, что они одновременно гарматичны (знаковы, нарративны — отнесены к письму) и семиотичны — знаково относимы к денотатам. Субъектный смысл как феноменальный эффект осознания — это не просто игра или коннотация; это путеводитель в этой игре и установление коннотативности.

Согласно определению смысла как феномена целостности, сказывающегося в характерной осмысленности-отнесенности к целому любого элемента или стороны с-бывания этого целого, такого рода элементом может выступить не только некоторое мыслимое содержание — омываемое осознанием внешнее событие, но и сам осознающий субъект, взятый в его экзистенциальной актуальности. В таком случае осмысляющее отношение предстает, в частности, как отношение оценивающее (оценочное), относящее субъектное по своему характеру событие к внутренней субъектной перспективе — к даности *своего своему*. В феноменальности оценки актуально созданное событие предстает в свете дополнительной осознающей рефлексии, субъект-субъектный характер которой не оставляет сомнений. Оценочное отношение не может не быть субъект-субъектным отношением: соизмеримая шкала оценки это субъектная шкала, где объединены и оценивающий и оцениваемый. Дать оценку внесубъектному событию невозможно. Оценка это всегда усмотрение субъектно значимых перспектив для события, изначально уже субъектно актуализируемого. Оценка может быть поставлена учителем только ученику, а не решенной задаче самой по себе. Примеры, подтверждающие субъект-субъектный характер любого рода оценивания легко продолжить; эту структурно-феноменальную характеристику оценки как формы образования значений можно счесть очевидной.

Но феномен оценки как выделения значения, тем не менее, отличен от феноменальности смысла — от ценности как явленности. План осознания, в котором конституируется ценность, кардинально отличен от плана оценки — определения значения того или иного события в виду ценностного горизонта. Осознание не сводится к оценке, как осмысление не сводится к означению. «Не предмет качественно через мое одобрение, — пишет И. Ильин, — а мое одобрение качественно через верное признание предметного достоинства»⁵⁸.

Ценностное качество, равно как и оценочный знак, носят явный системный характер. Но это всегда вовсе не имманентные свойство

⁵⁸ Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве. // И. А. Ильин. Собр. соч., 1996. – С. 75.

вещей, а но их обобщенная роль по отношению к целому — ценностный горизонт смысла — причем, горизонт структурного характера, но взятый в его феноменальном измерении, достигаемом в новой целостности — в новом ракурсе связи и феноменально переживаемого нами.

Проблема, выделяемая И. Ильиным, — проблема ценности и оценки — это по сути тогда проблема значения и смысла. Это проблема ценностного (равно и оценивающего) отношения к части, претендующей на центрально-системную роль («я») и отношения собственно к целому и, тем самым, отношения к подлинной системной иерархии сторон и моментов структурных связей. Гносеологический аспект, который придает этой проблеме И. Ильин и вместе с ним большинство ее комментаторов, здесь попросту теряет свою силу. В глубине здесь, как видим, не гносеологическое различие, а различие в способах смыслообразования, относящихся к одному и тому же смысловому измерению — ценностному (феноменально-системному). Либо это отсылка к смысловому целому и вместе с ним — к смыслообразующему «другому», либо отсылка к части, берущей на себя центральную смыслообразующую роль.

Регистрируемый нами извне структурный момент системы, выглядящий формальным, в некотором внутреннем смысловом измерении предстает специфически феноменальным выражением скрытой субъектности (субъект-субъектной структуры), поскольку этот момент разворачивается в ценностном аспекте смысла — в аспекте отнесенности к системному целому. В эстетической мысли «бытийственная форма всегда есть равная только себе самой, самотождественная целостность, поэтому ее распознавание не может иметь инструментальный, стяжательный характер... Распознавание бытийственной формы замкнуто на себе»⁵⁹. Форма в ее самотождественности есть смысловая структура; она есть смысл в его структурном измерении, смысл в его структурной полноте. В искусстве специфическая структурность, «замечательная форма» рождает не что иное, как ценностный эстетический знак, являющийся неизбежной стороной смысла — не содер-

⁵⁹ Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве. // И. А. Ильин. Собр. соч., 1996. – С. 18.

жания, имеющего некоторый феноменально-постигающий аспект, но именно смысла рождающейся здесь эстетически целостной реакции на целостность, обнаруживающуюся сквозь структурную полноту формы. Измерение же собственно объектности в этом феноменальном ракурсе выйдет не как вещное свойство (всего лишь материал для явления). Оно выйдет как именно являемость, дающая постижению сам его смысловой центр, — самого смыслово открывающегося в событии осознания «Другого», обнаруживающегося, впрочем, только через непосредственную эстетическую связь с ним — только в связи с ценностным, собственно субъект-субъектным аспектом.

Постигаемость *другого* и ценность *своего* соотносятся так же, как являемость и структура — если структуру понимать как внутреннюю рефлексивную форму целого. Внутренняя форма, таким образом, в ее собственном содержании — ценностна. Отсюда и неотъемлемая ценностность художественных интуиций, внутренняя ценностность искусства, тесно сплавленная с его принципиально специфическим — смысловым содержанием.

Но такова внутренняя форма лишь в собственно субъектном ракурсе. Есть же еще особая область координации субъектного и объектного аспектов феноменальности. Эта координация, как представляется, выражена понятием логики. Правда это понятие, как представляется сегодня, нельзя просто свести к силлогистике. Логика, берущая начало от Аристотеля, как бы акцентированно артикулирует увиденную рационально — извне — структуру рефлексии и достоверности, структуру взаимодействия *другого* и *своего* — где *другое* претает исключительно в предметном ракурсе *своего*. Она являет собой особый формально-структурный ракурс, соответствующий именно рациональному типу образования смысла — такому, где вся активность и вся феноменальна достоверность — на стороне *своего* (субъекта), а на стороне объекта (другого) — пассивность предмета и непроницаемая косность вещи. Логика Аристотеля это рационально артикулированная логика — логика осознания, логика мысли вообще, но проясненная рациональным способом и для целей разума. Логика силлогизмов, ставшая инструментом рациональной демонстрации и внешних полаганий, это настроенная через рациональную артикуляцию и рефлексия *логич-*

ность — полагаемость смысла вообще, по своей природе восходящая к феноменальной структуре смысла вообще и, соответственно, внутренне родственная формообразованию мысли других типов.

Но и субъектная сторона в логике рации, как и вообще во всех текстах, построенных на основе рационального дискурса, оказывается скрытой — она вся представлена в виде своих объектных прокций и экспликаций. Э. Гуссерль верно показал это, сведя феноменологию смысла рации к *интенциональности* — к *протянутости* субъекта к полагаемому им объекту. Объект здесь сводится, таким образом, к предмету, поскольку не предполагается как собственно *другое*, а по характерному слову Э. Гуссерля, «аппрезентируется» — как характерно спроецированное инобытие *своего*. Но и субъект здесь сводится к этой же интенциональности; «ноэза» не раскрывается иначе, как направленность на «ноэму». Природа сознания, как оно складывается внутри субъекта, здесь не раскрывается — факально скрывается. Логика рации как бы не видит своей субъектно-событийной сердцевины, не разъясняет своей внутренней природы и обращается, тем самым, в некоторого рода нормативную систему. Но тем не менее, она продолжает строиться на основе мотивов, идущих именно из этой сердцевины, являя собой субъектно-структурную сторону мысли, речи и текстообразования на уровне смыслообразующих форм. Трансцендентальная философия 18–21 вв. во многих ее вариантах подступалась к обоснованию этой внутренней субъектной природы разума. Но наибольшие успехов, как кажется, достигала она в этом, когда возводила природу разума к его единству с внерациональными феноменами сознания, чувства и воли (не станем путать это с иррациональными свойствами бессознательного — в психоаналитическом значении). У смыслообразования единая природа — природа феноменальности сознания. И ее нельзя свести к разуму, называя ее особые стороны «практическим разумом» или «способностью суждения», что тоже относит соответствующее осознающее переживание к проявлению рационально-логических операций.

В особенности же развернуто и открыто, как представляется, эта субъектная сердцевина смыслообразующего события предстает в искусстве. Там и язык, и особая логичность оказываются формами

манифестации внутрисубъектного слагания смысла. Эти формы и артикулируются соответственно — образуя серию субъект-субъектных уровней (и модификации их взаимодействия), с их как бы надстраивающимися друг над другом соотношениями между чувственным фактом, образом, героем, автором и «соавтором»-реципиентом. Логика искусства непосредственно восходит к складываемости смысла — выражает именно это феноменальное событие в его динамической открытости.

В смысловом критерии целостности — как отнесенности данного к целому — примиряются и объединяются субъективные и объективные значения мысли, — становятся логически соизмеримыми истинность и долженствование, «суждение» и «стремление» мысли. Здесь — основания для разрешения вековой проблемы соизмеримости суждений истины и добра, обозначенная еще Аристотелем⁶⁰. Эта же проблема была по сути дела, центральной для И. Канта, пытавшегося в “Критике способности суждений” найти единство феноменального мира природной необходимости и ноуменального мира нравственной свободы. И истина, и свободно полагаемое долженствование означают смысловую отнесенность к целому — в одном случае отмечающая схождение воедино — адекватное соответствие — основных сторон, образующих целое (знание и действительность), в другом — указывающая на телеологическую целостность — целесообразность. Однако при конкретной попытке такого объединения границы мыслимого в качестве целостности должны быть раздвинуты, чтобы охватить

⁶⁰ Аристотель считал, что “сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев ... сама мысль ничего не приводит в движение, это делает только мысль, предполагающая какую-то цель, т.е. поступок, ибо у этой мысли под началом находится творческая мысль ... Именно поэтому сознательный выбор – это стремящийся ум, т.е. ум, движимый стремлением, или же осмысленное стремление, т.е. стремление, движимое мыслью, а именно такое начало есть человек”. Истина, согласно Аристотелю, есть дело обеих умственных частей души, поскольку “для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания – творчества, добро и зло – это соответственно истина и ложь ... дело же части, предполагающей поступки и мыслительной – истина, которая согласуется с правильным стремлением”. (Подробнее об этом см.: Тульчинский Г. А. Проблемы осмысления действительности. Л., 1989. – С. 158–162).

не только сферу объективного, дополненного субъективным моментом его осознающей проекции, но очертить всю ситуацию субъект-объектного взаимодействия. Субъектность в ее самоорганизации здесь всегда ведущая сторона. Но это субъектность, на замыкающаяся в самотождественности *эго*, а допускающая смысловое *другое* — взаимоданность с ним.

Впрочем, именно в том моменте, что целое устанавливается на уровне смыслообразования, оно не подлежит суждению, а оказывается смысловой предпосылкой системы суждений. Смысл неподсуден логике мыслительных операций — не потому, что он «субъективен», а логика «объективна», он «нормативен», а она «истинна», а потому что смысл это уровень задания целого, в рамках которого только возможны логические операции. На уровне же собственно смыслообразования возможна только структурно-феноменологическая типология и перестают действовать императивы логической семантики. Собственная сфера оснований логики — это сфера развертывания смыслового пространства в деятельности мышления. Впрочем, проекции в обратную сторону — от феноменальной структуры смысла к структуре высказываний, конечно, возможны. Можно увидеть феномен смысла и на этом уровне. Именно так поступает А. В. Смирнов, подводя по-своему выделяемую логику смысла к фактору связи между подлежащим и сказуемым — фактору логико-лингвистического ряда. При этом нигде — ни на старте, ни в итоге — не давая определения собственно понятия смысла — видимо, чувствуя, что смысл к этому фактору не сводим⁶¹.

Итак, смысл это феномен целостности осознания и он, в частности, выявляется как отношение элемента осознания к целому осознания. В отличие от самого осознания как некой принципиальной структуры, смысл есть феномен этого целого, являющийся, обнаруживающийся в этом слагающемся событии — составляющий его феноменальную данность. При этом осмысляемые элементы и связи бытия получают выражение не только в виде фиксации значения, но и как

⁶¹ Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК. 2021. – 448 с.

феномен целостности осознания — целостности, которая задает саму эту связность элементов — и их значения по отношению друг к другу и к этому смысловому целому. И внутри такого смыслового значения присутствует ответ этого целого, присутствует само качество целого в его связующей полноте.

Структура осмысленного изоморфна структуре осмысляющего так же как структура смысла изоморфна структуре осознания. Смысл не только внешне охвачен, но внутренне устроен структурой осознания. Ведь случайные, не самодетерминирующиеся события, по сути, не обладают качеством смысла. События-случайности, образуя порой некоторое системное качество, тем не менее, не соотносятся непосредственно с целым как с целым, не имеют рефлексивной формы отнесенности своего целого к своему целому. Такие события соотносятся с этим системным целым только функционально.

При определяющем соотносении понятия *смысл* возможна цепочка категорий: отношение, соответствие, функция. Смысл — это функция, но не любая. Если мы определяем функцию как отношение элемента к совокупности элементов системы или к целому этой системы, то в этом отношении мы можем подчеркнуть как сторону действующего в рамках системы элемента («функция» в узком смысле), так и сторону собственно целого, бросающего особый ответ на все элементы и функции в системе. Под функцией мы обычно понимаем логическую линию связи: «действие — результат». Смысл же это и результат, и действие в свете складывания целого. Целое выступает — проявляется, манифестируется в функции, выражающей смысловое качество, обретающей смысловую характеристику. Смысл — это манифестация целого в системе — в каждом ее элементе, в каждой функции и соответствии системы. Смысл — это феноменальное качество целостности осознания; и только в этом плане его можно сопоставить с соответствием в качестве пространства, феноменального просвета этого соответствия, задаваемого целым.

Итак, мы видим, что смысл выступает в качестве важной системной характеристики складывающихся как целостность событий. И здесь вновь напрашивается аналогия с онтологическим подходом к проблеме смысла. Теперь эта аналогия всплывает в связи с привлечением поня-

тия значения. В частности, поборник сближения понятий смысла и бытия Н. О. Лосский квалифицирует «ценности как значения бытия»⁶². «Возьмем, пишет он, то же самое содержание бытия не изолированно, а в системе; к такому рассмотрению его мы обязаны приступить, потому что всякое бытие в действительности существует не иначе как в системе мира. Взятое в составе мира бытие А может оказаться ведущим к уничтожению других видов бытия и понижению бытийственного содержания системы мира; в таком случае А вносит в мир приближение к небытию, удаление от полноты бытия. Если положительная ценность есть бытие в его значении для удаления от небытия и приближения к полноте бытия, то рассматриваемое А есть не положительная, а отрицательная ценность»⁶³. Таким образом, системные отношения и отношения означения опять возводятся к бытию. В полноте же бытия временные различия ценности (значения) и самого бытия исчезают. «Предельная самооценочность, в которой нет разделения на ценность и бытие, есть абсолютная полнота бытия»⁶⁴. Системный, феноменальный и онтологический планы сливаются. Но, заметим они сливаются при использовании системного понятия «полноты»; и отсюда поэтому еще совершенно преждевременно делать вывод, что ценность (смысл) «вливается в бытие»; скорее бытие здесь вторично по отношению к ценности и смыслу как к собственно системным качествам, образующим эту полноту системности. А, следовательно, характерное измерение системности, системообразования — измерение структурно-феноменальное, измерение связи как таковой — никак не может заслоняться измерением бытия. (Не будучи философом-интуитивистом или идеалистом лейбнизианского или гегельянского образца, вообще можно усомниться, обязательно ли бытие как таковое системно. Порядок, системность, тотальная связность — во все не обязательные свойства бытия. Но это обязательные свойства события, ибо со-бытие означает связь и, соответственно, создает признак целостности.) Это логически признает и Н. О. Лосский, беря «бытие в его значении». Это сочетание слов показывает, что ценность есть орга-

⁶² Лосский Н. О. Бог мировое зло. М., 1994. – С. 270.

⁶³ Там же. – С. 265.

⁶⁴ Там же. – С. 273.

ническое единство, включающее в себя, как элементы, бытие и значение. Но, опираясь на эти элементы, она представляет собою новый аспект мира, отличный от своих элементов⁶⁵. Ценность это прежде всего смысла (аспект смысла), а потом уже значение в отношении бытия, небытия и любых их непосредственных видов. Здесь, как видим, разграничение значения и смысла играет ключевую методологическую роль.

Между тем, бытие само по себе тяготеет к смысловости и системности, так как с нею связана, собственно, его сбываемость. Но «ценность» тем и отличается от «бытия», что выражает его феноменологический аспект — осознающий аспект этого сбывания. Именно так ценность и образует некоторый объективный потенциал сбывания. Н. О. Лосский же характеризует этот потенциал так: «Значение и смысл есть идеальный аспект ценности»⁶⁶. Но «идеальность» — от видения субъектом чего-либо объективно; «феноменальность» же — от данного, где стерта оппозиция субъекта и объекта, но где фиксируется аспект связи как таковой. При чем *данность* в случаях смысла и ценности это данность осознания как субъектно-рефлексивного типа события. Ключевое участие субъекта вовсе не означает здесь субъективности; ценность не становится равной оценке.

Смысл в полноте субъектной свершенности реализуется только в субъектной рефлексии. В этом плане и ценность как сторона смысла — феномен субъектной свершенности осмысления — феномен осознания как полагания системности. При том, что некоторый «ценностный» аспект присущ потенциально и внесубъектной сбываемости бытия, никому не придет в голову говорить о ценностных отношениях помимо субъектного их осознания (например, говорить, что муравью присуща ценность коллективизма, хотя именно от подобной системной характеристики зависит сбываемость жизни муравейника). Точно так же и объективный онтологизм в понимании ценностей человеческого социального бытия немислим вне осознания как полагания смыслового измерения в его полноте.

⁶⁵ Лосский Н. О. Бог мировое зло. М., 1994. – С 286.

⁶⁶ Там же.

Если с точки зрения феноменологии ценности рассматриваются как связи, то они выступают как отношения *своего*, отношения меры освоенности, причем объективные отношения своего, но вскрываемые, проявляемые только сознанием. Они — феномены осознания — горизонты опознания *своим своего* в другом.

Действительным феноменальным отнесением к целому (части к целому или целого к целому) является осознание. В этом отнесении своего целого к своему целому, где целостность рефлексивно удваивается и становится, таким образом, феноменальной, и состоит его принципиальная внутренняя структура. В этом его рефлексивность — обращенность на себя — как бы охватывание себя в целом взглядом, где, таким образом, субъект «раздваивается» и где «я» предстоит перед «другим Я» именно в субъектной полноте, а не только в некоторых содержательно-деятельностных элементах. В этом его субъектность — полнота освоенности — имманентности мотивации и, соответственно, качество источника активности. Осознание субъектно. Более того, оно личностно — то есть внутренне феноменально⁶⁷, субъект-субъектно. Именно этими структурными характеристиками и обладает смысл как феномен осознания. Именно эти феноменальные структуры и обнаруживаются в исследуемых процессах смыслообразования, налагая неизбежный конституирующий отпечаток на любое, образуемое в этих процессах мыслимое содержание, а в некоторых кардинальных аспектах и составляющее это содержание осознания. Так, например, смысловой характер художественного содержания и смыслово-выразительная форма художественного текста, — пожалуй, наиболее рельефные манифестации структуры и явленности смысла на непосредственно ощутимом уровне артефактов культуры. При этом не структура осознания и осмысления сводится к феноменологии персональности или к экзистенции субъективности, а персональность и ее внутренняя феноменология структурно раскрывается

⁶⁷ «Личность» производна не от лица как феноменальной поверхности субъекта а от лица-ипостаси – внутренне явленной обращенности сознания к себе или, как вариант, к другому, где, таким образом, не просто сказываются некоторые субъектные свойства, но субъект раскрывается в его целостности и структурной полноте – как связность *своего со своим-другим*.

в диспозиции осознания, по сути, восходя к его структуре. Персональность, выступает, тем самым, уже не фактором трансцендентальной антропоморфности в философии, а предстает объективным качественным уровнем событийной системности, предстает событием сознания, характеризующимся полнотой самопроникнутости возвращающегося к себе бытия — позволяющем говорить о личности, субъекте и сознании как о структурно-феноменологических логических категориях.

Предлагаемый нами подход к сознанию, как видим, отличен от персоналистского метода экзистенциалистской традиции, равно как и от структуралистского подхода, где собственно структурные характеристики связности сразу наделяются бытийными качествами и где неформализуемое (экзистенциальное, переживаемое) качество бытия сводимо к качественному характеру структурных соотношений. Не к глубинным «археологическим» структурам текста выражения, коммуникации и культуры сводится тогда осознание, а само сознание раскрывается как базовая структура, к которой, таким образом, восходят выражение, коммуникация и текст. Культурный априоризм мышления — его детерминированность организацией подразумевающих конструкторов языка, раскрытые в штудиях структуралистов 1960–70 гг. и по-своему интерпретируемы аналитической философией, сменяется здесь своеобразным априоризмом феноменальной структуры осознания, лишь вариантами культурной реализацией которой становятся способы смыслообразования и, собственно, типы мышления. Культурный релятивизм и редукционизм в подходе к «археологически» выявляемым стереотипам ментальности меняется здесь на устойчивость сторон принципиальной феноменальной диспозиции осознания, системообразующее включение которых остается при этом вариативным. Делается упор на возведение порядка и связи феноменов осознания к этой структуре, выступающей, таким образом чистой структурой, выражающей чистое системное качество смыслового события осознания, к которому может быть что-либо содержательное возводимо, но не сводимо. В этом контексте по-особому ясным становится замечание Г. Лейбница: «Нет ничего априорного в уме, кроме самого ума». В этой принципиальной смысловой сложности ума и состоит его

упорядочивающее и осваивающее действие по отношению к внешним значениям бытия.

Итак, смысл это прежде всего феномен целостности, структурно задающий пространство осознания. Но явленность целого предполагает несколько вариантных способов. В этом, кстати, причина взаимных, порой неразрешимых, противоречий между «разными смыслами» одних и тех же фактов, причина существования различных типов мышления и типов культуры с разными типами смыслообразования в основе организуемых ими систем ценностей и образцов, причина формирования разных типов личности. Всякое событие дается, проявляется в качестве системной целостности, не сводимой к своим элементарным сторонам и окрашивающей эти элементарные стороны феноменальным качеством смысла в трех основных ракурсах:

как сбывшееся «вот это» — как нечто (некто), выступившее в бытии и давшееся только как результат этого события;

как взятое в его слагающейся открытости (открытой слагаемости — еще не сложности, но уже и не разоценности) отношение сывания, соединения и связи сторон, образующее это сбывшееся нечто и завершающееся, исполняющееся в нем;

как вписанность в систему более высокого ряда, в которой это сбывшееся — результат события — обретает новый и предельный смысловой горизонт, помещается в измерение некоторого генерального события.

Вопрос о смысле в каждом из трех способов данности целого различен: это актуальное «что?», модальное «как?» и целевое «зачем?». Смысловое целое — это, таким образом, 1) само явленное нечто, это 2) исполнение связующих энергий бытия, приводящее к свершенности сбывшегося, это 3) нацеленность события на складывание более высокого смыслового порядка. И то, и другое, и третье — смысл — смысловая феноменальность целостности. Аналитически мы можем говорить об этих способах данности смысла отдельно и изолированно. В реальном же осмыслении бытия они совместны, взаимосвязаны и склонны, заняв центральное смыслообразующее положение, вытеснять друг друга на периферию. Тем более эти модусы явленности смысла не могут равноценно соединяться в одном реаль-

но организуемом ими сознании, задающем конкретные координаты смыслообразования в культуре и в личностном формировании. Они образуют три основных способа осознания — рациональный, эстетический и мистический, развертываются в трех типах мышления — в активно-познавательном со смыслообразующей доминантой рации; в художественно-созерцательном со смысловой доминантой развернутого чувства, улавливающего растворенный смысловой потенциал всех отношения мира; в религиозно-аскетическим и нравственным, основанном на мистической по своей внерациональной природе интуиции смыслообразующего «Другого» — на «другодоминантности» смысла. Мы никогда и нигде не встретим этих вариантов смыслообразования в чистом виде, потому что всегда и везде они тесно взаимосвязаны и переплетены. Но именно они прорисовывают основные контуры типологии культуры, равно как и основные грани типологии личности.

После всего сказанного, учитывая изначальную неоднозначность употребления категории “смысл”, необходимо сделать еще одно уточнение, касающееся координации изложенной нами концепции и этих многочисленных “разнотчений”. Важно не только указать направление феноменальной устанавливаемости категории смысла, но и очертить границы того слоя, в котором категория “смысл” может иметь определенные значения.

Смысл как феноменальное поле соотнесенности с целым осознания пронизывает, по сути, всю толщу текста культуры. В связи с этим понятие смысла многослойно.

1) В основе определения смысла — отосланности к являющемуся целому — прежде всего лежит определение интенции смыслообразования как действия определенного типа явленности целого, ориентирующей это смыслообразование и задающей специфическую центрированность и векторную направленность смыслового поля — специфический тип смысла, снимающий в себе локальность смыслов-значений — устанавливающих смысл значений и конструирующих смысловой космос культуры как генеральный план текстообразования. На этом уровне смысл корреспондирует со способом осознания как рефлексивным событием со-знания в его свершаемости в качестве целого. В связи с этим этот уровень конститутивен по отношению

к являемости смысла как таковой. Именно об этом конструктивном уровне дифференциации смысла мы далее говорим как о задающем основание для складывания типов мышления и типов культуры. Именно на этом *структурном* уровне мы говорим о смысле как таковом — как о *феноменальном* результате осознания.

2) Другой слой — это смысловое содержание локальных мотивов смыслообразования, теряющих свою автономию в целом. Их “смысловость” носит “снятый” — скрытый: логико-синтаксический — характер смыслообразующих отсылок. (Имя, понятие, предмет (образ), предложение, где смысловой статус служебен в создании отношений элементов в целом. Синтаксис как система внутренних отсылок понимания, скрепляющих потенциальность языка.) Этот уровень играет роль в организации системы выражения и понимания мысли — системы мышления — как уровень смыслообразующих моментов, определяющих логику и язык мышления (подсистемы активного понимания и непосредственной понятности выражаемого смысла. В каждом из типов мышления стратификация и иерархическое расположение этих смыслообразующих моментов — локальных мотивов многоуровневого смыслообразования — различно.

3) Еще они слой это смысл-значение, то есть конкретная отсылка одной стороны текста к другой в свете смысла. Собственно “смысл” здесь окончательно затухает и тогда остается только отсылка к частному (как бы это частное не предстало — в виде лексической отсылки к предметности денотата, или в виде аксиологической отсылки — прагматике в узком плане конкретной субъективной устремленности. Согласно Л. Витгенштейну значение термина языка рассматривается не как образ объекта, возникающий в индивидуальном сознании путем суммирования общих свойств разных объектов, но как образ языковой игры, в которой термин используется. Понятийные “семьи” и “образы” — результат смысловой “игры” языка. Но эта игра гаснет в конкретном, отдельно взятом значении. Локальность, доведенность до элементарной отдельности, изолированной частичности индивидуального утрачивает смысловую характеристику, оставаясь простым значением — в конце концов, избываясь в практическом указании, перестает выступать значением осознания, значением, опосредуемым

феноменальностью смысла. Смысл исчезает в конкретной указательности значения, равно как и значение, предельно универсализуясь, теряется, восходя к смыслу, снимается в нем как в феноменальном отблеске целого.

Суммируя, надо отметить следующее: Выделенные в предыдущей главе понятие субъектности как событийной самоопределяемости и осознания как формы рефлексивности, устанавливающей это событие, напрямую соотносятся с категорией смысла, выражающей феноменальную целостность осознания. На этой основе удалось провести уточнение концепта *значения* как частно-отсылочной характеристики, таким образом отличной от свойства смысла, но неотрывно связанного с ним, ибо связь-отсылка может быть установлена только в некотором конкретном измерении целостности — смысловой связности. Эти понятия призваны адекватно описать событие осознания как систему, раскрывающуюся в собственно феноменально-смысловом плане, а так же в плане выражения и понимания смысла, задействующий серию опосредующих значений. В основе организованности этой системы — базовая структура смысловой феноменальности осознания, которая затем отображается на уровне закономерностей и моделей выражения и понимания смысла — на уровне формирующегося мышления. Феноменальная структура осознания рассматривается как проявляющаяся в своих внутренних связях система субъектно-рефлексивного (самоопределяющегося) типа, а его рефлексивная форма — как главная системообразующая детерминанта субъектности человеческого бытия и его социокультурных форм. Осознание раскрывается как феноменально-смысловая структура, характеризующаяся взаимодействием, данностью друг другу и динамической инверсией включенных в нее субъектных позиций, соотношение которых определяет своеобразие того или иного типа смыслообразования — того или иного способа мышления.

Часть 2. ГРАНИ СМЫСЛОВЫХ ДАННОСТЕЙ

2.1 Феноменальные грани и варианты осознания

Целостность субъект-субъектного рефлексивного отношения — это исток смысла. Но это пока еще только структурная характеристика смысла; ей присущ ряд феноменальных эффектов, определяющих, в частности, варинатность смысла. А так же выражение и понимание смысла, необходимо продолжающие развертывание его внутренней феноменальности в языковом и логическом, и далее — в речевом и текстовом его инобытии — это не только другой, более внешний уровень экспрессивного бытия смыслового события — это уже особая смысловая система, полученная во всей ее сложности и полноте. Таково собственно мышление как конкретная система артикуляционной — экспрессивно-понимающей — языково-логической реализации смысловой феноменальности сознания — мышление как способ выражения и понимания. Под мышлением мы здесь понимаем модус активности сознания, где оно экспрессивно развернуто в пространство своего коммуникативного и автокоммуникативного инобытия, артикулированно оформлено и несущего в своих формах структурные отображения феноменальных условий смыслообразования.

Такова — масштабно артикуляционно выразительна и универсально осмысляюща — и культура в целом — как текст, в создании которого системно соединены различные типы мышления — типы смыслообразования. Наконец, такова языковая и текстовая организация в конкретном типе мышления, в тексте как локальности языка и конкретности речи. Но все эти сложные эффекты выражения, понимания, логики и языка смысла коренятся в области феноменальности самого смысла как целостно складывающегося события осознания.

В связи с этим встает особая проблема прояснения и субординации элементарных феноменально-смыслообразующих моментов, проблема координации простых феноменально-смысловых событий в сложной системе мышления и культуры. И в частности, возникает

проблема различения тех системных функций, которые могут выполнять элементарные смыслообразующие начала при создании таких целостностей большого масштаба, как мышление и культура. Становится необходимым выявить функции смыслового события, позволяющие ему координировать масштабную систему выражения и понимания смысла и быть скоординированным ею.

Обычно в категориальной системе «понимание-смысл» понимание берет на себя субъективную нагрузку, тогда как смысл мыслится как объективный полюс этого отношения. Хотя это отношение сложнее. Само понимание оказывается принадлежащим субъекту, который в то же время является носителем некоторого изначального смысла, выступает смысловым центром для целого класса подчиняемых ему явлений. А смысл сверхсубъектного, объективного порядка в то же время разворачивается структурной протяженностью понимания и без такой экспрессивно-понимающей протяженности и, соответственно, без субъективного участия в ее освоении просто не может зачастую сложиться. Таким образом, категориальное различие субъективного и объективного проникает внутрь как понимания — выражения — мышления, так и самого смысла в его простой событийности и феноменальности.

Во внутреннем феноменологическом аспекте понимания-смыслообразования, который будет для нас в дальнейшем более интересен и значим, следует ожидать подобное же разделение на условно субъективный (самостный) и условно объективный (другоданный) моменты. Эти два момента внутри понимания можно выявить, как представляется, через понятия *ценности* и *постижения*. Ценностная и постигающая стороны одновременно характеризуют и само событие смысла, саму его феноменальность, если ее брать в аспектах 1) имманентной самоданности складывающейся структуры этого события, и 2) другоданности, выводящей это складывание к осваиваемому, таким образом, событию Другого.

Феноменальность смысловой целостности может быть дана и воспринята двояко: как *ценность* и как *постижение* смыслового содержания. В одном случае смысл дается и воспринимается как горизонт своего — ценность, в другом — как горизонт другого — постигаемая

данность. Именно это различие помогает прояснить ситуации системного взаимодействия различных типов данности смысла — элементарных способов смыслополагания. Ценностный и постигаемый горизонты — это феноменологические категории, работающие при выделении функциональных особенностей реализации и взаимодействия смысловых событий, берущихся в качестве элементарных смыслообразующих мотивов. При этом постигающая и ценностная стороны смыслового феномена не симметричны в плане возможностей и ролей в создании сложного смыслообразующего взаимодействия.

Осваивая смысл того или иного события, мы всегда регистрируем его в двух планах: в плане собственно имманентной свершенности как обнаруживаемости своего в смысловом событии (*ценность*) и в плане трансцендирующе-постигающей свершенности освоения другого, являемого нам в смысловом событии. Всякое смысловое событие осознания двупланово — ценностно и постигающе, что выражает очевидную двусторонность смысла как феноменального события — со-бытия своего с другим, где целое этого события схватывается как с позиции нахождения своего (тождества), так и с позиций установления другого (автономно отличного в тождественном).

Феноменальное взаимодействие «я» и «своего-другого» рождает смысл, а он уже раскладывается на два момента, относящиеся, соответственно, к единств «я» и «другого я» и, с другой стороны, к их относительной противопоставленности. В феномене смысла 1) феноменально регистрируется данность как встреча своего со своим и, таким образом, устанавливается *ценностный* горизонт усмотрения какого бы то ни было здесь содержания. В феномене смысла 2) происходит опознание «другого» и, таким образом, преодолевается — осваивается — инаковость, пролегающая между «Я» и «Другим», инаковость, рассекающая эти два феноменальных лика тождественного-своего. Но она преодолевается так, что позволяет «мне» постигнуть «другое» как именно другое и при этом узнать другое в его явлении — то есть освоить некоторое феноменальное содержание, проступившее сквозь инаковость *своего* и *другого*. Это содержание как бы неожиданной явленности своему своего-другого сквозь паузу, разрыв их инобытия. Это содержание *Другого*, проступившее сквозь бездну *иного*. Это

результат смыслового *постижения*, благодаря которому собственно структурное субъект-субъектное отношение смысла наполняется уже не просто ценностно регистрируемой, но объективно-содержательной феноменальностью.

Но, заметим, инобытие как таковое здесь мы еще никак не усматриваем (ощущаем), а только чувствуем (берем во внимание) разрыв своего — лишь непостижимый эффект разорванности, вдруг представивший свое своему как другое. Так проснувшись после глубокого сна, мы можем увидеть себя вчерашнего на некоторой смысловой дистанции от себя сегодняшнего, совершенно не замечая ночи и забывая как причины этого раздвоения. Таким образом, открывшееся здесь содержание — это еще только содержание некоторого смыслового сампонимания, содержание, еще не выведенное на простор освоение инаковости, инобытия, сквозь которое устремляется феноменальный взгляд осмысления. Вход на этот простор мыслим уже в иных категориях — в категориях выражения и понимания смысла, в категориях логики, языка, речи и текста — в категориях смыслового инобытия, на уровень которых осознание выходит уже на основе первичного и базового уровня структурной феноменальности смысла. Пока же мы говорим о постижение другого в рефлексивном событии осознания, что предполагает чисто смысловое содержание — содержание конкретной субъект-субъектной ориентированности мысли, которое может обрести истолковываемую конкретность при его дальнейшем выражении и понимании. Смысловое содержание это организующая предпосылка освоенно-инобытийного (в том числе и предметного) содержания — это возможное содержание, содержание, допускаемое целостностью смысла.

Ценность как феномен сознания (как общая категория без приложения ее к конкретно-содержательному множеству ценного) — намечает, по сути, *имманентный* горизонт субъектности. Но он задает, как это ни парадоксально вначале прозвучит, главные координаты трансцендентального горизонта актуальной субъективности. То, как субъектность складывается внутри себя, образуя событие осознания — устналивающее начало и для «трансцендентального» и для «эмпирического» субъекта. Противоречия здесь нет: *имманентность*

субъектного смыслового события — события, образующего субъектность сознания как таковую — задает *трансцендентальные* условия для субъективности выражения-понимания и деятельностного овнешнения смысла. Трансцендентальный горизонт присущ мышлению как структуре выражения и понимания смысла. По И. Канту, это понятие трансцендентального распространяется и на структуру чувственного восприятия. Само же событие же смысла имманентно, но именно оно является кардинальным условием как чувства, так и ума в их трансцендентальной заданности, сказывающейся при актуальном выражении смысла. Сведение обусловленности сознания к трансцендентальным основаниям его актуализации слишком упрощает и искажает ситуацию. А такое сведение лежит в основе многих влиятельных философских течений 19–20 вв. — от собственно кантианства до структурализма или лингвистических приоритетов аналитической философии, и по-своему, от марксизма до психоанализа. В эпоху философии от Канта до наших дней привычным становится сведение смысловых эффектов (эффектов осознания) к деятельно-выразительным обстоятельствам и условиям, в которых этим эффектам суждено высветиться. Но содержание смысловых эффектов осознания на самом деле не покрывается ни содержанием того жизненного материала, который с их помощью осмысливается и осознается, ни системой средств выражения смысла. Тем более, сами структуры смысла и сознания не устанавливаются волей, эмоциями, желаниями, интересами, коммуникативными действиями, знаками, логическими и грамматическими формами, которые с их помощью оказываются субъектно-регулятивными качествами. Эти распознавания значений в глубине своей сложены по матрице смысла как явления рефлексивной структуры осознания, являясь экспрессивно-понимающими (мыслительно-деятельными) факторами смысловой жизни субъекта. И такие понятия, как, например, «классовое сознание», «сингулярная (бессубъектная, бессознательная) логика смысла» или «языковая игра», таят в себе опасное смешение и подмену конститутивного и конституируемого. Над слоем экспрессивно-деятельных значений парят, не сводясь к ним, но связываясь с ними, такие ценностные горизонты, как, например, красота, или такие постигаемые величины, как $1=1$, ибо они являются чисты-

ми феноменами — имманентными феноменами осознания. Речь идет, таким образом, об имманентной подоплеке трансцендентального, не идентичной имманентности осознанных жизненных содержаний, так или иначе трансцендентально обусловленных. Речь идет о той первичной имманентности сознания, которая довлеет всей привходящей и формирующей дискурс трансцендентальности, образуя саму слагаемость субъектности, и оттого уже обуславливая структуру способностей субъекта накладываемую далее на условия возможности их реализации.

Системное событие осознания является прежде всего смысловым, то есть в принципе имманентным себе, но оно внутренне обретает и трансцендентальную границу, когда пытается найти выражение в этом расслоенном пространстве экспрессивно-чувственного и внешне утверждающегося бытия. Философия трансцендентальной обусловленности — это философия выражения и деятельности. Но в выражении и в деятельности только формулируется смысл, во многом ограничиваясь при этом трансцендентальными условиями. Формируется, складывается же он в системно-феноменальном поле осознания как такового, в поле имманентности смысловой данности, служащей принципиальной основой всякого выражения.

Согласно мысли Л. Витгенштейна, «за границей мира и языка лежат ценности». Переживание ценности связано с представлением мира как ограниченного целого и с изумлением по поводу того, что он существует, с изумлением, о котором ничего нельзя сообщить и о котором можно только молчать. Ценность, таким образом, это особая манифестация целого, в чем-то выделяющаяся из области выразимого вообще. Ценность выступает как горизонт Своего в целом, в отличие от горизонта Другого, образующего постигаемое смысловое содержание.

В осознании ценности сознание вводит *другое* во внутрисубъектное пространство соотносимого с собою *своего*, представляя его как свое-другое. Поэтому и оценка как применение ценностного смыслового горизонта всегда — феноменологически субъект-субъектное отношение. Осознание ощущает при этом качественную грань проявляемого в смысловом со-бытии «своего-другого» как качественную

грань тождества — как структуру поддерживаемой самотождественности — по результатам оценки либо подвергаемой усилению в феномене самоутверждения, либо рискующему распасться или ослабиться — что и является основанием позитивной или негативной оценки такой оценки. В ценностном горизонте акты осознания обращены к *своему* и в этом смысле имманентны, но одновременно они и трансцендентальны, то есть определяют предел *своего* в мышлении — в выражаемом инобытии смыслового события. Перешагнуть такой предел уже значило бы осознать Свое как Другое — увидеть трансцендентальный горизонт как горизонт трансцендентно-смысловой.

Специфическая феноменальная ситуация понимания, как бы переходящего трансцендентный порог осознания, порог «вещи-в-себе», лучше всего может быть выражена понятием *постижения*. Постижение, скорее всего, еще не тождественно познанию; это акт понимания в его преимущественно смысловом измерении. Оно выражает некоторое «настигание», «охват», «схватывание» *другого* как *своего*. При этом имманентное «свое» ценностного осознания, задающее трансцендентальный горизонт мысли, претерпевает охарактеризованную выше инверсию — обретает объективный, но прочно схваченный субъектом смысл постигнутого *другого*. «Вещь-в-себе» может быть постигнута (и мы это представляем не вообще мистически интуитивно, а конкретно-феноменологически) посредством такого рода «перешагивания» через имманентно-трансцендентальный (ценностный) горизонт сознания, становящийся имманентно-трансцендентным — трансцендентным, *дающимся* для имманентности⁶⁸, как только мы его перешагнули. Мыслимая реальность оказывается схваченной как *своя*, тут же оборачиваясь постигнутым феноменальным *другим*. Постигающий момент смыслообразования тесно связан, таким образом, с ценностным. Впрочем, это смысловое постижение еще не тождественно предметно-содержательному освоению вещи; оно означает прежде

⁶⁸ Это понятие трансцендентного становящегося имманентно данным, без сомнения, парадоксально для рациональной смысловой установки, но оно — базовое и очевидное основание для того специфического смыслового склада, которое определяет внутренние координаты как мистической интуиции, так и нравственного сознания, то есть благодаря которым мы видим «Другого» в его открытости и связи с «моим».

всего именно акт объективного осмысления, предполагающий особую координацию субъекта и объекта, устанавливая особое качество «схватывания» вещи как объекта. Кстати, при этом постигамо *другое* вообще, возможно, не совсем корректно называть «вещью». Это именно феноменальное *другое* осознания, предполагаемое как бы за вещьностью вещей — то, что выводит «вещь» из «себя» и вводит ее в имманентность моего ее осмысления в качестве постигаемого объективного другого. (То, что И. Кант выстроил трансценденталистскую модель познания и при этом допускал «вещь-в-себе» — это вообще-то парадокс или непоследовательность. Ее то, как непоследовательность, и «исправлял» Э. Гуссерль, представив, наконец, саму объективность реального как проекцию субъективности — как ее «аппрезентирующую» «интенцию». Ничего «в себе» не допустимо в пространстве трансцендентально устроенного мышления — в лучшем случае это будет только допущение некоего объективного «в себе» — по интенции субъекта. То же, о чем говорим мы, это не «интенциональная аппрезентация» другого как противоположенного *своему*, а постигаемое *другое* как усмотренное в ином и предполагаемое в нем именно смысловое *другое*, которое я, тем не менее, могу постигнуть именно как данный мне другой смысл.

Постижение выражает другоданность смысла, в отличие от ценности как смысловой самоданности. Именно эта незамкнутость смыслополагающего события на себе, открытость ее другому делает эту сторону явленности смысла неотчуждаемым вкладом в смыслообразование большего системного порядка. Именно благодаря постигающему аспекту смысловое событие включает в себя силу данности *данного* — данность *объективного*, что позволяет разворачивать систему мышления, отсылающего к другости действительного и сориентированного на координацию с реальностью, а не только с заданностью своего, как бы это вытекало из эгологических идей И. Фихте и Э. Гуссерля. Акт постижения — это выход смыслового события за пределы самого себя и, следовательно — предпосылка сбыться в другом, охватывающем его, смысловом событии. Это феноменальный выход из замкнутости имманентного на простор осознания трансцендентного как имманентного. Это таким образом, залог возможности разных типов смыслообразо-

вания, где, например, центром смысла может оказаться уже не *свое*, а *другое*, или где *свое* и *другое* могут оказаться равноценными и взаимопроницаемыми сторонами смыслового события. И это, таким образом, предпосылка складывания форм артикулированного и объективного мышления из взаимодействия различных феноменальных мотивов смыслообразования как элементарного события осознания.

Но и ценностный аспект феномена смысла нельзя поэтому представить как только эгоистическую замкнутость осознания. Для каждого из типов осознания складывается свой ценностный горизонт. Ценностность смыслового события ответственна за самоидентификацию присущего именно ему смыслового ракурса и определяют это событие в аспекте его собственной, особенной целостности. Координаты ценности соответствуют аспектам самоидентификации сознания в связи с аспектом постижения: если сознание идентифицирует центр своего смысла с *эго*, то ценностный горизонт будет определяться эгоистическим образом, если же — с *другим*, то Другое и будет центром ценностной ориентации. Это, например, происходит в феномене любви. Ценность это смысловой феномен, где либо *свое*, либо *другое* дается своему как свое, тем самым, скрепляя контуры целостности, и это феномен, в котором субъектное *свое* — *освоенное* усматривает для себя пространство (горизонт) смыслового тождества, тем самым, фиксируя ключевую направленность своей смысловой ориентации. Горизонт ценности это как бы феномен акцентированной самоидентичности смысла. И он соответствует фактору доминирующего смыслового начала, представляющему и в аспекте постижения — видения своего в соотношении с другим. Ценностный горизонт смысла — это предпосылка того, что сложившиеся формы мышления обретают целостность и устойчивую, даже лучше сказать, настойчивую, идентичность тех или иных действующих в культуре линий осмысления.

То есть, выделяя категориальный ряд ценностных ориентаций, надо соотнести его с рядом основных типов постижения, служащих основополагающими ориентирами основных типов мышления: художественно-эстетического, рационально-познавательного, мистически-религиозного, обыденно-прагматического и др. Между двумя типологическими рядами имеется прямое соответствие. Каждому типу

ценностной ориентации соответствует некоторый тип постижения, выражая в объективно-смысловом измерении его экзистенциальную нацеленность. В свою очередь ценностный ряд может быть квалифицирован как ряд способов феноменологической заданности постижения, определяя во внутреннем субъектном и, в связи с этим, структурном плане и саму системную организованность этого типологически различимого внутри себя целого. Можно говорить, таким образом, о ценностно-постигающем единстве смыслообразования — о единстве, в котором становятся теперь заметными 1) самоорганизующаяся сторона — в ее имманентном (субъект-субъектном) измерении и трансцендентальном значении и 2) сторона включаемости в мегасистемные организованности — сторона «другоорганизованности», открывающаяся в виде *освоения* трансцендентности *другого*, то есть предстающая как сторона постигающая. При чем постигающий горизонт всецело определяется ценностно-смысловой структурой самоданности события осознания — самоданности, которая предполагает некоторое отношение к феномену *другого*, на которое падает отсвет этой самоданности. Собственно, вариантное ценностно-постигающее соотношение осознания определяет возможности формирования основных его феноменологических типов с соответствующими им специфическими способами мышления, смыслообразования и понимания, в которых выстраиваются различные способы взаимосвязи элементарных смыслообразующих моментов.

Феноменология ценностно-постигающих отношений сознания разворачивается у самых истоков формирования смыслообразующих горизонтов вариантной явленности целого. Оторванный от некоторого досознательного тождества себе, субъект сознания видит Свое-Другое — феноменальный горизонт ценности и смысла — как горизонт возвращаемого и желаемого тождества. (ср: Хайдеггер о тождестве, устанавливании, со-бытии: «В осто́ве властвует странное Отчуждение и Посвящение. Речь идет о том, что надо попросту испытать, т.е. обратиться к тому Собственному (Eiggen), в котором человек и бытие друг к другу при-способлены (ge-eignet), к тому, что мы называем Событие»⁶⁹). Он, этот горизонт тождества, от-

⁶⁹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. – С. 76–77 и др.

крывается субъекту в аспектах 1) потенциальной *полноты* (прежде всего вывяемой в качестве полноты феноменальной структурно-смыслообразующей, а, конечно, не бытийной — не фактической и не материальной полноты); 2) *подлинности*, возвращающей событие осознания к простоте досознательного тождества себе, к простоте *присвоенности* (тождественности своего) и обретающей поэтому характерное гносеологическое (гносео-онтологическое) измерение и характерный рационалистический ракурс освоения субъектом мира. Этот горизонт дополнительно необходим, поскольку структурная полнота, проявляющаяся в «расплавленном» смысловом потенциале чувства, сама по себе еще не дает такой гарантии подлинности, уклоняясь от абсолютной тождественности. В этом смысле тест на подлинность представляет собой конкретизацию категориального критерия потенциальной полноты — ее фиксацию на самом Другом бытия в его смысловой координированности со *своим*. 3) Но отношение *своего* и *другого* в плане энергийного инобытия их «утраченного» тождества может быть выражено и в аспекте смыслово покровительственного отношения «Другого» ко «мне», в аспекте событийной *подчиненности* целому. Очевидно, этот аспект в наибольшей степени может выразить абсолютную суть желаемого тождества, но, с другой стороны, в меньшей степени зависит от активности самого субъекта и требует, скорее, внимательного, действительно мистического вслушивания в Другое. Свое собственное представляет здесь смысловую проблему и требует более высокого обоснования. В том числе и проблему обоснования в аспекте своего рода методологической правильности частного «моего» в свете целостного «Другого». Такого рода правильность как категориальная модификация делает акцент на уточнении самого отношения «Я» к «Другому», и в этом смысле конкретизирует ценностный критерий подлинности. Этот аспект подчиненности выводит событие осознания на орбиту максимальной масштабности целого и в этом смысле дополняет ценностный критерий полноты.

Этим четырём аспектам субъектной устремленности к тождеству соответствуют основные ценностные поля 1) красоты, 2) истины, 3) святости и нравственной правды (блага и нравственного совершенства в их субъектно-бытийном аспекте). Тем самым, структурно

раскрывается феноменология типов постижения и, следовательно, заданность типов мышления со спецификой смыслообразования и понимания в них.

Выявленные аспекты субъектных позиций осознания располагают своими специфическими смыслообразующими возможностями, дополняющими друг друга в экспрессивно-постигающем контексте мышления. Описанные выше системно-структурные отношения образуют ряд базовых феноменов (элементарных моментов) осознания, взаимодействующих по разному в различных типах мышления, сказываясь в складывании их соответствующих форм.

Говоря о рациональном мышлении, наиболее полно реализующем познавательные интенции сознания, надо отметить системообразующее домимнирование актуально-субъективной феноменологической позиции в осуществлении актов осознания. Именно эта системообразующая доминанта определяет субъект-объектный характер смысловой познавательной оппозиции и предметный характер содержания познания (знания). Подлинным смысловым центром рационального суждения, взятого в качестве основного структурно организующего и, соответственно, смыслообразующего момента в рационально-познавательном акте является, конечно, не объект, а субъект, при чем именно актуальный, непосредственно деятельный субъект. Основанием для первичного (до всякого объекта) существования такого субъекта при этом, действительно, надо положить не его соотношение с объектом как с предполагаемым *другим*, а именно предварительную заданность субъектных способностей внутри одной только субъективной инстанции — то есть «трансцендентальный субъект», — говоря словами И. Канта, впервые понявшего эту логическую необходимость в обосновании автономности и даже самовластия разума. Именно такой субъект переосмысляет открывающееся «другое» осознания — тот феноменально-смысловой полюс, в связи с которым осуществлялась первичная субстантивация содержания мысли, — в объектную оппозицию себе. И затем он преодолевает эту оппозицию — этот угрожающий разрыв между субъектом и объектом познания — через предметное усвоение некоторого объективного содержания. По видимости это содержание объектно, а по сути оно

возникает и складывается в общем смысловом контексте деятельно-преобразующего разрушения (или перестраивания) объекта. Положение рассудка о том, что субъект мыслит объекты, не может считаться элементарно беспредпосылочным. Скорее это результат, принимаемый по факту его распространенности, а не логическая посылка, позволяющая объяснить этот факт. Прежде всего в феноменах *рацио* сознание мыслит самое себя, осуществляя, таким образом, свое структурное становление, реализуясь как структура. Но при этом сознание мыслит в контексте *другого* (многих «других» смысловых инстанций — пока рано называть их объектами или субъектами). Сознание, таким образом, интегрирует, «втягивает» эти «другие» инстанции в свою структуру и, с другой стороны, дает этим «другим» инстанциям смысловые «места» в своей внутренней структурной связи, устанавливает феноменальные качества, обретаемые данным, в зависимости от топологии смысла как ценностно-постигающего события.

Но данное почти никогда не вписывается в осознание без остатка. Собственно, поэтому осознание и есть процесс, в котором уже и сами структуры сознания переформируются, не в силах оставаться жестким «прокрустовым ложем» для этого осваиваемого, таким образом, *другого* и в этом смысле следует за его событийностью. Кроме того осознаваемое *другое* некоторым образом выступает как бы во вне самого сознания, хотя уже и в связанном сознанием виде. Оно выходит за границы самого осознанного и предстает в качестве объектного продолжения его предметного содержания. Более того, оно провоцирует и деятельную активность субъекта сознания, распространяющуюся на внесубъектную — объективную — реальность, которая, впрочем, сама по себе может и не быть при этом предметно осознанной до конца. Оно побуждает к координации между осмысленным *знаемым* и недоосмысленным *другим* — *незнаемым* — координации, которая выступает как особная ценность познания — истина. Заметим, такой координации нельзя представить и даже нельзя наметить между *знаемым-своим* и *совсем другим* — совершенно трансцендентным уму *другим*. Истинностная координация возможна только между *знаемым* и *недо-знаемым*.

Этот факт нетождественности сознания и осознаваемого — факт названного «выступления» осознаваемого объективного «другого»

за пределы самого сознания — значим, таким образом, и в плане типологии данностей смысла, доступных осознанию. Сознание связано с другими образованиями бытия, ибо постигаемая феноменальность данного существенно различна в зависимости от различия тех системно-событийных диспозиций, которые возникают между субъектом осознания и привносимым извне, точнее предполагаемым вне, объектным «остатком» *другого* и от которых зависит смысловая координативность осознания. Субъект сознания может выступить смысловым пределом для включаемых в его системное поле объективных бытийных связей. И тогда эти бытийные связи должны быть включены в представимо (предметно) описательный ракурс рассмотрения, постигаясь в их субстратно-материальной роли по отношению к образованию актуально-субъектного целого. Таково постижение научного разума, либо отбрасывающего метафизическую «вещь-в-себе» как странный и незаконный остаток тотальной рационализации (позитивизм), либо сливающего объективную трансцендентность реального с субстратно-элементным содержанием предметного видения, подводя к тотально-материалистическому истолкованию объективности. Но субъект сознания сам может предстать элементом, стороной события осознания как именно со-бытия с Другим, в котором, рефлексивно переосмысляясь, складывается сознание и формируется его субъект. Здесь неизбежен рефлексивный ракурс постижения, для которого важными становятся не локализирующие различения картины, подлежащей описанию, а дефиниции самих ракурсов различения, в которых задаются значимые характеристики самого рефлексивного со-бытия Своего и Другим — со-бытия сознания с бытием.

Научное описание реальности ориентировано на раскрытие логики субстратной связанности бытия. Целый ряд экзистенциальных вопросов в этой логике оказывается изначально снятым. Онтологическое «что?» и телеологическое «зачем?» принципиально чужды дескриптивному (научному в нововременном смысле) разуму. Позитивная наука занята разрешением единственного вопроса: «как устроена реальность?» И, в частности, каковы те субстратные взаимосвязи, благодаря которым существует в конечном счете субъект сознания — человек. В лучшем случае, как эти субстратны взаимосвязи

действуют и со-организуются в действии. В связи с этим, научное познание в принципе внутренне технологично. Оно отражает реальность не в ее бытии; оно отражает ее в формах ее преобразуемости — в форме предметных представлений. Смысловое богатство понятийной формы сводится в позитивной науке к построению концептуальной схемы (картины) опредмечиваемой реальности. Определенность — это своего рода противопоставление объективности субъекту, но преодолеваемое путем ее подчинения ему. Экспериментальный — по сути технический — тип верификации знания в позитивной науке — как раз направлен на проверку степени такой подчиненности. И конечная цель такого познания — покорение природы — ее техническое освоение.

Рефлексивные вопросы разума предполагают и устанавливают иной — философский — тип рационального дискурса. Его своеобразие мы подробнее коснемся в следующем разделе книги в связи с проблемой внутренней системности — гетерогенности и смыслообразующей иерархичности склада основных типов мышления.

Рациональный тип осознания предполагает первичный разрыв между своим и другим и далее предметно-деятельное преодоление этого разрыва. Этому преодолевающему событийный разрыв устремлению субъекта сквозь иное, как бы «простреливающему», пропускающему *настоящее* событие, сопутствует проектирование будущей сущности бытия, при котором будущее к тому же это не объективно грядущее, а именно конструктивистский проект — или горизонт «заботы», как бы сказал М. Хайдеггер. Бытие становится равным и даже тождественным объектности, хотя системным центром продолжает оставаться манипулирующее с этим бытием «свое» — субъектианое «я». Это нагруженное потенциалом бытийности «другое» отнесено в будущее — с кардинальным, но активно преодолеваемым отрывом от прошлого, с которым и связывается субъективное время, «память», «я» как самотождественность того, что было и вступает в настоящее, и «проект» как суррогат будущего. Разрыв между прошлым и будущим — объективно грядущим, характерный для рационального типа осознания как раз и знаменует разрыв между субъектом и объектом, заполняемый устремленностью субъекта к «лучшему будущему», замещаемый тем, что можно назвать освоением прошлым будущего (как

объективность осваивается субъектом) и попыткой как будущее, так и настоящее мыслить в индексах прошлого — грядущее и сбывающееся измерять в показателях ставшего, присутствующего (ср.: М. Хайдеггер. Бытие и время. Параграф 81⁷⁰). При этом уходящая в прошлое история субъекта понимается как серия его неподлинных состояний, требующая обновления — в свете утопического проектного «будущего».

Смысл как системная собранность событийности подводится здесь к значению — внутренне разомкнутому, но фиксируемому (объектно-субъектному — бытийно-инобытийному) соответствию. В этом плане, к примеру, знак типично рационален, а символ с присущим ему моментом отождествления выражающего и выражаемого, скорее иррационален; эффект так понятного символа, кстати, с трудом поддается рациональному объяснению.

Кардинально иной в этих аспектах выступает феноменологическая организация нравственно-этических интенций осознания и религиозного опыта, в основании которых — смыслообразующая доминанта превышающей актуально-субъективное «я» субъектной позиции Другого. Это феноменально-смысловое Другое, судящее «меня», как, например, в нравственно-этическом феномене совести, или в феномене религиозного сознания. Субъектный центр смыслообразования в этих типах осознания как бы вынесен за пределы актуальной человеческой субъективности: мое «Я» черпает осмысленность своего бытия всецело в «Другом». Другое придает смысл моему, причастному ему; Другое открывает себя в феномене такого рода постижения, а не я выступает как предмет «моего» представления. Целостность события осознания представлена Другим, с которым соотносится и в котором находит смысловой исход и актуальность сбывающегося («я»), и процессуальность сбывания (энергичное инобытие смыслового потенциала). Основным и первичным смыслообразующим началом оказывается не «я», а «Ты» того внутреннего диалога, который ведет сознание, осмысляя бытие в мистическом и глубоко нравственном ключе, как это показывает, например, М. Бубер⁷¹.

⁷⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. – 503 с. – С. 469–476.

⁷¹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993.

«Я» в таком осознании изначально проблематично; оно ищет прибежища и оправдания у «Другого». «В религии, — пишет С. Н. Булгаков, — человек ощущает, что его видят и знают, прежде, чем он сам себя узнал, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию»⁷².

«Другое» же во всех случаях наделяется чертами абсолюта, будь то смысловой Абсолют вселенского масштаба — Бог, будь то «другой» — контрагент социального общения, в котором мы полагаем смыслообразующий центр нашего существования (как это описывал Сартр, говоря о феноменах любви и конфликта⁷³); будь то внутренне смыслообразующее «другое» нашей души, которая, по словам Платона, ведет разговор с собой. Эти нюансы, собственно и определяют кардинальное различие религиозного, морально-нравственного и внутренне-этического типов сознания.

Религиозно-мистическое осознание устремлено к моменту встречи *своего* и *Другого* — в настоящем, в котором осуществляется полнота со-бытийности, манифестируется вечность, но в котором доминирует перспектива таинственного грядущего. Здесь в качестве гаранта смыслового тождества выступает сам скрытый Субъект смысла, всегда трансцендетный актуальности — всегда Грядущий, чудесно появляющийся, но никогда не реальный в смысле свершившейся и пассивной вещественности. Религия — это связь с ним — с Другим вечного и настоящего смысла, скрепляющего настоящее вхождением Грядущего. Таков экстремальный образ проявления этого типа смыслообразования. Более обычный образ — феномен совести. Здесь актуальному субъекту («я») предстоит потенциальное «Я» — то, каким «я» могу или мог бы стать в своей никогда реально не сбывающейся смысловой полноте — то потенциальное «Я», которое может судить «меня» в моей текущей актуальности или в прошлых результатах моих действий. В феномене любви — нечто подобное: я хочу жить другим — смыс-

⁷² Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1995.

⁷³ Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: Любовь, язык, мазохизм. // Проблема целовека в западной философии. М., 1988.

лом другого — его желаниями, воззрениями, благом другого — как высшим смыслом для меня — тем, что придает новый окрыляющий смысл всему *моему* существу, что выводит *мое* из привычной блеклости бытия и из одиночества дурной самотождественности.

Художественное мышление как деятельное проявление эстетического сознания обнаруживает особый феноменологический тип — структурно-организующий поворот, ракурс осознания, который базируется на некоторой равноценности, взаимообратимости и даже иногда слитности субъектной и объектной сторон (смыслообразующих внутрисубъектных позиций *своего* и *другого*) в стихии понимающего переживания. Это тип осознания, ориентированный, нацеленный на особую структурную полноту, завершенную, приближающуюся к совершенству, всесвязанность бытия, отсвечивающую во всех его феноменах, через достижение которой происходит смысловое становление и осуществляется смысловая слагаемость понимающего переживания — открыто развернутого в этой своей вот сейчас образующейся складке. Смысловой центр в эстетическом типе осознания не фиксируется на субъективном «Я» или объективном «Другом»; смысл как бы «разлит» в виде некоторого потенциала осмысленности, скрытой субъектности во всем континууме бытия. И «кристаллизуется» смысл из этого энергийного, открыто событийного состояния через субъективное чувство причастности, расширенности и переизбытка связей души со всесвязуемым бытием. Разомкнутое настоящее, «просвет бытия» — стихия эстетического смыслообразования — складывания смысла в его энергийно-процессуальноном развертывании может быть заполнено феноменальной стихией встречающейся с собой сквозь этот просвет субъективности (эстетика переживания) равно как и может оказаться пространством явленности другого (эстетика символичности). Это пространство разомкнуто пульсирующей субъект-субъектностью данности, пропускаемой через многосвязность миры-бытия.

На основе такого типа смыслообразования возможным становится содержательное наполнение специфически художественного типа. Это содержательное наполнение, нарастающее и углубляющееся соответственно многоуровневости обнаруживающегося смысла. Смысл

в искусстве многослоен: он на каждом уровне своей данности как бы завершается в целостно-событийном взаимодействии дополняющих друг друга феноменальных смыслообразующих моментов, но и выводится, тем самым, на новый уровень художественного осмысления, характеризующийся новыми постигающими возможностями и новыми появляющимися ценностно-смысловыми нюансами.

Есть тенденция считать эстетическое «немыслительно-интеллектуальным» познанием. Но таково только эстетически-оценочное начало. Эстетически-постигающее же начало мыслительно. Оно таково не в том смысле, что подразумевает некоторую опосредуемую и культивируемую операцию, а в том смысле, что манифестирует в своих экспрессивных формах процесс с-мыслообразования, образования мысли. Это не только процесс, проходящий «мимо» предметного содержания к «самой целостности», но процесс образования смысловых содержаний — содержаний искусства как мышления. В этом субъектно-смысловом аспекте эстетическое и художественное являются модулями осознания со своим характерным освещением данного.

Эстетический тип осознания — это само связывание прошлого («я») и грядущего («Другого»), проходящее *через* настоящее. Другое здесь — другое «я», обладающее «фантазийным», несколько оторванным от прочного бытия реального присутствия, но не отрицаемым существованием действительного — действующего; прошлое «я» — ностальгически оправдываемо и милуемо; настоящее же — это «я» динамично-творческое. Между ними устанавливаются прозрачные переходы и возникает смыслообразующее единство. При этом важен сам *процесс* феноменального временения (процесс переживания — ритмический процесс, процесс динамического жеста, пластического мотива, течения речи развертывания и прочтения образных связей. За этой феноменальностью и выразительностью — само осуществление субъект-субъектной со-бытийности осознания, охватывающей и интегрирующей слагающуюся событийность преобразуемой таким образом объективной действительности. Эстетическое переживание содержательно, то есть исполнено актуальным существованием, поскольку это процесс, проходящий через настоящее (и «разливающий» это настоящее (подлинное) между прошлым и будущим).

Эстетическое осознание смыслово, поскольку оно сводится к самому смысло-образованию в той самой феноменально-континуальной перспективе, в которой это смысло-образование разворачивается — в перспективе встречи «своего» — прошлого с «другим-своим» — будущим. М. М. Бахтин замечает, что активность связана с освещением себя предстоящим смыслом, ритм же возможен только по отношению к другому и к прошедшему. Ведь созерцатель всегда позже, в том числе и автор-созерцатель. Всякая память прошлого «эстетизирована», тогда как память будущего — нравственна.

Эстетическое отношение по мысли М. М. Бахтина возникает при перенесении себя в категорию другого с последующим возвращением в себя, когда мы можем оформить и завершить впечатление о другом. Эстетическое, омывая субъекта, размыкает его с самим собой. Но оно же соединяет, тем самым, внешне разомкнутые «я» и «другое» энергией субъектного родства. В эстетическом, как пишет М. М. Бахтин, происходит «преодоление другого без превращения его в чисто свое»⁷⁴. Эстетическая деятельность собирает рассеянные смысла мира, находя для преходящего эмоциональный эквивалент и ценностную позицию, с которой преходящее в мире обретает ценностный событийный вес, причастный бытию вечности. В искусстве бытие рождается в новом ценностном мире, а автор находится на границе этого мира.

Эстетическое постижение и эстетическая свершенность, фиксируемая в ценностном горизонте, это основа скрывающегося художественного мышления. Смыслополагающее пространство *своего* и *другого* здесь специфическим образом развернуто и поляризовано. Координаты постижения как другоданности и координаты ценности как самоданности здесь характерным образом сливаются, функционально замещая друг друга. Ценностность основных эстетических категорий практически не отделима от их постигающей содержательности. Это экспрессивное пространство по самой своей смысловой феноменальности, поскольку смысл здесь дан через интегрируемое

⁷⁴ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. // М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1987.

иное — как смысловой потенциал диалогизирующих сторон «своего» и «другого», брезжащий сквозь инаковость мира. Это кардинальным образом феноменально-смысловое пространство, поскольку смыслообразующий план не только манифестируем здесь, но и пребывает в некоторой открытой и как бы не свершенной еще до конца феноменальной данности сторон. Сам смысл здесь разомкнут и открыт в своей внутренней диалогичности-свершаемости.

Как отмечает М. М. Бахтин, акт творчества преодолевает познавательную и эстетическую бесконечность, сводя все моменты к конкретности целостного человека как условию эстетического видения. «Эстетическая реакция есть реакция на реакцию, не на предмет и смысл сами по себе, а на предмет и смысл для данного человека, соответственные ценностям данного человека, соотнесенные ценностям данного человека»⁷⁵. В эстетическом отношении отдельного человека всегда есть посредник — «другой»: «Ценностное отношение к себе самому эстетически совершенно непродуктивно, я для себя эстетически нереален»⁷⁶. Вненаходимость (характерное понятие эстетики М. М. Бахтина) дает возможность занять твердую позицию «вне», облечь то, что мы воспринимаем, во «внешне значимую «плоть»», которую мы окружаем духовно-предметным ценностным фоном. В этом случае поле созерцания извне «загорится для меня трагическим светом, примет комическое, станет прекрасным и возвышенным»⁷⁷. Если я откажусь от позиции созерцающей, от вненаходимости и сольюсь с героем («я» — автор и зритель), то тем самым перестану обогащать события его жизни новой творческой точкой зрения, не доступной ему самому с его единственного места. Такое слияние переводит эстетическую точку зрения в этическую или практическую. Позиция же «вне» — «вненаходимость» — дает возможность «завершить» событие, сделать его эстетически рефлексивным и одновременно — диалоговым — субъект-субъектным, раскрывая само пространство его

⁷⁵ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. // М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1987. – С. 150.

⁷⁶ Там же. – С. 163.

⁷⁷ Там же. – С. 163.

феноменально-смысловой складываемости во взаимной являемости Своего и Другого. «Изоляция есть выведение предмета, ценности и события из необходимого познавательного и этического ряда», — пишет М. М. Бахтин. Форма восполняет всякое событие и этическое напряжение «до полноты свершения». Автор приносит в них ритм, создает единство не предмета, а его охватывания. Возникают начало и конец, выражающие оценку, интонацию. Эту глубокую феноменологическую диспозицию М. М. Бахтина, впрочем, хочется дополнить и расширить: генральная эстетическая складка смсла образуются все же не между автором и героем, а автором и воспринимающим. А герой — это субъектно содержани внутри этого размыкнутого смыслообразующего события. Впрочем, понятно, что такой перенос эстетического зренья с диспозиции «автор — герой» (авторский замысел — содержание) на диспозицию «автор-воспринимающий» (возможный смысл между автором и соавтором-реципиентом) — это характерный ход уже не классической и не модернистской эстетики, а эстетики постмодернистской — то есть тому явлению, которое не могло попасть в поле внимания М. М. Бахтина, которое проявилось после эстетики эпохи Бахтина.

При всей специфике видов искусств — способов организации художественного мышления — основные феноменологические и экзистенциальные параметры устройства понимания и смысла в искусстве едины. Само многообразие видов искусства — следствие сложного многоуровневого устройства художественного смыслообразования.

Эта общая специфика определяет роль и значение искусства и художественной деятельности в развитии культуры с ее меняющимися парадигмами и вариантными путями. Это же относится и к раскрытию внутренней логики неравномерного развития видов искусства в истории культуры.

Такова основная типология ценностно-постигающих модификация, возникающих на основе трех выявленных вариантов явленности смысла в системно-рефлексивном событии осознания — модификаций, вносящих свой вклад в формирование сложно скоординированной структуры смыслообразования на уровне экспрессивного иносбытия смысла — на уровне мышления.

2.2 Элементы смыслообразования и формы мышления

Как мы отметили в предыдущем разделе, ценность предстает как выражение предела целостности, при чем предела имманентно-трансцендентального — предела, выражающего границу целостности как тождества — как явления *своему своему*. В ценности сквозит чистая феноменальность субъект-субъектного отношения как своего. Это смысловой феномен, где скрепляются контуры целостности и обретается ключевая направленность ее смысловой ориентации. Смысловой горизонт ценности это феномен соотнесения смыслообразующего события с той его стороной, которая отвечает за идентичность смысла. В противовес, скажем, горизонту постигаемого (смыслового содержания), который в ситуации сложно системного смыслообразования может быть в итоге подчинен доминанте ценностного горизонта. При этом системообразующий ценностный аспект — ценностный горизонт — смысла не надо путать с феноменом *своего* в событии образования смысла — в феноменальном со-бытии *своего* с *другим*. Там речь идет только о стороне элементарного события, здесь же — о факторе и аспекте смысловой самоидентичности — о факторе системного целого. Доминирующий и стандартизированный вариант смыслообразования в такой системе может и не быть акцентированно «своим» — эгоцентрическим. Он может быть, напротив, и акцентированно «Другим», каковым, например оказываются смыслообразующий центр и центр идентичности в феноменальной системе религиозного сознания. И здесь ценностный горизонт для всех возможных на этой основе событий осознания предстанет как горизонт соотнесения с феноменальным «Другим», принятым как смысловое «свое» — в пределе с феноменом откровения Другого сознания, в свете которого маленькое и недоосмысленное «я» и обретет свой смысл.

В сложной системе смыслообразующих взаимодействий, каковой выступает, к примеру, мышление или культура в целом, именно ценностный аспект берет на себя выражение предела целостности, снимающего в себе иные способы манифестации целого в качестве постигающих горизонтов, образующих объемную конструкцию смыслового содержания. При этом с другой стороны, каждый элементарный смыс-

ловой феномен обращен к конструктивному целому именно своей ценностно-трансцендентальной стороной, которая, таким образом, без остатка растворяется, тонет в ценностном ореоле всей системы, оставляя за собой в качестве функционально переработанных смыслообразующих моментов системы только постигающе-феноменальные «накопления».

В таком сложном системно-смысловом образовании, как мышление, где взаимодействуют, подкрепляя друг друга, все три способа манифестации целого — все три способа явленности смыслового события, характер типа мышления определяется иерархичностью соединения их как первичных смыслообразующих моментов. При этом доминирующий тип смысла бросает ценностно-смысловой отблеск на другие, взаимодействующие с ним в смыслообразующем целом мышления типы-моменты, превращая их в свои конструктивные опоры — отблеск столь яркий, что мы не всегда с легкостью можем усмотреть разнотипное, комплексное феноменально-смысловое происхождение структурных компонентов возникающего смыслообразующего целого — скоординированных элементарных смысловых событий, образующих систему конкретного способа мышления. На этой продуктивной скоординированности разных по своему феноменальному типу смысловых моментах, участвующих в создании смыслообразующей системы мышления мы и заострим здесь внимание.

Так формы рациональной мысли, дополняющие друг друга в создании смыслового целого, отнюдь не равнозначны в плане феноменально-смыслообразующих функций, которые они несут собой и в результате системного взаимодействия которых в итоге складывается рациональная по своему типу мысль. Понятие, которое мы считаем элементом рациональности, собственно, понятно внутри себя благодаря своей феноменальной открытости, родственной эстетической выразительности, выразительности символически-метафорического характера. Если угодно, понятие это не просто и не сразу представление, скрепленное и иницируемо именем — словом. Это целое внутреннее пространство понятного, сконструированное во многом по модели эстетической феноменальности, смысл которого, однако неизбежно рационалистически перестраивается в функциональном использова-

нии понятий в высказываниях рационального — опредмечивающего — типа. Но именно благодаря внутренней феноменальной протяженности, «эстетической» событийности понятия мысль оказывается укорененной в разнообразно связанном пространстве действительности, а действительность с ее разнообразной, открыто динамической связностью оказывается введенной в измерение рационального осмысления и размышления — как денотативная реальность и как представление.

Само высказывание уровня суждения, при том, что оно строится на основе ассоциативности — то есть смыслообразования эстетического типа, феноменально содержит в себе и мотив субординативного соотнесения, мотив зависимости другодоминантного типа, мотив подчинения предиката логическому субъекту, где субъект почти мифологически субъектен, а предикат деятельно или качественно энергичен, смыслово зависим от него. Суждение в логике по своему феноменологическому построению родственно постижению нравственно-этического типа. Ведь такое постижение — это всегда подчинение некоего иного доминирующей позиции «судящего Я». А такое подчинение носит характер субъект-субъектного по своей природе отношения оценки. Подведение частного под общее, лежащее в основе любого суждения — это всегда операция подчиняющего типа, предполагающая смысловое усвоение доминирующего другого — предполагающая квазимистическое, а точнее квазиэтическое усмотрение другодоминантности смысла. Хотя этим, конечно, не исчерпывается рациональный смысл суждения, именно этот момент смыслообразующей субординативности делает суждение универсальным средством системной соотносимости понятий, именно он вносит функционально смыслообразующий вклад в постигающую структуру рациональной мысли, меняя (теряя) в этой структуре свою ценностную составляющую.

Умозаключение можно считать усложненным суждением. Но это суждение, где происходит пересоотнесение простых смысловых субординаций. Здесь уже на первый план выходит нечто третье — скрытое субъективное «Я», задающее метапространство этого пересоотнесения — «я», судящего о суждениях и становящегося смысловым центром всей операции. Именно здесь мыслительное движение пре-

вращается в абсолютно рациональное. Именно здесь формируется характерный горизонт представления (предметности), противопоставляемый субъективному «я», в опоре на объективность которого «я» начинает искать системного дополнения — искать истинности своих заключений. При этом трудно сказать однозначно, что является ценностным горизонтом рационально устроенной мысли, истина, как устремленность к системному исполнению смысловой диспозиции, или субъективная власть, которую «я» должно утвердить в мире, сделав его предметом познания. Видимо, власть, характерная властность познания, организующая мир осмысления вокруг субъективного «я» как центра, — это собственный ценностный горизонт рации в его имманентном свершении. Истина же — это ценностная составляющая (проекция) разума, устремленного своими путями к целостности осознания. Понятие истины выражает ценность координации *моего* знания с подчиняемой ему действительностью. Но тем самым повышется собственно ценность знания — масштабы сила его системности. Иными словами, власть — ценностный горизонт рассудка; истина — ценностный горизонт разума. Но разум в этом смысле — это форма и способ интегрального осознания; рассудок же — носитель узко рационалистических оснований смысла.

Умозаключение как логическая форма системно завершает разворачивающийся структурно-феноменологический потенциал понятия, окончательно переосмысляя все его постигающие возможности в плане предметно-познавательной экзистенциальной задачи. По сути умозаключение — это развернутое в своих постигающих потенциях рациональное понятие. Законы логики относятся именно к умозаключениям как своего рода дедуктивные правила их истинности (специфической познавательной ценности). В этом смысле, например, противоречие (двусмысленность) — неточность, приемлемая и даже неизбежная, например, в искусстве — симптом неистины и в конечном счете — экзистенциальной неподлинности рационального осознания.

Понятие это разум в миниатюре. Но и в понятии, как первичной ячейке рации, мы видим ряд тех же взаимодействующих моментов, которые, образуя системную связь, делают понятие в итоге рационально функционирующей целостностью. Понятие — базовая единица

рационального мышления — внутри себя — внутри присущей ему специфической конфигурации понимания — есть сложное образование, в котором комбинируются и взаимодействуют непосредственное понимающее переживание, завершаемое в его простой структурной полноте и привносимая интуиция (усмотрение) Другого, придающая пониманию субъектную (субстантивированную) форму и объективный смысл. По сути, во внутреннем феноменально-смысловом складывании понятия тесно взаимодействуют ценностно-эстетический момент структурной полноты — феномен охватывания субъектного потенциала бытия и собственно объективный феномен Другого, но подчиненный схватывающим (познавательным) целям предметного осмысления. Оба специфических постигающих момента — «эстетическая» полнота и «религиозно-мифологическое» откровение Другого, присутствующее в понятии как слове-имени, сняты в рационально используемом понятии благодаря доминирующей смыслообразующей позиции субъективно-деятельного «я», делающего это осмысление «другого» предметным.

Надо заметить, что структурные очертания суждения и умозаключения латентно присутствуют в феноменологии понятия — в тех ее периферийных моментах, где взаимодействие основных названных смыслообразующих моментов понятия структурно осложнено. Субъектная позиция Другого подразумевается в феноменологическом устройстве понятия, дисциплинируя привносимым, таким образом, объективным ракурсом видения наивно-«прагматическую» позицию «Я»-субъекта. Форма понятийного обобщения многих феноменов, идущая от имённости мифа, без сомнения, вносит в пространство понятия феномен «другого», чем дисциплинирует спонтанно *эстетические* восприятие и экспрессию, превращая их в рационально оформленные полагание и артикуляцию. Стягиваемый воедино смысловой потенциал переживаемого бытия как бы передается именуемому, таким образом, объективному «другому» — с тем, чтобы обернуться далее предметным ракурсом типично рациональной освоенности. В этом подведении переживаемого «многого» по категорию единого «своего-другого» (под некоторую имённую основу артикулируемого понятия), — таким образом, внутренне субъектного — «осевого»

для акта осмысления — просматривается логическая модель подведения частного под общее, затем воспроизводящаяся в феноменологии суждения.

С другой стороны, предметно-объективирующая трансформация понимаемого «другого» в объект познания во внутреннем складывании понятия содержит в себе скрытый феноменологический прообраз умозаключения. В «двойном» суждении умозаключения феноменологическая позиция «я-субъекта» становится особенно значимой. Здесь уже именно «я» привожу к дисциплинированности дискурса все другое: «я» заключаю о логических связях; «я», тем самым, — творец нового знания; «я» утверждаю предметную позицию освоения мира. Скрытая субъектность (*alter ego*) понятия имени обнаруживается в субъективно центрированной предметной развернутости рационально завершенного понятия в виде его характерной объективно-отнологической отсылки к *сущности*. Сущность рациональной метафизики — это не что иное, как преобразенно-подчиненное субъективному «я» Сущее мифа. Способность же понятия к категориальному различению, действующая наряду с функцией обобщения, — это не что иное, как подоплека эстетического видения, полагания чувственно-феноменальных ракурсов, которая присвоена субъективному «я» и, тем самым, рационально преобразована. В скрытом виде в понятии содержатся уже все остальные логические формы. Но они строятся по сути на доминанте различных смыслообразующих моментов, которые, как видим, конструктивно взаимодействию при складывании такой сложной и динамичной формы смыслообразования, как понятие.

Эти структурно-феноменальные закономерности смыслообразования сказываются и на уровне артикуляции мысли. Понятие — это прежде всего слово-взывание, апеллирующее к протяженности-эвокации смыслового потенциала; во вторых, понятие это слово-имя, как бы передающее это выразительное взывание смысловому другому как носителю имени; наконец, понятие — это представление, выносящее свое содержание на периферию и утверждающее субъективное «я» в качестве господствующего (трансцендентального) смыслообразующего центра. Слово-понятие это 1) эстезис ассоциации, метафоры

и метонимии, это 2) миф с его внутренней мистической феноменальностью, где имя стновится квазисубъектной иницирующей силой, это 3) рациональная целостность «моего» представления — подчиненно мне представляемого предо мною. Это системное взаимодействие всех трех смыслообразующих моментов, скоординированных определенной иерархической структурой, не позволяющей понятию в дальнейшем быть использованным поэтически или мистически, но при этом структурой, выходящей за рамки самого понятия и определяемой тем системным целым — целым мышления, в которое оно встроено.

Рефлексивные вопросы разума предполагают и устанавливают существенно отличный от науки, развертывающей рациональную дескрипцию — философский тип рационального дискурса. Внутренние смыслообразующие возможности понятия, которое, как мы показали, смыслообразующе гетерогенно, и разума в целом, который представляет собой системную организацию ряда смыслополагающих моментов, включаются здесь в полную меру. Во внутреннем пространстве понятия как бы сходятся лицом к лицу понимающий и понимаемое. Философское понятие удерживает эту двупольную напряженность — удерживает ее как освоенную таким образом проблему. М. Хайдеггер глубокомысленно замечает: «Философия / ... / не только представляет собой нечто рациональное, а является подлинной держательницей разума». Глубокое философское понятие как правило обретает характер категории, выражающей некоторый ракурс явленности бытия бытию (лишь обнаруживаемой сознанием), где смысловое определяющее начало организующе доминирует над предметно содержательным, а, с другой стороны, смысловая интенция оказывается обнаруживаемой и, таким образом, доступной для проблемного рефлексивного рассмотрения.

Такого рода работа с понятиями открывает возможности двоякого плана: погружение в проблемно охватывающую стихию понятия с тенденцией все большего и глубокого понимания; и концептуально категориальное прояснение этого проблемного поля. Углубленное понимание и объяснение — два взаимосвязанных момента философского размышления. Но это и две отчасти противостоящих друг другу парадигмы, на которые ориентируется философское мышление в своей истории.

Философия-мудрость с присущим ей опытом понимания, не вербализуемым до конца, а, напротив, сознательно недосказываемым, «несказанным», иррационально-мистическим или иррационально-эстетическим, характерна для облика рефлексивного самосознания Востока. Такова и отраженная в даосских и конофуцианских текстах философия Китая, такова и философия Упанишад, такова и эзотерическая мудрость манихейства, гностицизма, апофатическое богословие Ареопагитик и богословие канонических соборных тринитарных и христологических формул. Русская культура и философия, наследуя богословскую традицию восточного христианства — православия, при всех рационалистических прививках Запада сохраняет этот целостно-интуитивный образец философствования — не только в церковной аскетике и богословском тайнознании, но и во вполне светском творчестве славянофилов, К. Леонтьева, Н. Лосского, софиологов начала 20 века — С. Булгакова, Сергея и Евгения Трубецких, П. Флоренского, Н. Бердяева (хотя у всех у них нельзя, конечно, не заметить рационалистического стержня школьной европейской философии).

Другим полюсом философского развития стал западноевропейский рационализм. Рационалистический — по преимуществу понятийно объясняющий (разъясняющий) характер философского мышления мы находим не только в текстах Нового времени и 20 века. Подобным образом организовано и мышление средневековой западной схоластики, восходящее своими истоками к аристотелизму и к «правовому» миропониманию Рима. В какой-то степени Аристотель с его осуществленной программой развернутой демонстрации всех наук и систематикой суждений и проблем в «Логике» противостоит как рационалист Платону — глубокому диалектику проблемы понятия и открывателю вполне мистически умозримого мира идей.

История западной философии вовсе не одномерна; на фоне общего рационалистического ее характера, определяющего своеобразие менталитета и миропонимания целой цивилизации, ощутимо пульсирует линия философского иррационализма. Иррационализм, нося в Европе без сомнения вторичный характер, чаще всего обнаруживает себя как реакция на прогрессирующую односторонность и безудержную самоуверенность рассудочно рационалистического метода. Та-

ков иррационализм средневековых мистиков (Бонавентура, Эккарт), противостоящих официально-католической схоластике; таковы платонические и неоплатонические интуиции Ренессанса, разрушающие саму традицию схоластической философии и богословия; такова философия романтиков, Шеллинга и Шопенгауэра, рождающаяся «на руинах» (после Юма и Канта) упрощенного рационализма просветителей; такова эссеистика С. Киркегора, герменевтика Шлейермахера и Дильтея на фоне позитивизма 19 века и гегелевского логоцентризма. Отголоски иррационалистских идей можно встретить и в современной герменевтике М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера, разрабатывающих проблему понимающего переживания, и, отчасти, в категориях экзистенциализма. Рационализм и иррационализм дополняют друг друга в развитии европейской философии, как они и призваны дополнять друг друга на уровне смыслообразующей структуры философского понятия.

Философское исследование в подлинном смысле направлено не на конкретные объекты, события, вещи, не на мир, а на язык в целом — на прояснение языка как категориальной системы, выражающей, тем самым, отношение сознания и мира. Всякая другая философия будет «прикладной». Логика же — как принципиальная обращенность сознания к миру — только используется философией в качестве базового инструмента, но не может моделироваться и редактироваться ею. Хотя логика и проясняется в философском дискурсе, но проясняется только в аспекте выражения — в аспекте перехода логики в язык, и, тем самым, только выявляется как некая встроенная структура сознания, но не конструируется.

Философия это вовсе не деятельность по продуцированию или отстаиванию идей, как зачастую она понимается. Она в строгом, собственном смысле не является ни идеологией, ни «служанкой теологии». Это богословие, будучи некоторой рационализацией, является служебным по отношению к мистике и благочестию — по отношению к живому общению с Богом. Именно так понималось богословие на Востоке христианской Европы. И более того оно в Православии порой возводилось к благочестию как живому религиозному созерцанию, в нем черпало свои формы и идеи. Выделение теологии в качестве не-

кого культурного центра, вокруг которого вычерчиваются другие орбиты, свойственно именно рационалистическому Западу. Философия же не может служить ни благочестию, становясь богословием, как не может и стать «надстройкой» над какой-либо практикой, каковой, без сомнения, оказывается идеология. Она не может быть сводимой к идеям, хотя и практически всегда бывает пронизана определенно направленными интуициями. (При этом философия всегда вьется вокруг полноты смысла, указывая на него как на очерчиваемый горизонт, но не пытается войти в него, Для выхода в этот горизонт необходимо событие самоотречения сознания (снятие сознания событием) — необходимо нравственное деяние. Собственно даже не нравственное и не религиозное, ибо это спецификации сознания, а деяние жизненное. Это может философ, становясь подвижником, аскетом или революционером, осуществляя эту свою деятельность с помощью и даже посредством философии, но этого не может философия. Именно это заставило в свое время К. Маркса говорить о неизбежном конце и сознательном разрушении философии для того, чтобы при переходе от диалектики идей к диалектике реальности реализовать то усилие сознания — усилие преодоления разорванности мира и отчужденности субъекта, которое ранее было только философским усилием.

Философия в самой своей феноменальной и функциональной специфике занята тотальной и в конкретной специфике этой тотальности ограниченной задачей прояснения осознания. Категориализация языка, приведение его к логической первозданности, осуществляемая философией, означает просветление, просвечивание его — именно языка в целом, а не каких-то отдельных дискурсивных тезисов — субъектными интуициями и прочерчивание его связей конститутивными феноменологическими ракурсами, образуемыми структурой сознания. Эта генеральная рефлексивное усилие возможно в недрах разума и силами разума именно потому, что сам разум в системном поле своих форм внутренне феноменологически универсален. Именно эта внутренняя универсальность образует потенциальное пространство подразумевания за поверхностью артикулируемого смысла.

Можно сделать уверенно предположение, что и философия как универсальная форма прояснения языка и в этом смысле законода-

тельница рациональности, носительница живой ее стихии, собственно, подвижна как раз преодолением коснеющих условий артикуляции — подвижна преодолением мыслью языка, о чем мы говорили и в первой и во второй главах.

Но как тогда объяснить удивительную устойчивость некоторых мыслительных стереотипов в рамках философствования, устойчивую привязанность философской мысли к излюбленным условиям рациональной артикуляции, составляющую целые эпохи миропонимания?

Дело в том, что за условиями артикуляции — внутри самого пространства подразумеваемого (понимаемого) стоят собственно условия смыслообразования. И они вовсе не всегда противоречат от них же в итоге производным артикуляционным структурам. Смыслообразование может мирно воспроизводить соответствующие ему артикуляционные формы, но тогда, когда мысль не ставит перед собой особых и специфических проясняющих (методологически-рефлексивных) задач — когда мысль увлечена разворачиванием мировоззренческой картины, найдя для этого соответствующую артикулирующую структуру и вполне довольствуясь ею, привязываясь к ней. Таков, в частности, разум, сами структурно-феноменологические условия смыслообразования которого тесно связаны с манифестирующе-предъявляющим, представляющим принципом артикуляции как таковой. Разум склонен «зацикливаться» на картинно-дескриптивной артикуляции, предпосылочные условия подразумевания которой долго кажутся незыблемо разумеющимися. Таков, в частности, рационализм обыденного сознания, сублимированным выражением которого стал рационализм науки 17–20 вв. Мировоззренчески-онтологические и методологически-рефлексивные задачи философии — рационально артикулируемой мысли, сосредоточенной на выявлении подразумеваемого (прояснении понимания) при этом, как увидим, до известной степени противоречат друг другу, вытесняют друг друга, порой драматически противостоят друг другу. Мировоззренческая претензия ослабляет возможности собственного прояснения мысли для самой себя; специфически проясняющая задача, напротив, требует отказа от этих разворачиваемых претензий, помещая философию в узко служебные границы прояснения языка. В артикуляционном плане философия частична, хотя и пре-

тендует на универсальность свих суждений; в понимающем плане она тотальна, хотя и должна скромно отказаться при этом от абсолютной презентативности своих высказываний.

Движение мысли в поле языка происходит в двух аспектах: это взаимодействие взаимообусловленных друг другом артикуляции и понимания, раскрываемого интерпретацией (роль и действие философии укладывается сущностно в этот второй момент); это, с другой стороны, двоякость самого смысла (смыслообразования), которая сказывается как в артикуляции, так и в понимании: (1) устремленность к смысловому другому и (2) подведение всего к себе как смысловому центру. Отсюда и два рода рациональных прагматик — самоопределяющая и манипуляционная. Рационально разъясняющий — демонстрационно-представляющий характер самой философской артикуляции определенно вытесняет ее в область понимания и смысла потенциально манипуляционного. Становясь разъясняющей речью, демонстрирующей артикуляцией, философия переходит из области понимающих задач в исконную для разума область очерчивания манипуляционных значений. Высказывая свое понимание языка философия тут же становится всего лишь высказыванием, намечая определенный предел дальнейшему пониманию. Она становится опредмечивающим текстом, обращенным во вне. Рефлексивно-самоопределяющие задачи выходят, таким образом, тогда за рамки философии.

Философия призвана прояснить понимание, сделав подспудные внерациональные компоненты осознания (в рамках рациональных форм мысли) прозрачными, но не впадая во внерациональность как таковую в его чуждой ценностно-постигающей самодостаточности. Отсюда столь кардинальное различие между логикой и риторикой: то, что эффектно высказано, еще не становится эффективно понятым. Риторика конструктивна — она строит тексты, логика (философия) же деструктивна — «деконструктивна» — она разбирает языковость — осмысленность текстов. Впрочем, риторика и философия могут сочетаться между собой в поле некоторой эстетически чуткой интуиции, где, как в византийской гимнографии, само построение служит углублению понимания, хотя и не зовущему к типично рациональному разъяснению. Само построение текста здесь «археологично», хотя

и не аналитично. Со своей стороны философия здесь становится конструктивной: теряя цель в себе самой как квинтэссенции рационального разъяснения, она обретает внерациональный объем просветления, в свете которого и рациональная поверхность представлений становится качественно более ясной.

Философия — это систематическая категориализация языка. Точнее, это вообще рационализация языка, поскольку вариантов такой рационализации несколько: мифологизация, субстантивация (как подразумеваемая основа метафизики), наконец, категориализация. Но во всех случаях это организация языковых связей в систему субъективно централизованных значений — рациональное прояснение, вполне соотносящееся с тотальной операционализацией.

При этом, заметим, все же сам язык не есть изначально и непосредственно система категорий. В нем только открывается возможность такого превращения. Преобразование же языка в систему категорий может означать превращение его в тотально-манипулируемую систему — в подручную систему осмысления. Ведь категория — это ракурс понимания в субъектной системе координат, идеально соответствующей эгоцентризму радио. Категориализация языка (мира) осуществляемая философией тогда — это создание системы понимания, соответствующей тотальной преобразуемости мира. Даже если в поле категориальной системы попадает смысловое Другое (как категория), тем самым, только устанавливается соответствие, координация «я-системы» со смысловой системой «Другого» — в рамках рациональной «я-системы». Разум занят поиском опоры для управления. Радио обречен на построение системы-значения, системы аналитически разъясняющей по отношению к значениям, которые все уже есть в языке. Как самоцель она теряет смысл, ибо тотальное разъяснение (демонстрация — артикуляционное овнешнение понимаемого) означает одновременно утрату смысла — утрату целого для проясненного скрепления частей.

Язык не есть готовая система категорий. Но изначальный язык, однако, и не идеально рационален. Напротив, в феномене именования он манифестирует смыслообразующую систему вызываемого, называемого «другого», квазимифологическую систему осмысления, от

которой, впрочем, неуклонно отходит в связи с интенсивной прагматикой речи и соответствующим ей способом истолкования (понимания, слышания, прочтения) языка.

Философия необходима для восстановления смыслового (категориального) потенциала языка из рационально-прагматически дрейфующего подразумевания речевых словоупотреблений. Ее гарантированно неложная функция — смысловое прояснение языкового подразумевания.

Прояснение — ключевая потребность рефлексии как фундаментальной структуры и базовой деятельности сознания. По сути это один из ключевых моментов (наряду с выражением и постижением) «проявления» — внутренней — системно-субъектной данности, характеризующей событие осознания. Прояснение это момент внутренней жизни сознания как со-бытия взаимопроявляющихся сторон целого (системы). Проявление именно в со-бытии сознания предполагает прояснение как упрочение потенциальной «прозрачности» сторон внутренней связи, данных друг другу как феномены. В реальном осознании эта данность «замутнена» бессознательными, ситуативными и прочими др. «входящими» эффектами — «человеческое застит нам вещи» в естественном, хотя уже и в осознающем переживании. Необходимо прояснение. А оно предполагает два момента — артикуляцию и прочтение.

Это не моменты манифестации — овнешнения, опредмечивания, объективации, а это именно моменты прояснения. Таким образом, мы интерпретируем результат артикуляции — текст — не в качестве явления, тождественного объективации-овнешнению мысли, а в качестве выражаемого, что в свою очередь отсылает к моменту внутрисистемного движения осознания — рефлексивного движения осознания в его феноменальности, предъявляющего себе свой смысл. Текстуализация — это еще не обязательно объективация, хотя она и включает момент овнешнения и объектности. Именно в этом смысле выражения понимаемого, а не манифестации представимого культура это текст — текст осознания, а не «текст» как груда артефактов.

При этом в прояснении особую роль играет разум — опредмечивающий способ смыслообразования, позволяющий артикулировать-

представлять внутренне ясное. Разум, таким образом, незаменим — с его способностями упорочивания и прояснения осознания. Но функция прояснения все же служебна по отношению к рефлексии-осознанию как таковому. Тем более служебна и, точнее, фрагментарна функция артикуляции — предъявляющего момента прояснения. Гораздо важнее в смысловом отношении «вслушивание, «прочтение», способность к которым возникает и тотализуется благодаря внерациональной сотканности самого рационального смыслообразования. И здесь не обойтись без серьезной методологической рефлексии разума в свете внерационального опыта осознания, который он по большей части и проясняет и с которой он внутренне тесно связан, как мы пытались показать.

Со своей стороны основные постигающие формы эстетического смыслообразующего отношения (отраженные в основных эстетических категориях) внутренне пропитаны не исключительно эстетическими функционально-смысловыми импульсами. Они складываются из сложной связи гетерогенных смысловых моментов, которые преобразуются в художественном мышлении в характерные эстетические по смыслу явления — в характерные эстетические ценности. В феномене выразительной красоты слишком много рационально соотносимого, образно-познавательного; в феномене возвышенного слишком много мистически-другодоминантного; в феноменах комического и трагического слишком много нравственно-субординативного. Но все эти феномены разворачиваются и (пере)осмысляются в эстетическом ключе, становятся формами эстетического постижения. Они выстраиваются в горизонте господствующей здесь эстетической ценности — ценности структурной полноты и выразительной протяженности события осознания, потенциальной смысловой наполненности — в развернутом инобытии с-мысла как разомкнутого и на наших глазах складывающегося события. Эти внеэстетические моменты переосмысляются здесь в ключе господствующего ценностно-смыслового феномена, но они вносят в эстетическую экспрессию характерные постигающе-содержательные мотивы, позволяющие ей развернуться в сложную и многогранную систему мышления. Вообще основные эстетические ценностные категории, которые порой принято рассматривать как

модификации эстетической ценности, это по сути эстетически увиденные, эстетически организованные и преобразованные ценности феноменологически иного — не чисто эстетического характера.

Ввиду специфического смыслового ракурса событийности эстетического типа с его континуально развернутостью свершающегося с его разомкнуто-складывающейся, открытой и активной структурностью, феноменальный эффект проступающей *целостности* здесь наиболее значим. Поэтому, говоря о художественном мышлении в его специфике, необходимо раскрыть прежде всего феноменологическую структуру эстетического сознания в его *ценностном* аспекте — в аспекте, раскрывающем целостность как сложившуюся самоданность события. Этот аспект в искусстве не заслонен аспектом *постигающим*, а, напротив, выступает чаще всего в качестве ведущего. Доминирующим смыслообразующим началом в художественном мышлении является эстетически-ценностная экзистенциальная устремленность к структурной полноте понимания бытия, снимающая в итоге в себе постигающую специфику других моментов осознания в качестве своих ценностно-смыслообразующих элементов. Хотя смысл искусства, конечно, нельзя свести к эстетической ценности и к эстетической функции. Прежде всего снятой оказывается познавательная-предметная установка, столь характерная для рационального типа осмысления. Подспудно присутствующая во внутреннем строении художественного понимающего переживания предметно-познавательное и даже понятийное начало играет там лишь вспомогательную конструирующую роль, которая, впрочем, функционально востребуется порой и усиливается под действием определенных культурно-исторических парадигм в развитии искусства. Художественно-познавательное отношение внутренне укоренено в художественно-ценностном (эстетическом). Оно — его постигающий потенциал, претендующий порой и на роль ценностного ориентира (вспомним нормативно ценностные характеристики «жизненной правды», которые явно стремятся господствовать над собственно эстетическими эффектами смысла в искусстве и художественной критике соцреализма).

Истина снята в эстетическом совершенстве, может оказаться намеренно размытой художественным вымыслом и незаслуженно ущемлен-

ной в нем (ср. Платон в «Ионе»), но она конструктивно присутствует среди смыслообразующих моментов художественно-эстетического, хотя и среди моментов вспомогательного характера (как в свою очередь и эстетическое начало в рационально-логически организованной мысли — в стихии понятия). Имеется в виду и объективность источника чувства как смыслообразующее средство пробуждения интуиции «Другого» в чувствуемом, и изображение — предметное и верное — как средство актуализации структурной диалектики образа и сюжетно-героической канвы художественного текста и т.п. Это присутствие познавательного момента в искусстве — вторичный эффект внутреннего смыслообразующего феномена внешней представимости мыслимого, затем эстетически переосмысляемого, но функционально-смыслообразующе упрочивающего и насыщающего объективными опорами эфемерную континуальность переживания. Феномен этот служит необходимой опорой собственно эстетического смыслового восхождения и — уже в ценностном аспекте — включенного в качестве оценочно-смыслового оттенка в определение эстетического (интересное, убедительное, поразительное, выразительное). Эстетическое, таким образом, несводимо к суммированию всех прочих эстетических категорий. Эстетическое шире. Это по сути самостоятельная и специфическая категория чувства, оставляющая за собой не перекрываемый всеми объединяемыми ею модификациями смысл эффектно-выразительного и непосредственно чувственно постижимого.

Очевидно, ценность прекрасного, присущая прежде всего образному складу (и соответствующему образному уровню — «слою») художественного осмысления, представляет собой квинтэссенцию собственно эстетического в эстетическом: В ней сказывается чисто структурная полнота и целостность (совершенство) взаимоданности различных сторон и элементов (гармоничность). Выступая в качестве самостоятельного экзистенциального ориентира, красота отводит на задний план содержательность выразительности. Содержательность эта является здесь лишь структурным компонентом этой гармоничной целостности образа. К примеру, красота мужского, женского или детского лица сама по себе не выражает еще никакого определенного личностного и тем более сюжетного содержания. И между тем, в каж-

дом из этих примеров идет речь о принципиально отличном от других, содержательно детерминированном типе красоты. Эта минимальная содержательная определенность, более того, лежит в основе и является конституирующим началом и, соответственно, внутренним конструктивным принципом самого ее складывания. Само складывание эстетического совершенства как особого феноменального события целостности, здесь и теперь свершающегося, вбирает в себя эту содержательную точку опоры для постигающего оттапливания эстетически-ценностного смыслообразующего переживания.

Возвышенное как эстетическая модификация, относимая, например, Н. Гартманом к более внутренним, чем непосредственное чувство и образная целостность, «слоям» художественной экспрессии⁷⁸, и соответствующая, по нашему мнению, обнаруживаемому в художественном тексте смысловому уровню бытия героя — бытия, переживаемого через причастность содержательности героического, без сомнения, родственно аксиологии религиозно-мистического порядка. Хотя в своем разворачивании выразительность этого феноменально-смыслового модуса эстетического и не сводится к эстетическому выражению мистического. «Священный трепет» скрыто смыслообразующе входит в состав эстетического переживания возвышенного. Генезис и становление выразительности возвышенного в культуре постоянно связаны с эстетическим осмыслением феноменов религиозно-мистического порядка. Чувство качественного превосходства человеческой меры, сопровождающее переживание возвышенного, неизбежно возводит его смысл к осознанию субъектного потенциала сверхчеловеческого и даже сверхмирного порядка. Складывающийся же таким образом собственно эстетический смысл возвышенного вовсе не обязательно должен взаимодействовать с религиозным содержанием и религиозными формами культуры. Величие, осознаваемое чисто эстетически, может утратить характерный отсвет священного и таинственного, когда перестает быть значимым его запредельное (сверхмерное) содержание, контакт с которым пробуждает религиозные чувства, а сама

⁷⁸ Гартман Н. Эстетика. М., 1958 – С. 529–530.

эта сверхмерность выступает проявлением особого качества превышающей меру человеческой субъективности полноты бытия.

Трагическое и комическое — парадоксальные эстетические категории — по своему смысловому содержанию связаны с энергично переживаемыми нравственными оценками. По сути, внутренняя подоплека эстетического смыслообразования в них может быть сведена к двум феноменологическим типам субъективного переживания нравственного суждения: к нравственному надлому парадоксально виновной души и к нравственному превосходству над осуждаемым, фиксируемым, правда, не в плане содержания этого суждения (плоский морализм), а в аспекте глубины и динамики разрыва между нравственно превосходящим и осуждаемым. Именно эти глубина и динамика — характеристики структурной полноты ощущения бытия — переносят нравственное напряжение в план эстетического наслаждения. В трагическом надломе чувствуется нами сбывающаяся полнота судьбоносных сил, «грядущей вечности залог», по словам А. С. Пушкина («Пир во время чумы»). И в этом основа катарсического просветления, возможно, негативных по своему доэстетического (внеэстетическому) содержанию переживаний.

Подобной же природы и странное «злорадство» комического. Нравственное превосходство, взятое именно в высокой степени его динамики и глубины, а не в самом факте моральной оценки, рождает неотступное и уже не нравственное, а эстетическое чувство полноты субъектных горизонтов сознания, потрясая пульсирующую, пребывающую к себе субъективность олимпийской гомерической радостью. Впрочем, радостью, ощущаемой только в присутствии комического (осуждаемого) героя и проецируемой на него, опредмечиваемой в нем.

Таким образом, видим: за ценностным рядом, выражающим внутренне-феноменальный, субъектный аспект эстетического смыслообразования стоит ряд постигающих смыслообразующих функций неэстетического типа, хотя и эстетически переосмысливаемых в экспрессивно-художественном целом. В отличие от рационального дискурса, выражающего предметное содержание в субъект-объектном смысловом поле, искусство артикулирует по преимуществу опыт внутреннего — субъект-субъектного — понимающего переживания. Этот

опыт, впрочем, универсален по своим постигающим возможностям и познавательному значению благодаря элементным включениям в эстезис субъект-субъектной энергии рациональных и мистических смысловых моментов. Эти моменты ценностно переосмысляются, но оставляют свой постигающий след. Характер смыслообразования и содержательного наполнения в художественном мышлении, в связи с этим, существенно отличен от феноменальной структуры смыслообразования рационального.

1. Смыслообразование это многослойно. «Слои» художественного текста соответствуют основным модификациям эстетических ценностей, обнаруживая, видимо, специфику их постигающего потенциала: Эстетическое обнаруживает этот постигающий потенциал уже в самом определении выразительности *чувственного факта* как первичного уровня художественного понимания; прекрасное — в становлении целостного *образа*; возвышенное — в постижении *героя*; трагическое и комическое — в отношении взаимодействия героя и авторской позиции; наконец, уже в суммарно-системообразующем и результирующем плане, вновь — эстетическое — в определении *авторско-творческой* позиции художественного смыслообразования. Все они служат, таким образом, опорами и этапами содержательного восхождения в эстетическом осознании, которое является основой развертываемого таким образом и обретающего экспрессивно-постигающую широту художественного мышления.

2. Взаимосвязанная организация этих слоев художественного смыслообразования плюралистична, благодаря чему складываются структурно-феноменологические условия формирования системы видов искусства — способов организации художественного мышления — художественной выразительности.

3. В каждом «слое», как моменты, присутствуют все феноменальные мотивы художественного смыслообразования в их конструктивной взаимодополнительности, делая этот «слой» относительно завершенным и специфически взаимодействуя в качестве средств содержательного его наполнения.

В основании нравственной и религиозно-мистической форм мышления лежит смыслообразующая доминанта превышающей

актуально-субъективное «я» субъектной позиции Другого. Но экзистенциальная ориентированность (нацеленность) этих внутренне-феноменологических форм в некотором аспекте различна: В одном случае это мистический контакт с Другим — с присущим ему моментом самоотдачи; в другом случае это самосовершенствование в свете Другого, будь это конкретно выражено в морально значащей для меня позиции другого человека, выступающего актуально или только подразумеваемого; будь то — во внутреннем «голосе совести», свехсознательно формирующей для нас наш же собственный нравственный идеал.

Внутренний экзистенциальный характер смысла и содержательно-го наполнения этих феноменов в чем-то роднит их с художественным мышлением. И, действительно, художественная экспрессия высокого порядка зачастую соединяется с нравственным и религиозным содержанием и смыслом, при чем, весьма действенно для обеих сторон. Мистика может предстать в своей созерцательности по особому символически-эстетичной. В своей же деятельности, направленной по преимуществу на актуальное «я» как на смысловую периферию нравственно-этического события осознания, она, напротив, жертвенна и аскетична. Она здесь как бы отталкивает эстетизм как чистое любование протяженностью события.

Со своей стороны, и эстетическое созерцание у определенных своих пределов доходит до мистического чувства подлинности той тонкой гармонии или той беспредельной иррациональной протяженности, которыми изнутри светится мир. Оно доходит до обожествления, до мистической онтологизации вселенской гармонии, как это проявляется, к примеру, в созерцательном мистицизме даосизма, или до восторженного экстаза по поводу иррациональной «мировой воли», составляющей внутреннюю основу бытия, как в увлеченных порывах европейского романтизма. Но если эстетический мистицизм (или квазимистицизм) по своей онтологической подоплеке пантеистичен, то мистицизм подлинно религиозный настаивает на радикальной трансцендентности Другого. Другое как смысловой центр события (события осознания, в частности) не может быть никакой частью события, равно как и всем данным событием в его протяженности. Оно держит событие в его сбываемости, определяя его из еще не-сбывшести. Бог

никак не совпадает с миром. На этом основывается и радикальный апофатизм в определениях Божества, характерный для ряда наиболее глубоко мистичных религий. Бог сравним со всем, как смысловой аналог всего, но Он и не сравним ни с чем, как выходящий за рамки бытия смысловой, и в наиболее полном виде — личностный центр. «Бог не есть это и то; Он не есть там и тут; — пишет Николай Кузанский, — Он есть как бы все, но вместе и ничего из всего» (De doct. ign. I,16). Бог вообще, строго говоря, не есть — не *относится* к бытию, а является субъектом бытия до самого бытия: Он есть именно Тот, Кто есть.

Тем более мистическое созерцание отлично от рациональной интуиции, как бы близко они ни сходились в замысле и феномене богословия. Подлинное богословие мистично, то есть апофатично. Разум теряется в антиномиях богосозерцания, только через антиномии и определяя Бога (Дионисий Ареопагит). Подлинное богословие, в особенности богословие православное, даже не столько созерцательно, теоретично, сколько аскетично, то есть по преимуществу предлагает и исследует путь к Богу, зная, что путь этот не имеет земного конца. Мистическое богословие отдает себе ясный отчет, что о Боге нельзя рассуждать — для этого у разума просто нет оснований, ибо смысловым основанием самого разума, как частного варианта осознания, является сам Бог.

И тем не менее при всем апофатизме мистического богословия одна ключевая особенность отличает его от теологизирующего философствования. Мистически открывающийся Бог — это Личность, а не просто принцип единой первопричины. «Вся эта апофатическая музыка, — пишет А. Ф. Лосев о богословии Дионисия Ареопагита, — есть как бы упоение благодатью, исходящей от этой неведомой, но интимно близкой Личности, когда человек испытывает жажду вечно ее воспевать и восхвалять, не будучи в состоянии насытить себя никакими гимнами и никакой молитвой»⁷⁹. Рациональный подход к Божеству здесь невозможен. Бог это субъектный центр самого осознания, в которое вовлечен и человеческий разум, только по философскому человеческому недоумению представляющийся «предметом» это-

⁷⁹ Лосев А. Ф. Самое Само. М., 1999. – С. 486.

го осознания. Бог мистической интуиции это не просто смысловой центр, это субъектный центр всего события осознания. Строго говоря, Он являет себя мистической интуиции, на долю которой выпадает только с верой принять откровение. Откровение — господствующая смыслообразующая структура высказывания, претворяющаяся в священных текстах большинства религий. Второй же по значимости выступает молитва — открытое обращение и вопрошание актуально-субъективного «я» к Другому, в котором обретается смысловое исполнение высказывания. Аналогичны по своему феноменологическому складу служение и жертва — внешне деятельные проявления молитвенного состояния. (Эта феноменальная обращенность речи к смысловому Другому сказывается и в приоритетном языковом структурировании: славянский язык, органично слившийся со смыслом православного богослужения, (равно как, к примеру, и латынь) имеет вокативный падеж, флексии этого языка оптимально отражают феноменологию молитвенности. Так что замена такого языка современной, внутренне рационализированной по смысловому складу своих высказываний, речью представляется весьма проблематичной. Сколь бы опозитизированной ни была такая речь, кардинальная ее антимистичность сохраняется и сквозит в любой ее эстетизации. Эстетизация рационалистической по своему внутреннему складу речи — это превращение ее рационализма в лиризм, но где при всех смысловых трансформациях как раз сохраняется специфическая «я» — центричность, радикально претит мистической религиозности. Кардинальный путь смыслообразования, проявляющийся, к примеру, в организации религиозно-мистических текстов, в сравнении с художественно-эстетическими или рационально-дискурсивными, таким образом, существенно отличен.

Смысловая доминанта Другого снимает в себе действие прочих смыслообразующих моментов, не исключая, но подчиняя их. Религиозное мышление предполагает органичное включение как рациональных, так и эстетических моментов, но только в особом преломлении и в особой смыслообразующе-функциональной роли. Эта роль может сказываться напрямую только в частно-функциональном использовании целостного текста: Например, в моральных запретах и суждениях, ос-

нованных на религиозно-мистическом постижении смысла и имеющих вполне предметно-рациональный и оценочно-нормативный характер, либо в религиозном таинстве, сливающим душу с Божеством — то есть придающем ей новый смысловой статус, открывающем ей новые горизонты святости и как бы эстетически облагораживающим, но по сути своей являющимся мистически-реалистическим актом. Содержательный аспект такой деятельности сознания, тем не менее, оказывается постигающе обогащающим по отношению к ее мистическому смыслу, поскольку он выявляет характерное отношения субъекта к иному (к миру), конкретизируя его нравственную нацеленность, и побуждает к символическому узрению смыслового Другого сквозь эстетически расступившийся мир.

Внутренняя смыслообразующая доминанта, определяющая своеобразие религиозного и совестливо-нравственного сознания придает особый характер и эстетическому мироощущению, и предметному мышлению, и обыденной деятельности. Все функциональные стороны осознания бытия структурно включены здесь в систему смысловой доминанты Другого. Соответственно, все три внутренне-феноменологические субъектные позиции могут быть представлены в структуре организующей деятельности этого Другого — подлинного Субъекта не только смысла, но и бытия. Именно в плане такой всеобъемлющей организующей деятельности Бог раскрывает себя в христианстве как Бог-Троица.

Итак, структурно-феноменологический поворот сознания к Другому един в религиозном и в этическом сознании. Однако насколько глубоко и значимо их различие? Можно ли и его выявить на глубинном феноменологическом уровне или оно обретает значимость только на внешнем уровне выражения и объективации мышления? Комментируя такого рода проблему, Н. С. Булгаков, к примеру, отмечает: «Он (И. Кант) не видел в религии самостоятельной области духа, и не считал религиозного сознания совершенно особой, самобытной стихией сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением. Вне же этики религия по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непо-

средственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом»⁸⁰. Между тем вероятным кажется не просто различие, но в некотором отношении даже категориальная противоположность этического и мистического.

Различие этического и религиозного сознания состоит в том — и это существенно для самого характера феноменального общения «я» с «другим» — где, в какой области вне актуально-субъективного «я» мыслится это «Другое». В одном случае это трансцендентное (и, следовательно, в полном смысле объективное) Другое — Бог; в другом — это трансцендентальное «сверх-я» — средоточие совести, стоящее за внутренним горизонтом субъективности и поэтому как бы невидимое для саморефлексии, но, напротив, выступающее внутренним центром какой-либо возможной рефлексии. Это мое-другое, потенциальное «Я», главенствующее над актуально-субъективным «я», оценивающее и сужающее «меня».

Многие религии устремлены к нахождению и достижению тождества трансцендентного и трансцендентального. Как, например, постижение Брахмана через погружение в Атман — через медитацию, где, таким образом, постигаемое всецело уподобляется пути его постижения — «просвету» внутри «я», через который может быть «увидено» божество (Брахман). Трансцендентное здесь уподобляется трансцендентальному. Или наоборот, в христианстве совесть — нравственная сердцевина человека — раскрывается в свете Божества (Бога-Любви) и структурно уподобляется, таким образом, совету Божию о судьбах мира, воссоздает в себе образ Божий. Во всяком случае во всех религиях заметно и чрезвычайно значимо напряжение между этими полюсами — мистическим и нравственным, трансцендентно направленным и трансцендентально раскрывающимся.

Как видим, другоодоминантный тип смыслообразования, который мы характеризовали в предыдущем разделе как выражающий специфику нравственной и мистической интуиции, тоже внутренне гетерогенен и многослоен в плане взаимодействия смыслополагающих моментов в его системообразующей структуре. Точно так же

⁸⁰ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1995. – С. 10–11.

как и в других типах мышления и текстообразования, в основных формах религиозной деятельности можно усмотреть познавательную (откровение), эстетическую (мистериальность) и собственно мистически-другодоминантную (молитва и жертва) смыслообразующие составляющие, снимаемые в доминирующей ценности святого, репрезентирующей смысловое целое мистического переживания.

Таким образом, можно обобщить: Формы мышления сложены из гетерогенных смыслообразующих элементов, восходящих к разным типам явленности смысла, и представляют собой связанную иерархию элементарно простых смысловых событий — способов осознания, среди которых один доминирует, перекрывая своей смысловой целостностью и смыслообразующе снимая в себе другие. При чем формы мышления того или иного складывающегося, таким образом, типа как раз и порождаются (определяются, устанавливаются, задаются) этой смыслообразующей иерархией — в результате коллизии переплетающихся ценностных и постигающих феноменальных моментов. Типы мышления это типы взаимодействия элементарных способов смыслообразования, способов смыслополагания — способов осознающей данности целого. Эти элементарные способы смыслополагания выступают как своего рода этапы постигающего движения в построении формы мышления, передавая генеральной линии смыслообразования свой постигающий потенциал. При этом такой постигающий потенциал смыслово снимается итоговой ценностной направленностью данного типа мышления. Доминирующий же смыслообразующий момент не обращается при этом в только лишь трансцендентально-ценностный горизонт, задающий целостность типа мышления. Он всецело сохраняет и утверждает на уровне всего типа мышления свою постигающую феноменальную направленность, что делает тип мышления незаменимой линией рефлексивно-смысловой ориентации в культуре.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы предложили в этой работе заглубить понятия смысла — оторвать это фундаментально и конститутивное для всех проявлений сознания понятия от поверхностных факторов его выражения и видеть феномен смысла как таковой. Согласно излагаемой здесь концепции, смысл есть характеристика не языкового, не тематического, не логического (структурно-мыслительного), и даже не интенционального — поляризованно-оценочного и намеренно-устремленного уровня, а характеристика феноменологического плана. Этот феноменологический уровень выявляет не структуру выражения, которую так или иначе раскрывают вышеназванные аспекты, а структуру самого (в себе) сознания — структуру осознания. В связи с этим характеристика смысла относится не к мышлению и не к высказыванию, с которыми она, конечно, связана, — не к развертываемой вовне энергии осознания, — а к самому осознанию, происходящему внутри и до высказывания и выражения осознания.

В этом план смысла оказывается не только существенно отличным от значения и никак не возводимым к нему (как это представляет Г. Фреге с его идеей о смысле как способе выражения значения), а напротив, вытупат условием образования каких либо значений. Сам же смысл при это образуется иначе — как складка целостности в событии осознания — как встреча феноменального *своего* с феноменальным *другим*, оказывающимся в поле осмысленности так или иначе уже *своим-другим*. Смысл, в отличии от предметного значения, возможного и устанавливаемого лишь внутри некоторой смысловой системы — это прежде всего отсылка к субъектности осознания, возводящего отношение, в том числе и предметное, к его целостности.

Осваивая смысл того или иного события, мы всегда регистрируем его в двух планах: в плане собственно имманентной свершенности как обнаруживаемости своего в смысловом событии (*ценность*) и в плане трансцендирующе-постигающей свершенности освоения другого,

являемого нам в смысловом событии. Всякое смысловое событие осознания двупланово — ценностно и постигающе, что выражает очевидную двусторонность смысла как феноменального события — события своего с другим, где целое этого события схватывается как с позиции нахождения своего (тождества), так и с позиций установления другого (автономно отличного в тождественном). Акт постижения это выход смыслового события за пределы самого себя и, следовательно — предпосылка сбыться в другом, охватывающем его, смысловом событии. Это феноменальный выход из замкнутости имманентного на простор осознания трансцендентного как имманентного.

Феномен смысла предстает как данность структуры осознания, понятого как конструктивное событие, а также как проявленность на уровне осознания системности бытия. Осознание и осмысление это структурно-организационные условия раскрытия — проявленности системной собранности мира в ее полноте, в том числе и мира сугубо объективной реальности. Смысл — не что иное, как категория, открывающая особый феноменальный ракурс целого в рамках события-системы осознания — рамках рефлексивной структуры осознания как такового. Смысл это феномен целостности осознания. Смысловой план как таковой общ всем феноменам осознания вне зависимости от их спецификаций.

В событии смыслообразования разворачивается «чистая» феноменальность — явленность сознания самому себе сквозь осмысляемое, таким образом, иное, — явленность, для которой акт и содержание, если не совпадают, то смыкаются, сказываясь в структурном и феноменальном аспектах этого события. Феномен смысла предстает как внутренней самоданности события осознания. Феномен смысла как события фундаментален для организации процессов осознания. Мысль Лейбница о том, что «в уме нет ничего априорного, кроме самого ума», хочется продолжить словами: «эту априорность ума ничто не выявляет непосредственно, кроме являющегося события самого смысла». Смысл как имманентная характеристика осознания как такового радикально феноменален — то есть не бытиен (трансонтологичен) — со-бытиен и складывается за рамками познавательного соответствия своего (субъекта) и иного (объек-

та) — в линии данности своего своему. Речь идет о феноменально-смысловом плане осознания.

Итак, смысл это прежде всего феномен целостности, структурно задающий пространство осознания. Но явление целого предполагает несколько вариантных способов. В этом, кстати, причина взаимных, порой неразрешимых, противоречий между «разными смыслами» одних и тех же фактов, причина существования различных типов мышления и типов культуры с разными типами смыслообразования в основе организуемых ими систем ценностей и образцов, причина формирования разных типов личности.

Смысл тогда — это не только и не столько исключительная внутренняя характеристика именно разума, индуктивно обнаруживаемая в его операциях, сколько базовое понятие дедукции разума — выведения разума как одного из способов, вариантов осознания и, соответственно, — как типа мышления, реализующегося, в частности, в теоретических формах науки и дискурсах философии. Смысл — это универсалия объединяющая различные способы осознания, при чем объединяющая их в их принципиальной системной сложности, базово задающей основные координаты организованности мысли — ее логики, языка, интенций и постижений. Смысл — это универсалия масштаба культуры в целом — культуры, понимаемой в качестве единого текста осознания, но осознания, вариантного в его событийной складываемости. Это универсалия, способная как объединить различные способы осознания и типы мышления, кажущиеся зачастую друг для друга непроницаемыми и неприемлемыми при прямом сопоставлении, свести их на одной структурной карте — в одной событийно(–субъектной) системе координат, так и дающая возможность логически развести их в качестве разных смыслообразующих диспозиций и разных ракурсов смысловой феноменальности, строящих (складывающих) событие осознание. Это универсалия, позволяющая изучать культуру как единый, хотя и сложный, смысловой космос. Это категория, обосновывающая возможность культуры — при всем, порой взаимоисключающем, многообразии ее форм, ценностных ориентиров и постигающих горизонтов — при неизбежной вариантности структурных моделей смыслообразования и феноменальности смысла в культуре.

Именно категория смысла — общая основа объяснения вариантности способов осознания и типов мышления, дающая им равные права в созидании культуры как органичного системного целого. Это, с одной стороны, ключевое понятие (ментальной) реабилитации таких, по своему складу внерациональных, модусов мысли, как эстетизм и мистика, бывших изгоями духа рационалистической эпохи, да и порой не считавшихся мыслительными феноменами. С другой стороны, это категория, углубляющая наш взгляд на природу и структуру осознания, не сводимому к какой-либо, приоритетно выделяемой форме его мыслительной артикуляции.

Не мыслительная артикуляция определяет трансцендентальные условия и возможности осознания, а имманентное самому ему складывание смысла задает структуру способностей субъекта и вариантность коммуникативно-артикуляционных форм реализации этих способностей. Это заключение приходится сделать в противовес укоренившимся установкам неокантианства, герменевтики и структурализма, допускающим сводимость смыслообразующей активности сознания к мыслительным формам языка — либо жестко заданным, либо гибко переплетающимся — самопереистоковывающими. Само сознание не рядоположно бытию — как его функциональное отношение, имеющее, таким образом, заданные установочные координаты, или как существование, протягивающееся через свободный просвет в бытии и выбирающее бытийные опоры своей дальнейшей устремленности. Оно предстает как событие осознания, в структуре внутренних феноменов которого складывается смысл и результатом деятельности которого выступает событийно-смысловая ресистематизация бытия. Этот тезис противостоит позициям гуссерлианской феноменологии, неопозитивистской аналитики, неопрагматизма и экзистенциализма, исходящим из бытийной обоснованности и заданности сознания — заданности жестко детерминативной или гибко вариативной, нормативной либо либеральной. Этот тезис заставляет искать структурные основания мысли в самом событии осознания как вариантно складывающейся саморефлексивной системе.

Смыслообразование как вариантное событие снимает тезисы нормативизма как равно ошибочные. Ни рациональность, то есть от-

несенность к разуму, ни вера, то есть отнесенность к мистическому откровению, ни выразительность, то есть отнесенность к эстетически образуемому смыслу, не могут претендовать теперь на статус нормативных категорий мысли. Они оказываются взаимодополнительными категориями складывания смысла, каждая из которых имеет свое поле (свою плоскость) приложения как к установлению смыслового космоса культуры в целом, так и к системной сложности каждой из форм мышления в отдельности.

В контексте изложенных нами идей смысл предстает как имманентная характеристика осознания как такового. Он радикально феноменален — то есть не бытиен (трансонтологичен), а специфически со-бытиен. Он одновременно радикально «методологичен» — то есть не гносеологичен, а складывается за рамками познавательного соответствия своего (субъекта) и иного (объекта) — в линии данности своего своему. Смысл это субъект-субъектное событие — событие внутри осознания, в котором устанавливаются координаты целостной связи своего и своего-другого. В котором именно таким образом возможно не только оценка события в свете перспектив возможности свогго, но и постижение другого.

Субъект-субъектную феноменальную структуру осознания мы предлагаем рассматривать как основу раскрытия сознания в его имманентности, в противовес трансцендентальному подходу к определению субъекта сознания, характерному для классической феноменологической школы и для целого ряда философских направлений 19–20 вв.. Структурно-феноменологический подход радикально отличается, таким образом, от экзистенциального (трансцендентального, представляющего «мое» в рельефе иного) и тем более эссенциального (отсылающего к трансцендентной вещности субъекта и его объектно скрытой основе). Развивая феноменологический метод, этот подход противостоит постструктуралистским и постпсихоаналитическим интенциям в их стремлении представить деятельность сознания как эффект флуктуации внесубъектных сил и взять, таким образом, человека-субъекта в скобки.

В данной работе было показано, что сыслообразование — это варинатное событие. Смысловое целое — это, таким образом, 1) само

явленное нечто, это 2) исполнение связующих энергий бытия, приводящее к свершенности сбывшегося, это 3) нацеленность события на складывание более высокого смыслового порядка. И то, и другое, и третье — смысл — смысловая феноменальность целостности. Аналитически мы можем говорить об этих способах данности смысла раздельно и изолированно. В реальном же осмыслении бытия они совместны, взаимосвязаны и склонны, заняв центральное смыслообразующее положение, вытеснять друг друга на периферию. Тем более эти модусы явленности смысла не могут равноценно соединяться в одном реально организуемом ими сознании, задающем конкретные координаты смыслообразования в культуре и в личностном формировании. Они образуют три основных способа осознания — рациональный, эстетический и мистический, развертываются в трех типах мышления — в активно-познавательном со смыслообразующей доминантой рацию; в художественно-созерцательном со смысловой доминантой развернутого чувства, улавливающего растворенный смысловой потенциал всех отношения мира; в религиозно-аскетическим и нравственным, основанном на мистической по своей внерациональной природе интуиции смыслообразующего «Другого» — на «другодоминантности» смысла. Мы никогда и нигде не встретим этих вариантов смыслообразования в чистом виде, потому что всегда и везде они тесно взаимосвязаны и переплетены. Но именно они прорисовывают основные контуры типологии культуры, равно как и основные грани типологии личности.

В связи со всем сказанным обретает особое значение и другой уровень смысла — уровень его артикуляции. Выражение и понимание смысла, необходимо продолжающие развертывание его внутренней феноменальности в языковом и логическом, и далее — в речевом и текстовом его инобытии — это не только другой, более внешний уровень экспрессивного бытия смыслового события — это уже особая смысловая система, полученная во всей ее сложности и полноте. Таково собственно мышление как конкретная система артикуляционной — экспрессивно-понимающей — языково-логической реализации смысловой феноменальности сознания — мышление как способ выражения и понимания. Такова — масштабно артикуляционно

выразительна и универсально осмысляюща — и культура в целом — как текст, в создании которого системно соединены различные типы мышления — типы смыслообразования. Наконец, такова языковая и текстовая организация в конкретном типе мышления, в тексте как локальности языка и конкретности речи. Но все эти сложные эффекты выражения, понимания, логики и языка артикуляции смысла коренятся в области феноменальности самого смысла как целостно складывающегося события осознания.

В таком сложном системно-смысловом образовании, как мышление, где взаимодействуют, смыслообразующе подкрепляя друг друга, все возможные способы манифестации смысла, характер типа мышления определяется иерархичностью соединения их как первичных смыслообразующих моментов. Основания теоретически продуктивной типологизации в области культуры имеют именно феноменально-смысловую подоплеку. В основе складывающихся типов мышления и типов культуры лежит структура явленности целого — в одном случае формирующая линию ценностно-постигающего развертывания мышления, в другом — в образующая смысловой космос культуры, задающая генеральную направленность ценностно смысловой собранности этого космоса как структурно-феноменальной связи и иерархии ценностно-постигающих линий и мотивов. В свою очередь, продуктивное (смыслово нетавтологическое) движение мысли, образующее дискурсивный (речевой) процесс, связано с инверсией смыслообразующих комбинаций — систем упорядоченной взаимосвязи и взаимозависимости элементарных смыслополагающих мотивов — в соотношении высказывания и понимания, составляющем внутреннюю структурную подоплеку мыслительно-речевого процесса как процесса высказывания-выявления смысла, всегда предполагающего подвижный слой подразумеваемого за внешне артикулируемым. Продуктивное движение мысли предстает как смыслообразующее событие, пронизывающее историю и текущее текст культуры.

Таким образом, на основе вскрытой структурно-феноменальной основы способов и форм смыслообразования может быть раскрыта логическая модель типологии культурно-смыслового многообразия — исходя из того, что фундаментальные условия данности смысла

в событии осознания определяют тип культуры и основные модели активности мысли в историческом развертывании. А именно, что отношения различных способов (линий) мышления в культуре как целом определяется иерархией их смыслового взаимодействия, что является основанием построения логики многообразия культурных типов как смысловых систем. Значение смыслообразующих моментов в структуре понимания и выражения смысла в различных способах мышления исторически меняется, что определяет логику смены, парадигм рациональности, моделей художественного осознания, а также образ этического дискурса и значения религиозной жизни.

Выявляемая таким образом феноменальная логика и структура смыслообразования сказывается и на эволюции конкретных способов мышления, разворачивающихся в истории культуры. Причем, понять и заметить эту логику можно, пожалуй, только усматривая внутреннюю структурно-феноменологическую взаимосвязь и конструктивное взаимодействие между различными типами сознания, деятельностно-организованными проявлениями которых являются соответствующие способы мышления. Они образуют своеобразные переплетающиеся линии в культуре, понимаемой в качестве целостного процесса мышления, в качестве генерального события осознания. Культура это опыт и текст осознания. И ее эволюция, если рассматривать ее в некотором отвлечении от конкретно-исторических перипетий, в собственно логическом аспекте структурного становления, обнаруживает те же закономерности, согласно которым вообще происходит смыслообразование в строящемся тексте. Правда, рассматриваемая в таком ключе культурная эволюция — это не столько исторический путь культуры, сколько логика и типология культурного многообразия, прослеживаемая сквозь историю.

И еще один важный вывод, указывающий на значимость выделенной в этой книге проблематики: В условиях современной информационной интеграции может нарастать своеобразная конкуренция культурно-смысловых моделей в принципе формирования «личности мира». Однако информационные процессы сами по себе бессильны произвести преобразования смыслового уровня. Информация воспринимается как поток данных, а точнее, поток фактов, на которые

разлагаются значения в инородном их истоку смысловом поле восприятия. Эти факты укладываются в смысловую систему, обретают характер новоинтерпретированных значений — в модели так или иначе определяемого смыслового космоса культуры — определенного культурного типа.

ISBN 978-80-88612-02-5

