

В.Г. Ланкин

## КООРДИНАТЫ МИРА-СОБЫТИЯ И КАТЕГОРИИ ОСОЗНАНИЯ

Томский государственный педагогический университет

Видение мира в перспективе современной науки, философии и культуры в целом существенно отличается от классического мировоззрения. Кажется, что само зрение в этих модусах опознания мира переживает перемену фокуса и ракурсов. Это так, пожалуй, и потому, что сам современный мир с его изменчивостью и открытостью существенно отличается от мира в его классически утвердившихся координатах. Это так, поскольку мировоззрение тесно связано с деятельностью, т.е. вплетено в бытие и составляет с ним единое событие, так что не только мир изменяется в результате субъективной деятельности, но и устанавливающие координаты самой этой деятельности периодически видоизменяются в зависимости от очертаний совместного бытия субъекта и мира. При этом такие, казалось бы неизменные, категориальные определения мира, как его бытие, его познание и его смысл, существенно меняют свои ракурсы и взаимное положение в логике того события, которое составляют элементы мира, фрагменты мира, мир и сознание в целом.

Мир – это не только бытие. Мир – это событие. При этом легко предположить что мир-событие – это только эффект мира-бытия. Так мы привычно и считаем. Но, взглядевшись глубже, можно заметить, что бытие, в свою очередь, – не что иное, как сбывшееся событие. Событие может выступить, таким образом, не только эффектом того, что уже *было*, но основой внутреннего складывания того, что должно затем *сбыться*. Мир – это то, что заново складывается и, соответственно, сбывается в не меньшей степени, чем то, что – как мы в основном привыкли думать – было, есть и будет. Правда, такое усмотрение провоцирует развертывание другой логики – логики события, в противовес метафизике бытия. Оно предполагает раскрытие Логоса «миро-здания» в противовес космологии «миро-существования». Оно предполагает, что мир в составляющих его элементах виртуален и только в качестве сложившегося целого обретает событийную свершенность – обретает бытие. Мир тогда весь состоит из виртуальных частиц, элементарных сторон, при событийной встрече которых только происходит появление мира как реального целого, при феноменальной данности которых только проявляется его внутренняя качественность.

В этой логике мир как бы утрачивает субстанциальный вес, в значительной степени утрачивает аккумулярованность сбывшегося, о котором повествует классический материализм, равно как и лишается на-

дежд на телеологическую собранность бытия, о которой грезил метафизический прогрессизм новоевропейского разума. Мир раскрывается как развернутое в своей непосредственной складываемости событие, как *складывание* (или *разлад*) – в *настоящем* времени. Но это складывание вовсе не обязательно *игра случая*, это – *логика события*. Это вовсе не всегда мерцание смысловых эффектов в нонсенсе *контекста*; это действие Логоса событийного полагания *целостности*, результатом которого оказывается реальность мира. Если понимать, что контекст – это случайное стечение элементов бытия, эффекты которого необязательны и часто спонтанно энтропийны; событие же – это целостное складывание сторон, при котором рождается новое бытие, структура которого образована интенсивной *логикой* этого *складывания*.

Логос осознания перестанет тогда выступать в качестве заданной установки мысли, склонной к «репрессивности» и узурпации легитимности смысла. Он раскроется внутренним *полаганием* складывания, от которого зависит целостность появляющегося (эффекта – бытия). Но и сам Логос мироздания – Логос «со-бытия» мира с его немирным дособытийным истоком и смысловым итогом его свершенности – предстанет тогда не замкнутым в своей непреложности трансцендентным Субъектом, Сущим – Тем, Кто есть. Он сам предстанет как феноменальное событие «с-мысла», как диалог складывающихся сторон событийного полагания, открывающегося в его имманентности. Бог, т.е. Субъект бытия, раскроется как Логос, т.е. как складывающееся Событие субъектности, как Личность, т.е. как ипостасность внутрисубъектной феноменальности (данности) события. Логос мироздания окажется идентичным Логосу осознания, поскольку и то и другое – событийное полагание, которое раскрывается прежде всего не в онтологической перспективе сущности бытия и не в гносеологической перспективе соответствия сознания бытию, а в структурной и феноменальной перспективе логики события.

Обратим внимание при этом, что категория бытия фундаментально первична главным образом для системы внешних определений, применимых к представленному субъектом предметному миру, к миру объектов, миру субстанций – к миру «самому-по-себе», оставленному в его свершенности и внешней предрасположенности событиям. Бытие – это категория мира-прошлого, предрасположенного к миру-будущему. Это категория внешней данности

трансцендентного, которое воспринимает другое трансцендентное как свое *иное*. Именно для внешнего определения реальности важно отношение вещи к *иному*, в котором и утверждается ее собственное *бытие*, по отношению к которому ощущается внешнее *превосходство* этого *скрытого*, никак иначе не являющегося *собственного*. Внутреннее же определение – определение изнутри самого «со-бытия» реальности, свершающейся в качестве связуемости и целостности, индексирует свои содержания в категориях складываемости (структуры) и явленности (феноменальности), где эти содержания постигаются как имманентно собственные качества образующейся целостности. Где это образование – не столько становление, производное от бытия и восходящее к бытию, сколько *появление*, индексирующее феноменально-событийный исток бытия.

Таким образом, логика события существенно отлична от метафизики бытия. Для метафизически-онтологической перспективы видения мира привычно полагать, что бытие вещи предшествует самому содержательному качеству ее, что ее сущностная основа – *субстанция* – несет на себе качественные характеристики, которые ей можно предикативно приписать. Эти характеристики как бы заранее предназначаются для развертывания во внешне функциональном пространстве инобытия вещи. С позиций такой логики вещь вначале должна быть, а потом уже быть какой-либо, в том числе даже и какой-либо самой по себе. Причем само существо вещи, ее субстанциальное единство не охватывается этими качественными характеристиками и остается принципиально нефеноменализируемым остатком ее скрытой самости – внешне изолированной от мира «вещью-в-себе». Но так дело обстоит только для нас, привыкших глядеть на вещи извне, располагающих их в пространстве внешних взаимодействий. С точки же зрения на вещь как сбывающееся целое, с позиции событийного рассмотрения мира вначале образуется качество – внутренняя феноменальная данность сторон свершающегося события; затем уже сказывается и бытие – противопоставление вещи иному (небытию). Во внутреннем измерении сбывающегося перспектива данности (феноменальности) оказывается глубже и первичнее пространства бытия, которое и разворачивается только окрест этих перспективных горизонтов. *Явь* мира оказывается глубже и первичнее его *сути*.

Логика события – это не возможная карта виртуального мира, подобная геометрии Лобачевского. Ее актуализация – настоятельная методологическая потребность современного познания. Это подсказывает ряд тенденций, характерных для современного научного развития.

1. Мегатенденции – распространение теорий общенаучного значения (кибернетика, синергетика, теория систем; см.: [1, 2]), субстанциальная (онто-

гическая) картина в рамках которых становится несущественной и даже мешает развертыванию общенаучной логики «единого мира». Дробный мир фундаментальных онтологических областей частных наук должен здесь срастись в некоторое единое поле, систему координат которого нельзя онтологически задать, не скатившись к какому-либо виду редукции. Единая теория «единого мира» – это, скорее всего, развернутая логика мира-события, а не сумма онтологических схем.

2. Развитие эргативных способов знания – технического, технологического, педагогического, практико-психологического, оперативно-экономического, прагматико-управленческого и т.п., – т.е. способов знания, ориентирующих в сложной системной ситуации и не привязанных строго к определенной субстанциальной базе и в этом серьезно отличающихся от фундаментальной науки. Развитие таких способов знания для адекватного отображения тех субстанциально не закрепляемых ситуаций, которые в них отражаются, побуждает разворачивать именно категориальную рамку события, а не формулировать представления в субстанциальных координатах бытия.

Логика построения эргативных типов знания, актуализирующихся сегодня, предполагает фрагментарность «узлов» know how, включенных в систему предусмотренного прагматического эффекта, выраженного в терминах субъективно-центрированной целостности. Р. Рорти в связи с этим склонен противопоставлять теоретическое знание, идущее от сомнительной, в его оценке, греческой традиции [3, с. 29–30], проекту практического знания, связанному с тотализацией интуиций прагматической философии, где *интенция* и *успешность* составляют основания истины знания, а не *представления* и значения *указания*, отсылающие к общеобязательности положения вещей [3, с. 224–225].

Действительно, созерцание (теория) и практический эффект (польза) – различные подходы к целостности события человека и мира. Эффект – результат, переброшенный через смысловое целое как *интересующее* частное значение. Причем «держатель» целостности здесь идентичен носителю интереса. В практическом плане вопрос этого «удерживания», возможно, опускаем; и в этом снятии «псевдопроблемы» – усиливающая сторона прагматической логики. В теоретическом (созерцательном) плане это удерживание собственно совпадает со всей проблемой «оптики» познания, которая реально, конечно, не может быть выпущена. Реально прагматический интерес в частном эффекте результата и технологизм частно-эффективных решений связан с созерцанием квазирационального типа. «Новая магия» постсовременности с ее неререфлексивным («неоптическим») прагматизмом в той же степени связана со складыванием новой мифологии, как магия первобытная сплетена с мифом как параллельной ей фор-

мой созерцания. Это мифология *желания*, обыгрываемая в рекламном дискурсе потребительской мечты; это мифология *индивидуального суверенитета*, разворачиваемая в популистских текстах-фантазмах либерализма и в манипулятивных текстах PR-технологий. Это мифология *суперчеловечества*, сопровождающая технолого-управленческие фрагменты «дианетики» и прочих рационально-иррациональных симбиозов эргативного знания. Логика know how – это та же логика разрыва технологизируемых условий и желаемых эффектов, между которыми выпадает сам субъект в его мифологически переживаемых ожиданиях. Это логика онтологически-деятельных рецептов, оставляющая субъекта с его открыто-поисковым событием на произвол его внерациональных (или бессознательных) импульсов. Это организация контекста вокруг нерелексивно-субъектных импульсов. Это логика сведения контекста мира к контексту человека.

Предположительно, такие дисциплины, как кибернетика и синэргетика, представляют собой методологические попытки теоретически отобразить эргативный тип знания об активно складывающейся реальности. Они, как отмечается, вышли на «инженерный уровень исследований», где «формулируются не только теоретические обобщения и описывающие законы, но и законы предписывающие, касающиеся конструирования искусственных систем» [4, с. 116]. Здесь не требуется преодоление субстанциальных барьеров, поскольку в самой практике, которую описывают эти теории, они уже фактически постоянно переходятся. Здесь затруднение как раз противоположного характера: надо найти категориальное «заземление» теорий, необходима их фундаментализация, те или иные онтологические варианты которой мешают друг другу. Представляется, что фундаментализация такого знания оптимально возможна именно в логике события, существенно отличающейся от метафизики бытия.

3. Культурологическая ориентация современной философии, эстетики, этики, которая предполагает обосновываемость логики сознания некоторой ситуацией, так или иначе складывающейся в культуре. В этом смысле логика сознания предстает культурно релятивной, зависящей от того типа «рациональности», которая культивируется, от «моды», которая распространяется в культурном пространстве и т.д. При этом культура выступает особой проблемой познания: она не имеет субстанции (в отличие, например, от социума (социальности), онтологический статус которого вполне поддается конкретизации). Культура выступает как системное «со-бытие», совместное бытие различных способов социального бытия. Культура в целом есть такая же – по сути генеральная – эргативная (техническая, нормативная, артистическая) универсалия, в которой отражается делаемость, воспитываемость, искусственность – преобразуе-

мость мира, т.е. его активная событийность. Познанию культуры в таком ее качестве несомненно препятствует сведение ее оснований к тому или иному субстанциальному онтологическому ряду – психологическому, экономическому, антропологическому или к ряду субъект-объектных отношений – гносеологическому, аксиологическому и т.д. В ключе данной тенденции мир сознания – это мир культуры. Культура же – это многообразие способов, форм и направленностей осознания. О ней было бы просто рассуждать в онтогносеологической перспективе, если бы эти формы и способы были изолированы друг от друга, так что можно было бы, взяв за основу один из таких способов (например рациональный тип познания), отсечь, отбраковать все другие как не соответствующие его критериям или подчинить все способы осознания одному (представив, например, эстетическое чувство неясной формой познания, а мифологическое представление его превращенной формой). Но культура – это сложное сплетение смыслообразующих модусов, равно как и совместное бытие ряда культурных типов. Это сложное «со-бытие», которое можно вслед за В.С. Библером назвать диалогом культур. Это «со-бытие», которое осваивается особой логикой взаимопроникновения смыслов – логикой феноменально-смысловой имманентности.

К разворачиванию такой логики подталкивали те операции с классическими формами сознания, которые производила культура в процессе своей эволюции в XX в. В первой половине столетия, прошедшей под знаком модернизма, художники авангардисты «деконструировали» классическую ценностно-постигающую систему эстетики и там, на смысловой глубине художественно-экспрессивного, нашли понятие. Они развернули эстетику ее рациональной изнанкой, сделав из искусства своего рода направленный эксперимент с человеческими чувствами. Они подготовили поворот эстетики к обыденному рассудку, который произошел уже в лоне массовой культуры. Подобно этому философы-деконструктивисты – уже в рамках постмодернистского проекта – приступили к разборке классического концепта и там, на его глубине, нашли эстетику «перцепта», т.е. перевернули рациональные координаты сознания их эстетической изнанкой. Они начали поворот *цивилизации* разума к *индивидуализации* эстетики человека постистории. В свою очередь – в рамках глобалистского рационалистического проекта – неопрагматисты погрузились в деятельный опыт, намеренно уходя от теоретизаций. Но там, на трансцендентальной глубине этого опыта они нашли спонтанную веру – новую мифологию желания и новую эго-религию радикально свободного человека-технолога. Эти перверсии классического сознания – не изобретения, а именно открытия, наподобие археологических раскопок, где в глубине одного типа смысла раскрываются инаковые смысловые основания, что затем и становится

точкой опоры культурно-смыслового поворота. Сами формы смыслообразования и мышления, как показал диалогичный XX в., построены из взаимодополняющих моментов смыслообразования, сами они – структурно-феноменальные события смысла, а вовсе не костенеющие панцирные структуры, определяющие мысль, но тем самым и сковывающие ее.

Понятно, что отобразить это событие в его складываемости, открытости и изменчивости может не трансцендентальная онтология сознания-бытия, а имманентная феноменология осознания. Аспект складывания нового (и следовательно, характерный аспект творчества как сотворения) не отображается в терминах бытия, равно как и в любых онтологически производных понятиях. Этот аспект схватывается лишь в ракурсе данности (явленности) как собственной – событийной – характеристике события, выражающей как раз то измерение, которое наполняет небытийным «светом» «просвет бытия». Событие как такой «просвет» в онтологической экзистенциалистской перспективе предстает, по Ж.-П. Сартру, как «ничто» – залог свободы существования [5]. Но тогда в нем перестает брезжить *озарение*, этимологически сплавленное у Хайдеггера с *событием* (Ereignis), которое само, таким образом, мыслится им как *просвет, про-явление*, чьей достаточной данностью впервые только и обеспечивается возможность всякого «дано», в котором еще нуждается даже и само «бытие» [6, с. 268]. Взятое как онтологический термин *событие* скрывает собственное – феноменальное пространство, собственную структуру имманентно складывающегося целого, не отсылающую к бытию до или после события, не отсылающую к структуре «при-сутствия». В терминах бытия невозможно увидеть целое как целое, но только его бытийные, т.е. внешне сказавшиеся и внешне сопоставленные, сходящиеся части. Поэтому-то передать генеральную эволюцию форм бытия нельзя в категориальном поле бытия, но только в поле события, позволяющего отображать открытое взаимодействие бытийных инстанций и индексировать его не в онтологических координатах, а в *феноменальных и структурных* характеристиках складывания.

Мы выделили феноменальные и структурные характеристики событийного складывания, по-своему радикально противостоящие функциональным и сущностным характеристикам мира как бытия. Событию как *складыванию* соответствует измерение *структурности*. Аспекту же *открытости* сторон этого складывания друг другу, которую они обретают в *имманентности* образовавшегося целого и благодаря которой сбывающееся раскрывается в его *собственной* качественности, соответствует категориальный ракурс *данности, феноменальности*.

*Структурность*, таким образом, не равна здесь формальности, противостоящей содержанию, как она предстает в онтологической проекции. Скорее, наобо-

рот, здесь это нечто самое *существенное* по сравнению с бытийными координатами того, что в результате события будет функционировать, действовать в мире. Кстати, если мы индексировем это функционирование, действие как сущностную характеристику объекта по его отношению к иному, т.е. отображаем их извне – внешним образом (а именно таким характером отображения обладает предметный ракурс постигающего видения), то здесь структура соответствует форме, функция соответствует содержанию. Структуру же складывания мы индексировем как имманентность событийной системы – как собственный параметр «вещи-в-себе», который раскрывает внутреннюю перегруппировку и способ связи элементов бытия, берущихся в контексте этого события. И здесь структура – это основа самой сущности; феноменальность же выражает внутреннее качественное содержание этой складывающейся таким образом сущности – ее добытийную самоданность.

*Феноменальность* в раскрываемой нами логике не тождественна внешней открытости, поверхности, за которой пребывает сущность. Именно феноменальность в событийной перспективе и выступает индексом имманентности содержания как результата внутренней данности, возникшей в системе благодаря ее *складыванию*. (Эта данность является первопричиной эмерджентности системы, которую можно фиксировать, конечно, и на уровне ее функциональных качеств. Эта данность – основа внутренней качественности вещи.) Если глубоко разобраться, то феноменальность тесно связана со структурной характеристикой складывания, она как бы отображает эффект появления нового качества системности в результате события как сложившегося бытия. Это «сияние» («качествование») вещи-в-себе, раскрытой в «просвете бытия», ее собственное доонтологическое содержание – то содержание, которое в онтологической системе координат покрывалось понятием «сущность».

Действительно, и структура и феноменальность – фундаментальные отношения мира как события не менее универсальны, чем отношения бытия и сознания, выделение которых характерно для субстанциально-онтологической установки познания. При этом раскрывается принципиально иной ракурс реальности – ее складываемость в качестве целостности – ее *настоящее* в противовес бытийной противопоставленности этой целостности иному, в которой эта целостность предстала как ее свершившееся *прошлое* (как бытие, ждущее *будущего* со-бытия с другими такими же свершенностями бытия).

Соотношение *субстанции* как основы и *бытия* как предиката радикально преобразуется в структурно-феноменальной перспективе рассмотрения события, так что нельзя квалифицировать структурный аспект как определенно субстанциальный, а феноменальный как предикативный и релятивный. Струк-

турно-феноменальная логика события, таким образом, противостоит не только метафизической и онтологической традиции научного (познающего, философского) разума, но заставляет изменить и грамматическую структуру смыслообразования, являющуюся стереотипом нашего языка. Она заставляет строить безличные предложения в пассивном залоге, где подлежащее (грамматический субъект) – это эффект открытой глагольности «складываемого», «являемого», «начинаемого» и т.п. Подразумеваемый «субъект» здесь – это скорее дополнение, чем подлежащее. Его появление – результат структурных условий, которые складываются не в силу способности, присущей данной структуре, а в силу счастливого события, приведшего это положение элементов к явлению целостности, сделавшего из этого *положения* системную структуру. Грамматический субъект в проговаривании мира-события, таким образом, исчезает, подобно тому, как исчез в свое время его собственнноименной прототип – Бог мифологического подразумевания. Функционал субъектности берет на себя либо *случай*, который в вероятностной перспективе позволяет событиям сбываться, либо *Логос*, который определяет в мире *положения*, обретающие целостность, который дает целостность *положениям* мироздания. (Впрочем, строго говоря, *случай* убивает как грамматического, так и онтологического субъекта, *Логос* же позволяет им, распавшись, приблизиться к тайне событийной целостности, внемирным держателем которой является именно Он – Логос. Но только сам Логос тогда – это не субъект бытия, как мы уже выше отметили, а *положение* целостности, определяющее как деятельную субъектность, так и образующееся бытие. *Логос* – это не *подлежащее*, а *полагаемое*, *пред-лог* мира-события.)

Намеченная здесь перспектива логики события позволяет вскрыть внутренние отношения реальности как результата свершившейся целостности. Это феноменальная логика внутренней формы в противовес формальной логике внешних отношений. Это логика отношения явления в противовес логике субстанции бытия. Это логика, в которой нуждается миропонимание «постметафизической» эпохи.

Вернемся к основным пунктам происходящего таким образом поворота логики и грамматики постигающего дискурса – феномену и структуре. Это точки реляционного превращения субстанции и предикации, которую субстанция призвана собой удержать. *Феномен* в логике события отнюдь не предикативен, хотя и релятивен. Ведь это – сама *данность*, благодаря которой событие исполняется как целостность. *Структура* же отнюдь не субстанциальна – это тоже отношение – некоторое соотношение частей, элементов, сторон, связей, оказывающееся таковым только в отношении данного события. Структура, скорее, выражает некоторый потенциальный аспект в отношении, благодаря которому затем актуально (реально) ска-

зываются проявления одной стороны соотношения для другой и целого – для обеих. Структура – это потенциальное положение сторон «со-бытия», в котором сказывается феноменальность как данность и *смысл* как данность целого. Структура – это предпосылка свершенности (складываемости) события в качестве целостности; феномен – это эффект данности сторон события друг другу (и самим себе) в свете свершившейся целостности. Оба этих логических момента служебны и иерархически вторичны по отношению к центральному пункту явления целого – *смыслу*. Смысл, таким образом, – это Логос события в точке его проявленности для самого себя как целого, для мира как события, для сознания как понимания и выражения событийной логики.

Событийная *структура* – это тот аспект отношения сторон и элементов системы, в котором отображается складываемость связей появляющегося целого. Структура события – предпосылка бытия. Это предпосылка его качественной определенности, сказывающейся во внешней *проявленности* бытия, но *появляющейся* только в *явлении* сторон события друг другу, которое следует за установлением структурного порядка и связи данного события. Система и ее структура (понятие структуры в узком смысле связывается с конкретной упорядоченностью в рамках определенной системы) – это объективно складывающийся каркас бытия, его событийная основа и предпосылка сбывания. *Событийная структура* – это, таким образом, *феноменальная структура* складывающихся в целое сторон, а не бытийное строение вещи как со-присутствие ее связанных элементов. Это – феноменальное основание событийной системы как складывающегося целого, в отличие от онтологической формы, выражающей арифметическую сумму, геометрическую конфигурацию элементов и связей или их алгебраически вычисляемую функциональную заданность.

Структура – это связанность в самом ее построении, как бы в ситуации, где связуемые элементы предстают в их упорядоченной предрасположенности к стыковке, к целому. Этот аспект близок привычному рациональному представлению. Но искомая основа – единое – здесь почти не присутствует (как присутствовало оно в мистическом для античности и в удобном для прагматичного Нового времени понятии числа. Единое – целое – лишь ожидается в порядке структурируемого. Структурность как категориальный аспект не держит своего единого; системность – только указание на эту неполноту, на то, что целое не сводимо ни к своим частям (субстанциям), ни к их сумме (числу), ни к их порядку (форме). «Система» – предвосхищающее указание на проявление целого. Целое же проявляется в том новом качестве, которое уже выходит за рамки собственно структурного измерения.

Целое сказывается только в том, как (и когда) единое дается, проявляется для себя, образуя феноме-

нальное качество. *Проявленность* – основа *появления* целого (и далее, *появление* – предпосылка *предъявления* вещи вовне, выступающего основой ее *бытия* как специфического отношения появившегося целого к иному – небытию). Такова, если угодно, категориальная логика мира как событийного предбытия. Таков виртуально-информационный «ангельский» мир со-бытия, который сотворяется перед возникновением мира материально-бытийного, ведет к его появлению.

Вообще все сказывается в проявленности. Не в поверхностности явлений, действующих на наши чувства, а в данности себе (другому) – другому как себе и себе как другому – во внутреннем и собственном ракурсе этой данности. Именно поэтому проявленность, феноменальность оказывается важным фактором раскрытия событийной связи, необходимо дополняющим контекст структурности складывающегося события. Данность себе через преодоленное иное и означает сложившуюся целостность системы. Отнесенность к целому есть отнесенность к себе – замыкание круга связей, становящееся, тем самым, имманентным этому целому. Но это одновременно и особая открытость, самопрозрачность события – в той степени, на какую оказывается способным свое для себя. Вещь-в-себе здесь обрачивается вещью-для-себя, т.е. предстает перед нами не онтологическим объектом, а высвечивается в качестве системного события. Открытость же в данной перспективе – не просто качество, свойство, регистрируемое извне; это смысл, ощущаемый изнутри данности себе. *Смысл*, таким образом, – феноменологический аналог субстанциально-онтологической категории *качества* (ценность как аспект смысла – аналог полноты качества, отражаемый в обыденном и узком смысле «качественного» – «добротного»). Феноменологическим же аналогом *свойства* – бытийно обнаруживаемой характеристики вещи, имеющей собственное качество, является *значение*, устанавливаемое в событии благодаря его смыслу – и в системе координат, образуемой этим смыслом. Смысл и особенно значение – это, таким образом, не только данности осознания, они присущи и самим событиям, если принять событие как некоторую самопроявленность, в результате которой появляется реальность.

Именно благодаря тому, что феноменальная структура складывания целого универсальна для всех уровней образуемого ею бытия, событийная форма реальности может выступить как *информация*, вовлекаемая в событие осознания и, с одной стороны, обеспечивающая независимость содержания осознания от субъективных условий отражения, а с другой – преодолевающая онтогносеологический разрыв субъекта и объекта, столь характерный для метафизического обоснования познания. Возведя гносеологические координаты познания к феноменальным горизонтам осознания как события и к их системно-структурным

характеристикам, мы некоторым образом как бы «онтологизируем» их, находим им адекватное место в мире бытия, избавляем от участи отражающего эффекта, для которого всегда радикально проблематичным будет соответствие бытию. Истинностные координаты познания смещаются тогда из плоскости значений как соответствий элементов события осознания (таких, например, как реальность и ее субъективный образ) в смысловую плоскость структурно-системной координации целого, в рамках которой смысловая целостность вещи охватывается смысловой целостностью осознания и как бы восстанавливается в ее структурно-феноменальном пространстве. Смысл при этом выступит в качестве генерального феномена целостности, характерного как для структурной организации реальности, так и для системы событийно-субъектного типа – системы осознания.

И в феноменальности и в структурности как категориях стирается грань антиномии *бытие – сознание*. В структурно-феноменальной перспективе сознание онтологизируется, а бытие формализуется – информатизируется. Концептуальная антитеза «структура – феноменальность», скрепляемая категорией *смысла* как явленной целостности события, – действительная средняя посылка категориального объединения сознания и бытия.

Структуру и феноменальность можно квалифицировать как событийное отображение онтологической антитезы потенции и актуальности (реальности). При этом, с другой стороны, в рамках логики системного подхода, намеченного еще Аристотелем, *форма* продолжает пользоваться приоритетом при характеристике складывания реальности, по сравнению с предпосылочной для этого складывания *материей*: конструкция всегда реальнее материала, который еще не есть эта вещь – «вот это». Но сказывается эта реальность как подлинная самость целого только в плане проявленности, феноменальности, ее качеств в сбывшейся «жизни» – этой «постройки» в той ее свершенности, относительно которой, собственно, только и можно сказать, что целое не сводимо к его частям. Свершенность осуществляется не иначе как в виде этой новой качественности, т.е. собственной (внутренней) феноменальности вещи-события. Именно в ней – в этой явленности-качественности, которая не приписывается вещи как ее феноменальный атрибут, а складывается вместе с нею и даже логически раньше нее, – положительно раскрывается содержание этой негативной «несводимости» целого к сумме частей. К тому же событие, не данное, не явленное ничему другому, очевидно, сбывается только относительно (потенциально) – остается виртуальным. Оно в полном смысле «со-бытие», когда открыто как данность другому событию, т.е. феноменально включено во всеобщую связь, включено в «со-бытие» мира. Таким образом, как внутренняя феноменальность – качественность вещи, так и ее внешняя яв-

ленность – открытость и доступность другим вещам – равнозначные характеристики событийной системности мира. Именно вследствие этого познание как освоение проявлений реальности однородно с проникновением в самость вещей – в их внутреннюю событийную данность и сложенность-свершенность. «Занавес» между сознаниями и вещами, таким образом, снимается в логике события. Разрыв между субъектом и объектом, между трансцендентальностью первого и второго исчезает в структурных и феноменальных координатах мирового системного события, где реальность и человек – только разные смысловые уровни.

При этом заметим, если для событийной перспективы видения мира особо важен аспект формы, оказывающейся «ин-формацией» мирового события, то онтологическая перспектива создает тенденцию к мировоззренческому примату материи и исследовательскому редукционизму (который, конечно, нельзя идентифицировать только с материалистической школой). Латинская категория субстанции как устойчивой подосновы бытия подталкивает к выделению элементарных оснований мира, в сопоставлении с которыми все целостные образования – только эффекты. *Субстанция* и *(ее) бытие* логически неразрывны. Попытки мыслить бытие помимо субстанции, предпринятые немецким классическим идеализмом, интуитивизмом Бергсона и экзистенциализмом XX в., столь же логически трудны и по своим познавательным итогам туманны, как и попытки мыслить субстанцию в качестве духовной основы (Декарт, Спиноза, Лейбниц), т.е. основы, превышающей по своему скрытому потенциалу то бытие, которое она порождает. Мыслить субстанцию большей, нежели ее бытие, или мыслить бытие большим, нежели его субстанциальное «нечто», логически и, если угодно, лингвистически противоречиво. Такие философские попытки, как представляется, обретают смысл в тенденции проблематизации европейской метафизики. Решение же этой проблемы – в радикальной смене логических координат: мир – это «со-бытие», элементарные (субстанциальные) стороны которого находятся в структурном соотношении, а свершившаяся целостность знаменует смысловую феноменальность – проявлением качества и бытия. «Бытие», как и «субстанция», выражает так или иначе отсылку к инертному, «материальному» началу – к основе или результату – отсылку к тому, что уже *сбылось* и *есть* как некий реликтовый фон мирового «со-бытия». Само же событие – «с-бывание» (а не просто становление – внешне регистрируемый переход от небытия к бытию) раскрывается через структурное складывание и феноменальное свершение-проявление, ведущее к появлению и, таким образом, к бытию. Мир как «со-бытие» – мировое событие – соткан структурно-феноменальной связью. Так сбывается само бытие, так соткана сама «материя».

Познаем мы именно благодаря этой связи и, соответственно, постигаем при этом именно эту связь. Иначе говоря, процесс познания – это не только движение к более адекватному соответствию сознания (субъекта) предмету, миру (объекту). Это обретение миром нового смыслового плана. Феноменология смысла – это и есть особый план, в котором осуществляется познание как событийный акт осознания. Сознание предстает здесь как особое событие, как смысловое сбывание бытия в его структурно-феноменальной полноте. В логике события «порядок и связь идей» действительно подтверждает свою смысловую идентичность «порядку и связи вещей».

Устранение из поля подразумевания «сущего» как «субъекта бытия», предполагаемое логикой события, позволяет по-новому раскрыть и субъектность человеческого существования. Субъектность предстанет в этой логике как смысловая самоопределяемость системного события, где свое целое рефлексивно соотносится со своим целым, порождая феномены «я» и «другого» – феномены имманентной самоданности субъектного события, в противовес гносеологическому трансцендентальному «я». Такова собственная событийная структура осознания, в координатах которой весь мир предстает субъектно-значимой информацией, открывающейся смысловой имманентности мысли и деятельности.

Собственно, говоря о категориальных особенностях и логических возможностях структурно-феноменологического подхода, мы имеем в виду прежде всего событие осознания. Именно при рассмотрении этого феномена и при исследовании его структуры выделенный нами специфический категориальный ракурс реализуется в наибольшей полноте. Именно осознание может радикально по-новому раскрыться, если в собственной саморефлексии предстанет перед собой не как онтологический объект и не как гносеологическое отношение, а как смысловое событие. В связи с этим центр тяжести рефлексивной деятельности сознания упадет не на создание картины мира, а на собственное смысловое прояснение, в поле которого мир становится видимым. Сознание должно сосредоточиться здесь не на дескриптивной эксплуатации языка своего выражения, тесно связанной с онтологической отсылкой смысла, а на прояснении языка как линзы (призмы) различения, определяющей феноменальные координаты опознания и реконструирования мира. Логика понятийных генерализаций, опирающаяся на онтологическое многообразие мира, организуемое в мыслимые множества, сменится тогда логикой понятий – категорий различения, организующих мир осознания прежде всего как собственный смысловой мир.

Категория подразумевает некоторое отнесение понятия в рамках целого осознания, отнесение, разграничивающее это целое на ракурсы и аспекты – отнесение, собственно, к этому целому осознания,

упорядочивающему, подводящему под себя мир, а вовсе не указание на мир как на нечто внешнее для осознания. Категориальность языка в некотором смысле противоположна его номинативности: она выражает ракурсы мира-события, а не объединение мира как множества вещей, скрепляемого именем. Категориальность слов противостоит их указательности.

Мир, будучи связанно-феноменальным (данным себе), в своей организованной данности себе – в той системе измерений, в которой имеют смысл, устанавливаются и разворачиваются его связи – соответствует структуре категорий осознания, нацеленных на различение феноменальных граней (плоскостей) мира. Именно в этом смысле все категории суть категории сознания – категории обращенности субъекта осознания к себе, благодаря подпаданию под которые знаки и значения мира становятся осознанными, а мир – осваиваемым в тех ракурсах и измерениях, которые характерны и для проявлений его собственной событийной связанности. Категория по самой природе своей устанавливает определенное поле феноменальности. Категориализация номинативного языка означает не что иное, как его тотальную феноменологизацию, превращение его из системы имен вещей в предельно прозрачную для субъекта систему ракурсов осознания, в которой идентифицируются вещи, впрочем, при этом не имеющие определенно содержательной прагматической ориентации. Таким образом, кажется, что на передний край деятельности осознания вновь выдвигается *философия*, занимающаяся разработкой его феноменальных ракурсов, постепенно замещая своими радикально методологическими сюжетами привычную *научную* дескрипцию – наполняя исследовательский поиск прежде всего методологическим содержанием.

Принципиальной же для самой философии при этом оказывается необходимость выхода из узкого гносео-онтологического лабиринта строгого рации – на простор многообразия типов смыслообразования, дополняющих друг друга в универсальном событии осознания. Философский разум должен стать интегрированным разумом универсального события осознания, способным освоить и выразить смысл в иной, внерациональной, модальности, т.е. освоить и выразить смысл как таковой. В связи с этим актуализируется философская (рациональная) рецепция внерационального (эстетического, этического, мистического) опыта культуры, разносторонне манифестирующего это событие осознания. Представляется, что философия всех времен – это путь *разума к смыслу*, которого ему внутренне не хватает, пока он держится аксиом «здравого смысла» и «общего чувства» или каких-либо других нерелексивных установок рассудка. Философия – это путь разума как определенного модуса смыслообразования к универсальности

смысла, при котором постоянно приходится выходить на некоторый метауровень по отношению к собственной трансцендентальной смысловой предустановленности. По сути, все трансрациональные усилия философии – не только рефлективные – эпистемологические и методологические, но и логические, эстетические, этические и богословские – выражают взыскание ею (а в ее лице – разумом вообще) цельного осознания, невозможного в абсолютной полноте для феноменологически дифференцированного и разделенного (только так исторически культивируемого в своих формах) мышления. В феномене философского усилия разум в себе ищет путей выхода за пределы себя – к метарациональному опыту осознания, мостя эти пути рационально выраженными движениями мысли.

Причем между этим выражением и самой интуицией этой мысли чувствуется постоянное напряжение, составляющее, собственно, жизнь философии, но жизнь с постоянным риском прорыва устоявшихся форм представления, выражения и самого смысла. «Если мы желаем внутри философского дискурса, от которого никогда нельзя полностью оторваться, попытаться выбраться за его пределы, – пишет Ж. Деррида, – то единственный шанс добиться этого в языке... состоит в том, чтобы формально и на тематически выделенном уровне поставить проблему отношения между принадлежностью и прорывом... не в логике, иначе говоря, в философии, но в некотором вписанном описании, во вписании отношений философии и «не-философского», в чем-то вроде неслыханной графички, внутри которой философия обладала бы лишь одной частной функцией» [7, с. 169]. Это отношение философии и «не-философского» – не только отношение рационального и внерационального модусов мысли, между которыми чувствуется незаконный разрыв и брезжит скрытое глубинное родство, требующее выявления путем выхода в некоторое метамодальное пространство смысла, в интермодальное событие осознания. Это и отношение структуры и феномена. Структуры, имеющей сложный (складывающийся), таким образом, самоопосредованный, артикуляционный характер, и феномена, имеющего характер открытого и первичного рефлективного эффекта «со-бытия», еще не освоенного дискурсивностью мысли.

Но в такого рода усилиях к смыслу в его событийной полноте нуждается не только разум. И внерациональное сознание, отобразившееся в опыте культуры, постоянно ощущает необходимость некотором рационального прояснения. Пути культуры (культуры мышления) не могут быть абсолютно расходящимися. Они постоянно взаимно пересекаются. Если рации ослаблено в плане возможностей *самовыявления* – в плане выхода к своему *со-бытию с другим и с собой*, – то внерациональное понимание, оставленное без поддержки разума, мало способно к полноте рефлективного



*самообнаружения*, т.е. к предметной осваиваемости своих постижений. Они, эти вариантные способы мысли и деятельности, нуждаются друг в друге при рефлексивной работе сознания, осуществляющего себя как событие смысла. Они дополняют друг друга как феноменальные ракурсы смысла, образованные различными структурно-событийными диспозициями смыслообразования. Каждый из них порождает и особую перспективу видения мира. В связи со специфической фиксированностью смысла и содержания в разных способах осознания (и типах мышления) мы можем говорить как об адекватных соответствиях 1) *рационального дискурса* и *онтологизма* как ракурса выражения его специфических постижений, 2) *эстетического переживания* и *феноменологизма*, поскольку событие осознания дается во внутреннем становлении – в эмоционально-континуальной развертке, 3) *религиозно-мистической интуиции* и *персонализма*, где достигается интимный личный контакт и даже тождество *своего* и *другого*, дающие ощущение свершенности, исполнившейся целостности «со-бытия» осознания, совместной прозрачности его сторон друг для друга.

Как варианты рассмотрения реальности эти ракурсы-горизонты постижения равноправны. Они равноценны как модусы организации опыта культуры и равно легитимны как смысловые варианты логики события. Но они не равны в плане выражения феноменальной структуры события. «Бытие» – это фактуальная «отданность» события иному. Феномен – это акт данности «со-бытия» себе, имеющий резонанс именно в некотором внутреннем пространстве развернутости со-бытия. Личность – это результат внутренней собранности события (события осознания) – это целостность субъекта как именно субъекта своего сбытия, а не подлежащего бытия, равного, по сути, объекту. Пользуясь каждым из этих ракурсов, мы получаем различные возможности постижения мирового события и рефлексии сознания о себе самом. Эти возможности, очевидно, дополняют друг друга, равно как дополняют друг друга выявляемые здесь варианты смыслообразования в складывании форм мышления и целостных текстов культуры (см. об этом подробнее [8, 9]). Они способны при этом к взаимопроникновению и заимствованиям друг у друга, хотя логика, складывающаяся на основе каждого из типов смысла, особенна и отлична от других.

Логика разума – это формальная структура внешне сопоставимых элементов – понятий, субстантиваций и предикаций, собирающихся в конструкции внешне описательных предложений. Основная проблема этой логики, с разрешением которой она начинает работать автоматически, – это проблема объединяемых множеств – пресловутая проблема соотношения экземпляров и универсалий. Это логика указаний и наименований, в которую не укладывается порождение категорий, экспликацию которо-

го предпринял Гегель. Гегелевская диалектика – это уже не чистая рациональность внешних детерминаций; в ней все построено на переходе от внешней формы к внутренней – на акте *освоения иного*, благодаря которому логически «пустое» *свое* (абсолют) наполняется конкретным содержанием бытия.

Диалектика внерациональных форм мышления – это диалектика внутреннего, диалектика субъектности, основанная на смыслообразующем взаимодействии «своего» и «своего-другого», а не на оппозиции своего и иного, требующей преодоления. Это непосредственная логика смыслового события (осознания) в самом его внутреннем складывании. Внутренняя диалектика эстетического переживания – это континуально разомкнутое событие логичности, способное обернуться открытой и рискованной игрой смысла с нонсенсом, истины с вымыслом, бытия с небытием. Диалектика мистической интуиции – это тесная внутренняя связь своего с Другим, основанная не на акте *освоения* другого, а на действии Его *откровения* «мне» и моего *причастия* ему.

Логика разума, коснувшись этих интерсмысловых переходов своего и другого, внешнего и внутреннего, бытия и события, сделалась диалектической логикой. Но при этом, как представляется, она еще не раскрыла всех своих возможностей интегрировать внерациональные феномены смысла и представлять смысл как таковой. Логика разума продолжает превращаться в интегрированную логику события – в универсальную логику смысла. На этом пути продолжает выковываться рациональный метод, стремящийся охватить своим рефлексивным горизонтом осознание во всех его типах, разрабатывая тем самым универсальную логику события. С помощью этой логики, впрочем, не только мир культуры перестанет выглядеть как мир очевидно рационального и абсурдно иррационального, а будет освоен как единое событие осознания, но и универсум в целом перестанет рассматриваться как поле конкуренции взаимоисключающих принципов информационной организуемости и материальной бытийности, раскроется как единое творчески-смысловое событие виртуальной (потенциально-событийной) информации и онтологической свершенности. Тем самым будет достигнута делокализация сознания – включение сознания в событийную структуру мира, при которой, с другой стороны, и осознаваемая реальность предстанет как не локальная (внеположная субъекту) инстанция, а как включенная в событийную структуру осознания ее сторона. Мир-событие оказывается, таким образом, включенным в событие осознания и одновременно пронизанным его структурой становящуюся, таким образом, генеральной структурой осознающей «со-бытийности» – осознающей данности бытия самому себе.

Осваивая структурно-феноменальные координаты логики события, философствующий разум, как мы

попытались показать в этой статье, делает новый категориальный поворот, столь же, как кажется, радикальный, как и поворот, приведший в свое время к формированию концепта онтолого-метафизического типа, сменившего мифологическое употребление понятия-имени. Впрочем, такой поворот не упраздняет завоеваний предшествующих линий постижения, организовавших мир человеческих понятий. Все эти линии связываются в единое пространство, обретающее теперь новое измерение. Эти линии находят свое отображение в качестве взаимодополняющих категориальных плоскостей этого пространства.

Собственно, пространство этого события собрано из категориальных полей, имеющих, как представляется, различное эпохально-постигающее происхождение. Категории обладания, возможности, действительности (актуальности), очевидно, базируются на квазимифологическом полагании субъекта бытия, подразумевают субъекта и как бы характеризуют его способности. Такова же, видимо, и категория модальности, могущая служить для обобщения вышеназванных. Классические рациональные категории бытия и сознания, как бы умалчивая о субъекте, скрывая его на трансцендентальной глубине мысли, предполагают субстанцию как предпосылочную основу того единства, которое, во-первых, существует и, во-вторых, осознается. Субстанция здесь только претерпевает осознание, и следовательно, свойства *при-*

*писываются* ей, т.е. мыслятся как ее функциональные отношения к другим субстанциям.

Наконец, структурно-феноменальные категории, становящиеся актуальными для западной культуры в связи с проявлениями кризиса рационализма и формирующиеся в систему только с обнаружением постмоденистских тенденций, отказываются и от субъекта-сущего, и от субстанции как постигающих опор, выдвигая в качестве такой опоры событие, представляющее как *целое*. Эти категории нацеливают мысль более на раскрытие природы складывающейся связи, нежели на очерчивание конфигурации бытия. Это категории *мира-события*, а не аспекты *картины мира*. Понимание же связи как таковой, очевидно, становится предельно актуальной только после того, как вполне определенной становится всеобщая конфигурация связей. Когда мир в основных чертах описан и достаточно ясно, из чего он состоит, оказывается чрезвычайно важным уточнить, как он складывается – связывается – сбывается. Оказывается важным увидеть мир в контексте структурно-феноменальной логики события – увидеть мир в его событийно-смысловом целом. Думается, что проект рациональности XXI в. – это проект мира-события, реализация которого позволит разобраться в связях мирового складывания, обнаружению и выделению которых были посвящены последние столетия истории разума.

## Литература

1. Ласло Э. Основания трансдисциплинарной единой теории // *Вопр. философии*. 1997. № 3.
2. Крушанов А.А. Megascience: новые рубежи наукогенеза // *Современная картина мира. Формирование новой парадигмы*. Вып. 2. М., 2001.
3. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. М., 1997.
4. Богатырева О.А. Возможности и ограничения синэргетического подхода к изучению социальности как системного явления // *Современная картина мира. Формирование новой парадигмы*. Вып. 2. М., 2001.
5. Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. М., 2000.
6. Хайдеггер М. *Путь к языку* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993.
7. Деррида Ж. *Насилие и метафизика. Очерк мысли Э. Левинаса* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000.
8. Ланкин В.Г. *Типы понимания в культуре и логика их эволюции*. Новосибирск, 2000.
9. Ланкин В.Г. *Горизонты смысла в культуре*. Бийск, 2001.