

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ**

У.С. ВИЛЬДАНОВ, Х.С. ВИЛЬДАНОВ, Г.Б. ВИЛЬДАНОВА

**СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА:
гносеологический анализ**

УФА 2012

УДК
ББК
В

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Башкирского государственного педагогического университета*

Вильданов У.С., Вильданов Х.С., Вильданова Г.Б.

Смысл жизни человека: гносеологический анализ: монография. –
Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. – 12 п.л.

В настоящей работе представлен историко-философский и гносеологический пласт категории «смысл жизни человека». Данная категория раскрывается во взаимосвязи с такими фундаментальными понятиями, как «ценность» и «смысложизненные ориентации человека». В работе обосновывается, что осознанию подлинной ценности своей жизни человеку препятствуют «формы превращённого сознания», так называемые структуры пред-понимания, обусловленные коллизиями человеческого мышления, сложностью взаимодействия рациональной и иррациональной сфер, гносеологическими и аксиологическими противоречиями, индивидуально-личностными и социально-практическими характеристиками человека.

Работа рассчитана на преподавателей, аспирантов и научных работников, а также на читателя, интересующегося становлением и развитием духовности в историческом и современном аспектах.

Рецензенты:

1. Д.ф.н., профессор Мухамедьянов Самат Абдрахимович

Работа выполнена в рамках проекта

Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования»,

Утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 №775-р. под руководством д.ф.н., профессора

Валерия Семеновича Хазиева

ISBN

© Издательство БГПУ, 2012

© Вильданов У.С., Вильданов Х.С., Вильданова Г.Б., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА I. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СМЫСЛА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.....	14
§ 1. Понимание смысла жизни в восточной религиозно- философской мысли	14
§ 2. Основные концепции смысла жизни в западноевропейской философии.....	59
§ 3. Особенности понимания смысла жизни человека в отечественной философии.....	96
ГЛАВА II. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОНЯТИЙ «СМЫСЛ ЖИЗНИ», «ЦЕННОСТЬ» И «СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА».....	115
§ 1. Категория «смысл жизни» и методология её изучения.....	115
§ 2. Ценности как духовные феномены смысла жизни человека.....	141
§ 3. Смысложизненные ориентации как способ реализации сущностных сил человека.....	163
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	185
БИБЛИОГРАФИЯ.....	191

ВВЕДЕНИЕ

Стремление философскому осмыслению проблемы человека и смысла его жизни – это, прежде всего, постижение истины и ценности самого человека в этом мире, постижение самим человеком «явлений» чувственно-иррациональной сферы и воплощение результатов этого осмысления в своей активной жизнедеятельности. Проблема человека и смысла человеческой жизни – это предельные философские вопросы. Только сделав человека своей центральной темой исследования, философия может стать полезной для человечества. Раскрытие этой темы представляет собой трудоёмкую задачу, поскольку:

1) жизнь человека является предметом осмысления множества различных наук, не только гуманитарных, но и естественных;

2) сам процесс этого осмысления, как предмет рефлексии осуществляется самим человеком;

3) очень нелегко человеку «увидеть» некое положительное содержание чувственно-иррациональной сферы;

4) немало усилий требуется прежде всего от самого человека для преодоления негативных обстоятельств на пути осуществления результатов положительного осмысления жизни.

Бытие человека для философии предстаёт в качестве предмета мыслительной деятельности экзистенциального сознания, деятельности, связанной непосредственно и опосредованно с материально-практической активностью самого человека. Однако поиск человеком ценности в своей жизнедеятельности сопровождается отсутствием консолидирующей и возвышающей общественной идеи, глубинными противоречиями нынешнего состояния религиозных конфессий, девальвацией нравственных ценностей и традиций. Все эти явления порождают в индивидуальном и массовом сознании такое негативно-нигилистическое состояние, которое становится всё более длительным, устойчивым и глубинным. Попытка решить эту проблему для философии является жизненно важным предметом настоящего исследования.

«Чем собственно должна заниматься философия?» – спрашивает Э. Агацци, и отвечает на свой вопрос следующим

образом: «Самое большое, чего можно требовать от науки, – это исследование человеческих действий как интенционального целенаправленного поведения. Задача формирования философии человека, которая не противопоставляла бы себя, а дополняла этот уровень исследования, заключается в том, чтобы осветить это иное пространство, в котором то, «как должно быть», является предположенной целью и потому – ценностью в подлинном смысле» (5, 31).

Каждый человек осмысливает свой внутренний мир, своё «интенциональное целенаправленное поведение». Осмысливая свою жизнь уже в силу её объективной данности, он осознаёт потребность реализовать её в различных формах своей жизнедеятельности. Это осмысление происходит по законам эволюции индивидуально-личностной психики, сообразно субъективному опыту конкретного человека и объективному опыту данного общества и истории в целом. Духовное и эмпирическое содержание этого опыта играет первостепенную роль в предопределении типа такого осмысления. Хотя у различных людей в осмыслении своей жизни есть нечто общее, каждый решает эту задачу по-своему. У каждого человека – свой способ осмысления жизни. Ответить человеку, который задаёт себе самому или другому вопрос о смысле жизни, не так просто, ибо при этом вопрошающий о смысле жизни задаёт вопрос о чём-то глубоко личном, о том сокровенно индивидуальном, что, может быть, ещё не осознано им до конца и существует как потребность высказать что-то глубоко сокровенное. При этом философия должна помочь человеку в осмыслении душевно-духовных составляющих его натуры. Как справедливо отмечает А.В. Лукьянов, «философия занимается духом, предшествующим всякому содержательному предметному знанию. Вместе с тем знание о духе создается из той материи, которая подвергнута языковой обработке, в ходе образования предметов» (103, 16). Действительно, осмысление человеком смысла своей жизни является способом и предпосылкой духовного бытия и самосовершенствования человека, а значит, и общества. Содержательная, плодотворная, позитивная составляющая для человека смысл жизни – это источник созидательного самодвижения духовной, а, следовательно, и материальной культуры в ее социальном и индивидуальном проявлениях.

Чем выше культура индивидуального самосознания, тем органичнее человек связывает осмысление своей жизни с осмыслением данной социальной среды и исторического процесса.

Хотя в настоящее время эзотерическая и философская науки открывают неисчерпаемые источники получения информации по духовному развитию, безграничные просторы для реализации внутренней сущности человека. Тем не менее, сегодня, как никогда, человек испытывает острейшую потребность в попытке решения для себя проблемы смысла жизни.

Таким образом, актуальность исследования проблемы человека и смысла его жизни предстаёт как потребность, значимая не столько в социальном, сколько в личностном плане. Для того чтобы произвести глубокий гносеологический и аксиологический анализ сущности и содержания смысла жизни человека, мы рассмотрим как её историко-философский аспект, так и выявим наименее изученные аспекты, а значит, – выявим проблему, сформулируем задачи и определим предмет и объект нашего исследования.

Проблемы человека и смысла его жизни связаны с рассмотрением её в историко-философском, онто-гносеологическом и аксиологическом аспектах. Проблема человека и его присутствия, существования в мире обсуждалась во все времена: от древнейших времен до наших дней. В античной философии, носившей в целом космоцентричный характер и направленной на постижение высшей гармонии космоса, человек рассматривался как часть этого целого, а отдельный человек воспринимался в контексте причастности к этому целому. Так определяют смысл человеческой жизни Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Лукреций Кар, Сенека, Марк Аврелий.

С переходом от античности к средневековью происходит пересмотр воззрений на сущность и предназначение человека. Так, средневековая европейская философия, рассматривая человека как «образ и подобие Божия», видела смысл человеческой жизни в служении Богу. Здесь можно выделить таких мыслителей, как Филон Александрийский, Августин Блаженный, Фома Аквинский, Бонавентура.

Представители новоевропейской философской классики (Р.Декарт, Б.Спиноза, Б.Паскаль, М.Монтень, И.Кант, Л.Фейербах, К.Маркс, Ф.Энгельс) анализировали проблему человека и смысл его жизни в рационалистическом или в натуралистическо-

биологическом планах. Ими была обозначена специфика философского рассмотрения темы «смысл жизни», хотя не были отработаны специальные понятия и категории для изучения и описания этой темы в пространстве индивидуальной и социальной, общественной жизни.

Однако рациональный и объективистский подход, доминирующий до конца XIX-начала XX в., не позволял в должной мере учесть экзистенциальный, личностный аспект смысложизненной проблематики. Поэтому в начале XX в. закономерно возникает антропоцентризм и расцвет таких философских направлений как экзистенциализм, философская антропология, философии жизни. Из экзистенциалистов нами выделяются, прежде всего, такие философы, как Н.А.Бердяев, М.Бубер, А.Камю, С.Кьеркегор, Ж.П.Сартр, М.Хайдеггер, Л.Шестов, К.Ясперс. Нельзя не отметить также их предшественников, таких представителей «философии жизни» как А.Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель, Ф. Ницше.

В философии XX в. сформировалась тенденция рассматривать человека в горизонте смысла жизни. Так, экзистенциальная философия, заменив декартовскую парадигму мышления «я мыслю» хайдеггеровской «я умру», стала разрабатывать идею смерти не в плане неизбежного конца человеческого существования как органического тела, а в плане её смыслозначимости для жизни. Экзистенциалисты заложили основу метафизики смысла жизни, поставили понятие «смысл» в центр всех размышлений о человеческом существовании, а также, рассматривая смерть в плане смыслозначимости, связали её со смыслом человеческой жизни. Осознание человеком неизбежности собственной смертности они посчитали критерием подлинного бытия. Аналогично психологи считают осознание собственной смертности признаком душевно здорового человека.

Социально-философские и психологические аспекты феномена смерти в XIX–XX вв. рассматривались в трудах А. Адлера, М. Бубера, Э. Гуссерля, А. Камю, С. Кьеркегора, А. Маслоу, Р. Моуди, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, Б. Рассела, Ж.-П. Сартра, Э. Тайлора, П. Тейяр де Шардена, А. Уайтхеда, Э. Фромма, З. Фрейда, М. Хайдеггера, Э Шнейдмана, А. Шопенгауэра, О. Шпенглера, Р. Штейнера, К. Юнга, К. Ясперса.

В рамках смысложизненной ориентации человека обширный

материал для размышлений и обобщений даёт также русская религиозная философия второй половины XIX–начала XX вв. Отметим в данной связи таких философов, как Н.А.Бердяев, А.И.Введенский, Н.Я.Грот, Н.И.Кареев, И.В.Киреевский, Л.М.Лопатин, Н.О.Лосский, В.В.Розанов, В.С.Соловьев, Е.Н.Трубецкой, С.Л.Франк.

Проблема жизни, смерти и бессмертия, связанная с вопросом о смысле жизни, изучалась в художественных произведениях отечественными писателями А.С. Пушкиным, М.Ю. Лермонтовым, Ф.М. Достоевским, Д.М. Мережковским, Л.Н. Толстым.

Некоторые методологические аспекты в изучении проблемы человека и смысла его бытия присутствуют в работах М. Бахтина, Э. Гуссерля, М.К. Мамардашвили, К. Поппера.

Разработку онтологических и гносеологических аспектов проблемы смысла жизни можно найти в работах таких современных отечественных философов, как П.В. Алексеев, Л.П. Буева, У.С. Вильданов, Б.С. Галимов, Ю.Н. Давыдов, Э.В. Ильенков, А.Я. Канапацкий, Л.Н. Коган, И.С. Кон, В.А. Кутырёв, А.В. Лукьянов, А.Т. Москаленко, С.А. Мухамедьянов, Н.С. Розов, З.Я. Рахматуллина, В.Ф. Сержантов, Н.М. Солодухо, Н.Н. Трубников, Ф.С. Файзуллин, И.Т. Фролов, В.С. Хазиев, А.Н. Чанышев.

Актуальность темы и сложившаяся проблемная ситуация в современной философии в отношении смысла жизни человека и его смысложизненных ориентаций предопределили объект, предмет, основную цель, задачи и логическую структуру данной работы.

Объектом исследования является человек в смысложизненных ориентациях в контексте его общественно-исторической и индивидуальной эволюции, а предметом исследования выступают гносеологические основания смысла жизни человека.

В настоящей работе мы осуществили гносеологический анализ понятий «ценность», «смысл жизни», «смысложизненные ориентации человека», аргументировали, что смысл жизни формируется и объективируется человеком в процессе его духовной и предметно-практической деятельности, мы обосновали тот вывод, что процесс духовной и предметно-практической деятельности человека, формирующий его смысложизненные ориентиры, реализуется в диалектическом взаимодействии субъекта и объекта, определили, что реализация человеком в себе

родовой человеческой сущности совершается путём осмысления им мира и самого себя, доказали, что понятия «смысл жизни» и «сущность человека» диалектически взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга. «Родовая сущность человека» раскрывается в смысле жизни и смысложизненных ориентациях человека. Осмысление человеком своей жизни, реализуемое им в процессе субъект-объектного взаимодействия, представляет собой рефлексивное отражение действительности.

Экзистенциально-смысловая проблематика исследуется в контексте философско-антропологического знания. В данном отношении смысл жизни нами понимается как высший уровень саморазвития человеческой сущности, взятой во всем объеме и во всей сложности её системно-структурной организации. Такое понимание позволяет нам сделать вывод о том, что одной из ведущих тенденций самореализации сущности человека является ее самодвижение к смыслу жизни.

В качестве теоретической и методологической основы данного исследования выступают законы, категории и принципы материалистической диалектики: принцип системности, принцип единства исторического и логического методов исследования, структурно-функциональный метод, методы восхождения от абстрактного к конкретному, метод историко-философского анализа. Исходное понятие исследования – *смысл жизни человека* – интерпретируется в качестве структурного элемента *осознанной деятельности*.

Теоретической основой исследования являются философские труды зарубежных и отечественных исследователей в области философии, философии религии, культурологии, антропологии, психологии.

В ходе исследования мы обосновали тот тезис, что гносеологический анализ понятий «ценность», «смысл жизни человека», «смысложизненные ориентации человека» позволяют раскрыть сущность, содержание и структуру феномена смысла жизни человека; нами доказано, что само понятие «смысл жизни человека» как синтезирующее понятие для выражения сущности и назначения человеческого бытия не может целостно раскрываться в его гносеологическом и аксиологическом аспектах, т.е. сущность смысла жизни человека не может быть выявлена лишь одним умственным осмыслением его гносеологических и аксиологических

оснований в обеспечении гармоничного и духовно-нравственного индивида; нами установлено, что хотя смысл жизни как условие формирования смысложизненной ориентации человека развивается в сложном диалектическом взаимодействии объективных и субъективных факторов, но это взаимодействие всегда остаётся в пределах умственно оформленных отношений; нами аргументировано, что гносеологическое осмысление человеком сущности и содержания понятий «ценность» и «смысложизненные ориентации» позволяют осмыслить место человека в мире, но, тем не менее, нахождение человеком позитивной ценности своей жизни, ориентированной на добро, истину и красоту, не может выступать достаточным условием в самореализации его сущности.

В данной работе мы попытались обосновать следующие положения:

1. Смысл жизни, представляющий собой субъект-объектное взаимодействие, есть результат активного рефлексивного отражения человеком своего бытия в мире.

2. В смысле жизни человек пытается проявлять свою сущность.

3. Осмысление человеком смысла своей жизни в процессе предметно-практической и духовной деятельности представляет собой высший уровень бытия и саморазвития человека.

4. Человек, осмысливающий свою жизнь в процессе рефлексии, выступает как субъект предметно-практической и духовной деятельности; осмысление человеком своей собственной жизни является высшей формой духовной деятельности человека; через деятельность человек обретает собственное бытие в смысле жизни.

5. Обладая конкретно-историческим социокультурным содержанием, смысл жизни каждого человека видоизменяется в зависимости от его конкретно-исторических условий и индивидуально-личностных черт. В рефлексии над смыслом своей жизни человек устанавливает высший способ самореализации своей сущности.

6. В процессе искания смысла жизни в сознании субъекта рефлексии существует целый ряд искажений («форма превращенного сознания», по М.Мамардашвили), усложняющий истинное познавательное-оценочное осмысление жизни человеком, затрудняющий его верную бытийную ориентацию, снижающий и даже разрушающий его позитивно-направленную активность.

Теоретическое значение работы определяется возможностями

использования теоретических и методологических положений исследования в дальнейшей разработке проблемы смысла жизни в философии, а также при решении смысложизненных задач, стоящих как перед обществом в целом, так и перед отдельным человеком. Материалы работы могут быть использованы в исследованиях в области философской антропологии, в лекциях и на семинарских занятиях по курсу «Философия», в соответствующих спецкурсах по проблемам онтологии и гносеологии.

Практическая значимость исследования состоит в обосновании следующих положений:

1. Обладающий глубоким абстрактно-философским (гносеологическим) содержанием смысл жизни имеет подлинно прикладное социально-практическое значение. Концентрирующий в себе наиболее ценный положительный опыт человека этот феномен выступает исходным основанием совершенствования индивида и общества. Поэтому раскрытие смысла жизни для человека имеет практическую значимость.

2. Раскрытие человеком истинного смысла жизни как способа самореализации своей родовой сущности позволяет выдвигать позитивный принцип, меняющий облик всей человеческой деятельности.

3. Разработка адекватного общественным потребностям смысла жизни, которой объективируется, а, значит, и «опредмечивается» в процессе предметно-практической и духовной деятельности конкретного человека, составляет основу преодоления отчуждения и самоотчуждения личности.

Выводы работы позволяют выработать систему принципов и методов формирования адекватного и позитивного осмысления жизни. В первой главе данной работы представляется необходимым рассмотреть вопрос о роли собственно историко-философского знания в решении проблемы смысла жизни. Во второй главе нами ставятся и решаются методологические проблемы исследования смысла жизни через гносеологический анализ категорий «ценность» и «смысложизненные ориентации человека».

ГЛАВА I. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СМЫСЛА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Понимание смысла жизни в восточной религиозно-философской мысли

При обращении к историко-философской традиции по вопросу о смысле человеческой жизни, нами основное внимание уделено гносеологической стороне анализа этой проблемы. Смысл жизни есть то, что оправдывает человеческое существование, он есть то, ради чего стоит жить. Тот человек, который ищет смысл бытия, цель и причину своего воплощения на этой Земле, однозначно не пребывает в контакте со своей сущностью. Действительно, каждый человек способен создать себе жизнь, полную счастья, радости, мира, любви, гармонии, здоровья и достатка, если восстановит связь со своей внутренней сущностью, своим подлинным духовным миром, о чём говорили и говорят все великие мудрецы и учителя человечества. Как Будды, все люди равны, ибо они созданы по подобию Бога и, следовательно, все они являются творцами своей жизни. У всех людей, которые родились на этой Земле один смысл бытия: каждый человек должен вспомнить, что он – существо Божественное. Это единственный путь стать Буддой.

Отрадно отметить, что в настоящее время идея Бога выходит за пределы чисто теологических и схоластических рассуждений и всё чаще становится *объектом научно-философского анализа*. Человек может «достичь» состояния Будды переживая каждый свой физический, эмоциональный, ментальный и духовный опыт в приятии и помня, что Бог переживает Себя через него, а также позволяя своему разуму управлять своей жизнью. При этом истинное понимание идёт от разума сердца, а не от интеллекта. Пока человек не усвоит, что смысл его бытия на Земле – это пережить физический, эмоциональный, ментальный и духовный подъем в полном приятии, какая-то часть его природы будет испытывать страх или чувство вины, и он не будет находить душевного покоя, не будет находиться в состоянии духовного равновесия. Всё, что человек берётся осуществить, должно совершаться в ненасилии (из любви) и по сознательному выбору, в соответствии с великими Божественными законами, законами Дао.

Чувство вины – один из источников человеческих страданий и унижений. Оно не позволяет человеку принимать себя таким, какой он есть, и переживать жизненный опыт в любви к себе и другим.

Самообвинение (чувство вины), совершенно противоположно приятию себя. Обвиняя себя в чём бы то ни было, человек никогда не может вырваться из тисков виновности, а это задерживает его духовное развитие. Сущность или природа человека никогда не может быть виновной, потому что она изначально совершенна.

Эта мысль высказывалась и в европейской философии, особенно подчеркивалась И.Г. Фихте, согласно которому именно апостол Павел внес в «вечную религию» Иона случайные элементы, связанные с духом своего времени (191, 173). С апостолом Павлом И.Г. Фихте связывает «вырождение христианства» (191, 173), наиболее явным продуктом которого оказалась римская католическая церковь. Апостол Павел первым истолковал христианство как «договор» с Богом, который выступает залогом спасения человека, освобождения его от грехов. Но освобождение от грехов с помощью определенных ритуальных действий есть то, что наиболее всего осуждали протестанты в римской церкви. «Христианство... – утверждает И.Г. Фихте, – не есть средство примирения и очищения от грехов; человек никогда не бывает в состоянии отколоться от Божества, а поскольку он мнит себя отпавшим и отделившимся от него, он – ничто и, как таковое, не может грешить...» (191, 172).

Приятие себя означает просто осознание того, что происходит с человеком в настоящее время – здесь и сейчас – не стремясь изменить себя или пытаться самосовершенствоваться, контролировать или изменить обстоятельства. Принимать себя – значит принимать свои страхи, пороки и слабости в настоящее время. Именно сложившиеся ситуации и обстоятельства в данный момент могут помочь человеку открыть в себе некий аспект самого себя. Ему предстоит пережить именно этот духовный опыт, открыв свою экзистенцию, позволяющую принять себя как есть. Ведь то, что есть в самом человеке, духовно превосходит то, что должно быть. В трепетном, осторожном здесь и сейчас и раскрывает себя любовь ко всем живым существам.

Хотя все люди движутся к одной и той же цели, а именно к смыслу своего бытия, независимо от того, становящийся ли Будда данный человек или простой мирянин, который ни к чему не стремится, но каждый человек уникален, неповторим, а уроки его жизни однократны и невозпроизводимы. Любая ситуация в жизни человека не возникает так просто. Именно она должна приобщить

человека к высшему смыслу бытия. Решение любой проблемы присутствует в самом человеке. Ему достаточно войти в контакт со своим внутренним духовным могуществом и как можно полнее реализовать свое собственное тело во всех измерениях – физическом, эмоциональном, ментальном и духовном, – чтобы жить в гармонии с самим собой и окружающим миром.

Даже физическое недомогание в виде простуды или хронического расстройства здоровья может быть результатом неправильного образа мыслей или ментальных верований человека. Смысл болезни состоит в том, чтобы привлечь внимание того человека, который не осознаёт или не желает осознавать своих неблагоприятных мыслей и чувств. Физическое страдание в структуре таких телесностей, как физическая, эмоциональная, ментальная, духовная – это последнее средство, которое жизнь или природа использует для того, чтобы человек осознал свои психосоматические блокировки. Качество физического страдания прямо пропорционально качеству внутреннего страдания. Болезнь отражает то, что происходит во внутреннем мире человека. Когда физическое тело обращается к человеку в виде недомоганий и хронических болезней, оно тем самым сообщает ему, что он дошёл до своего предела и что ему имеет смысл внутренне меняться. Но внутреннее изменение часто сопровождается духовной болезнью. Человек, говорит И.Г. Фихте, так может «привыкнуть к свободному и бесцельному фантазированию... и особенно если его к этому влекут сильные страсти, что поток фантазии начинает уже течь сам собой, без дальнейшего участия свободы – сам себя производит» (192, 638). Когда болезнь принимает размеры, при которых становится совершенно невозможным остановить данный поток привлечением внимания к внешнему восприятию, то это носит название безумия (192, 638).

Опыт человеческий в процессе осмысления своих приобретённых или наследственных болезней и тем самым восстановления своего здоровья – это фактор обогащения и расширения знаний. Приобретать опыт означает переживать что-то новое, чувствуя это всем своим существом. Даже тот опыт, который человек воспринимает как крайне негативный, есть путь к новым свершениям. Любые ситуации и обстоятельства предназначены для того, чтобы научить и обогатить человека в искании высшего смысла бытия. Каждый человек должен знать, что он находится на

Земле для того, чтобы пережить все виды опыта, что он суть проявления Абсолюта. Каждый человек равен другому человеку на уровне бытия жизни.

Раз Бог переживает Себя через каждого человека, единственный смысл его бытия на Земле заключается в том, чтобы через определённые опыты осознать свою истинную, духовную природу. Быть Буддой также означает признать, что каждый опыт должен быть прожит без суждения и осуждения, без обвинения и с полным приятием жизни.

А теперь рассмотрим, как видится смысл жизни человека в истории религиозной и философской мысли, как Востока, так и Запада, и что он представляет собой.

Проблема смысла жизни во все исторические эпохи представлялась одной из актуальных в процессе осмысления человеком своего внутреннего мира. Особенно постановку проблемы испытания и решения смысла жизни тем или иным основателем или реформатором религии на самом себе через его духовное самосовершенствование (при помощи йоги, медитации, ритуалов) мы обнаруживаем в Восточной религиозно-философской мысли.

Философско-религиозное преломление смысла жизни в форме мистического единения адепта (мудреца) с Абсолютом (Дао, Брахманом, Ишварой) обнаруживает его глубокий эзотерический смысл. Смысл жизни приоткрывается здесь со стороны тайного знания не только в устных передачах важнейшей духовной истины от Учителя к ученику, но и в священных книгах древности: Ведах, Упанишадах, китайском Каноне Перемен («И цзин»), Египетской «Книге мертвых», Тибетской «Книге мертвых», а также в трудах таких мудрецов, как Лао-цзы, Конфуций, Чжуан-цзы, Будда, Патанджали, Нагарджуна, Шанкара и др.

Современная восточная традиция в решении проблемы смысла собственной жизни и смысло-жизненной ориентации, более полно освещенная в индийском трансцендентализме (Шри Ауробиндо, Шри Рамана Махариши, Джидду Кришнамурти, Бхагаван Шри Раджниш) и в трудах дзенских наставников (Дайсэцу Судзуки, Сэкида Кацуки, Тхить Ньят Хань), основывается на исследовании механизмов психофизической регуляции сознания, осмысления путей духовной эволюции личности и опыта единения с Абсолютом, Космосом.

Необходимо отметить, что восточная традиция в осмыслении жизни человека как момент единения его с Абсолютом основывается прежде всего на «снятии» проблемы субъектно-объектных отношений. В противоположность западному философскому подходу, в восточной религиозно-мистической философии можно встретить яркие примеры из жизни мудрецов, реализовавших в себе Абсолютную истину без всякой умственной деятельности, без всяких субъектно-объектных отношений, непосредственно отталкиваясь от осмысления мира повседневных отношений. Это Лао-цзы, Чжуан-цзы, Гаутама Будда, Махавира, Нагарджуна, Патанджали. Хотя все эти личности до того, как реализовали в себе Абсолютную истину, как высший смысл жизни, точнее раскрылись как сама эта Абсолютная истина, они упорно и долго занимались философией, искали смысл своего бытия в этом падшем, но по своему прекрасном мире. Все они были знакомы со всей теоретической философией своего времени; им были знакомы произведения и философские труды мыслителей своей эпохи. Они утверждают сами, что не философская подготовка, не размышления привели их от просвещения к посвящению в высшие духовные истины, от неведения к просветлению, но умение целостно видеть весь процесс жизни, не разделяя его на рационализирующие компоненты, какими являются субъект и объект, и их диалектические взаимоотношения и взаимодействия. В восточной философии человек рассматривается в основе своей как духовное существо, не поработанное своим мышлением. Путь мистика – это и путь непосредственного видения (даршана), которое не имеет ничего общего с логическим мышлением, с ограниченными притязаниями интеллекта.

Такие понятия, как «здесь и сейчас», «медитативное состояние», «осознавать», означают «жить в своём настоящем мгновении», т.е. быть в контакте всем происходящим «здесь» и «сейчас» в каждый момент, при этом не беспокоясь ни о прошлом, ни о будущем. Просто осознавать и созерцать, пользуясь текущим мгновением, – это и есть та экзистенция, которую отличает духовная свобода. Но «достичь» такой полноты бытия «здесь-и-сейчас» нелегко, так как этому мешают постоянно текущие в голове мысли, часто перегруженные страхами и тревогами. Чрезмерные заботы об обстоятельствах и ситуациях, которые могут произойти с человеком в будущем, выступают причиной страхов, недомоганий,

стрессов, тревог, беспокойств. Рефлектирующие же возвращения к событиям и процессам, которые произошли в прошлом, порождают чувство вины, ответственности, сожаления, горечь, злобу, печаль. И обращаясь в будущее или возвращаясь в прошлое в своих мыслях, которые хотя и совершаются человеком в настоящем мгновении, но тем не менее он не живёт в настоящем мгновении, поскольку мысли всегда отбрасывают его в прошлое. Человек не может с помощью ума взаимодействовать с настоящим. Вырваться из объятий прошлого (или будущего) человеку необходимо, если он желает жить в настоящем, ощущать радость бытия, действительно переживать это вечное и творческо-сладостное настоящее. Существует по-настоящему только здесь-и-сейчас. Человек может развивать в себе способность жить в вечном настоящем, только осознавая себя здесь и сейчас или практикуя медитацию.

Религиозно-философская мысль Индии в решении проблемы человека, смысла его жизни возникала как раз на основе медитативной практики, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону диалектических и дуалистических (диалогических) различий, значимых как для обыденного, повседневного, так и научного (теоретического) мышления.

Индийская философия принципиально отличается от западноевропейской. Последняя в своей сущности светская, а индийская – религиозная; западноевропейское философствование – теоретическое, индийское же – духовно-практическое. Для западноевропейской философии в основном характерен умозрительный рационализм, для индийской – самый возвышенный мистицизм. Западноевропейская философия обращена к познанию внешнего мира (в том числе и внутренний мир самого познающего субъекта в ней рассматривается как объект, внеположенный ему самому как познающему субъекту), индийская же философия обращена через медитативные практики, без содействия самого посредствующего мышления, непосредственно к внутреннему миру человека. Обучение западноевропейской философии предполагает в основном соответствующее профессиональное образование, овладение же духовно-практической индийской философией – ещё и йогическую практику. Йог может открыть то, что не свойственно европейскому сознанию, отягощённому жить логическим восприятием мира.

Философия в Индии представляет собой *не столько систему умозрений, сколько определённый образ жизни*, а потому и сам предмет и объект понятия «смысл жизни человека» имеет существенно иное, нежели в Западной Европе, содержание. Такой духовно-практический подход к смыслу человеческой жизни отнюдь не ограничивается только индийским мыслительным материалом. В частности, это относится и к китайской, и к суфийской религиозно-мистической философии, к которым неприменимы критерии оценки западноевропейской философии с её абсолютизацией дискурсивно-логического мышления.

Всякая мысль, обретшая форму, притягивает к себе всё, что ей необходимо для физического проявления. Эта форма мысли (мыслеформа) начинает управлять человеком, возноситься над ним, который создал её. Поскольку человек постоянно пребывает (сознательно или бессознательно) в мире диалектического (дуалистического, двойственного) мышления, мыслеформа может привести его к неблагоприятным последствиям, если даже она и не противоречила бы канонам истинной любви. Если, например, человек живёт ненавистью, постоянно думает о мести, то он воспроизводит вокруг себя такие же мыслеформы. Питаясь ненавистью, эти мыслеформы обретают такую колоссальную мощь, что начинают притягивать насилие к своему источнику. При этом, чем сильнее становится мыслеформа, тем быстрее она разрастается и тем больше энергии требует от своего создателя. Она так «съедает», разлагает его изнутри, что, в конце концов, человек, утрачивая множество сил, заболевает. Эта мыслеформа остаётся привязанной к своему создателю постольку и до тех пор, поскольку и пока он питает её энергией – мыслями, словами, действиями, ответными реакциями.

Также отметим, что хотя мысли, полные мира, любви и сострадания ко всему сущему (т.е. носитель этих мыслеформ чуть ли не святой), создают мыслеформу, несущую в себе благо, но, тем не менее, человеку, живущему в мире диалектического, двойственного мышления, эти мыслеформы не всегда помогут быть счастливым, терпеливым, мягким и гармоничным на уровне бытия. Ведь далеко не случайно Гераклит положил свою книгу «О природе» к подножию Дельфийского оракула. Человек должен иметь духовную практику, чтобы преодолеть двойственность, дуализм, а значит и разорванность своего мышления. Ментально

ориентированная жизнь человека весьма далека от мудрости (праджня) и не может помочь кому-то. Объясним ситуацию более подробно.

Мудрость (праджня) в восточном понимании означает *не-ум*, т.е. *отсутствие ума*. Быть интеллектуальным или идейным ещё не означает быть мудрым. Чтобы быть мудрым, необходимо быть безумным, но безумным в плане творческого акта прорыва к экзистенции. Стать интеллектуальным, идейным и даже высоконравственным не так уж и трудно. Человек может собрать много информации, стать известным учёным, философом и даже стать великим святым, но это ещё не мудрость. Мудрость также не приобретается и по мере старения. Но в чём различие между мудростью и святостью? Если под мудростью и святостью понимать то, что имел в виду Чжан Чао (литератор XVII в.) в своём изречении, –

«Не добрый и не злой: таков мудрец.

Много доброго, мало злого: таков достойный муж.

Мало доброго, много дурного: таков обыкновенный человек.

Ничего доброго и много дурного: таков низкий человек.

Одно добро и совсем нет зла: таков святой», –

то одновременное пребывание одного человека в этих двух «ипостасях» (мудрец – «не добрый, не злой», святой – «одно добро и совсем нет зла») принципиально невозможно, поскольку одно другому противоречит (36, 3-4).

Святой ратует только за одно добро и беспрекословное воцарение его среди людей. Но такой путь всегда ведёт к страданиям и ничем неоправданным жертвам. Стремление его исключительно к добру подобно попытке избавиться от «левого», поворачивая всё время «направо». Но тогда ему приходится двигаться только кругами. Это похоже на одного политического деятеля, который настолько люто ненавидел своих «левых» противников, что при езде на автомобиле делал только правые повороты. Мы полагаем, что именно таков святой, в котором «одно добро и совсем нет зла», но только в, так называемой, духовной сфере, сущностное «ядро» которой образует воля, а, следовательно беспощадность ко всему сущему.

Святой, желающий быть мудрым (мудрецом), заинтересован в личном достижении. Отождествление им себя с идеями мудреца, с созданным им обликом жизни мудреца, только усиливает его «Я-

эго». А человек, действительно *осознавший* себя, не мыслит себя мудрым и не делает никаких усилий быть таковым. Он мудр; он – сама мудрость, но он её не познаёт, потому что мудрый и знающий эту мудрость не разделены. Здесь нет двух частей: с одной стороны, мудреца, оценивающего свою мудрость (своей добродетели), с другой – самой мудрости. При этом мудрец пользуется теми же понятиями, словами, символами, тем же рациональным языком, как и другие, но они для него лишь средства передачи. Через поступки, слова, символы и язык мудрый человек передаёт нечто, что находится за пределами слов, символов и языка.

Любой склад ума – восточный или западный, образованный или необразованный, философский или нефилософский, культурный или некультурный, христианский или мусульманский – формируется в социуме. Человек, отождествленный со своим умом, несёт в себе предварительное знание-заключение, чётко дифференцированную структуру пред-понимания по отношению ко всему исследуемому им предмету. Он не может видеть того, что *есть*, он может видеть только то, что *хотел* бы видеть. Это даже не истинное видение, а проецирование уже известного знания на предмет своего исследования. Мы полагаем, что философ должен увидеть в мыслях и идеях великих мистиков Востока нечто невыразимое, существующее за пределами слов и мыслей, осознать нечто, чего не могут передать никакие слова. Дело отнюдь не заключается в попытке дать какую-либо философскую концепцию. Всё, что философ должен понять, так это то, чтобы он обрёл *осознание*, которое находится за пределами всяких определений.

Мудрость мудреца никак не может быть определена, чётко выражена в понятийных схемах. Язык человеческий коренится в двойственности (диалектике), а природа мудрости трансцендентна по отношению к двойственности. Природа мудрости – за пределами имён и форм, слов и мыслей, разделений и границ, где нет разграничения между бытием и мышлением, субъектом и объектом. Когда А.Ф. Лосев писал свою «Философию имени», то он также находился в пределах диалектики или двойственности мыслительных форм. Мудрость мудреца осознаваема как «не-два». «Не-два» не есть *один*. «Не-два» – абсолютно.

Великий индийский мыслитель Шанкара говорит об Адвайте, о «не-два», которое означает буквально «недвойственное», «недвусмысленное». Адвайта – это то, для чего не существует

противоположности. Это понятие используется Шанкарой по отношению к Брахману, который есть *монистическая* Реальность, обладающая характером Единства. У Шанкары Единое, Единый (Брахман) означает просто отсутствие другого и, следовательно, он всегда зависим от другого. Мы же говорим, что когда мудрец *есть сама мудрость*, то он никак не может быть мудростью в силу того, что он и так является самой мудростью. Мудрец может жить ею. Здесь никак не может быть Шанкары, оценивающего Брахмана (как понятия), и, наоборот, никак не может быть и Брахмана (как Реальности), оцениваемого Шанкарой, или же мудреца, оценивающего свою мудрость (субъективную), и мудрости (объективной), оцениваемой мудрецом. *Только великая пустота*. Определяя абсолютную истину (Пустоту, Брахмана), которая «находится-не находится» за пределами слов и языка, Шанкара тем не менее упускает её.

Исходным началом становления индийской философии индологи считают ведийскую философию. Её генезис исследователи ищут в гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы». Хронологически это начало падает на рубеж II и I тысячелетий до н.э., т.е. индийская философия возникает примерно на пять веков раньше, чем греческая. В своём учении брахманы, непосредственно познавшие смысл своего бытия, проповедовали идею о ничтожестве земной жизни и о необходимости соединения с мировой душой (Брахмой). Именно это создало, сначала в их сфере, а затем повсеместно, массовое движение, названное отшельничеством. Люди всех каст, которые стремились познать смысл жизни, удалялись от общества, вели суровый аскетический образ жизни, бичевали собственное тело, стремясь тем самым выторговывать себе блаженство и счастье в будущей жизни. Такого рода отшельники высоко почитались народом и щедро одаривались представителями высших каст. Интуитивно человек, испытывающий одиночество, понимает, что в его жизни что-то не так, иначе он бы не обратился за помощью. Но одиночество есть и нечто позитивное. Это протест против стадности, толпы, всезнайства и т.д. *Второму* этапу становления индийской философии относят философию упанишад, *третьему* – эпическую философию, которая включает в себя дидактические разделы великого эпоса «Махабхарата», а также религиозно-философскую мысль раннего джайнизма и буддизма. Возникновение таких

антибрахманистских течений, как адживикизм, джайнизм, буддизм, чарвака-локаята, оказалось возможным благодаря предшествующему появлению альтернативности видения (даршан) в рамках самого брахманизма. *Четвёртый* этап становления индийской философии включает в себя период формирования базовых текстов (сутр) шести классических систем брахманистской философии (ньяя, вайшешика, санкхья, миманса, веданта) и основополагающих текстов джайнизма и четырёх школ буддизма (вайбхашика, саутрантика, виджнянавада, мадхьямика). *Пятый* этап – формирование канонических памятников индуистских и буддийских общин и комментариев к сутрам философских даршан. При этом историю становления и развития религиозно-философских идей в Индии всегда отличала взаимная терпимость приверженцев тех или иных учений.

К началу нашей эры получают окончательное оформление шесть основных философских школ – даршан (darsana, букв. «взгляд», «воззрение»), непосредственно связанных с доктриной индуизма: санкхья и йога, ньяя и вайшешика, пурва-миманса и веданта. В отличие от «еретических» учений – буддизма, джайнизма и чарвака-локаяты – они неизменно квалифицируются как «астика» – («тот, кто признаёт существование [иного мира]») или ортодоксальные. Последней сложилась веданта, сделавшая ставку на особую связь со священными текстами вед.

Идеалом всей индийской религиозно-философской мысли является образ нравственного и благочестивого человека, стремящегося к познанию Абсолюта и тем самым постигшего смысл жизни. В связи с этим высшая цель и смысл жизни людей направляется на прерывание чреды перерождений, освобождение души от материального плена и познание абсолютной безличной реальности посредством ведения нравственной, благородной жизни.

Так, индуизм, называющий себя «вечной религией», даёт объяснение таких понятий, как Бог, мироздание и человек, их взаимоотношений и, как следствие, даёт рекомендации человеческого поведения. Согласно Веданте, человек, будучи духовным существом, представляет собой результат эманации Бога (Абсолюта). Человека определяют четыре основные категории:

1. Дхарма как набор норм и правил. Для индуизма учение о Дхарме, высшем законе, управляющим всем сущим на земле,

является основой для следования по пути обретения человеком высшего смысла жизни еще при этой жизни. Само слово «Дхарма» служит для обозначения не только нравственного. Но и одновременно космического порядка и, в более узком смысле, правил поведения, которым должен следовать каждый индивид в зависимости от его настоящего воплощения (инкарнации). Вера в перевоплощение, или реинкарнацию – это вера в то, что человек снова будет рождён на земном поприще. Ни один из «цветов» материи не может быть утрачен. Это говорит о непрерывности или последовательности предыдущих жизней. Перевоплощение даёт человеку возможность вновь пережить не принятые им ранее опыты или те опыты, которых он себе не позволил из чувства вины или страха. Поскольку у каждого человека, живущего на Земле, есть неудовлетворённые или неосознанные желания и сожаления, он может снова воплотиться в какую-то иную форму, чтобы проявить и пережить их в приятии. Отметим, что вера в реинкарнацию может помочь человеку становлению в нём ответственности и решимости полностью взять свою жизнь в собственные руки, ибо каждое новое воплощение приближает его к высшему смыслу бытия, к космическому Абсолюту, который находится в его сокровенной глубине. Перевоплощение тесно связано с законом кармы.

2. Карма выступает как предопределение, как некая судьба. Санскритское слово «карма» выражает центральную догму индуистской религии, согласно которой судьба всякого живого существа предопределена совокупностью его действий и предыдущих жизней. Высшим смыслом всей жизни индуистов является освобождение (мукти или мокша) человека от обусловленности земного бытия и от вовлечённости в круг рождений и смертей (сансара), вызванных кармой и её далекими последствиями. Независимо от того, верит человек в реинкарнацию, в глубине души каждый человек обычно знает, что пожинает он то, что посеял. Все его мысли и намерения, скрывающиеся за делами человека, производят в нём эффект бумеранга, который возвращается к нему в этой жизни или же в одном из следующих воплощений. Каждое намерение или желание человека, каждое его действие определяет события будущего.

Также отметим, что понятие «карма» означает дело, духовное свершение, но отнюдь не наказание. Жалоба человека: «Не

понимаю, за какие дела меня так наказывают. Видно, такова моя карма» означает, что он не знает, что его карма тесно связана с законом причины и следствия, ибо в карме нет ничего отрицательного, и к морали она не имеет никакого отношения. Вселенная отнюдь не судит, но она есть напирательный на этот мир великий закон, что ничто не остаётся скрытым и непроявленным.

С законом кармы тесно связана судьба. Судьбу (рок, фатум, неизбежность) также определяют как высший закон, который направляет последовательность событий к определённому завершению. Согласно индуизму, судьба – это сила, которая эту сложную последовательность событий располагает неотвратимым образом.

В классическом индуизме идея кармы расположена ближе к идее долга. Люди рождаются в различных жизненных и социальных условиях вследствие принадлежности их к разным кастам (к касте брахман, воинов, правителей, слуг) или рождаются женщинами. Их карма, или долг – в специфических жизненных ситуациях – следовать классическим образцам поведения, описанным в «Махабхарате» и «Рамаяне», великих эпических произведениях индуистской Индии. Если кто-либо действует, например, как совершенная жена или совершенный слуга, то в будущих жизнях его положение, вероятно, улучшится.

Буддийская же идея кармы отличается от индуистской тем, что в буддизме карма означает творческие «импульсы», которые побуждают человека что-либо делать или размышлять. Данные импульсы возникают как результат предшествующих привычных действий или поведенческих моделей. Но поскольку нет необходимости следовать каждому импульсу, человеческое поведение не является строго детерминированным. Человек при нынешней жизни может изменить свою жизнь; в этом состоят его свобода и творчество. Такова буддийская концепция кармы.

Отметим, что авестийская астрология более разносторонне и диалектично объясняет идею кармы, поскольку помимо учения о карме в ней разработано и понятие зармы. Зарма есть карма человека плюс его свободный выбор относительно того, что ему делать со своей кармой. Авестийская астрология выделяет в человеке не столько светлую и тёмную карму, сколько всевозможные виды её осознания, проработки и творческой

трансформации.

Действительно, на каждом поворотном пункте жизни человека открывается множество новых путей. Благодаря свободной воле человек может выбирать те пути, которые ему по душе, зная в то же время, что пожинает он и то, что посеял. Таким образом, человек не является покорным заложником судьбы: каждый человек сам творит эту судьбу – своим выбором, решениями, опытом, суждениями, мыслями. Человеческая душа должна развиваться до осознания своей истинной сущности. Каждый человек способен направлять свою собственную судьбу своим способом действия на происходящее. В этом заключается ответственность человека перед самим собой и всем миром.

3. Майя – иллюзия реального бытия и причинности. Освобождение человека и обретение им высшего смысла жизни возможно лишь через знание, ибо он находится в плену порождённых желаниями и невежеством иллюзий (майя) и Божественных игр (лила), в которых проявляется Бог и которые в то же время, подобно великолепному покрову, скрывают Его от человеческих глаз. Освобождение и обретение высшего смысла жизни – это осознание человеком своей Абсолютной природы, которая может быть и прижизненной (дживанмукта).

Божественное совершенство означает, что всё, что человек переживает – приятное или неприятное, желательное или нежелательное – это Бог, являющий себя в виде человека. Это не является ни добром, ни злом, ни положительным, ни отрицательным. Это просто есть. Суждение о добре и зле, положительном и отрицательном идёт не от Бога, а от человеческого «Я-эго», которое считает себя господином положения. Весь человеческий опыт помогает различать, что человеку необходимо, а что не годится, и жить в полном осознании высшего смысла бытия.

4. Атман – это личность, но не как индивидуальное и отдельное «Я-эго» в западноевропейском смысле понимания, а как часть космического разума, или духовного Абсолюта. Веданта анализирует индивидуальную душу, «Я-эго», анализирует прежде всего с точки зрения того, как возникает ограниченность познания объектов со стороны этого «Я-эго». Душа человека (джива) имеет ту же природу, что и Параматма (мировая душа). Представления об Атмане («Я-эго») по сути обозначают то же, что и Брахман.

Положение «Брахман есть Атман, Атман есть Брахман» является одним из основных принципов в ведийской религии. В философии Упанишад познание высочайшего принципа Вселенной (Адхьятма) и слияние с ним – высшая цель познания, достижение которой означает свободу от плена эмпирических перерождений. Учение о «мировой душе», о единстве Брахмана и Атмана, о выборе пути к освобождению – все эти вопросы составляют основу *философии Упанишад*. Уже на данном этапе становления религиозно-философской традиции Древней Индии самопознание рассматривается как высшая форма познания, поскольку постижение Атмана есть одновременно и путь к познанию Брахмана или Единого.

Следует отметить, что «Я-эго», как кажется многим людям, реально существует. Иногда в философской литературе его ещё называют «маленьким я». «Я-эго» создано из ментальной энергии человека, т.е. из содержимого его памяти и, в особенности, из его прошлого обусловленного опыта, а также из различных его верований. Фактически, «Я-эго» – это и есть совокупность всех эмоциональных, ментальных верований человека. «Я-эго» способно разрастаться по мере того, как у человека множатся различные формы верования. Эти верования становятся внутренними личностями (личинами). Человек развивает их на протяжении всего своего существования, жизненного пути, и они, в конце концов, начинают управлять его же жизнью.

Что необходимо делать человеку, чтобы постепенно лишиться своё «Я-эго» его могущества, могущества быть хозяином положения? Прежде всего, его необходимо принять, *как оно есть* и не злиться на себя за то, что создал его, ибо в таком случае опять-таки будет злиться само это «Я-эго». Установка человека на приятие «Я-эго» означает, что оно не будет чувствовать себя обвиняемым. Только тогда «Я-эго» из хозяина (господина) превратится в слугу.

Таким образом, резюмируя сказанное отметим, что в индуизме можно условно выделить следующие смысло-жизненные установки:

1) выживание и обретение надежного бытия, что актуально сегодня, когда духовные ресурсы человечества близки к истощению;

2) поддержание мирового порядка посредством соблюдения и выполнения ритуалов и медитации;

3) прерывание сансары, слияние с Абсолютом (Брахманом, Ишварой).

Основным направлением в Индийской религиозно-философской мысли, сознательно противопоставившим себя брахманизму, является буддизм, возникший в VI в. до н. э. В учении Будды (566–486) нет рассуждений о Боге. Не являясь по существу ни религией, ни философией, буддизм указывает путь к постижению глубинной реальности в самом человеке.

Согласно традиции, основателем буддизма считается Сиддхартха Гаутама из племени Шакья, получивший впоследствии имя Будды – Просветлённого или Пробуждённого. Будда (санскр. и пали *buddha*, «просветлённый», букв. «пробуждённый») в буддийской мифологии – это: 1) человек, достигший наивысшего предела духовного развития, 2) антропоморфный символ, воплощающий в себе идеал духовного развития и имеющий отношение к его предельным основаниям.

Люди жаждут бессмертия, вечной жизни и абсолютной свободы. Гаутама был особенно чувствительным в данном отношении. Он, во что бы то ни стало, желал освободиться от оков сансарного существования. Это желание было следствием того, что он размышлял над собственным положением, осознавая окружающие его условия за дворцом. Он узнал, что на свете существуют болезни, старость и смерть. В первый раз он повстречал больного человека и понял, что красота не вечна и в мире есть уродующие человека недуги. Во второй раз он увидел старика и понял, что молодость не вечна. В третий раз он наблюдал похоронную процессию, показавшую ему недолговечность человеческой жизни. В четвёртый раз он встретил отшельника, что навело его на мысль о возможности преодолеть страдания этого мира, ведя уединённый и созерцательный образ жизни.

Покинув свой дворец, старого отца-царя, жену и маленького сына, Гаутама стал бродячим отшельником-шраманом. Он быстро овладел самой сложной аскетической практикой – контролем дыхания, чувств, умением переносить голод, жару и холод, входить в транс. После шести лет аскетической практики он достиг просветления.

Буддизм, как и индуизм, признаёт теорию реинкарнации. Согласно легендам, будущий Будда перерождался в общей сложности 550 раз: 83 раза был святым, 58 – царём, 24 – монахом,

18 – обезьяной, 13 – торговцем, 12 – курицей, 8 – гусем, 6 – слоном; кроме того, рыбой, крысой, плотником, кузнецом, лягушкой, зайцем и т.д. Так продолжалось до тех пор, пока Боги не решили, что пришло ему время, родившись в облике человека, спасти мир, погрязшей во мраке неведения. Рождение его в семье кшатрия было его последним рождением.

Стремление Гаутамы достичь свободы и тем самым высшего смысла бытия, если выразаться философским языком, представляет собой попытку познать конечное значение реальности. Данная его попытка познания принимает форму следующих вопросов: «Для чего я живу? В чём смысл жизни? Бессмертна душа или смертна? Откуда мы пришли и куда мы уйдём?» Все эти вопросы, в конечном счёте, сводятся к одной мыслеформе: что такое реальность?

В возможности бытийствовать, действовать, думать и выражать себя в реальности в соответствии с собственным выбором и без ограничений как раз и заключается человеческая свобода. Понятно, что каждый человек имеет собственное представление о свободе, обусловленное тем, что он пережил и чему он научился в этой своей жизни. Здесь мы ведём речь о свободе прежде всего в духовном смысле. Быть свободным означает не испытывать никаких физических, эмоциональных или ментальных ограничений в самовыражении, в мыслях и образе жизни, выборе или перемене различных верований (религиозных, идеологических, образовательных). Свобода, как высшее состояние и смысл бытия, означает для нас творения своей жизни по собственному выбору. Истинная свобода всегда безгранична. При этом следует отметить, что настоящая свобода неотделима от разумности, т.е. разумности нашей телесной организации: физической, эмоциональной, ментальной и духовной. Например, когда физическое тело начинает «говорить» с человеком языком болезней, недугов и других физических проблем, то оно хочет, чтобы человек осознал и изменил свой образ мыслей или действий. Страдая, это тело «говорит» человеку, что он дошёл до своего физического, эмоционального и ментального предела, что ему необходимо осознать и избавиться от разрушительных внутренних установок и различных обусловленностей. Свобода человека проявляется прежде всего в полной идентичности его «исконной истинной сущности» с исконной истинной сущностью всех вещей и явлений.

Эта идентичность не есть интеллектуальный «синтез» субъективного мира человека и объективного мира вещей, а представляет собой спонтанное, непосредственное слияние с универсальной первоосновой всего Сущего (У-ци), которая одновременно является и «истинной природой» каждого человека. В этом соответствии – макрокосма микрокосму – заключается истинная свобода человека, а не в том, чтобы человек решился делать всё, что хочет и когда хочет, не принимая во внимание свою внутреннюю природу или окружающую реальность.

Здесь следует отметить, что не обязательно стать человеку монахом, как это делал в своё время Гаутама Сиддхартха Будда, чтобы «стать» внутренне свободным человеком. Человек может иметь семью, детей, быть хорошим специалистом: врачом, инженером, учёным, а может быть простым человеком: поваром, дворником, мясником, но при этом быть внутренне свободным. Были буддийские просветлённые учителя, которые были мясниками или сапожниками, но свободно выражали себя, выбирали, действовали из любви.

Если человек не чувствует себя свободным в силу определённых ограничений физического, эмоционального или ментального характера, которые он сам создал или которым он позволил появиться в своей жизни, то это означает, что ему необходимо осознать данные ограничения. Лучший способ освобождения от этих ограничений – это принятие всех событий и обстоятельств жизни и связанных с этими ограничениями. Следует также отметить, что существует разница между такими понятиями, как «быть свободным» и «быть освобождённым». «Быть освобождённым» означает избавление человека от ограничений физического, эмоционального и ментального характера, тогда как «быть свободным» – внутреннее состояние, когда человек является самим собой. Именно в том случае, когда человек является самим собой, признавая при этом свои страхи, ограничения, способности, он находится в равновесии. Любую болезнь, дискомфорт психосоматического характера мы рассматриваем как возможность восстановления равновесия в душе. Причины болезни следует искать даже не в физическом теле, поскольку жизнь, которая заключена в нём, приходит от души или духа. При этом физическое тело отражает то, что происходит в душе человека. Любая болезнь указывает на то, что существует нарушение в психосоматическом

теле и мудрость тела пытается восстановить данное равновесие, поскольку его естественным состоянием является здоровье. А здоровье (не только в физическом плане, но и эмоциональном, ментальном и духовном планах) существует как проявление истинной свободы человека. Истинная свобода наступает только в тот момент, когда человек позволяет руководить собой своему единственному и естественному внутреннему наставнику – Божественной природе (Дао). К сожалению, человек, утративший свою связь с внутренним наставником (Природой, макрокосмом), во многом полагается на своё «Я-эго», что ведёт к потере равновесия жизни. Рассмотрим, каким представляется для буддизма проблема «Я-эго» или личности.

Представляя собой психокосмическое учение, буддизм пытается объяснить, что личность есть не просто неизменная «самость», а *постоянно изменяющаяся сущность*, связанная бесконечными взаимоотношениями со всем миром. Для буддиста не существует ничего постоянного, но существует один единый и живой космос, который находит своё подобие в сознании каждого индивидуума. Человек обнаруживает присутствие внутри себя самой вечности и полноты, которые недоступны ему до тех пор, пока он ищет их в иллюзорном мире или в своём маленьком «Я-эго» или личности. Тот, кто вступает на путь Будды, должен растворить любые мысли об эго, «Я» и «Моё». Но это растворение отнюдь не обедняет человека, а напротив, обогащает его; человек возвращается к первооснове мира. Разрушая стены своего заточения в своём маленьком «Я-эго», в своём ложном личностном самоутверждении и смыслополаганиях, человек обретает высший смысл жизни и высшую свободу, которую нельзя понимать просто как растворение в целом или чувство идентичности с другими людьми, но как восприятие бесчисленных и бесконечных взаимоотношений, в соответствии с которыми отдельный человек связан со всем, *что есть*, вмещая тем самым в своём сознании всех живых существ, принимая активное участие в их сокровенном переживании, разделяя их страдание и радость.

Путь, ведущий к пониманию высшего смысла жизни человека, заключен в учении Будды о **«Четырёх Благородных Истинах»**:

1) существуют страдания воплощённого бытия, проистекающие из постоянно возобновляющихся рождений и смертей. «Рождение есть страдание; болезнь есть страдание; смерть есть страдание;

соединение с немилым есть страдание; разлука с милым есть страдание; недостижение желаемого есть страдание». Жизнь всегда причиняет страдание, неудовлетворённость, ощущение дисгармонии и неполноты, потому что всегда что-то не так. Жизнь, подобно вывихнутому суставу, причиняет боль при малейшем движении. Беда в том, что человек *желает*, чтобы жизнь была лишена трудностей, и вздыхает, жалуется из-за того, что это не так.

2) причина этих страданий человека заключается в омрачённости, в жажде самоудовлетворения, в болезнях, несовершенстве. Это жажда самоудовлетворения отдаляет людей друг от друга, и отсюда возникает страдание. Человек желает, желает,.. желает бесконечно. Жажда его безгранична и неутолима. Однако зло заключается не в желании как таковом, а только в эгоистическом устремлении, следуя которому человек теряет совесть и совершает преступление. Желание жить для других и стать человеком Вселенной, напротив, праведно.

3) прекращение страданий возможно лишь при достижении состояния просветлённого вмещения, при котором создаются возможности выхода из кругооборота бытия на земле. Для прекращения страдания необходимо избавление от эгоистического желания. Никакое счастье невозможно, пока человек не освободится из рабства желания. Если он не сможет вырваться из узких границ собственных интересов в бесконечное пространство универсальной жизни, человек не освободится от своих мучений.

4) путь к прекращению страданий, известный как срединный путь, который позволяет избежать двух крайностей, таких, как потакание чувственным удовольствиям и истязанию плоти, состоит в постепенном усилении элементов, направленных на совершенствование для уничтожения причин бытия на земле, в приближении к великой истине. Этот срединный путь также известен как благородный Восьмеричный Путь, овладев коими, человек может достичь высшего смысла жизни, очищения ума, спокойствия и интуиции.

Для достижения Освобождения и обретения высшего смысла жизни при одной жизни человеку необходимы не вера или отсутствие веры в Высшего Бога, а *усердие в добродетели и целенаправленное духовное самосовершенствование*, к которым призывает учение о Восьмеричном Благородном Пути прекращения страданий.

Рассмотрим, в чем суть Восьмеричного Пути, дающего человеку высший смысл бытия.

Восьмеричный Путь

1. Правильное знание

Поскольку страдание происходит от неправильной жизненной ориентации человека, спасение его начинается с праведного знания. Для этого ему необходимо понимание основ буддизма и своего Пути в жизни. Знание, необходимое, чтобы идти этим Путем, и есть знание Четырёх Благородных Истин. Как только человек осознает, что жизнь есть страдание и поймёт, в чём заключается источник этого страдания, он сможет преодолеть его.

2. Правильная решимость

Человеку необходимо понимание той истины, что качество его жизни зависит от его мыслей и что при изменении своих мыслей, будет меняться и его жизнь. Поскольку сфера свободы не совпадает со сферой сознательного, но затрагивает и бессознательное, то человек должен отвечать не только за то, что совершил в ясном уме и трезвой памяти. За последнее он отвечает перед судом собственной совести; таким образом, он должен отвечать и за свои тайные помыслы, и даже и не помышлял. Человеку необходимо принять в своём сердце твердое решение, чего он хочет на самом деле, и решиться следовать ему. Чтобы путь духовного роста привёл его к успеху, человек должен научиться нравственной и духовной самодисциплине.

3. Правильные слова

Слова человека, его речь – это отражение человеческого характера и путь к его изменению. Вначале человек должен отметить, как часто он говорит неправду, и поразмышлять над тем, почему это так. Слова должны быть милосердными и направленными к сокровенной глубине души человека. Человек должен всячески избегать лжесвидетельства, пустой болтовни, оскорблений и клеветы. А также – более «утончённой», но, как

правило, сильнее ранящей «случайной» бестактности и ядовитых острот и сарказмов.

4. Правильные дела

Изменяя свои дела, человек должен стать в первую очередь человеколюбивее и милосерднее, жить в согласии с самим собой и другими людьми, не причиняя им зла. Это раскрывается в Пяти заповедях, нравственном кодексе буддизма, который, во избежание путаницы, объясняет, какие поступки могут помешать духовному росту человека. Первое правило призывает человека обуздывать свой гнев, способный привести к нанесению увечий и убийств других живых существ. Жизнь священна, поэтому нельзя убивать. Второе правило – не красть, ибо это нарушает сообщество, частью которого является каждый. Третье правило призывает к обузданию того, что Будда называет самым сильным из желаний: полового влечения. Половое влечение, как и аппетит в еде, естественно и нормально. Однако его преобладание в душе и в обществе неестественно и чудовищно. Четвёртое правило – избегать лжи. Буддист предан истине, и для него ложь не имеет оправдания. Пятое же правило заключается в воздержании от опьяняющих веществ, таких как алкоголь и наркотики, поскольку они не позволяют человеку полностью контролировать себя умственно, морально и физически.

5. Правильный образ жизни

Деятельность человека не должна препятствовать соблюдать ему буддийских заповедей в каждом поступке. Поэтому Будда осуждал работорговлю, проституцию, изготовление оружия и торговлю наркотиками. Люди должны искать себе такой род занятий, с помощью которого они могли бы служить другим.

6. Правильное усердие

Духовный рост человека зависит от количества прилагаемых сил. Чтобы идти Путём Совершенства, человек неизбежно должен прилагать усилия, не позволяя новым дурным помыслам входить в его душу, изгоняя оттуда уже имеющееся зло, возвращая в себе

добрые помыслы и поступки и совершенствуясь. Это требует терпения и упорства.

7. Правильные помыслы

«То, что мы есть, порождается тем, о чём мы думаем» – говорится в «Дхаммападе». Поэтому весьма важно подчинить человеку свои мысли. Разум человека не должен слепо повиноваться любым случайно возникшим мыслям и рассуждениям. Поэтому у буддистов есть специальные упражнения – они учатся созерцать один предмет так, как будто всего остального не существует.

8. Правильное созерцание

Созерцание приводит к спокойствию и ясности ума, которые необходимы, чтобы увидеть и понять действительность. Тогда беспорядочные волнения, производимые путаницей в мыслях, затухают. Для этого требуется полный контроль над своим телом, чтобы никакие внешние или внутренние помехи не могли отвлечь от созерцания. Путём к успокоению духа является практика медитации: упражнения йоги, созерцание различных религиозных объектов, размышления на заданные темы, ритмическое и спокойное дыхание, разные стадии транса и экстаза, воспитание дружелюбия, сострадания, симпатии ко всем живым существам. Виды медитации многочисленны.

Таким образом, вышеупомянутые восемь ступеней представляют собой три аспекта буддийской практики: 1) *мудрости* (праждни): правильного знания и правильной решимости; 2) *нравственного поведения* (шиллы): правильных слов, правильных дел и правильного образа жизни; 3) *дисциплины ума* (самадхи): правильного усердия, правильных помыслов и правильного созерцания.

Далее мы рассмотрим **индийскую йогу** – теорию и практику созерцания. Будучи строгой духовной дисциплиной, йога представляет собой метод окончательного освобождения в достижении высшего смысла бытия. Йога, несомненно, предшествует индуизму. Хотя её методика преследует совсем иную цель, чем Веды, ей суждено было стать одним из

основополагающих элементов постведической духовности. Начиная с VI в. до н. э., Махавира, основатель джайнизма, и Будда, основатель буддизма, использовали способы медитации, вытекающие из учения йогов. Метод йоги упоминается уже в некоторых Упанишадах и несколько позднее в Бхагавадгите. Основные источники понятий хатха-йоги, лайя-йоги, мантра-йоги находятся в Упанишадах. Знание йоги, хотя оно и было отражено в Упанишадах и других текстах, было почти исключительной привилегией касты (варны) брахманов-жрецов. В йогу в некоторых случаях посвящались и отдельные кшатрии (представители касты воинов). Хотя людям, относившимся к третьей касте – вайшьи (торговцы) – в принципе не запрещалось практиковать йогу, фактически она была им недоступна. Что касается четвертой касты – шудр (слуг) – то для них единственным средством развития и духовного совершенствования считалось преданное служение своим хозяевам – брахманам, кшатриям, а также вайшьям. Особо выделяемыми в «Бхагавад-Гите» формами йоги являются буддхи-йоги, карма-йога, атма-йога. Самое древнее систематизированное изложение йоги (раджа йоги – царственной йоги) находится у Патанджали (II в. до н. э.).

После Патанджали теоретические стороны учения йоги в систематизированной форме были изложены также в таких древних и средневековых текстах, как «Йога-васиштха», «Карпурадистотра», «Гхеранда-самхита», «Хатха-йога-прадипика», «Йогаманипрабха», «Йога-варттика», «Йога-сара-санграха». Поскольку в индийских религиозно-философских учениях целью жизни является духовная зрелость, которая позволяет человеку освободиться от череды рождений и смертей, то йога, как метод освобождения и обретения человеком высшего смысла бытия, играет в них центральную роль. Желаемый результат может быть достигнут лишь благодаря строжайшей аскезе при условии изначального подчинения и контроля над образующими элементами человеческого существа, в частности, теми, что переселяются после смерти человека в другие существа, «тонким» телом, которое перестаёт существовать лишь во время окончательного освобождения, выживет очищенным только интеллект (буддхи) в своей собственной природе, которая есть абсолютное и безусловное Сознание, «Бытие-Сознание-Блаженство» (сач-чид-ананда), при этом индивидуальное существо

(дживатман) становится тождественным Высшему Началу, Параматману, или Брахману. Каковы бы ни были средства, применяемые в различных видах йоги, все они преследуют одну единую цель – просветление.

В частности, царственная йога (раджа йога), которую систематизировал Патанджали, излагает путь ученика по восьми этапам обучения, определяемым опытным гуру:

I. Яма – воздержание, приводящее йога к согласию с окружающим миром, даже если мир не пребывает в согласии. Ученик начинает своё воздержание с соблюдения пяти запретов, "обузданий" (яма):

1. Никому не вредить ни мыслью, ни словом, ни действием.
2. Не быть корыстолюбивым мыслью, словом и действием.
3. Полное целомудрие мысли, слов и действий.
4. Полная откровенность мысли, слов и действий.
5. Полная безгрешность в мыслях, словах и действиях (не принимать даров).

Успешная практика пяти форм воздержания приводят к отсутствию какой-либо враждебности, эффективности речи и действий, простоте в получении необходимого, развитию силы и воли, требуемых для обучения йоге, подлинное понимание сути событий и внешних обстоятельств.

II. Нияма – пять «обрядов», внутренних ритуалов человека. Они включают в себя:

1. Чистоту тела и разума.
2. Наполненности и удовлетворённости жизнью.
3. Уход за телом и совершенствование его (тапас).
4. Самоизучение (свадхья).
5. Чистоту разума или сдачу себя Богу (прасадана).

Успешное практикование этих пяти требований приводит к 1) хорошему здоровью и невосприимчивости к дурному магнетизму окружающих, возвышенности ума, целеустремлённости, овладению чувствами и готовности к видению «Я» (*атмы*); 2) высшей форме удовлетворённости; 3) достижению предельной чистоты и высших способностей тела и чувств; 4) связи с мудрыми и добрыми, с адептами и Божествами; 5) власти созерцания (*самадхи*). Яма и Нияма практикуются йогом в течение всей его жизни.

III. Асана – положения, позы тела. Они используются для перестройки организма в преддверии медитации. Асана должна быть уравновешенной и приятной. Это достигается избавлением от усилий во время её выполнения и правильным отношением разума, который перенимает это телесное равновесие путём размышления о совершенном и бесконечном покое, присущем основе всего сущего.

IV. Пранаяма – регуляция дыхания; управление и правильный подход к процессам вдоха и выдоха. Пранаяма проверяет не только дыхание, но и космическую энергию, проводником которой оно является. Пранаяма состоит из трёх частей: 1. Пурака – вдыхание. 2. Кумбхака – задержание дыхания. 3. Рехака – выдыхание.

V. Пратьяхара – отстранённость, отвлечение чувств от восприятия внешних объектов, сознательное направление ума внутрь и удерживание его от всего внешнего, размышление о сущности, чтобы вникнуть в неё.

VI. Дхарана – концентрация, сосредоточенность, направленность всей умственной деятельности в одну точку (на какой-либо объект или мысль). Практика концентрации заключается в использовании воли для выполнения того, что происходит с человеком совершенно неосознанно. Во время концентрации человек останавливает поток мыслей, уделяя внимание только одному объекту.

VII. Дхьяна – глубокая внутренняя медитация. Длительное умственное усилие, направленное на выбранный объект или мысль. Усилие концентрации при такой медитации исчезает, но сосредоточение остаётся в форме установленного в течение определённого периода времени режима воли. Медитация – это самоуглубление, поглощенность определённым объектом, единение тела и духа и прекращение внутренней «болтовни» ума, мешающий человеку быть в настоящем мгновении. Именно медитация позволяет человеку войти в настоящее мгновение, не позволяя сознанию отвлекаться на посторонние вещи. Не существует хорошей или плохой медитации. Существует различный опыт.

Основная задача медитации заключается в выработке такого уровня сознания, который в эзотерической литературе называется космическим сознанием. Многие люди критически относятся к медитативным практикам, при этом напоминая о случаях попадания отдельных приверженцев восточных учений в

психиатрические больницы. Однако такое понимание неправильно, поскольку во-первых, существуют люди, по своей природе предрасположенные к психическим заболеваниям, и практикуют ли они медитацию или нет, здесь не имеет никакого существенного значения, всё равно они попадут в психиатрическую больницу. Во-вторых, с ума сходят и те люди, которые занимаются одной только философией или музыкой. Именно медитация очищает разум, который обычно пребывает в беспорядке. Успешная медитация избавляет разум от ошибок и противоречий, готовит его к новым ментальным опытам и восприятию интуиции. Медитация, в свою очередь, ведёт к самадхи. Конечная задача медитативной практики заключается в выработке такого «уровня» сознания, который называют в эзотерической литературе космическим. Действительно, человек, сознательно строящий свою жизнь в соответствии с духовными требованиями, может прийти к космическому сознанию.

Эзотерическая литература выделяет несколько ступеней сознания:

1) физическое сознание, при котором осознаются ощущения и чувства, но нет у человека самосознания. На нашей планете достаточно людей, которые имеют физический уровень сознания. Они неспособны или не хотят познать себя самого в плане того, о чём было написано в древности у входа в храм Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя». Для них их «Я-эго» представляется чисто физическим телом, имеющим желание и чувство;

2) ментальное сознание, при котором человек осознаёт, что он существо разумное и что у него есть интеллект, разум. Он способен саморефлексировать, т.е. познать самого себя. Человек на этой ступени своего развития часто подвержен душевно-духовным страданиям. Он ищет смысл жизни, он ищет своё предназначение и место во Вселенной;

3) выработка космического сознания за счёт духовных упражнений и медитации. На этой ступени человек отходит от слепой веры в какие-либо религиозные догматы, Священные Писания. Он знает, что существует нечто трансцендентное, умом и мыслью не передаваемое и превосходящее человеческий опыт. Когда человек знает, что он не есть только его тело и душа, а представляет собой всю Вселенную, тогда все сомнения, страхи, заботы неудовлетворённости растворяются как дым без огня;

4) космическое сознание, при котором человек знает, что он един всем живым и что Вселенная наполнена единой жизнью. Только на этой ступени в человека приходит чувство Безусловной Любви ко всему живому;

5) нам представляется, что здесь можно выделить, кроме этих четырёх уровней сознания ещё и пятый уровень: «сознание Будды», где речь идёт о реализации человеком в себе собственной «природы Будды», о возможности стать «Буддой» при жизни. «Будда» – это состояние человека, ум которого полностью свободен от невежества, алчности и ненависти. Жизнь Будды – это совершенная мудрость и безграничное сострадание.

Человек способен изменить свою внутреннюю сущность. В этом плане всё зависит от самого человека. С изменением внутренней сути человека меняются и внешние составляющие человека: черты лица, формы головы и руки, форма или параметры тела (полнота или худость), походка, жесты. Так дух «обрабатывает» тело. Человеку изменить себя как внутренне, так и внешне, используя только физические или психические методы, невозможно. Когда коренным образом меняются характер и потребности человека; соответствующие изменения происходят и во внешней природе человека.

VIII. Самадхи – созерцание, когда сознание поглощено объектом созерцания настолько, что сливается с ним. В самадхи исчезает сама идея собственной индивидуальности, но не сознание. На данной ступени возникает единство воспринимающего и воспринимаемого. Самадхи содержит в себе три различные ступени. На самой высокой из них йог вновь обнаруживает своё тождество с Брахманом, что и составляет само по себе высшее освобождение. В ходе духовного подъёма по этим ступеням могут проявиться всевозможные сверхъестественные силы («сиддхи», что значит «свершения»), но ученик, видя в них лишь препятствие, которые надо преодолеть, соответственно и относится к ним, как к таковым и не более, ибо его единственной целью и смыслом жизни является конечное высшее осуществление.

В философии Древнего Китая проблема человека, смысл его бытия занимают центральное место. Древнекитайская культура (до VI в. до н. э.) даёт философско-мифологическое объяснение происхождения на Земле живой и неживой природы, которое включает в себя целый ряд последовательных этапов. Так,

старинное философское произведение «И-Цзин» (древнекитайский «Канон Превращений» или «Книга перемен») – это одновременно и «книга гаданий», и «книга мудрости» (24, 22). В качестве способа гадания И-цзин предвосхищает возможности преобразования мира уже в зародыше и, вследствие этого, позволяет человеку увидеть свое будущее и понять породившее его прошлое. Главное – это научиться видеть, что нечто даётся человеку прежде всякого объекта созерцания, не являясь ни фактом, ни чувством, ни идеей, ни объектом. Задача мысли – следовать тому, что всегда уже есть. Следовательно, человек не находится под властью неотвратимой судьбы, которую нельзя было бы изменить. Напротив, зная, какие события могут произойти в будущем, человек может начать действовать, чтобы предотвратить всевозможные беды. Эта книга может последовательно направлять человеческие поступки в плане обретения высшего смысла бытия. Посоветовавшись с оракулом, человек в состоянии принять правильное решение и действовать согласно его указаниям, если для этого ещё есть время. Способность человека принимать решения играет важнейшую роль в человеческой жизни, поскольку решения влияют на его желания и действия. Всё начинается с решения самого человека, как сознательного, так и неосознанного усилия. Быть в действии, значит приводить в движение энергию, влиять на события в собственной жизни. Способность человека перейти к действию в любых обстоятельствах, когда он чувствует, что необходимо идти вперёд – одно из необходимых качеств, так как человеку невозможно по-настоящему знать последствия, пока он не перейдёт к действию. Именно философско-мифологические представления древних китайцев, подобные И-цзин, дали первичное объяснение происхождения мира, природы и человека, создали почву для возникновения всемирно известных религиозно-философских учений Китая – конфуцианства, моизма, даосизма, легизма, дзэн-буддизма. Рассмотрим некоторые из них.

Конфуцианство рассматривает человека как участника социальной жизни. **Конфуций** (551–479) сосредоточил своё внимание на учении о *правильном поведении* человека. Конфуцианское золотое правило поведения людей в обществе гласит: «Не делай другим того, чего не желаешь себе». Обсуждать вопрос о природе человека, как свидетельствует «**Лунь-юй**» («Беседы и высказывания») (работа Конфуция в монографии 106, с.

284-374), Конфуций избегал, ограничившись расплывчатым высказыванием: «По своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга».

Сам же основоположник конфуцианства о себе говорил следующее: «В четырнадцать лет я с прилежанием предавался учению; в тридцать я твёрдым шагом шёл по своему пути; в сорок лет я перестал сомневаться; в пятьдесят я знал законы Небес; в шестьдесят я следовал своему внутреннему пониманию; в семьдесят мои сердечные устремления прониклись космическим порядком». Из слов Конфуция вытекает, что только после пятидесяти лет от роду он начал постигать высший смысл бытия. А до этого была постоянная, так называемая «черновая» работа над собой.

Традиция приписывает Конфуцию обработку текстов так называемого «Пятикнижия», лежащего в основе китайской культуры. В ответ на упадок и смыслоутраты, овладевшего китайским обществом в эту эпоху нищеты и насилия, Конфуций предлагает вернуться к истокам, когда в мире царил порядок, установленный на небесах, а каждая вещь занимала отведённое ей место, т.е. на пять веков назад, к началу правления династии Чжоу. Для этого, согласно Конфуцию, следует изучить «Пятикнижие», написанное именно в то время, и проникнуться заключённой в нём мудростью древних, а также «исправить имена», т.е. вернуть словам, сознательно извращённым, их былой изначальный смысл.

Приведение общества в порядок в соответствии с «небесным велением», восстановление космического порядка лежит через реанимирование и развертывание образа идеального человека – «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*), следующего конфуцианским моральным заповедям. До сих пор стать «благородным мужем» можно было лишь по праву рождения, но «рождение ничто там, где нет добродетели», – говорит Конфуций. Основным качеством «благородного мужа» является «человеколюбие» (*жэнь*), понятие, введённое Конфуцием: «Жэнь – это небесное благородство, человеческое достоинство [...] и каждый обладает им изначально [...]. Если я захочу найти его – оно здесь, непосредственно во мне». Почитание родителей и старших братьев образует основу, или корень (*бэнь*), человеколюбия, от которого рождается Дао (109, I, 2). Жэнь позволяет человеку познать самого себя, свою связь с бесконечностью и со всеми остальными. Если жэнь и присуще

человеку изначально, то оно требует тем не менее дальнейшего развития «*через полное воспитание*», единственное способное превратить обыкновенного человека в «благородного мужа», однако воспитание это не может быть привнесено извне, а заключается прежде всего в *самоусовершенствовании* и *самодисциплине*. Но это для многих людей труднодостижимо. Не зря Конфуций противопоставляет этого «благородного мужа» простолюдину, или «низкому человеку» (*сяо жэнь*). Это противопоставление проходит через всю книгу «Лунь юй». «Благородный муж» следует долгу и закону, а «низкий человек» думает, как бы получше устроиться и получить выгоду. «Благородный муж» требователен к себе, «низкий человек» – к людям. О «благородном муже» нельзя судить по мелочам, и ему можно доверить большие дела, а «низкому же человеку» нельзя доверить большие дела, и о нём можно судить по мелочам. «Благородный муж» живёт в согласии с другими людьми, но не следует за ними, «низкий же человек» следует за другими, но не живёт с ними в согласии.

Конфуций однозначно полагает, что в соответствии с принципом жэнь, человек должен оставаться верным своей природе (*чунг*), относиться к себе с той же требовательностью, что и к другим (*чу*); он должен быть прямодушен и честен (*и*), доброжелателен, внимателен и щедр; исполнять сыновний долг (*сяо*) – основу общественного порядка, когда сын повинуетя отцу, жена – мужу, младшие – старшим, подданные – государю, а государь – небу, а также соблюдать ритуалы и нормы этикета (*ли*). Именно соблюдение ритуалов и норм этикета, по мнению Конфуция, является залогом гармонии с Дао. Конфуций надеялся, что правители, узнав о гармонической действенности нравственных норм, *подчинят свою волю и закон нравственному долгу*. Для этого он создал учение, организовал философскую, нравственную и политическую школы и занялся просветительской деятельностью, пустившись по царствам с визитами к правителям.

Таким образом, учение Конфуция направлено на то, чтобы вернуть порядок тому, что в упадке, «обновить человека»; а за обновлением человека, согласно Конфуцию, обязательно последует и обновление всего общества.

Даосизм неотделим от имени его создателя **Лао-цзы** (570–490). Автором основополагающего трактата философии даосизма «Дао

дэ цзин» считается Лао-цзы.

В центре учения даосизма – представление о Дао, Великом Пути мира. Дао вездесуще, пронизывает всю вселенную пространства и времени. Дао представляет собой нечто вечное, неизменное, невоспринимаемое органами чувств и мыслями неопределяемое начало. Дао – всё порождающее Небытие, ибо всё возвращается в небытие, причём жизнь трактуется даосизмом как сон.

«Дао» имеет два значения: во-первых, это субстанция, от которой произошёл весь мир, это первоначало, которое представляло собой пустоту. Во-вторых, это путь, по которому в своём развитии должны идти человек и природа, это универсальный мировой закон, обеспечивающий существование мира; поэтому в даосизме концепция личности, ищущей смысл бытия (Дао), занимает особое место. Объясняя основы построения и существования окружающего мира, даосы пытались найти путь, по которому должны следовать человек, природа и космос. Исходя из такого понимания основ Дао, они ориентировали поиски индивидуального бессмертия, сочетая их с идеей добра (дэ) и непричинения зла ничему живому. В отличие от конфуцианцев, даосы выработали свою собственную концепцию развития человека, которая легла в основу даосской душевной культуры, культуры чувств. Высшая цель и смысл человеческой жизни, согласно даосам, состоит в том, чтобы познать Дао, следовать ему и слиться с ним. Нарушение принципов естественной жизни, отход от Дао (Природы) приводит к болезням, преждевременному старению и дряхлости. А естественность, спонтанности жизни, следование Дао дают человеку здоровье и долголетие. Основным законом для человека – принцип недеяния, т.е. ненарушение естественного хода событий и процессов, Вселенского порядка вещей, определяемого Дао. В окружающем человека мире Дао проявляется через дэ. Дэ применительно к человеку обуславливает его *ци* (жизненную энергию). Дэ – это сущность, смысл существования, природное качество.

Главная задача даосской практики психической саморегуляции заключается не в подчинении человека *биологическому началу* как таковому, а в выявлении *изначально заложенного в нём космического начала* и подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить

все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады «небо-земля-человек». Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования Вселенной является «великое Дао» (*У-ци*), которое отождествляется даосами с «истинной сущностью» человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель и смысл развития личности.

Отметим, что, согласно религиозно-философским системам Востока, существует и обратная связь таких соответствий – от «малого к большому», т.е. работа с одним органом или телом в целом – вызывает адекватные воздействия и на макроструктуру (макрокосм). Например, работая с тонким телом путём особой духовной практики, человек сам оказывает воздействие на тонкие субстанции Вселенной. Это, в частности, отражается в создании целой системы духовных оболочек вокруг Земли. Очищая и развивая свои духовные тела, человек становится мощным преобразующим фактором по отношению к духовному климату всей планеты. Т.е. отношение «макрокосм и микрокосм» символизирует положение человека в универсуме как «меры всех вещей». Основанием этого отношения является символика самого человека, в особенности как «универсального человека» вместе с его «соответствиями» знакам Зодиака, планетам и элементам. Как говорил Ориген: «Знай, что ты – иное мироздание в миниатюре и что в тебе – солнце, луна и все звёзды». Мы считаем, что идея принципа «большое присутствует в полном великолепии в малом» имеет огромное философско-методологическое значение. В данном случае детальное изучение астрономических и астрологических соответствий и влияний планет друг на друга и на людей найдут своё объяснение. И тогда возникает возможность использовать все эти соответствия в духовном развитии человека.

Сходные высказывания можно обнаружить у Чжуан-цзы, например: «В духовном стяжай ещё более духовное – и тогда станешь опорой небес» (213, 189).

Действительно, самосовершенствование человека может проявляться в полной идентичности «истинной сущности» человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность мы рассматриваем не как интеллектуальный «синтез» субъективного мира человека и объективного мира вещей, а как спонтанное,

непосредственное и мгновенное взаиморастворение, прыжок в подлинный первоисточник идентичности, слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и «истинной природой» каждого человека. Таким образом, слово «Дао», означающее «путь», путь Природы и Вселенной, или путь естественной реальности, имеет непосредственное отношение к тому «пути», которым человек изначально располагает и тем самым может раскрыть свой ум для постижения окружающего его мира, духовных путей и самого себя.

Если тело здорово, то оно может «переварить» стрессы современной жизни и даже найти в них творческий вызов. Но многие люди игнорируют те естественные механизмы, которые поддерживают равновесие между телом и умом. Они пытаются воспринимать своим умом окружающий их мир, сваливая концепции, мысли и желания в огромный могильный курган из некоторого «мысленного» хлама.

На пути к этой высочайшей вершины Даосы работают со всем, что есть в человеке. Не остаётся ни одного потаённого «уголка», который не подвергался бы трансформации. Более того, при этом любые качества, даже самые негативные, используются для положительной эволюции. Пороки не приходится подавлять; их используют для прогресса – они становятся желанным сырьём для производства добродетелей.

Действительно, негативные эмоции «живут» во внутренних органах физического тела и истощают их. Внутренняя энергия, загрязнённая такими эмоциями, не позволяет человеку черпать энергию Вселенной и ощущать себя её гармоничной частью. Вместо этого наступает состояние разделённости, неудовлетворённости и страдания. Так человек утрачивает свою изначальную целостность.

Одним из условий обретения человеком высшего смысла бытия заключается в понимании смысла учения даосизма. Именно осмысление человеком ключевых понятий даосизма позволяют ему выходить (транцендировать) за пределы своей ментально ориентированной жизни и обрести совершенную мудрость.

Определяя Дао в словесной форме, Лао-цзы в «Дао дэ цзин» тут же уведомляет нас об условности (неистинности) словесного выражения постоянного Дао (127, § 1). Лао-цзы преподносит своё

Дао двояким образом. Во-первых, посредством молчания (*бу янь*), сохраняющего подлинную истину постоянного Дао. Эта функция возложена Лао-цзы на совершенномудрого человека, представляющего даосский идеал (127, § 2). Во-вторых, он провозглашает о Дао в рационально-философском смысле. Создавая систему категорий, Лао-цзы показывает, как возможна и как в действительности рождается философия Дао. Все категории Дао образуются вокруг системообразующей генетической триады, состоящей из «первоначала-тождества» и его противоположностей – «первоначала-небытия» и «первоначала-бытия». Категории фиксируются в именах и через познавательную рефлексию выводятся в сферу просветлённого человеческого сознания для передачи другим людям.

Тем не менее, Дао невыразимо в словах: «Знающий не говорит, говорящий не знает» (127, § 56). И всё-таки философский путь к Дао подводит (но не открывает) система категорий, которая вырабатывается мудрецом, слившимся с Дао. При этом сам мудрец остаётся в абсолютной неподвижности, недеянии и молчании. Вследствие безымянности Дао таким же бессловесным остаётся и истинное учение о Дао совершенномудрого человека: «Совершенномудрый человек правит службу недеяния, ведёт учение без слов (речей)» (127, § 2). Однако в Поднебесной с миром естественного Дао соседствует мир не-Дао, и вот в нём-то совершенномудрые используют имена.

Но есть имена, которые появились с возникновением государства, с началом насильственного правления. Они нарушают упорядоченность природного естества и насильственно подчиняют одну вещь другой. Лао-цзы предлагает «пресечь» эти имена для того, чтобы Дао полностью овладело Поднебесной и возродилось естественное течение бытия: «С началом насильственного правления появились имена. И поскольку имена уже есть, постольку нужно знать, как пресечь (искоренить) [их]. Зная то, как пресечь [имена], можем избежать гибели». Совершенномудрый человек знает метод, как нужно, согласно Дао, обходиться с противоположностями в именах. Но многие люди этого не понимают. Как только в их сознании появляется некое имя, оно тут же вызывает свою противоположность: «Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасное есть прекрасное, то появляется и безобразное. [Когда в Поднебесной] все узнают, что добро есть

добро, то появляется и не добро. Это происходит потому, что бытие и небытие друг друга порождают, трудное и легкое друг друга создают, длинное и короткое друг с другом соизмеряются, высокое и низкое друг с другом сопоставляются...» (127, § 2). Но эти люди не видят за противоположностями гармоничного единства, и в умах их разгорается самая настоящая война противоположностей, которая переносится в их действия. В таких условиях совершенному человеку ничего не остаётся, как «вести учение без слов», «править службу недеяния» и избрать единое в качестве гармоничного образца (127, §§ 2, 22).

Таким образом, Лао-цзы показывает человечеству, что в его словах сущность Дао отсутствует. Лао-цзы говорит о том, чтобы люди не говорили, а следовали естественности (127, § 23). Он показывает, как возможна философия, но одновременно и даёт понять, что это довольно праздное занятие, ибо говорение не содержит подлинного знания (127, § 56); спорящий не искусен и многознающий не обладает знанием (127, § 81). Слово о Дао – это только приманка к естеству, но даже и этого легкого для восприятия слова люди не понимают (127, § 70).

Всего три раза Лао-цзы упоминает в «Дао дэ цзин» о причастности его самого к управлению Поднебесной. Всё остальное – это рекомендации правителям, их характеристики и демонстрация *образцового правления* совершенному человеку. Лао-цзы называет пять важнейших характеристик совершенному человеку: он в безмолвии осуществляет недеяние (*у вэй*), творит вещи, рождает их, возделывает и завершает. Совершенномудрый тождествен Дао. Поэтому у совершенному нет какой-то отличной от Дао специально выработанной теории или программы управления. Он не правит Поднебесной, а только охраняет естественный ход вещей и стережёт тех, кто нарушает его сознательно или непроизвольно (127, § 37).

Согласно Лао-цзы, участие совершенному в управлении Поднебесной сводится к следующим моментам: во-первых, благодаря постоянству (*чан*), недеянию и не недеянию (*у вэй эр у бу вэй*) и духовному естеству (*пу*) Дао совершенномудрый охраняет спонтанные перемены (*цзы хуа*) и естественный ход вещей от искажения их органических форм. Только таким способом достигается самоутверждение (*цзы дин*) Поднебесной; во-вторых,

генерируя в себе Дао, совершенномудрый развёртывает его в «три драгоценности» («милосердие», «простоту» и «не смею встать впереди Поднебесной» (127, § 67)), посредством чего превращается в духовного света Поднебесной (*ци чжан*). Духовность его оформляется не в слове, а воплощается в духовном сосуде (*ци*) Поднебесной. Совершенномудрый – не проповедник Дао как учения, а есть само духовное вместилище космоса Дао; в-третьих, совершенномудрый проводит из психоэнергетической основы (*цзин*) Дао общеединую сущность доверия-веры (*синь*) в Поднебесную и возвращает на вере правление естественности (*цзы жань*). Даосская вера, выходящая из глубины Дао, ведёт не к религиозному Богу, а к природе-естеству.

Если сравнить Конфуция и Лао-цзы в понимании им Дао, то их подходы друг от друга диаметрально различаются. Если у первого работают антропогенные основания, то у второго – космогенные, если у Конфуция Дао активно творится человеческим субъектом, генерируется из *жэнь* (человеколюбия), основу которой образуют отцовская любовь и сыновняя почитательность (106, I, 2), то у Лао-цзы Дао рождается естественно и спонтанно.

Таким образом, гносеологический анализ представлений, как Конфуция, так и Лао-цзы, показывает, что они постоянно указывали на ряд искажений («форм превращённого сознания»), которые появляются в человеческом сознании при использовании имён. В целях избежания этих искажений, согласно Конфуцию, следует изучить «Пятикнижие» и проникнуться заключённой в нём мудростью древних, а также «исправить имена», т.е. вернуть словам, сознательно извращённым, их былой первоначальный смысл.

Лао-цзы же показывает человечеству, что в его словах сущность Дао отсутствует. Слово Дао – это только приманка к естеству, но даже и этого лёгкого для восприятия слова люди не понимают. А это непонимание людьми смысла Дао порождает в их душе вопросы о смысле жизни. При этом сам мудрец остаётся в абсолютной неподвижности, недеянии и молчании. Лишь тогда в человеке проснётся его внутренний голос, т.е. тот голос, который представляет собой его духовный сосуд. Без внутреннего голоса Бог не живёт, и Дао не существует, и человек не деятелен. Внутренний голос характеризует в человеке его красоту, смысл и силу жизни. Иногда этот голос молчит, потому что не наступил

подходящий момент, но в другое время он может быть безмерно сильным. Человек часто не обращает внимание на свой внутренний голос, отказываясь твёрдо следовать ему или даже не желая ему верить. Вместо этого человек полагается на внешний мир, использующий власть и дисциплину для определения своей жизни как нечто значимое, мир, искажающий смысл человеческой жизни и оставляющий человека в смятении.

Всей глубиной природа человека и смысл его бытия раскрывается в **дзэн-буддизме**. Основоположником дзэн-буддизма считается Бодхидхарма (кит. Путидамо или Дамо; яп. Дарума). Дзэн возникает в VI в. н. э. в Китае, а потом и в Японии. Его ввезли на территорию Японии из Китая в XII-XIII вв. н.э.

История Дзэн – это история мгновений. Она не может, подобно истории идей или истории человечества, иметь вид хронологии событий, теоретических обобщений, критических наблюдений, подробного перечня хода изменений, преобразований. История Дзэн может быть «историей» лишь постольку, поскольку это – упорядоченный во времени список имён людей, которые достигли величия в словах, делах и образе жизни. Это не та созерцательность и мистицизм, присущая индийским религиозно-философским учениям, а проповеди именно «своих», китайских, наставников, хотя опирающиеся на классические тексты Трипитаки.

В учении Дзэн на первый план выходят не столько какие-то философские или религиозные постулаты, но личности конкретных учителей. Именно через них, через описание их образа жизни, поступков и слов, проявляющиеся как «здесь и сейчас», Дзэн сам рассказывает о своей сути.

В Дзэн огромную роль имеет личный опыт самого человека. Никакие идеи непонятны тем, у кого они не подкреплены личным опытом. Когда речь идёт о самой жизни, истине, то здесь личный опыт крайне необходим. Без такого опыта ничто, связанное с её (истиной) сутью, никогда не может быть осознано и правильно понято. Духовное пробуждение происходит не за счёт изучения какой-либо доктрины, а вследствие простого и непосредственного утверждения истины, лежащей в основе нашей сущности.

Раз история Дзэн – это история имен людей, достигших высшего смысла бытия, то рассмотрим несколько примеров, которые раскрывают его суть и содержание этого смысла и как он –

этот смысл – дается человеку через его непосредственный опыт прямым указанием просветленного Учителя.

Однажды мастер **И-сан**, заметив, что Чикан способен стать Учителем дзэн, сказал: «Я не спрашиваю тебя о твоих ежедневных занятиях или о том, как ты знаешь священные тексты. Но скажи мне, кем ты был, когда находился в утробе матери и не осознавал, где запад, восток, север или юг? Если ты сумеешь ответить на этот вопрос, я подарю тебе мою личную печать в знак подлинности твоих познаний».

Этот вопрос учителя И-сана стал для Чикана поворотным пунктом на пути к просветлению. Но сейчас он стоял в полном замешательстве перед учителем. Пытаясь ответить на вопросы, он предложил несколько вариантов ответа, но учитель всё их отверг. В конце концов, Чикан в отчаянии воскликнул: «Умоляю тебя, *объясни* мне, в чём тут дело, скажи хоть пару намекающих *слов!*».

И-сан ответил: «Если я скажу тебе хотя бы одно слово, это будет моё понимание. Твой ответ должен прийти из твоего собственного понимания, из твоего естества. Если я дам тебе своё собственное знание, это не принесёт тебе никакой пользы».

Возвратившись к себе, Чикан заново начал изучать все пять тысяч сорок восемь томов буддийских канонических текстов. Но ответа в своём сердце (естестве) он не мог найти. Сознавшись себе: «Невозможно насытиться нарисованной пищей, а все эти Священные Писания – просто картинки с изображениями пищи», Чикан сжёг весь буддийский канон.

«С этой минуты я прекращаю изучать буддизм, – сказал он. – Я стану монахом, который всю свою жизнь превратит в медитацию. Питаться стану нищенской похлебкой и дам, наконец, своему уму отдохнуть от тяжкого труда». Он медитировал, не отрываясь даже для сна. Когда Чикан достиг реализации, все знания, что он приобрел до сих пор, стали неважными точно так же, как лодка, перевозившая человека через реку, становится ненужной, едва он достиг берега. Двенадцать разделов буддийских Священных Писаний – это всего лишь лодка для перевозки человека к осознанию самого себя и обретения им высшего смысла жизни. Когда человек достиг самоосознания, он может забыть все свои знания по буддизму.

Нан Ин, японский мастер дзэн принимал у себя одного университетского профессора, пришедшего порасспросить его о

дзэн. Нан Ин в это время разливал чай. Налив гостю полную чашку, он продолжал лить дальше. Профессор смотрел на льющийся через край чай и, наконец, не вытерпев, воскликнул:

- Остановитесь, она же полна.

- Вот как эта чашка, – ответил Нан Ин, – и вы наполнены своими мнениями и суждениями. Как же я могу показать вам дзэн, пока вы не опорожните свою чашку? (8,188).

Действительно, то, что показывает через своё действие Нан Ин многознающему профессору – это уже есть дзэн. Он через своё действие *непосредственно указывает* уважаемому профессору, опустоши своё сознание от всех знаний, догм и учений, тогда в тебе будет настоящий, а не идолопоклоннический дзэн. И тогда ты будешь свободен и не будешь нуждаться во мне. Мастер, достигший состояния истинного пробуждения, знает, что освобождения достигают там, где непосредственно находятся, т.е. здесь-и-сейчас. К этому мгновению нельзя прийти, следуя путём логики и философии. К сожалению, профессор упустил истину.

Четвёртый патриарх **Дао-синь** (579-652 гг.), будучи ещё учеником, пришёл к Сэн-цаню с вопросом:

- Каким способом можно достичь освобождения?
- Кто связал тебя? – спросил Сэнцань.
- Никто меня не связывал.
- Тогда зачем ты стремишься к освобождению?

И это было моментом прозрения Дао-синя (8, 121). Нигде, а только здесь-и-сейчас можно получить и ответ, и освобождение, не на небесах, не в обрядах, как и не в священных текстах. На вопрос ревностного ученика: «Что такое мое «Я»? наставник ответил: «Что бы ты делал с этим «Я»?», и в этих словах отразился чистый свет дзэн, показывающий какой ад устроил этот ученик, привязываясь к идеи своей «самости», идеи своего «Я-эго». У нас есть всё, мы ни в чём не нуждаемся, являясь всем.

Дзэн безоговорочно говорит в пользу возможности достичь просветления и освобождения *без восхождения по пути самосовершенствования человека*. (Запад слишком сильно подвержен идеи самосовершенствования человека). Для достижения просветления не требуется никакой предварительной практики в медитации, ибо наше сознание уже обладает

просветлением само по себе. Нет сознания вне Будды, нет и Будды вне сознания. Учитель Дзэн-буддизма **Хуан-бо** (ум. 850 г.) сказал: «Именно тем, что так ищут её [природу Будды], они добиваются обратного – теряют её, ибо это значит – с помощью Будды искать Будду, с помощью ума – хватать ум. Они ничего не достигнут, даже если целую *кальпу* будут стараться изо всех сил» (8, 125).

Ученик **Нань-чжуана** (748-834) Чжао-чжоу (778-897) получил пробуждение после следующего разговора:

- Что такое Дао? – спросил Чжао-чжоу.

- Твой обычный [т.е. естественный] ум и есть Дао, – ответил учитель.

- Как можно вернуться к гармонии с ним?

- Стремясь к гармонии, ты неминуемо отклоняешься от неё.

- Но как можно познать Дао без стремления?

- Дао, – ответил учитель, – не принадлежит ни знанию, ни незнанию. Знание – это ложное понимание. Незнание – это слепое неведение. Для действительно постигшего Дао, оно подобно пустому небу. Зачем же притягивать сюда истину и ложь?

Однажды один из монахов спросил Чжао-чжоу: «Если придёт бедняк, то, что я должен ему дать?» На это наставник ответил: «У него уже всё есть».

Дзэн-буддизм настаивает на освобождении от всяких условностей и неестественных помех. И даже медитация, при помощи которой медитирующий стремится освободиться от оков ума, интеллекта, рассматривается в Дзэн как неестественное свойство ума, вызываемое искусственно. Медитирующего в дзэне рассматривают как порабощённого своим умом к своему объекту медитации. Так, по преданию, один из патриархов дзэн **Хуэй-Жень** (VIII в.) как-то спросил своего будущего преемника Ма-Цзы:

- Светлейший, какую цель вы преследуете, сидя в медитации?

- Цель в том, чтобы стать Буддой – отвечал Ма-Цзы. Тогда Хуэй-Жень подобрал черепицу и стал тереть её о камень.

- Что вы делаете, учитель? – спросил Ма-Цзы.

- Я полирую черепицу, чтобы она стала зеркалом.

- Как можно, полируя черепицу, сделать её зеркалом?

- А как можно, сидя в медитации, стать Буддой?

Умышленная активность ума в медитации, будучи активностью ограниченного сознания, никак не может привести к

проникновению в собственную природу. Дзэн не опирается ни на медитацию, ни на какой-либо другой применяемый метод. Когда человек приобретает интуицию, как её обрёл сам Будда, то он постигнет, что ум – это Будда, Будда – это ум.

В отрицании роли дискурсивно-логического мышления как способа постижения абсолютной истины вся суть дзэн. Дзэн действует в сфере недвойственности, мышление же, развертывание суждения в словах протекает в области двойственности, или диалектики. Слова понимаются просто как способ указать на истину. Один из текстов Махаяны гласит: «Слова не имеют высшей реальности, и то, что словами выражается, не есть высшая реальность. Почему? Потому что высшая реальность – это опыт, в который нельзя вступить с помощью идей, его рассматривающих». *Никаким мышлением не достичь дзэн.* Рассмотрим пример, доказывающий, что данная посылка является краеугольным камнем всякого обучения дзэн. Однажды учитель **Дого** пригласил своего ученика Дзэгэна пойти в деревню, где недавно кто-то умер. Прибыв в деревню и постучав по крышке гроба, Дзэгэн спросил у Дого:

- Скажи учитель, жив он или мёртв?

- Жив. Я бы этого не сказал. Мёртв. И этого я бы не сказал, – ответил учитель.

- Почему не сказать либо жив, либо мёртв? – переспросил ученик.

- Иначе нельзя сказать, – настаивал на своём учитель.

Когда они уже возвращались домой, Дзэгэн, который так и не понял смысла слов своего учителя, с угрозой ещё раз спросил:

- Учитель, если ты не скажешь, жив он или мёртв, то я ударю тебе.

- Бей, если хочешь, но я не могу утверждать ни того, что он жив, ни того, что он мёртв, – ответил учитель. Дзэгэн ударил учителя, но того ответа, которого он добивался, он так и не получил. Действительно, Дзэгэн всё ещё пытался решить свою проблему посредством ума, а учитель постиг то, что находится за пределами мышления и поэтому он понимал, что не сможет передать своему измученному ученику свой внутренний опыт при

помощи дискурсивного мышления, при помощи умозрительных размышлений.

После смерти своего учителя Дзэгэн задал тот же вопрос другому учителю дзэн. Учитель Сэкито ответил:

- Ни то, ни другое.

- Почему же ни то, ни другое? – переспросил Дзэгэн.

- Ни то, ни другое: вот и всё тут, – был таков ответ. Вдруг всё это произвело в нём пробуждение. Тогда он с благодарностью вспомнил своего умершего учителя, который от всей души пытался помочь ему.

Дзэн (смысл жизни как рационально-иррациональная сфера) по своей сути лежит вне всякого мышления или мышления, оперирующего двойственностью мыслительного процесса. Мысль способна проникать далеко; посредством рассудочной деятельности человек может получить представление о *едином*, даже о *пустоте*, но при этом он просто рассуждает; он не *знает*.

Знание, дающее абсолютную истину, не удел рассудка. Абсолютная истина – это продукт внутреннего опыта. Она выше всяких слов и разграничений, а поэтому не может быть достаточно выражена ими. Абсолютную истину никакие слова не могут описать и никакое разграничение не сможет её обнаружить. Также и смысл жизни должен быть пережит как непосредственное человеческое естество в бездонной глубине человеческой души, после чего он станет осмысленным, естественным и спонтанным.

Таким образом, путь духовного созерцания, практикуемый мудрецами-мистиками Востока, характеризуется систематическим, целенаправленным и методически упорядоченным опытом «возвышения души» в постижении высшего смысла бытия. Тип мудреца-мистика отмечен в целом печатью «духовной трезвости», совершенной и изошрённой «техники» единения с Брахманом, Ишварой, Буддой. Мудрость религиозных мистиков выступает в целом в форме ментальности как психофизической трансформации субъекта знания на пути экстатического восхождения субъективного духа к Единому, Дао, Брахману, Высшему плану бытия. И специфическим выражением мудрости в Восточной религиозной философии является путь созерцания, видения (даршан), что приводит ум человека в чистое, естественное, целостное состояние.

§ 2. Основные концепции смысла жизни человека в западноевропейской философии

История западной философии включает в себя значительное разнообразие точек зрения на смысл жизни человека. В отличие от воззрений восточных мудрецов с доминированием в их концепциях космоцентрического подхода к проблеме личности, в философских учениях античности сделан первый шаг к отделению человека от Космоса, т.е. к субъект-объектному отношению. Уникальность восточного видения мира и человека заключается в том, что она, будучи целостным (недвойственным, недуальным) «подходом», диаметрально противоположна западному видению мира, которое в основе своей носит дуалистический характер и делит всё мироздание, включая и самого человека, на составные части. Так, если в восточной культурной традиции освобождение человека как цель и смысл жизни предполагает слияние его с окружающим миром, то в западноевропейской культуре человек по мере своего развития начинает различать мир и себя самого на «Я» и «не-Я», («Я – Другой»), что лежит в основе его индивидуальности, неповторимости и уникальности.

В восточной культуре, в частности, в буддизме можно говорить о реализации своей собственной «природы Будды», ибо эта природа неопределимое человеческим языком состояние человеческой завершенности, когда человек преодолел свою внутреннюю смуту и достиг самадхи. Ум его полностью свободен от алчности, ненависти, невежества. Жизнь Будды – это совокупность совершенной мудрости, безграничного сострадания и любви.

Согласно же западноевропейской культуре, человек – существо несовершенное и незавершённое, он никогда недоволен собой. При этом этот человек стремится подняться над самим собой, завершить своё бытие. Но вырваться из тисков мира и самого себя (из своего «Я-эго»), имея в наличии ментальный и духовный опыт культуры Запада и пользуясь им, чтобы прийти к миру с самим собой и тем самым преодолеть саморазорванность собственного бытия, человек не по силе. Для этого западному человеку следует также «впускать» внутрь себя и восточную духовную традицию. Рассмотрим историю становления проблемы человека и смысла его бытия, которые разрабатывались веками западноевропейскими мыслителями.

В начальный период развития культуры Древней Греции в лексиконе древних греков ещё не было слова, соответствующего понятию «личность», но были слова для обозначения различных компонентов личности или эго («Я»). Например, слово «психэ» (psyche) – дыхание жизни, покидающее человека в момент его смерти – можно интерпретировать как жизненный принцип, отделяющий живое от неживого. А слово «тимос» (thymos) означало мотивационный принцип, лежащий в основе как действия, так и чувствования. Слово же «нус» (noos) обозначало психический орган для ясного восприятия истины. Феномен смысла жизни рассматривался в древнегреческой философии как особый подход к исследованию природы и сущности человека. Так, уже у **Гераклита** (544-483) прослеживается взаимосвязь двух основополагающих идей: о происхождении и сущности мира и о смысле бытия человека в нём [124, 44-45, 52]. Диоген Лаэртский приводит следующее высказывание Гераклита: «Пределов души не отыщешь, по какому пути не иди, – так глубок её Разум» (54, 361). Процессу познания мешают человеческие страсти, так как, согласно Гераклиту, «всякое желание сердца исполняется ценою души» (212, 66). И решение проблемы смысла жизни Гераклит связывал с безусловным выбором в пользу абсолютного положительного нравственного идеала [124, 45]. Раз гармония мира устанавливается Логосом, т.е. абсолютно полным знанием (мудростью) и абсолютной нравственностью, то для Гераклита мудрость и есть мораль. Мудрость – это качество человека, который подтвердил свою способность к надёжному и правдивому суждению и свою искущённость в решениях и действиях. Обладая широким видением жизни, мудрый человек превосходно осознаёт свои слова и решения и в совершенстве управляет ими. Личность, достигшая мудрости, становится внимательной к потребностям других людей. Она всегда непревзойдённо спокойна, открыта и доверчива. Она живёт в мире с собой и со своим окружением. Мудрость такой личности исходит из понимания и приятия сердцем, т.е. когда поддерживается контакт сердца с интеллектом. Это и есть высшая цель каждого человека, который желает обрести внутренний мир и ясность души.

Объяснение поведения человека и личной его ответственности, обусловленные внутренними причинами, осмыслением человеком своего «Я», своего места в мире появились в V в. до н. э. в

произведениях греческих драматургов. В частности, **Софокл** (ок. 496-405) рассматривал человека как преобразователя природы. В процессе взаимодействия людей между собой и при освоении природы возникает познавательное отношение человека к самому себе, акт осознания самого себя, акт «самосознания Я» (177, 51), который впоследствии Р. Декарт и Г. Фихте считали самой характерной чертой личности. Акт «самосознания Я» – это способность человека знать о собственном существовании, о своей реальности.

Протагор (480-410) своим главным объектом исследования взял человека: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (212, 68). Он говорил о сущности и назначении человека в этом мире; о его познавательных способностях Протагор говорил так: «О всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом» (54, 375). Нет никакой абсолютной истины, всё относительно. Также нет и абсолютных моральных ценностей, смысла жизни, блага. Мудрец понимает полезность относительного и умеет убедить других. При этом Протагору смысл жизни представлялась как проистекающее из сущности человека бытийное назначение. Но сам смысл жизни заключается в самой полноте бытия мудреца.

Сократ (470-399) видел смысл жизни человека из его самопознания и духовного самосовершенствования (69, 9, 54-58). Впервые он выдвинул для древнегреческой философии принцип, согласно которому самопознание является главной и единственной целью философии, а разум – уникальным свойством человека, в котором и следует искать меру всего человеческого. Сократ прямо объявил единственно достойным философа занятием исследование не смысла мира (космоса), в котором живёт человек, а самого человека и дел человеческих, ограничивая философию антропологической проблематикой. Если натуралистов интересовали проблемы: «Что такое природа и последняя реальность вещей?», то Сократа же мучают ответы на вопросы: «В чём природа и последняя реальность человека?», «Что есть сущность человека?», «Для чего живёт человек?», «В чём смысл жизни?». Ответ у него недвусмысленный: «человек – это его душа». Рассматривая самопознание в качестве определяющего философского принципа, он пытался исследовать собственный

внутренний мир, без которого не было бы ни смысла жизни, ни философии в его антропологическом плане. «Но пока Вы здесь, Вы нужны себе, и самое интересное, что есть для Вас в этом мире – это Вы сами. – пишет В.С. Хазиев. – Самое страшное в этой жизни – пройти мимо себя. «Познай самого себя!» – гласила, потрясавшая Сократа, надпись на входе в храм Аполлона в Дельфах. Великий афинянин ошибся, пытаясь научить сограждан совершить самое главное дело жизни. Они ему были не нужны, как и он им. Никто никому не нужен: всё – ложь. Истина у всех одна – и она у каждого своя. Сократ говорил – и стал философом, надо было молчать, чтобы быть счастливым. Молчание не пустота, где ничего нет. Тогда это – глупость. Молчание – это счастье самопознания, это непрекращающийся диалог с самим собой – постоянный и понятный лишь самому себе. Слово – ложь, если не скрывает мысли, порождённой алчущей истину душой. В этой книге собрано моё молчание – оно никому не причинит ни боли, ни зла, но не принесёт ни радости, ни счастья. Истины эти – лишь мои: важны, нужны, интересны и полезны только для меня» (205, 3-4).

Особую значимость для понимания смысла человеческого бытия имеет платоновское понятие «эйдос» (идея, образ, вид). Для **Платона** (428-347) понятие «эйдос», тождественное понятию «идея», не сводится к конкретным проявлениям человеческого бытия. Нравственные категории, выстроенные Платоном в стройную систему рассуждений, образуют нравственный смысл жизни человека, который может быть понят только в интеллектуальном созерцании. Смысл жизни не постигаем поведением, он содержится только лишь в душе. И смысл жизни человека заключается в приближении этой души к миру идей, а путь к нему – мудрость. Платон видит этот путь соединения с миром идей и уподобления Богу в добродетели. Согласно Платону, зло не прейдёт, скорее, оно будет вечно противостоящим благу; нельзя найти место среди Богов, скитаясь по этой земле вокруг нашей смертной натуры. Вот почему надобно как можно быстрее покинуть этот мир ради другого. А это значит уподобиться Богу так, как это только возможно и доступно человеку, достигнув праведности, святости и вместе с тем мудрости (151, 2., 114, 121, 202). В «Федоне» Платон говорит: «У меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы» (151, 55). Избавится от мира вещей, уподобляясь Богу, «мере всех

вещей», согласно Платону, можно только через добродетель и познание.

Слово «добро» в понимании Платона означает то, что соответствует разуму, морали, идее блага и совершенства. Когда Платон говорит о чём-то, что оно доброе, нравственное, правильное, должное, он даже и не пытается понять, что существует одновременно нечто противоположное – недоброе (злое), неправильное, аморальное. Добро и зло нельзя разделить, как это разделяет Платон. Это две стороны одного и того же бытия, каждая из которых не могла существовать без другой.

Вся диалектика противоположностей полярна и идёт от ума. Ни одна из двух противоположностей не существует без другой. Основатель даосизма Лао Цзы так красиво сказал о взаимоотношении противоположностей: «Как только вы говорите о красоте, тут же появляется уродство, как только вы говорите о добре, тут же появляется зло». Так что, если человек будет осознавать это, то он поймёт, что всё в феноменальном мире не имеет независимого субстанциального существования и является взаимосвязанным, нет ничего, что бы было полностью отделённым от противоположностей. Тогда человек осознаёт, что в мире нет ничего, что могло бы быть обособленным.

Другими словами, высказывание Лао Цзы обращает внимание на тот факт, что все противоположности в феноменальном мире диалектически взаимосвязаны, одна не может существовать без другой. Если человек думает о красоте и хочет, чтобы красота оставалась всё время рядом с ним и пытается даже её внедрить внутри себя или вне себя, то он так и не понял, что, когда он уже думает о красоте, уродство уже там. Красота без уродства даже не может быть обозначима, не определима. В человеческом мышлении в одно и то же мгновение присутствует и красота, и уродство. Именно тот человек, говорящий так много о красоте или о прекрасном («Красота спасёт мир», «У человека всё должно быть прекрасным, как во вне, так и внутри»), внутри больше остаётся низким и изменным. С одной стороны, он видит в жизни (т.е. внутри себя или вне себя) одну только грязь и нищету, а с другой – на уровне сознания он пытается выдвигать нечто высокое и должностующее. Это настоящая болезнь ума. Такая болезненная диалектика ума порождает в нём хронический внутренний конфликт, постоянную борьбу. Разочарование будет преследовать

такого человека, отягощённого феноменами своего ума, до тех пор, пока он будет желать *либо* чего-то более высокого, благородного, красивого, *либо*, наоборот, чего-то уродливого, низменного, т.е. независимо от того, хочет ли он при этом сатанинского или Божественного, здесь качественно никакой разницы нет. Действительно, каждый раз, когда Платон считает что-то или кого-то «добрым», у него за этим прячется представление о «злом», «плохом», которое могло бы иметь место в противоположной ситуации. Платон должен был знать, что добро, как и зло, соответствует ментальному представлению человека. Суждение Платона о добре и зле идёт не от Бога (эйдоса), а от его «Я-эго». Божественное совершенство означает, что всё, что человек действительно переживает – злое или доброе, совершенное и несовершенное, прекрасное и низменное – это Бог (эйдос), который должен был проявлять себя через совершенную личность. Чувство уродства, вины и ущербности в мыслителе возникает в том случае, когда он сам поступает вопреки тому, что считает добрым. Предложение мыслителя культивировать в своей жизни то, что считается добром для человека и общества (как это требовал культивировать в своё время Сократ), чтобы не осталось места тому явлению, которое считается злом – это элементарное непонимание им сути работы человеческого мышления.

Для **Аристотеля** (384-322) платоновский «эйдос» – это имманентная самому человеку форма бытия, а смысл жизни приносится самим человеком через его приобщение к целому и возвращение к самому себе. Пребывая в деятельном состоянии и разумно созидая вещи, человек как бы выстраивает смысл своей частной жизни. «Практичность (практический разум) имеет дело не только с общим, но должна понимать и частное, ибо оно имеет дело с практикой, а действие всегда касается частного» (10, 113-114). Раскрывая действенность практики, Аристотель значительно расширяет горизонты понимания деятельной сущности человека и смысла его жизни. Совершенствование человеческой души происходит в процессе познания. В «Никомахова этике» Аристотель писал: «Если назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного человека» (10, 63). Рациональная душа двухаспектна, так как имеет дело с

меняющейся реальностью, с одной стороны, и с неизменными принципами, с другой. Отсюда две добродетели, которые раскрывают смысл человеческого бытия, а именно – рассудительность и мудрость. Рассудительность заключается в корректном установлении того, что благо, и что зло для человека. Мудрость же состоит в познании реальности, которая лежит по ту сторону человека, выше него, и это теоретическая наука, метафизика.

Следует отметить, что метафизика («то, что после физики», после физического мира) должна изучать и описывать бытие во всей его полноте, включая и самого человека, его сути. Устанавливать связь и доверие между телом человека, его интуицией и внутренним Богом (Дао) не так просто. Установить при помощи метафизики связь всякий раз, когда человек переживает трудности или боль души, это связано с образом мыслей человека, и именно этот образ мыслей приносит ему страдания. «Мудрость и рассудительность» заключаются даже не в познании внешней реальности, а в осознании мудрости наших тел: физического, эмоционального, ментального и духовного. К сожалению, метафизику многие мыслители понимали, отделяя физический мир от своих внутренних переживаний. Метафизически осмысливать, значит уметь использовать своих способностей и возможностей для осознания того, что происходит за пределами физического плана, т.е. в эмоциональном, ментальном и духовном планах. Т.е. она сводится к тому факту, когда человек прислушивается к мудрости собственного тела, оставаясь при этом осознанным ко всем событиям своей жизни. Метафизика предлагает осознавать всё то, что происходит в физическом мире, и переносить его на уровень своего бытия. И когда человек меняет свою эмоциональную, ментальную установки соответственно требованиям естества, природы (Дао), и принимает, что всё это – собственные творения самого человека, тогда болезни и недомогания исчезают, а неприятные ситуации постепенно становятся прозрачными.

Кризис античного миропорядка и античного миропонимания, представляющего мир (космос) основанным на разуме и гармонии, а человека («малую вселенную») с его телом и душой – частицей этого разумного мира, привёл к зарождению религиозно-мифологического мышления.

В западноевропейской философской литературе многие мыслители говорили о гармонии микро- и макрокосма, и их объяснения данной гармонии, поражающие воображение обычных людей, прекрасны, но никто из них так и не затронул в самой гармонии аспект посвящения (не просвещения, а именно посвящения!). Гармония эта связана, прежде всего, с состраданием, любовью, добродетелью, с духовным совершенствованием, а также со здоровьем, которые спонтанно вытекают из самой природы человека как его естественное состояние. Тот, кто в это посвящён, тот делает в последующем только то, что находится в согласии с Божественным. Такой человек осознанно создаёт гармонию, чтобы распространить её вокруг себя. Однозначно, что Вселенная (макрокосм) заключает в себе только язык гармонии. Только гармония открывает человеку все свои благословения. И в этом случае Вселенная отвечает человеку всем в изобилии.

Если человек желает быть сострадательным, радостным и счастливым, то он должен работать над собой, чтобы вписаться в гармонию Вселенной. Человек настойчивый достигнет того состояния, когда он вступит в контакт со Вселенной и начнёт вибрировать в унисон с ней. В этот момент он почувствует, что такое настоящая жизнь, творчество и любовь. Ведь сущность человека есть трепет, духовная вибрация, колебание между бытием и небытием.

Всем людям необходимо заботиться о своих близких людях прежде, чем они станут больными. С того момента, когда дисгармония, ненависть, злословие, ревность, агрессия начнут проникать в человека, болезнь в нём уже успеет утвердиться. Болезнь – это нарушение законов Вселенной; это – беспорядок в человеческом теле, чувствах и мыслях. Когда в человеке существует гармония, то никакой беспорядок не может проникнуть в него. Таков закон Вселенной.

Гармония – лучшее средство против болезни тела и ума. Если человек болен, значит, он не прислушивается к законам Вселенной; он «вскармливает» в себе те чувства и мысли, которые вредны не только для его здоровья, но и для жизнедеятельности общества.

Если человек желает выздороветь, он должен привести свой образ жизни в согласие с жизнью, с жизнью Вселенной. Это и есть истинная гармония.

Какие существуют критерии обнаружения в себе Вселенской гармонии и симметрии? Когда все клетки организма завибрируют в унисон, человек не сможет не почувствовать этот феномен. Человек, преуспевающий в установлении состояния гармонии со Вселенной, почувствует, что со всех сторон (с Неба и Земли) вливаются в него чудесные силы, что его аура вибрирует, что он возрождается, а вибрация есть свойство духовного, высшего человека.

Для этого необходимо медитировать над гармонией, любить гармонию, вводить её в каждое своё движение, в каждый поступок, в каждое слово, в каждый взгляд. Необходимо реализовать гармонию во всем своём существе, чтобы все клетки организма вибрировали в унисон с Вселенной. В качестве примера рассмотрим оркестр. Каждому человеку известно, что если даже один исполнитель не играет в согласии с другими, он разрушает гармонию ансамбля. Тот же самый в точности феномен происходит с физическим телом, и со всем существом, так как органы тела, как и инструменты оркестра, должны вместе исполнять партитуру.

Благодаря гармоничному существованию, человек окажется в состоянии очистить атмосферу земли и вдохновить множество людей, которые искренне желают выйти из состояния как внутреннего, так и внешнего хаоса, в который погружен практически каждый человек и весь мир.

Рассмотрим далее зарождение религиозно-мифологического мышления средневековья, касающегося проблемы смысла жизни человека.

В антропологической проблематике, вырисовывающейся в античной философии, мыслители выделяли в человеке тело и душу, но с возникновением христианства стали вызревать концепции, открывающие в человеке третье измерение, радикально меняющее осмысление природы и смысла первых двух: тела и души. Согласно данным концепциям, в частности, в концепции **Филона Александрийского** (20 до н. э.— 45 н. э.), которого считают предшественником и отцом церкви, где уже доминирует библейский компонент, человек образован из 1) тела, 2) души и 3) Духа, что и нисходит от Бога. Из этой новой перспективы рассмотрения вытекает, что человеческая душа-интеллект разрушима, поскольку она «душа-интеллект» земная. Именно Бог

«вдыхает» в неё «потенцию подлинной жизни», каковым является Божественный Дух (пневма). Моментом, реализующим «сцепление человека с Божественным», согласно Филону, является уже не душа, как полагали греки, и не её привилегированная часть, интеллект, но Дух, что прямо и непосредственно исходит от Бога. Таким образом, в этих концепциях выделяются три измерения человеческой жизни: 1) в физическом измерении – жизнь исключительно животная (тело); 2) в рациональном пространстве живёт душа-интеллект; 3) в высшем Божественном измерении – восхождение к Духу. Сама по себе душа смертна, она может стать бессмертной в той мере, насколько она себя в Духе «взрачивает» и живёт в Нём. Так рушатся все доводы Платона, на которых он своё время пытался основать бессмертие души.

Действительно, слово «Дух» используется для обозначения невоплощенного человеческого существования в духовном мире. Ведь смысл жизни всякой воплощенной на нашей планете Земля души заключается в том, чтобы снова стать Духом, так как земной опыт, накопленный с самого начала жизни человека, хранится в памяти его души. Всё, что человек чувствует и размышляет в физическом, эмоциональном и ментальном мирах, записывается в его душе. Физическое тело выступает носителем этой души. Душа снова и снова воплощается на Земле до тех пор, пока переживает бессознательные, подавленные и нереализованные земные желания. Всё это означает, что до тех пор, пока человек испытывает страх и чувство вины, душа его снова и снова должна будет возвращаться на Землю. Поэтому каждый человек должен максимально использовать своё пребывание с тем, чтобы пережить все свои опыты в приятии, без всякого осуждения и чувства вины.

Прав Филон Александрийский, когда он проводит ту мысль, что от субъект-объектного познания Космоса человек должен перейти к познанию самого себя, смысла собственного бытия. Существенно для Филона то, что в момент трансцендирования, выходя за пределы самого себя, уже познав себя, человек приходит к высшему смыслу жизни и высшему пониманию. Смысл жизни, согласно Филону, в том и состоит, чтобы «быть целиком и полностью скорее в Боге, чем в самих себе» (160, 30).

Августин Блаженный (354-430) оказал влияние на целое направление западной духовной (эзотерической) философии. По-настоящему проблема всех проблем – это не космос, а человек. Не

мир – загадка, но сам человек. «Что же за тайна – человек! Ведь ты, Господи, и число волос на его голове знаешь, так что ни один из них не упадёт без ведома Твоего. И всё же куда проще сосчитать волосинки, чем страсти и душевные колебания» (2, 135). В основе философских размышлений Августина лежат не искания одинокого духа, а диалог, страстный и непрерывный, между творением и Творцом, между богоищущим человеком и стремящимся ему навстречу Богом, – путь, которым конечное существо прорывается в бесконечность: «Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам. Взывает к Тебе, Господи, вера моя, которую дал Ты мне, которую вдохнул в меня через вочеловечившегося Сына Твоего, через служение Исповедника Твоего» (2, 8).

Проблема познания и самопознания интересует Августина не как абстрактная, с точки зрения его сущности вообще, но как *проблема конкретного «Я» самого Августина Блаженного*, как личности в её отдельности и особенности. В своей «Исповеди» Августин Блаженный восклицает «Я сам стал для себя самого ощутимой проблемой, большим вопросом, «*magna quaestio*», «я не осознаю всего, что я есть... Зову Тебя, Боже мой, «милосердие моё»; Ты создал меня и забывшего Тебя не забыл. Зову тебя в душу мою, которую Ты готовишь принять Тебя: Ты внушил ей желать этого. Теперь не покинь зовущего; Ты ведь предупредил мой зов: упорно, все чаще и по-разному говорил Ты со мной: да услышу Тебя издали и обращусь и позову Тебя, зовущего меня» (2, 198). Так, в процессе познания в душе отражается Бог. Совет Сократа «Познай самого себя» для Августина означал познание себя как образа и подобия Бога. В этом смысле человеческое мышление – это воспоминание о Боге, познание, которое к нему приходит, это разум Бога. Августин писал: «Как абсолютно Твоё бытие, так абсолютно и знание: неизменно Твоё бытие, неизменно знание и неизменна воля. В бытии Твоём неизменны и знание и воля; в знании Твоём неизменны бытие и воля; в Твоей воле неизменны бытие и знание» (2, 207). Тем самым в области гносеологии Августин доказывает, что, углубляясь в себя, становясь всё более интровертным, человек находит в себе некие вечные истины, источником которых никак не может быть изменчивый текущий эмпирический мир.

Многим мистикам был знаком личный порыв, но этому,

глубоко пережитому опыту было суждено сыграть решающую роль в развитии эзотерического направления христианства. Такая религиозность возникла в душе Августина Блаженного в процессе осознания противоречия, несовпадения его воли с Божественной, что, в конце концов, вело к открытию «Я» как личности, т.е. к разделённости на «Я» и «Другого». Христианство и открывает впервые личность. Это «Я» как таковое, как унитарное основание дано сознанию непосредственно как «Я есмь», но никак в качестве объекта рефлексии, как это мы находим уже в античной философии у Сократа и его учеников и последователей, которые тесно связывали его с абстрактным интеллектуальным пониманием проблемы человека.

Таким образом, средневековые религиозные мыслители использовали античное представление о человеке для решения теологических проблем. Разумность человека, его способность к постижению смысла своего бытия всецело подчиняется Божественному предначертанию. **Фома Аквинский** (1225 или 1226-1274) требовал, чтобы ум человеческий, освобождаясь от самоуверенности, перешёл к скромному исследованию истины. Именно человеку было свыше «предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума». У Фомы Аквинского идея Платона об эйдосе становится мыслью Бога, а смысл жизни человека оказывается за пределами его же разума. Смысл жизни Фома Аквинский видит в счастье, которое в духе своего теоцентрического мировоззрения он понимал как познание и созерцание Бога. В области гносеологии именно это познание является наивысшей функцией человека, Бог же – неисчерпаемый предмет познания. Конечная цель и высший смысл человека заключается в познании, созерцании и любви к Богу. Достижение этой цели и высшего смысла жизни в процессе этого познания полно испытаний. При этом разум ведёт человека к нравственному порядку, который выражает Божественный закон. Разум человеческий показывает, как человеку вести себя, чтобы прийти к вечному блаженству и счастье.

Философия эпохи Ренессанса основывалась на освобождении человеческой личности от сословных и религиозных пут средневековья. Ренессанс и явился эпохой человеческого самоутверждения, философия и искусство выступили с требованием прав свободной человеческой личности, с

теоретическим обоснованием индивидуализма. Человек объявляется философией эпохи Возрождения «господином природы».

Философия эпохи Ренессанса была «возрождением» человека в качестве основного предмета философских размышлений, человека, освобождённого от властвующих над ним сверхъестественных сил, началом нового, рационального идеала человеческой личности как творца исторического процесса.

М. Монтень (1533-1592) открыто критикует теоцентристский подход к человеку, который идёт от Фомы Аквинского. Согласно теоцентристской концепции, Бог – это абсолютное бытие, а человек, как Его творение – исключительное существо, которому, благодаря его разуму, дано бесконечно приближаться к этому бытию, проникать в «первопричину», в самую суть вещей. Утверждая свой антропоцентристский подход к человеку, М. Монтень, наоборот, рассматривает человека, «взятого самого по себе, *без всякой посторонней помощи*, вооружённого лишь своими человеческими средствами и *лишённого Божественной милости и знания*, составляющих в действительности всю его славу, его силу, основу его существа...» (128, 12). Ещё античные мыслители стремились к пониманию человека с целью достижения счастья. Эта же цель стоит в центре «Опытов» М. Монтеня. Более того, он пытается решить смысл бытия человека через достижение им счастья. И самой подлинной мерой философии в достижении смысла жизни является мудрость, которая определяет, как надо жить для того, чтобы быть счастливым. Каждый человек отличается от другого, и если нет возможности устанавливать одни и те же предписания для всех, чтобы быть счастливым, необходимо чтобы каждый строил свое понимание по собственной мерке. Никто не может быть мудрым, если не имеет собственной мудрости. «У каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому» (128, 343). Воля к жизни является основой мудрости. Жизнь дана человеку как нечто такое, что не зависит от него. Заикнуться на отрицательных аспектах ее (смерти, болезнях, скорбях) – значит подавлять и отрицать жизнь. Мудрец должен стремиться познать жизнь и сказать безусловное «да» жизни и всему тому, в чем состоит жизнь, – смерти, болезни и скорби.

Ни об одной философской традиции вплоть до Нового времени нельзя было сказать, что основой её развития был поиск

индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального вкуса, дарования, смысла бытия, образа жизни, т.е. самоценность отличия.

Б. Паскаль (1623—1662) исходит из посылки раздвоенности человеческого бытия. Человек в поисках смысла жизни изначально заключен между двумя полюсами бесконечности: бесконечностью бытия и бесконечностью небытия. Промежуточное состояние человеческой экзистенции между бытием и небытием приводит человека к осмыслению зыбкости своего существования и к постижению этого состояния как непреложной истины, ведущей (в мыслях) к возвышению над жалким земным уделом: «Ибо что такое человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем. Он не в силах даже приблизиться к пониманию этих крайностей – конца мироздания и его начала, неприступных, скрытых от людского взора непроницаемой тайной, и равно не может постичь небытие, из которого возник, и бесконечность, в которой растворяется» (149, 122).

В гносеологии Б. Паскаль не обоготворяет силу рассудительной способности, считая, что хотя человек велик своей мыслью, но эта же мысль, если она соответствует истинному положению вещей, свидетельствует о нищете и ничтожности его земного удела: «Представьте себе, – говорит он в «Мысли», – цепочку людей в кандалах. Все они приговорены к смерти; и каждый день кого-то из них казнят на глазах у других; оставшиеся в живых видят свою судьбу в судьбе себе подобных и, глядя друг на друга с мукой и без надежды, ожидают, когда настанет их черед. Вот образ удела человеческого» (149, 32). Сам Б. Паскаль, чтобы не забыться в отношении своей непреложной бытийной истины, носил на теле пояс, утыканный изнутри острыми гвоздями, по которому ударял всякий раз, когда он забывался о ней. «Горе людям, не знающим смысла своей жизни», – говорил Б. Паскаль (149, 74). Согласно Б. Паскалю, человек, непрерывно культивируя в себе экзистенциальные состояния тревоги, тоски и скорби, должен не только помнить о смысле собственной жизни, но и об ожидаемой смерти, постоянно мысленно вызывать её, переживать её в каждом своем поступке и действии. Б. Паскаль и говорит: «Начни человек с изучения самого себя, он понял бы, что ему не дано выйти за собственные пределы. Мыслимо ли, чтобы часть познала целое! –

Но, быть может, есть надежда познать хотя бы те части целого, с которым он соизмерим?» (138,125). Доказывая беспомощность разума в обосновании смысла жизни и ценностей и недоказуемость существования Бога, Б. Паскаль считает, что разум человеческий ограничен, человеческая воля порочна, человек по существу ничтожен. Чтобы сбежать от себя, он кидается в пучину страстей, находя в них развлечение, наконец, окончательно теряет дорогу к искуплению. О спасении ничего не знают ни наука, ни философия. Бог не доказуем рационально, теория познания здесь бессильна. Постичь бытие Бога, что равнозначно постижению человеком собственного смысла бытия – это дар. Свою тайну Бог открывает через Христа, но не через разум.

Избегая страха смерти, многие делают вид, отмечает Б. Паскаль, как будто бы для них нет никакой смерти. Удручаемые бременем неминуемой смерти они пускаются на разнообразные уловки, чтобы хоть на время забыть, отсрочить то, что ожидает каждого. С этой целью они изобретают всевозможные развлечения: игры и забавы, кутежи и балы, охоту и войны. Все эти внешние формы и блага жизни, по мнению Паскаля, служат лишь средством развеять скуку монотонного существования: ведь страсть к развлечениям – суррогат настоящей жизни.

В философии Нового времени сущность человеческого бытия и проблема смысла человеческой жизни подвергаются осмыслению с позиций монистического рационализма. В частности, афоризм **Б.Спинозы** (1632-1677), в котором емко выражены принципы рационализма: «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими, не клясть их, а понимать». Б. Спиноза вёл активный поиск той истины, придающий смысл жизни. Спинозу мало интересуется, какова методология постижения истины и каковы её отличительные признаки, чтобы удовлетворить абстрактный теоретический интерес. Он исследует, какая истина способна придать смысл человеческому существованию, есть ли она благо, которое обеспечило бы человеку счастье. Согласно Б. Спинозе вещи представляются человеку «благом» или «злом» только в той мере, в какой их он воспринимает, тогда как в реальности все они «ни хороши, ни плохи». Б. Спиноза пытается найти ту истину, которая придала бы смысл жизни человеческому существованию, достичь то «подлинное благо», чем овладев, человечество смогло бы «вечно наслаждаться неизбывной высшей радостью».

Но субстанциальное видение природы Б. Спинозой довольно часто заслоняет проблему человеческого бытия, индивидуальные характеристики человека. Всеобщая субстанция – творящая природа – порождает мир предметов и существ, и вследствие этого человек, согласно Спинозе, лишён собственного целеполагания. Предельно общий смысл человеческого бытия раскрывается в познании «по некоторой вечной необходимости самого себя, Бога и вещи» (176, 67).

Сильный интерес к смыслу жизни человека проявляется в европейской философии XVIII века. Например, в концепции общественного договора **Т. Гоббса** (1588-1679) и **Дж. Локка** (1632-1704) разворачиваются представления о социальном смысле жизни человека. Естественные основы бытия человека, выраженные в правах на жизнь, на безопасность, на владение «плодами собственного труда» могут реализовываться только в государстве. В частности, «Левиафан» Т. Гоббса открывает новую эпоху в понимании смысла человеческой жизни. Во-первых, природные основы человеческого существования имеют смысл не сами по себе, а в отношении к общей власти, способной защитить человека от гибели. Во-вторых, только усвоив социальный смысл своей жизни, человек в состоянии реализовать жизненные планы и реальные права. В-третьих, человек по своей естественной природе существо не совершенное и социальные смыслы бытия реализуются государством насильственно, путём воздействия на его инстинкты и эмоции. Внушаемый властью страх перед могуществом «целого» способен направлять волю всех людей к познанию внутреннего мира и к взаимной помощи против внешних врагов.

Ж.О. Ламетри (1709-1751) видел «...смысл существования человека именно в самом факте его существования» (84, 204-205). Он выводил смысл жизни из биологической сущности. Человек – всего лишь машина: «Различные состояния души... всегда соотносятся с состоянием тела. Но поскольку все способности души зависят исключительно от особенностей устройства мозга и всего тела, они должны отождествляться с этим устройством. Вот и получилось высокоинтеллектуальная машина!» (84, 34). **Ж.-Ж. Руссо** (1712-1778) исследовал смысл жизни в аспекте противоречий между естественной и общественной сторонами человеческого бытия. «Человек рождён свободным, а между тем везде он в

оковах» – такими словами открывается трактат Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре» (168, 14). В гносеологическом плане он особое внимание обращал на исследование внутренних противоречий, которые проявлялись прежде всего с общественной стороны существования человека (168, 124). Он также выдвигает понятие естественного человека – целостного, доброго, биологически здорового, морально честного. Человек от природы не был плохим, но стал он злым и несправедливым. Сравнивая человека, каким он был, с тем, каким стал, Руссо хотел направить людей к спасительному изменению.

Назначение философии, согласно **И. Канту** (1724-1804) состоит в исследовании границ познания трансцендентального субъекта, его условий и возможностей. С одной стороны, установление границ и возможностей познания означало, что если философия, как наука, хочет противостоять обыденным представлениям, она должна выполнять особые требования, следовать определённым законам образования понятий и т.д. Только в этом залог истинности познания и возможность постижения человеческого бытия. В «Критике чистого разума» он обратил своё внимание на соотношение земной и загробной жизни. И. Кант писал: «...присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием как недостаточным для всего назначения человека неизбежно пробуждает надежду на загробную жизнь» (66, 97). Моральные измерения человеческой жизни, согласно И. Канту, основаны на свободной воле. Человеческая воля ограничивается безусловным нравственным законом. Сформулированный им категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства» имеет огромное методологическое значение для исследования смысла жизни. Понимание смысла человеческой жизни в теоретико-познавательном аспекте дает возможность И. Канту соотнести общечеловеческие ценности и конечные цели социума с основополагающими целями жизни индивида. Согласно И. Канту, индивид обладает врожденной склонностью к злу, но возможен прогресс в установлении добропорядочных отношений между людьми. Отсюда, знаменитый кантовский категорический императив. Здесь внимание И. Кант сосредоточивает на нравственной детерминации человеческого поведения. Для И.

Канта человек – один из наиболее важных объектов познания: он цель и самоцель, т.е. он имеет статус самоценности.

В исследовании смысла человеческой жизни **Г. Гегель** (1770-1831) исходил из диалектического понимания цели, обладающей своей внутренней логикой и несводимой к внешней целесообразности (38, 313, 315). Согласно Г. Гегелю, человек, осознаёт одновременно свою сущность и своё назначение (38, 42, 315). Именно самосознание представляет собой ту качественную определённую, обладая которой человек принципиально отличается от животного. Но это самосознание человека становится собственно самосознанием лишь в той «высшей точке», в которой человек осознаёт свою сущность и своё назначение. Таковую «высшую точку» самосознания может обрести человек, если он осознаёт свою сущность и своё назначение как диалектически взаимосвязанные феномены. В процессе бесконечного «возвышения» человеческого самосознания происходит развёртывание человеческих целей. Не поняв свою сущность, человек не сможет познать и оценить свое назначение, а значит, не сможет целостно и адекватно осмыслить своё бытие.

Если Г. Гегель рассматривал преимущественно человеческий дух, то **Л. Фейербах** (1804-1872) акцентировал своё внимание на чувственной стороне экзистенции человека. Для него образ Бога есть выражение сущности самого человека. Это своего рода новая религия, где «человек человеку Бог». Исследуя гносеологические корни формирования трансцендентного, бесконечного, Л.Фейербах писал: «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» (189, 320). Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективируется, приобретает жизненно смысловой характер, ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в его творца, в первопричину всего существующего и ставят в зависимость от вымышленного им высшего смысла бытия. Л. Фейербах писал: «... бытие, опирающееся на нечто невыразимое, само есть нечто несказанное ... если невыразимость есть неразумность, то всякое бытие есть неразумность ... Но это не так. Бытие само по себе обладает смыслом и разумом, даже не будучи высказываемо» (188, 175). Смысл своей собственной жизни Л. Фейербах выразил так: «Когда-

то целью жизни для меня было мышление, теперь же жизнь является для меня целью мышления» (188, 268). В теории познания Л. Фейербах был сторонником материалистического сенсуализма. В основе всей философии лежит принцип: «...Бытие – субъект, мышление – предикат» (188, 128). Выдвигая на первый план опыт как первоисточник знания, он подчёркивал взаимную связь созерцания и мышления в процессе познания (188, 127), требовал «видящего мышления» и «мыслящего видения».

Теоретические представления о том, что человек – существо социальное, что он формируется в обществе, в общении, в социальной деятельности, – эта мысль с древнейших времён является очевидной, и её никто из мыслителей не только не оспаривал, напротив, многие глубоко и тонко раскрывали различные аспекты этой социальности, особенно в сфере духовной жизни человека. **К. Марксу** (1818-1883) удалось доказать единство общественных отношений и личности. Личность социальна, все её роли и её самосознание есть продукт общественного развития. «...Сущность человека, – писал К. Маркс, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (120, 3). Поскольку человек социален во всех своих проявлениях, то и формируется его личность всей системой общественных отношений; не только политическими отношениями (Аристотель), нравственными (Ж.-Ж. Руссо), диалогической структурой любви (Л. Фейербах) и т. д., но и производственно-экономическими. Эти производственно-экономические отношения в домарксистской философии даже и не считались общественными отношениями. Это положение и стало в марксизме главным методологическим принципом исследования человека и смысла его жизни.

К. Маркс акцентировал внимание на самоценности и самоцельности человека. Основной потребностью человека является стремление его к самореализации. Решающим в процессе формирования человека является тот факт, что «...индивиды как физически, так и духовно творят друг друга...» (120, 36). Смысл жизни человека заключается в его самоутверждении через осуществление всех способностей и талантов, с чего начинается его подлинно гуманистическое развитие. Творческая работа человека над самим собой является главным механизмом удовлетворения данной потребности. Однако в отличие от других существ, человек

в своей индивидуальной жизни не достигает целей, «родовой», исторической жизни. Это приводит его к неудовлетворенности жизнью, которая выступает побудительной причиной творческой деятельности. Согласно К. Марксу, назначение человека заключается во всестороннем развитии своих способностей и дарований. В этом смысл жизни отдельного человека, в этом же и смысл общества и человечества в целом.

В противоположность социоцентрическому рассмотрению проблемы человека и смысла его жизни, в XIX-XX вв. появляются антропоцентрически направленные философские и психологические учения.

Для неклассической философии второй половины XIX в. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической «бездомности» и неукоренённости, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежной ограниченности и разрушительности его притязаний.

Идея европейской христианской метафизики о Боге как потусторонней трансцендентной силе, разрушилась. Она утратила в человеческом сознании своё безусловное значение, её исторический, преходящий характер стал очевиден. Так, современный человек оказался в трагической ситуации, которая, по словам **Ф. Ницше** (1844-1900), заключается в том, что «Бог умер». Смерть Бога ни в коем случае не означает смерть самого человека, желающего обрести в себе мир и покой. Рушатся просто старые представления о мире и человеке, в том числе и о Боге.

Здесь необходимо отметить, что не каждому мыслителю под силу попытаться найти причины появления смысложизненной проблематики, вскрыть механизмы его (смысла жизни) возникновения и функционирования, а также его предназначение в жизни личности и культуры. В частности, поиск мыслителем самого себя может быть сведён к поиску им гносеологических оснований для решения проблемы смысла жизни. При этом человек обычно пытается постичь смысл собственного бытия, и делает он это путём построения определённых гносеологических структур пред-понимания («форм превращённого сознания»), которые по уровню обобщения и абстрактности выходят за пределы налично-эмпирического уровня бытия. В пределах этой структуры пред-

понимания человек осмысливает, придаёт смысл, как наличному бытию, так и своему собственному существованию. Отметим также, что решение проблемы смысла жизни не может быть достигнуто исключительно лишь умозрительными или логическими выводами, т.е. в терминах абстрактных субъект-объектных рассуждений. В гносеологическом плане это можно сделать только при помощи осмысления природы работы самого ума и роли мыслителя в структуре теории познания, ибо осознание мыслителем себя в качестве составляющего элемента теории с его сознательными исходными посылками (принципами) влияет не только на содержание и характер этих ментальных образований, но и на само конструирование предмета мышления. Действительно, тот мыслитель, ищущий смысл жизни, должен осознавать, каким образом, данное конструирование предмета мышления происходит в границах определённой, заранее заданной, рационально понятой схемы, структуры пред-понимания, системы категорий, которые в свою очередь основаны на определённых исходных посылках и допущениях, но это конструирование остаётся невидимым для самого автора теории подобно тому, как глаз может видеть всё, но он не может видеть самого себя.

Для более ясного представления приведём такой пример. Так, предельным основанием метафизической структуры пред-понимания, «форм превращённого сознания» западноевропейской философии средних веков являлась идея Бога, через которую и происходило осмысление человеком своей жизни. В рамках этой метафизической структуры пред-понимания человек представлял себя «образом и подобием Божия», а смысл своей жизни видел в служении Богу и следованию его заповедям.

Эти метафизические структуры пред-понимания, объяснявшие мир и самого человека на протяжении почти двух тысячелетий, в конце XIX-начале XX вв. вдруг рухнули, не выдержав испытания временем. Так, западноевропейская классическая философия, допускающая или предполагающая в качестве своей предельной основы идею Бога, оказалась в глубоком кризисе. Она (идея Бога) утратила *в человеческом сознании*, как определённая структура пред-понимания (парадигма мышления), своё безусловное значение. По мнению Ф.Ницше, весь трагизм современной ситуации в западном мире заключается в том, что мы сами в самом

себе «убили Бога».

Каждый человек уникален, неповторим и в этом мире «каждому – своё»; человек сам должен выйти из сложившейся кризисной ситуации. В этой связи вспомним слова американского просветителя В. Франкла, который справедливо утверждал: «Смысл – это всякий раз также и конкретный смысл конкретной ситуации. И как неповторима каждая отдельная ситуация, так же уникален и каждый отдельный человек. Осуществляя смысл, человек реализует сам себя. Осуществляя же смысл, заключённый в страдании, мы реализуем самое человеческое в человеке. ...Страдание имеет смысл, если сам ты становишься другим» (197, 39-40, 41-42).

Но принципиально важная истина заключается в том, чтобы человек жил в настоящем – был действительно созвучным, сонастроенным с бытием. Жизнь всегда в настоящем и никогда не в прошлом или в будущем. Жить в настоящем, «здесь-и-сейчас», никоим образом не означает, что человек не должен возвращаться к своему прошлому. Наоборот, ему необходимы опыты прошлого, но не все то, что накопилось в памяти. В настоящем ему могут помочь только те опыты, которые человек пережил полноценно, в состоянии высшей осознанности.

Жизнь в настоящем также ни в коей мере не мешает человеку разрабатывать планы на будущее. Человек имеет желания и устанавливает цели: это даёт ему *смысл и направление* его жизни. Но при этом он должен учиться жить в своём настоящем мгновении. Человеку очень важно избавиться от желания контролировать будущие результаты, ибо это позволяет значительно полнее переживать экзистенциально настоящее. Не контролировать будущее не означает ни чего не планировать. Человек может планировать будущие свои действия, но полностью оставаться гибким и осознанным относительно любых событий, которые возникают на пути его следования.

В плане антропологизации философии по проблеме человека и смысле его жизни здесь особый интерес представляют работы западноевропейских философов-экзистенциалистов XX в. – А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса, поднявших проблему смысловознательного выбора человека. Здесь отчетливо проявились две противоположные тенденции, но взаимосвязанные. Первая – это осмысление жизни человека преимущественно через

его внутренний мир (А. Камю, Ж.-П. Сартр и др.). Вторая – это осмысление человеческого существования в контексте постижения целостной картины общественно-исторического процесса (К. Ясперс, А.Дж. Тойнби, Ф. Бродель). Общее, что характерно для обеих вышеназванных тенденций, заключается в возросшем философско-методологическом интересе к проблеме человека и смысла его жизни.

Согласно **К. Ясперсу** (1883-1969), упорные поиски смысла жизни, непрерывная рефлексия порой приводит личность к пограничной жизненной ситуации, лишает её способности к повседневной практической деятельности, приводит к утрате сложившихся смысло-жизненных ориентаций. Именно эти пограничные ситуации действуют на человека отрезвляюще и побуждают его к познанию и пониманию своей экзистенции, своего подлинного призвания. Они и позволяют человеку освободиться на время от суеты жизни. Именно в критической жизненной ситуации, вводящей человека в состояние потрясённости и потерянности, возможно познание им высшего смысла жизни. Этот смысл жизни обнаруживается человеком лишь в экзистенции. А в качестве экзистенции человек не может определяться с позиций всеобщего, напротив, он должен быть объяснён из самого себя. Смысл является К. Ясперса трансцендентальным понятием, поскольку человек, как сознающее, понимающее и осмысляющее существо, реализует себя в смысловом поле, будучи в него погружённым. Смысл, таким образом, не сводим к одному лишь рационально понятому знанию, а, наоборот, само знание становится возможным и постоянно прирастает внутри уже заданного поля смысла. Согласно К.Ясперсу, «Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей» (233, с.448). Но при этом человек также не может стать самим собой, обрести смысл своего бытия, не вступив в экзистенциальное общение с другими. Душой экзистенциального общения для К. Ясперса выступает любовь. Он также не может вступить в это экзистенциальное общение, не побывав в одиночестве с самим собой. Так, человек постоянно находится перед необходимостью конструировать самого себя, смысла собственного бытия, который подвержен постоянным историческим изменениям. И конструирование человеком самого себя имеет смысл и значение только для него.

Таким образом, согласно К. Ясперсу, научное знание о

человеке, строго говоря, само по себе, по отдельности никогда не сможет охватить человеческое бытие в целостности и стать знанием о человеке в целом. А отсюда следует, что смысл жизни, поскольку он есть такое начало, которое в идеале должно охватывать бытие человека в целом, не может быть найден посредством науки. Решение проблемы смысла жизни человека лишь на уровне экзистенциального подхода также не позволяет раскрыть этот феномен как целостное явление. В первом случае – в стремлении понять мир – человек совершает переход от рассуждений о существовании отдельных вещей к размышлению о сущем, о мире как таковом и ставит вопрос о смысле бытия. Во втором случае – в целях осмысления себя – человек ставит вопрос о смысле собственного существования. И эти вопросы являются диалектически взаимосвязанными и взаимодополняющими. Но одной только диалектикой, одним только дискурсом человеку нельзя решить проблему смысла жизни. А слова К. Ясперса: «Человек никогда не может удовлетвориться самим собой как бытием, но всё время стремится выйти за свои пределы» (233, 376) означают, что в человеке заложено стремление к постоянному расширению границ собственного мира. Значимость пограничного характера человеческой экзистенции для К. Ясперса заключается в том, что человек способен не только осознавать, но и преодолевать свои границы.

Философия, согласно **М. Хайдеггеру** (1889-1976), не является ни наукой, ни мировоззренческой проповедью. Философия есть потребность, побуждающая человека к решению таких вопросов в их единстве: 1) *что такое мир?* 2) *конечность?* 3) *уединение?* Философское мышление есть мышление в предельных понятиях, охватывающее целое и захватывающее экзистенцию (существование) человека. При этом экзистенция понимается как бытие, к которому человек сам себя относит, наполненность бытия человека конкретными жизненными ситуациями. Бытие человека происходит в окружающем им мире, в так называемом «*бытие-в-мир*». Но, тем не менее, человеческому бытию присуще то, что он идет вместе с миром в определённом понимании своего бытия. М. Хайдеггер в «Бытии и времени» отмечал: «Само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией. Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции» (206, 12). Экзистенциальная состав-

ляющая, или сторона, человеческой природы не позволяет отвести смысл жизни лишь к рациональному знанию, а потому смысл как таковой в своей целостности не может быть постигнут одним только лишь размышлением. Согласно М. Хайдеггеру, эта экзистенциальная составляющая человека выводится самим же человеком из собственного его бытия, из его экзистенции.

Таким образом, экзистенция, как исконно внутриличностное присутствие человека в мире, представляет собой поток его переживаний, не сводимый ни к каким внешним объективированным формам. Хайдеггер отмечает: «Если «Я» есть сущностная определённая присутствия, то она должна интерпретироваться экзистенциально. На вопрос «Кто» тогда можно ответить лишь путём феноменального выявления определённого способа бытия присутствия... Ответ на вопрос о «Кто» повседневного присутствия должен быть добыт в анализе того способа быть... Разыскание берёт ориентир на бытие-в-мире...» (206, 117).

Согласно М. Хайдеггеру, *конечность* человеческой жизни является фундаментальным способом человеческого бытия. Конечность есть экзистенциальная временность, точкой отсчёта которой является смерть. Для М. Хайдеггера, «время временится из будущего». Экзистенциальное время качественно, конечно и неповторимо; оно выступает как судьба. Если человек хочет стать тем, что он есть, то он не может отбросить эту конечность или обмануть себя на её счет, но должен её сохранить. Конечность существует только в истинной обращённости к концу. А в этой обращённости к концу и совершается, в конечном счёте, уединение человека до его неповторимого присутствия. *Уединение* есть то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру.

Сосредоточенность на будущем даёт личности подлинное существование, тогда как перевес настоящего приводит к тому, что «мир вещей», мир повседневности заслоняет для человека его конечность. Такие понятия, как «страх», «решимость», «заброшенность», «совесть», «вина», «забота» и т.п., выражают духовный опыт личности, чувствующей свою неповторимость, однократность и смертность. Каждый в смерти «незаменим», и, поняв это, человек делает шаг по ступенькам, возвышающим его над обыденным, неподлинным существованием.

В зависимости от того, какой модус времени оказывается выдвинутым на первый план, – будущее, направленность к смерти, или настоящее, обращённость к вещам, – в зависимости от этого человеческое бытие, по М. Хайдеггеру, будет подлинным или неподлинным. Неподлинное бытие – это перевес моментов настоящего – выражается в том, что «мир вещей» заслоняет для человека его конечность. Неподлинное бытие представляет собой такой способ существования, при котором человеческое бытие оказывается целиком поглощённым своей средой, вещественно-природной или социальной. При этом неподлинное бытие склонно рассматривать себя как вещь.

Неподлинное существование коренится в самой структуре «заботы», а потому оно не может быть устранено каким бы то ни было преобразованием среды. Индивиды, существующие неподлинным миром, полностью взаимозаменяемы, каждый хочет быть «таким же, как другой», а не самим собой, где никто не хочет «выделяться» из массы, а потому невозможно никого сделать ответственным за свои поступки. Такое «массовое общество» служит питательной почвой для установления тоталитарных диктатур.

«Подлинное существование» есть осознание человеком своей историчности, конечности, свободы. Оно достижимо только «перед лицом смерти».

Французский экзистенциалист **Ж.-П. Сартр** (1905-1980) считает основной проблемой философии проблему свободы. Свобода – это неотъемлемая сущность человека. Каждый человек свободен уже только потому, что он человек, существо, наделённое сознанием.

Не следует смешивать обыденное представление людей о свободе с философским. Обыденное сознание связывает возможность свободы с практической реализацией цели, с достижением того, что хотят в вещном мире. В обыденных представлениях побудительной силой, мотивацией поступков выступают внешние предметы (например, господин X пожелал приобрести мотоцикл и оказался в плену у своего желания; приобрел мотоцикл – захотел купить автомашину и т.п.), здесь имеет место выбор, но он обусловлен связями и отношениями внешнего мира.

В философском понимании свободы сознание, по мнению Ж.-

П. Сартра, не знает внешней мотивации. Свобода в этом смысле – это, прежде всего, осуществление своего «проекта», своей единственной судьбы. Осознание своей уникальности есть, по Сартру, основной смысловой и конструирующий момент человеческой реальности как таковой. Осуществление своей единственной судьбы происходит в ситуации, где взаимодействуют, с одной стороны, данность (материальный мир, социальное положение человека, его окружение, прошлое), а с другой – сам человек, его проект, субъективность, «самость». Какой бы ни была ситуация, задача у человека всегда одна: не позволить, чтобы данность, объективность брала верх и определяла выбор. И свобода возможна в любой ситуации, поскольку свобода – это выбор себя. Но выбирает он себя «перед лицом ничто». И хотя Ж.-П. Сартр, провозглашая сущностью человеческого бытия ничто, не считает, что это «ничто» есть абсолютная пустота. Основное переживание человеком смысла собственного бытия, его наиболее сокровенный экзистенциальный опыт – это опыт ничто или, что в данном случае одно и то же, опыт свободы.

А. Камю (1913-1960) отмечает, что жизнь человека, в сущности, бессмысленна. Большинство людей живёт своими мелкими интересами, заботами, радостями, от понедельника до воскресенья, из года в год и не придаёт своей жизни целенаправленного смысла. Те же люди, которые наполняют свою жизнь смыслом, рано или поздно понимают, что впереди их ждёт смерть, ничто. Смертны и те, кто наполняет жизнь смыслом, и те, кто её не наполняет. Жизнь человека – абсурд.

Действительно, ставя перед собой проблему смысла жизни, многие люди обнаруживают в себе способность сомневаться в значимости собственного существования. Вопросы «Для чего я живу?», «Как я должен жить и поступать в жизни?», «Каково моё предназначение в этом мире?» можно считать основополагающими для каждого человека, первостепенными вопросами человеческого существования. Как отметил А. Камю: «Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов» (64, 223).

Уже сама установка человека на решение этих болезненных для него смысло-жизненных вопросов показывает, что в человеке просыпается что-то глубинное, неповторимое, экзистенциальное.

Он мечется, он ищет себя. (И в этом прелесть его жизни, если она (жизнь человека) сама по себе носит осознанный характер). В нем пробуждается понимание собственного «Я-эго» и он начинает осмысливать значимость своей жизни. Проблема смысла жизни такого человека, действительно, созвучна по своему содержанию с известным кантовским вопросам: 1) Что я могу знать? 2) Что мне надлежит делать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что такое человек? От решения этих смысложизненных вопросов зависит вся последующая жизнедеятельность этого человека, его отношение к окружающим, к обществу, к миру в целом. Однозначно, что содержание, вкладываемое в понятие смысл жизни, во многом влияет и на формирование его личности.

А недостаточное гносеологическое понимание человеком этих вопросов, на наш взгляд, т.е. непонимание им исходных оснований и посылок мыслительной деятельности приводит его к тому, что он оказывается не в силах надлежащим образом постичь всю сложность и многогранность собственного существования. А это означает, что человека постоянно будет преследовать душевная боль и разочарование в его жизни.

Действительно, утрата человеком смысла жизни переживается человеком очень тяжело и болезненно. Он теряет равновесие и покой в своём бытии. Человек как бы «выпадает» из этого мира, становится в нём «посторонним» (А.Камю), а потому особую актуальность в современной ситуации приобретает исследование именно онтологических и гносеологических оснований мыслительного процесса, «форм превращённого сознания» (М. Мамардашвили) в решении проблемы смысла жизни. Уже сама постановка проблемы смысла жизни волнует каждого человека. По меткому выражению У.Джеймса: «В глубине души каждого из нас есть уголок, в котором находят себе печальный отзвук неразрешимые мировые тайны» (53, 28).

Действительно, философы пытаются доказать научными методами, путём исследований и экспериментов существование смысла жизни. Им уже известен инструментарий научного исследования. Отсюда вся эта драматизация жизни о том: «Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов». Действительно, означает ли такое предварительно заданная

направленность исследования, что у этого мыслителя нет предварительного вывода о смысле жизни? А. Камю уже решил научно доказать существование смысла жизни в качестве истины. Если он ещё не доказал этого, то как и почему он может быть уверен в существовании такой истины, как смысл жизни? И если он не доказал этого до сих пор, то как он может доказать: в чем смысл его исследования? Вся плачевность исследования заключается в том, что оно изначально предполагает время, цели и средства достижения. Здесь любой мыслитель либо уверен в существовании смысла жизни, тогда нет никакой необходимости в исследовании; либо он не уверен в истинности этого, тогда почему он изначально решает, что будет это доказывать? Это действительно предвзятое исследование, исходящее из определённой структуры пред-понимания, логико-концептуальной заданности. Это даже не исследование. Мыслитель уже предубежден, он уже верит в существование смысла жизни. Истинно настоящее исследование означает, что мыслитель ещё не пришёл ни к какому выводу, ни к какому предвзятому, предварительному выводу, не опирается на какие-либо выводы. *Он должен позволять истине проявиться, «заиграть» всеми цветами радуги, какой бы она ни была.* Это основное требование для любого фундаментального исследования.

Вот почему в истории западной классической философии то безусловное начало, исторически реализовавшееся в идее Бога, оказалось потерянным. Человек больше не верит в Бога. Человек так и не осознал, что конструирование предмета мышления – пусть это будет и идея о смысле жизни, о Боге или об истине – происходит в границах определённой, заранее заданной, рационально понятой схемы, структуры пред-понимания, системы категорий, которые в свою очередь основаны на определённых исходных посылах и допущениях. К сожалению, это конструирование не всегда осознаётся самим человеком в процессе его жизнедеятельности.

Метафизические структуры предпонимания, через призму которых человек осмысливал мир, придавали смысл человеческому бытию, и человеку чувство полноты, придавали ему единство и целостность; посредством их человек как бы обретал чувство укоренённости в бытии, единство с ним. Теперь же, утратив связь с трансцендентным как безусловным началом, это единство

разрушается. С разрушением этой структуры пред-понимания человек теряет смысл жизни, он становится в нём явно «посторонним».

Исходя из определённой структуры пред-понимания (допущения безусловного Божественного начала), человек ещё мог наполнять свою жизнь смыслом. Благодаря допущению в своём сознании этой структуры пред-понимания человеком достигалась как бы полнота смысла жизни, его всеохватность; любой, даже самый незначительный его поступок был как бы пронизан смыслом. Благодаря религиозной вере человек ещё мог сохранить устойчивость и стабильность своего существования. Но это происходило до поры до времени, пока не сменились парадигмы старого мышления.

Теперь же, в наше время, этот «Бог мёртв», но взамен его не найдено новых ценностей и смыслов, которые могли бы охватить человеческую жизнь в целом. Но ведь понятно, что не «Бог умер», а умерла идея. Теперь же, со «смертью идеи Бога» человек чувствует себя отчуждённым от мира, чувствует себя в нём «посторонним» (А.Камю). При этом поиск человеком взамен идеи Бога другого – нового – безусловного начала, т.е. новой структуры пред-понимания, «форм превращённого сознания» (парадигм мышления), которые отвечали бы требованиям безусловности, и потому могла бы стать смыслом его жизни, не привёл к желаемому результату. Происходит лишь абсолютизация каких-либо частных рационально понятых начал в понимании мира и человеческой жизни, которые ничего кардинального и смыслообразующего человеку давать не могут.

В целом для экзистенциализма характерно:

1) сознание человека, его психика не может быть сведена к физиологическим механизмам;

2) человеческое действие всегда обладает значимостью в отношении к окружающему миру;

3) при помощи «рефлектирующего» сознания человек высвобождается из ситуации и противостоит ей;

4) человек не может рассматриваться изолированно от окружающего мира, с которым он находится в постоянном взаимодействии;

5) подлинная сущность человека состоит в его исторической исключительности и незаменимости.

Экзистенциальный подход к личности направлен против механистических концепций бихевиоризма, против фрейдистских положений о примате бессознательных тенденций и влечений и против марксизма с его абсолютизацией внешних факторов воздействия на личность.

Следует отметить, что проблема смысла жизни человека возникает постольку, поскольку здесь речь может идти о высшем смысле жизни человека, о глубинных основаниях человеческой жизни. Как известно, **З.Фрейд** (1856-1939) открыл тот факт, что человеческая психика не сводится только к сознанию, что на жизнь человека огромное влияние оказывает бессознательная часть его психики. Именно З.Фрейду удалось открыть, что в человеческой психике существуют глубинные пласты, тайна которых заключается в том, что сами они, оставаясь неосознаваемыми, оказывают, тем не менее, существенное влияние на жизнь человека, на его настроение, поступки, вплоть до его физического здоровья. Согласно З.Фрейду, сознание является не главным свойством человеческой психики, и что решающая роль в ней принадлежит именно бессознательным процессам, которые и являются истинными источниками мотивов человеческого поведения и, несмотря на свою неосознаваемость, прямо или косвенно управляют мыслями и поведением человека. Утверждение З.Фрейда имеет отношение и к феномену смысла жизни, который поднимается в человеке из глубины души и которого человек пытается решить в своей жизни. Поэтому характерной особенностью смысла жизни как такового является то, что он охватывает бытие человека в целом, включая не только сознательную часть человека, но и бессознательную. Тем самым, смысл жизни приобретает в человеке качество абсолютного и безусловного начала.

З. Фрейд, подчеркивающий силу разума, считал, что ум человеческий постоянно искал и продолжает искать смысл жизни, приближаясь к нему с самых неожиданных сторон. Анализируя основные этапы жизни З. Фрейда, **Э. Фромм** (1900-1980) писал: «Разум, как чувствовал Фрейд, является нашим единственным орудием – или оружием, – с помощью которого мы можем избавиться от иллюзий (религиозные пути, по Фрейду, суть лишь одна из них) и придать жизни смысл, обрести независимость от оков внешней власти, а тем самым и установить над ними

собственную власть» (202, 4). Однако вряд ли З. Фрейду удалось найти то, чего он искал в рамках рационализма. Об этом красноречиво говорит его биография.

Согласно Э. Фромму, человек свободен в выборе собственных жизненных установок, определяющих смысл его жизни. Но он рискует заключить себя в конкретную социальную роль, предложенную социальным укладом. Тогда теряется уникальность смысла. Главная идея Э. Фромма – это необходимость взращивания в человеке спонтанности. Удовлетворение психических потребностей, в отличие от физиологических, достигается многообразными средствами. И человек сам может выбирать установки, определяющие смысл его жизни.

Философская антропология в лице А. Гелена, биологически обосновывающая природу человеческого существа, его витальной предопределённости к деятельной активности и культурно-философская антропология в лице Э. Ротхакера рассматривают человека как «неполноценное (незавершённое) животное» (22, 190). В силу «неполноценности» в человеке и появляются вопросы о смысле жизни. Согласно А. Гелену, природа не определила человека животным, а предопределила его к «человеческому». Человек «неспециализирован» и обделён полноценными «инстинктами» (22, 192), а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. Он вынужден нести на себе груз ответственности за собственное выживание. Поэтому человек вынужден быть нацеленным на изменения, как самого себя, так и окружающей среды. Он не может просто «жить», а вынужден «вести жизнь», изобретая не только техники и механизмы, но и обретая смысл жизни.

Философско-биологическая антропология в лице Х.Плеснера считает, что положение человека в мире эксцентрично. Вследствие специфичности и ослабленности инстинктов, несоответствия их задаче всеобъемлющей регуляции поведения, человек оказывается не только способным, но можно даже сказать, что и «обречённым на осознанное и целенаправленное определение собственного образа бытия» (22, 196). Человеческое бытие всегда пребывает на «на границе», оно «едино» в своей двойственности, отсюда его проблематичность, вбирающая в себя величие и нищету человеческого. Основная граница находится между телом и окружающей средой. Тело и есть собственная граница человека,

вместе с тем – она граница иного. Граница всегда есть «переход» из одного пространства в другое, а бытие на границе – это всегда бытие «между». Человек постоянно выходит за пределы, за границы «среды», выносит свой центр «за», т.е. эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия.

С середины XX–начале XXI в. в западноевропейской философии феномен смысла жизни рассматривался в контексте исследования проблемы познаваемости. Многие философы утверждали о том, что смысл жизни человека не поддаётся логическому определению. Ещё до начала этого столетия Н. Гартман считал вопрос о смысле бытия неразрешимым, а, следовательно, постановку его ошибочным. А для Э. Гуссерля постижение смысла бытия являлось предметом философии, определяло её специфику, роль и статус в системе знаний (47, 141). Предметом философии выступает экзистенция. Её можно постичь только непосредственно, а не рассудочным мышлением. Э. Гуссерль говорит: «Духовная нужда нашего времени стала поистине нестерпима». Размышляя над проблемой смысла жизни человека, отмечает: «Несомненно, «уразумение» духовной жизни человечества – великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философским уразумением, которое обязано разрешить для нас загадку мира и жизни». Согласно Э. Гуссерлю, поиски не могут быть разрешены только с привлечением наук о духе, ибо нужда происходит не от теоретической неясности понимания бытия, а от крайней жизненной нужды. Смутно чувствуя то обстоятельство, что лишение бытия некоторых идеальных значений путём научных истолкований, часто противоречащих друг другу, превращает действительность и человеческую жизнь в разрозненную и непонятную безыдейную смесь «фактов» (48, 170).

Согласно Г. Гуссерлю, развитие личности обусловлено потребностью в самоосуществлении и создании своего феноменального мира. Человек, анализируя этот «мир», фактически смотрит в него как в зеркало, находя в «предметном» мире инобытие субъекта. Совершается самоизложение «эго» как субъекта всякого возможного познания. Поскольку мир, в котором живёт и действует человек, есть и в самом деле его предметный

мир, то он выступает как инобытие человеческой субъективности. Э. Гуссерль видит в мире только его «субъективную проекцию» – мир проектов деятельности человека.

Согласно постпозитивизму, проблемы смысла жизни не имеют теоретического решения. Средствами науки они недоказуемы и непроверяемы. Жизнь просто есть. Бытие надо принимать как данность, разница будет лишь в трактовке этой данности. Для каждого человека этот выход из круга поиска смысла жизни будет своим.

Действительно, решение проблемы смысла жизни человека тесно связано с ответом на вопрос «Что есть человек?», и в значительной мере им определяется. Но, несмотря на то, что проблема человека была сформулирована несколько тысячелетий назад в Древнем Востоке и Древней Греции и Риме, современная ситуация, собственно говоря, характеризуется незнанием того, что есть человек. Каждый пришедший в мир человек, будучи неповторимым, однократным и смертным, не приходит с готовым знанием о себе, и поэтому каждый человек, как существо самосознательное и самопознающее, должен сам пройти свою жизнь. В жизни человека нет столбовых дорог. Ничего заранее предустановленного в человеческой жизни быть не может. Отсюда вытекает тот факт, что как среди учёных, так и среди философов, которые различаются своими ориентациями в поиске сущностных или системообразующих понятий человека, нет единства, касающегося выбора основных антропологических составляющих.

На наш взгляд, проблема осмысления жизни человеком выражается не столько в возможности, сколько в необходимости трансформации им своих представлений в систему значимых для него ценностных ориентиров, координирующих его деятельность – в систему «смыслов». Смысл жизни при этом выступает в качестве своего рода главного ориентира. В тех случаях, когда имеет место невозможность определить подобные ценностные ориентиры, т.е. неспособность составить свой проект собственного бытия, последняя приводит человека к состоянию, охарактеризованному В. Франклом как «экзистенциальный вакуум».

Резюмируя эту главу, отметим, что человек, ищущий смысл жизни – это уникальное творение Вселенной. Он загадочен.

Многовековая историко-философская традиция, связанная с изучением смысла жизни человека, считала, что философия, если

она желает быть действенным познавательным средством решения жизненных задач человечества, должна быть, прежде всего, философией человека, т.е. философией, ориентированной на человека. Но при всем единодушии сторонников такой антропологизации у них обнаруживались серьёзные разногласия в понимании характера и предмета такой философии, в понимании того, что есть человек, для чего он живёт, в чем смысл его жизни, в чём должно выражаться ориентирование философии на человека и какими должны быть признаки, отличающие подлинную философию человека. Различное понимание этих вопросов обнаруживается во всей истории философии. Различие подходов наблюдается и в решении вопроса о соотношении научных и ценностно-мировоззренческих моментов в философском познании и истолковании природы и сущности человека.

Абсолютизируя и противопоставляя различные стороны природы и сущности человека, его смысла жизни, различные способы и возможности их познания и истолкования, западноевропейская философия, в целом выработала философские представления о человеке, отвечающие возможностям современного научного знания и запросам развития общества. Оставаясь во власти принципиально различающихся методологических подходах, западноевропейская философия по проблеме человека в целом смогла стать тем теоретическим руководством к действию, с помощью которого решались многие жизненно важные проблемы человечества.

В античной философии поворот к антропологической теме осуществил Сократ. Античный космоцентрический подход уступает место теоцентризму средневековья. Принципиально новый поворот в осмыслении человека сделан христианством. Н.А. Бердяев отмечает: «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, в которую он был погружён в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы» (18, 159). В эпохи Ренессанса и Нового времени западноевропейская философия могла выработать отвечающие запросам времени теоретические принципы свободы и творческой деятельности человека, обосновать веру в социальный прогресс.

Философия нашего времени также пытается обосновать веру в разумные и созидательные возможности человека, утвердить

гуманистические принципы понимания человека и смысла его бытия, его свободы и творческой активности.

§ 3. Особенности понимания смысла жизни человека в отечественной философии

В русской религиозно-идеалистической философии XIX–начала XX вв. тема смысла жизни человека является определяющей. Действительно, многие русские философы критически осмысливали свою собственную жизнь, искали ответы на вопросы: «Как жить?», «Для чего жить?». В отечественной философии поиск смысла жизни в русле взглядов русской религиозной философии остаётся актуальной и по сей день.

Смыслоразрешительная проблематика широко разрабатывалась такими представителями русской философии конца XIX–начала XX вв. как В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.И. Введенский, Н.Я. Грот, В.В. Розанов. В своих трудах они отвели проблеме поиска смысла жизни одно из центральных мест.

А у русских писателей А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, Д.М. Мережковского, Л.Н. Толстого вместе с вопросом о смысле жизни и смерти, смысле человеческого бытия, в их работах открывается целый веер проблем, теснейшим образом взаимосвязанных друг с другом: проблема преступления; проблема о вине и раскаянии; проблема об убийстве «другого»; проблема «само»-убийства; проблема нигилизма.

А.С. Пушкин в день своего рождения в 1828 году пишет следующие строки, которые относятся непосредственно к решаемому им вопросу о смысле жизни:

Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.

Через несколько лет в таком же духе напишет и М.Ю. Лермонтов:

И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, –
Такая пустая и глупая шутка.

Потеря человеком смысла жизни – это настоящая трагедия, возникшая не как следствие того, жизнь и реальность бессмысленны, а как убийство своей собственной природы.

А. С. Пушкин в своём «Моцарте и Сальери» выдвинул свой художественный способ решения вопроса о том, существует ли «высшая правда» или её нет, существует ли высший смысл, не сводимый к своеволию одного человека, или его не существует.

Одержимый мыслью о «богооставленности мира», в котором только Моцарту – этому «гуляке праздному» – дано создавать произведения Божественной силы, Сальери делает вывод о том, что «Правды нет – и выше», вывод, который впоследствии сделает и Раскольников Достоевского из «Преступления и наказания», и Гарин в «Завоевателях» Мальро, и Калигула из одноимённой пьесы А. Камю, и Орест в «Мухах» Ж.-П. Сартра.

Уверовав в свою идею о том, что правды (смысла) не существует ни на земле, ни на небесах и, тем самым, отравив Моцарта, Сальери единолично хочет утвердить свою собственную правду, свой собственный смысл. Он единолично хочет решать, что есть добро и что есть зло, что есть истина и что ложь, присвоив себе право, принадлежащее только одному Богу – «быть или не быть» другому человеку.

А в романе Достоевского «Преступление и наказание» тема пушкинского Сальери по проблеме правды и «убийства» другого получает дальнейшее развитие, разрастаясь в целостную философию совести.

Стремление Раскольникова «самостийно», самочинно утвердить себя в качестве гения – гения не художественного, а политического, государственного, выраженная им в его же словах: «...Я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил...», претворяется им в убийстве старухи и её племянницы; убийство, которое приобретало для него не только известную самоцельность, но и становилось для него действительно единственно возможным способом доказательства самому себе свою собственную гениальность в момент раскаяния его, побудившего с ясностью и отчётливостью осознать истинные мотивы своего преступления, со

всей глубиной вырывается из его уст при разговоре с Соней Мармеладовым: «...Я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя, для себя одного! Я лгать не хотел в этом даже себе! Не для того, чтобы матери помочь я убил – вздор! Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодателем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли я чьим-нибудь благодателем, или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, всё равно должно было быть!.. Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или *право* имею...» (57, 321-322).

В этих словах выражена не формальная, не рассудительная, не логическая «истина», которой никогда не могли достичь ни Ф. Ницше, ни М. Хайдеггер, ни Ж.-П. Сартр, ни А. Камю, желавшие представить себя знатоками глубины человеческой психики.

В исповеди Раскольникова перед Соней Мармеладовой не абстрактная и чисто формальная рефлексия и рассудочность, которой так много изобилуют философские трактаты А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ж.-П. Сартра, А. Камю и других. В душе Раскольникова голос самой реальности, открывавшейся ему в прямом контакте с ней.

Когда Раскольников размышляет: «Я не человека убил, я принцип убил!», а в следующей фразе оговаривается: «Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался», он, по сути дела, признаёт, что принцип «Не убий!» всё-таки ему убить так и не удалось. Принцип этот сохранил всю полноту своего значения, по крайней мере, для самого Раскольникова. До убийства старухи и её племянницы, для него, занимающийся рассудочной софистикой, действительно казалось, что для истинных «гениев», к каким он причислял и себя, этот принцип «Не убий!» не имеет никакого значения. Именно в акте убийства Раскольникову открылся непреложность извечного «Не убий!».

Приобретенное Раскольниковым интеллектуальное знание, основанное на дискурсивном мышлении и рассудке, вначале ему всячески мешает и он никак не воспринимает этот вывод («Не убий!»). Если он признаёт его, то обесмысливается и само убийство. Но идея есть идея, и, в конце концов, для Раскольникова

эта идея явно утрачивает свой экзистенциальный характер. Он рассуждает: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я...» (57, 321-322).

Не помрачение разума, а неумение прислушиваться к своей внутренней природе (Дао, внутреннему Богу), хотя и не без помощи своей сознательной части. Речь идёт о человеке, рассуждающем по принципу: раз «схватить Бога за бороду» нельзя – значит, Его не существует; тогда в мире *нет никакого смысла* в жизни и тогда поступай так, как тебе заблагорассудится.

Смыслоутрата, описанная автором «Преступления и наказания», это – трагедия, возникшая не как следствие того, что «Бог мёртв», а как убийство своей природы, своей естественности и спонтанности, своего внутреннего Бога.

Русский писатель и философ Л.Н. Толстой представил свою оригинальную трактовку проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия. Он считал, что драматизм человеческого бытия состоит в противоречии между неотвратимостью смерти и присущей человеку жаждой бессмертия. Воплощением этого противоречия является вопрос о смысле жизни. «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» (183, 53)

Настоящая жизнь та, в которую вся прежняя энергия, вся страстность существования переносится вне себя, на служение тому процессу единения, согласия, большой разумности существ, в котором и состоит жизнь мира.

Л.Н. Толстой считает, что жизнь человека наполняется смыслом в той мере, в какой он подчиняет ее исполнению воли Бога, а воля Бога дана нам как закон любви, противостоящий закону насилия. Чтобы спасти себя, свою душу от плена, чтобы придать жизни смысл, который не обесмысливается смертью, человек должен перестать делать зло, совершать насилие. Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием – такова основа его жизнеучения.

Не в развитии техники, науки раскрывается для Л.Н. Толстого смысл его жизни и смерти, а в живом, непосредственном отношении людей друг к другу, т.е. в нравственной сфере, где только и возможна истинная любовь человека к человеку. Больше всего тесному непосредственному общению людей, с маленьких

лет воспитывающему в них нравственное отношение друг к другу, способствует традиционный трудовой уклад народа. Потому-то для людей, не оторвавшихся от этого уклада, и нет ничего неестественнее представления о бессмысленности жизни, равно как и смерти. Для тех же, кто оторвался от этого уклада, от включённости в непосредственный процесс воссоздания жизни – а к их числу Толстой относит в первую очередь праздных людей из «образованных классов» – проблема смысла жизни превращается в поистине драматическую, нередко приводящую человека к выводу о полнейшей бессмысленности жизни.

Однако это вовсе не означает для Л. Н. Толстого, что праздный человек из «образованных классов» вообще не способен прийти к постижению смысла жизни и признанию осмысленности смерти. Совсем наоборот: на примере такого вполне образованного человека, как «член судебной палаты Иван Ильич Головин», Толстой доказывает диаметрально противоположное.

Именно в слитности простейших межчеловеческих отношений с нравственными отношениями и раскрывается для Л. Толстого смысл человеческой жизни, поскольку она оказывается немислимой без любви: без любовного и благородного утверждения одним человеком бытия другого человека.

Кто они – те, что живут с сознанием того, что жизнь – это злая бессмыслица? Кто они – те, что придают смысл своей жизни на путях утверждения её полнейшей и абсолютной бессмысленности, хотя придают и живут с помощью этого сознания?

Ответы этих писателей – А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, Д.М. Мережковского, Л.Н. Толстого – на проблему смысла жизни в литературе давались самые разнообразные, противоречивые и даже нередко противоположные по сущности и содержанию. Причем в рамках одной философской концепции, как правило, даже невозможно найти тождественных подходов теоретического разрешения проблемы смысла жизни. Тем не менее, в истории русской религиозной мысли существовали целые пласты философского мировоззрения, интегрированные в единые явления западноевропейской культуры по ее осмыслению. Таковым оригинальным явлением мировой культуры нам и представляется русская классическая литература.

В русской религиозной философской мысли конца XIX–первой половины XX вв. отразились основные, характерные для России

черты, свойственные ее ментальности: смысложизненный характер, ориентация на идеи справедливости, добра, служения Отечеству, стремление к Абсолюту.

Проблема человека и смысл его бытия в русской религиозной философии заключается в выяснении природы и сущности человека на основе концепции всеединства. Проблема человека и смысл его жизни рассматривается на основе заложенной А. Хомяковым и В. Соловьевым философии всеединства. Большинство концепций русской философии всеединства исходит из мифологемы Софии – Премудрости Божией, выступающего в облике живого Божественного существа. Мифологема Софии была введена В. Соловьевым и использовалась в философских концепциях Е. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова. Философы религиозной ориентации считали, что невозможно в самом человеке обнаружить некий абсолют, так как таковым является идеал, стоящий выше человека и представляющий собой Бога или высшего преображенного человека в составе богочеловеческого единства.

Вершиной философского творчества **В.С. Соловьева** (1853-1900) является его нравственная философия и наиболее полно обоснованная им в книге «Оправдание добра», где проблема человека и смысл его бытия занимает центральное место, вбирая в себя все остальные кардинальные вопросы. Для него общественный и экономический интересы преходящие, исключительно земные и утилитарные, а мораль, нравственность – это то, что относится к другому миру; это другой ряд – ряд, уходящий в вечность. В. Соловьев как бы расширяет рамки православия, требуя осуществления цели всеединства путем преодоления разобщенности в основах собственного существования. Необходимо не только понять духовную природу человека, но и мира, и должен случиться великий акт синтеза всего земного и потустороннего. При этом теория познания (гносеология) выполняет великую миссию. Она вырабатывает принципы соединения земного и потустороннего. Изменение или «обожение» человека и человечества В. Соловьев считал главной задачей философии.

Так, центральной в учении В. Соловьева является идея «всеединого сущего». Последнее рассматривается им как сфера Божественного, абсолютного, а реальный мир – как её

самоопределение и воплощение. Посредником между ними выступает так называемая мировая душа, София, мудрость Божья.

По определению В.С. Соловьева, сущность человека есть имманентная способность к добру, истине и красоте; в стремлении к всеединству этих начал и состоит смысл жизни человека и человечества (174, I, 511-516).

Вся человеческая история развёртывается как восхождение человека к Богу, или как процесс богочеловечества. На этих основаниях строится его этика – учение о Добре как некоей идеальной сущности, как нормы и должного. Моральный миропорядок зиждется на трёх «началах»: на чувствах переживания стыда, сострадания и благоговения перед жизнью.

По Соловьеву, мир лежит во зле. Главная преграда, закрывающая от нас сущее добро и блаженство, лежит в самом человеке. Только волей человек может отказаться от зла и признать сущее, Добро или Бога. Верить в Бога – есть наша нравственная обязанность. Человек может не исполнить своей нравственной обязанности, но тогда он неизбежно теряет своё нравственное достоинство.

Гносеологическим аспектом концепции положительного всеединства является теория «цельного знания». Абсолют выступает предметом познания и дан человеку непосредственно в форме ощущения абсолютной истины ещё до всякого самосознания. Вне безусловной истины познающий субъект есть ничто. Познать истину – значит вступить в область Абсолюта и тогда истина, овладевая внутренним существом человека, проявляется как любовь. В. Соловьев выделяет три источника познания: опыт, разум и мистика. Эмпирическое и рациональное познание дают человеку понять лишь внешние качества предмета. Реализация человеком Божественного начала в эмпирической жизни постигается посредством третьего рода познания – мистики. Так достигается цельное знание.

Основной темой у В. В. Розанова (1956-1919) был семейный вопрос. В семье он видел главную ячейку общества. Дайте мне только любящую семью, провозглашал он, и я из этой ячейки построю вам вечное социальное здание.

Ратование за любящую семью с необходимостью его к поиску безусловного или, как он высказался, «религиозного», «священного» обоснования семьи. Для В.В. Розанова

священной субстанцией может быть только религиозно осмысленный пол. Пол – это всеобъемлющий принцип жизни, а не физиологическая функция и орган. В работе «Литературные изгнанники» В.В. Розанов подчёркивал, что пол – это одновременно и теистическое и космологическое жизнеполагающее начало. Связь пола с Богом для него куда бесспорнее, чем связь ума с Богом, так как «мир создан не только «рационально», но и «священно», столько же «по Аристотелю», сколько «по Библии», столько же «для науки», как и «для молитв» (164, 248).

Но В. В. Розанов считал, что, разуверившись в достижении высокой цели, человек стал довольствоваться земным счастьем: он остался наедине со своими земными нуждами и мечта о подлинно высоком покинула его. Исторический человек разочаровался, ему ничего не осталось, как довольствоваться идеей благоустройства на Земле. Жизнь и история сломили человека, а этот побежденный человек еще более жадно цепляется за возможность благополучного устройства в этой жизни и теряет способность ориентироваться на подлинные духовные цели и ценности.

В.В. Розанов вёл речь о мечтах и идеалах человека и о возможности их достижения в смысле жизни, об актуальности и реальности этой самой возможности. Человечество до самого недавнего времени вполне удовлетворялось идеалом, при этом, даже не заботясь о том, как он соотносится с его смыслом жизни. Человечество настолько было поглощено величию идеала, что согласно было не замечать трагического несоответствия его самой действительности. И смысл жизни человечество видело в следовании идеалу. Сам человек был обречен на погоню за миражом. Однако психологически и чувственно он не может долгое время ориентироваться на безусловные, абсолютные ценности, которые к тому же практически недостижимы и не приносят человеку наслаждения.

По этой причине и происходит переориентация человеческой души на утилитарные ценности, на стремление к наслаждению.

Определяя свою позицию, В.В. Розанов заявляет, что понятию наслаждения, которым проникнуты этические

трактаты последних веков, которым волнуется текущая история, давно пора противопоставить другое понятие, совсем исчезнувшее: это – понятие радости. Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, «когда сделано всё, что нужно».

Трансцендентальный подход к проблеме смысла жизни развивал Е.Н.Трубецкой (1863-1920). Основная его философская тема – проблема смысла жизни и его религиозное, художественное и философское решение. Этой проблеме посвящена его работа «Смысл жизни».

Е.Н. Трубецкой заявляет, что «с тех пор, как человек начал размышлять о жизни, – жизнь бессмысленная всегда представлялась ему в виде замкнутого в себе порочного круга. Это – стремление, не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к своей исходной точке и без конца повторяющееся» (172, 266). При этом он отмечает, что самые жестокие и страшные наказания у древних греков сводились как раз к непрестанному повторению одних и тех же мучительных действий. Вращается на огненном колесе Иксион; вкатывает на вершину горы камень, тут же срывающийся вниз, Сизиф; непрестанно льют и льют воду из кувшинов в бездонную бочку Данаиды; убегая от Тантала, поднимаются вверх отягчённые плодами ветви, чтобы вновь опуститься и манить, утекает и вновь пребывает, почти касаясь его иссохших губ, вода. Согласно Е.Н. Трубецкому, это напрасные усилия, бесцельный труд, бессмысленное бытие.

В общественной жизни людей имеет место самая жестокая борьба за существование, в которой побеждает сильнейший. В этой связи Е.Н. Трубецкой писал: «Когда царящее в мире зло одухотворяется, когда закон борьбы за существование утверждается не только как факт, но и как норма, которой всё человеческое должно подчиняться, наша человеческая действительность становится чрезвычайно похожа на ад. Посмотрите на эти вооружённые с ног до головы государства, ошестившиеся друг против друга и периодически заливающие мир кровью! Разве они не представляют собою жуткое напоминание о допотопных, давно исчезнувших чудовищах! И разве эти демонические фигуры борющихся

между собою великих Левиафанов не говорят нам о сущности о том же, что фигуры чертей в аду» (172, 275-276).

Но мир во времени, согласно Е.Н. Трубецкому, онтологически связан с Божественной премудростью, с вечным миром Божественной идеи как с замыслом о себе; он есть относительное небытие, призванное увековечиться в качестве бытия. В этой связи Богочеловеческий процесс – это совершенствование человека и человечества в Боге – представлен у Е.Н. Трубецкого как свободное осуществление Божественного замысла, который человек волен принять или отвергнуть.

«Бог как жизненная полнота и есть основное предположение всякой жизни, – писал Е.Н. Трубецкой. – Это и есть то, ради чего стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены» (172, 47). Человек, по мнению Е.Н.Трубецкого, в данном случае вписывается в более значительную перспективу, нежели тот промежуток времени, который предоставлен ему на Земле. Здесь полагается, что именно в сфере потустороннего в действительности находятся осмысляющие человеческую жизнь ценности. Так, в христианстве, например, ценность человека определяется в его отношении к Богу и проявляется в союзе человека с Богом.

Здесь также отметим тот факт, что Е.Н. Трубецкой допускал возможность научного познания сущности человека и смысла его жизни. Смысл жизни определяется им по отношению к «человеку вообще», а главная жизненная задача каждого человека состоит в том, чтобы приобщиться к этому смыслу. Е.Н.Трубецкой писал: «Спрашивать о смысле, значит задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо, т.е. о таком мысленном значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли... Речь идёт не о том, что значит данное слово или переживание для меня или даже для кого-нибудь другого, а о том, что оно должно значить для всех» (184, с.5). Действительно, объективность смысла жизни для науки выражается в его независимости от индивидуальных черт и особенностей отдельного человека.

Как видно из утверждения Е.Н.Трубецкого, объективная составляющая смысла жизни выступает в виде объективного, безусловного и универсального значения. Она реализуется в объективном мире в форме всеобщего взаимодействия и познается

человеком в рамках научного познания. Будучи объективным выражением значения чего-либо, объективная компонента смысла носит универсальный, всеобщий характер для всех людей.

Здесь также особый интерес представляет точка зрения **Н.А. Бердяева** (1874-1948), отрицающая возможности научного познания смысла жизни человека. Он утверждал, что «наука о ценностях есть, в конце концов, один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научно ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить» (19, 276). Так и смысл человеческого бытия научно нельзя исследовать. Что может сказать наука человеку о смысле его существования, возможно ли, иначе говоря, *научное решение проблемы смысла жизни человека*. И есть ли в человеческой жизни какой-то смысл? Откуда возникает сам этот вопрос? Почему исследователь вдруг решил, что он должен искать смысл жизни при помощи научных методов? Действительно ли, наука, основывающаяся на субъект-объектном характере научного познания, способна добиться целостного познания человеческой экзистенции? Может ли человеческая экзистенция в целом выражена в формах научного, рационального знания? Наука и философия не способны решить проблему смысла жизни на том уровне, чтобы человек, узнав об этих изысканиях, пришел бы к состоянию полного равновесия и гармонии. Поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, познание духа, мира ценностей, смысла жизни человека не может быть результатом объективизации, превращения в объект науки, поскольку «познание духа есть «что-то», а не «о чём-то» (16, 29). Поэтому «невозможно установить ценность как предмет познания, если не произвести оценки, т.е. не совершить творческого духовного акта» (16, 29). В качестве аргумента Н.А. Бердяев выдвигает положение о том, что наука, в том числе и философия, работают с объективными методами. Наука использует строго определённую методологию. Самое главное, для науки необходима определённость. Но жизнь, человек и его бытие необъятны и не всегда предсказуемы. Человек и его жизнь при этом нераздельны. Методы науки остаются объективными, подход её к объекту носит субъект-объектный характер. Раз так, то наука в принципе не может проникнуть в субъективное с объективными принципами и методами, так как субъективное является всегда частным, неповторимым и индивидуальным случаем конкретного человека, и поэтому никто

не может проникнуть в его субъективное, кроме самого этого человека. Тем самым субъективное не может стать общим достоянием научного коллектива, научных сообществ.

Таким образом, согласно Н.А. Бердяеву, человеческая экзистенция не может быть охвачена формой научного, рационального знания. Наука не может превратить человека в целом в предмет исследования. Трудности в самой науке, связанные, прежде всего, с неспособностью научного решения проблемы смысла жизни, вытекают из того факта, что она по своей *интенции* направлена на постижение вещей мира, природных объектов, но не на внутренний мир человека. Как отмечает К.Х. Делокаров: «Наука направлена на познание внешнего мира, она скорее объектна, чем субъектна по самому своему назначению» (52, с.53). Наука видит в человеке только объект для исследования. Внутренний мир человека не может быть объектом исследования для него самого, человек должен просто жить собой осознанно, одноразово, не повторяясь и не копируя чужой опыт. Человек же выделяется из мира природы именно тем, что он развивает отношение к самому себе, т.е. обладает *саморефлексией* и *самосознанием*.

Из вышеизложенного видно, что в русской религиозной философии выделяются две составляющие смысла жизни: *объективная* и *экзистенциальная*. Обе эти составляющие, взятые по отдельности, сами по себе, в целостности, смысл жизни не в состоянии охватить, но каждая из составляющих несет в себе некоторую часть его характеристик. Со стороны экзистенциального рассмотрения можно продвигаться к науке, углубляя свое понимание собственной природы.

С.Л. Франк (1877-1950) развивал идею Богочеловека, где духовная жизнь человека в главной своей части черпается из глубин этой реальности («богочеловеческой реальности моей души»), а человеческое «Я» оказывается её носителем. Он писал: «Первое, так сказать, минимальное условие возможности достижения смысла жизни есть *свобода*; только будучи свободными, мы можем действовать «осмысленно», стремиться к разумной цели, искать полноты удовлетворения. Но мы со всех сторон связаны, окованы силами необходимости» (172, 523). Здесь С.Л. Франк говорит о подчиненности человеческого бытия силам необходимости. Действительно, тогда какой может быть смысл

жизни у человека, если его жизнь есть лишь игра природных сил. Он пишет: «И эти-то ничтожные создания природы мечтают о смысле своей общей жизни, хотят достигнуть счастья, разума и правды. Какая чудовищная слепота, какой жалкий самообман!» (172, 529-530). Но С.Л. Франк не пессимист в отношении предназначения человека; он видит в человеке возможности прихода к Богу. Сознывая себя, свое «Я», человек открывает в своём собственном внутреннем мире и опыте некую абсолютную и первичную реальность – духовное, идеальное бытие и в конечном счёте Бога как «последнюю глубину реальности». Человек в акте самопознания посредством трансцендирования не только приходит к Богу, но и сливается с Ним, преодолевает свою субъективность, конечность. Так С.Л. Франк приходит к идее Богочеловечности – утверждению единства между Богом и человеком.

Согласно С.Л. Франку, только осмысленная жизнь стремится быть непрестанным богослужением, благоговейным и радостным несением своего креста, в противном случае – несением всякого служения в непрерывном Богосознании и Богообщении. Вместе с тем обретение смысла жизни – это реальный путь избавления от окружающей нас бессмыслицы жизни; это – одновременно и процесс «выстраивания» человеком линии своей судьбы.

Русская религиозная философия конца XIX–первой половины XX вв. есть результат свободного творчества мыслителей, соединивших в себе западноевропейскую учёность с христианской православной духовностью и ценностями русской культуры.

После Октябрьской революции в 1917 году в философии утверждается диктат марксистско-ленинской философии. В советской философской литературе 20-х–50-х гг. XX в. проблема смысла жизни по существу не разрабатывалась, так как идеологическая установка на построение коммунистического общества превратилась в «синоним» смысла бытия конкретного человека и смысла общественно-исторического прогресса.

Первые работы советских авторов, посвящённые смыслу жизни, появились только в конце 50-х гг. Например, работы Г.А. Гурева «О смысле жизни» (1958 г.) и В.П. Тугаринова «О смысле жизни» (1961 г.). Обе работы посвящены проблеме смысла жизни и написаны с позиции диалектического и исторического материализма (45; 186).

Отечественные исследования 60-х–80-х гг. XX в. были посвящены разработке проблемы смысла жизни на базе методологии и мировоззрения марксизма, критике работ, в которых допускались какие-либо отходы от марксистско-ленинского методолого-мировоззренческого основания, дискуссиям по поводу немарксистских концепций смысла жизни. Наиболее значимый и плодотворный аспект, общий по существу для всех работ данного периода – это исследование диалектической противоположности смысла жизни и отчуждения.

Среди философских работ советского периода можно выделить работу С.Л. Рубинштейна «Человек и мир», посвященную исследованию смысла жизни (167, 253-381). По мнению С.Л. Рубинштейна, смысл жизни есть проблема всех проблем (167, 253-254). Основа истинного смысла жизни заключается в адекватном познании природы человека и его общественной сущности; одним из способов познания общественной сущности человека является соотнесение содержания жизни данного индивида с содержанием бытия других людей (167, 345, 378). С.Л. Рубинштейн рассматривал вопрос о субъективных и объективных критериях смысла жизни; при этом он отмечал, что люди своими делами взаимно влияют на смысл данной индивидуальной жизни, как в настоящем, так и в будущем, но в зависимости от того, какое содержание этот конкретный человек ей придаёт (167, 351).

С.Л. Рубинштейн дал определение смысла жизни, которое можно охарактеризовать как «выполненное» в духе всеединства добра, истины и красоты (167, 381).

Представления о человеке, смысле его жизни, в отечественной философии советского периода в 70-е–80-е гг. XX в. разрабатывались исключительно на основе марксистско-ленинского представления о личности. Исследователи (Э. В. Ильенков, А. Т. Москаленко, В. Ф. Сержантов), используя одни и те же положения диалектического и исторического материализма, под разными точками зрения рассматривают проблему человека. Личность рассматривается как социальная система, содержание человеческого «Я», которое представляет собой субстанцию нашего «Я». Например, советский философ Э. В. Ильенков исходил в построении концепции личности из следующих методологических посылок: 1) личность представляет собой уникальное, невоспроизводимо-индивидуальное образование,

нечто единичное, и вследствие этого наука о «единичном» быть не может; 2) сущность каждой личности формируется в конкретно-исторической социальной системе и существует в определённой системе общественных отношений; 3) «тело» человека как личности представляет собой его органическое тело вместе с предметным телом цивилизации; 4) личность как «узел» отношений между индивидами возникает в процессе трудовой деятельности; 5) внутри тела отдельного человека реально существует не сама личность, а только её односторонняя, или «абстрактная», проекция на экран биологии.

Другой подход выдвигает в рамках марксистско-ленинской философии В. Ф. Сержантов. В его книгах «Человек, его природа и смысл бытия» и «Смысл жизни и личность» человек рассматривается в контексте онтологических, гносеологических, аксиологических и других проблем. Понятие личности он не ограничивает только психологической структурой, а рассматривает как синтез психологического и социологического описания в их единстве. В своих книгах «Личность как предмет философского познания» и «Смысл жизни и личность» А. Т. Москаленко и В. Ф. Сержантов выдвигают свой вариант витально-аксиологической концепции личности. Согласно этой концепции, «Я» – это сложное образование, состоящее из следующих подсистем: аксиологическое «Я» (система ценностных ориентаций личности); витальное «Я» (система основных жизненных функций индивида); рефлексивное «Я» (система связей основных ценностных установок личности и главных витальных функций индивида). Эта концепция раскрывает все понятия, описывающие личность: смысл жизни, свобода, долг, идеал, адаптация, здоровье и другие, в соотнесении с биологическими аспектами организации и жизнедеятельности человека. В частности, смысл жизни человека как живого существа рассматривается А.Т. Москаленко и В.Ф. Сержантовым как «телеономное понятие, ибо оно выражает некоторую целенаправленность деятельности и жизнедеятельности вообще» (130, 5). В концепции личности А. Т. Москаленко и В. Ф. Сержантова просматривается идея коррелятивности человека с обществом и природой.

В целом, наиболее характерным для содержания марксистских исследований советского периода по проблеме смысла жизни являются три «узловых» момента: 1) дискуссия о соотношении

смысла жизни и основного вопроса философии; 2) анализ феномена смысла жизни как многоаспектного явления и 3) эволюция отношения к немарксистским концепциям смысла жизни, в частности, к экзистенциальным идеям западной и русской (религиозной) философии конца XIX-начала XX вв. в плане их критики. Характерные черты марксистско-ленинской интерпретации смысла жизни всецело сохранились в философской литературе этого направления вплоть до середины 80-х гг. XX в.

С середины 80-х годов XX в. начинается активное изучение современными российскими исследователями произведений классиков русской религиозной философии конца XIX–первой половины XX вв. В этот период стали доступными для российских исследователей произведения Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Н.О.Лосского, В.С.Соловьева, Е.Н.Трубецкого, С.Л.Франка и других, в которых своеобразно отразились вопросы, связанные, прежде всего, с поиском ими смысла жизни через осуществление добра, истины и красоты в мире. В 90-е гг. XX в. особо усиливается активность тех авторов монографий и статей, которые писали по проблеме смысла жизни человека. Такой феномен можно сопоставить не столько с движением мысли исследователя в «глубину» данной проблематики, сколько с его стремлением постичь смысл собственного бытия после долгих запретительных мер по ознакомлению непосредственно с трудами русских религиозных философов. Прав И.Т.Фролов, который отмечает, что «работа с нравственно-философской проблематикой – это постоянно возобновляющиеся и мучительные попытки, вдохновляемые надеждой вызвать ответные размышления и переживания читателей, но не претензий на однозначность понимания и решения проблем» (200, 5).

Также у современных исследователей появилась возможность ознакомления с работами зарубежных мыслителей, внесших огромный вклад в исследование проблемы бытия человека и его смысла жизни. Здесь доминирующим направлением является экзистенциализм. Работы экзистенциалистов отличаются концентрацией их внимания на внутренних смысловых переживаниях личности. Абсолютизация ими человеческого «Я», свободы индивидуального выбора человека, закономерно ставит экзистенциального субъекта деятельности перед его личной, индивидуальной ответственностью за результаты своих поступков.

Анализ концепций разных мыслителей западной философии в контексте темы исследования выявляет тесную взаимосвязь их взглядов с взглядами русских писателей и религиозных философов. В частности, большое влияние на формирование работ Ф. Ницше оказали Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. Многие из западных философов, по собственному их признанию, были духовно «вращены» на работах представителей русской литературы и религиозной философии.

Таким образом, обобщая материал данного раздела, отметим, что в русской религиозной философии проблема смысла жизни человека была разработана достаточно глубоко и целостно.

В работах же философов-марксистов советского периода также был освещён ряд аспектов проблемы смысла жизни. Но эти работы, в основном, основывались на двух идеях: 1) необходимости преодоления отчуждения личности; 2) определяющем значении критерия коммунистической морали. Такая философско-теоретическая «заданность» исследований не могла не обусловить противоречивости их содержания и результатов.

Смысложизненные проблемы не могут решаться однозначно. Уже сам человек представляет собой вечную загадку. Именно сложность проблемы требует от исследователей, чтобы они были внимательнее к работам разных направлений, течений, подчас прямо противоположных.

Поэтому первостепенной задачей для современных исследователей, занимающихся проблемой смысла жизни человека, является, на наш взгляд, прежде всего выработка ими таких жизненных смыслов, ценностей и целей, в том числе и на базе мировоззренческих достижений предшественников, которые помогут обеспечить членам общества полноценное, устойчивое, надёжное, одухотворённое бытие.

В связи с этим можно отметить, что в новейшей отечественной философской литературе XXI в. происходят комплексные исследования ряда аспектов проблемы смысла жизни: онтологических, гносеологических, аксиологических, феноменологических и других. Изучаются взгляды на смысл жизни русских религиозных мыслителей конца XIX-начала XX вв.; даётся общая характеристика этих взглядов.

ГЛАВА II. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОНЯТИЙ «СМЫСЛ ЖИЗНИ», «ЦЕННОСТЬ» И «СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА»

§ 1. Категория «смысл жизни» и методология её изучения

Исходное понятие настоящего предмета исследования – «смысл жизни человека» – интерпретируется нами как осознанная деятельность. Человек как субъект смысла жизни есть результат:

1) осмысления им своей собственной жизни;

2) освоения объективированного смысла бытия;

3) духовной и предметной объективации данностей этого осмысления. Процесс осмысления человеком своей жизни происходит в условиях освоения им ценностей объективированного смысла бытия – опыта поколений в его духовном и материально-предметном субстратах. Освоенные конкретным человеком результаты объективированного смысла бытия реализуются:

1) в духовной деятельности человека – как ценности духовной культуры;

2) в общении, межличностных, интерперсональных отношениях, поведении, поступках – как культурной ценности общения и поведения;

3) в предметной деятельности – как «опредмеченные» культурные ценности.

Рассмотрим значение самого термина «смысл». В толковом словаре живого великого русского языка В. Даля значение термина «смысл» представлено как «способность понимания, постижения, разум; способность правильно судить, делать заключения» (50, 240). В этих значениях «смысл» предстаёт не столько феноменом сознания, сколько выражает сам процесс действующего разума, вовлечённого в переменчивый мир сущностей.

Термин «смысл» также несёт в себе мысль о значимости какого-либо предмета для кого-либо и предполагает процесс его осмысления. При этом самому предмету осмысления (объекту) человеком придается какой-либо «смысл». При углублённом рассмотрении мы можем увидеть, что сам смысл, в конечном счёте,

имманентно входит в саму структуру предмета смысла.

Анализ имеющихся в философской, в том числе и в аксиологической, литературе определений термина «смысл» позволяет выделить несколько его значений:

- 1) смысл как цель действия и поступка человека;
- 2) смысл как ценностно-оценочное понятие, употребляемое для выражения общего позитивного содержания чего-либо, т.е. действия, деятельности, поступка поведения, жизни человека и общества;
- 3) смысл как ценность;
- 4) смысл как идеальное содержание чего-либо;
- 5) смысл как идеал;
- 6) смысл как результат деятельности человека;
- 7) смысл как назначение (здесь назначение означает те или иные представления человека и общества о цели и ценности, выступающая как общая программа или проект жизни и деятельности индивида, обусловленная его конкретными природными данными и условиями его общественной жизни и формулируемая им в соответствии с уровнем его самосознания и социокультурного развития);
- 8) смысл как призвание человека;
- 9) смысл как счастье человека;
- 10) смысл как судьба человека в судьбах человечества и мира в целом;
- 11) смысл как истина, заключающаяся в разумной организации бытия человека и жизни общества;
- 12) смысл как «разумение» и как процесс и результат осмысления человеком чего-либо, подобно вопросам и ответам: «что я сделал? – осмыслил»; «что же я делаю? – осмысливаю»; «что я буду делать? – осмысливать». Одновременно в данном случае происходит оценка человеком своего осмысления в категориях «хорошо» или «плохо», «добра» или «зла».

Именно в последнем – 12 пункте – термин «смысл как процесс и как результат осмысления человеком своей жизни» наиболее адекватно выражает значение понятия «смысл жизни человека». При этом понятие «смысл жизни человека» концентрирует духовный опыт конкретно-исторического человека.

Именно гносеологический анализ историко-философского материала позволяет нам выдвинуть следующие проблемы

исследования в отношении смысла жизни в этом сложном и противоречивом мире.

Смысл жизни действительно остаётся вечной и вечно сложной проблемой. Даже не абстрактный человек осмысливает свою жизнь, а, наоборот, *мы сами осмысливаем свою жизнь*. (Смысл касается лично меня). Осмысление есть собственно мыслительный процесс, предметом которого является наша собственная жизнь. Осмысление жизни – это процесс рефлексии. Раз осмысление жизни есть творческий процесс, то он должен выражаться субъект-объектным взаимодействием и должен обладать определённой структурой, предметом и объектом исследования. И такое осмысление нами своей исконной жизни должно включать в себя следующие компоненты:

1) осмысливая своё окружающее бытие и мир, мы вместе с тем осмысливаем своё бытие в мире, т.е. смысл своего бытия, смысл своего *внутреннего мира*, смысл своего бытия в мире как субъекта саморефлексии;

2) осмысливая собственно процесс осмысления смысла, т.е. *смысл смысла*, который представляет собой процесс саморефлексии, мы делаем предметом своего осмысления жизни наше собственное бытие в мире. Что же здесь интересует нас, осмысливающих в качестве предмета и объекта исследования своё собственное бытие как наличный факт в бытии мира? Нас интересуют, прежде всего, *сущность и назначение своего бытия в бытии этого мира*. А именно: осмысление своей жизни как осмысление способов реализации своих собственных *сущностных сил*.

Осмысливая своё собственное бытие, мы проникаем в его сущность и, тем самым, влияем на способы её реализации через определённые (духовные и материальные) потребности, вследствие чего уже само наше осмысление становится процессом и способом реализации сущности нашего бытия. Только таким способом смысл нашего бытия становится составной частью сущности нашего подлинного бытия в мире. А сущность бытия в мире, в свою очередь, становится в этом же процессе осмысления составной частью смысла нашего бытия, поскольку эта *сущность нашего бытия* осваивается и «*опредмечивается*» нами в процессе нашей же собственной рефлексии.

Осмысление своей жизни в качестве субъект-объектного

познания представляет собой наше сущностное проявление как разумных существ.

Осмысление жизни, как ценностная ориентация в этом мире, может быть выражена следующим образом:

1) осмысление нами собственной жизни в качестве субъектов познания начинается в гносеологическом, т.е. теоретико-познавательном плане с открытия нами факта *своего бытия в бытии* мира;

2) выделяя самих же себя нашим рефлексивным мышлением из бытия мира, мы делаем с этого момента себя предметом собственного осмысления. Итак, наше собственное бытие становится для нас предметом и объектом экзистенциального размышления. Так, у нас и формируется потребность постижения *сущности и назначения своего бытия*.

Осмысление нами сущности и назначения своего бытия в этом мире как родового существа, характеризующееся с постановкой таких экзистенциальных проблем, типа «Для чего я живу? В чём смысл жизни?» и поисков их решений, обладает такой качественной определённой, как рефлексия. И когда в результате рефлексии мы находим положительное решение экзистенциальных проблем, тогда мы и в состоянии обрести состояние внутренней, духовной свободы.

Наша собственная потребность в смысле жизни состоит в том, что мы стремимся «увидеть» некий особый сущностный «уровень» своего бытия в бытии этого мира, т.е. «увидеть» его как абсолютно ясную, упорядочённую, гармоничную картину. В данной потребности смысл нашей жизни проявляется в качестве потребности нахождения истинного бытия, как потребность «схватывания» истинной логики бытия.

В нашей потребности путём саморефлексии «увидеть» жизненно важную для нас картину своего бытия заложена тем самым возможность обретения нами перспективы развития своего существования, внутренней свободы, внутреннего покоя и гармонического равновесия. В этой потребности обретения нами смысла жизни проявляется потребность в определённой ценности жизни.

Благодаря саморефлексии мы реализуем себя в качестве субъектов осмысления, пытаюсь одновременно «схватить» в сознании как смысл всего сущего, так и смысл своего собственного

бытия.

Таким образом, при осмыслении субъект-объектным способом диалектики всего сущего (как объекта) и своего собственного бытия (как субъекта) формируется рефлексивное мышление. Выработка для себя смысла жизни становится одновременно процессом и результатом деятельности нашего собственного сознания.

Через нашу способность осмысливать свою внутреннюю и внешнюю жизнь, мы реализуем свою человеческую сущность *«как совокупность общественных отношений»* (К. Маркс). А эта сущность, в свою очередь, раскрывается *путём осмысления жизни в смысле жизни*. И именно этот смысл жизни придаёт нам, собственно, нашу человеческую сущность.

Однозначно, что каждая историческая эпоха актуализирует вопрос о смысле жизни по своим собственным меркам, по строго определённой структуре пред-понимания. В процессе осмысления собственной жизни в нашем сознании, как субъекта рефлексии, может присутствовать ряд искажений, *«формы превращённого сознания»*, усложняющий истинное познавательно-оценочное осмысление жизни, затрудняющий верную бытийную ориентацию, снижающий и даже разрушающий нашу позитивно направленную активность. Эти искажения (*«формы превращённого сознания»*) обусловлены, прежде всего, методами и формами научного познания.

В гносеологическом плане рассмотрение проблемы смысла жизни человека в диалектическом взаимодействии субъекта и объекта позволяет нам выделить следующие её структурные элементы:

- 1) субъекта смысложизненной ориентации, т.е. осмысляющего свою жизнь человека;
- 2) объекта или предмета смысла;
- 3) процесса осмысления в рефлексивной познавательно-оценочной деятельности человека;
- 4) результаты смысла как процесса осмысления человеком и
- 5) объективацию этих результатов в духовной и материальной культуре человечества.

Результаты деятельности людей по осмыслению жизни выступают в качестве объективированных ценностей культуры –

ценностей духовных и материальных.

Деятельность людей в любой форме – научной, либо предметно-практической – определяется целым рядом факторов. Конечный её результат зависит не только от того, кто действует (субъект) или на что направлена эта деятельность (объект), но и от того, как совершается данный процесс, какие способы, приёмы, средства при этом применяются. Это и есть проблема метода и методологии.

Метод в самом широком смысле слова – «путь к чему-либо» – выражает способ деятельности субъекта в любой её форме. Понятие «методология» в настоящем исследовании мы используем в значении общей теории метода, теории в действии, как органическая совокупность методов. История и современное состояние теории познания (гносеологии) убедительно показывают, что далеко не всякий метод, существующий в философии как науке, не любая методология с её системой принципов и средств познания обеспечивают успешное решение теоретических и практических проблем. Не только результат познания, но и ведущий к нему путь должен быть истинным.

Совершенно однозначно, что и проблема смысла жизни закономерно связана с методологическими проблемами. Гносеология рассматривает взаимосвязь жизни с её смыслом с точки зрения своего предмета и познавательных средств. Целостное же изучение проблемы смысла жизни находится в центре внимания философии, которая, по утверждению Л.Шестова, «обязана своим существованием именно потребности понять жизнь. Понятия пространства и времени, монизма и дуализма, теории познания служат лишь основанием, фундаментом для философии. Собственно же философия начинается там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его жизни и смерти» (221, 57).

Наиболее разработанные подходы к природе ценностей и смысложизненных ориентаций человека образуют довольно широкий спектр, включающий иррационалистический подход (Э. Гартман), феноменологический (Э. Гуссерль, М. Шелер), релятивистский (В. Дильтей), неокантианский (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), социологический (Э. Дюркгейм, М. Вебер). Тем не менее, большинство исследователей едины в том, что ценности и смысложизненные ориентации людей:

- 1) не существуют сами по себе, вне контекста общества;
- 2) обусловлены потребностями и интересами социальных субъектов;
- 3) объективны по природе, но имеют субъективную форму выражения;
- 3) конкретно-исторически обусловлены;
- 4) образуют систему со своей иерархией.

Однако любой метод в философии – лишь один из многих факторов и условий творческой деятельности исследователя. Эта деятельность не ограничивается только сферой познания и не сводится лишь к логике и методу. Она включает в себя и другие факторы и условия – всю мощь и гибкость ума исследователя, его критичность, глубину воображения, способность к интуиции. Мы согласны с Э. Агацци, который утверждает: «Однако мы знаем, что те, кто разрабатывает методы (например, трансцендентальный метод, феноменологический, аналитический – все эти методы суть частные случаи метода философской рефлексии), имеют целью достижение уровня объективности более глубокой и более радикальной, чем даже уровень интерсубъективности, достигаемый науками (которые вынуждены мириться с большим количеством неявных допущений и неанализируемых предпосылок). Другими словами, обращение к субъекту не обязательно влечёт за собой субъективность, но может быть даже условием для обоснования знания об «объектах», поскольку само это знание ничего не может добавить к характеристике познающего субъекта и в конечном счёте зависит от него» (5, 33).

В целом, методология как общая теория метода не может быть сведена к какому-то одному методу. В. Гейзенберг писал: «Учёный никогда не должен полагаться на какое-то единственное учение, никогда не должен ограничивать методы своего мышления одной-единственной философией» (40, 85). Методология также не простая сумма отдельных методов, их «механическое единство». В частности, простой механический перенос методов познания, как естествознания, так и гуманитарных наук, на ценности и смысложизненные ориентации человека, без учёта особенностей последних, создаёт определённые методологические проблемы.

Еще одна проблема в области методологии и теории познания, связанная с использованием того или иного метода познания, заключается в том, что методолого-мировоззренческий опыт

человечества изначально «задаёт» исследователю достаточное основание придерживаться положения о том, что:

1) феномен смысла жизни как бы достоверно изначально «задан» ему для адекватной познавательной-оценочной рефлексии;

2) процесс такой рефлексии приводит исследователя к положительным философским результатам;

3) эти результаты могут практически реализоваться в деятельности, поведении и отношениях людей. В отличие от методов исследования, мировоззренческий аспект смысла жизни, заключающий в себе ту или иную «программу или проект бытия», рассматривается исследователем в качестве условия самосовершенствования человека.

При этом раскрытие сути смысла жизни как процесса познавательной-оценочной деятельности исследователя всецело определяется теоретико-познавательным (гносеологическим) противоречием, характерным в целом для познания как рефлексии: разум «притязает» (И.Кант) на абсолютную истину, но реально ему «дана» возможность постижения истины относительной. Осмысливая свою жизнь, исследователь также стремится постичь свою жизнь (как микрокосм) в мироздании (макрокосме). Поскольку все составляющие смысла жизни соотнесены с целеполагающей деятельностью человека, он (смысл жизни) имеет телеологическую структуру. Человек не может не осознавать временности своего земного существования. И – как естественная реакция на такое осознание – у человека рождается духовная потребность в Абсолюте (Абсолютной идеи, Разуме, Логосе, Боге, «вещи в себе»), а точнее, 1) потребность в абсолютном знании о сущности и ценности своего существования в мире и 2) потребность абсолютного счастья как «реально» данного бытия.

Любой человек пытается разрешить для себя это гносеологическое противоречие (пусть даже на обыденном уровне мышления), т.е. он постоянно надеется на то, что, в конце концов, он достигнет абсолютного знания или абсолютной истины. Он уверен, что благодаря такому «достижению» он сможет реально обозначить свой высший смысл жизни и что всё происходящее в его жизни не есть просто «хаос» или «абсурд» и что все его усилия не тщетны, а исполнены великим смыслом. Здесь человек изначально допускает мысль о том, что в его жизни есть значимая и достижимая цель, а стало быть, и само бытие приобретает для

него значимость, ценность и просвечивается ясной перспективой. Он считает себя высшей ценностью в бытии мира.

Следует также отметить, что в процессе осмысления жизни познание и оценка диалектически взаимодействуют друг с другом. Смысл жизни как процесс осмысления собственного бытия невозможен как «чистое» гносеологическое познание или «чистая» аксиологическая оценка жизни и действительности; смысл жизни есть синтез их обоих: и гносеологии, и аксиологии с их специфическими методами познания.

Проблема смысла жизни чрезвычайно многомерна, и поэтому она может быть исследована различными методами в соответствии с различными теоретическими и практическими целями и с различных методологических позиций. А само исходное понятие «смысл жизни человека» должна изучаться различными науками. Следовательно, методология должна представлять собой сложную, динамичную, целостную, субординированную систему способов, приёмов, принципов разных уровней, сферу действия, направленности, эвристических возможностей, содержания, структур. Только учитывая эти особенности методологии, можно избежать многих методологических проблем в теории познания. Поэтому нам необходимо здесь выделить несколько методологических проблем, существующих в ценностном и смысложизненном познании.

Выбор любого метода исследования должен быть обусловлен особенностями самой теории познания. Говоря об этих особенностях, мы выделяем несколько методологических факторов, относящихся непосредственно к исследованию ценности и смысложизненных ориентаций:

1. В осмыслении человеком собственной жизни принцип причинности должен учитывать «антропоцентристскую ориентацию» (М. Вебер), т.е. то, что в нём задаётся вопрос о каузальном значении человеческих действий, где неизбежно много субъективных моментов (этические, эстетические или другие ценности, феномен «борьбы мотивов», цели, желания индивида, его намерения). Они-то и могут в значительной мере изменить значение категориальных различий при установлении каузальных связей. Смысл жизни – это мотив-детерминанта человеческой деятельности. И потому смысл жизни как высший уровень самопроявления человеческой сущности есть одновременно и

высший способ сущностной самореализации человека.

2. Предмет осмысления человеком своей жизни как процесса познания и самопознания – это культурно значимая индивидуальная действительность. Поэтому акцент на индивидуальное, неповторимое, единичное, культурнозначимое, но на основе учёта всеобщего – характерная черта познания. Способность к осмыслению жизни есть одно из высших проявлений человеческой жизни. И даже если это осмысление человеком (исследователем) жизни совершается на собственно философском уровне, то при всей своей обобщённости и глубине оно всегда выражается в индивидуально-личностной форме. Для исследователя, осмысляющего свой внутренний мир, такие абстрактные вопросы «Что такое мир?» «Что такое человек?», конкретизируются в вопросы «Каков мой собственный мир?», «Что я за человек?». Такое переосмысление принципиально для гносеологического анализа проблемы смысла жизни из-за того, что поиск решения проблемы смысла жизни в основном сконцентрирован исключительно на объектной стороне смысла: «в чём смысл жизни?», «во имя чего жить в этом мире?». При этом из виду часто упускается сам субъект, постоянно вопрошающий: «кто живёт в этом теле и кто, в конце концов, умирает? Только я сам и никто более».

Только в таком оценочно-смысловом аспекте это осмысление в самом процессе конкретно-исторической эволюции «предстаёт» как качественно новая ступень человеческого бытия. Данная ступень представляет собой объективацию результатов осмысления жизни в ценностях духовной и материальной культуры. Объективацию же результатов этого осмысления жизни человеком можно найти:

- 1) в поведении и межличностных отношениях людей;
- 2) в «опредмечивании» на уровне ценностей материальной культуры в процессе предметно-практической деятельности людей;
- 3) в мире ценностей духовной культуры общества.

3. Преобладание в гуманитарных сферах качественного аспекта исследования над количественным, который характерен для большинства естественных наук. Когда говорится о смысле жизни, то речь идёт «...о роли духовных процессов, «понять» которые в сопереживании – совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь к этому

стремиться) с помощью точных формул естественных наук» (25, 371). Качественный аспект в исследовании ценностей и смысложизненных ориентаций человека является приоритетным. Об этом также справедливо отмечает Э. Агацци: «То, что мы можем изучать человека с помощью физики, химии и физиологии, не принимая при этом в расчёт ровно никаких ценностей, не вызывает сомнений (поскольку это означает, что мы рассматриваем человека всего лишь как некий комплекс физических процессов, химических реакций, как животное, обладающее определёнными жизненными функциями); в то же время гораздо проблематичнее то, что таким же образом могут постепенно науки, адресуемые к специфике человека, *человеку как таковому*. Напрашивается вывод, что такие науки обязаны принимать во внимание ценности и пытаться понять и объяснить человеческие действия на основе их *мотивации*, а не на основе детерминистических механизмов разного рода, как это слишком часто пытались сделать. Именно здесь, по-видимому, заключено наиболее важное различие между естественными науками и человековедением (а не в частных методологических характеристиках этих областей)» (5, 30-31).

4. Необходимость познания смысложизненных и ценностных явлений в их социокультурном значении. Поэтому предметом исследования философии, и в том числе и аксиологии, является именно социокультурная реальность, т.е. такие компоненты действительности, которые в силу отнесения их к ценностям и смысложизненным ориентациям, становятся для человека значимыми. «Социокультурная реальность» явлена в бытии осмысляющего мир субъекта не в качестве непосредственной данности, а в виде тех ценностей, которые представляют собой своего рода готовые смыслоформы, соотнесённость с которыми позволяет ему осмыслить собственное бытие в качестве именно представителя всего человечества. Ценности, выполняющие для конкретного человека роль готовых смыслоформ, служат ему способом осмысления собственной жизни. Только такая индивидуальная действительность в её социокультурной соотнесённости и представляет особый философский интерес.

Отметим, что любая социальная общность (группа, народ, нация, классы) культивирует собственную систему ценностей, выступающую по отношению к конкретному человеку в качестве своего рода гносеологической модели смысла жизни, и таким

образом, служащую эффективным фактором легитимации соответствующего образа жизни. Любые изменения образа жизни сопряжены с изменением структур ценностного сознания. При этом изменение ценностного сознания может носить как пассивный, так и активный характер.

5. Суть осмысления своей жизни человеком не может быть верно понята, если измерять его по масштабу прогрессирующего познания закономерностей, т.е. ценностно-смысловое познание не имеет своей непосредственной целью представить конкретное явление как частный, единичный случай, лишь только иллюстрирующий общее правило. Как справедливо отмечает Х.-Г. Гадамер: «идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности» (34, 45).

6. Своеобразное сочетание эмпирического и теоретического компонентов ценностно-смыслового познания. Действительность смысла жизни человека не только теоретически познаётся научными средствами, но и жизненно-практически испытывается самим человеком. Последний включает в себя непосредственность переживания и различные формы практического и эстетического опосредования реальности. Поэтому в настоящей работе проблема смысла жизни рассматривается через призму экзистенциальной потребности самого человека в самоопределении своего места и роли в бытии мира. Данная потребность обусловлена, прежде всего, «открытостью» человеческого бытия (некоторые говорят – «обречённостью» человека). Мы считаем, что только человек способен относиться к собственному бытию как предмету осознанного и целенаправленного саморазвития и самосовершенствования. Соответственно, поиск смысла жизни представлен в качестве процесса формирования устойчивой направленности самосознания, выступающей в качестве духовного ориентира жизненной стратегии, критерия самосовершенствования.

7. Не только философское, но и любое социально-гуманитарное познание – это ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Категории «смысл» и «ценности» являются ключевыми понятиями для понимания специфики философского познания. Человеческая жизнь всегда представляет собой осмысленное бытие. Здесь философское познание и призвано выявить и обосновать смысл всего существующего. Отсюда

следует, что объект философского знания «образует не пространство эмпирически-фактуальных данностей, а пространство человеческих значений, ценностей, смыслов, возникающих при усвоении и освоении культуры» (63, 81). Человеку трудно непосредственно соприкоснуться с самой реальностью. Эмпирическая реальность воспринимается им через призму представлений о смысле, через структуры пред-понимания, через «формы превращённого сознания». С одной стороны, человек постоянно соотносит собственные действия с предельными представлениями о смысле жизни. В процессе данного соотнесения то или иное действие обретает качество поступка. С другой стороны – человек, соотносящий себя с теми или иными ситуациями и действиями, которые уже соответствующим образом им осмыслены, выступает для него в качестве своего рода жизненного испытания.

8. Неразрывная и постоянная связь философского познания с мировоззренческими, смысложизненными компонентами сознания человека и общества. Именно ценностно-смысловые структуры всего существующего представляют наибольший интерес для такого познания. Достижение истины здесь происходит в «плотной среде» многообразных ценностей, которые указывают на человеческое, социальное и культурное значение определённых явлений действительности.

Таким образом, выделение исследователями тех или иных аспектов познавательной деятельности в качестве определяющего фактора исследования ценности и смысложизненных ориентаций человека показывает, что применение конкретным исследователем того или иного философского метода требует от него знания особенностей самого этого познания.

Одна из существенных методологических проблем философии, которую нам необходимо здесь раскрыть, заключается в том, что многие исследователи исключают из предмета философского познания самого субъекта познания и самопознания с его оценочной деятельностью. Например, сторонники феноменологической концепции, в частности М. Шелер, метафизически отрывая ценность от самого субъекта, писал, что «бытие ценностей столь же мало предполагают «Я», сколь мало его предполагает бытие предметов или бытие всей вообще природы» (240, 273). Мы считаем, что субъект постоянно присутствует в

предмете познания в качестве основного фактора познания и самопознания, и не только как субъект-объектные, но и субъект-субъектные отношения. От присутствия субъекта в предмете ценностного и смысложизненного познания освободиться и даже отвлечься нельзя. Поэтому главная задача этой формы познания – понять чужое «Я» не в качестве некоего объекта, а как другого субъекта, как субъективно-деятельное начало. Включённость субъекта в предмет познания придаёт этому предмету – этой «культурно-значимой индивидуальной действительности» (М. Вебер) – исключительную важность и сложность.

Действительно, смысл жизни представляет собой диалектический субъект-объектный процесс познания, оценки человеком своего внутреннего мира и окружающего его действительности.

Однако свойства самого объекта не определяют его смысл, а выступают только предпосылкой процесса осмысления. Процесс осмысления зависит, прежде всего, от внутренних качеств самого субъекта, начиная с особенностей его психического склада и заканчивая его индивидуальным жизненным опытом, который фиксируется в сознании в форме «смысловой структуры личности» (А.А.Леонтьев). Таким образом, смысл объекта определяется в соотнесении ситуации не только с актуальным мотивом, но также и с другими смыслами.

Смысл объекта не является простой проекцией «внутреннего мира» субъекта на «мир внешний», но порождается в процессе деятельности. Только в деятельности предмет выступает как смысл. Процесс осмысления качественно взаимосвязан с характером той формы деятельности субъекта, в процессе которой объект и стал предметом осмысления.

Содержание деятельности субъекта, его мотивация, являются основой избирательного отношения к объекту, выявления его значимых для субъекта качеств: осмыслить явление – значит установить, как входит это явление в социально-культурную деятельность человечества, в каких целях они могут использоваться или используются. Так, осмысление мира в процессе научного познания опирается прежде всего на принцип адекватного отражения действительности в сознании.

В конкретно-историческом и индивидуальном развитии человека первостепенную роль играют целеполагание,

предвидение и ценностные ориентации. При этом целеполагание, предвосхищение результатов деятельности и ценностные ориентации – это взаимосвязанные элементы системы самосознания. Так, цель, имеющая общественную или индивидуальную значимость, выступает ценностью. А ценность, составляющая «предмет» человеческих устремлений, выступает целью. Э. Агацци справедливо отмечает, что «мы имеем назвать ценностью некоторое совершенство, идеальную модель, некое «как должно быть», то, что направляет любое человеческое действие; такое наименование оправданно по крайней мере двумя обстоятельствами:

1) оценивая человеческие действия, мы обычно прибегаем к терминам «хорошо» и «плохо», которые сами по себе суть наиболее общие и типичные ценностные предикаты;

2) мы так же привычно говорим, что результат действия имеет огромную или малую ценность, либо вовсе не имеет никакой ценности, в зависимости от того, как далеко отстоит этот результат от конкретного «совершенства», о котором идёт речь в данном случае. Короче, человеческие действия подлежат *оценочным суждениям* потому, что они *ценностно-ориентированы*» (5, 27).

В процессе осмысления человеком своей деятельности и существования, 1) целеполагание, 2) предвидение и 3) ценностные ориентации выступают основными составляющими смысла жизни. Без этого осмысления жизни ни деятельность, ни существование человека не могут полноценно проявляться.

И самая существенная для всей философии методологическая проблема, требующая своего решения – это диалектическое сочетание рациональных и иррациональных элементов познания. Рациональность, придающая решающее значение мышлению, многообразна по своим формам, одной из которых является научная рациональность. Последняя – в отличие от других её форм – характеризуется как «понятийное творчество», работа с идеализированными объектами, акцентирование внимания на собственно познавательной стороне постижения мира, а не на эмоциях, страстях, личных мнениях. Научному познанию и его приёмам обычно противопоставляются внеинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические способы постижения ценности.

В настоящее время усиливается интерес к проблеме

иррационального, т.е. к тому феномену, что лежит за пределами разума и недоступен постижению с помощью известных рациональных средств. Но, вместе с тем, всё более укрепляется убеждение в том, что наличие иррациональных пластов в человеческом духе порождает ту глубину, из которой появляются все новые смыслы, идеи, творения. Мы считаем, что диалектическое взаимодействие рационального и иррационального – одно из фундаментальных оснований процесса познания.

И рациональная, и иррациональная стороны, объясняющие как мир явлений, так и мир идеальных ценностей, имеют равное право на свое существование, но нельзя абсолютизировать ни одну из них. Иначе говоря, нельзя упускать из виду обе диалектические стороны – разум (мышление, науку) и «неразумие» (иррациональное, трансинтеллигибельное), которое наука пытается включить в сферу своего исследования. Любая форма рациональности, какой бы гибкой и утончённой она ни была, не может охватить в себе большинство социокультурных явлений. М. Борн справедливо отмечал: «Человеческие и этические ценности не могут целиком основываться на научном мышлении» (20, 128).

Мы считаем, что смысл жизни – это такое осмысление человеком своей жизнедеятельности, когда он стремится:

1) постичь глубинные «слои» рационально-иррациональной сферы своей сущности в контексте сущности всеобщего бытия;

2) открыть для себя истину;

3) открыть истину о ценности своей сущности (ведь вопрос о смысле жизни – это вопрос не столько о том, как внутренне устроена собственная жизнь, сколько о том, обладает ли эта жизнь той ценностью, которая оправдывала бы все усилия человека).

В процессе осмысления человеком своей сущности в контексте сущности всеобщего бытия задействована вся рационально-иррациональная сфера. Существуют в человеческой жизни истины, которые словами, рациональным способом, нельзя передавать. Например, через восточные медитативные и йоговские техники достигаются такие уровни недвального состояния (просветление, пробуждённость, буддовость), которые никаким рациональным языком не объяснить и не передавать другому человеку. «Другой» сам должен прийти через годы работы над собой к этому недвальному (неразмышляющему) состоянию. Но из вышеописанной интерпретации роли иррациональных

(трансинтелигибельных) факторов в человеческой жизни ни в коем случае не вытекает, что мы умаляем эвристическую роль рационального способа передачи знания и истины.

Например, рациональным способом объясняется феномен смысла жизни как факт духовной и предметно-практической деятельности человека; без интеллекта человек не смог бы определить понятие «смысл жизни». Но под понятием «смысл жизни человека» имеется не столько собственно логически оформленная категория интеллекта, а более широкий контекст рационально-иррационального содержания, т.е. под «смыслом жизни человека» выражается также психологическое состояние человека: состояние удовлетворения, счастья, равновесия. И такое состояние вызывается чувственно-рациональной оценкой человеком своего бытия. Таким образом, понятие «смысл жизни человека» «вбирает» в себя все богатство и многообразие чувственной, рационально-логической и интуитивной форм познания.

Действительно, процесс осмысления человеком собственной жизни – сложный рационально-иррациональный процесс, ибо при этом человек, осмысливающий свою жизнь, пытается:

1) «укорениться» (как «со-бытийность», «здесь-и-сейчас» присутствие) в окружающем им мире. Такая укоренённость требует от человека быть «здесь и сейчас присутствию». Научным сообществом Запада (в отличие от Восточного) принята мысль, что смысл жизни, как экзистенциальное переживание человеком своей жизни, совершается в пространстве и во времени. При этом доказывается, что человек осмысливает своё бытие через призму прошлого, настоящего и будущего. Осмысливая настоящее, он с необходимостью приходит к вопросу о самоценности мгновения: осмысливая прошлое и будущее, он реализует два составляющих сознания человека: целеполагания и предвидения результатов своей деятельности через содействие своей памяти. И если человеку при этом удастся обобщить все три линейные «измерения» своего бытия в одном, тогда он получит истинно подлинную экзистенцию «здесь-и-сейчас», а значит, – высшее состояние внутренней свободы.

2) осмыслить свою жизнь в процессе рефлексии. Особенности проявления ценности и смысложизненных ориентаций в человеческой рефлексии, на наш взгляд, заключаются в

следующем:

а) для того, чтобы человеку понять некоторую совокупность ценностных смыслов, ему необходимо в них «вжиться»;

б) подлинных ценностей как бы и не существует, все они имеют лишь относительную значимость, постоянно меняясь в конкретно-исторических условиях, ценности становятся относительными, временными, релятивными;

в) ценности общества и ценности конкретной личности, хотя они тесно взаимосвязаны, но ни в коем случае они не идентичны;

г) ценности и смысложизненные ориентации людей – это подвижная социально-историческая категория, сочетающая в себе в диалектическом единстве элементы объективного и субъективного, абсолютного и относительного, общезначимого и условного, общечеловеческого и индивидуального;

3) осмыслить «другой» опыт смысла, объективированный в ценностях духовной и материальной культуры. Действительно, «другой» явлен в бытии осмысляющего мир субъекта не в качестве непосредственной данности. Экзистенциальный опыт «другого» – это те ценности, которые представляют собой своего рода заранее заданные смыслоформы, соотнесённость с которыми позволяет человеку осмыслить собственное бытие в качестве именно представителя всего человечества. Эти заранее заданные смыслоформы представляют для человека определённую структуру пред-понимания, «формы превращённого сознания»;

4) постичь смысл «Мирового разума», «Логоса», «Эйдоса», «Абсолютной идеи», «образа Божия» (многие люди признают их бытие явно или опосредованно). Поскольку все составляющие смысла жизни соотнесены с целеполагающей деятельностью человека, он (смысл жизни) имеет здесь телеологическую структуру;

5) обозначить понятием «смысл жизни» предмет своих экзистенциальных переживаний и соответственно размышлений – самый трудоёмкий для человека процесс. Так как здесь одновременно задействованы рационально-иррациональные сферы познания.

Таким образом, активный, творческий характер человеческого сознания, вполне проявляющийся в рефлексивном отражении, с особой силой и яркостью выражается в чувственных образах и в умозрении как интеллектуальном воображении. В частности,

чувственный образ смысла жизни (например, художественный) выражает позитивно-иррациональное отношение индивида к своему бытию как удовлетворяющему его потребностям на данном их уровне.

Понятийный образ смысла жизни (как определённое понятие или определение) выражает обобщённое рациональное содержание результатов абстрактного осмысления человеком своего существования. При этом содержание чувственного образа смысла жизни «присутствует» в понятии «смысл жизни» в диалектически «снятом» виде.

Осмысление человеком ценности и красоты бытия, составляющие для него идеал, позволяют ему преодолеть многие трудности в жизни. Чем больше насыщено содержанием высших чувств осмысление человеком своей жизни, тем меньше в этом осмыслении «форм превращённого сознания» (М. Мамардашвили), а, следовательно, тем оно адекватнее, богаче и ярче.

Осмысление жизни человеком – это способ реализации сущности человека. Ведь позитивная человеческая активность во всем спектре её проявлений возможна, в конечном счёте, потому, что она осознаётся, осмысливается им и обществом. Иными словами, смысл жизни – это определяющий способ осуществления духовной и предметно-практической деятельности человека. В процессе этой практики человек, собственно, существует и развивается. Сущность человека обретает своё высшее выражение в его способности осмысливать жизнь и объективировать результаты этого осмысления в духовной и предметно-практической деятельности.

Конкретизируя своеобразное сочетание эмпирического и теоретического компонентов ценностно-смыслового познания, рассматриваемое нами выше, ещё раз обращаем внимание читателя на эмпирические проблемы исследования смысла жизни. Действительно, в последние годы в нашей стране накоплен значительный материал по проблеме смысла жизни. Процессы качественных изменений в массовом сознании привлекают внимание со стороны не только специалистов – психологов, социологов, политологов, но и публицистов, журналистов, деятелей культуры, становясь объектом интересных дискуссий. Однако дальнейшему продвижению в изучении данной проблемы препятствует разобщённость исследований, их узкая

профессиональная ориентация.

При этом в решении данной задачи профессиональное сообщество учёных в целом продолжает работать изолированно от общественного мнения. Это приводит к тому, что его разработки оказываются невостребованными. Более того, представители указанных выше «идейных клубов», профессионального сообщества учёных и выразители общественного мнения нередко находятся в разных смысловых и языковых пространствах. Все это говорит о необходимости найти некий инвариант «общего языка», что невозможно без систематического изучения смысла жизни и его эволюции с позиций разных научных дисциплин.

На сегодняшний день кажущееся многообразие исследований большей частью носит технологичный и конъюнктурный характер. Поэтому необходимо в целях эффективного получения более фундированных и чётче интерпретируемых результатов дополнить «позитивистские» методы социальных наук, наладить диалог между научно-исследовательскими центрами, которые занимаются изучением массового сознания в целом и ценностных ориентации и смысла жизни, в частности. Принимая во внимание комплексность проблемы, лежащей на пересечении большинства гуманитарных наук, исследования смысла жизни, ценностных ориентаций, их динамика должны быть проведены совместно представителями нескольких дисциплин: философов, социологов, психологов, историков, культурологов, политологов.

С другой стороны в имеющейся литературе нет готовых схем использования существующего исследовательского, и, в первую очередь, прикладного инструментария для изучения смысловой сферы как комплексного социального явления, состоящего из множества разнообразных элементов. Хотя, безусловно, имеется некоторое число интересных и оригинальных работ, но они выполнены преимущественно в жанре теоретических исследований. Их эмпирическая база остаётся довольно ограниченной. Отрыв от опыта, от экспериментально установленных фактов, замкнутость мышления только на самого себя – недопустимое явление для научного познания. Как подчеркивал А. Эйнштейн, чисто логическое мышление само по себе не может дать никаких знаний о мире фактов; все познание реального мира исходит из опыта и завершается им. Полученные чисто логическим путем положения ничего не говорят о

действительности (225). Он считал, что даже самая блестящая логическая математическая теория не дает сама по себе никакой гарантии истины и может не иметь никакого смысла, если она не проверена наиболее точными наблюдениями, возможными в науках о природе. Но сказанное выше о необходимости и эмпирических исследований не говорит, что теоретические аспекты проблемы смысла жизни решены полностью или утратили свою актуальность, может быть наоборот, нужны теоретические труды, которые решали бы методологические задачи системного изучения эмпирической стороны вопроса. Нужны теоретические основы, концептуализация эмпирических исследований и формирование прикладного инструментария для изучения смысложизненной сферы как комплексного социального явления.

Любое научное познание, в том числе и смысла жизни, есть процесс, т. е. развивающаяся система знания, которая включает в себя два основных уровня – эмпирический и теоретический. Они хотя и связаны, но отличаются друг от друга, каждый из них имеет свою специфику. В чем она заключается?

На эмпирическом уровне преобладает живое созерцание (чувственное познание), рациональный момент и его формы (суждения, понятия и др.) здесь присутствуют, но имеют подчиненное значение. Поэтому исследуемый объект отражается преимущественно со стороны своих внешних связей и проявлений, доступных живому созерцанию и выражающих внутренние отношения. Сбор фактов, их первичное обобщение, описание наблюдаемых данных, их систематизация, классификация и иная фактофиксирующая деятельность – характерные признаки эмпирического познания.

Эмпирическое исследование направлено непосредственно на свой объект. Оно осваивает его с помощью таких приемов и средств как сравнение, измерение, наблюдение, эксперимент, анализ, индукция, а его важнейшим элементом является факт. Последний становится таковым тогда, когда он является элементом логической структуры конкретной системы научного знания, включен в эту систему. Данное обстоятельство всегда подчеркивали выдающиеся ученые. «Мы должны признать – отмечал Н. Бор, – что ни один опытный факт не может быть сформулирован помимо некоторой системы понятий» (21, 114). Луи де Бройль писал о том, что «результат эксперимента никогда не имеет характера простого

факта, который нужно только констатировать. В изложении этого результата всегда содержится некоторая доля истолкования, следовательно, к факту всегда примешаны теоретические представления ...Экспериментальные наблюдения получают научное значение только после определённой работы нашего ума, который, каким бы он ни был быстрым и гибким, всегда накладывает на сырой факт отпечаток наших стремлений и наших представлений» (23,164-165).

А. Эйнштейн считал предрассудком убеждение в том, что будто эмпирические данные сами по себе, без свободного теоретического построения, могут и должны привести к научному познанию. Собрание эмпирических фактов, как бы обширно оно ни было, без «деятельности ума» не может привести к установлению каких-либо законов и уравнений.

В понимании природы эмпирических данных в современной методологии науки выделяются две крайние тенденции: фактуализм и теоретизм. Если первый подчёркивает независимость и автономность фактов и эмпирических данных по отношению к различным теориями, то второй, напротив, утверждает, что эмпирические данные полностью зависят от теории и при смене теорий происходит изменение всего фактуального базиса науки. Верное решение проблемы состоит в том, что эмпирические данные, обладая теоретической нагрузкой, относительно независимы от теории, поскольку в своей основе они детерминированы материальной действительностью.

Парадокс теоретической нагруженности фактов разрешается следующим образом. В формировании эмпирических данных участвуют знания, которые проверены независимо от теории, а эмпирические данные дают стимул для образования новых теоретических знаний. Последние, в свою очередь, – если они достоверны – могут снова участвовать в формировании новейших эмпирических данных и т. д.

В научном, в том числе и в познании смысла жизни эмпирические данные играют двоякую роль: во-первых, совокупность этих данных образует эмпирическую основу для выдвижения гипотез и построения теорий; во-вторых, эмпирические данные имеют решающее значение в подтверждении теорий или их опровержении. Расхождение отдельных или нескольких эмпирических данных с теорией не означает, что

последнюю надо сразу отвергнуть. Только в том случае, когда все попытки устранить противоречие между теорией и эмпирическими данными оказываются безуспешными, приходят к выводу о ложности теории и отказываются от неё. В любой науке следует исходить из данных нам эмпирических исследований, которые необходимо признавать, независимо от того, нравятся они нам или нет.

При этом недопустимо «выхватывать» отдельные факты эмпирических исследований, а необходимо стремиться охватить по возможности все факты (без единого исключения). Только в том случае, если они будут взяты в целостной системе, в их взаимосвязи, они и станут «упрямой вещью», «воздухом учёного», «хлебом науки».

Хотя любые факты эмпирических исследований, будучи детерминированы реальной действительностью, практикой, так или иначе концептуализированы, «пропитаны» определёнными теоретическими представлениями, однако всегда необходимо различать факты действительности как её отдельные, специфические проявления, и факты знания как отражение этих проявлений в сознании человека. Не следует «гнаться» за бесконечным числом эмпирических данных, а, собрав определённое их количество, необходимо в любом случае включить собранную систему данных в какую-то концептуальную систему, чтобы придать им смысл и значение. Учёный не вслепую собирает эмпирические данные, а всегда руководствуется при этом определёнными целями, задачами, идеями и т. п.

Таким образом, эмпирические данные никогда – тем более в современной науке – не бывают слепыми: они планируются, конструируются теорией, а факты, как результат эмпирических исследований, всегда так или иначе теоретически нагружены. Поэтому исходный пункт, начало науки – это, строго говоря, не сами по себе предметы, не голые факты (даже в их совокупности), а теоретические схемы, «концептуальные каркасы действительности». Они состоят из абстрактных объектов («идеальных конструкторов») разного рода – постулаты, принципы, определения, концептуальные модели и т. п.

Как в этой связи отмечал А. Уайтхед, научное познание представляет собой соединение двух слоев. Один слой складывается из непосредственных данных, полученных

конкретными наблюдениями. Другой – представлен нашим общим способом постижения мира. Их можно, считает А. Уайтхед, назвать «слоем наблюдения» и «концептуальным слоем», причём первый из них всегда интерпретирован с помощью понятий, доставляемых концептуальным слоем.

Согласно К. Попперу, является абсурдом вера в то, что мы можем начать научное исследование с «чистых наблюдений», не имея «чего-то похожего на теорию» (см. 153). Поэтому некоторая концептуальная точка зрения совершенно необходима. Наивные же попытки обойтись без неё могут, по его мнению, только привести к самообману и к некритическому использованию какой-то неосознанной точки зрения. Даже тщательная проверка наших идей опытом сама в свою очередь, считает К. Поппер, вдохновляется идеями: эксперимент представляет собой планируемое действие, каждый шаг которого направляется теорией.

Таким способом мы «делаем» наш опыт. Именно теоретик указывает путь экспериментатору, причём теория господствует над экспериментальной работой от её первоначального плана и до ее последних штрихов в лаборатории. Соответственно, не может быть и «чистого языка наблюдений», так как все языки «пронизаны теориями», а голые факты, взятые вне и помимо «концептуальных очков», не являются основой теории.

Не ограничиваясь философскими рассуждениями, исследователи постоянно искали способы проверки того, как представленные в сознании людей смыслы соотносятся с их реальным поведением; эмпирические данные в этом плане добываются с особыми трудностями. Но, несмотря на них, изучение смысложизненной сферы не прекращается.

В данной ситуации одним из аспектов эмпирических исследований в аксиологии является стремление выявить факторы и сам процесс формирования смысла жизни, ценностных ориентаций и установок. Свою очередь эмпирические исследования смысла жизни позволяют выявить:

- 1) устойчивые этнические, культурные и социальные конструкции, способные обеспечить целостное его функционирование; формирование идентичности (на ценностном уровне) и субъектности (на уровне социального действия, особенно действия мобилизационного типа);

- 2) большие и малые группы, которым присуще характерное

этнокультурное и ценностное своеобразие с учётом мобилизационной направленности;

3) вербальные этнокультурные доминанты, связанные со спецификой группового сознания, и социальных норм, влияющих на социальное состояние группы;

4) «социокультурного кода» отдельных групп, служащих базовыми смысложизненными ориентирами, носящих универсальный характер; нормы и установки, которые представляют собой «поле стереотипов» в рамках сформированного набора социометрических шкал; фиксируемые отношения к основным социально-политическим мифам, культуре, религии, традиционализму, бытовой морали и т. п.;

5) новых смысложизненных установок и мобилизационного компонента, идеологизированное представление о себе, обществе, стране.

Таким образом, резюмируя этот раздел, отметим, что смысл жизни как осмысление человеком своего внутреннего мира и окружающей им действительности есть результат рефлексивно-умозрительной познавательно-оценочной деятельности. Качественная особенность этого осмысления человеком своей жизни заключается в том, что оно есть одновременно и познание, и оценка, как своего внутреннего мира, так и окружающей его действительности. При этом человек, углубленно осмысливающий своё жизненное бытие, должен:

- 1) познать и оценить себя;
- 2) познать и оценить окружающий им мир;
- 3) диалектически соотнести между собой результаты первых двух действий;
- 4) все эти три вышеописанные действия осмысливать через понятие «смысл жизни».

§ 2. Ценности как духовные феномены смысла жизни человека

Основная тема данного раздела заключается в выяснении роли ценностей личности и её смысложизненных ориентаций в постижении смысла жизни. Однозначно, что одним из существенных факторов формирования смысложизненной

ориентации выступает поиск человеком смысла жизни. Такой поиск всегда представляет собой ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Смысл предстаёт как духовная направленность бытия человека, как его самодостаточное основание для реализации им высших культурно-исторических ценностей, как истина, добро, красота. Ценностям индивидом придаётся статус активного, действенного средства решения такой постоянной и очень существенной проблемы жизни, как поиск её смысла, поиск своего места в обществе, реализация общественной природы человека, объединение индивидуальных действий в совместных системно-организованных акциях и движениях. Иначе говоря, во-первых, под смыслом необходимо иметь в виду «ради чего» любого поступка, поведения, свершения. Во-вторых, у смысла есть направленность, точнее – он сам есть направленность к некоему высокому, одухотворённому. В-третьих, идеалы и нормы, цели и ценности придают ему в целом цель и порядок. Э. Агацци справедливо пишет: «Человек предполагает свою цель, представляет её наперёд, и его действия оцениваются по тому, насколько они ведут к этой цели, по степени совершенства, определяемой с помощью этих оценок. Вот почему человек получает возможность пользоваться *интенциональными*, идеальными объектами так, что некоторые из них могут стать для него целями и ориентирами действий» (5, 28).

И ценность – как система смысложизненных ориентаций, организует мысль, поведение и деятельность человека и защищает, стабилизирует существующий социальный порядок в целях его сохранения. В этом аспекте ценность рассматривается нами не в её пространственно-временных параметрах, а как носитель смысла, воплощение значений, как знак, символ человеческого проявления. А это значит, сознание в сфере гносеологического знания апеллирует не только к природной сущности вещи, но и к её смыслу, синтезируя тем самым объективное и субъективное, ибо здесь «... мир задан человеку не вещно-натуралистически, а духовно-смысловым образом как ценностная сущность, подлежащая пониманию и истолкованию» (63, 80-81).

Таким образом, формирование ценности связано с человеческим умом, его рефлексивной способностью, вернее, его способностью к абстрагированию, истолкованию, пониманию, идеализации и интерпретации. В частности, и смысложизненная

рефлексия человека выступает неотъемлемой составляющей его сознания. Идеализация или придавание статуса ценности и смысла самому объективно существующему предмету или явлению – это мысленное приведение его соответствие с идеей, желанием. Идеализация очищает реальный предмет от содержания, несоответствующего идее. Идеализации предшествует идеация – создание этой идеи и этого идеального объекта. Сначала в голове человека появляются идеи – понятия о предметах или явлениях в чистом виде. Затем эти предметы или явления наделяются существованием и смыслом, но не в реальном пространстве-времени, а «надмировом» пространстве, т.е. попросту в области, недоступной эмпирической проверке. Для возникновения идеи нужны две логические процедуры – дихотомия (деление класса объектов на два подкласса по наличию и отсутствию исследуемого признака) и абстрагирование. Они были доступны уже первобытному человеку, который, оперируя с реальными предметами, обнаруживал, к своей досаде, что они представляют собой единство противоречивых противоположностей: съедобного и несъедобного, доброго и злого, нужного и ненужного.

Хотя идеализация – это мысленное конструирование понятий об объектах, явлениях, не существующих в действительности, но эти идеализированные объекты всегда имеют прообразы в реальном мире, которые в действительности могут быть созданы, т.е. они реальны. В результате идеализации образуется такая теоретическая модель, в которой характеристики и стороны оцениваемого объекта или явления, выступающие ценностью, не только отвлечены от фактического эмпирического материала, но путем мысленного конструирования выступают более резко и полно выраженном виде, чем в самой действительности. Человеческий разум должен, по мнению Эйнштейна, «свободно строить формы», прежде чем подтвердилось бы их действительное существование: «из голой эмпирии не может расцвести познание» (225, 62).

Иначе говоря, ценности, которые формируют смысло-жизненное поле деятельности человека, создаются не просто путём индуктивного обобщения опыта (хотя, может быть, и такой путь отнюдь не исключается), а за счёт первоначального движения в пространстве ранее созданных идеализированных объектов, которые используются в качестве средств

конструирования ценностей. Обоснование их опытом превращает их в реальную смысложизненную ценность.

Идеализированный объект выступает, таким образом, не только как возможная ценность, но она неявно содержит в себе определённую программу «свободно строить формы», которая реализуется в действительность. Соотношения элементов идеализированного объекта – как исходные, так и выводные, представляют собой теоретическую основу, которая формируется не непосредственно на основе опытных данных, а путём определённых мыслительных действий с идеализированным объектом.

Другое, связанное с умом проявление ценности как условия формирования у человека смысложизненной ориентации – это интерпретация. Через интерпретацию человек «полагает смысложизненную перспективу», т.е. конструирует мир смыслов, меряет его своей силой, формирует, оценивает; само разумное мышление предстаёт как «интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться» (Ф. Ницше) и ценность мира оказывается укоренённой в нашей интерпретации. Интерпретация выступает как свойство бытия субъекта, становится отношением к бесконечно изменчивому миру, являясь ценностным познанием. В этом плане интерпретация становится элементом, связанным с формированием ценностей.

При изучении философской и аксиологической литературы, посвящённой проблеме ценности, имеется огромное количество различных определений того, что является ценностью. Это обусловлено тем, что, разрабатывая свою концепцию, тот или иной философ начинает с того, что усматривает в образе жизни людей, в предметных измерениях культуры своего времени, в опыте духовно-практического освоения мира человеком некую, находящуюся до него вне поля зрения общества реалию жизни, придаёт им статус смысложизненной ценности и с позиций этой ценности как исходной теоретической предпосылки критикует, оценивает и даёт понимание принятых в обществе ценностных ориентаций, норм, ценностей и образцов поведения. Отсюда вытекает и многообразие определений ценности. Рассмотрим это более подробно.

Гносеологический анализ философской литературы по теории ценности показывает, что поиск ответа на вопрос о природе

ценности только в объекте, например, как это делает М. Шелер, утверждая, что существование ценностей не предполагает субъекта, не позволяет раскрыть механизмы возникновения ценностей, не объясняет того факта, откуда первоначально берутся и почему эти объекты выступают как ценности. Такой подход предполагает, что не ценности существуют для человека, а наоборот, человек существует для ценностей, т.е. ценностям предписывается активный характер, тогда как человек остаётся пассивным, хотя человеку отводится роль того, кто ищет и находит эти ценности.

Противоположная, например, шелеровской, позиция в рамках той же первой модели – психологические теории – абсолютизируя только субъективный фактор и игнорируя объективные предпосылки, как будто бы дают ответы на вопросы о причинах возникновения ценности, раскрывая последние через понятия интерес, потребности. При этом сторонники этой позиции не учитывают тот факт, что сами интересы и потребности имеют объективные предпосылки. Выводя ценности из интересов, чтобы понять природу и раскрыть причины функционирования ценностей, прежде всего, необходимо осмыслить возникновение самих интересов.

Метафизическая абсолютизация одной из сторон в объяснении происхождения ценности в рамках первой модели, будь это объективный или субъективный фактор, и игнорирование одной из них, не позволяет найти правильного ответа. Характерной чертой такого метафизического способа мышления – односторонность. Это абсолютизация какой-то одной стороны живого процесса познания. Каждая из этих сторон, представленная в отдельности, не может объяснить природу ценности. Для возникновения феномена ценности необходимо наличие не только объекта, обладающего определёнными свойствами, но и соответствующего социально развитого субъекта, способного воспринимать данный объект.

Здесь речь идёт о второй модели рассмотрения, а именно, о диалектическом взаимодействии объективного и субъективного в ценности. Различия между этими элементами диалектики относительны, условны и подвижны. Чувство ценности, возникающее на основе восприятия объективного мира, субъективно. Предмет или явление, кажущееся ценностью для одного человека, не является таковым для другого. То, что

считалась ценностью в одну эпоху, в другую не вызывает подобного чувства. Из сказанного следует, что, с одной стороны, объективность ценностных качеств для человека носит субъективный характер. С другой стороны, ценность – не просто результат субъективной оценки человека, ценность свойственна самим этим предметам, явлениям, имеющим объективную природу. Совершенно очевиден тот факт, что ценность не ограничивается взаимодействием людей в обществе и общества с природой. Эти взаимодействия, несомненно, формируют чувство ценности у субъектов, составляющих общество, создают общественные идеалы. Чувство ценности субъективно, индивидуально и зависит от тех ценностных идеалов, которые исторически складываются в обществе и периодически меняются.

Объективный же источник ценности, по нашему мнению, лежит вне сознания человека. Взаимодействие объективного и субъективного и моменты совпадения желаемого (субъективного) и действительного (объективного) и создают реальную ценность. Мы считаем, что ценность становится *действительной* только при условии, когда фиксируется процесс, в котором объективный и субъективный моменты переплетаются и взаимодействуют, подчиняясь особым закономерностям, т.е. учитываются динамические социальные процессы, взятые не только в их объективной форме, но в двуединстве материального и духовного, субъективного и объективного, во взаимосвязи развивающихся и взаимодействующих мотивов и действий. Здесь мы и рассматриваем важный для философской методологии (гносеологии) момент, а именно то, что ценность сама по себе, как свойство, признак предмета или явления, не существует. Она не существует и в качестве той черты или особенности, которую человек обнаруживает непосредственно в самих предметах, явлениях и, которая, следовательно, до обнаружения в человеческой практике не проявляется. Так, например, стоимость или цену товара мы не можем непосредственно пощупывать в самих предметах, ибо они носят общественный характер и проявляют себя как отношение между товарами, опосредованное человеческой практикой. Следовательно, и ценность мы рассматриваем как отношение между двумя, по крайней мере, вещами, событиями, явлениями, опосредованное человеческой деятельностью. Ценность как идеальный момент объективного и

субъективного факторов существует не в самих вещах или в головах людей как их непосредственное отражение, а как отношение между двумя или более вещами, но опосредованное через человеческие отношения в качестве диалектического взаимодействия объективных и субъективных факторов. Нас интересует в отношении генезиса, развития и функционирования реальной ценности именно ее идеальное понимание. «Идеальное, – пишет Ильенков Э.В., – ...соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами, внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а ещё точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерностей этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» (62, 266). Для более полного определения идеального этого вывода Э.В. Ильенкова недостаточно, но важно то, что столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и их отношений, но опосредованных исключительно человеческой практикой, деятельностью, а не к формально-логическим или социально-психологическим либо физиологическим явлениям сознания. Идеализированный объект, выражающий отношение между предметами и явлениями, опосредован человеческой деятельностью; становясь ценностью, как и стоимость и цена товара, идеализированный объект выступает опосредованным отражением реальных предметов и процессов. В этом отношении, идеализированные предметы, явления, выраженные как ценности, не являются чистыми абстракциями, не имеющими отношения к объективной реальности, а представляют собой результат весьма сложного и опосредованного её отражения. Именно на основе объективной окружающей действительности, при взаимодействии субъективного фактора (опыт, знания, способность абстрагировать) возникает новая ценность. Исследователи, конечно, вправе говорить о возможных ценностях, заложенных в самих предметах и общественных отношениях, но сама ценность становится проявленной как отношение между вещами только после того, как она обнаружена в конкретной человеческой деятельности.

В рассматриваемом контексте в отечественной философской и аксиологической литературе наметились две трактовки природы

ценностных явлений, основанные на диалектической триаде: «вещь – свойство – отношение». Одни авторы полагают, что ценностями являются вещи и их свойства, которые нужны отдельному индивиду или обществу в целом в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов (например, В.П. Тугаринов). Но изначальное наделение предмета ценностными свойствами, не позволяет раскрыть диалектическую взаимообусловленность объективного и субъективного в ценностях. Ценности как идеализированный момент осмысления действительности проявляют себя только в отношениях между вещами, опосредованных человеческой деятельностью, а не в непосредственных отражениях свойств и качеств вещей в головах людей. Ценности не сводятся к субъективному принятию или непринятию субъектом в качестве объекта его потребностей и интересов, они имеют более общий объективный статус, но не абсолютный объективный статус (как в классической аксиологии В. Виндельбанда, М. Шелера, Э. Гартмана), а объективный статус в отношении субъекта.

В отличие от ленинского понимания объективного, «которое не зависит ни от человека, ни от человечества» (91, 123), Н.С. Розов выделяет иной критерий объективности, а именно: *«Ценность объективна в отношении к некоторому сообществу, если сама жизнь (выживание) этого сообщества предполагает осознанное или неосознанное следование этой ценности»* (166, 94). Действительно, ценность объективна в отношении к некоторому субъекту (индивиду, социальной группе, обществу, нации), но не в смысле независимого от субъекта существования, а в том смысле, что мы должны через деятельностный подход выделить такой тип объективности, где жизнь самого субъекта предполагает значимость этих ценностей в процессе жизнедеятельности субъекта.

Другие же исследователи справедливо считают, что ценность есть отношение значимости объектов социального и природного мира для субъекта социальной практики. Ценность, по их мнению, зависит как от свойств субъекта, так и от свойств объекта, но не совпадают с ними. Она объективно задана практической деятельностью субъекта (например, В. А. Василенко, М.С. Каган, Л.Н. Столович). Данная трактовка природы ценностей переходит от

поиска ценностей в субъекте или объекте к их поиску в мире отношений, т.е. в взаимообусловленности объективного и субъективного. Этот деятельностный подход противопоставил диалектическое понимание ценностей как реальных отношений к субъективизму и крайнему объективизму. Следовательно, для гносеологии характерен не только метафизический подход, т.е. поиск ответа о природе ценности исключительно в объекте или в субъекте, но имеет место и диалектический, рассматривающий взаимозависимость и взаимообусловленность объективного и субъективного факторов в ценности.

Таким образом, рассматривая вопрос о формировании ценностей, необходимо учитывать следующие моменты:

1) ориентирование гносеологии на постижение ценности самой по себе, безотносительно к субъекту деятельности, метафизично. Для философии приоритетное значение приобрело раскрытие смысла не столько как объяснение, сколько понимание, как связь социального знания с ценностно-целевыми структурами. Задача современных исследователей, занимающихся смысложизненной проблематикой, на наш взгляд, должна свестись, прежде всего, к выработке таких жизненных смыслов, ценностей и целей, которые помогут обеспечить людям полноценное, устойчивое, надёжное, одухотворённое бытие.

2) ценности не существуют помимо человека. Находя ценности в окружающем его мире, субъект (индивид, группа, партия, класс, общество в целом) неизбежно сводит их к себе, к своему слову и своему разуму. В ценности всегда есть отражение – может быть чрезвычайно большое – личности самого субъекта. Истинные смысложизненные ориентации человека заключают в себе огромный духоформирующий потенциал, способный помочь ему в преодолении нынешней бездуховности. Действительно, вопрос о смысле своей жизни затрагивает каждое мыслящее существо, желающее понять и познать себя, свое предназначение и место в этом мире. Жизнь обязательно принуждает человека дать ответ на вопросы: «Для чего я живу?», «В чём смысл моей жизни?» Человек, ответственный за свою судьбу и судьбы других, не может жить без цели, без определенной задачи в этом мире. Так, в работе Л.Н.Когана «Цель и смысл жизни человека» читаем: «Смысл и цель жизни человека заключаются в изменении окружающего мира ради

удовлетворения его потребностей. Это неоспоримо» (73, 221). Но для этого необходимо, чтобы он сам определил, сам сообщил тот или иной смысл своему существованию, нашёл своё назначение согласно своим способностям, сделал свою жизнь максимально плодотворной, полезной и нужной.

3) диалектическое единство объективного мира и мира человека, отсутствие разрыва объекта и субъекта. Сегодня всё большую эвристическую значимость приобретает методология конкретного подхода, рассматривающего поле взаимодействия субъекта и объекта как многомерное образование, в котором лишь посредством рефлексивного анализа можно в каждом отдельном случае выделить диалектику объекта и субъекта. Именно подвижность границы между субъектом и объектом, включённость человеческого измерения в механизм научно-познавательной деятельности, порождает диалектику взаимоперехода объективного и субъективного.

Мы считаем, что раскрытие ценности, как условия формирования смысложизненных ориентаций, возможно лишь при осмыслении диалектического, внутренне многопланового характера связи субъекта и объективного мира с обязательным учетом конкретно-исторической, конкретно-ситуативной деятельности субъекта, природа которой исключает возможность трактовки субъекта в качестве простого «продукта» объективной окружающей действительности. Такой подход требует от нас обязательного выяснения и учёта относительной самостоятельности деятельного субъекта, поскольку устанавливает, что в орбиту его социального определения втянуты многочисленные факторы и сложные зависимости. В противном случае субъект интерпретируется, по сути, как зеркальное отражение наличных объективных условий и объясняется исключительно воздействием внешних факторов и обстоятельств, при этом происходит недооценка сложных и подчас противоречивых процессов усвоения человеком общественных ценностей, непонимание творческой роли самой личности в овладении этими ценностями, изменении своей среды.

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что ценности, как условия формирования смысложизненных ориентаций, существуют, развиваются только в сложной диалектике

субъективного и объективного, при определяющей роли последнего. В этом смысле любая ценность объективна, содержательна, фактична. Вместе с тем она одновременно субъективна, но ни как чистый произвол, безбрежная субъективность, а как продолжение и завершение объективности, из которой она «вырастает». Субъективная сторона ценности выражается не только в том, что на основе объективной стороны (познанные закономерности реальной действительности) формируются определенные правила, нормы, смыслы жизни, регулятивы поведения человека. Каждая ценность субъективна в том смысле, что его носителем является конкретный индивид, субъект, для которого, собственно говоря, данная ценность выступает как таковая. Ценность является стоящим на стороне субъекта средством, через которого он соотносится с объектом.

При этом ценность как регулятор социального поведения человека, который вырабатывает смысл жизни, возникает лишь тогда, когда предмет, вещь или событие реально влечёт его к себе, определяет цели его деятельности, подталкивает его к определённым действиям. А это значит, что определение ценности требует введения такого обязательного, хотя и не самодостаточного признака, как субъективное признание предмета, вещи или события ценностью, его освоенности ценностным сознанием. Например, согласно Н.С. Розову, «под ценностью было предложено понимать предельные нормативное основание актов сознания и поведения людей» (166, 113). В самом общем виде *ценности мы определяем как любые предметы человеческих стремлений, влечений, желаний, потребностей, воспринимаемые в качестве таковых сознанием личностей, социальных групп, обществ.*

И необходимым посредником между потребностями и интересами субъекта, с одной стороны, и свойствами, признаками и качествами объекта – с другой, выступают *ценностные формы сознания*, благодаря которым предметы и явления воспринимаются в качестве необходимых, желательных и побуждающих их к определённой форме деятельности: материальной или духовной. *Ценностное сознание* направлено, прежде всего, не на выявление каких-либо объектных определенностей явлений, а на их ту или иную утилитарную ценность.

При этом один и тот же предмет может быть сопоставлен со

многими ценностными представлениями человека. Результат оценки зависит от того, каким критериям выбора он придаёт большее значение в соответствии с характером своих потребностей и интересов, а также конкретно-исторических особенностей ситуации.

Также следует отметить, что ценности образуют сложную динамичную систему. Какие же ценности могут выступать как общезначимые, абсолютные, общечеловеческие? Например, Н.С. Розов выделяет общезначимые, кардинальные, субкардинальные, этосные ценности (166, 120-129). В частности, в качестве критерия установления общезначимых ценностей он предлагает следующую «максиму»: «В условиях неизбежности разногласий между субъектами (индивидами и сообществами) об ориентациях жизни следует заботиться о таких общих ценностях, осуществление (ненарушение границ) которых необходимо для реальной возможности всем субъектам нынешнего и будущих поколений жить в соответствии со своими ориентирами» (166, 120). Здесь мы согласны с определением Н.С. Розова. Мы также считаем, что общезначимыми ценностями, на основе которых человек вырабатывает свои смысложизненные ориентиры, являются ценности, обладающие свойством всеобщности. Именно такие ценности представляют собой для всех членов общества императивные нормативные обобщения общественных отношений, влияющих на все сферы человеческой жизни. Главное содержание таких ценностей заключается в регулировании социальных отношений, объединение общественных интересов в единое целое.

В частности, например, в духовной сфере общества те ценности, обладающие свойством всеобщности и необходимости, имеют свои особенности, обусловленные спецификой оценки результатов духовной, умственной и творческой деятельности. При этом ценностные ориентации человека в этой сфере связаны с определением им тех общественно необходимых затрат, которые обеспечивают ему определённые материальные и духовные блага.

Как было уже отмечено, ценности имеют динамичный характер. Ценности, в том числе и общезначимые (общечеловеческие, универсальные), ограничены временными, пространственными рамками, имеют ситуативный характер. В основе такой изменчивости лежат динамичность первичных факторов: объективного и субъективного. В результате творческой

деятельности человека они постоянно меняются от ситуации к ситуации, изменяются во времени. В результате роста жизненного опыта человека то, что было для него когда-то основной, смыслообразующей его жизнь, ценностью, со временем может превратиться во второстепенную, а может быть даже превратиться из позитивной ценности в отрицательную, и наоборот. Но одно качество в человеке непревзойдённо. Это то, что лежит в глубинах человеческой души, это то, что придаёт смысл человеческому существованию, а именно: сознательная ориентация человека на такие ценности, как любовь, добро, сострадание, чувство ответственности, бескорыстного служения людям, преданность и уважение к окружающим, делающие его жизнь осмысленной. И именно эти высокоодухотворяющие ценности, вместе взятые, могут наполнить человеческую жизнь счастьем. У каждого человека есть смысл жить, пока жива в нём потребность в истине, добре и красоте.

Современный же человек вследствие обесценивания в нём *чувства Добра, Истины и Красоты* характеризуется всё более нарастающим чувством смыслоутраты, бессцельности, ненужности и пустоты жизни. Потеря смысла жизни, ценностей, идеалов, неуверенность в завтрашнем дне ведут его к деформации его личности, к бездуховности и нравственному падению. Но основной, фундаментальной, непреходящей ценностью, вне которой невозможно существование иных смысложизненных ценностей является сама человеческая жизнь.

Понятно, что в каждом социуме (группе, коллективе, классах, в обществе в целом) идет постоянный процесс возникновения новых ценностей (на основе «переоценки ценностей», по словам Ф. Ницше), одни ценности девальвируются, уступая при этом новым, другие же, не получив широкого распространения и не усваиваясь тут же уходят в небытие. В обществе также могут происходить процессы активного перемещения ценностей от одних его носителей к другим. Каждый социум (индивид, организация, группа, общество), представляющий определённую систему ценностей, стремится дать своим социальным группам эталоны смысложизненных ориентиров с тем, чтобы каждый её член смог реализовать себя в общественном поприще.

Ценности могут выступать для человека в качестве смысложизненных ориентиров в том случае, если они помогут ему

определился в обществе через так называемые позитивные или отрицательные для человека ценности, которые позволили бы ему осуществить оценочный и ценностный подход ко всем событиям жизни. Отрицательные ценности также необходимы для человека. Именно через них он учится различать положительное от отрицательного, и наоборот.

Наш анализ системы ценностей показывает, что в каждой конкретной ситуации не обязательно доминирует какая-либо ситуативная ценность. В данном случае доминирующая в настоящий момент ситуативная ценность обязательно соотносится самим же человеком (явно или интуитивно, сознательно или бессознательно) с всеобщей ценностью, которая в «снятом» виде содержит ситуативную. Тем более невозможно в непрерывно развивающихся условиях общественной жизни составить некоторую, близкую к абсолютному, классификацию ценностей, где одни строго фиксированные ценности были бы всегда по рангу «выше» или «ниже» других. Раз общественная жизнь в своих составляющих постоянно изменяется, также и идёт постоянная переоценка самих ценностей. Такие, наполненные социокультурным контекстом постоянно меняющиеся ценности, образуют духовную основу человеческой жизни, без которой невозможно формирование устойчивой личностной структуры, активной физической, социальной и духовной жизни человека.

Чтобы ориентироваться в меняющихся условиях жизни и в соответствии с этим в постоянно изменяющихся ценностных отношениях, человеку необходимо знание трёх основных концепций ценности, существующих в философской литературе. Первая концепция трактует ценность как реальный, объективно существующий предмет, имеющий функциональную значимость для людей, полезный им теми или иными свойствами и признаками. Данная концепция – «функциональная» – сближает понятие ценности с понятием блага и способствует развитию представлений об объективных основах смысла жизни.

Вторая концепция рассматривает ценность как идеальный, духовный предмет, выражающий положительное отношение субъекта к действительности. Эта концепция, называемая «оценочной», преподносит ценность как идеал и сводит ценность к познавательному, духовно-практическому отношению субъекта к объекту, раскрывая тем самым сугубо идеальные основания смысла

жизни.

Третья концепция, связывающая ценность со значимостью её «для человека вообще» и поэтому называемая «значимостной», отождествляет ценность со значимостью, позволяет сконцентрировать человеку своё внимание на смысле жизни. При этом происходит некритическое переименование всего значимого в ценностное. «И это переименование, – отмечает О.Г. Дробницкий, – оказывается весьма удобным, так как согласуется с некоторыми обыденными представлениями и выражениями, употребляемыми в популярной литературе. Дорогие нам идеалы – наши ценности, полезные предметы – тоже ценности; человек – высшая ценность, вся жизнь представляет для нас ценности» (60, 25).

Все эти три концепции каждый в своем подходе к феномену ценности дают человеку возможность для комплексного и многомерного анализа и представления собственной жизни. На уровне рефлексивного сознания процесс осмысления человеком собственной жизни может происходить по-разному, но общим результатом этого процесса является включённость человека в мир бытия, где он сверяет и определяет свою жизнь следующими ценностными рядами:

1) ценностями альтруизма (преодоления своего эгоизма, заботы о ближнем);

2) ценностями действий и поступков (обращённости к другому в своей повседневной практике);

3) ценностями общения (доверительности, дружбы, любви) и, наконец,

4) ценностями душевного характера (уважения, честности, понимания). В частности, как показывает исторические события, в экстремальных ситуациях, например, ценности альтруизма для большинства людей становятся массовыми. В случаях размеренного течения общества, люди могут стать друг к другу безразличными, индифферентными. И действительно, когда теряется нормальное общение с другими людьми, возникает непонимание, недоверие. Тогда жизнь может потерять значимость для отдельного человека. Во многих случаях утраты человеком смысла жизни может помочь последующая переоценка ценностей, позволяющая ему сделать жизнь вновь осмысленной и ценной. В разных жизненных ситуациях одни группы ценностей для конкретного человека могут быть более значимыми, чем все

остальные группы ценностей, хотя все эти группы ценностей, будучи очень подвижными, между собой диалектически взаимосвязаны и взаимопроникают друг в друга. Человек может очень гибко маневрировать в данной ситуации только в повседневной своей деятельности, т.е. в практике. Как известно из диалектического и исторического материализма, формой человеческого бытия, характеризующей социальные качества человека, выступает материальная и духовная деятельность. Она, по словам К.Маркса, есть «не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека».

Необходимость в материальной и духовной деятельности, как основа проявления личных социальных качеств человека, ощущается им самим как влечение к конкретным формам и способам жизнедеятельности, осознаётся им более или менее отчётливо в его обобщённых ценностных представлениях о наиболее значимых сферах самовыражения, самоутверждения, самореализации и смыслоутверждения. Такие, наполненные конкретно-историческим и личностным содержанием различные группы ценностей, как, например, что предпочесть человеку в жизни – ценность любви или ценность сохранения определенного социального статуса – человек вполне может отдать предпочтение той или иной группе или совокупности ценностей, но они могут быть и равноценными. В реальной жизни и в реальной ситуации в силу определённых обстоятельств человеку всегда приходится делать свой выбор между различными или равнозначными ценностями. Однако, выбор иногда сопровождается болезненной ломкой человеком своего «Я-эго», своих ценностных представлений об окружающем им мире. Такой выбор лихорадит его сознание, его натуру. А хотя полноценная, размеренно текущая человеческая жизнь между тем предполагает гармоничное взаимодействие всех групп ценностей. При этом человек не должен постоянно жертвовать одними ценностями ради других: творческой деятельностью – ради карьеры, самоутверждением – ради близких родственников, чтобы вывести их в люди. Таким образом, в повседневной действительности разные группы ценностей диалектически взаимодействуют друг с другом и взаимодополняют друг друга, взаимопересекаются.

Следующий важный момент, при котором возникает (определяется, становится) ценность – это единство объективного и

субъективного (индивидуального) факторов, т.е. наличие тесного, неразрывного единства идеалов, ценностей и смысла жизни с такими компонентами и характеристиками общества, как культура, свобода, религия, основу которых составляют отношения: отношения между людьми, отношения к явлениям и событиям, к вещам. На примере культуры можно более подробно раскрыть взаимообусловленность объективного и субъективного факторов, как механизмов возникновения, функционирования и развития ценностей. Бесспорно, что субъект является носителем культуры – знаний, идей, ценностей, норм поведения, утвердившихся в тех или иных человеческих общностях. Но, в то же время никто не будет спорить, что сама культура является основным фактором, формирующим того же субъекта, носителя культуры, с его потребностями и интересами. Рассматривая культуру как ценность, описывая реальный процесс усвоения субъектом продуктов окружающей его культурной среды, нельзя игнорировать два обстоятельства. Во-первых, тот факт, что субъект не пустой сосуд, он не просто пассивно впитывает поступающий к нему культурный материал, выступающий в нашем случае ценностью, а воспринимает и использует его по-разному, в зависимости от своих индивидуальных свойств. Во-вторых, субъект не только усваивает созданную ранее культуру, ценности, но и участвует в её развитии, созидании. М. Вебер писал о том, что система ценностей образует внутренний стержень культуры, духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей, что она, в свою очередь, оказывает обратное влияние на социальные интересы и потребности, выступая одним из важных мотивов социального действия, поведения индивидов. Каждый совершаемый индивидом поступок, действие определяется конкретной целью, которая, в свою очередь, мотивируется другой, более общей целью. Цель, которую человек ставит перед собой, определяет и смысл его жизнедеятельности. Умение найти смысл жизни – это способность индивида регулировать свою жизнедеятельность.

Согласно М. Веберу, каждая ценность и система ценностей имеют двуединое основание: в индивиде, как самоценном субъекте и в обществе как социокультурной системе (25, 628-630). В этом отношении культура, выступая как объективный фактор формирования ценности, подвержена влиянию и субъективного,

т.е. целям, интересам, потребностям субъектов, под влиянием которых само объективное развивается, претерпевает изменения, трансформируется. А игнорирование и отрицание того факта, что объективная основа ценностей подвергается изменениям под влиянием субъективного, привела бы к абсолютно объективному, неизменному характеру самих ценностей.

Рассмотрение таких компонентов и характеристик общества, как культура, религия, фактором формирования ценностей порождает вопрос о соотношении общественного и индивидуального в ценности. В этом вопросе имеются два подхода. С одной стороны, все ценностно-значимое в сознании и поведении индивида, его интеллектуальное, практическое и ценностное отношение к объективной действительности предстаёт как всецело детерминированное общими условиями бытия и заданными эталонами группового сознания, т.е. объективно обусловленными массовым ценностным сознанием. С другой стороны, ценностное массовое сознание существует только в индивидуальных сознаниях. Следовательно, осуществляемые во внутреннем мире индивидов процессы восприятия действительности, ее ценностные отражения, рефлексии о ней, выработка установок, мотивов, ориентаций, образуют субъективное, индивидуальное ценностное сознание.

Но индивидуализация ценностных мотивов тесно сопряжена со сдвигами в способах познавательной деятельности, в соотношении субъективного ценностного сознания с объективным миром. Общественные ценности «снабжают» субъекта более или менее чёткой системой представлений как о возможных направлениях его действий, так и о пределах этих возможностей. В то же время стремления, запросы, влечения субъекта неизмеримо богаче того набора чисто потребительских ценностей, который задаётся массовым стандартом. В этом плане субъективные стремления, запросы выступают генерирующей силой новых ценностей, когда перед субъектом встаёт возможность выбора и он выбирает из возможных вариантов. Смыслжизненный выбор у каждого человека свой, каждый сам должен прожить свою жизнь, а построить жизнь по чужому сценарию, подражая или копируя других, невозможно. Смысл жизни у каждого человека должен быть им осознан, им определён, намечен им самим. Именно от выбора человеком целей, ценностей и идеалов зависит, состоится

ли его жизнь или пройдёт впустую. Уметь разглядеть и выбрать истинный смысл и определить истинные цели, не перепутав их с ложными, ведущими к разрушению и деградации личности – это очень сложный процесс выбора, стоящий перед каждым человеком. Современная жизнь включает в себе потенции разного выбора. Для многих главной целью могут стать обеспечение материального достатка, стремление к личной выгоде и пользе, служение новым «светилам» и «святым», пропагандируемыми многочисленными религиозными сектами и т.д. А жизнь в погоне за удовольствиями, в рабстве у своих прихотей, в роли марионетки в руках других людей убивает нечто Божественное в человеческой душе. Чтобы сделать правильный выбор, смысложизненные ориентиры должны быть особенно тщательно, трезво и объективно обдуманы и оценены самим же человеком. Выработка в самом себе одухотворенного смысла жизни – это значит осознать всю глубину своих убеждений, принципов жизни, целей, которые он пытается достичь в жизни.

Мы ещё раз подчёркиваем о необходимости углублённой разработки учеными категории «смысл жизни», которая является одной из основополагающих мировоззренческих понятий философии и религии, имеющее огромное значение для становления духовно развитого человека. Ибо от того, какую жизненную позицию выберет человек, во многом зависит жизнь не только его самого, но и его окружения, общества в целом. Человек не должен терять свою индивидуальность.

Даже за массивной стандартизацией и нивелировкой личности обществом скрывается расширяющееся поле свободного самоопределения субъекта. Человек может уяснить, какие цели, ценности, виды деятельности выражают смысл его жизни. При этом субъект *не может не черпать* свои мотивы из материальной и духовной культуры общества, в котором он живёт. Для возникновения, функционирования и развития ценностей необходимым становится диалектика индивидуального и социального, исключение одного из них ставит под сомнение возможность бытия самого нормально ориентированного субъекта, не говоря уже о ценности.

Все вышеизложенное даёт основание утверждать, что ценность, как условия формирования в человеке смысложизненной ориентации, нельзя найти только в субъекте или только в объекте, она

проявляется только тогда, когда субъект чётко соотнесён с определённой объективной природной и социальной реальностью. Ценность, формирующая в человеке смысложизненные ориентации, выражает различные аспекты глубинных механизмов взаимодействия – единство объективного и субъективного, необходимого и свободного, индивидуального и социального. Ценность непосредственно не выводится ни из объективного мира, ни из субъективной деятельности. Единственным окончательным инструментом выявления истинности ценности, как условия формирования смысложизненных ориентаций, выступает чувственно-материальное взаимодействие субъекта с объективной реальностью. Имманентными атрибутами взаимодействия выступают деятельность субъекта с объектом. Субъект смысла жизни, оторванный от объекта, воплощает лишь абстрактно-духовную, беспредметную и бессодержательную активность. Субъект смысла жизни не в состоянии изнутри себя породить объективного содержания и относительно реалистических комплексов действия.

Но будет ошибочным из сказанного о взаимодействии объективного и субъективного, как основы ценности, выводить сугубо личностный характер ценности, отрицая значимость этих ценностей для других субъектов. Аргументом такого понимания не может служить тот факт, что воспринимающим ценности остаётся, в конечном счёте, отдельный, конкретный субъект, который взаимодействует с объективной реальностью. Безусловно, носителем ценности, формирующая в человеке смысл жизни, всегда остаётся конкретный субъект. Но здесь основным фактором выступает то, что этот взаимодействующий и воспринимающий субъект сам объективно обусловлен объективным окружающим миром, каковыми являются и остальные субъекты, находившиеся в одних временно-пространственных рамках. Поэтому, хотя и отрицая абсолютный характер ценностей, мы можем говорить об общезначимых ценностях. Общезначимое в ценностях – это не нечто абсолютно объективное, не зависимое от субъектов, а принцип, основание взаимодействия людей. Из сказанного следует, что общезначимыми ценностями являются, во-первых, общепринятые в рамках определённой группы, общества, нации, культуры или человечества, ценности, во-вторых, ценности имеющие социально- или культурно-функциональные основания

объективности, в-третьих, ценности, потенциально распространяемые на все остальные субъекты.

Ценность не может быть неким бессубъектным образованием. Включение субъекта в определённую систему ценностей – это включение туда реального конкретного человека, принадлежащего к определённой объективной реальности. А для этого необходимо рассмотреть все условия жизнедеятельности субъекта в объективной обстановке, понять ценность как необходимый момент чувственно-предметной деятельности объективно обусловленного субъекта.

При выявлении причин возникновения ценности необходимо учитывать и исходить из того, что она есть итог, результат прошлого, которое присутствует в ней в «снятом» виде, и одновременно исходный пункт развития в направлении будущего, зародыш которого в ней формируется.

Таким образом, подытоживая этот параграф, отметим, что одним из существенных факторов формирования смысложизненной ориентации выступает поиск человеком смысла жизни. Такой поиск представляет собой ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Смысл предстаёт как духовная направленность бытия человека, как его самодостаточное основание для реализации им высших культурно-исторических ценностей, как истина, добро, красота. Этим ценностям человек придает статус активного, действенного средства решения смысла жизни, своего места в обществе.

Рассматривая вопрос о формировании смысложизненных ориентаций человека, мы отметили, что они не существуют помимо человека. Истинные смысложизненные ориентации человека заключают в себе огромный духоформирующий потенциал, способный помочь ему в преодолении нынешней бездуховности. Доказали, что формирование этих смысложизненных ориентаций человека происходит в процессе диалектического взаимодействия объективного мира и мира человека. Именно сегодня всё большую эвристическую значимость приобретает гносеологический подход, рассматривающий поле взаимодействия субъекта и объекта как многомерное образование, в котором лишь посредством рефлексивного анализа можно в каждом отдельном случае выделить диалектику объекта и субъекта. И здесь ценности не

существуют вне сложного диалектического взаимодействия субъекта и объекта. В самом общем виде ценности мы определили как условия формирования предметов человеческих стремлений, влечений, желаний, потребностей, воспринимаемые в качестве таковых сознанием личностей, социальных групп, обществ. Мы также обосновали, что ценности, как условия формирования смысложизненных ориентаций, существуют, развиваются только в сложной диалектике субъективного и объективного, при определяющей роли последнего. В этом смысле любая ценность объективна, содержательна, фактична. Вместе с тем она одновременно субъективна, но не как чистый произвол, субъективизм, а как продолжение и завершение объективности.

§ 3. Смысложизненные ориентации как способ реализации сущностных сил человека

В современном обществе значительно усиливается интерес к проблеме смысла человеческого бытия вследствие изменения представлений о самой жизни, переоценки ценностей, выработки новых смысложизненных ориентаций. При этом следует отметить, что смысложизненные ориентации человека представляют собой явление не столько индивидуально-психологическое, сколько общественное, социальное и, не побоимся сказать, культурное и духовное.

Смысложизненные ориентации человека выступает в качестве достаточно устойчивого отношения субъекта к объекту, т.е. как отношение субъекта к условиям и возможностям своего бытия. Это субъект-объектное отношение существует как результат сознательного, оценочного выбора жизненно значимых предметов и объектов.

Смысложизненные ориентации человека, складывающиеся в результате такого выбора человеком определенных жизненно значимых для него объектов, отражают устремление его к утверждению духовной значимости собственных поступков, действий, мыслей в окружающей социальной и природной среде. Отсюда, термин «смысложизненные ориентации человека» достаточно тесно связан с изначальной «футуристичностью»

человека, т.е. с его постоянной устремлённостью *от настоящего к грядущему*, с проекцией своей жизни в будущее, *существованием для будущего*. Как говорил Х. Ортега-и-Гассет, «человеческая жизнь по самой своей природе должна быть чему-то посвящена». Если человек «не направит жизнь на служение какому-то общему делу, то она будет скомкана, утратит цельность, напряжённость и «форму» (145, 133). Принято считать, когда людям нечему себя посвятить, когда у них нет связи с желаемым будущим, идеалами и ценностями, то они заблуждаются в собственном жизненном лабиринте, теряют нечто очень важное в своей жизни, перестают быть собственно людьми. Другими словами, все «нормальные люди», как мыслящие и деятельные существа, являются по необходимости «идеалистами»; они постоянно стремятся к чему-то за пределами своего сиюминутного существования, пытаются связать свои цели с великим делом, действием, *какими-то идеалами и ценностями*. При этом сама по себе постановка цели понимается как глубинный уровень смысложизненной ориентации человека.

Если человек мыслит свою жизнь в категориях целеполагания, то достижение цели становится желанием, а то, к чему стремится субъект, становится объектом никогда не прекращающегося желания. Тогда реализация идеала и ценностей как определенный проект или идеал действия выступает как обусловленность субъекта объективными и субъективными факторами действительности, где объективной стороной выступает то, от чего субъект исходит, отталкивается в своём стремлении, а субъективной стороной становится само *наличие желания и стремления*. Смысложизненные ориентации человека, объединяющие прошлое и будущее желания и стремления, имеют двоякую природу: с одной стороны, данный термин обобщает прошлый опыт, прошлые знания субъекта и является отчасти их продуктом, а с другой – выступает основой будущих состояний. В этом смысле смысложизненные ориентации опережают и создают новое бытие через реализацию субъектом своей сущности.

При этом следует отметить, что в отличие от поведения животного, человеческая деятельность реализует не заложенную видовым опытом программу, определяемую чисто биологическими потребностями, а предполагает посредством поиска смысла жизни реализацию своей человеческой сущности как путём свободного

выбора одного из возможных направлений и мотивов, так и путём выдвижения новых целей и задач. В связи с этим А.Н. Леонтьев пишет, что «одни мотивы, побуждая деятельность, вместе с тем придают ей личностный смысл... Другие, сосуществующие с ними, выполняя роль побудительных факторов лишены смыслообразующей функции» (94, 202). Конечная причина человеческой деятельности лежит, как мы полагаем, хотя в самом субъекте и его воле, но само волеие объективно обусловлено. Реальной основой воли человека выступает потребность – предметно определенная зависимость человека от внешнего мира, субъективные запросы личности к этому миру, ее потребности в таких предметах и условиях, которые необходимы для нормальной жизнедеятельности. Когда личность отдает предпочтение удовлетворению одной из потребностей в ряду других, она осуществляет свободный выбор. Тем самым воля человека выступает как стремление и желание, определяемое смысложизненной ориентацией именно данной потребности в общей совокупности человеческих потребностей. А желание и есть пра-бытие личности. Без желания нет источника радости, нет той без-дельной действительности, которая только и задаёт подлинное пространство культуры. Принимая определённое сознательное решение, человек исходит из критериев объективно обусловленных норм, правил сообщества, и его планы и деятельность, реализующие в нём истинно человеческие сущности, определяются мерой их соответствия его опыту, знаниям. Но чтобы стать фактором, детерминирующим деятельность человека, потребность должна трансформироваться в цель, представляющую собой идеальную модель будущего. А идеальная модель будущего составляется из знаний и опыта прошлого, оцененного как положительное или отрицательное, как желаемое или нежелаемое.

В смысложизненных ориентациях отражается факт предельного обоснования многих поступков субъекта правилами, и данный факт находится в пределах ценностного сознания; поэтому в этом случае смысложизненные ориентации человека как основания (условия) его поступка предполагают следование определённому правилу и вообще необходимость субъекта следовать определённым правилам, это, во-первых. Во-вторых, правила и нормы общества проявляются как реальная общность ценностных представлений, т.е. когда человек основывается в своём сознании и поведении на

нормах и правилах, требующих взаимного уважения и соблюдения этических и моральных ценностей.

Следующий важный фактор – не столько формирования, а, сколько функционирования и развития смысложизненных ориентаций – связан с самим субъектом деятельности в реализации своих сущностных качеств и творческих потенций. Этот фактор, связанный с принципом волевого выбора человека, имеет своим источником экзистенциальную традицию, разработанную прежде всего С. Кьеркегором, Ж.-П. Сартром и А. Камю. Этот принцип является максимой и императивом осознанного и ответственного выбора, вытекающего из смысложизненных ориентаций человека. Данные ориентации, как способ реализации человеком своей сущности, означают для него то, что, осознавая их, он занимает по отношению к ним как субъект к объекту определённую конкретную позицию; что же касается субъективных источников данной позиции, решающих его «смыслоориентирующих точек зрения», то это уже совсем не понятия, и тем более не абстрактное понятие, а вполне конкретное, в высшей степени индивидуальное по своей природе сложное ощущение и воление или, в известных условиях, осознание определённого, так же вполне конкретного «долженствования». Человек, как субъект смысла своего существования, «объективируется» в своей духовной и предметно-практической деятельности. Это по существу и есть реализация в себе родовой человеческой сущности, совершаемая человеком путём осмысления мира и самого себя.

Вот почему мы можем абсолютно обоснованно определить, что решение конкретным человеком смысла своей жизни есть раскрытие своей собственной родовой человеческой сущности. Поэтому вся гносеологическая направленность данного исследования таких понятий, как «смысл жизни человека» и «сущность человека», диалектически взаимодействующих друг с другом, заключается в том, что смысл жизни в своей высшей ипостаси, как процесс духовного и предметного освоения человеком мира и самого себя и представляющий при этом качественную характеристику человеческой сущности, может раскрываться только через осмысление человеком своего места в мире, т.е. через осмысление им смысложизненных ориентаций.

В содержание термина «смысложизненные ориентации» мы вкладываем способность человека осознавать самого себя, своё

поведение, свои цели и задачи. Значимость такого термина состоит в критическом анализе своего самосознания. В самом общем смысле термин «смысложизненные ориентации» характеризует сознательную направленность человеческой души на самую себя. Чувства свободы, ответственности, сострадания, вины, бесценности жизни, намерения нельзя выводить просто на основе логических заключений по поводу наблюдаемых внешних фактов. Их можно осмыслить в процессе личного опыта при помощи рефлексии, т.е. получить путём осмысления полученных опытных данных и условий, в которых они сложились для самой личности. Наиболее глубоко смысл бытия постигается философской рефлексией, которая выявляет самые глубокие его сущности, открывает возможности непосредственно влиять на смысложизненные ориентации, на духовную реальность человека.

В общем плане субъектом смысложизненной ориентации подвергается рефлексии социальные образования, которые способны описывать его отношение, поведение для использования полученных описаний в качестве правил, принципов, норм в ходе дальнейших действий. Такую рефлекссию обычно применяют не к изолированным или ограниченным моментам эмпирической или теоретической очевидности, а к глобальным и сложным фактам и ситуациям, включая и осмысление человеком собственного бытия, смысл которых философия пытается понять, показать условия их возникновения, возможности их осознания. Сегодня такие ситуации и факты не поддаются раскрытию методом собственно эмпирического и теоретического исследования, а более открыты феноменологическому (рефлексивному) анализу, берущему своим отправным пунктом не содержание межсубъективного наблюдения, а содержание пережитого опыта.

В современном смысле слова философская рефлексия означает осознание и осмысление человеком предельных оснований бытия и мышления, науки и человеческой культуры в целом. Если же попытаться коротко определить причину резко возросшего значения феномена рефлексии для философии, то можно было бы сказать, что данный факт обусловлен качественно новой ролью человеческого (субъективного) фактора во всех областях познания и духовно-практической деятельности. Очевидно, что рефлексия как особый многомерный феномен, присущий каждому человеку, должна стать объектом специального философского анализа как

комплексная философская проблема по изучению сущности человека.

Термин «смысложизненные ориентации» имеет одним из важнейших следствий понимание оценочно-познавательной деятельности человека как определённой конструктивной работы его сознания, т.е. речь идёт не просто о формальной характеристике смысложизненной ориентации человека как формы общественного сознания и вообще познания как духовной деятельности, а о необходимости выявления явных и неявных средств и предпосылок оценочного восприятия и деятельности самого субъекта, его ценностных установок и норм, которыми он руководствуется в восприятии себя и мира. С этим содержанием связаны соответственно различные возможности осуществления оценочной деятельности этим субъектом. Так называемое человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, обусловленность сознания различными факторами реальной жизни, не может не влиять на исходные познавательные и оценочные установки человека. Как было отмечено, в отличие от жизнеобитания животных, человеческая жизнедеятельность и формы её активного отношения к миру носят не природный, и не индивидуально-психологический, а социально-исторический характер. Точно такой же характер имеют все исходные установки, программы и нормы деятельности человека по формированию им смысложизненной ориентации. В познании им ценности, взятом во всем объеме его исторического развития, не существует каких-либо изначально заданных природой исходных смысложизненных ориентиров или оснований, которые составляли бы его естественный предел. Любая познавательная деятельность человека, в том числе и смысложизненная ориентация человека, всегда носит исторически обусловленный характер. Такая деятельность и предполагает некоторые исходные принципы содержательного характера, нормы и критерии оценки и суждений, которые, в конечном счёте, выражают достижения человеком своей *исконно человеческой (родовой) сущности*. Все эти принципы, нормы, оценки, на основе которых вырабатываются ценностные знания, изначально не заданы самой природой в качестве неизменных сущностей. Они возникают естественноисторически на определённом этапе развития деятельного субъекта. Так как носителем любого знания, в том числе и ценностного,

непосредственно является отдельный конкретный субъект, то все эти предпосылки, соответственно изменяющимся социально-историческим условиям, им изменяются, развиваются, частично отмирают или заменяются другими.

В философии, в частности в аксиологии, оценочно-познавательную деятельность человека невозможно рассматривать в отрыве от самого субъекта, следовательно, и от его рефлексии. Каждый субъект подвергает рефлексии окружающую им среду, в том числе и себя индивидуально, интерпретирует их, исходя из определенной смысложизненной позиции. В этом случае субъект получает возможность меняться, либо адаптируясь к ситуации, имеющей для него значение ценности, либо отвергая для себя ценностный статус вещи, явления или ситуации. Рефлексируя по-разному одну и ту же ситуацию, субъект духовной и предметно-практической деятельности вырабатывает и разнообразные ответные действия, что является предпосылкой зависимости любой ценности от самого субъекта и невозможности существования абсолютно объективных ценностей.

Именно свойство рефлексии интерпретировать ситуацию индивидуально в форме определённой смысложизненной позиции становится предпосылкой развития данного субъекта и его родовой сущности. Без рефлексии нет социального субъекта, реализующего свою родовую сущность. Смысложизненной ориентации человека только рефлексия придаёт активный характер, т.е. осмысление и осознание объективных и субъективных факторов явлений, вещей, ситуаций и позволяет оценивать значение и роль последних. Поэтому существование феномена «смысложизненные ориентации человека» возможно только через рефлексию. Без конкретного деятельного субъекта, реализующего свою собственную родовую сущность, смысложизненные ориентации быть не могут.

Рассматривая термин «смысложизненные ориентации» как категорию философии, мы должны учитывать и то, что необходимы определённые качества самого субъекта для того, чтобы в нём возникали, существовали и осваивались уже признанные другими субъектами смысложизненные ценности. В этом отношении субъект должен обладать следующими признаками:

- типом и уровнем развития рефлексии;

- составом потребностей, необходимых для реализации сущности человека;

- эффективными средствами удовлетворения интересов и потребностей и умением использовать их;

- умением оценить окружающую действительность, являющейся объективной предпосылкой смысложизненных ориентаций человека.

Названные компоненты (рефлексия, потребности, средства и окружающая действительность), на наш взгляд, являются источниками осознания человеком смысла своей жизни и средствами, с помощью которых он «производит» знание в виде значений, смыслов и ценностей.

Для того чтобы явления и вещи имели для человека значение и ценность, они должны быть предварительно информационно нагруженными, т.е. субъект об этих вещах и явлениях должен иметь предварительное знание и суждение как предпосылочное знание. Эта составляющая по мере развития знания увеличивается, создавая ресурсный слой для нового развития ценностного знания. Развитие познания и оценивание при некоторых условиях происходит в значительной мере на собственной базе в смысле его самодостаточности. В этом отношении рефлексия – прежде всего работа с фактически существующим знанием ценности. Она призвана, естественно, руководствоваться известными внешними нормами, эталонами, критериями, но при этом она всегда предполагает решение определённых задач и, как таковая, неотчуждаема от практической оценочной проблемной ситуации, в рамках которой она возникает. Степень осознанности человеком этой практики, её исходных оснований и смысложизненных установок имеет, как и во всякой любой деятельности, огромное значение, потому что рефлексия разворачивается в пространстве культуры, и, в конечном счёте, в реализации собственной сущности. Обладая принципиальным (родовым) *сущностным свойством*, благодаря сознанию и рефлексии, человек приобретает способность выделять себя из окружающего мира, фиксировать и оценивать свои внутренние состояния и внешние условия с позиции удовлетворения своих интересов и потребностей. Поэтому можно было бы выделить три составляющие компонента человека:

во-первых, его способность к восприятию, анализу и оценке внешней среды;

во-вторых, его способность к восприятию и оценке своего внутреннего состояния как субъекта сознательной деятельности, оценке собственных интересов, потребностей и возможностей их удовлетворения;

в-третьих, его способность к адекватному действию.

Мы убеждены, что знания человека и его смысложизненные ориентиры связаны между собой и в отдельности от них представление о смысле жизни не существует. Когда мы говорим о знании, то мы здесь подразумеваем формы его выражения в соответствующих смыслах и значениях, или можно сказать иначе, если мы говорим о системе ценностных ориентиров, то неизбежно имеем в виду их содержательное наполнение смыслом. Смысложизненная ориентация человека – это как бы обратная сторона знания, помогающая знанию достичь самоопределения и значимая для субъекта во всех его разнообразных формах проявления своей родовой сущности.

Действительно, смысложизненные ориентиры человека выступают для него тем «строительным материалом», из которого он «соткан» как субъект деятельности, вернее, его духовная сторона. По сути дела, эволюция каждого человека представляет собой эволюцию его смысложизненных ориентиров и ценностей. Любая смысложизненная ориентация человека, реализующая его родовую сущность, выступает для него знанием и в то же время не любое знание может выступать условием ценностной ориентации. Именно рефлексия наделяет знание статусом смысложизненной ценности или отвергает в знании значение, которое выступало бы ценностью для него.

Учитывая, что любая смысложизненная ориентация или ценность предполагает знание, можно говорить здесь и о *ценностном сознании*. Категория «ценностное сознание» предстает исходной теоретической предпосылкой для анализа смысложизненной ориентация человека. Ценностное сознание не просто выделяет некоторые общие понятия, качества, значения и смыслы, оно ещё воспроизводит их на своей собственной основе, формирует в соответствии со своими нормами и принципами. В этом отношении ценностное сознание – это, основанная на ценностях, форма мировоззрения, которая становится ярко выраженным нормативным основанием сознания и поведения субъекта. Знания в рамках ценностного сознания выбираются и

переосмысливаются, т.е. в данном случае ценностное сознание выступает как основной компонент рефлексии. Роль ценностного сознания в рефлексии двойственна своей направленностью в прошлое или в будущее: с одной стороны, как бы имеется достигнутый уровень ценностного знания, являющийся основой самого ценностного сознания, которое можно было бы назвать *отрефлектированным знанием*, необходимого для мыслительного воспроизводства основных ценностных идей и результатов. А с другой стороны, ценностное сознание на основе имеющегося ценностного знания должно позволять решать такие вопросы, которые раньше находились вне сферы внимания ценностного сознания, наделяя новые вещи, явления и ситуации статусом ценности или отрицая в них ценностное значение. За счёт рефлексии достигается выход за пределы существующей системы знания и порождение нового знания. И основой нового ценностного знания является, прежде всего, ценностное сознание, выступающее мировоззренческой основой формирования новых смысложизненных ориентаций человека. Существование такого рода мировоззрения выступает необходимым условием существования и воспроизводства определённой (локальной) культуры, которая, в свою очередь, выступает как система ценностей определённого народа.

Таким образом, мировоззрение и вытекающая из него соответствующая смысложизненная ориентация человека предполагает выработку определённого отношения субъекта к действительности и, тем самым, задаёт совокупность исходных ценностных ориентиров сознания, лежащих в основе деятельного субъекта. На самом деле, в результате рефлексии смысложизненной ценности, ценностное сознание, выступающее основанием мировоззрения, представляет собой определённую интерпретацию имеющихся знаний, обобщённых в принятой до этого ценностной ориентации человека. Но сам факт существования некоторой ценностной ориентации не может однозначно предрешать выбор той или иной мировоззренческой позиции, что поставила бы под сомнение значение и роль самой рефлексии. Поэтому мы стремимся выяснить, что нам необходимо говорить не о некоем ценностном мировоззрении, содержание которого однозначно определялось бы ценностным сознанием, а о *конкретном ценностноориентированном* мировоззрении. Ведь осмысление

ценности может осуществляться и осуществляется с различных позиций, с учётом самых разных перспектив, поскольку ценности выступают в системе социума и культуры в весьма многообразных контекстах и связях.

Исследование проблем совершенствования и развития смысложизненной ориентации как результата осмысления с гносеологической позиции ранее неизвестных ситуаций, является, на наш взгляд, исходным принципом познания через рефлекссию. Именно рефлексия и предполагает учёт содержательных характеристик смысложизненных ориентаций: ведь только благодаря ей происходит работа с содержанием термина «смысложизненные ориентации», который выступает как объект, условие и предпосылка, с одной стороны, и как итог, цель, результат – с другой, иными словами, как начальный и конечный пункт осмысления человеком своей сущности. Все эти характеристики смысложизненных ориентаций органически включены в целостность рефлексии, внутренним движущим стимулом которой выявляет ранее неизвестная ситуация, а механизмом движения – действия, исходящие из рамок имеющегося у субъекта ценностного сознания. Это возможно благодаря тому, что представления субъекта о своих смысложизненных ориентациях, которые проходят сквозь его рефлексивное сознание, образуют в нём целостность, реальность для его полноценной жизнедеятельности.

Гносеологический анализ смысложизненных ориентаций и их рефлексии человеком, образующих целостность и полноценность его жизнедеятельности, показывает, что данные ориентиры также регулируют поведение и деятельность человека. В процессе диалектического взаимодействия субъекта и объекта формируются соответствующие натуре данного субъекта ценности. Мы рассматриваем смысложизненные ориентации человека как регулятор его поведения и деятельности в процессе рефлексии им своего внутреннего мира и объективной реальности с ценностных позиций. Ориентация на определённые ценности общества выступает характерной чертой человеческой жизни. Например, какой-либо объект, как объект почитания, придаёт жизни человека определённый смысл, даёт веру и основания, тем самым, концентрируя и направляя его энергию в определённом направлении. В этой ситуации ценности служат нормативной

формой смысложизненной ориентации. И человек обычно стремится в жизни проделывать очень многое, важное, нужное, значимое для него самого. Эту *ориентационную функцию ценности* мы и называем *смысложизненными ориентациями человека*. Совокупность сложившихся, устоявшихся смысложизненных ориентаций образует своего рода цельность ценностного сознания и поведения личности, обеспечивает их последовательность и устойчивость, верность определенным принципам и идеалам. Но неповторимая целостность деятельностных компонентов личности в смысложизненной ориентации означает неповторимость и самой личности. Эта неповторимость детерминирована как существующими социальными отношениями, так и всей предшествующей историей и является продуктом собственного развития личности, её самосознания.

Смысложизненные ориентации человека, как важнейший структурообразующий элемент его личности, формируются при наличии жизненного опыта, закрепляются всей совокупностью его переживаний и строго отделяют значимое или существенное для данного человека от незначимого, несущественного. В этом смысле смысложизненная ориентация человека выступает важнейшим фактором, детерминирующим мотивацию деятельности и поведения его личности. Мы рассматриваем смысложизненные ориентации человека как глубоко личностные побудители его поведения и деятельности, позволяющие раскрыть ему свою родовую сущность через постижение им смысла жизни, творческой природы и важнейших ценностных компонентов в сфере общественного общения.

Следует также отметить, что смысложизненные ориентации человека могут быть самыми различными, в зависимости от особенностей субъекта и объекта ориентаций. Их объективная специфика определяется тем объектом, значимость которого необходима для нормального и полноценного существования, как отдельного субъекта, так и человеческого сообщества в целом, на который ориентирован субъект. Специфику смысложизненной ориентации задают ценности, которые выступают объективной стороной данного отношения. Но как бы исследователи не раскрывали понятие ценности и вытекающие из данного понятия различные толкования смысложизненной ориентации, большинство из них отмечает *регулятивный и нормативный* характер самих

ценностей и ценностных ориентаций. А те исследователи, которые рассматривают ценность как реальный предмет, имеющий функциональную значимость для субъекта, полезный теми или иными свойствами, её регулятивный характер видят именно в этих её свойствах, как естественное стремление субъекта к полезному и значимому. Когда отмечается идеальный характер ценности, выступающий как идеальный предмет и выражающий положительное отношение субъекта к действительности, тогда смысложизненные ориентации человека, как регулятор его поведения и деятельности, детерминируются, по их мнению, целенаправленной деятельностью субъекта в направлении идеала и характеризуются исследователями как что-то положительное для данного субъекта. Некая идеальная цель, являясь смысложизненной ориентацией данного человека, становится регулятивной основой его деятельности. В тех случаях, когда исследователи в ценности человека видят либо положительную, либо отрицательную значимость чего-либо, тогда регулятивная функция смысложизненных ориентаций, по их мнению, проявляется в субъективном выборе. Именно конкретный выбор обуславливает и регулирует поведение субъекта.

Ценности тогда пред-задают видение сущего и служат основаниями действия людей, когда стоящие за ними цели глубоко укоренены в культуре социума и людей, представляющих этот социум.

Ведь ценности – это отношение человека к определённым идеям, вещам, людям, которые чрезвычайно дороги человеку, составляют смысл бытия индивида, культуры, социума.

Ценности пронизывают человеческое бытие на всех уровнях, поскольку даже в тех случаях, когда человек считает, что он ошибается при постановке целей, а потому и при выборе ценностей, он исходит из предпосылки, что такие ценности возможны, только для их достижения необходимо уточнить цели и стоящие за ними ценности.

Идеалы выступают основой смысложизненной ориентации человека. Идеалы или такие смыслоориентирующие понятия, как добро, зло, справедливость, являющиеся нормативно признанными в рамках определенного общества, только в том случае выступают как механизм регулятивного порядка, т.е. как то, что определяет деятельность и поведение, направляет на цель, когда они

осмыслены и положительно оценены самим рефлексирующим субъектом или не противоречат его интересам. Общественные идеалы и смысложизненные ориентации человека приобретают черты ценностного регулятора в том случае, если они осмыслены и осознаны субъектом, ибо в противном случае они приобретают характер необходимого и обязательного требования, присущего, например, административному регулированию, утрачивая характерную для ценностного регулирования смысловую основу поведения субъекта.

Как было выше отмечено, под смысложизненной ориентацией человека мы понимаем *основную смысловую и мировоззренческую направленность деятельности человека*, которая способствует благоприятному развитию, а смысл её заключается в том, чтобы подходить к реальной жизни и оценивать её с точки зрения желаемого будущего, идеала.

Анализ философской литературы показывает, что пока ещё не существуют достаточно развёрнутых исследований, в которых идеалы и ценности были бы представлены как некие целостные регуляторы поведения и деятельности человека и где были бы последовательно показаны, как взаимодействуют эти регуляторы поведения как смысложизненные ориентации человека, происходящие либо в больших социальных группах, либо с маленькой социальной группой и либо с самим индивидом. Можно сказать вполне однозначно, что каждый из этих уровней представляет собой определённый субъект ценностной регуляции. В общей структуре ценностной регуляции каждый из уровней выполняет определённые функциональные задачи.

В частности, особенность личностного уровня ценностной регуляции, прежде всего как экзистенциальная проблематика, заключается в том, что идеалы и ценность – это единственный тип социальной регуляции, апеллирующий, в первую очередь, к личностному началу в человеке, к личности, принимающей и исполняющей, вытекающие из ценности не только желаемое для самой личности поведение, но и нормативное поведение и действие в виде моральных и нравственных требований общества.

При рассмотрении смысложизненных ориентаций как регулятора поведения и действия конкретной личности, следует отметить, что в принципе внешние силы, проявляющиеся в конкретном, личностном, уровне, заданные заранее ценностные

нормы и представления, т.е. наличие определённой смысложизненной ориентации или общественных идеалов и ценностей, внутри которых оказывается личность, осуществляют своё социализирующее и регулирующее воздействие на неё через её внутренние условия – интеллектуальные, эмоциональные и волевые процессы, идеологическую ориентацию, оценочные критерии, убеждения и стремления. Это положение было развито советскими психологами Л.С. Выготским, Д.Н. Узнадзе, С.Л. Рубинштейном. По их мнению, объективный мир, внешние регулятивные факторы воздействуют на человека не непосредственно и автоматически, а через его сознательную, психическую ценностно-ориентированную деятельность. Обусловленная объективными обстоятельствами и, в свою очередь, мотивирующая поведение человека сознательно-психологическая смысложизненно-ориентированная деятельность, рассматриваемая двусторонне – как обусловленная и обуславливающая, включается, таким образом, в механизм воздействия личности со средой, образуя его психическое содержание. Если бы человеческая деятельность непосредственно, однозначно и с фатальной необходимостью определялась объективной средой, хотя и смысложизненно нагруженной, то тогда был бы невозможен свободный выбор деятельности и целенаправленного регулятивного воздействия.

Следует отметить, что анализ феномена смысложизненных ориентаций как регулятора поведения и деятельности человека будет явно недостаточным, если не провести конкретизацию сказанного на личностном, психологическом уровне. Здесь смысложизненные ориентации как регулятор поведения и деятельности человека с неизбежностью «погружается» во множество определений, служащих раскрытию структуры конкретного субъекта – человеческой личности.

При попытках выяснить, какая реальность описывается в философской и психологической литературе термином «личность», возникают серьезные трудности. Общеизвестно то, что личность представляет собой некое неповторимое единство, она есть «совокупность общественных отношений». В частности, советская философская и психологическая наука, опираясь на диалектико-материалистические методы анализа, исходила из того, что основанием личности является её деятельность. (Отметим, что

деятельностный подход актуален и продуктивен и в настоящее время). «Реальным базисом личности человека, – пишет А.А. Леонтьев, – является совокупность его общественных отношений к миру, но отношений, которые реализуются, а они реализуются его деятельностью, точнее, совокупностью его многообразных деятельностей» (93, 201). Исследование категории личности в свете теории деятельности означает рассмотрение её как процесс, побуждаемый и направляемый, с одной стороны, мотивами, идеалами и целями, а с другой стороны, условиями и средствами, делающими возможным удовлетворение ее потребностей.

Отношение субъекта к смысложизненным ориентациям и идеалам является основным содержанием личностного ценностного смысла. Оно представляет собой специфическое состояние личности, в котором выражается ее субъективное отношение к общественным смысложизненным ориентациям и идеалам, ее внутреннюю «установку», смысложизненную ориентацию и готовность реализовать соответствующее поведение и деятельность. Смысловая установка придаёт смысложизненным ориентациям человека глубокий личностный смысл, так как играет роль специфического психологического и идеологического механизма, выявляющего и формирующего активное избирательное отношение индивида к ценностям. Поэтому она вместе с оценочными критериями имеет существенное значение в системе смысложизненной мотивации человеческой деятельности и поведения. «Мотивы, – пишет А.Н. Леонтьев, – выполняют двойную функцию: первая состоит в том, что они побуждают и направляют деятельность; их вторая функция состоит в том, что они придают деятельности субъективный, личностный смысл» (95, 25).

В целом мотивацию поведения личности можно, на наш взгляд, разделить на четыре основные сферы:

а) сфера целеполагания, которая связана с целями, желаниями и стремлениями человека, т.е. ценностной смысловой установкой;

б) сфера должного, связанная с должным отношением;

в) оценочная сфера, в которой основное значение имеют оценочные критерии и позиции личности, т.е. личностные ценностные смыслы;

г) сфера заинтересованного отношения. В основе всех этих мотивирующих сфер лежат определённые потребности,

образующее их смысложизненное содержание. Все они являются структурными звеньями единой и целостной мотивирующей системы поведения и деятельности человека. Наиболее общей формой мотивации является, мотивация раскрывающая связь поведения с той или иной ценностью. Установление такой связи входит и в смысложизненную оценку, и в самооценку, и в предписание «должного» (императивность). В этом плане мотивация устанавливает:

а) смысложизненную ориентацию, от апелляции к которой зависит поведение человека;

б) связь поведения человека с этой смысложизненной ориентацией – через намерения и действия субъекта;

в) соотношение объективных условий с реализацией смысложизненных ориентаций в поведении человека, т.е. степень позитивной максимальности смысложизненного выбора;

г) объективно значимый результат всех конкретных элементов поведения и деятельности субъекта в целом.

Актуальность данного исследования смысложизненных ориентаций как регулятора поведения и действия человека, включённых в сферу деятельности той или иной личности, наличие рефлексивного элемента в каждом акте отражения, мера способности отдельной личности к образованию суждений рефлексии заключается в том, что всякая личность есть личность творческая. Проблема заключается в том, насколько и как она может проявить себя в тех или иных социальных условиях. Последние же всегда накладывают ограничения на её возможности, предъявляя к ней свои весьма серьезные требования. Вступая в противоречия с требованиями и ограничениями, накладываемыми на личность обществом, она сама выступает как продукт этих требований и ограничений, или как «совокупность всех общественных отношений», или как реализация своей родовой сущности.

Раскрывая содержание категорий мотива, идеала, цели и условия теории деятельности, мы подчеркнули, прежде всего, то, что между ними имеют место сложные диалектические взаимосвязи и отношения. Эти понятия переходят друг в друга, образуя смысложизненные ориентации субъекта, ибо в них воплощается внутренняя сила и предпосылка деятельности личности. Но как только субъект начинает действовать, тотчас

происходит трансформация этой предпосылки в результат.

Только выявляя нормативный характер смысложизненных ориентаций человека, что поведение или деятельность людей в той или иной мере нормативна, регулируется некоторой системой смыслов и значений, закладываемых субъектом и обществом в смысложизненные ориентиры и идеалы. Смысложизненные ориентации, будучи образцом, идеалом, наиболее общим требованием или предельно общей оценкой, выступают в качестве практической нормы, регулирующей поведение человека, т.е. требования, императива, воплощённого в опыт, как единство объективного и субъективного в поведении и деятельности человека. Взятые в субординированной связи и единстве всех своих функций, смысложизненные ориентации выступают в качестве нормы, образуют наиболее общую программу деятельности и поведения, которые специфически реализуются в конкретной ситуации. Указанные смыслы и значения, выступающие смысложизненными ориентациями, не произвольные конструкции, не абстрактно-умозрительные схемы и тем более не субъективистские «рецепты» на все случаи жизни. Они являются «квинтэссенцией», обобщением результатов рефлексии внутреннего мира субъекта, объективной реальности и практики в её позитивном и негативных аспектах, а потому и выступают в качестве самых общих ориентиров поведения и целевой деятельности.

Таким образом, резюмируя этот раздел, отметим, что смысложизненные ориентации человека выступает в качестве достаточно устойчивого отношения субъекта к объекту, т.е. как отношение субъекта к условиям своего бытия. Это субъект-объектное отношение существует как результат сознательного, оценочного выбора жизненно значимых предметов и объектов.

Смысложизненные ориентации человека как способ реализации им своей сущности означают для него то, что, осознавая их, он занимает по отношению к ним как субъект к объекту заинтересованную позицию. Человек, как субъект смысла своего существования, «объективируется» в своей духовной и предметно-практической деятельности. Это и есть реализация в себе «родовой человеческой сущности», совершаемый человеком путём осмысления мира и самого себя.

Осмысливая своё собственное бытие, мы можем проникать в

его сущность и, тем самым, влиять на способы её реализации через определённые (духовные и материальные) потребности, вследствие чего уже само наше осмысление становится процессом и способом реализации сущности нашего бытия. Таким только способом смысл нашего бытия становится составной частью сущности нашего бытия в мире. А сущность бытия в мире, в свою очередь, становится в этом же процессе осмысления составной частью смысла нашего бытия, ибо эта *сущность нашего бытия* осваивается и «*опредмечивается*» нами в процессе рефлексии.

Благодаря саморефлексии мы реализуем себя в качестве субъектов осмысления, пытаюсь одновременно «схватить» в сознании как смысл всего сущего, так и смысл своего собственного бытия.

Через нашу рефлексивную способность осмысливать свою внутреннюю и внешнюю жизнь, мы реализуем свою человеческую сущность «*как совокупность общественных отношений*» (К. Маркс). А эта сущность, в свою очередь, раскрывается путём осмысления жизни в смысле жизни. И именно этот смысл жизни придаёт нам собственно нашу человеческую сущность. Вот почему мы можем абсолютно обоснованно определить, что решение конкретным человеком смысла своей жизни как раскрытие своей родовой человеческой сущности.

Поэтому вся гносеологическая направленность монографического исследования таких, диалектически взаимодействующих друг с другом, понятий, как «смысл жизни человека» и «сущность человека» в том и состоит, что смысл жизни в своей высшей ипостаси как процесс духовного и предметного освоения человеком мира и самого себя, может раскрываться только через осмысление человеком своего места в мире, т.е. через осмысление им смысложизненных ориентаций.

В содержание термина «смысложизненные ориентации» мы вкладывали способность человека осознавать самого себя, своё поведение, свои цели и задачи. Значимость такого термина состоит в критическом анализе своего самосознания. В самом общем смысле термин «смысложизненные ориентации» характеризует сознательную направленность человеческой души на самую себя. Чувства свободы, ответственности, сострадания, вины, бесценности жизни, намерения нельзя выводить просто на основе логических заключений по поводу наблюдаемых внешних фактов. Их можно

осмыслить в процессе личного опыта при помощи рефлексии, т.е. получить путём осмысления полученных опытных данных и условий, в которых они сложились для самой личности. Наиболее глубоко смысл бытия постигается философской рефлексией, которая выявляет самые глубокие его сущности, открывает возможности непосредственно влиять на смысложизненные ориентации, на духовную реальность человека.

Таким образом, смысл жизни в качестве высшего проявления человеческой сущности играет непреходящую роль в жизнедеятельности человека. Представляя собой высший способ самореализации сущности человека, смысл жизни задаёт духовную и предметную деятельность человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Осуществлённый нами гносеологический анализ смысла жизни человека: ценностей и смысложизненных ориентаций позволяет сделать следующие выводы:

Гносеологическое рассмотрение смысла жизни человека как условия реализации им смысложизненных ориентаций в целях раскрытия в себе родовых сущностных сил позволяет охватить глубинные слои данной проблемы. В процессе реализации сущности человека смысл жизни выполняет ведущую роль – роль высшего способа самореализации человеком своей родовой человеческой сущности. И потому смысл жизни можно охарактеризовать как предельное основание человеческой сущности.

Термин «смысл» – «как процесс и как результат осмысления человеком своей жизни» – наиболее адекватно выражает значение понятия «смысл жизни человека». Понятие «смысл жизни человека» концентрирует в себе духовный опыт конкретно-исторического человека. Ведь каждая историческая эпоха актуализирует вопрос о смысле жизни по своим «собственным меркам», по строго определённой структуре пред-понимания.

В области методологии и теории познания, связанной со смыслом жизни человека как объекта исследования, исследователь изначально исходит из следующих основоположений:

1) смысл жизни как бы достоверно изначально «задан» человеку и существует для адекватной познавательно-оценочной рефлексии;

2) процесс такой рефлексии приводит его к положительным философским и научным результатам;

3) данные результаты могут практически реализоваться в деятельности, поведении и межкоммуникативных отношениях людей.

При этом раскрытие сути смысла жизни как процесса познавательно-оценочной деятельности исследователя всецело задаётся теоретико-познавательным (гносеологическим) противоречием, укоренённом в исследуемом феномене, характерным в целом для познания как рефлексии: разум «притязает» (И.Кант) на абсолютную истину, но реально ему «дана» лишь возможность постижения истины относительной. Осмысливая свою жизнь, исследователь стремится постичь свою жизнь (как микрокосм) в мироздании (макрокосме). Поскольку все составляющие смысла жизни оказываются соотнесенными с целеполагающей деятельностью человека, то он (смысл жизни) имеет явно *телеологическую* структуру. Человек не может не осознавать временности своего земного существования. И – как естественная реакция на такое осознание – у человека возникает духовная потребность в Абсолюте (Абсолютной идеи, Разуме, Логосе, Боге, «вещи в себе»), а точнее:

1) потребность в абсолютном знании о сущности и ценности своего существования в мире;

2) потребность абсолютного счастья как «реально» данного бытия. Абсолютное знание есть своего рода «якорь» мироздания, придающий ему устойчивость, не говоря уже об осмысленности. Другой момент состоит в том, что только имея Абсолют, а значит, и уверенность в том, что мир – это не бессмысленный хаос, мы можем надеяться на какой-то вариант личного духовного бессмертия.

В теоретико-познавательном (гносеологическом) аспекте само содержание понятия «смысл жизни человека» в настоящей работе раскрывается в следующей последовательности:

1) предмет и объект осмысления (вещей, материальных и духовных ценностей);

2) процесс осмысления;

3) результат осмысления;

4) реализацию результатов осмысления;

5) степень совпадения результатов осмысления с результатами

их практической жизненной реализации.

В процессе осмысления жизни в сознании человека рефлексии может присутствовать целый ряд искажений, «формы превращённого сознания», усложняющие истинное познавательное осмысление жизни человеком, затрудняющие его верную бытийную ориентацию, снижающие и даже разрушающие его позитивно направленную активность. Эти искажения («формы превращённого сознания») обусловлены прежде всего гносеологической проблематикой. Устранение таких заранее заданных обществом искажённых структур пред-понимания и их последствий возможно только на основе высокой духовной культуры: культуры мышления, включающей в себя созидательно-творческий тип синтеза знания, оценки; культуры деятельности, поведения, поступков и отношений человека.

Действительно, человек, ищущий смысл жизни, должен осознавать то, каким образом конструирование предмета мышления происходит в границах определённой, заранее заданной, рационально понятой схемы, определённой структуры пред-понимания, системы категорий, которые, в свою очередь, основаны на определённых исходных посылах и допущениях классического и неклассического типов философствования.

Следовательно, в данной работе авторами здесь выявлены наиболее перспективные методологические подходы к формированию самого феномена смысла жизни с учётом особенностей гносеологии познания; авторами предложена новая методология исследования диалектического единства объективного и субъективного факторов в формировании смысла жизни человека и ценностно-ориентированного мировоззрения; предложено также новое понимание объективности смысложизненных ориентаций на основе анализа диалектики объективного и субъективного, исследования предпосылок формирования смысла жизни человека; обоснована необходимость исследования смысложизненных ориентаций человека как рефлексивного восприятия окружающей действительности и личностно-смыслового уровня развития индивида; раскрыто значение рефлексии и рефлексивных механизмов в самой познавательной деятельности человека для осмысления и освоения им окружающей действительности и внутреннего мира при формировании смысложизненных ориентаций личности; раскрыто функциональное поле понятия

смысла жизни, выступающее механизмом регулирования поведения и деятельности человека.

При этом авторы отталкивались от теории деятельностного и системно-структурного подходов к развитию сознания самой личности и её познавательной и практической деятельности как сложному многоуровневому образованию. Весь категориальный аппарат, выработанный мыслителями прошлого и современности, использовался иными в той мере, в какой это было целесообразно и необходимо для решения задач данного исследования.

Смысл жизни, представляющий субъект-объектное взаимодействие, есть результат активного рефлексивного отражения человеком своего бытия. Человек, осмысливающий свою жизнь в процессе рефлексии, выступает как субъект предметно-практической и духовной деятельности. Осмысление человеком своей собственной жизни выступает как высшая форма духовной деятельности человека. Именно через свою деятельность человек обретает собственное бытие в смысле жизни. Обладая конкретно-историческим социокультурным содержанием, смысл жизни каждого человека видоизменяется в зависимости от его конкретно-исторических и индивидуально-личностных условий. Данный процесс видоизменения смысла жизни, как субъект-объектное взаимодействие, представляет собой результат сознательного, оценочного выбора жизненно значимых предметов и объектов. В рефлексии над смыслом своей жизни человек обретает высший способ самореализации своей сущности.

В данной работе авторы осуществили гносеологический анализ *объективных и субъективных факторов* формирования смысложизненных ориентаций; выявлен оценочно-регулятивный характер смысложизненных ориентаций человека, определяющий отношение его к миру и регулирующий его поведение и деятельность в интересах общества и развития самой личности. Смысложизненные ориентации человека выступают в качестве достаточно устойчивого отношения субъекта к объекту, т.е. как отношение субъекта к условиям своего социокультурного бытия.

Диалектическое взаимодействие объективного и субъективного и моменты совпадения желаемого (субъективного) и действительного (объективного) и *создают реальную ценность*. Объективный же источник ценности лежит вне сознания человека. Авторы полагают, что ценность становится *действительной* только

при условии, когда фиксируется сам процесс, в котором объективный и субъективный моменты переплетаются и взаимодействуют, подчиняясь особым закономерностям, т.е. учитываются динамические социальные процессы, взятые не только в их объективной форме, но и в единстве материального и духовного, субъективного и объективного, во взаимосвязи развивающихся и взаимодействующих мотивов и действий.

При этом ценность как регулятор социального поведения человека, который вырабатывает смысл жизни, возникает лишь тогда, когда предмет, вещь или событие реально влечёт его к себе, детерминирует цели его деятельности, «подталкивает» его к определённым действиям. А это означает, что определение ценности требует введения такого обязательного, хотя и не самодостаточного признака, как *субъективное признание предмета*, вещи или события ценностью, его освоенности ценностным сознанием. В самом общем виде ценности можно определить как *предметы человеческих стремлений, влечений, желаний, потребностей, воспринимаемые в качестве таковых сознанием личностей, социальных групп, обществ и всего человечества в целом*. Ведь подлинный смысл жизни раскрывается лишь в том случае, когда личность «растворяет» себя в служении всему человеческому роду, поднимает этот род на новую духовную и нравственную высоту.

Необходимым посредником между потребностями и интересами субъекта, с одной стороны, и свойствами, признаками и качествами объекта – с другой, выступают *ценностные формы сознания*, благодаря которым предметы и явления воспринимаются в качестве необходимых, желанных и побуждающих их к определённой форме деятельности: материальной или духовной. Сущность человека обретает своё наивысшее выражение в его способности осмысливать жизнь и объективировать результаты этого осмысления в духовной и предметно-практической деятельности.

Таким образом, в качестве высшего проявления человеческой сущности смысл жизни человека играет непреходящую роль. Как высший способ самореализации сущности человека, смысл жизни выступает как парадигма существования духовной и предметной деятельности человека, общества и человечества.

- смысл жизни создается человеком в процессе его духовной и

предметно-практической деятельности;

- процесс духовной и предметно-практической деятельности человека, формирующий смысло-жизненные ориентиры, реализуется в диалектическом взаимодействии субъекта и объекта, так что объект и субъект не противостоят друг другу, а находятся во взаимодополнительных отношениях;

- человек, как субъект смысла своего существования, объективирует его в своей духовной и предметно-практической деятельности;

- реализация родовой человеческой сущности совершается человеком путём осмысления мира и самого себя, так что данное осмысление, теперь уже как интеллектуальная форма, не противостоит человеку;

- понятия «смысл жизни» и «сущность человека» диалектически взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга. Родовая сущность человека раскрывается им именно в «смысле жизни» и его «смысло-жизненных ориентациях». Смысл жизни как способ самореализации родовой сущности совершается в процессе духовной и предметной деятельности человека. Через нашу способность осмысливать свою внутреннюю и внешнюю жизнь, мы как раз и реализуем свою человеческую сущность «как совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс). Эта сущность, в свою очередь, раскрывается путём осмысления жизни во всём многообразии форм жизнедеятельности. И именно этот смысл жизни придаёт нам собственно нашу человеческую сущность. Вот почему мы можем достаточно обоснованно определить, что размышление конкретного человека над смыслом своей жизни выступает как *раскрытие своей родовой человеческой сущности*. Поэтому вся гносеологическая направленность данного исследования понятий «смысл жизни человека» и «сущность человека», диалектически взаимодействующих друг с другом, заключается в том, что смысл жизни в своей наивысшей ипостаси, есть процесс духовного и предметного освоения человеком мира и самого себя; смысл жизни представляет при этом качественную характеристику человеческого сознания и, может раскрываться только через осмысление человеком своего места в мире, своего предназначения в мире, т.е. через осмысление им смысло-жизненных ориентаций.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 505с.
2. Августин А. Исповедь:Абеляр П. История моих бедствий. – М.,1992. – 335 с.
3. Августин А. Против академиков // Мир философии. – М., 1991. – 312 с.
4. Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципа наименьшей меры силы. – СПб.: Изд-во «Образование», 1913. – 111 с.
5. Агацци Э. Человек как предмет философии. – Вопросы философии, 1989. - № 2. – с. 24-34.
6. Азаматов Д.М. Из истории развития передовой общественно-политической и философской мысли Башкирии. – Пермь, 1976. – 98 с.
7. Алексеев П.В. Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М., 1991. – 312 с.
8. Антология Дзэн. – Челябинск: Аркаим, 2004. – 456 с.
9. Алексеев П.В. Человек, дух и реальность. Об экзистенциальном типе философствования Н.А. Бердяева // Н.А. Бердяев. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – 362 с.
10. Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 4. – М., 1976-1984. – 830 с.
11. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки. – М.: Наука, 1985. – 190 с.
12. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского.– М.: Искусство, 1972. – 317 с.
13. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
14. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
15. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Канон-пресс: Кучково поле, 1998. – 382с.
16. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Терра – Книжный клуб: Республика, 1998. – 382с.
17. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480с.
18. Бердяев Н.А. Человек и машина. – Вопросы философии. – 1996. – № 2. – с. 147-162.

19. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
20. Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М., 1973. – 342 с.
21. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961.
22. Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – 296 с.
23. Бройль Луи де. По тропам науки. – М., 1994. – 603 с.
24. Великий и загадочный И-цзин. – Челябинск: Аркаим, 2004. – 416 с.
25. М. Вебер. Избранные произведения. – М: Прогресс, 1990. – 805 с.
26. Вильданов У.С. Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2000. – 402 с.
27. Вильданов У.С. Феномен мыслителя (от разума к мудрости). – Уфа, 2004. – 424 с.
28. Вильданов Х.С., Файзуллин Ф.С. Ценности: историко-философский и гносеологический анализ. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2002. – 178 с.
29. Вильданова Г.Б. Гносеологический анализ мудрости и истины. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2001. – 159 с.
30. Виндельбанд В. Философия культуры. – М.: ИНИОН РАН, 1994. – 350 с.
31. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958. – 230 с.
32. Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребёнок. – М.: Педагогика – Пресс, 1993. – 224 с.
33. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М., 1994.
34. Гадамер Г.Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
35. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX в. – М.: Республика, 1997. – 494 с.
36. Галимов Б.С., Васильева И.Г. Новые перспективы философского исследования проблемы духовного развития человека. – Уфа: Изд-е БашГУ, 2001. – 54 с.
37. Галимов Б.С. Принцип развития в основаниях научной картины природы. – Саратов, 1981. – 234 с.
38. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Логика – М.- Л., 1929. – 368 с.

39. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Т. 4. – М.: Мысль, 1959. – 472 с.
40. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М.: Наука, 1989. – 400 с.
41. Гессе Г. Избранное. – М.: Радуга, 1991. – 539 с.
42. Гоббс // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль 1989-1991. – 622 с; 731 с.
43. Гольбах // Соч.: В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1963. – 731 с.
44. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. – М.: Наука, 1981. – 399 с.
45. Гурев Г.А. О смысле жизни. – М.: Знание, 1958. – 39 с.
46. Гуревич П.С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983. – 175 с.
47. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 163 с.
48. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. – 357 с.
49. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М., 1982. – 287 с.
50. Даль В. Толковый словарь живого великого русского языка. Т. 4. – М.: Русский язык, 1991. – 683 с.
51. Декарт Р. // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – 654 с., Мысль, 1991. – 675 с.
52. Делокаров К.Х. Наука и диалектический характер рациональности // Интуиция. Логика. Творчество. – М., 1987. – 237 с.
53. Джеймс У. Воля к вере. – М: Республика, 1997. – 400 с.
54. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.
55. Долгов К.М. От Киркегора до Камю. Философия. Эстетика. Культура. – М.: Искусство, 1990. – 398с.
56. Достоевский Ф.М. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Т. 15. Братья Карамазовы. – Л.: Наука, 1976. – 624 с.
57. Достоевский Ф.М. // Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Т. 6. Преступление и наказание. – Л.: Наука, 1973. – 424 с.
58. Древнеиндийская философия. – М., 1972. – 654 с.
59. Древнекитайская философия: в 2-х т. Т. 1. – М., 1972-1973 –672 с.
60. Дробницкий О.Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. – М.-Л., 1966.

61. Изменённые состояния сознания: современные исследования. – М.: ИНИОН, 1995. – 56 с.
62. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
63. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. – М.: МГУ, 1993. – 168 с.
64. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. Сумерки богов. – М., 1989.
65. Камю А. Творчество и свобода. – М.: Радуга, 1990. – 608 с.
66. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Ренеме, 1998. – 528 с.
67. Кант И. // Соч.: В 6-ти т. Т. 4. Критика практического разума. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.
68. Кассирер Э. Познание и действительность: понятие о субстанции и понятие о функции. – СПб.: Шиповник, 1912. – 453 с.
69. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М.: Мысль, 1976. – 197 с.
70. Ким В.В. Семиотические аспекты системы научного познания: философско-методологический анализ. – Красноярск, 1987. – 223 с.
71. Классическая йога. – М., 1992. – 263 с.
72. Клизовский А. Основы Миропонимания Новой Эпохи. – Магнитогорск: Амрита – Урал, 1994. – 864 с.
73. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. – 252с.
74. Кон И.С. В поисках себя: Личность и её самосознание. М.: Политиздат, 1984. – 335с.
75. Кувакин В.А. Твой рай и ад: человечность и бесчеловечность человека: (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – М.: Логос; СПб.: Алетейя, 1998. – 353с.
76. Кудряшев А.Ф. Единство наук: основания и перспективы. – Свердловск: УрГУ, 1988. – 184 с.
77. Кузанский Н. // Соч.: В 2-х т. Т.1. – М., 1980. – 471с.
78. Кузнецов А.И. Внутренний мир человека. – Екатеринбург: УрОРАН, 1994. – 289с.
79. Кутырёв В.А. Любовь к мудрости на пороге Нового века // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1998. – № 3. – С. 3-16.
80. Кьеркегор С. Или-или. – М., 1991. – 420 с.
81. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.

82. Лабиринты одиночества. – М.: Прогресс, 1989. – 624 с.
83. Лакатос И. История науки и её рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978. – 204 с.
84. Ламетри Ж.О. // Соч. – М.: Мысль, 1983. – 509 с.
85. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 312 с.
86. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 603 с.
87. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
88. Лейбин В. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
89. Лейбниц Г.В. // Соч.: В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. – 554 с.
90. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука, 1980. – 389 с.
91. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. – 384 с.
92. Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. – 782 с.
93. Леонтьев А.А. Избр. психологич. произв. В 2-х тт. т.2. – М., 1983. – 546 с.
94. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1977. – 304 с.
95. Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и сознание. «XVIII международный психологический конгресс. Проблемы общей психологии. Тезисы сообщений» т. 2. – М., 1966.
96. Лифшиц Мих. // Собр. соч.: В 3-х т. – М.: Изобраз. ис-во, 1984-88. – 432 с; 448 с; 560 с.
97. Локк Д. Опыт о человеческом разумении// Соч.: В 3-х т. Т. 1, 2. – М.: Мысль, 1985-1988. – 621 с.; 560 с.
98. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
99. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – 559 с.
100. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
101. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
102. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.

103. Лукьянов А.В. Идея метакритики «чистой любви». – Уфа, 2001. – 226 с.
104. Лукьянов А. В. И. Г. Фихте о проблеме критериев духовного «Я» // Философские науки. – 2002. – № 6. – с. 81-89.
105. Лукьянов А.В. Пустота как понятие новой философии Абсолюта // Философская и социологическая мысль на рубеже тысячелетий. – Уфа: Изд-е Баш ГУ, 2003. 237 с.
106. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. – М., 2000. – 384 с.
107. Лэнг Р. Расколотое «Я».– СПб.: Белый кролик, 1995.–357 с.
108. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург, 1993. – 416 с.
109. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. – 1968. – № 6. – С. 14-25.
110. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – 416 с.
111. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 352 с.
112. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994. – 90 с.
113. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. – М., 1968. – 191 с.
114. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972. – С.28-94.
115. Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
116. Мангейм К. Структурный анализ эпистемологии. – М.: ИНИОН, 1992. – 38 с.
117. Манн Т. // Собр. соч. Т. 5. Доктор Фаустус. – М.: Художественная литература, 1960. – 696 с.
118. Маритен Ж. Философ в мире.– М.: Высшая школа, 1994. – 192 с.
119. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – 652 с.
120. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3. – 629с.
121. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. – 907 с.

122. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. – 535 с.
123. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы // Самосознание европейской культуры XX века.– М.,1991. – 366 с.
124. Материалисты Древней Греции. – М.: Политическая литература, 1955. – 239 с.
125. Мерло-Понти М. Око и дух. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
126. Мир философии: В 2-х т. – М.: Политиздат, 1991. – 669 с; 621 с.
127. Мистерия Дао. – М.: Сфера, 1996. – 512 с.
128. Монтень М. Опыты. – СПб.: Кристалл, Респекс, 1998.
129. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Личность как предмет философского познания. – Новосибирск: Наука, 1984. – 319 с.
130. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Смысл жизни и личность. – Новосибирск, 1982. – 202 с.
131. Мотрошилова Н.В. Познание и общество (Из истории философии 17-18 веков). – М.: Мысль, 1969. – 297 с.
132. Мухамедьянов С.А. Феномен смерти. – Уфа, 1998.
133. Назаров В.Н. Нравственная мудрость как творчество жизни // Философские науки. – 1991. – № 11. – С.51-64.
134. Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образцы мудреца в истории культуры. – Тула, 1993. – 342 с.
135. Налимов В.В. На грани третьего тысячелетия: что осмыслили мы, приближаясь к XXI в. – М.: Лабиринт, 1994. – 73 с.
136. Нарский И.С., Ойзерман Т.И. Истина // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1962.
137. Насыров И.Р. Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии. – Уфа: РИО РУНМЦ, 2000. – 198 с.
138. Нерождённый. – СПб.: Евразия, 2000. – 334 с.
139. Ницше Ф. // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1990. – 829 с; 829 с.
140. Ницше Ф. Утренняя заря. – Свердловск: ВОЛЯ, 1991. – 304 с.
141. Нуриев Д.А. Гносеологическое и методологическое основания категории «материя».– Уфа: Изд-е БашГУ, 1995 – 186 с.
142. Омар Хайям. Чаша мудрости. – Симферополь: Реноме, 1998. – 368 с.

143. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды // Жизнь Будды. – Новосибирск: Наука, 1994. – С. 197-216.
144. Орлов Е.Н. Сократ. Платон // Жизнь замечательных людей. – СПб.: ЛИО – Редактор, 1994. – С.3-127.
145. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 4. – с.123-139.
146. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 408 с.
147. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – 588с.
148. От логического позитивизма к постпозитивизму. – М.: ИНИОН, 1993. – 216 с.
149. Паскаль Б. Мысли. – М., 1989.
150. Петриций И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. – М.: Мысль, 1994. – 286 с.
151. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1990. – 608 с.
152. Плоть и кость Дзен. – Калининград: Российский Запад, 1992. – 192 с.
153. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2-х т. – М.: Феникс, 1992. – 448 с; 528 с.
154. Проблемы истории и методологии научного познания. – М.: Наука, 1974. – 311 с.
155. Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с.
156. Пуанкаре А. Ценность науки // О науке. – М.: Наука, 1990. – 736 с.
157. Райнхард Лаут. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
158. Рассел Б. Мудрость Запада. – М.: Республика, 1998. – 479 с.
159. Рахматуллина З.Я. Башкирская традиция (социально-философский очерк). Уфа: Изд-во БГУ, 2000. – 304 с.
160. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т. – СПб.: Петрополис, 1997.
161. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью. – М.: АО «Кат»; Academia, 1995. – 160 с.
162. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с.

163. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
164. Розанов В.В. Литературные изгнанники. – Т. 1. – Спб, 1913. – 234 с.
165. Розанов В.В. О понимании. – СПб.: Наука, 1994. – 576 с.
166. Розов Н.С. Ценность в проблемном мире. – Новосибирск, 1998. – 292.
167. Рубинштейн С.Л. Человек и мир// Проблемы общей психологии. – М.,1976. – с 253-381.
168. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права.- М.: Соцэкгиз, 1938. – 543 с.
169. Рязанов Г.В. Путь к новым смыслам. – М.: Гнозис, 1993. – 367с.
170. Сартр Ж.-П. Проблемы метода – М.: Прогресс,1994.– 234 с.
171. Секст Эмпирик // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1976. – 399 с; 421 с.
172. Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – 591с.
173. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – Л.: ЛГУ, 1990. – 359 с.
174. Соловьев В.С. // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль,1988 – 892 с; 822 с.
175. Сорокин П. Человек, цивилизация. Общество. – М.,1992. – 543 с.
176. Спиноза. // Избр. соч. – М.: Мысль, 1957. – 806 с.
177. Софокл. Драмы. – М.: Наука, 1990. – 607 с.
178. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. – Киев: София, 1996. – 288с.
179. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
180. Смысл жизни в русской философии: конец XIX-начало XX века. Отв. ред. А.Ф.Замалеев. – СПб.: Наука, 1995. – 382с.
181. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 239с.
182. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479с.
183. Толстой Л.Н. // Собр. соч.: В 22-х т. Т. 16. Исповедь. – М.: Худож. лит., 1983. – С.106-166.
184. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432с.

185. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М.: Россиэн, 1996. – 382с.
186. Тугаринов В.П. О смысле жизни. – Л., 1961. – 149 с.
187. Файзуллин Ф. С. Этическое сознание и самосознание. -Уфа, 1998. – 208 с.
188. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.: В. 2т.- М., 1955. – Т.1.
189. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.: В. 2т.- М., 1955. – Т.2.
190. Феномен человека: Антология [сост. П.С.Гуревич]. – М.: Высшая школа, 1993. – 347с.
191. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. – Спб., 1906.
192. Фихте И.Г. Соч. в 2-х т.: т.2. – Спб.: Мифрил, 1993. – 763 с.
193. Фома Аквинский. Сумма против язычников // Мир философии. – М.: Полит. литература, 1991. – 672 с.
194. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 578 с.
195. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511с.
196. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479с.
197. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 608с.
198. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 569 с.
199. Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.
200. Фролов И.Т. О смысле жизни. О смерти и бессмертии человека. – М., 1985. – 324 с.
201. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447с.
202. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
203. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб.: Academia, 1994. – 406 с.
204. Хазиев В.С. Роса истины. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. – 190 с.
205. Хазиев В.С. Философские эссе – Уфа, 2003. – 152 с.
206. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
207. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

208. Хаксли О. Вечная философия. – М.: РЕФЛ-бук; Киев: Ваклер, 1997. – 330с.
209. Хемингуэй Э. Фиеста (И восходит солнце). Прощай оружие! Романы; Старик и море: Повесть; Рассказы. – М., 1988.
210. Цвейг С. Бальзак; Новеллы.- М.: Дружба народов; Lexica, 1992.
211. Цвейг С. Нетерпение сердца: Роман; Новеллы. – М.: Дружба народов; Lexica, 1992. – 480с.
212. Человек: Мыслители прошлого и настоящего. – М., 1991. – 464 с.
213. Чжуан-цзы: Даосские каноны. – М.: «Изд-во Астрель»: «Изд-во АСТ», 2002.
214. Шалютин Б.С. Душа и тело. – Курган: Изд-во Курган, гос. ун-та, 1997. – 230с.
215. Шарден П.Т. Феномен человека.– М.: Наука, 1987. – 240 с.
216. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 573с.
217. Шелер М. Избранные сочинения. – М.,1994. – 480с.
218. Шеллинг Ф.В.Й. // Соч.: В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
219. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т.1. – СПб.: Наука, 2000.
220. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – 304 с.
221. Шестов Л. И. Творчество из ничего. – М., 1908. – 432 с.
222. Шестов Л. // Соч.: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – 668 с; 560 с.
223. Шопенгауэр А. // Соч.: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – 672 с.
224. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993. – 592 с.
225. Эйнштейн А. Физика и реальность. – М.: Наука, 1965. – 564 с.
226. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. – 827 с.
227. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. – М., 1995. – 400 с.
228. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философии. – М., 1994. – 256 с.
229. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. – М.: Прогресс; Универс, 1994. – 336с.
230. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления // Философские науки. – 1988. – №10. – С. 92-103.

231. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М.: ИНИОН, 1990. – 216 с.
232. Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. – 114 с.
233. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527с.

Литература на иностранном языке

234. Adler A. Der Sinn des Lebens. – Frankfurt a.M., 1947.
235. Britton K. Philosophy and the Meaning of Life. – Cambridge, 1969.
236. Hessen J. Der Sinn des Lebens. – Munster, 1955.
237. Korner U. Von Sinn und Wert Menschlichen Lebens. – Berlin, 1986.
238. Kosing A. Wozu lebe ich? Vom Sinn des Lebens im Sozialismus. – Berlin, 1983.
239. Taylor R. Good and evil. – London, 1970.
240. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Bern, 1954.

Научное издание

**Вильданов Урал Салимович,
Вильданов Ханиф Салимович,
Вильданова Гюзель Булатовна**

**СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА:
гносеологический анализ**

Редактор:

Корректор:

Компьютерная верстка:

*Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 021319 от 05. 01. 99 г.*

Подписано в печать 02.09.2012 г. Формат 60x84 /16.
Бумага типографская № 1. Компьютерный набор.

Гарнитура Times. Отпечатано на ризографе.
Усл. печ. л. 12,7. Уч.-изд. л. 12,6. Тираж 500.
Изд. № 91. Заказ № . Цена договорная.

Редакционно-издательский центр

Башкирского государственного педагогического университета

450000, г. Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а. Тел.:

Отпечатано на печатно-множительном участке
Башкирского государственного педагогического университета
450000, г. Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а. Тел.: