

И.Кононов выдвинул гипотезу о то, что восточные славяне по-своему решают антагонизм «коллективизм-индивидуализм»: они не склоняются ни к одному, ни к другому полюсу, ориентируясь на малые первичные группы как референтные [4,с. 260]. Это естественно в обществе нестабильности и непонятности общественных процессов. С другой стороны подобная ориентация является первым шагом на пути к гражданскому обществу. После этого следует ценность личной независимости (материальной). Потом профессиональная самореализация, бытовой комфорт и богатство. Большинство респондентов именно богатство считает главным показателем жизненного успеха в нашем обществе [4, с.261].

По замечанию К.Т. Мяло, в итоге рыночных реформ появилось гипертрофированное стремление иметь материальные блага, не обеспеченные равнозначным стремлением эти блага создавать, что выразилось в дегуманизации и аморализации жизненных установок [9,с.21].

Социологи обращают внимание также на то, что среди опрошенных в большей мере распространено ожидание твёрдых социальных гарантий со стороны государства, чем расширения возможностей выбора деятельности, форм экономического поведения. Другими словами, ценности, связанные с экономической и гражданской свободой, имеют пока значительно меньшее число приверженцев. Массовое сознание содержит в себе несовместимые интенции [4,с.149].

Таким образом, можно сделать вывод, что ценности являются показателем развития общества, определяющим фактором в социализации человека. На современном этапе, в условиях социокультурных трансформаций, имеет место ценностная неопределённость, когда старая шкала ценностей рухнула, а новая ещё не сложилась. Приоритетными на данном этапе являются ценности гражданского общества. Именно в них видится идеальная модель будущей реальности. В настоящее время большинство людей ориентируются на ценности малых референтных групп, что является позитивным моментом на пути к гражданскому обществу. Другие ценности, такие как справедливость, солидарность, свобода, находятся в стадии своего формирования.

#### Источники и литература

1. Артёмов Г.П. Ценности демократического общества, формирование гражданской культуры и местное самоуправление // Гражданский форум – Вып. 3. – СПб, 2003.
2. Бергер П, Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
3. Геллнер Э. Условия свободы // Знание – сила. – 1996. – №6.
4. Гражданское общество: идея, наследие социализма и современная украинская реальность. – Луганск – Женева – Цюрих, 2002.
5. Гражданское общество: истоки и современность / Под ред. Проф. Кального И.И., доц. Лопушанского И.Н. - СПб, 2002.
6. Гуревич П.С. Философия культуры. – М., 1995.
7. Ланкин В., Пантин В. Ценностное размежевание и социально-политическая дифференциация в России // МЭ и МО. – 2000. – № 4.
8. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990.
9. Мяло К.Г. Время выбора: молодёжь и общество в поисках альтернативы. – М., 1991.
10. Полохало А. Негражданское общество как социополитический феномен Украины // Полис. – 1999. – № 6.
11. Сорокин П. Причины войны и условия мира (1944) // Сорокин П.А. Общественный учебник социологии. Статьи разных лет. – М., 1994.
12. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. – М., 1994.
13. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1992.
14. Шпет Г.Г. Психология социального бытия. – М., Воронеж, 1996.
15. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социс. – 2001. – №1.

#### Рыскельдиева Л.Т.

#### «СМЫСЛ» КАК МАРГИНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ни анализ, ни герменевтика сейчас не дают исчерпывающего решения проблемы смысла, в то время как актуальность обращения к ней демонстрируется работами Г.Фреге, Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Х.-Г.Гадамера, А.Ф.Лосева, М.М.Бахтина, Ж.Делёза и др. На историко-философском материале автор обосновывает положение о невозможности решения проблемы смысла в рамках теоретической философии и показывает её статус в контексте практической философии.

Маргинальность, пограничность и некоторая размытость статуса проблемы смысла обнаруживается уже в том, что любая теоретическая попытка дать дефиницию понятия «смысл» наталкивается на плохо преодолимые трудности. Если предположить, что «смысл» - это категория, то предположение устранил саму возможность дефиниции. Если предположить саму возможность определения «смысла» уже как понятия («смысл – это...»), то остаётся большая вероятность особого рода внутреннего протеста: почему следует вкладывать смысл в это или усматривать в том? сколько может быть смыслов? как фиксировать переход от одного смысла к другому? Рассуждения о смысле вообще нынче стали модными – его либо сравнивают с бессмыслицей (в стиле вариаций на темы Л.Кэррола), либо редуцируют к чему-то понятно-

му и привычному («смысл жизни – в детях», например), либо констатируют невозможность его постижения и необходимость его вечного поиска (смысл в том, чтобы «искать смысл»).

Само выражение «в чём» по отношению к смыслу указывает на потребность в отыскании его носителя с тем, чтобы в дальнейшем, видимо, можно было смыслом владеть с пользой для себя. Если носитель смысла в моём распоряжении, то мне не грозит суицид и может открыться дорога в светлое будущее. Проблема «обретения» смысла характерна для современной психологии, которая остро почувствовала практические импликации этой проблемы и отразила их в программах логотерапии и экзистенциального анализа [см. 1]. Именно психология хорошо эксплицирует междисциплинарный характер этой проблемы, демонстрируя самые неожиданные её ракурсы (вплоть до социально-страхового!) [см. 2]. Однако все попытки получить позитивный ответ на вопрос о смысле непременно, по нашему мнению, связаны с редукцией его к чему бы то ни было и, соответственно, с релятивизмом, основанном на количестве смыслов, большем одного. В этом отношении наиболее корректной выглядит позиция Л.Витгенштейна: «Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, всё же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл?)» [3, с.72].

В современной философии оформились два стратегически различных подхода к решению проблемы смысла, которые условно можно назвать «позитивным», выраженным в аналитически ориентированной философии, и «метафизическим», представленным современной герменевтикой, имеющей, в том числе, и феноменологические корни.

Первая стратегия получила концептуальное выражение в семиотике с тех пор, как в эпоху Нового времени можно было констатировать победу научного мировоззрения и постепенную ликвидацию схоластических «излишеств» на пути борьбы со средневековой метафизикой. К таким излишествам относилась идея «концепта» и позиция концептуализма, не без оснований делавшего различия между языком и речью. Стремление к ликвидации оппозиции язык – речь на пути редукции речи к языку привело к полной замене концепта понятием, отказу от идеи сакральности смысла, связанного с творением, и, в конечном счете, к идее конвенционального происхождения языка. Носителем такого, объясняемого договором, языка в новой философии стал «естественный индивид», стремящийся овладеть основами науки и борющийся за ясность, однозначность, то есть осмысленность своих высказываний.

Действительный родоначальник семиотики и активный критик метафизики как средневекового средства закабаления «истинного разума» авторитетами и лишними сущностями, Т.Гоббс вводит понятие *Notae* и коррелятивное ему понятие *signa*. Два этих разных слова с одинаковым значением («знаки») должны обозначать в сущности одно и то же, но не совсем. «*Signum*» – собственно «знак», имеющее оттенок «сигнал», «то, что сообщено», он появляется в речи, когда мы хотим сообщить свои мысли другим. Для этого мы должны издать такие связанные звуки, чтобы они образовали знаки мыслей, в своем целом образующие речь, а по отдельности – имена [4, с.82]. Имена могут быть и знаками-*signa*, и знаками-*notae*. С последними не всё так просто: «чувственные объекты запоминания», «при помощи которых прошлые мысли можно было бы оживлять в памяти и как бы закреплять в определенной последовательности», причем, «оживленные» мысли должны быть сходны с теми, ради которых мы эти знаки применяли [см.4, с. 82]. Таким образом, имя как *nota* – знак с оттенком «заметки», «памятки», оно приобретает расплывчатые очертания сложного психического образования, судя по всему, синтетической «этиологии» и со свободой быть интерпретированным в разные контексты. В любом случае, знак-*nota* предшествует знаку-*signum*, имеет индивидуальные характеристики и статус – это то, как вещи мне даются, во мне хранятся, и какими я их могу «вынимать» из своей памяти, это вещи, какими я их переживаю. Знаки-*notae* и само их наличие свидетельствуют о полноте и цельности моей психической жизни – те мысли, которые я с помощью *notae* «оживляю», *должны быть* сходны с нынешними, с теми, которые я «думаю» сейчас. Самоотждественность мира вещей здесь не вызывает сомнений – она и есть и должна быть. «Должны быть» по отношению к мыслям, как нам представляется, подразумевается Т.Гоббсом в качестве деонтологической *презумпции*, реализация которой дополняет несомненность тезиса о самоотждественности объективного мира вещей и тел. Без требуемого сходства-тождества использование знаков невозможно, а если будет возможно, то породит бессмыслицу, когда мы каждый раз заново будем придавать имени значение и его реальная многозначность превратится в «бесконечнозначность». Без этой презумпции невозможно утверждать, как это делает Гоббс и вся современная семиотика, произвольное (договорное, конвенциональное) происхождение имен. Точка зрения «естественного» происхождения языка, в качестве интерпретатора именуемая сакральную фигуру, изначально скрепившую слово и смысл (Платон, стоики), или вовсе не признающая между ними различий в силу сакральности самого языка (миманса), отличается от конвенционализма полнотой осуществления того, что мы предлагаем называть *презумпцией*. То, что в семиотике только подразумевается и что должно быть реализовано как условие осмысленности всей полноты языка, с данной точки зрения, уже состоялось, и человеку следует стремиться не разрушить и не «испортить» этого.

Вышеназванная презумпция фактически утверждает необходимость ожидания здравого смысла, как у донаторов имени, так и у тех, кто его использует. Это ожидание здравомыслия использующих язык проникает и в структуру семиозиса: имя как *nota*, как денотат, должно иметь связь с предметами, предметное значение, а поэтому должно быть понятно (концепт) и мне и всем. С введением термина «смысл», понимаемого как «воздействие», в силу которого соответствующая вещь становится для интерпретатора знаком (Ч.Моррис), или понимаемого как информация об определенных свойствах объектов, составляющих предметное значение данного знака, или как способ (функция) задания значения имени, семиотика ввела компоненту, не менее «сакральную», чем в учении о естественном происхождении языка. Что есть искомые «воздействие» или «информация», если не дубликаты означаемого знаком предмета, то есть предметного значения? Однако наличие таких «дубликатов» как раз и говорит о том, что в семиозисе как процессе

участвуют понимающие, а не идиоты.

Необходимость осознания презумптивности смысла как некоей «добавочности» к сфере значений хорошо передаётся средствами русского языка. (Впрочем, само указание на эту презумптивность, судя по всему, есть следствие именно этого «русского фактора») А.Ф.Лосев и М.М.Бахтин остро чувствовали тот смысловой «зазор», который возникает между аналитическим прояснением и феноменологическим усмотрением. Русское звучание «с-мысл», «то, что с мыслью», даёт возможность этому слову сохранить оттенок средневекового концепта с его стремлением «схватить» (concept) смысл в момент его воплощения в слово, в речь. Для А.Ф.Лосева такое слово есть «имя» как многослойная сущность, являющая себя в логосе. Это имя отличается от названия, будучи всегда собственным, личным, «порождением живых, взаимообщающихся личностей» [5, с. 820]. Такое имя как «действительно имя» относится к сфере слов, а не понятий, ибо слово отличается от понятия, что видно в том, как разные языки в разных словах по-разному понимают одно и то же понятие идет «от смысла к смыслу, оно общает одну идею с другой» [5, с. 816]. В «имяславских» рассуждениях А.Ф.Лосева видна сущностная, эйдетическая трактовка смысла, которая не могла появиться на основе конвенционального подхода к языку. Имяславие предполагает особую силу в особым образом произнесенном особом слове. «Иисусова молитва», в частности, состоящая всего из нескольких слов, произнесенных много сотен раз, начинает «располагаться», по выражению А.В.Лосева, на разных «прогрессирующих уровнях восхождения» [6, с. 54–55]. Лосевская диалектика имени показывает, что у всякого действительного имени всегда есть сакральная компонента именно потому, что в имени воплощается смысл всякой вещи, словом свидетельствующий о том, что понят. Однако, что в этом контексте означает быть понятым? «... чтобы осуществилось понимание вещи, необходимо, чтобы: 1) вещь имела смысл, 2) смысл ее был сравним с другими вещами и их смыслами, т.е. со своим инобытием, и 3) это сравнение со своим инобытием было *отождествлением с ним*», – пишет Лосев [5, с. 824]. Таким образом, интеллектуальная составляющая – не единственное, да и не всегда необходимое условие понимания. Понять вещь – это перенести ее смысл на нас, для чего требуется совсем не интеллект, а какое-то «другое, инобытийное к данной вещи сознание, где она могла бы воплотиться, т.е. пониматься» [5, с. 825]. Понять – значит дать смыслу тело, осмыслить – значит освоить смысл. И эти рассуждения подразумевают некую тотальную презумпцию, требующую от нас усилий по сохранению *доверия* (доверчивости) к миру – презумпцию наличия у него смысла.

Именная форма осуществления смысла по А.Ф.Лосеву отличается от глагольной, связанной с процессом, действием, поступком, по М.Бахтину. Этот мыслитель также исходит из недостаточности и неадекватности «упаковывания» смысла в понятие. Смысл для него всегда связан с незавершенным контекстом, он есть единство «узрения (созерцания) и прибавления путем творческого созидания... Такой смысл (в незавершенном контексте) не может быть спокойным и уютным (в нем нельзя успокоиться и умереть)» [7, с. 362]. Такой смысл-процесс противостоит, по Бахтину, «предметным значимостям», на которые может быть направлена моя деятельность, и которые находятся в моем «мотивационном контексте», идет ли речь о познании, художественном творчестве, о социальных, политических или узкотехнических актах [см.8, с. 122]. Значит, то, с чем имею дело я как погруженный в любого рода контекст, я как участник культурного процесса в одном из его фрагментов – это и есть «значение», то, что значит, чему может соответствовать, к чему может иметь отношение (*refer to*), что может выражать знак, и что имеет и должно иметь предметное выражение, воплощение. Моя активность как соотнесенная не только с предметными значимостями, но с целями, ценностями, становится, по Бахтину, осмысленной. Если форма бытия – это событие (и даже со-бытие), то его «содержание» становится поступком: «Живущий человек изнутри себя устанавливается в мире активно, его осознаваемая жизнь в каждый её момент есть поступление». Чтобы бытие свершилось, рефлексия не нужна, поступок совершается в мире, в котором есть смысл, на самом деле возникающий на границе, соединяющей меня и мир посредством ценностей, но «поступающее сознание» не должно об этом знать. Бахтин пишет, что «поступку нужна определенность целей и средств, но не определенность носителя его – героя», что порождает поступок «предметное обстояние», что «отчет поступка сплошь объективен» [8, с. 123]. Значит ли это, что совершение бытия происходит как реализация некоторой презумпции возможности самого свершения бытия, самого наличия предметного обстоятельства, в котором событие свершается, самого ценностно-волевого погружения поступка? Осознание или предощущение привнесенности смыслового контекста в мир, самоотчет-признание в принципиальной не-объективности смысла в то же мгновение его уничтожает, обессмысливая и поступок, и мир, в котором он совершается. Привнесенный смысл теряется, как только акт привнесения рефлексивируется. Это означает только одно – смысл как условие мирового целого, как то, что осмысливает бытие в его событии, **должен быть** и должен быть объективным, мочь иметь предметное значение, то есть воплощаться. Аподиктическая модальность смысла лишает его виртуальности *als ob*, отчуждает от механизма смыслопорождения, снимает вопрос об устройстве этого механизма так же, как и вопрос об устройстве счетной машины по отношению к арифметике.

«Встреча» семиотики со сферой культуры на основе проблемы смысла адекватно может быть понята и реализована на материале переводческой практики, которая способна эксплицировать выявленную нами презумптивность смысла. Востоковед А.В.Смирнов, например, показывает процесс или, точнее, процедуру «смыслопоявления» при попытке понять другую культуру, то есть, прочитать инокультурный текст. В этой процедуре, можно сказать, соединяются и реализуются два условия её возможности. Во-первых, это, по выражению А.В.Смирнова, «сама наша способность *улавливать смысл*, которая проявляется в удивительной возможности перевода с языка на язык... Эта способность глубже того уровня, на котором работают семантика и семиотика с их «знаком», «означаемым» и «значением»» [9, с. 129]. Во-вторых, это сама, как он выражается, «смысловая эквивалентность», в соответствии с которой, «значение слова выстраива-

ется всякий раз в ходе процедуры его формирования и понимания, не важно, остаётся ли это выстраивание неосознанным (как это обычно бывает) или может быть схвачено рефлексивно... Оно выстраивается как бы из ничего... у смысла нет того, что служило бы ему чем-то вроде материальной причины» [9, с.127]. То, что является объектом перевода, то, что должно быть понято и должно обладать смыслом, по Смирнову, «...оказывается не объектом, не субстанциальным *вот-этим*, а *возможностью переформулировки вот-этого в вот-то*» [9, с.127].

Проблема смысла и сам этот концепт подразумеваются в качестве центральных (даже не будучи явно эксплицированными) во всех герменевтически ориентированных текстах, стилистически противостоящих логико-аналитическому и семиотическому подходам. Несмотря на то, что в классической работе Х.-Г. Гадамера «Истина и метод», например, ни главы, ни раздела, ни параграфа, посвященных проблеме смысла, вовсе нет, проблематика смысла – доминанта этого текста. Однако смысловой вразумительностью герменевтика обязана своим происхождением классической феноменологии, поставившей заслон на пути к объективизму и редукции смысла к предметному значению. Гуссерль («Идеи...» §128) [10], указывая путь к смыслу, говорит о своеобразном пути «назад» - от «сущностной дескрипции сознания к сущностной дескрипции сознаваемого». Несомненность объективной самотождественности предмета здесь уступает место несомненной самотождественности меня, постоянно гарантирующего предметную сопряженность ноэтической и ноэматической областей. Гарант этого сопряжения, реализующегося в самотождественности предмета, осуществляется в «смысле» и посредством «смысла», Это та предметная «зона», тот слой предметности, которые не может быть дан в науке [см.10, §129], «...такое ядро еще не положено ему по праву в науке» - и его принципиальная «еще не научность» заставляет Гуссерля до прояснения (до §132) употребить «смысл» в кавычках и поэтому начинать с расхожего представления о смысле как о том, что содержится в сознании (смысл-мысль): «Будем исходить из обычных сбивчивых речей о содержании сознания» (§129). Впрочем, следует признать, что феноменологическая установка даёт достаточную степень ясности принципа «презумптивности» смысла. Остается только вопрос о «носителе» так проясненного сознания, о субъекте, которому стала доступна «абстрактная форма» ноэматических актов, о том, *кто* «увидел» смысл или «наделил» им предметность. Моя самотождественность здесь есть некое условие, которое касается «наивнутреннейшего момента ноэмы», ее смыслового ядра. Может ли эта самотождественность полагаться в устройстве «естественного индивида»? Думается, что отсутствие таковой и является основным признаком его «естественности», и на это противоречие гуссерлевской феноменологической установки неоднократно указывал М.К.Мамардашвили, противопоставляя «естественного индивида» метафизическому субъекту, и именно это противопоставление, на наш взгляд, способствовало обнаружению сформулированной нами идеи презумптивности смысла.

Прошедшее редукцию «трансцендентальное Его» далеко от естественного индивида – настолько, что уже не может рассматриваться в качестве его глубинного слоя, над которым надстраивается психологический мир. «Заключение в скобки», «сомнение» как параметры редукции трудно назвать только интеллектуальной операцией, даже достаточно мужественной. Требуемой редукцией рефлексии подвергаюсь весь я, которым был и бываю, с целью придания мне параметров того, кем я не был. Эта вертикаль в темпоральной горизонтали, созданная моими, пусть и интеллектуальными усилиями, делает меня не-мною, не-естественным, не-физическим. Если «я» могу быть естественно-физическим без усилия, то «я» метафизический состою только при условии усилий. Кто прилагает эти усилия? Какой из «я» начинает процесс трансформации естественного индивида? На эти вопросы ответа не может быть, поскольку в этой сфере предметное мышление буксует, оставаясь мышлением, становясь непредметным. Способность мыслить форму мышления в отрыве или параллельно его содержанию ведет к иному, чем предметный, мыслительному акту – к мышлению безобъектному.

Субъекта непредметного мышления М.Мамардашвили называет «метафизическое Я», к которому неприменимы параметры «кто» и «где». У метафизического субъекта не может быть даже имени, не говоря уже о более длинном списке идентифицирующих характеристик, такого субъекта М.Мамардашвили называет «гражданином неизвестной родины» [11, с. 43], а «метафизическое Я» сравнивает с «переключателем» [12, с. 138], позволяющим переходить в зону другого мышления. В этом смысле метафизический субъект – это чистый рефлексивный акт, подготовленный основаниями, которые имеют и интеллектуальные, и экзистенциальные параметры. Его необходимыми моментами являются, по нашему убеждению, *скептицизм* как определенная интеллектуальная установка в отношении любого знания и *отвержение* мира как результат экзистенциального наполнения отрицающих логических процедур. Метафизическое знание как состояние метафизического «субъекта» уже не есть знание в собственном смысле этого слова, ибо лишено предметности, это есть состояние чистого понимания, которое, разумеется, не может иметь длительности психического переживания. Не имея длительности, будучи «смыслоявлением», оно становится той «добавкой» к эмпирическому по происхождению содержанию, которую М.Мамардашвили называет «амплификатором» из области непредметного мышления и которая делает наше знание знанием: «...понимаем мы только нашим безобъектным, а не предметным сознанием. Когда безобъектное сознание работает вместе с предметным сознанием, тогда мы что-то понимаем» [12, с. 155]. «Что-то понимать» здесь означает способность к **воплощению смысла**, к осмысленности, к вразумительной, членораздельной речи, а смысл, по нашему мнению, и есть условие такой вразумительности.

Итак, по нашему убеждению, следует признать, что решение проблемы «смысл» требует перехода из области теории в область практики, рефлексия смыслопорождения переводит исследователя из теоретической философии в практическую. В этом смысле, можно говорить об обнаруженной нами маргинальности, *презумптивности смысла*, которая *должна быть практически* реализована. Рефлексия находит пути такой реализации в возможности вразумительного, понятного текста философского дискурса.

**Источники и литература**

1. Франкл В. Психотерапия на практике. – СПб.: «Речь», 2001.
2. Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни. Материалы III – V симпозиумов. – М.: «Ось-89», 2001.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – С.1–74.
4. Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле. Основ философии часть вторая. О человеке. Основ философии часть третья. О гражданине.// – Гоббс Т. Сочинения в двух томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.66–507.
5. Лосев А.Ф. Вещь и имя. // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 802–881.
6. Лосев А.Ф. Имяславие. – Вопросы философии. – №9. – 1993. – С.52–60.
7. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук.// Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979 – С.361–374.
8. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С.7–181.
9. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и её приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001.
10. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: ДИК, 1999.
11. Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание. // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С.41–57.
12. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс; Культура, 1993.