

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «СМЫСЛ» И «СМЫСЛ ЖИЗНИ» КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ |

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

Украина, Киев.

Государственная академия кадров культуры и искусств.

Кандидат философских наук, доцент, докторант.

Ukraine, Kiev.

National Academy of Personnel Management / Center of Arts and Culture.

Department of Theory and History of Culture. PhD, Senior Lecturer.

darenskiy@yahoo.com

«СМЫСЛ» И «СМЫСЛ ЖИЗНИ» КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматривается проблема базовых смысловых констант человеческого бытия, фиксируемых в категориях «смысл» и «смысл жизни». В качестве фундаментального принципа мировоззренческих установок рассматривается концепт «метасмысла». Сделан акцент на демонстрации того, что разные типы метасмыслов коррелируют со всеми типами культуры, определяя открытость субъектов к диалогу и его способность к порождению новых культурных смыслов. Дается философско-антропологический анализ содержания понятия «метасмысл», позволяющий скрытые измерения человеческой экзистенции и культурных форм человеческого бытия. Предложена типология «метасмыслов» как базового уровня познавательных процессов. Акцентировано внимание на значимость русской философской традиции в рефлексии категории «смысл жизни».

Ключевые слова: *смысл, смысл жизни, метасмысл, типы культуры, константы*

“Sense” and “A Sense of Life” as Categories of Philosophical Anthropology

The philosophical problem of the basic constants of human existence is considered in this article. The concepts of “sense” and “a sense of life”, as a category of philosophical anthropology are considered, as the fundamental principles of the human worldview. Different types of meta-senses are correlated with all types of culture; they define a person’s openness to dialogue, and create a new sense in the discussion of various subjects and their perspectives. The current paper provides an analysis of philosophic and anthropologic dimensions of the “meta-sense” concept, which makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, and cultural forms of being. A typology of different “meta-senses”, as a basic level of cognition, is proposed in the article. In addition, specifics relating to Russian philosophical tradition about the reflection of “sense” and “a sense of life” is also discussed in this article.

Key words: *sense, sense of life, meta-sense, types of culture, constants*

Ни один эмпирический, жизненный акт не является полным, не завершает смыслов жизни. В самой жизни никакие смыслы не завершаются. Вообще во времени ничего не кончается и не выполняется... но есть пространство и время смысла, который сначала описывается в чистых терминах (в терминах онтологических), и он же может быть рассмотрен как орган жизни. В качестве того, что происходит в жизни, но не происходило бы, если жизнь была бы предоставлена самой себе, человеческое существо было бы предоставлено самому себе.
М. К. Мамардашвили. «Органы онтологии», 1986.

Философская антропология и антропологическая проблематика в исследованиях культуры возникла в результате кризиса того образа философии, который был задан классической европейской культурой не только Нового времени, но и Средних веков. С точки зрения человека «кризиса Модерна» такая «благообразная» метафизика, которую мы находим не только у Фомы Аквинского, и не только у Гегеля (хотя он и критиковал «метафизику» как специфический стиль мышления),

но даже у Шопенгауэра, Ницше, Бергсона — и можно еще продолжать, — сам способ мышления, воспринимающий наличное бытие в качестве удовлетворительного, стал принципиально невыносимым. Антропология как и новая парадигма философского мышления возникла в качестве ответа на этот вызов — она возникла, потому что переопределять первоначала бытия (что всегда и было фундаментальной задачей философского разума) теперь можно только так — через переоткрытие «места человека в Космосе» — а на самом деле, как раз наоборот, через переоткрытие места космоса в Человеке. В этом направлении за сто лет сложилось много путей, среди которых нам представляется особенно интересным тот, который наиболее специфичен и наиболее близок русской философской традиции. Он связан с нетривиальной категоризацией понятий «смысл» и «смысл жизни». Это вполне естественно не только в силу особой семантической мощи самого русского языка (слово «смысл», серьезно говоря, адекватно не переводимо ни на один язык в мире — даже на украинский), но и в силу особых условий исторического формирования русского «человека культу-



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «Смысл жизни» как категории философской антропологии |

ры». Вкратце, эти условия состояли и продолжают состоять в том, что рецепция европейской культуры в России, сама по себе более удачная, чем где бы то ни было, вместе с тем до крайности обостряет экзистенциальное вопрошание о собственной индивидуальности и уникальности. И это вопрошание порождено вовсе не своей местечковой «гордыней», а как раз наоборот, базовым императивом самой европейской культуры, для которой фактически высшей ценностью, принципиально отличающей ее от других мировых культур, изначально и были индивидуальность и уникальность каждого достойного субъекта культуры, которые никогда там даже не ставились под вопрос. Более того, собственный внутренний императив русской культуры — императив преображения человека — не только не противоречил этому, но даже наоборот, усиливал стремление к самоопределению человека «с нуля», опираясь только на свои собственные силы, а не на какую-либо а priori заданную традицию.

Особенностью русского философского ума, как представляется, объясняется категоризация в нем понятия «смысл жизни». Действительно, более десятка русских философов, во главе с такими величинами первого ряда, как В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, В. В. Розанов и С. Л. Франк, писали трактаты, специально исследующие, что есть «смысл жизни»? Ничего подобного никогда не было ни в Европе, ни вообще где бы то ни было. Не было ничего подобного и на Востоке, а в Европе после Паскаля только А. Камю в знаменитом зачине «Мифа о Сизифе» говорит о смысле жизни как «главном вопросе философии», — но лишь для того, чтобы далее на протяжении всего трактата доказывать его отсутствие.

Слово «смысл» вышло за рамки обыденного употребления в сферу философских категорий в силу сущностных закономерностей неклассического мышления, предполагающего непрерывные «встречные» рефлексии от наличных предметных ситуаций, подлежащих пониманию и концептуализации к тем первореальностям, которые предполагаются лежащими в их основе — и обратно. Эта развивающаяся, многообразная рефлексивная связь наличной предметности и проблематизированной онтологии и составляет специфическое, т. е. категориально-философское содержание термина «смысл».

«Смысл» — это включенность некоторой частной и ситуативной предметности сознания (как индивидуального, так и межиндивидуального) в общую «картину мира», сложившуюся в этом сознании; такая необходимая связь между ними, без которой ни эта предметность, ни эта «картина» не могут быть помыслены. Это понимание запечатлено и в самой этимологии слова «смысл» — это со-мысливание чего-то одного с другим и со всем потенциально мыслимым вообще. Базовый уровень человеческого мышления вообще можно определить как «работу со смыслами» (назависимо от специфики их дальнейшего опредмечивания). Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую *инаковость* нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового. Смысл постигается только бытийной — живой и смиренной — причастностью к его истоку. Смерть символического Иного уничтожает смысл, оставляя его мертвые «симулякры» как предмет интеллектуальной игры, слепо мнящей о своем всепоимании.

Понятию «смысл» изначально свойственен фундаментальный парадокс, хорошо сформулированный В. Л. Петрушенко: «смысл предмета или явления в первую очередь очерчивается той его гранью, которая присуща ему и только ему одному. Однако все эти характеристики смысла можно выявить опять-таки лишь в бесконечных соотношениях рассматриваемого предмета или явления с другими. Смысл и предстает как способ проявления бесконечного в конечном». Тем самым, это «дает возможность представить смысл как конечное количество шагов или узловых пунктов в жизненном развитии предмета, которыми как раз и очерчиваются те абсолютные его грани, что задают его место, его уникальную состоятельность среди всех других предметов и явлений действительности. Но каждый такой узловой пункт как бы излучается в целый спектр связей и отношений... Таким образом... проблема смысла в культуре предстает как проблема целевого выявления и закрепления в культурном творчестве *абсолютных граней самопроявления природных, социальных и духовных процессов*»¹ (Курсив мой — В. Д.).

Каким образом возможна передача смыслов как особых потенциально бесконечных содержательных размерностей сознания — вопрос нетривиальный, если исходить из конечности значений отдельно взятых знаковых элементов коммуникации. Ответ на него, по-видимому, состоит в том, что в основе любых знаковых форм коммуникации лежит относительно небольшое множество первичных, матричных символических структур, которые посредством своей представленности через вторичные структуры (например, слова обыденного языка, изображения, жесты и т. д.) конституируют, «индуцируют» в человеке первичные, дорефлексивные способы целостно осмысленного восприятия реальности. Это первично-символические, не сводимые к своим частным способам представленности «машинные понимания» (М. К. Мамардашвили), «не отображающие или описывающие, а в своем пространстве производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать... Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир... был бы хаос»².

Совокупность матричных символических структур и правил их знаковой представленности в производных артефактах, обеспечивающих первичное смысловое конституирование человеческого опыта (восприятия, понимания, деятельности и общения) может быть определена как *метатекст* культуры, обеспечивающий смысловую «прозрачность» любого ее частного фрагмента. Поэтому насущной задачей является построение *типологии метасмыслов*, обеспечивающих возможность интерпретации локальных феноменов культуры. На наш взгляд, имеет смысл выделять следующие типы: 1) метасмысл *вitalности* (общность простого воспроизводства жизни); 2) метасмысл *трансгрессии* (общность стремления к личностной самоактуализации); 3) метасмысл *трансценденции* (общность

¹ Петрушенко В. Л. Принципы диалектики и проблема смысла в культуре // Проблемы философии: Респ. научн. сборник. — Вып. 78. — К.: КГУ, 1988. — С. 43–45.

² Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: Лабиринт, 1994. — С. 72.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

причастности к сакральному). На уровне метасмыслов нет противопоставления человека и мира, «объективного» и «субъективного», — ведь это уровень исходного *смыслополагания человеческого присутствия в Бытии* как такового.

Целью настоящей статьи является анализ того особого содержания культуры и человеческого сознания, которое единственно адекватным образом может быть теоретически зафиксировано именно в терминах «смысл» и «смысл жизни», а также культурно-историческая конкретизация этого содержания.

В дальнейшем анализе мы будем исходить из того, что каждый из типов метасмыслов в предложенной выше схеме актуально развертывается в вариативную сюжетность человеческого сознания и культуры, в результате чего приобретает полиморфизм и динамику. Соответственно, любая наша *интерпретация любой локальной предметности познания соотносится именно с таким представлением о реальности в целом как со своим предельным смысловым контекстом и своего рода «каноном» понимания чего бы то ни было*. В частности, для метасмысла *витальности* — это «мир как живое, одушевленное тело» (А. Ф. Лосев). Для метасмысла *трансгрессии* — это «мир как воля к власти», в котором каждое индивидуальное существо существует постольку, поскольку стремится стать больше себя самого, подчинить себе других, осуществляет «страсть к преодолению границ» (таково обычное понимание трансгрессии³). Для метасмысла *трансценденции* — это «мир как тварное существо», чья конечность, однако, изначально соотносена с перспективой преобразования и бытия в вечности.

Например, для последнего мир в своей подлинной сущности не есть совершенный и самодостаточный «космос», но временный, уязвимый, саморазрушающийся, хрупкий «век», именуемый в Библии словом «олам». Как писал С. С. Аверинцев, «греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*»⁴. «Олам» изначально движется к своему Концу, имея свой конечный смысл *вне* себя, а не в себе. Здесь метасмысл любой локальной ситуации определяется через матричные символы Суда и Искупления (Освобождения). У первых двух метасмыслов матричными символами являются, соответственно, Жизнь (далее развертывается в ряд символов природного бытия) и Воля (развертывается в ряд символов покорения природы и исторического прогресса).

Таким образом, на базовом уровне «работы со смыслами» сознание человека осуществляет своеобразный синтез: а) локальной причинности (в рамках интенционально ограниченной предметности) с Причинностью в предельном значении этого слова — с метасмыслом всего существующего как такового; б) удостоверивания налично данного с помощью определенных процедур с особой предельной Достоверностью метасмысла, полагаемой в основу мировосприятия. Заметим, что эта базовая структура сознания является универсальной для любого типа мировоззрения. Она, как правило, остается рефлексивно не фиксируемой и осознается только в критических ситуа-

циях «не срабатывания» привычных стереотипов мышления, когда человеку приходится подниматься до смысложизненных вопросов. Именно это обстоятельство очень важно для нашей темы. Оно показывают, что термин «метасмысл» фиксирует изначальные, внутренние «протоструктуры» сознания, обеспечивающие во взаимодействии между собой любой синтез локального культурного смысла. Эти базовые «протоструктуры», в свою очередь, по-разному «работают» в зависимости от того, какой «мировой» метасмысл развертывается в процессе познания, независимо от конкретной предметности последнего.

По отношению к матричным символам часто используется термин «базовые метафоры» (И. Т. Касавин), но он, по нашему мнению, в данном случае недостаточно адекватен, поскольку метафора предполагает соотнесение чего-то уже заранее данного, а *матричный символ*, наоборот, как раз и дает возможность помыслить реальность в качестве *мира*, а не соотносит уже помысленный мир с уже помысленным его образом. Другое существенное обстоятельство состоит в том, что только в предельных случаях названные метасмыслы культуры выступают в своем «чистом» виде. Как правило, они образуют сложные синкретические конфигурации как массовом, так и в индивидуальном сознании. Но их дистинкция, тем не менее, настолько необходима для анализа и понимания логики конкретных ситуаций интерпретации, поскольку в последних, как правило, происходит «игра» переходов от одного метатекстового «канона» смыслополагания к другому и третьему, затем наоборот и т. д. Собственно, мастерство интерпретации артефактов любого рода в конечном счете и состоит в умении отслеживать эти не всегда явные переходы или самостоятельно их инициировать там, где это требуется новой проблемной ситуацией.

Но важнейшая эвристическая функция предложенных различий состоит именно в акцентировании *взаимной конфликтности* метасмыслов, которая, с одной стороны, является глубинной, исходной причиной взаимных непониманий людей и целых культур, опирающихся (сознательно или чаще бессознательно) на разные метасмыслы, и как следствие, их уклонения от реального диалога в монологическое самоутверждение и конфликт. С другой стороны, эта конфликтность не исключает смысловой преемственности и даже может обнаруживать определенную «логику» переходов от одного метасмысла к другому (впрочем, как правило, весьма индивидуальную в своих проявлениях). Эта амбивалентность, в свою очередь, отвечает двум «шагам», имеющим место в структуре интерпретации, всегда имеющей диалогическую структуру: 1) моменту «остранения» (В. Б. Шкловский) собеседника и 2) моменту трансформации *своей* позиции вследствие обогащения *его* опытом и *его* обращенности ко мне. Принципиальной закономерностью в процессах общения на уровне метасмыслов является то, что сознание каждого из его участников всегда так или иначе «включено» в каждый из них по принципу свободной причастности. Содержательное «наполнение», ассоциативные ряды и способы рациональной интерпретации при этом всегда глубоко индивидуальны, но сам «топос» диалога и хотя бы минимальная взаимная «прозрачность» сознаний обеспечиваются именно этой общей триединой причастностью всем метасмыслам одновременно.

Это связано с особым парадоксом «двойничества», в свое время введенного в философский оборот А. А. Ухтомским, но

³ См.: Козелецкий Ю. Человек многомерный. Психологические эссе. — К.: Лыбидь, 1991. — С. 30.

⁴ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: CODA, 1997. — С. 94.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

до сих пор не получившего полноценного концептуального развития. Суть его состоит в обусловленности нашего восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами — на своем «Я», при которой все остальные становятся в моем восприятии его же двойниками; и доминантой на Другого, при которой он являет мне свое подлинное и насущное для меня Лицо. Сам А. А. Ухтомский пишет об этом так: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты... Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т. е. если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны... Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника... служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем «интегрального образа» действительности... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное... самооправдание»⁵. Этим первичным экзистенциальным установкам отношения к Другому как к Двойнику или как к Собеседнику соответствуют два противоположных способа отношения к Другому: «в первом случае человек домогается равенства тем, что *стаскивает другого с его высоты до своего уровня*, принижает его до себя. В другом случае он домогается того же равенства, но тем, что *усиливается подняться со своего низа до того высшего*, в котором видит другого»⁶. Тем самым, с экзистенциальной точки зрения мыслящее и понимающее «Я» всегда на границе самого себя (иначе оно не «мыслит» и не «понимает» в подлинном значении этих слов), — и точно так же оно на границе Другого (за которым всегда — другое «Я»). Иллюзорное устранение этой границы путем *замещения* Другого проекцией своего «Я» и создает эффект «двойничества». Наоборот, позитивное *наполнение* границы своей открытостью Другому создает эффект «собеседничества» в указанном чисто герменевтическом смысле — как эффекта смиренного приобщения к особой сфере универсальной открытости «Я»-«Ты»-отношения. Именно это и есть тот реально-жизненный «канал», по которому осуществляется трансляция культурных смыслов, а значит, и процесс «вживания» в базовые метасмыслы.

Возможность противоположных доминант восприятия, очевидно, не сводится к уровню психологии восприятия или только к сфере моральной культуры — наоборот, само формирование противоположных доминант в этих сферах является уже следствием противоположных экзистенциальных состояний человека, определяющих его отношение к миру. В свою очередь, возможность таких состояний объясняется особой онтологической структурой человеческого существа, которая у А. А. Ухтомского лишь намечена и поэтому требует специальной экспликации. Речь идет о *расщепленности* человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в

бескорыстной любви к Другому; и низшую — демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на «Я», и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня» и т. д. — все это результат своеобразного *паразитирования* нижней части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на «Я» возможна лишь вследствие отождествления «Я» с Другим, присвоения «Я» себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым «Я» иллюзорно делает себя центром вселенной — низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству. Эта предельная «метафизика» самоосуществления человеческого «Я» оказывается вовсе не абстракцией, но самым непосредственным образом определяет наше отношение ко всякой интерпретируемой нами культурной реальности, определяет нашу способность (или неспособность) видеть в ней насущный для нас *инаковый* смысл, а не совершать каждый раз проекцию «мирка» собственного индивидуального сознания на весь Универсум. Движение в «треугольнике» метасмыслов создает то внутреннее свободное смысловое пространство сознания, которое обеспечивает «эффект Собеседника» и способность человека к универсальной культурной восприимчивости — но не по модели якобы всепонимающего, «божественного» разума, но по модели *универсальной отзывчивости*. Таковы общие закономерности общения на уровне смыслов, которое, в конечном счете, всегда восходит к смысловой проблематике, синтезирующей в себе все смысловое «поле» человеческого бытия, все пространство взаимопонимания.

Киевский русский философ В. А. Малахов писал, что человек нуждается не только в определении смысла внешнего бытия относительно своих внутренних запросов и потребностей, но и в определении смысла собственной своей жизни, — смысла, который помог бы преодолеть неизбежную конечность его индивидуального существования. И поэтому «понятно, что этот искомый смысл может быть установлен лишь относительно каких-то постоянных, «инвариантных» начал, возвышающихся над непосредственным жизненным процессом, служащих как бы мостками, которые соединяют, связывают друг с другом неповторимые человеческие миры»⁷.

В свою очередь, В. Франкл также указывал на особый парадокс «смысла жизни», но который проявляется в чисто психологическом плане. Он писал: «Нормальный человек... стремится не к удовлетворению своих влечений и потребностей ради сохранения или восстановления душевного равновесия. Изначально по крайней мере он направлен на осуществление смысла и реализацию ценностей, и лишь в ходе осуществления смысла и реализации ценностей он осуществляет и реализует себя самого. Последнее приходит как следствие, а стремление к нему как к цели делает невозможным ее достижение»⁸. В свою очередь, это базовый психологический парадокс произведен от

⁵ А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. — СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1992. — С. 179–183.

⁶ Там же. — С. 170.

⁷ Малахов В. А. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру. — М.: Знание, 1986. — С. 6.

⁸ Франкл В. Потенциализм и калейдоскопизм // Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. — М.: Прогресс, 1990. — С. 73–74.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

фундаментального закона человеческой экзистенции «если бы мы в стремлении к смыслу видели лишь еще одно влечение, человек вновь выступил бы как существо, стремящееся к сохранению внутреннего равновесия... Непосредственный жизненный опыт говорит нам, что влечения толкают человека, а смысл его притягивает, что означает, что всегда в его воле решить, хочет он или нет реализовать данный смысл. Таким образом, осуществление смысла всегда включает в себя принятие решения»⁹.

С чисто логической точки зрения уже само понятие «смысл жизни» подразумевает некий взгляд на уже завершенность человеческой жизни откуда-то «со стороны» — иначе не будет этой завершенности, а значит, не о чем будет высказывать смысл, необходимо предполагающий целостность и законченность осмысляемого. Исходя из этого бесспорного факта, В. А. Малахов сформулировал базовый экзистенциальный парадокс смысла жизни: «субъект ощущает себя как бы уже находящимся там, куда он, по существу, только и мог бы стремиться; и дело не в «стремлении» к чему-либо и не в «достижении» чего бы то ни было, а в глубине вживания, «врастания» в мир, спокойном приятии собственной участи в нем»¹⁰. Но ведь именно поэтому, как говорит М. К. Мамардашвили в лекции, фрагмент которой взят в качестве эпиграфа, «в самой жизни никакие смыслы не завершаются... во времени ничего не кончается и не выполняется... но есть пространство и время смысла»¹¹. И это «пространство и время смысла» не находится внутри потока эмпирического бытия, сколь бы содержателен он ни был сам по себе во всех своих фрагментах — но оно необходимо предполагает выход из этого потока. И если религиозное сознание с самого начала имеет, «куда» выходить, т. е. фактически с самого начала постоянно трансцендирует «жизнь как целое» даже при всей его жизненной незавершенности (поскольку такое трансцендирование составляет один из необходимых признаков религиозного сознания как такового), то сознание чисто секулярное, для того чтобы обрести «пространство и время смысла» должно его само каким-то образом сконструировать из того мыслительного «материала», который у него окажется «под рукой». Например, из мироощущения тотального абсурда в качестве некой квазирелигии, как это сделал А. Камю. Или же, как раз наоборот — из эйфорического оптимизма социального творчества, как это имеет место в марксизме. Но общая структура «смыслостроительства» в обоих названных случаях совершенно одинакова при полной противоположности ее содержательного «наполнения». Общей для обоих случаев является и роковая ненадежность любого сконструированного одним лишь индивидуальными человеческими силами смысла. Этот смысл только тогда и устойчив, и всегда неисчерпаем для рефлексии, когда он прочно укоренен в общечеловеческом опыте и национальной традиции.

В осмыслении категории «смысл жизни» русским философом советского периода Н. Н. Трубниковым высказана важная

идея: «Жизнь не имеет никакого, ни мудрого, ни глупого, ни абсурдного, ни трагического, ни какого другого заранее заданного смысла... Этот ответ смещает центр тяжести с вопроса об *изначальном смысле*, бесплодность которого очевидна, на вопрос об *окончательном смысле*, позволяя судить и о том *срединном* и *промежуточном*, где находимся сегодня мы и где этот вопрос имеет неотвлеченный смысл, где он, собственно, и приобретает всю полноту своего значения, где он насущнее, чем какой-нибудь другой, *изначальный* или *конечный*, взятый сам по себе... Смысл человеческой жизни, таким образом, *находится* (в двойном смысле этого слова, то есть пребывает и *открывается*) в становлении, а значит, и в перспекции... Мы искали смысл человеческой жизни в необходимости, в *изначальности*, в миропорядке и горевали, что не находим его. Но, может быть, это просто превосходно, может быть, это величайшее человеческое счастье, что мы не находим его там, где искали до сих пор. Найди его в *изначальном* и *необходимом*, в самом миропорядке, не лишили бы мы себя самой *возможности выбирать и созидать* свою человеческую сущность?»¹². Такой подход, как видим, с одной стороны, и весьма близок к западному экзистенциализму, но с другой — в нём есть и специфически русская «нотка»: радость о том, что смысл жизни непросто и величественен, а поэтому даже и незнание его — и боль от этого незнания — уже есть достижение человеческой мысли, указатель её подлинного пути от «смыслов» к Смыслу.

Для русской философии в целом был характерен подход, который можно определить как этико-онтологический, развивал в своих философских работах Л. Н. Толстой, в частности, в трактате «О жизни». Можно привести такое его обобщающее рассуждение: «Волей-неволей человек должен признать, что жизнь его не ограничивается его личностью от рождения и до смерти и что цель, сознаваемая им, есть цель достижимая и что в стремлении к ней — в сознании большей и большей своей греховности и в большем и большем осуществлении всей истины в своей жизни и в жизни мира и состоит и состояло и всегда будет состоять дело его жизни, неотделимой от жизни всего мира. Если не разумное сознание, то страдание, вытекающее из заблуждения о смысле своей жизни, волей-неволей загоняет человека на единственный истинный путь жизни, на котором нет препятствий, нет зла, а есть одно, ничем ненарушимое, никогда не начавшееся и не могущее кончиться, все возрастающее благо... Жизнь человека есть стремление к благу... Смерть и страдания суть только преступления человеком своего закона жизни. Для человека, живущего по своему закону, нет смерти и нет страдания»¹³. Таким образом, у Л. Н. Толстого категория Добра имеет всеобъемлющий смысловой характер, вместе с тем, редуцируя теоцентрическое понимание смысла жизни к космоцентрическому. По сути, Л. Н. Толстой мыслит здесь как неоязычник, по модели Платона: здесь Бог оказывается лишь одним из имен абсолютного Добра, — а не наоборот, как это должно быть для христианина.

В русской философской традиции выработалась также и определенная «логическая» модель осмысления содержатель-

⁹ Франкл В. Самотрансценденция как феномен человека // Там же. — С. 61–62.

¹⁰ Малахов В. А. Указ. соч. — С. 53.

¹¹ Мамардашвили М. К. Органы онтологии (Доклад в Институте философии (Москва, 1 апреля 1986 г.) // Эл. ресурс: http://www.philosophy.ru/library/mmk/mamard_organ.html#ftn1

¹² Трубников Н. Н. Проспект книги о смысле жизни // Квинтэссенция: Философский альманах. — М.: Политиздат, 1990. — С. 438–439.

¹³ Толстой Л. Н. О жизни // Собр. соч. В 22 т. — Т. 17. — М.: Худ. лит., 1983. — С. 130.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

ной специфики категории «смысла жизни». Она состоит в своего рода «встречном» движении, — с одной стороны, трансцендирования эмпирически данной человеческой «сущности», т. е. обнаружения в ней внутренних «бесконечных размерностей» смысла; а с другой — имманентизирования предельных смысловых категорий («Добро», «всеединство», а также воли Творца в отношении к миру). Хотя на этом пути есть свои опасности и риски, но именно так можно избежать той странной тривиализации размышлений о смысле жизни, множество примеров которой мы обнаруживаем в философии и культуре последних веков.

Смысл жизни является глубоко парадоксальным феноменом уже по самому своему способу представленности в человеческом сознании: ведь он, с одной стороны, всегда глубоко интимен, почти не уловим для рационального определения; а с другого — всегда является именно интегрирующим смыслом, в котором «свернуть» все другие. На первый взгляд, поскольку смысл жизни всегда является личностным, то может казаться напрасным делом искать какие-либо его инвариантные характеристики, которые бы имели универсальное значение для всех людей и любых мировоззренческих ориентаций. Однако на самом деле такая инвариантность существует на уровне *логической структуры* этого типа смыслообразования — структуры, которая не просто предполагает вариативность его индивидуального содержания, но и сама же ее порождает.

В соответствии с внутренней формой самого слова «смысл», о которой было сказано выше, «смысл жизни» является таким специфическим образованием человеческого сознания, которое «с-мысливает» вместе, во-первых, индивидуальный жизненный путь человека как определенную целостность; а во-вторых, уже эту индивидуальную жизнь как таковую с целостностью общечеловеческого бытия и Бытия как такового. Именно это и является исходным *логическим инвариантом* смысла жизни, независимо от того, как конкретно формулирует его для себя тот или иной человек. Метафора «с-мысливания», то есть мышления вместе, в рамках единого смысла сразу нескольких разных предметностей сознания (или даже большого, полностью не осознаваемого их множества, как это происходит в «с-мысливания» жизни как единого целого) может быть в определенной степени интерпретирован даже в формально-логическом виде, например, с помощью формулы: $(M \& (a \ b \ v \ c \ d \ v \ e)) \& S$, где a, b, c и т. д. — отдельные предметности индивидуальной жизни; M — осознание «особости» моего индивидуального «Я»; S — всеобщий смысл Бытия как такового. Простая дизъюнкция (v) означает относительную смысловую автономность фрагментов жизни, вследствие которой они, с одной стороны, могут абсолютизироваться как «подлинная жизнь» или же, наоборот, как «пропавшее время», а с другой — требуют для себя спецификации общего смысла жизни. Внутренняя логическая парадоксальность смысла жизни состоит в том (это формализовано в конъюнкциях с M и S), что он всегда переживается, с одной стороны, как «только мой», а с другой — только как и всеобщий, «вселенский», давая предельное оправдание мой индивидуальному существованию в контексте целостности всего мыслимого Бытия как такового. В свою очередь, утрата предельных смысловых «параметров», обозначаемых здесь символами M и S , приводит к обесмысливанию всех отдель-

ных фрагментов индивидуальной и мировой жизни — «микросмыслы» в каждой ситуации «предают, исчезают, оставляя человека в космической пустоте»¹⁴. Так возникает экзистенция абсурда, для большинства людей почти непереносимая.

Тем самым, конкретные определения смысла своей жизни отдельными людьми, воссоздавая эту инвариантную логическую структуру, определяются содержанием разных экзистенциальных и мировоззренческих парадигм, которые можно определенным чином типологизировать. Эта типология будет производной от представлений о сущности Бытия как такового, которые становятся моделями осознания сущности и назначения индивидуальной жизни. При большом разнообразии таких представлений, которое мы наблюдаем в истории человечества, они на самом деле представляют собой лишь различные вариации нескольких исходных типичных представлений: 1) космоцентрического; 2) теоцентрического; 3) антропоцентрического. В первом из них Бытие мыслится как «живое одушевленное тело» (А. Ф. Лосев); во втором — как тварный мир, созданный единым Богом; в третьем — как среда самоутверждения человека как высшего в этом мире существа. В соответствии с выбором одного из доминирующих типов (сознательно или подсознательно) определяется и смысл индивидуальной жизни каждым человеком. Очевидно, что названные типы, в свою очередь, достаточно четко соотносимы с ранее выделенными нами типами «метасмыслов», организующих целостность работы человеческого сознания: космоцентрический — с метасмыслом витальности; антропоцентрический — с метасмыслом трансгрессии; теоцентрический — с метасмыслом трансценденции. В первом случае сам человек ощущает и осмысливает себя как частицу единого живого Космоса, подчиненную его неизменным законам. Жизнь с таким самосознанием приобретает общий смысл именно в соотношении со смыслом космического бытия как телесно-душевного самовоспроизводящегося Организма. Здесь человек ощущает и осмысливает и свою жизнь как некий «микрокосм», в котором должен максимально полно реализоваться общий космический закон воспроизведения Жизни, которая становится для человека этого типа уже не внешней силой Рока, а его внутренним нравственным императивом и приобретает сакрализованный характер. Общий смысл жизни здесь переживается и осознается как стремление максимальной продуктивности — как физической, так и культурной, ведь и то, и другое переживается как соучастие во вселенском священном действе воспроизведения самой Жизни, в полноте и совершенстве Универсума. Тем самым, эта продуктивность осмысливается не эгоцентрически — как самоутверждение, прежде всего, «моего» собственного бытия, — но наоборот, как производительность Дара, как утверждение полноты Универсума. Самоутверждение как таковое здесь имеет место как подчиненный момент такого соучастия во вселенской жизни, переживаемого как долг и как радость.

Для космоцентрического типа свойственно соотносить себя прямо с Космосом-мирозданием. Вот, например, мысль Я. Э. Голосовкера: «смысл существования, и особенно нашего суще-

¹⁴ Херсонский Б. Смысл жизни: обретение и утрата // Суицидология: прошлое и настоящее. — М.: Когито-Центр, 2001. — С. 226.



ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

ствования, в том, чтобы мое “я”, обнаруживая творчески свое понимание, обогащало им мировое понимание в космосе и с ним бы сливалось в акте понимания... в этом мировом понимании скрыта радость культурного подвига — его активный героизм, особенно тогда, когда постигаешь, что эту радость приняли и чувствуют или же примут и почувствуют другие. Именно в этом “другие” для нас смысл мирового понимания. Слово “другие”, которые нас понимают, выражает для нас нашу потребность в наличии понимания в космосе. Слово “другие” здесь замещает космос¹⁵. Казалось бы, здесь мы видим неоязыческий космоцентризм, но страсть к вечности, самопожертвованию и жизни для других.

В свою очередь, в теоцентрическом типе земная жизнь переживается и осознается как конечная в перспективе Суда, как испытание и пространство онтологической трансформации всего человеческого существа, которое призвано к вечной жизни. В Христианстве такой смысл жизни называется спасением души. Такой смысл личностного бытия определяется не подчиненностью космическому Року, а Призывом к вечной жизни, исходящим от Самого Творца. (А космический Рок здесь, наоборот, — воплощение сил смерти, которые должны быть побеждены). Так, например, С. Л. Франк в своей известной книге «Смысл жизни» предлагает глубокую рефлексию того, *каким образом развивается опыт обретения смысла «внутри» веры*. «Что попытка осмыслить мир и жизнь, — пишет здесь С. Л. Франк, — осуществима лишь через отрешение от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение, через утверждение себя в сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия — это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы, без знания которой человек просто безграмотен. И если эта простая и элементарная истина противоречит «современному сознанию» или нашим предубеждениям, основанным на страстях, хотя бы самых благородных, то — *тем хуже для них*». Поэтому очевидно, что «духовная ориентировка на первооснове бытия и утверждение себя в ней не «обесмысливает» для нас жизни, а, наоборот, впервые открывает нам ту широту кругозора, при которой мы можем ее осмыслить. Самоуглубление здесь, в области знания, есть не замыкание духа, а напротив, его расширение, освобождение его от всяческой узости, обуславливающей его слепоту. Но *то же соотношение* господствует и в области практической, в сфере действенной жизни. Мы уже видели, что искание смысла жизни есть, собственно, *борьба за него, творческое его утверждение через свободное внутреннее делание*»¹⁶. С. Л. Франк особое внимание обращает также на антропологические параметры обретения смысла жизни в вере. «Религиозное осмысление жизни, — пишет он, — раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу раскрытие человеческой души, преодоление ее безнадежной в-себе-замкнутости в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь в всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно *обретаем*

себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой»¹⁷. Тем самым, «настоящее, основное дело человека» неизбежно «состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действительно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия. Оно состоит в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма, в уничтожении своего, эмпирического существа для воскресения в Боге»¹⁸. Исходя из предложенной нами формализованной модели концепцию С. Л. Франка следует рассматривать как предельную акцентуацию *сущностной связи* элементов М (осознания «особости» моего индивидуального «Я»), и S (всеобщего смысла Бытия как такового). В целом эта работа С. Л. Франка является полным развитием древнего метода духовной *анагогии* («восхождения ума») в процессе поиска высшего смысла жизни, — а именно, поиска, преобразующем сам ум в его сущностных силах.

В третьем типе человеческая жизнь переживается и понимается как культ собственного «Я», что, впрочем, может выражаться и в «превращенных» формах (например, коллективизма и культа техники). Здесь смысл жизни — это самоутверждение индивидуального «Я» как самоцель и самоценность, которой подчинены любые формы человеческой активности, а родовая жизнь и полнота Универсума воспринимаются лишь как «ресурсы» этого самоутверждения.

Этому типу обычно вообще присуща явная «деконструкция» самой категории «смысл жизни». Вот, например, характерное рассуждение немецкого автора Г. Штилера: «Термин “смысл” обозначает функциональное отношение: нечто имеет смысл постольку, поскольку оно реализует необходимое отношение для другого. Если бы существованию рода Homo sapiens был присущ вовне его находящийся смысл, то последний должен был бы основываться на том, что благодаря деятельности человеческого рода в космос как его “дополнение” вносится специфический порядок, высший способ движения и функционирования... Существование человеческого рода не имеет смысла, оно не имеет функционального отношения к чему-то вовне его находящемуся»¹⁹. Как видим, эти рассуждения тоже четко вписываются в предложенную нами «формулу» смысла жизни: отрицая существование S, автор автоматически отрицает и M (индивидуальный и родовый вместе). Если нет мира вечности, инакового этому миру — значит и этот мир вместе со всем человечеством не может иметь никакого смысла. Рассуждения по-немецки строги и логичны, не смотря на их кричащее противоречие с общечеловеческим опытом и даже просто с самоощущением любого нормального человека. Но далее

¹⁷ Там же. — С. 564–565.¹⁸ Там же. — С. 566.¹⁹ Штилер Г. «Смысл» истории, «смысл» человеческого существования // Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о наниях / Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1987. — С. 232–233.¹⁵ Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. Ч. I. // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — С. 163.¹⁶ Франк С. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред. Н. К. Гаврюшина. — М.: Прогресс-Культура, 1994. — С. 564.

ДАРЕНСКИЙ Vitaliy Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии |

автор словно «проговаривается» и воочию демонстрирует тот абсурд и явное внутреннее противоречие, которое движет его мыслью. Г. Штилер далее пишет: «не имеет смысла и история человечества. Другими словами, она не соотносится с каким-то завершающим состоянием в мировом целом... “Смысл” индивидуального существования заключается в том, чтобы сделать возможным родовое существование»²⁰. Но откуда же здесь может взяться «смысл», если само это «родовое существование» его a priori не имело? Абсурд и алогизм здесь налицо. Но психологическое объяснение очевидно: в конце концов, как утопающий за соломинку, автор хватается за тривиальное неязыческое представление о жизни для «рода». И ведь иначе такую мучительную пустоту бытия вынести было бы просто невозможно, и ее нужно хотя бы и ценой явного противоречия и абсурда заполнить хоть чем-нибудь...

Смысл жизни имеет не только актуальный, но и проективный, а также ретроспективный характер. Причиной общего смыслового кризиса всегда в первую очередь становится кризис проективного измерения, если человеку становится «некуда жить» (Г. С. Батищев). Такое происходит в двух противоположных случаях — или тогда, когда реализация сформированного смыслового проекта жизни вследствие

²⁰ Там же. — С. 234–235.

каких-то причин становится практически невозможной, «заблокированной»; или же, наоборот, если этот проект полностью реализован, обнаружил свою ограниченность, и человек попал в смысловую пустоту, которую не знает чем заполнить. Соответственно, не трудно проанализировать, какие с трех смыслового ориентаций являются более, а какие менее «кризисными». Наиболее кризисным, очевидно, является антропоцентрический, поскольку культ «Я» одновременно и наиболее уязвим для неблагоприятных обстоятельств и самый бедный по своему реальному смыслу, который обычно легко исчерпывается и деградирует. Космоцентризм является более стойким, но не удовлетворяет высшие духовные потребности человека. Теоцентризм имеет абсолютную проективную и онтологическую мощь, но и наиболее труден для жизненной реализации. В этом «треугольнике» типов и решается судьба человеческой души. Возможно, что в современную эпоху возникнут ещё какие-то принципиально новые ходы мысли в философской рефлексии категорий «смысл» и «смысл жизни». Однако и того, что уже существует, достаточно для утверждения о том, что русская философия обогатила мировую философскую мысль разработкой совершенно особого способа осмысления «предельных» вопросов — способа *sub specie sensu vitae*, актуальным для всех и во все времена.

