

АНТРОПОСОЦИАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ СМЫСЛА ЖИЗНИ

В статье проанализирован процесс смыслообразования, в результате которого вырабатывается концепция смысла жизни индивида. Показана детерминация этого процесса модусом существования человека в качестве субъекта психосоматического и социокультурного бытия.

Ключевые слова: детерминация, концепция, индивид, смысл жизни.

D. Zaitsev

ANTROPOSOCIAL DETERMINANTS OF LIFE MEANING FORMATION

The process of meaning formation is under discussion in the paper. As a result, some conceptions of life meaning are worked out. The author shows the determination of this process by the model of man's existing as a subject of psychosomatic and sociocultural being.

Key words: determination, conception, individual, meaning of life.

Понимание и определение смысла жизни непосредственным образом связаны с решением коренной мировоззренческой и вместе с тем непонятной проблемы бытия-небытия. «Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл своей жизни, при всем их неисчерпаемом разнообразии и богатстве, сходятся в конечном счете в одной точке, в одном вопросе — о природе человека (что есть человек?) и его месте в мире» [18, с. 382]. Ведь

основной вопрос философии как поиск субстанции мира, его причины (что «первично»), сопровождавший всю историю человеческого мышления о предельных характеристиках своего бытия, развертываясь и углубляясь, «трансформируется в основной вопрос жизни, включающий такие вопросы, как «кто мы, откуда мы, куда идем?» [10, с. 63]. Существенное значение имеет то, что в вопросе о месте человека в мире есть не только собственно статический аспект, но и динамический аспект об

отношениях между человеком и миром, а также аспект аксиологический о смысле человеческой жизни [13, с. 14]. Поэтому мировоззрение — это всегда определенный способ жизнепонимания, опознания цели и смысла человеческой жизнедеятельности сквозь целостное видение реальности, определение роли и места феномена «Человек» в универсуме бытия [2, с. 176]. Очевидно, что мировоззрение для того, чтобы действительно выполнять функции жизнепонимания, общего смыслообразования, призвано искать и находить такие решения проблемы бытия-небытия, которые обеспечивали бы неограниченно длительную перспективу человеческого существования и его совершенствования. Соответствующее данному требованию мировоззрение, а равно жизнепонимание, является антифиналистическим или мессианическим по своей сущности в зависимости от того, в какой традиции оно рассматривается: научно-материалистической или религиозно-идеалистической, и по существу выступает мировоззрением или жизнепониманием антропокосмическим.

Вопрос о смысле жизни во многом выражает своеобразие отечественного философствования, постоянное преобладание в нем этического, а точнее аксиологического момента. «Здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования» [6, с. 14]. Вместе с тем не следует забывать, что смысл жизни обнаруживается как проблема и становится предметом самостоятельного рассмотрения под влиянием классической немецкой философии, прежде всего кантовской «Критики практического разума» [4, с. 3–10]. Но сам этот вопрос характерен как раз для русской философии, устремленной к созданию всецелого мировоззрения, через преодоление антиномии между онтологией и деонтологией, гносеологией и аксиологией в новом жизнепонимании, свободном от дихотомии субъекта и объекта, ограниченно-преходящего человеческого существования и неуничтожимо-вечного мирового бытия.

Само по себе смыслообразование представляется достаточно сложным процессом. С одной стороны, оно обусловлено переходом от чувственной ступени познания к рационально-логической, от представления к понятию. «Дело в том, что любое понятие обладает рядом более или менее четко дифференцируемых элементов смысла», в которых фиксируются существенные признаки предметов, их свойств и отношений [20, с. 35–36]. Совокупность элементов смысла как набор существенных признаков отражаемого объекта образует содержание понятия. Следовательно, смысловое содержание понятия, общий смысл последнего позволяет на основании выделенных и зафиксированных существенных признаков отличать данный объект от других и вместе с тем сравнивать с ними. Было бы, однако, неправильно видеть в смыслообразовании только процесс, ограниченный познавательной активностью человека. Ведь будучи по определению Б. Спинозы «мыслящим телом» человек строит свое движение по форме любого другого тела. Эта способность активно строить свое собственное действие подобным способом имеет непосредственное отношение к смыслообразованию. Используя характеристику феномена «идеального» вообще, которую в свое время давал Э. В. Ильенков, следует подчеркнуть, что смысл как момент, составная часть идеального «...существует там, где налицо способность воссоздать объект в пространстве, опираясь на слово, на язык, в сочетании с потребностью в объекте, плюс материальное обеспечение акта созидания» [7, с. 192]. Поэтому смыслообразование протекает в возобновляющемся циклическом движении: вещь — дело — слово — дело — вещь. Причем смысл как нечто идеальное по своей природе совмещает форму внешнего предмета и форму предметной деятельности, которая сама может превращаться в особый предмет, и с которым человек может действовать отдельно, не изменяя до времени реального предмета. Вот почему «... индивидуальное усвое-

ние человечески определенной формы деятельности, т. е. идеального образа ее предмета-продукта, превращается в особый процесс, не совпадающий с предметным формированием природы [7, с. 203].

Речь идет об индивидуальном усвоении общественно выработанных способов деятельности, с помощью которых люди изменяют и познают окружающую действительность. Эти способы выражаются и передаются в виде языковых значений. «Как явления общественного сознания значения преломляют для действующего индивида внешний предметный мир независимо от их отношения к его жизни, к его потребностям и мотивам» [12, с. 152]. Тогда же, когда общественно выработанные и закрепленные «материей языка» значения интериоризируются, становятся в зависимость от индивидуально обусловленных потребностей и влечений человека, они приобретают характер «личностных смыслов» (по А. Н. Леонтьеву).

Если ведущим моментом смыслообразования является осознание человеком взаимосвязи между ценностями (идеями, вещами) как предметами его потребностей и самими этими потребностями, то усвоенные значения выполняют функцию социального нормирования отношения индивидов к предметам своих потребностей. Стало быть, значения и смыслы, дополняя друг друга, образуют внешний и внутренний аспекты целеполагания и целенаправленности человеческой жизни как деятельности. «Под жизнью здесь разумеется совокупность внешних и внутренних актов, совершаемых человеком или совершающихся в нем, на которые простирается или может простираться изменяющее действие его воли, т. е. как дел его, через которые он вступает в соотношение с подобными себе или окружающей природой, так равно и мыслей его или скрытых чувств и желаний, которые могут быть никогда не узнаны и ни в чем не выражены, — с неперменным условием только, чтобы они не были безусловно произвольны» [17, с. 27].

Отсюда следует, что под смыслом жизни человека должна пониматься последовательность ясно и отчетливо осознаваемых как собственные цели, на которые направлены произвольные, т. е. находящиеся под контролем его воли, действия. Причем, это такая целевая последовательность, которая завершается высшей и общей целью, непосредственно определяемой, либо прямо совпадающей с идеалом. Если цель всегда предполагает реально или формально возможное предметно осуществляемое состояние, то идеал полагается в качестве представления о безусловно позитивном, совершенном состоянии жизни, предельно желаемом и в пределе долженствующем быть. Налицо различие между гносеолого-онтологической природой цели и аксиологическо-деонтологической сущностью идеала. Указанному различию может придаваться абсолютный, либо относительный характер. В одном случае идеал полагается хотя и необходимым, но недостижимым ориентиром, к которому возможно лишь бесконечное восхождение как к некоторому горизонту желаемого и должного. В другом, допускается частичная поступательная реализация идеала, его претворение в основном при остающейся неисчерпаемости, неограниченности перспектив дальнейшего совершенствования человеческого существования в Универсуме бытия. Так или иначе смысл жизни сопрягает иерархию целей с идеалом и носит глубоко индивидуальный, каждый раз своеобразный и вместе с тем общественно значимый типичский характер. Степень его сформированности выступает важнейшим показателем развития самосознания человека и служит критерием умственной и гражданской зрелости индивида.

Принципиально важным моментом взросления и первоначальной зрелости является постановка и решение индивидом вопроса о смысле жизни. Степень продуманности смысложизненной концепции в связи с осознанием естественной обуслов-

ленности феномена смертности и разумно-обоснованным желанием его преодоления в той или иной форме бессмертия выступает мерилем индивидуально-личностной зрелости. Причем именно представление о возможных модусах бессмертия человека придает смыслу жизни подлинный характер, составляет истинную суть решения смысложизненной проблемы бытия-небытия в пользу бытия. В противном случае смысл жизни теряется, оборачивается абсурдом полного и окончательного отрицания человеческого существования, т. е. тотальностью небытия.

Идея бессмертия в своей отрицающей феномен смертности положительности вытекает из презумпции неуничтожимости жизни, собственной и любой иной как установки нормальной психики, обусловленной инстинктуально. Имеются в виду, с одной стороны, инстинкты самосохранения и продолжения рода, с другой — безусловный ориентировочный рефлекс «что такое?» (по И. П. Павлову) — различно участвующие в детерминации установки человеческой психики на бессмертие. Существуют различные варианты понимания бессмертия, соответствующие определенным культурным традициям и представляющие собой различные способы сознательного преодоления бессмысленности индивидуальной конечности жизни человека. Среди этих модусов бессмертия (по Р. Лифтону) можно выделить такие, как бессмертие через соединение с природой, понимаемой в качестве непрерывной жизни; биологическое увековечение в собственном потомстве; биосоциальное продолжение человеком себя в жизни своего этноса («народа»; посмертное существование в результатах творческой деятельности, культурных ценностях; обретение неуничтожимости в измененных формах сознания (экстаз, медитация); вера в преодоление смерти посредством бессмертия или перевоплощения души, телесного возрождения либо воскрешения сверхъестественным образом.

По мнению Г. Кристала, одного из создателей генетической теории эмоций, отрицание смертности посредством сохранения надежды, открытости жизненного пути в будущее незаменимы для поддержания нормального функционирования психики как индивида, так и сообщества людей. В противном случае действует филогенетически заданный паттерн капитуляции перед неизбежной опасностью, который может становиться «самодеструктивной реакцией», приводящей к гибели [9, с. 51]. Согласно П. Рикеру религиозная значимость атеизма в том, что он расчищает место для пострелигиозной веры. Подобная вера лежит по эту сторону обвинения и утешения, она обусловлена нашим усилием утвердить бытие в условиях его нехватки. «Теоретическое предположение о длительном и устойчивом существовании является философским эквивалентом надежды на воскресение. Неслучайно Кант называет это верование ожиданием...» [36, с. 155]. Таким образом, на примере современного психоанализа очевидна существенная корректировка его классического варианта путем замены мотива конечности в человеческом существовании мотивом утвердительной бесконечности. Это позволяет человеку мыслить себя в категории длительности, т. е. в горизонте бессмертия, что оказывается необходимо для его психического и духовного здоровья. Не вдаваясь в подробности, следует отметить условно-воображаемый или абстрактный характер всех приведенных вариантов понимания бессмертия, а также неполноту представленности в каждом из них трех инстинктивно-рефлекторных детерминант психической установки на бессмертие, о которых говорилось выше. Альтернативой свободной от недостатков указанного рода может служить концепция бессмертия, достигаемого научно-техническими средствами за счет увеличения продолжительности жизни с переходом к неопределенно длительному индивидуальному существованию в рамках перспективы овладения автотрофным способом жизнедеятельности.

В свете отмеченного вызывает возражение такая постановка вопроса о смысле жизни, которая отрицает возможность его определения в общем, социально значимом виде и утверждает правомерность осмысления жизни лишь конкретной личности [22, с. 126]. Недостаточность указанной позиции демонстрирует один из ее активных сторонников – В. Франкл. По его мнению, человек не задает вопрос о смысле жизни вообще, а отвечает на него своими реальными поступками. Их регуляторами выступают совесть и ответственность. Но эти высшие чувства и переживания человека не могут трактоваться как исключительно индивидуальные проявления человеческой психики. Здесь очевидно преломление в сознании человека социальных норм и требований. Более того, и сам Франкл признает, что осмысленность действий и поступков человека определяется в конечном счете не самими по себе чувствами совести и ответственности, а в связи с некоторыми смысловыми универсалиями. К их числу австрийский исследователь относил ценности, обобщающие опыт человечества. Это и ценности творчества (прежде всего труда) и ценности переживания (в частности, любовь), и ценности отношения (осознанного выбора поведения в любых, даже критических жизненных обстоятельствах). В другой работе («Психоанализ и экзистенциализм») В. Франкл утверждает, что прошлое не исчезает бесследно, остается в вечности. Человек, сознающий это, понимает, что жить – значит творить для вечности. Он должен максимально использовать данное ему время, время настоящего, для того, чтобы сделать вклад в историю и одновременно обогатить будущее. Судя по всему, речь идет о социальной истории и социальном будущем, а не о природном или сверхъестественном планах развертывания бытия. Следовательно, творчество для вечности получает социальное значение. Превращая его в смысл собственной жизни, человек осуществляет себя и как психосома-

тический субъект, и как субъект психосоциальный, т. е. действительно самоактуализируется.

Ведь самоактуализация личности, по определению А. Маслоу, представляет собой реализацию врожденных потенций и способностей под влиянием социальных условий. По мере удовлетворения первичных потребностей поведение человека направляется потребностями более высокого порядка и в конечном счете стремлением к «бытийным ценностям». Среди них особое место, согласно Маслоу, занимают истина и справедливость. Каждому человеку присуща не всегда осознанная потребность в таких высших ценностях, которые «являются смыслом жизни для большинства людей, хотя многие даже не подозревают, что они имеют эти метапотребности» [13, с. 111]. Следовательно, самоактуализация индивида в ценностном плане предполагает осознание так или иначе вопроса о смысле жизни во взаимосвязи индивидуального существования и социального бытия.

На известном этапе жизненного пути каждый нормально развивающийся человек сталкивается с проблемой общего понимания своего существования и обобщенной самооценки, задаваясь вопросами «кто я?», «для чего я живу?», «в чем смысл моей жизни?» [15, с. 185]. В этой связи смысл жизни представляет собой концептуальное образование с логической сердцевиной в виде категории цели, целеустремленности, целевого понимания индивидуальной жизни, что характеризует его также в качестве праксеологического феномена, способа телеономной организации жизнедеятельности человека [14, с. 163]. Формирование индивидуальной концепции смысла жизни происходит по мере развертывания интроспективных тенденций психики человека, когда ее направленность на отражение внешней реальности сменяется преобладанием установки на рефлекссию имеющегося ментального содержания и обыденного опыта. Этот процесс интенсифициру-

ется в период взросления, во время которого происходят серьезные внутренние преобразования в организме, свойственные половому созреванию, а с другой — перед индивидом встают задачи социального самоопределения. Поэтому «механизм» осмысления своей жизни человеком оказывается двояко детерминирован: изнутри психосоматическим развитием при опоре на собственно человеческие, прежде всего семейно-родственные отношения, и внешне — социально-психологическими изменениями по мере вхождения человека в систему общественных функционально-ролевых отношений и массовых структур.

Следовательно, будучи результатом и фактором внутренней психосоматической интеграции, осознание смысла жизни выражается в гармонизации присущих человеку витальных функций, в установлении определенного их соотношения и тем самым в сознательной стабилизации индивидом своей жизнедеятельности. Но не менее важно, что формирование индивидуальной концепции смысла жизни вызывается противоречием между несоответствующими требованиями социального окружения, в частности со стороны различных формализованных коллективов, и, в свою очередь, служит средством и основой социального поведения, обуславливая саму возможность функционально-ролевого общения между людьми [14, с. 221–223]. Указанная двойная детерминация индивидуального смыслообразования неразрывно связана с двойственным характером становления и функционирования самосознания. Обыденный опыт и данные специальных исследований свидетельствуют, что «каждый зрелый человек на соответствующем этапе своего онтогенетического развития ощущает и интуитивно осознает себя двояко»: он достаточно четко различает хорошее или плохое самочувствие, носителем которого считает тело, и хорошее или плохое настроение как «нетелесное самочувствие», относимое насчет некоторого «нетелесного» «я», «души» [13, с. 17]. Иными словами,

концепция смысла жизни отражает и выражает в сознании и самосознании человека неоднородность, двусторонность модуса его пребывания. В одном случае, когда человек осознает себя как носителя телесного самочувствия, он выступает в качестве психосоматического субъекта, т. е. субъекта индивидуально-органической и вместе с тем антропно-родовой жизнедеятельности. Тогда же, когда он отождествляет себя с «нетелесным Я», обладателем соответствующего «нетелесного» настроения, а точнее умонастроения, включающего в себя высшие чувства, побуждения, мотивы, интегральные психические свойства, например, принципиальность или самоотверженность, то человек представляет собой субъект общественной деятельности формально-ролевого поведения.

Человек в качестве психосоматического субъекта соединяет в себе черты индивидуума и индивидуальности. Сближение и до известной степени отождествление двух указанных характеристик оправдано тем, что человек есть индивидуальность в силу наличия у него особенных единичных неповторимых свойств (по С. Л. Рубинштейну). В свою очередь, индивидуальность всегда есть индивид с комплексом определенных природных качеств (по Б. Г. Ананьеву). Отсюда следует, что индивидуальность может пониматься и в собственном смысле как психологическая неповторимость отдельного единичного человека, взятого в целом, во всех проявлениях и отношениях, так и ином истолковании в качестве индивидуума с присущим только ему набором природных черт [1, с. 239].

В этой связи следует отметить, что индивидуальность и личность часто отождествляются. Причем первое понятие подменяется вторым, вследствие чего наличие индивидуальности наряду с личностью фактически отрицается. По Ильенкову, индивидуальные особенности присущи человеку исключительно как личности, как «узелку», завязывающемуся в сети взаимных отношений, которые возникают меж-

ду индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом. Та локальная зона совместной деятельности и взаимоотношений, где живет и действует индивид, формирует его человеческую личность, включая и особые, отличительные черты. Исходя из этого, можно соглашаться с тем, что личность как единство единичного и общего, исключительного и повторяющегося, индивидуального и типичного имеет «чисто социальную природу» [7, с. 195]. Но это не значит, что личность человека, его социальное качество нужно отрывать и противопоставлять его же психосоматической организации или «телу» (по терминологии Ильенкова). Так, было бы излишне категорично утверждать, что личность «не внутри единичного тела, а вне его, в системе реальных взаимоотношений данного тела с другим таким же телом через вещи ... в той определенности, которая придана им коллективным трудом» [7, с. 195]. Личность, по-видимому, и там и там, как нечто усваиваемое, интериоризируемое извне и во вне ориентированное, хотя сам по себе вопрос о пространственном местоположении не столь уж и принципиален. Гораздо важнее подчеркнуть, что психосоматическая организация человека не может и не должна рассматриваться в виде некоего пассивно-безличного и, более того, отрицательного придатка. А это следует из того, что мозг будто бы «только материальный орган, с помощью которого личность осуществляется в органическом теле человека, превращая тело в послушное легко управляемое орудие». Поэтому «внутри тела отдельного индивида существует не личность, а ее односторонняя проекция на экран биологии, ее одностороннее не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее мнение о самой себе...» [7, с. 195].

Подобного рода аргументация тяготеет к социологической редукции сущности и существования человека. С указанной односторонней позиции, вопреки фактическому положению вещей, отрицается нали-

чие именно «внутри тела отдельного индивида такого неотъемлемого его прежде всего психосоматического качества, как индивидуальность. Последняя, будучи нормальной или деформированной, включает в себя самосознание, сочетающее «самознание» («Я – образ») и самооценку («Я – концепцию») [23, с. 177]. Причем все компоненты индивидуальности и ее целостность в конечном счете определяются самоощущением человека, обусловленным строением и состоянием собственного организма. В этой связи заслуживает внимания положение, обоснованное М. Шелером, о присущей любому живому существу врожденной активности, «анонимной чистой устремленности во вне» [5, с. 139]. Комментируя данное положение, Б. Т. Григорьян отмечал, что биологическая активность человека тем самым «характеризуется не только как простая реакция на внешнее возбуждение, но и как выражение внутреннего состояния организации, его самодвижения, самоощущения, самочувствования, самоформирования и самодифференциации» [5, с. 139]. Иными словами, человек выступает субъектом своей жизнедеятельности, а его тело в качестве изначальной формы самости, как биологическая предпосылка других форм его активности. Обобщая наблюдения и выводы зарубежных психологов, Б. Т. Григорьян придавал самостоятельное значение некой телесной субъективности, позиции «Я – тело» (по Т. Липпсу), которой ребенок обладает уже к 5–6 месяцам и которая выражается в способности младенца чувственно отличать свое тело от других вещей, когда самоощущение, согласно В. Риверсу, выступает предпосылкой самосознания, а на поздних стадиях в виде его физиологического коррелятора [5, с. 139].

Правы те исследователи, которые рассматривают организм и личность как несводимые друг к другу подсистемы человека, относительно самостоятельные уровни его существования. «Именно в процессе жизнедеятельности, а не только социаль-

но значимой деятельности обнаруживается динамика взаимосвязи биологического и социального в человеке, определенные тенденции развития данной взаимосвязи, которые невозможно выразить ни с помощью биологического понятия «онтогенез», ни путем сведения их лишь к характеристикам становления личности» [11, с. 124]. Иными словами, между организмом и личностью человека существует не только субординационная взаимосвязь. Их следует

рассматривать не только как уровни, но и как стороны целостного процесса жизнедеятельности человека, как «два аспекта одной и той же реальности человеческого индивида [21, с. 60]. Это различие имеет принципиальное значение для объяснения как формирования, так и содержательного наполнения концепции смысла жизни с учетом антропологических и социальных факторов детерминации человеческого существования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ананьев Б. Г.* О проблемах современного человекознания. — М., 1977. — 372 с.
2. *Бабушкин В. У.* О природе философского знания. — М.: Изд-во МГУ, 1978. — 298 с.
3. *Веккер Л. М.* Психические процессы. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1981. — Т. 3. — 386 с.
4. *Гаврюшин Н. К.* Русская философская симфония // Смысл жизни: Антология. — М., 1994. — С. 9–10; М.: Прогресс, 1994. — 592 с.
5. *Григорьян Б. Т.* Человек, его положение и призвание в сотворенном мире. — М.: Изд-во АН СССР, 1986. — 312 с.
6. *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Л.: Диалог, 1990. — Т. I. — Ч. I. — 258 с.
7. *Ильенков Э. В.* Что такое личность? // С чего начинается личность. — М.: Политиздат, 1979. — 238 с.
8. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. — М.: Политиздат, 1974. — 270 с.
9. *Krystall H.* Integration and Self-Healing: Affect, Tranma, Alexitimia // The Analytic Press. — 1988.
10. *Кутырев В. А.* Естественное и искусственное: борьба миров. — Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 1992. — 189 с.
11. *Карпинская Р. С.* Биология и мировоззрение. — М.: Наука, 1980. — 218 с.
12. *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность. — М.: Наука, 1975. — 231 с.
13. *Маслоу А.* Самоактуализация // Психология личности. — М.: Мысль, 1986. — 274 с.
14. *Москаленко А. Т., Сержантов В. Ф.* Личность как предмет философского познания. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 1984. — 326 с.
15. *Обуховский К.* Психология влечений человека. — М.: Мысль, 1972. — 241 с.
16. *Рикер П.* Религия и вера // Герменевтика и психоанализ. — М.: Высшая школа, 1996. — 263 с.
17. *Розанов В. В.* Цель человеческой жизни // Смысл жизни. — М.: Прогресс, 1994. — 592 с.
18. *Рубинштейн С. Л.* Философия и психология // Проблемы общей психологии. — М.: Изд-во АН СССР, 1973. — 403 с.
19. *Сагановский В. Н.* Философия развивающейся гармонии. Ч. I. — СПб.: ООО «Петрополис», 1999. — 288 с.
20. *Свинцов В. И.* Логика. — М.: Высшая школа, 1987. — 253 с.
21. *Сержантов В. Ф.* Философские проблемы биологии человека. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1974. — С. 158.
22. *Франкл В.* Поиск смысла жизни и логотерапия. — М.: Мысль, 1982. — 319 с.
23. *Шибутани Т.* Социальная психология. — М.: Высшая школа, 1985. — 179 с.