

Фундаментальная психология



Д.А. Леонтьев

ПСИХОЛОГИЯ СМЫСЛА

Дмитрий Алексеевич Леонтьев
**Психология смысла: природа,
строение и динамика
смысловой реальности**

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3374015

*Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой
реальности. – 4-е изд., испр. и доп.: Смысл; Москва; 2019
ISBN 978-5-89357-385-5*

Аннотация

Монография посвящена всестороннему теоретическому анализу смысловой реальности: аспектов проблемы смысла, форм его существования в отношениях человека с миром, в сознании и деятельности человека, в структуре личности, в межличностном взаимодействии, в артефактах культуры и искусства.

Адресуется психологам и представителям смежных дисциплин.

Содержание

Введение	6
Предисловие к четвертому изданию	15
Глава 1	17
1.1. Понятие смысла в гуманитарных науках	17
1.2. Подходы к пониманию смысла в психологии	52
1.2.1. Предыстория смысла как объяснительного понятия в психологии: ранние психодинамические теории личности	53
1.2.2. Смысл как интегративная основа личности	68
1.2.3. Смысл как структурный элемент сознания и деятельности	95
Конец ознакомительного фрагмента.	107

Дмитрий Леонтьев
Психология
смысла: природа,
строение и динамика
смысловой реальности

Серия «Фундаментальная психология»



Рецензенты:

д-р психол. наук, проф., чл. – кор. РАО *Б.С.Братусь*

д-р психол. наук, проф., чл. – кор. РАО *В.А.Иванников*

д-р психол. наук, проф., чл. – кор. РАО *В.Ф.Петренко*

д-р психол. наук *И.А.Васильев*

Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Смысл, 2019

© Д.А. Леонтьев, 1999, 2019

© Издательство «Смысл», 1999

Введение

Проблема смысла... – это последнее аналитическое понятие, венчающее общее учение о психике, так же как понятие личности венчает всю систему психологии.

А. Н. Леонтьев

В последние два десятилетия психология переживает кризис своих методологических оснований, связанный с очередным размыванием не только границ ее предмета, но и границ науки и представлений о науке вообще, с разрушением основополагающих и в предыдущий период весьма четких бинарных оппозиций «житейская психология – научная психология», «академическая психология – прикладная психология», «гуманистическая психология – механистическая психология», «глубинная психология – вершинная психология», а также концептуальных оппозиций «аффект – интеллект», «сознание – бессознательное», «познание – действие» и т. п. Активизировалась работа по методологическому осмыслению оснований психологии и построению нового ее образа, что в российской психологии выразилось в первую очередь в возрождении принадлежащей Л.С.Выготскому идеи «неклассической психологии» (Эльконин, 1989; Асмолов, 1996 б; Дорфман, 1997; и др.) или «органической психологии» (Зинченко, 1997), а в западной – в обсуждении

идеи «постмодернистской психологии» (например: *Shotter*, 1990). Неклассическая психология еще не получила четкого определения; это скорее идея, чем конкретная теория. Можно, однако, обозначить общий вектор движения от классической психологии к неклассической: от статического представления о человеке к динамическому и от изучения его в виде изолированного «препарата» к осознанию его неразрывной связи с миром, в котором протекает его жизнедеятельность.

Неслучаен в этом контексте интерес к понятию смысла многих ученых, как у нас в стране, так и за рубежом. Это понятие пришло в психологию из философии и наук о языке и до сих пор не вошло в основной тезаурус психологии личности, если не считать отдельных научных школ; вместе с тем интерес к нему нарастает, растет и частота использования этого понятия в самых разных контекстах и в рамках различных теоретических и методологических подходов. В отечественной психологии понятие личностного смысла, введенное А.Н.Леонтьевым еще в 1940-е годы, уже давно и продуктивно используется в качестве одного из основных объяснительных понятий, причем не только в психологии, но и в смежных научных дисциплинах. Неслучайно это понятие получило столь широкое признание именно у нас в стране – ведь в российской культуре, российском сознании поиск смысла всегда являлся главной ценностной ориентацией. Менее известно, что понятие смысла стало в послед-

ние десятилетия популярным и на Западе – оно занимает весьма важное место в лого-терапии В.Франкла, психологии личностных конструкторов Дж. Келли, этогеническом подходе Р.Харре, феноменологической психотерапии Ю.Джендлина, теории поведенческой динамики Ж.Нюттена и других подходах, несмотря на трудность адекватного перевода этого понятия на английский и многие другие языки. Редким исключением является немецкий, и закономерно, что раньше всего это понятие появилось в философии, психологии и науках о языке именно у немецкоязычных (Г.Фреге, Э.Гуссерль, В.Дильтей, Э.Шпрангер, З.Фрейд, А.Адлер, К.Юнг, М.Вебер, В.Франкл) и русскоязычных (Г.Г.Шпет, М.М.Бахтин, Л.С.Выготский, А.Н.Леонтьев) авторов.

Интерес к понятию смысла вызван, на наш взгляд, тем фактом, хоть и еще неотрефлексированным, что это понятие, как показывает со всей отчетливостью даже беглый взгляд на практику его употребления, позволяет преодолеть перечисленные выше бинарные оппозиции. Это становится возможным благодаря тому, что понятие смысла оказывается «своим» и для житейской и для научной психологии; и для академической и для прикладной; и для глубинной и для вершинной; и для механистической и для гуманистической. Более того, оно соотносимо и с объективной, и с субъективной, и с интерсубъективной (групповой, коммуникативной) реальностью, а также находится на пересечении деятельности, сознания и личности, связывая между собой все

три фундаментальные психологические категории. Тем самым понятие смысла может претендовать на новый, более высокий методологический статус, на роль центрального понятия в новой, неклассической или постмодернистской психологии, психологии «изменяющейся личности в изменяющемся мире» (Асмолов, 1990, с. 365).

Столь широкие возможности, однако, порождают и трудности в работе с этим понятием. Его многочисленные определения зачастую несовместимы. Сам смысл имеет, если воспользоваться популярной в последнее время метафорой, природу Протея – он изменчив, текуч, многолик, не фиксирован в своих границах. Отсюда немалые трудности в понимании этого явления, разночтения в определениях, нечеткости в операционализации... Когда автор этой книги, еще будучи студентом факультета психологии МГУ, заинтересовался проблемой смысла (примерно в 1979–1980 годах), большая группа преподавателей и сотрудников факультета – прямых учеников А.Н.Леонтьева – активно и с большим энтузиазмом занималась разработкой этой проблемы. Их число сейчас уменьшилось. Из тех, кто внес в этот период основной вклад в разработку этого понятия, одних уже нет с нами (Б.В.Зейгарник, Е.Ю.Артемьева), другие достаточно резко сменили свою проблематику и область исследований (В.В.Столин, А.У. Хараш), третьи, разочаровавшись в понятии смысла, фактически отказались от него (В.К.Виллюнас, Е.В.Субботский), четвертые не отказались, но впослед-

ствии направили свои непосредственные научные изыскания на другие, хоть и близкие проблемы (А.Г.Асмолов, Е.Е.На- синовская, В.А.Петровский). Вместе с тем отнюдь не ощущается снижение интереса к этому понятию (скорее наоборот) среди психологов всех школ и направлений.

Разработка общепсихологических представлений о смысловом измерении человеческого бытия ведется автором этой книги с начала 1980-х годов. Основной задачей (можно сказать, сверхзадачей) было собрать цельную картину смысловой реальности из завораживающих кусочков мозаики, образованной имеющимися идеями и публикациями по этой теме. Первым промежуточным результатом стала кандидатская диссертация «Структурная организация смысловой сферы личности», защищенная нами в 1988 году. В ней была предложена классификация смысловых структур и модель структуры личности, основанная на общем понимании смысловых структур личности как превращенной формы жизненных отношений. Мы разработали также концепцию смысловой регуляции жизнедеятельности, показав специфические функции в этой регуляции различных смысловых структур. Этот промежуточный результат соответствовал первой из трех выделенных Н.А.Бернштейном (1966, с. 323–324) стадий развития любых теоретических представлений – стадии объединения и логического упорядочения разрозненных фактов. Мы осознавали и неизбежную ограниченность предложенной в той работе схемы. Эта ограни-

ченность проявилась не только в том, что смысловая сфера личности рассматривалась в статическом морфологическом срезе, но и в том, что само выделение дискретных смысловых структур во многом условно. Мы не располагали другим языком описания, но сознавали, что за используемыми нами понятиями реально стоят не столько смысловые структуры, сколько смысловые процессы. Понимая отдаленность перспективы разработки процессуального языка, мы сформулировали в заключении к упомянутой диссертации и задачи на ближайшую перспективу. В их числе были: анализ условий и механизмов актуалгенетического развития и критических перестроек сложившихся смысловых структур и динамических смысловых систем; анализ интериндивидуальной трансляции смыслов, в том числе в формах материальной и духовной культуры; анализ развития смысловой сферы личности в онтогенезе, а также психологических предпосылок и механизмов аномального развития смысловой сферы; разработка методов исследования и воздействия на смысловую сферу. Решение этих задач позволило бы перейти от статичной морфологической схемы смысловой сферы личности к концепции динамической смысловой реальности, естественной формой существования которой является непрерывное движение, к концепции, имеющей предсказательную силу, что присуще второму этапу развития теории по Н.А.Бернштейну (*там же*).

Эта программа-минимум, как нам представляется, вы-

полнена в данной работе, которая являет собой итог почти двух десятилетий научных исследований. Она посвящена решению задачи построения единой общепсихологической концепции смысла, его природы, форм существования и механизмов функционирования в структуре деятельности, сознания, личности, межличностной коммуникации и в предметно воплощенных формах. В ней мы постарались наполнить конкретным психологическим содержанием мысль А.Н.Леонтьева (1983 *a*) о том, что проблема личности образует особое психологическое измерение, иное, чем то измерение, в котором идет изучение психических процессов, а также мысль В.Франкла (*Frankl*, 1979) о смысловом измерении человека, надстраиваемом над биологическим и психологическим измерениями.

* * *

Завершая это введение словами благодарности, нельзя не перейти от академического «мы» к осознанному и «участному» (М.М.Бахтин) «я».

Я посвящаю эту книгу моему деду, Алексею Николаевичу Леонтьеву. Было бы неточным сказать «его памяти», потому что его присутствие – и прежде всего в этой работе – памятью отнюдь не ограничивается. Научная работа всегда в каком-то смысле преодолевает время – мы можем вести весьма содержательный диалог с Декартом и Спинозой, Гип-

пократором и Аристотелем. Я отчетливо ощущаю присутствие Алексея Николаевича в одном со мной «научном времени» и надеюсь, что моя книга внесет свой вклад в его долголетие в этом временном измерении. Он был и остается для меня образцом научной добросовестности и преданности науке.

Я всегда был жадным до знаний и старательным учеником, я учился у многих, и нелегко перечислить всех, кто повлиял на мое профессиональное становление – не только тех, с кем я общался лично, но и тех, с которыми я не встретился и не встречу никогда. В числе последних Л.С.Выготский, М.М.Бахтин, А.Адлер, Г.Олпорт, Р.Мэй, М.К.Мамардашвили и другие Учителя. Из числа же тех, у кого я учился в традиционном смысле этого слова, хотелось бы, не принижая ничей вклад, отдельно поблагодарить двоих, влияние которых на мою работу (и не только работу) еще со студенческих лет переоценить невозможно. Александр Григорьевич Асмолов во многом способствовал возникновению и укреплению моего первого интереса к психологии личности и к проблеме смысла, постоянно давал методологические ориентиры и помогал мне решать задачу на смысл того, что я делаю. Елена Юрьевна Артемьева учила, что кроме концепции должна быть еще позиция, она ненавязчиво способствовала стиранию граней между научными изысканиями и пониманием жизни вообще, формированию у меня методического мышления.

У любого исследователя есть свой ближний референтный

круг – люди, работающие рядом в проблемном поле, профессиональное взаимодействие с которыми особенно продуктивно. Полный список тех, кто своими исследованиями особенно сильно помог мне продвинуться в моих, был бы очень длинным. Я благодарен очень многим, а в особенности Б.С.Братусю, Ф.Е.Василюку, В.П.Зинченко, В.А.Иванникову, А.М.Лобку, Е.В.Эйдману. Общую композицию этой книги помогли выстроить теоретические идеи моего друга и коллеги Л.Я.Дорфмана. Я благодарен также всем тем друзьям и коллегам, которые морально поддерживали и поддерживают меня в моем прокладывании новых маршрутов на плохо изученной территории.

Отдельная благодарность – моим ученикам, студентам и аспирантам. Не только потому, что чтобы что-то понять, надо это кому-то объяснить. Без их участия мне не удалось бы в одиночку вывести многие из теоретических идей на уровень эмпирической проверки и практического приложения. Я особенно благодарен тем из них, чей вклад также есть в этой книге: Ю.А.Васильевой, М.В.Снетковой, В.Н.Бузину, Н.В.Пилипко, М.В.Калашникову, О.Э.Калашниковой, А.П.Попогребскому, М.А.Филатовой.

Наконец, еще одна благодарность – моим близким, у которых эта работа на протяжении долгого времени отнимала изрядную часть меня и которые относились к этому настолько стойчески, насколько это было возможно.

Предисловие к четвертому изданию

Книга «Психология смысла», вышедшая 20 лет назад, до сих пор продолжает оставаться востребованной и цитируемой, давно став библиографической редкостью. Последнее, третье ее издание вышло в уже далеком 2007 году, и, несмотря на общую крайне сложную ситуацию в отечественном учебно-научном книгоиздании и доступность электронных копий, я, после многих колебаний, решился на очередное переиздание.

Мои колебания во многом были связаны еще с тем, что за прошедшие 20 лет я заметно продвинулся в собственном понимании смысла и личности в целом; во многом именно благодаря завершению в свое время этой книги мне удалось уйти от того, что в ней написано, к новым горизонтам. Возникновение на рубеже веков такого мощного направления, как позитивная психология, также привело к коренному перелому ситуации с изучением смысла: из сугубо маргинальной проблемы, какой она выглядела в конце прошлого столетия, она превратилась в абсолютно научно легитимную и даже центральную, в психологии наступил подлинный бум изучения смысла. Так что далеко не все написанное выглядит сегодня вполне актуальным.

Тем не менее эта книга достаточно монолитна и за прошедшие годы начала жить своей жизнью, отчасти независимой от автора. Еще размышляя над изданием 2007 года – менять или не менять, – я решил не трогать основной текст и лишь дополнить его тремя небольшими приложениями-постскриптами, отражающими динамику моих взглядов на смысл за прошедшие годы. В это издание, помимо более тщательного редактирования основного текста и исправления мелких ошибок и шероховатостей, были добавлены два новых постскриптума. Конечно, они отражают далеко не все развитие представлений, однако напоминают о том, что вопрос о смысле не терпит окончательных ответов.

Глава 1

Подходы к пониманию смысла в психологии и гуманитарных науках

И представлял государю, что у аглицких мастеров совсем на все другие правила жизни, науки и продовольствия, и каждый человек у них себе все абсолютные обстоятельства перед собою имеет, и через то в нем совсем другой смысл.

Н.С.Лесков

1.1. Понятие смысла в гуманитарных науках

В большинстве общих толковых, философских и лингвистических словарей смысл определяется как синоним значения. Это относится не только к русскому слову «смысл», но и к его немецкому аналогу «Sinn». В английском языке ситуация сложнее: хотя в языке существует этимологически близкое понятие «sense» (смысл), используемое, в частности, в расхожих словосочетаниях «common sense» (здравый смысл), «to make sense» (иметь смысл), тем не менее в абсолютном большинстве случаев в научном дискурсе, рав-

но как и в обыденном языке, русские понятия «значение» и «смысл» переводятся одним и тем же словом «meaning». Французское «sens», напротив, распространено гораздо шире, чем сугубо академический термин «signification» (значение).

Этимология этого понятия также не совпадает в разных языках. Русское «смысл» означает «с мыслью». Немецкое «Sinn», как указывает М.Босс, ведет свое происхождение от древненемецкого литературного глагола «sinnan», означавшего «быть на пути к цели» (Boss, 1988, p. 115). В связи с этим Э.Крэйг замечает, что связь с интенциональной направленностью, присутствующая в слове «Sinn», теряется при переводе его на английский как «meaning» и перевод его словом «sense» был бы адекватнее (Craig, 1988, p. 95–96). С другой стороны, Дж. Ричлак со ссылкой на словари утверждает, что и слово «meaning» происходит от англосаксонских корней с семантикой «желать» и «намереваться» и является, соответственно, понятием целевой природы, обозначающим соотносительную связь между несколькими конструктами, которые он называет полюсами смысла (Rychlak, 1981, p. 7).

Исторически изначальным проблемным контекстом, в котором понятие смысла возникло как научное понятие, не совпадающее с понятием значения, было изучение понимания текстов, а первой теоретической парадигмой – герменевтика. Задача разграничения герменевики с философией, с

одной стороны, и языкознанием, с другой, очень сложна и выходит далеко за рамки данной работы; как констатировал В.Г.Кузнецов, герменевтика, гуманитарные науки и философия «...развиваются в едином историко-культурном контексте, зависят друг от друга, оказывают влияние друг на друга» (1991 а, с. 4). Герменевтика возникла как учение о толковании скрытых смыслов Священного Писания, став постепенно учением о понимании скрытых смыслов в более широком контексте и слившись в начале нашего столетия с философской мыслью в работах таких ее представителей, как В.Дильтей, Х.-Г.Гадамер и др. Поэтому, относя те или иные воззрения на проблему смысла к герменевтической традиции, мы будем пользоваться лишь чисто историческими критериями.

Пожалуй, первое значимое в нашем контексте понимание смысла мы обнаруживаем у Матиаса Флациуса Иллирийского (XVI век). Флациус предлагает разрешение одной из ведущих герменевтических дилемм, – имеет ли слово один смысл или много, – введя различие значения и смысла: слово, выражение, текст имеют одно значение, но различные контексты могут задавать различные его смыслы. Вне контекста слово смысла не имеет; в каждом конкретном контексте смысл однозначен. Таким образом, проблема смысла сводится к проблеме контекста (*там же*, с. 25). «Герменевт, работая с различными контекстами, должен вскрывать в них единственное божественное значение и истолковывать его

смысловые оттенки, внесенные в библейские тексты их авторами. Такого типа интерпретации учитывают субъективные особенности авторской позиции. Задача герменевта заключается в выявлении цели и замысла автора» (*там же*, с. 26). Понятие контекста, введенное Флациусом в концептуальный аппарат герменевтики, позволило, пожалуй, впервые разделить понятия значения и смысла как несинонимичные.

Дальнейшее развитие проблема соотношения, точнее, различия значения и смысла текстов и речевых выражений получила в конце XIX – первой половине XX века в науках о языке – лингвистике, семиотике и логической семантике. Как мы, впрочем, увидим дальше, отождествление значения и смысла и сегодня еще отнюдь не стало достоянием истории. Употребление понятия смысла в этом контексте далеко от окончательной определенности. Существуют две принципиально различающиеся между собой традиции использования понятия «смысл». В одной из них смысл выступает как полный синоним значения; эти два понятия взаимозаменяемы. Мы не будем специально останавливаться на таких определениях. Во второй традиции понятия «смысл» и «значение» образуют более или менее выраженную концептуальную оппозицию. В свою очередь, вторая традиция также отнюдь не является однородной.

Родоначальником концептуальной оппозиции «значение – смысл» в науках о языке принято считать Готлиба Фреге. В своей классической работе столетней давности «Смысл и де-

нотат» (Фреге, 1977, 1997) он вводит ее следующим образом: денотат, или значение текста (знака), – это та объективная реалья, которую обозначает или суждение о которой высказывает текст (знак); смысл – это способ задания денотата, характер связи между денотатом и знаком, или, выражаясь современным языком, «...информация, которую знак несет о своем денотате» (Мусхелишвили, Шрейдер, 1997, с. 80). Текст может иметь только одно значение, но несколько смыслов, или же не иметь значения (если в реальности ему ничто не соответствует), но иметь при этом смысл. «В поэтическом употреблении достаточно того, что все имеет смысл, в научном – нельзя упускать и значений» (Фреге, 1997, с. 154–155). В текстах Фреге есть указания на связь смысла с контекстом их употребления. Все же, по мнению, в частности, Е.Д.Смирновой и П.В.Таванец (1967), Фреге не создал теории смысла. Тем не менее его работа до сих пор остается наиболее цитируемой там, где ставится вопрос разведения смысла и значения.

Приведем еще несколько подходов к соотношению значения и смысла речевых выражений. К.И.Льюис (1983), анализируя виды значения, различает языковое и смысловое значение. Языковым значением слова можно овладеть при помощи толкового словаря, сначала найдя его определение, затем определив все слова, которые в это определение входят, и т. д. То, что при этом ускользает – это смысловое значение, связанное со знанием всех вариантов правильного упо-

требления слова в разных контекстах. М.Даммит (1987) рассматривает теорию смысла как одну из составных частей теории значения, наряду с теорией референции. Теория смысла «связывает теорию истины (или референции) с умением говорящего владеть языком, соотносит его знание суждений теории с практическими лингвистическими навыками, которые он проявляет» (*там же*, с. 144). Она должна «... не только определить, что знает говорящий, но также и то, как проявляется его знание» (*там же*, с. 201). Смысл, таким образом, определяется более широким контекстом, чем значение.

По-иному расставляются акценты в работах представителей современной французской школы анализа дискурса, в которой проблема смысла всегда находится в центре внимания, но при этом рассматривается вне традиционного для лингвистики противопоставления смысла и значения (*Гийому, Мальдидье*, 1999, с. 124, 132). Специфика данного подхода заключается в анализе взаимосвязи дискурса и идеологии. Понятие дискурса выступает здесь как уточняющее идею контекста. Так, М.Пешё и К.Фукс (1999), констатируя неоднозначность связи текста с его смыслом, связывают это с тем, что текстовая последовательность привязана к той или иной дискурсной формации, благодаря которой она наделяется смыслом; возможна и привязка одновременно к нескольким дискурсным формациям, что обуславливает наличие у текста нескольких смыслов. Ж.Гийому и Д.Мальди-

дые (1999) утверждают, что «тексты, дискурсы, дискурсные комплексы приобретают определенный смысл только в конкретной исторической ситуации» (с. 124). Анализируя тексты эпохи Великой французской революции, авторы показали, что хотя смысл выражения далек от того, чтобы целиком определяться его внутренней структурой, как традиционно считала лингвистическая семантика, другая крайность – считать смысл полностью обусловленным извне – также себя не оправдала. Авторы формулируют сбалансированный вывод: «Смысл не задан *a priori*, он создается на каждом этапе описания; он никогда не бывает структурно завершен. Смысл берет свое начало в языке и архиве; он одновременно ограничен и открыт» (*там же*, с. 133). Другой автор так видит процесс производства открытого смысла: «Один смысл разворачивается в другом, в других; или же он запутывается в самом себе и не может освободиться от себя. Он дрейфует. Он теряется в самом себе или умножается. Что касается времени, то здесь речь идет о мгновениях. Смысл нельзя приклеить. Он нестабилен, все время блуждает. Смысл не имеет длительности. Долго существует лишь его “каркас”, фиксируемый и увековечиваемый при своей институционализации. Сам же смысл блуждает по разным местам... Конкретная ситуация означивания, в которой взаимодействуют смысл и его удвоение: неразличение, незначимость, недисциплинированность, непостоянство. При таком подходе смысл в значительной мере неконтролируем» (*Пуль-*

чинелли Орланди, 1999, с. 215–216). Постоянства смысла возможно достичь на основе функционирования парафразы и метафоры; таким путем «...смысл приобретает “плоть” как смысл исторический, возникающий в условиях напряженного отношения между фиксированностью и изменчивостью» (там же, с. 216–217).

Оригинальным путем подходит к определению смысла Г.П.Щедровицкий (1995), отказывающийся видеть в смысле предмет или продукт понимания. Смысл для Г.П.Щедровицкого есть элемент системы деятельности, который может быть задан только через организацию соответствующей системы деятельности, системы акта коммуникаций, включающей в себя: «.(1) *действия* первого индивида в конкретной “практической” ситуации, (2) *целевую установку*, делающую необходимой передачу определенного сообщения второму индивиду, (3) *осмысление* ситуации с точки зрения этой целевой установки и построение соответствующего *высказывания-сообщения-текста*, (4) *передачу* текста-сообщения второму индивиду, (5) *понимание* текста-сообщения вторым индивидом и *воссоздание* на основе этого некоторой *ситуации возможного действованя*, (6) *действия* в воссоздаваемой ситуации, соответствующие исходным целевым установкам второго индивида и содержанию полученного им сообщения» (там же, с. 556). В этой схеме, как считает Г.П.Щедровицкий, «не существует никакого “смысла”, отличного от самих процессов понимания, соотносящих и

связывающих элементы текста-сообщения друг с другом и с элементами восстанавливаемой ситуации» (*там же*, с. 559).

Г.Л.Тулчинский (1995) усматривает глубинные параллели и взаимосвязи между семиотическими проблемами, философскими идеями М.Бахтина, Г.Шпета, П.Флоренского и А.Лосева и методологическими основаниями психологической школы Л.С.Выготского-А.Н.Леонтьева. «Распаковав» весь этот комплекс идей, он выделяет следующие уровни или слои опыта, которые могут быть выявлены в любом знаке или тексте: 1) материальная форма знака, 2) предметное значение, 3) смысловое значение, 4) оценочное отношение, 5) переживание. «В социально-психологической модели 1-й уровень – знак, 2-й и 3-й образуют социальное значение, 4-5й – личностный смысл... Прохождение от 5-го уровня к 1-му есть воплощение, опредмечивание опыта, его объективация. Обратный путь – субъективация, распредмечивание, путь понимания, причем каждый из уровней соответствует и уровню понимания смыслового содержания текста» (*Тулчинский*, 1995, с. 51).

При всем разнообразии конкретных трактовок смысла и его соотношения со значением в контексте проблемы понимания текстов и языковых выражений, можно выделить общее: в отличие от значения, смысл всегда указывает на замысел, задачу, интенцию автора высказывания, на неязыковый контекст, ситуацию употребления знака. Позволим себе проиллюстрировать это различие анекдотом про учительни-

цу младших классов, распекающую ученика за произнесение неприличного слова. «Где ты слышал это слово? Ты ведь даже не знаешь, что оно значит!» – «Знаю, его говорил папа, а значит оно, что машина не заводится!» В этом анекдоте ухвачен феномен смысла языкового выражения, автономного по отношению к его значению.

Вторым (исторически) проблемным контекстом, в котором понятие смысла вошло в гуманитарные науки, стала проблематика феноменологического анализа сознания, представленная работами, в частности, основателя феноменологической парадигмы Э.Гуссерля и его учеников и последователей: Г.Шпета, творчески интерпретировавшего и развивавшего феноменологию, синтезировав ее с герменевтикой, М.Хайдеггера, К.Ясперса, Ж.-П.Сартра и М.Мерло-Понти.

В работах Э.Гуссерля проблема соотношения значения и смысла неоднозначна; четкое эксплицитное их различие отсутствует и употребляются эти два понятия иногда синонимично, иногда не совсем. Напомним, исходным требованием феноменологического анализа является феноменологическая редукция, или «эпохэ», – сосредоточение только на том, что является сознанию, и отказ от всякой попытки суждения о возможном мире, находящемся за пределами сознания, трансцендентном ему. Мир как бы заключается в скобки. «Является не мир или часть его, но “смысл” мира» (*Гуссерль*, 1939/1991 б, с. 14). «Неопределенно общий смысл ми-

ра и определенный смысл его компонентов есть нечто, что мы сознаем в процессе восприятия, представления, мышления, оценки жизни, то есть нечто “конституированное” в том или ином субъективном генезисе» (*там же*, с. 17). «Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» (*Гуссерль*, 1913/1994 а, с. 11).

Источником, приписывающим смысл вещам, является сознание, актуальный упорядоченный опыт (*там же*, с. 4, 30). Именно наше бытие и жизнь нашего сознания придают миру смысл, именно в жизни сознания «...впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек» (*Гуссерль*, 1929/1991 а, с. 10). Каждый смысл, по Гуссерлю, «.интенционально содержится во внутренней сфере нашей собственной испытывающей, мыслящей, оценивающей жизни и формируется в нашем субъективном генезисе сознания» (*Гуссерль*, 1994 б, с. 10). Таким образом, смысл предстает у Гуссерля как основная образующая ткань сознания; явления, феноменологически данные сознанию, «уже не суть “объекты”, но “единицы” “смысла”» (*Гуссерль*, 1939/1991 б, с. 14). При этом как сознание в целом, так и отдельные феномены интенциональны. «Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов» (*там же*, с. 13). Именно интенциональность конституирует

предметы как «смысловые единства» (*Гуссерль*, 1929/1991 а, с. 16–17), причем любые реальные единства суть единства смысла (*Гуссерль*, 1913/1994 а, с. 30).

Гуссерль выделяет два направления феноменологического анализа: ноэтическое, или описание акта переживания, и ноэматическое, или описание «того, что пережито» (*Гуссерль*, 1939/1991 б, с. 14–15). Под ноэзисом Гуссерль понимает осмысливающую интенциональную направленность сознания на объект, под ноэмой – сам переживаемый объект как носитель смысла. «Обладание смыслом... – это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание “ноэтическое”» (*Гуссерль*, 1913/1994 а, с. 82). Феноменологическое объяснение, подчеркивает Гуссерль, занимается не чем иным, как истолкованием смысла, которым этот мир обладает для нас до всякого философствования, – «смысла, который может быть философски раскрыт, но никогда не может быть изменен и который, на каждом этапе нашего опыта содержит в себе горизонты, нуждающиеся в фундаментальном прояснении» (*Гуссерль*, 1931/1998, с. 283).

Подробнейший структурный анализ переживания в этих понятиях дан учеником Гуссерля Г.Шпетом (1914/1996). «Ноэза» – это компонент сознания, конституирующий его предметность, интенциональность, указывающий на то, сознание чего мы рассматриваем. Г.Шпет связывает с этим

также функцию осмысления, имея в виду под смыслом предметный смысл, «так как основной характеристикой сознания является “иметь смысл”, обладать чем-нибудь осмысленно» (*там же*, с. 117). Предметный смысл «...относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний и несмотря на колебания аттенциональных актов чистого Я» (*там же*, с. 122). Переходя от естественной установки к феноменологической, мы переходим от ноэзы к ноэме, в структуре которой вокруг чистого «предметного смысла» группируются другие ее слои. Именно через смысл ноэма относится к своему предмету (см.: *там же*).

Далее, однако, констатируя, что у Гуссерля понятия «смысл» и «значение» употребляются как равноценные, Шпет со своей стороны обосновывает их несовпадение: «Осмысление и логизация – по существу и принципиально не тождественны» (*там же*, с. 121). Значение, по Шпету, характеризует выразительный слой ноэмы, план высказывания. «“Смысл” как “значение” – по преимуществу логическое значение, – поскольку он. не выходит за границы определяемого “содержания”, тогда как мы говорим о смысле самого предмета, или онтологически: *о смысле вещи*» (*там же*, с. 166). «Смысл явления. включает в себе правило раскрытия вещи в ее действительном бытии» (*там же*, с. 174).

Шпет считает необходимым видеть разницу «.между “предметным смыслом”, тождественным, являющимся как

такое, с тождественной “объективной” квалификацией явления, с одной стороны, и меняющимися видами “представления” в их различии способов данности» (*там же*, с. 127–128). Окончательное разделение, которое он вводит, еще сложнее: смысл *an sich* (сам по себе), выражающий определительную квалификацию предмета, смысл *in sich* (в себе), выражающий способы его данности, и смысл *fur sich* (для себя), выражающий формообразующее начало нозмы (*там же*, с. 132). Последний из них Шпет обозначает также как «внутренний смысл», выражающий энтелехию, характеристику предмета со стороны его целеотношения или телеологичности: «внутренний смысл» секиры в том, что секира «рубит» (*там же*, с. 160–161). Именно благодаря внутреннему смыслу в нас возникает «чувство собственного места в мире и всякой вещи в нем» (*там же*, с. 181). Раскрытие смысла как присущего определенной сфере идей «есть обнаружение внутренне присущей ему мотивации» (*Шпет*, 1991, с. 219).

Понятие внутреннего интимного смысла, или энтелехии, представляет собой оригинальное развитие Шпетом идей Гуссерля, существенное усложнение гуссерлианского понимания структуры нозмы (*Борисов*, 1996). Согласно собственным воззрениям Шпета, смысл объективен, «укоренен в бытии», это особая область бытия, особый предмет (см.: *Кузнецов*, 1991 б).

К пониманию смысла как объективной сущности вещей,

объекта специально направленного особого познания склоняется и другой ученик Гуссерля, М.Хайдеггер, который называет смыслом «артикулируемое в языке и речи» (см.: *Зайцева*, 1991, с. 174). «О смысле можно каждый раз говорить только тогда, когда мы имеем дело с обдумыванием, соображением, конструированием, определением... Форма, в которой смысл выступает в действительности, – это значимость, т. е. форма процесса суждения» (*Heidegger*, 1914, S. 96; цит. по: *Зайцева*, 1991, с. 163). Другой формой воплощения смысла является произведение или текст – это не сам смысл, но «..место смысла, такое особым образом устроенное место, на котором вновь и вновь возникает – пусть и изменяемый – смысл» (*Михайлов*, 1993, с. XL). Таким образом, у Хайдеггера смысл проявляется или строится также в пространстве сознания, является феноменом сознания, результатом познавательной деятельности, хотя и относится к явлениям мира как к своему предмету. Мир предстает как глобальный смыслообразующий контекст: все осмысленное «.получает свой смысл именно в мире как живом пространстве человеческой деятельности» (*там же*, с. XXI).

«Понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе, – значит увидеть ее смысл. Во вникании в такой смысл – суть осмысления. Осмыслением подразумевается больше, чем просто осознание чего-либо. Мы еще далеки от осмысления, пока просто что-то сознаем. Осмысление требует большего. Оно – отданность достойному вопрошания»

(Хайдеггер, 1993 а, с. 251). В параграфе 32 «Бытия и времени», который называется «Понимание и истолкование» (или, в другом переводе, «Понимание и толкование») понятию смысла посвящен довольно обширный и чрезвычайно темный фрагмент; он опубликован в двух разных русских переводах (Хайдеггер, 1993 б, с. 13; 1997, с. 151). Насколько можно понять, в нем Хайдеггер также говорит о смысле чего-либо как о характеристике «раскрытого» бытия, как о его интенциональной направленности, только исходя из которой оно и может быть понято как таковое. Это объединяет взгляды Хайдеггера и Шпета на смысл.

Если Шпет и Хайдеггер используют понятие смысла в контексте проблемы познания внешней реальности, то еще один, не менее прославленный ученик Гуссерля – К.Ясперс – говорит о смысле преимущественно как о понятии, характеризующем взаимосвязь психических явлений в душевной жизни человека, в его «личностном мире». «Мы понимаем психические взаимосвязи изнутри, как нечто значащее, как некоторый смысл; и мы объясняем их извне, как регулярные или существенно важные параллелизмы или последовательности» (Ясперс, 1997, с. 546). Вместе с тем смысл не является сущностной характеристикой самих психических феноменов как таковых; напротив, он «...вкладывается в них индивидом, обуславливается его осознанными намерениями, реализуется им самим» (там же, с. 337).

Смысл, по Ясперсу, предмет не объяснения, а понима-

ния. «Прежде чем понять самое душу, мы должны понять этот смысл» (*там же*). Понимание объективных порождений психической жизни, однако, возможно лишь на основе более широкого контекста. Для их постижения необходимо «широкое понимание духовного мира человека и достаточно богатый опыт. Прийти к широкому пониманию – это значит сделать первый шаг; уже после этого мы приобретаем способность к непосредственному постижению смысла как выражения данной и именно данной, отдельно взятой души» (*там же*), в частности, через ее произвольные психические проявления и сновидения. Примером работы по пониманию Ясперс считал психоанализ: «Фактически Фрейд занимался *понимающей* психологией, а вовсе не *причинным* объяснением (как ему самому казалось)» (*там же*, с. 651).

Из того же более широкого контекста Ясперс выводил и понимание смысла жизни, который «определяется тем, как мы определяем свое место в рамках целого» (*Ясперс*, 1991, с. 271).

Следующую развернутую философскую концептуализацию смысла в той же экзистенциально-феноменологической традиции мы находим у Ж.-П.Сартра, испытавшего сильное влияние Гуссерля и Хайдеггера.

Уже в одной из ранних феноменологических работ, посвященной образности, Сартр говорит об аффективном смысле как о чувстве, возникающем в процессе восприятия некоторого объекта и проецируемом на этот объект, прикле-

ивающемся к нему. «Именно этот аффективный смысл обеспечивает синтез различных признаков, который оживляет их замерзшую наготу, придает им жизнь и какое-то наполнение» (*Sartre*, 1972, p. 31).

Более общие представления о смысле сформулированы Сартром в его основополагающем труде «Бытие и ничто» (*Sartre*, 1943). «Сознание всегда может выйти за пределы существующего, отнюдь не к его бытию, а к смыслу этого бытия, – писал Сартр. – <.> Смысл бытия существующего, поскольку он сам открывается сознанию, – это феномен бытия. Этот смысл сам обладает бытием, на основании которого он обнаруживается» (*ibid.*, p. 30).

Но каковы природа и происхождение этого трансцендентного смысла? Сартр выводит этот смысл из создаваемого индивидом проекта своего бытия в мире. Этот проект, «заставляющий существовать ценности, зовы, ожидания и вообще мир», представляется «...по ту сторону мира как логические и абстрактные смысл и значение моих действий» (*ibid.*, p. 77). Человеческий проект, по Сартру, представляет собой имплицитный смысл ситуации.

Как указывает Л.И.Филиппов, звеном, соединяющим сознание и мир, является для Сартра восприятие, постигающее внешнее как целостность, в которую вписывается смысл. Смысл придается как ситуации, так и внешним предметам; он выбирается сознанием. Происходит систематическая субъективация внешней реальности. Внешняя реальность

как вместилище смыслов – это мир очеловеченной природы. «Смыслы, – разъясняет Сартр, – современны объектам: они даже суть вещи лично», и поэтому «.смысл ни в коем случае не может быть ассимилирован с субъективностью. Все изменения, которые восприятие может зарегистрировать в нем, есть в действительности объективные изменения» (цит. по: Филиппов, 1977, с. 149–150).

В более поздних работах Сартр обращается к постижению смысла человеческих поступков через понимание, которое «.объясняет действие через его конечное значение, исходя из отправных условий» (Сартр, 1994, с. 188). «Смысл поступка и его значимость могут быть постигнуты только в перспективе через движение, которое реализует возможности, разоблачая данное. Человек является для самого себя и для других существом значащим, так как ни один из его поступков нельзя понять, не превосходя чистое настоящее и не объясняя его через будущее» (там же, с. 187).

Наконец, еще одну развернутую философскую концепцию смысла мы находим в работах другого крупнейшего представителя французского экзистенциализма М.Мерло-Понти, прежде всего в его фундаментальных работах «Структура поведения» и «Феноменология восприятия», опубликованных в первой половине 1940-х годов. В книге «Структура поведения» (Merleau-Ponty, 1963) вводится понятие смысла как основного организующего принципа поведения живых систем. «Единица физических систем есть

связь, единица живых организмов – *значимость*. Координация на основе законов, привычная для физического мышления, не исчерпывает феномены жизни, оставляя остаток, подчиняющийся иному виду координации – координации на основе *смысла*» (*ibid.*, р. 168–169). Для Мерло-Понти очевидно, что витальные акты имеют смысл по определению. Стимулы не вызывают автоматически единую стереотипную поведенческую реакцию. Напротив: «Реакция зависит не столько от материальных свойств стимулов, сколько от их жизненной значимости. Таким образом, среди переменных, от которых действительно зависит поведение, нам видится смысловая связь, имманентное отношение» (*ibid.*, р. 174). Как отмечает анализирующая работы Мерло-Понти Т.М.Тузова, человек может преодолевать данность именно потому, что его «высшие реакции» зависят не от стимулов, но скорее от «смысла ситуации», они предполагают определенный «взгляд» на эту ситуацию (Тузова, 1987, с. 66).

Источником смыслов вещей выступает действующий субъект. «Поскольку именно он, появляясь, заставляет проявиться смысл и ценность в вещах, и поскольку всякая вещь может приобрести их, только сделавшись для него смыслом и ценностью, то нет воздействия вещей на субъекта, а есть лишь сигнификация (в активном смысле), центробежное *Sinngebung* (наделение смыслом)» (Мерло-Понти, 1997, с. 176). Нам принадлежит «...универсальная власть наделения смыслом» (*там же*, с. 179). Это наделение происходит

не преднамеренно, а спонтанно: «Коль скоро у меня есть руки, ноги, тело, мир, я разношу вокруг себя интенции, которые не имеют решающего значения и которые воздействуют на мое окружение такими свойствами, которые не я сам выбираю» (*там же*, с. 180).

Подобно Хайдеггеру, Шпету, Сартру и Ясперсу, для Мерло-Понти смысл явления выводится из его интенциональной направленности. «Слова “смысл течения воды” ничего не выражают, если я не предполагаю субъекта, который смотрит с какого-то места в определенном направлении... Подобно этому, и “смысл ткани” воспринимается только субъектом, который может подойти к предмету с одной или с другой стороны, и ткань обладает каким-то смыслом лишь благодаря моему появлению в мире. Так же и “смысл фразы” – это то, что в ней сказывается, или ее интенция, что предполагает какую-то исходную и конечную точку, что-то имеющееся в виду и какую-то точку зрения... Под всеми приложениями слова “смысл” мы обнаруживаем то же фундаментальное понятие бытия, ориентированного или поляризованного на то, что оно не есть, и мы, таким образом, все время возвращаемся к пониманию субъекта как экстаза и к отношению активной трансценденции между субъектом и миром. Мир неотделим от субъекта, но субъекта, который не может быть не чем иным, как проектом мира, и субъект неотделим от мира, но мира, который он сам проецирует» (*Мерло-Понти*, 1991, с. 289).

Помимо упомянутой черты, общей для всех рассмотренных философов экзистенциально-феноменологической ориентации, Мерло-Понти также роднит с Сартром рассмотрение смысла как порождения индивидуальных проектов. «Говорят, что события обладают смыслом, когда они представляются нам как реализация или выражение какого-то единого замысла. Смысл для нас существует, когда одна из наших интенций наполняется или, наоборот, когда какое-то многообразие фактов или знаков готово к схватывающему постижению с нашей стороны» (*там же*, с. 288). Экзистенция, по Мерло-Понти, и есть та операция, «посредством которой то, что не имело смысла, получает смысл» (*Merleau-Ponty*, 1945, р. 198).

Третий контекст употребления понятия смысла в гуманитарных науках связан с проблематикой экзистенциального смысла человеческого бытия. Этот аспект был затронут уже в работах К.Ясперса и Ж.-П.Сартра. Еще один видный представитель экзистенциальной философии П.Тиллих, оказавший большое влияние на американскую гуманистическую психологию в 1950-1960-е годы, в своей наиболее известной работе «Мужество быть» отмечает, что человек есть человек лишь потому, что он обладает способностью понимать и формировать свой мир и самого себя в соответствии со смыслами и ценностями (*Тиллих*, 1995, с. 40). С этим связано духовное самоутверждение человека. «Человек живет “внутри” смыслов, внутри того, что имеет логическую, эс-

тетическую, этическую, религиозную значимость» (*там же*, с. 61). Отношение к смыслам или интенциональность – направленность на осмысленные содержания – прямо связана с витальностью, жизненной и творческой силой человека.

Утрата человеком смысла вызвана утратой духовного центра и порождает специфическую форму тревоги. В отличие от экзистенциальной тревоги судьбы и смерти, которая носит неустрашимый, онтологический характер, патологические или невротические формы тревоги, проистекающие из чувства пустоты или отсутствия смысла, связаны с уходом от вопроса о смысле. Невротик не допускает вопроса о смысле во всем его радикальном значении, не обладает мужеством принять на себя экзистенциальную тревогу (*там же*, с. 56–58).

Тревогу сомнения и отсутствия смысла П.Тиллих считает тревогой нашей эпохи, отразившейся в литературе, искусстве и философии нашего столетия. Единственный позитивный выход – это принять отсутствие смысла, сохраняя мужество быть собой. Сам акт принятия отсутствия смысла есть осмысленный акт веры. Переживаемое человеком отсутствие смысла содержит в себе опыт «силы приятия». «Витальность, способная выстоять перед бездной отсутствия смысла, осознает присутствие скрытого смысла внутри разрушения смысла» (*там же*, с. 123).

Проблематика бытийных смыслов занимает важное место в ранних работах М.М.Бахтина (мы остановимся здесь лишь

на наиболее общих моментах бахтинской трактовки смысла). «Мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области» (Бахтин, 1986 а, с. 97). Понятие смысла для Бахтина означает, однако, укорененные в культуре смыслы, трансцендентные индивидуальному существованию, хоть и играющие в нем важную роль благодаря тому, что смысл сливается с фактом в человеческом поступке. Индивидуальная же динамичная смысловая реальность, проявляющаяся в различных формах по ходу действия, обозначается у М.М.Бахтина несколько сложным, но довольно точным понятием «эмоционально-волевой тон». Этот эмоционально-волевой тон «...обтекает все смысловое содержание мысли в поступке», «...ориентирует в единственном бытии, ориентирует в нем и действительно утверждает смысловое содержание» (там же, с. 107). «Все, с чем я имею дело, дано мне в эмоциональноволевом тоне, ибо все дано мне как момент события, в котором я участен.... Предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной. Но эта функция предмета, есть, *эмоционально-волевой тон его*» (там же, с. 106). Эмоционально-волевой тон не есть пассивная реакция, это скорее активная установка сознания, момент активности в переживании, «переживание переживания как моего» (там же, с. 109). Наконец, надо отметить, что эмоционально-волевое отношение есть по своей сути отношение, возникающее в любой дея-

тельности: «Уже тем самым, что я заговорил о предмете, обратил на него внимание, выделил и просто пережил его, я уже занял по отношению к нему эмоционально-волевою позицию, ценностную установку.» (*там же*, с. 152).

В другой работе, также относящейся к 1920-м годам, М.М.Бахтин характеризует «смысловой ряд жизни» как «... познавательно-этическое напряжение жизни изнутри ее самое». «Я живу – мыслю, чувствую, поступаю – в смысловом ряду своей жизни» (*Бахтин*, 1979, с. 96). М.М. Бахтин противопоставляет смысловую организацию жизни организации ее во времени, указывая, что смысл дает человеку непосредственную вневременную опору (*там же*, с. 97). «Совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя» (*там же*, с. 98) Бахтин отождествляет с духом. Как духовное образование, смысл есть нечто внешнее по отношению к моему сознанию, он противостоит мне; субъективное переживание есть отношение к смыслу и предмету, след смысла в бытии, хотя смысл «.подчиняется ценности индивидуального бытия, смертной плоти переживания» (*там же*, с. 102).

Будущее, по М.М.Бахтину, есть преимущественно смысловая категория; «.осознавать себя самого активно – значит освещать себя предстоящим смыслом» (*там же*, с. 105). Смысловое будущее чужеродно, враждебно настоящему и прошлому, ибо для него принципиальна незавершенность. «Смысловое абсолютное будущее есть будущее не в смысле

временного продолжения *той же жизни*, но в смысле постоянной возможности и нужности преобразовать ее *формально*, вложить в нее новый смысл» (*там же*, с. 107). «В каждом моем акте, моем действии, внешнем и внутреннем, в акте-чувстве, в познавательном акте, оно противостоит мне как чистый значимый смысл и движет моим актом, но никогда для меня самого не осуществляется в нем, всегда оставаясь чистым требованием для моей временности, историчности, ограниченности» (*там же*, с. 108).

Этот смысл играет ключевую роль и в моем понимании себя самого. В том, что касается моего смысла и ценности для себя самого, я «отброшен в мир бесконечно требовательного смысла» (*там же*). «Мое определение самого себя дано мне (вернее, дано как задание, данность заданности) не в категориях временного бытия, а в категориях *еще-не-бытия*, в категориях цели и смысла, в смысловом будущем, враждебном всякой наличности моей в прошлом и настоящем» (*там же*, с. 109). Мое внутреннее бытие сплошь создано этим предстоящим смыслом; если оно, в своем самодовольстве, отрывается от него, пребывая в своей наличности, то оно впадает в глубокое противоречие с самим собой (*там же*). В другом месте М.М.Бахтин указывает, что слепота к смысловому идеальному бытию, к смыслу в себе есть обман, приводящий к овеществлению человека (*Бахтин*, 1996, с. 70).

В своих поздних работах М.М.Бахтин вновь возвращается к уточнению понятия смысла. Он подчеркивает разве-

дение семантической (значенческой) стороны произведения и его ценностносмыслового момента, который порождается приобщением к высшей ценности (*Бахтин*, 1979, с. 368–369). В отличие от значения, смысл диалогичен. «Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла... Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть “смысла в себе” – он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним» (*там же*, с. 350). Наконец, смысл не может действовать как материальная сила, влиять на физические явления, но он и не нуждается в этом; осуществляя смысловое преобразование бытия, он оказывается сильнее всякой силы (*там же*, с. 367).

Наконец, четвертый контекст употребления понятия смысла в гуманитарных науках подразумевает постановку проблемы смысла человеческих действий и других невербальных проявлений. В числе авторов, заложивших основы такого понимания смысла, следует назвать в первую очередь В.Дильтея, Э.Шпрангера и М.Вебера, работы которых предшествовали упоминавшимся выше работам К.Ясперса, Ж.-П.Сартра и М.Мерло-Понти.

В.Дильтей, введя понятие живых переживаний как единиц анализа жизни в целом, приписывает им осмысленность, обусловленную их местом в контексте жизни как целого. «Моя актуальная концепция жизни определяет, как я ви-

жу сегодня каждую значимую ее часть. Через нее эта часть соотносится с другими значимыми частями; она принадлежит к определенному контексту, обусловленному отношением между значимыми моментами жизни и моей нынешней интерпретацией их. Эти смысловые соотношения конституируют мой актуальный опыт и пронизывают его» (*Dilthey*, 1961, p. 100). Индивидуальная структура психической жизни может быть понята только с помощью интерпретации смысла жизненных проявлений. Как отмечают анализирующие поздние работы Дильтея К.Будт и Л.Мос, герменевтический поворот в методологии Дильтея привел его к осознанию того, что понять человека возможно только через понимание смысла его жизненных проявлений в физических, внешне объективированных формах.

Только те психологические процессы, которые получают культурно обусловленную объективированную форму выражения, могут быть ключом к пониманию человеческой индивидуальности, как других, так и себя самого; в их смысле выражается наша сущность (*Boodt, Mos*, 1993).

Близкие взгляды мы находим и у ученика Дильтея Э.Шпрангера (1914/1980). Шпрангер вводит понятие смысловой связи, понимая под ней связь с ценностью, выступающей объяснительной инстанцией по отношению к смыслу: «какой-нибудь механизм, например, можно назвать осмысленным, поскольку все осуществляемые им отдельные процессы скоординированы в направлении к общему результату, кото-

рый имеет какую-то ценность. Организм является полным смысла, поскольку все его собственные функции направлены на сохранение своего состояния в данных жизненных условиях и поскольку само это сохранение может рассматриваться как ценное для него. Но прежде всего полна смысла жизнь души в индивидууме, так как она в самой себе имеет значение всей своей активности и значение связи частных функций, переживая их как ценное или, наоборот, не имеющее ценности» (*там же*, с. 294–295) «Лишь внутри структуры душевные элементы получают смысловую связь подобно тому, как в имманентных смысловых связях находятся части организма» (*там же*, с. 299).

Э.Шпрангер говорит о надындивидуальном смысле, лежащем в основе смысловых связей, как о специфической форме объективности, хотя надындивидуальный смысл объекта определяется его смысловыми связями с теми или иными установками сознания. «Когда я рассматриваю книгу... как предмет купли-продажи, я тем самым включаю ее в хозяйственную смысловую связь; рассматривая ее как продукт познания, я включаю ее в научную связь; если я обращаю внимание на оформление книги – в эстетическую связь. Несомненно, в моем сознании имеются различные установки, из которых исходят эти смыслы, и каждое такое смысловое направление подлежит особому закону» (*там же*, с. 288). Надындивидуальный смысл существует в мире духа, который развивается по историческим законам. Он, одна-

ко, может быть объективирован в языке, произведениях искусства, технических сооружениях, и через эти объективированные формы быть воспринятым другими людьми. «В качестве смылосозидающей и смыслопереживающей индивидуальная душа переходит отсюда в надындивидуальный дух» (*там же*, с. 300). Понимание смысла, необходимое для того, чтобы понять психологию человека, предполагает, по Шпрангеру, знание смысловых связей, выходящих за пределы субъективности и непосредственных переживаний самого человека, который может и не осознавать смысл своих действий (см.: *Рубинштейн*, 1997, с. 164).

В «понимающей социологии» М.Вебера понятие смысла является одним из центральных. Вебер называет действием понятное отношение к объектам, которое имело или предполагало субъективный смысл для действующих индивидов, независимо от степени выраженности последнего. Через этот смысл поведение может быть, во-первых, соотнесено с поведением других людей (если по своему смыслу действие соотносится с действием других людей и ориентируется на него, то мы имеем дело с социальным действием), во-вторых, определено и, в-третьих, понятно объяснено (*Вебер*, 1990, с. 497, 602–603). Вебер различает два значения понятия «смысл». Смысл может быть действительно субъективно предполагаемым неким действующим лицом или же теоретически конструируемым (*там же*, с. 603). Вебер подчеркивает, что понимающая социология не есть психология, ведь с

точки зрения первой рациональная целесообразная структура поведения являет собой наиболее четкий и понятный случай смысловой структуры, а «чем однозначнее действие ориентировано по типу рациональной правильности, тем менее смысл его может быть понят с помощью каких-либо психологических соображений» (*там же*, с. 500). Иррациональные же, эмоционально обусловленные смысловые связи легче всего понимаются через соотнесение их с чисто целерационально сконструированным действием, в качестве «отклонений» от последнего (*там же*, с. 605). Мера целерациональности, по сути, выступает у Вебера как мера осмысленности действия.

Необходимым моментом понимания действия выступает, наряду с непосредственным пониманием его содержательно-го смысла, также объясняющее понимание – понимание рациональной мотивации через включение действия в понятную смысловую связь, в которой они находят свое объяснение (*там же*, с. 608). «“Мотивом” называется некое смысловое единство, представляющееся действующему лицу или наблюдателю достаточной причиной для определенного действия» (*там же*, с. 611). Хотя М.Вебер ставит во главу угла рациональность, он осознает, что нельзя полагаться на суждения людей о своих мотивах, что истинные мотивы часто скрыты, искажены, замаскированы. В основе внешне схожего поведения могут лежать совершенно различные мотивы и смысловые связи. Именно смысловая связь действий явля-

ется, по мнению Вебера, объектом постижения для социологии и истории (*там же*, с. 614). К современной ему психологии М.Вебер относится без особого уважения, критикуя ее, в частности, за то, что она не стремится истолковать человеческое действие с точки зрения его предполагаемого смысла, довольствуясь естественнонаучным анализом (*там же*, с. 621).

Смысл является для Вебера ключевым понятием в понимании не только человеческих действий, но и человеческой культуры.

«Трансцендентальная предпосылка всех наук о культуре состоит... в том, что мы сами являемся людьми культуры, что мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам сознательно занять определенную позицию по отношению к миру и придать ему смысл. Каким бы этот смысл ни был, он станет основой наших суждений о различных явлениях совместного существования людей, заставит нас отнестись к ним (положительно или отрицательно) как к чему-то для нас значительному» (*там же*, с. 379). Смысл в этой цитате раскрывается также как осознанно творимый человеком.

В заключение коснемся трансперсонального подхода к проблеме смысла В.В.Налимова (1989 а, б), который стоит особняком по отношению ко всем рассмотренным выше подходам. В.В.Налимов утверждает, что человек «существует лишь в той мере, в какой он погружен в мир смыс-

лов» (1989 а, с. 247), понимая под смыслами «...все то, что когда-либо было проявлено в культурах будущего» (1989 б, с. 85). Они существуют изначально. Смыслы организуются в тексты – «структуры, организуемые вероятностным взвешиванием смыслов. Взвешивание – это придание элементарным смыслам вероятностной меры» (Налимов, 1995, с. 123). Природа смыслов может быть схвачена только через их проявление в Бытии, содержащем сознание; сознание «предстанет перед нами как некоторое устройство, непрестанно и по-новому раскрывающее смыслы» (Налимов, 1989 б, с. 85).

Сущность раскрытия смыслов состоит, по В.В.Налимову, в наложении на универсальный всеобщий континуум смыслов определенных фильтров, которые проявляют те или иные смыслы с той или иной вероятностной мерой. Такими фильтрами выступают, например, научные, философские и религиозные концепции, языки, другие культурные образования. Таким фильтром является и личность. «Архитектоника личности – это архитектоника смыслов, воплощенных в личности – демиургической носительнице смыслов» (Налимов, 1989 а, с. 120). Личность выступает как генератор и преобразователь смыслов. Она открыта миру и способна преобразовывать его своими действиями, порождаемыми новыми смыслами (*там же*, с. 166–167). В.В.Налимов характеризует открытого миру человека как «фабрику по переработке смысловых оценок» (*там же*, с. 186).

Хотя смыслы, по В.В.Налимову, отнюдь не являются атри-

бутом только лишь человеческого существования, он приписывает им весьма существенную антропологическую функцию. «Человек всегда стремится к утверждению смыслов – своих или чужих, ставших для него своими» (*там же*, с. 252). Смыслы делают нас активными, психически здоровыми, но если они не обновляются постоянно в соответствии с меняющейся ситуацией («Быть – это значит иметь способность облекаться в новые смыслы» – *там же*, с. 235), они могут играть и негативную роль – угнетать, подавлять, догматизировать человека. Тот поиск смыслов, который ведет личность, приводит ее к соприкосновению с предельной реальностью Мира. Раскрывая смыслы Мира, активно участвуя в раскрытии потенциально заложенных в нем смыслов, человек расширяет и гармонизирует смысловую ткань своей собственной личности, трансцендируя, выходя за ее пределы (*там же*, с. 250–251).

Если попытаться обобщить все многообразие трактовок смысла в философии и гуманитарных науках, вкратце рассмотренное в данной главе, можно обратить внимание на две основные черты, объединяющие практически все эти трактовки (подход В.В.Налимова является, пожалуй, единственным исключением), несмотря на гораздо более многочисленные их различия. *Смысл (будь то смысл текстов, фрагментов мира, образов сознания, душевных явлений или действий) определяется, во-первых, через более широкий контекст и, во-вторых, через интенцию или энтелехию*

(целевую направленность, предназначение или направление движения).

По-видимому, следует рассматривать эти две характеристики – контекстуальность и интенциональность – как два основополагающих атрибута смысла, инвариантных по отношению к конкретным его пониманиям, определениям и концепциям. По сути именно эти два атрибута наиболее четко отражены в идеях Дж. Ричлака, разрабатывающего философско-методологические вопросы психологии, а также А.А.Брудного. Дж. Ричлак утверждает, что теорией, адекватно объясняющей человеческое поведение, может быть только телеологическая теория, теория интенциональности. Идея интенциональности основана на том, что организм действует ради неких смыслов; смыслы же есть не что иное, как отношения, указания на то, в связи с чем, в контексте чего данный поведенческий паттерн оказывается значим (*Rychlak, 1984*). А.А.Брудный характеризует смысл как «место в структуре», отмечая, что он находит выражение в «направленном характере движения» (*Брудный, 1998, с. 122, 126*).

Завершив наш краткий очерк представлений о смысле в философии и гуманитарных науках, мы переходим к более детальному анализу представлений о смысле в психологии.

1.2. Подходы к пониманию смысла в психологии

Поставив перед собой задачу сделать обзор основных подходов к проблеме смысла в психологии, мы с самого начала сталкиваемся с затруднением. Суть его в том, что понятие смысла не является достоянием только науки; оно является элементом обыденного языка и обыденного сознания. По этой причине многие авторы используют это понятие не терминологически, давая ему определение в соответствии с научными канонами, а в его житейском словоупотреблении, как, например, мы использовали слово «причина» в начале этой фразы. Концепции, берущие понятие смысла как «готовое» и считающие его значение не требующим пояснений, мы не включили в наш обзор, хотя порой и в них понятие смысла занимает весьма важное место (например, в теории К.Роджерса). Мы также, за редкими исключениями, не касались конкретных исследований, в которых понятие смысла выступало как объяснительное, ограничившись изложением и анализом теоретических представлений о смысле как таковом.

1.2.1. Предыстория смысла как объяснительного понятия в психологии: ранние психодинамические теории личности

Понятие смысла пришло в психологию из донаучных попыток объяснения человеческого поведения, основывавшихся на здравом смысле и представлениях обыденного сознания. Сущность такой формы объяснения, остававшейся единственной на протяжении многих веков, «...заключается в том, что действия и психические феномены наделялись смыслом благодаря установлению их связи с намерением. Выявить связь чего-либо с преследуемой субъектом целью, с содержанием мысли или с намерением – значит раскрыть его смысл, значит обеспечить определенное понимание... наиболее примитивное и наиболее фундаментальное» (*Nuttin*, 1961, p. 9).

Первой системой научной психологии, обратившейся к понятию смысла для объяснения поведенческих проявлений человека (преимущественно произвольных), закономерно стал психоанализ. Направленность на раскрытие смысла поступков и произвольных реакций человека является главной характеристикой психоаналитического подхода как с точки зрения представителей самого этого подхода (*Klein*,

1982), так и с точки зрения «внешних» критиков этого течения (*Nuttin, 1956*). Однако роль психоанализа в разработке идеи смысла не сводится лишь к распространению сферы смыслового объяснения на такие формы поведения, как фобии, аффективные реакции, сновидения, феномены забывания и т. п., которые раньше рассматривались как лишенные смысла. В работах Фрейда мы впервые встречаемся с понятием смысла, включенным в ряд объяснительных понятий научной психологии.

Последнее утверждение требует, однако, оговорки в связи с разделяемым нами мнением о «двух теориях» Фрейда – клинической теории и метапсихологии, согласованность между которыми оставляет желать лучшего (*Klein, 1982*). Революционные достижения психоанализа автор этого различия Дж. Клейн связывает преимущественно с клинической теорией, с «...объяснением в терминах смыслов, воспринимаемых наблюдателем и переживаемых субъектом» (*ibid.*, p. 27–28). «Психоанализ относится к классу теорий... пытающихся утверждать, что поведение имеет определенный смысл, который можно вывести из истории этого смысла в жизни личности» (*ibid.*, p. 56). «Ориентация на поиск смысла и используемые концептуальные орудия позволяют аналитику видеть закономерности, отличные от тех, которые обычно видят другие психологи, наблюдающие то же самое поведение» (*ibid.*, p. 52). Фрейд разработал таксономию смыслов личностных отношений.

Однако постепенно создававшаяся метапсихологическая теория психоанализа вступила в противоречие с объяснением в терминах смыслов, заменив его объяснением в терминах энергии, сил, механизмов и физических аналогий. В философской системе Фрейда, стремившегося к формулированию закономерностей поведения на языке строгой науки, не нашлось места для понятия смысла и даже сама задача раскрытия смыслов была отброшена (*Klein, 1982*). В работах Фрейда, написанных в 1920-1930-е годы, понятие смысла практически исчезает и возрождается в психоанализе лишь позже, в публикациях ряда его последователей.

Обратимся теперь к содержанию, которое вкладывал Фрейд в понятие смысла в своих ранних работах. Соответствующие его высказывания не позволяют прийти к однозначному выводу. В специальном исследовании, посвященном анализу понятия смысла в работах Фрейда (*Shope, 1973*), Р.Шоп выделяет четыре несовпадающие трактовки смысла в различных контекстах. В первом понимании смысл сновидения или смысл символа – это мыслительный процесс, психическое содержание, которое данным сновидением или символом замещается¹. Второе понимание отождествляет смысл с целью или намерением данного психического акта². Тре-

¹ «“Истолковать” сновидение значит раскрыть его “смысл”, заменить его чем-либо, что в качестве полноправного и полноценного звена могло бы быть включено в общую цепь наших душевных процессов» (*Фрейд, 1913, с. 80*).

² «“Смыслом” мы называем цель, к которой стремится такое явление, и его взаимоотношение с другими психическими процессами. В большинстве случаев

ть понимание отличается от второго добавлением указания на значимость этого акта³. И наконец, четвертое понимание отождествляет смысл действия с лежащими за ним скрытыми мотивами⁴. Как правило, эти мотивы не осознаются, однако не всегда. Критикуя видного представителя ортодоксального психоанализа Ч.Бреннера за выведение смысла лишь из неосознанных мотивов⁵, Р.Шоп отмечает, что смысл действиям могут придавать и осознанные интенции. Сам Фрейд утверждает, однако, что смысл симптомов содержится именно в бессознательных процессах, осознание которых приводит к исчезновению симптома (*Фрейд*, 1922 а, с. 69).

Рассматривая цитированные выше высказывания Фрейда как попытки дефиниции смысла, Р.Шоп приходит к выводу о том, что Фрейд постоянно перескакивал с одного понима-

слово “смысл” при наших исследованиях можно заменить словом “намерение, тенденция»» (*Фрейд*, 1922 а, с. 46).

³ «Под словом “смысл” мы понимаем известное значение, намерение, тенденцию и определенное место в ряду других психических явлений» (*там же*, с. 66).

⁴ «Я подметил свои желания и намерения, осуществившиеся в сновидении и бывшие, очевидно, мотивами последнего...Его содержание является, таким образом, осуществлением желания, его мотив – желание» (*Фрейд*, 1913, с. 98). «Сновидение имеет действительно тайный смысл, означающий всегда осуществление желания» (*там же*, с. 118).

⁵ «...Нам приходится зависеть от случая в том, получим ли мы в распоряжение достаточно фактов, чтобы иметь возможность более или менее точно отгадать “смысл” ошибочного действия, неосознаваемые мотивы, которые его породили» (*Brenner*, 1973, p. 141).

ния на другое, что облегчалось значительным пересечением всех четырех определений и размытостью значения слова «смысл» в обыденной речи (*Shope*, 1973, р. 284). Нам, однако, думается, что Фрейд обладал цельным представлением о смысле, но это понятие, заимствованное из обыденного языка, еще не стало у Фрейда полноправным научным термином и не получило однозначной дефиниции. Высказывания его отражают, скорее, различные грани, которыми поворачивается описываемое явление (смысл) в тех или иных контекстах. Совмещение всех описанных Р.Шопом характеристик смысла в понимании Фрейда (и еще некоторых, прошедших мимо его внимания) позволяет нам воссоздать следующее непротиворечивое представление. Когда Фрейд говорит об осмысленности определенного психического акта или содержания, это означает следующее:

- а) данный акт обладает для субъекта значимостью в силу того, что
- б) он замещает собой другой психический акт, который не может непосредственно проявиться в поведении в силу личностных цензур и который указывает нам на
- в) цель или интенцию, лежащую в основе данного акта. Интенция, в свою очередь, порождается
- г) мотивом осуществления желания, обладающего побудительной силой⁶. Сама же связь данного психического акта

⁶ В одном месте Фрейд прямо отождествляет смысл с побудительной силой: «Смысл сновидений, связанных с зубной болью... долгое время казался мне за-

с мотивом генетически восходит к

д) аффективным переживаниям, имевшим место в истории жизни субъекта и наложившим отпечаток на формирование и реализацию его мотивов⁷.

Интересна трактовка «двух теорий» психоанализа через призму герменевтики, данная П.Рикёром (1995). «С одной стороны, Фрейд действительно создал свою теорию интерпретации в противовес физикализму и биологизму, господствовавшим в психологии. Интерпретировать значит идти от явного смысла к смыслу скрытому. Интерпретация полностью принадлежит сфере смысла и **содержит** в себе отношения силы (вытеснение, возврат вытесненного) только как отношения смысла (цензура, маскировка, сгущение, перемещение); отныне ничто так не требуется от Фрейда, как преодолеть ослепленность **фактом** и признать универсум **смысла**. Но Фрейд продолжает вписывать все сделанные им открытия в рамки позитивизма, что сводит их на нет... Его открытие принадлежит плану смысловых действий, а он продолжает концептуализировать их и излагать на языке своих венских и берлинских учителей» (Рикёр, 1995, с. 226–227,

гадочным... Наконец, я категорически убедился в том, что побудительную силу этим сновидениям дают у мужчин онанистические наклонности периода зрелости» (Фрейд, 1913, с. 211).

⁷ «Как мы узнали, смысл симптома кроется в его связи с переживаниями больного» (Фрейд, 1922 б, с. 60). «Под понятием “смысл” симптома мы объединили двоякого рода представления: откуда он берется и куда, к чему он ведет, т. е. впечатления и переживания, которые его порождают, и цели, которым он служит» (там же, с. 74).

Выдвинутая Фрейдом и поддерживаемая частью его последователей задача объяснения поведенческих проявлений человека в терминах их смысла не стала, однако, отличительным признаком психоаналитического направления, а получила довольно широкое распространение в различных так называемых операциональных (то есть клинических) подходах к личности. Первое альтернативное по отношению к фрейдовскому развернутое понимание смысла сформулировано в поздних (1929–1934) работах одного из основных оппонентов Фрейда – Альфреда Адлера⁸, которые во многом близки современному экзистенциально-гуманистическому направлению в психологии.

Адлер характеризует свою систему индивидуальной психологии как учение о смысле человеческих действий (*Adler, 1982 b, S. 23*) и экспрессивных проявлений, движений (*Adler, 1973, S. 66*), о смысле, который индивиды придают миру и самим себе (*Adler, 1980, p. 48*), хотя полностью к этим смыслам предмет изучения индивидуальной психологии не сводится. Трактовка Адлером самого смысла, однако, принципиально отличается от психоаналитической трактовки. Психоаналитической каузальной схеме детерминации Адлер противопоставляет финалистскую, и если Фрейд и его прямые последователи искали истоки смысла в прошлой истории жизни личности, в ее аффективных переживаниях и же-

⁸ Все работы А.Адлера мы цитируем здесь по позднейшим переизданиям.

ланиях, то Адлер связывает поведенческие смыслы со смыслом всей жизни личности, с ее жизненным стилем, жизненным планом, с вопросом «Зачем?», поставленным по отношению к анализируемым поступкам, в противоположность фрейдовскому вопросу «Почему?». «Без представления о цели индивидуальная деятельность потеряла бы всякий смысл» (*Adler, 1978, S. 15*).

Именно индивидуальный смысл жизни, понимание которого служит, по Адлеру, ключом к пониманию всей личности в целом (*Adler, 1980, p. 22*), выступает у него как одно из центральных объяснительных понятий. Смысл жизни первичен по отношению к смыслам отдельных действий. Смыслу жизни Адлер посвятил еще в 1924 году специальную статью (*Adler, 1982 a, S. 79–83*), в которой писал: «Смысл жизни нельзя вывести из каузальных отношений, и тем более из личных воображаемых представлений, а лишь... из преследования цели, из поиска решения задачи, заданного через ее условия» (*ibid.*, S. 82–83). Адлер связывает здесь смысл жизни со своими представлениями о трех фундаментальных жизненных проблемах, вытекающих из трех объективных аспектов человеческого бытия (трех «связей»). Факт жизни человека на Земле в конкретных условиях существования порождает проблему труда и профессионального самоопределения; факт жизни человека в обществе порождает проблему межличностных отношений, кооперации и дружбы; факт существования двух полов порождает проблему отно-

шений между ними, любви и брака (*Adler, 1973, 1980, 1982 a, b, 1983*). Смысл жизни, по Адлеру, определяется этими тремя связями, заключен в них, и правильное решение трех жизненных проблем помогает нам найти его (*Adler, 1982 a, b*). Он практически складывается уже в первые четыре-пять лет жизни, выступая, естественно, не в виде словесной формулировки, знания о смысле, а пронизывая наподобие мелодии весь стиль жизни личности и определяя направленность поведенческих проявлений (*Adler, 1980, p. 57–58*).

Адлеровская концепция смысла жизни не безразлична к содержанию этого смысла. «Если бы мы поняли смысл жизни, – пишет он, – то целенаправленный взлет человеческого рода нельзя было бы остановить. У нас была бы общая цель, и все направили бы все свои силы на служение задаче осуществить этот смысл... Смысл нашей жизни был бы компасом для нашего стремления... Пока же мы не обладаем таким смыслом, наши повседневные смыслы во всем своем многообразии кажутся нам – не столько рассудку, сколько чувствам – неустойчивыми и легко взаимозаменяемыми. Мы меняем свою одежду, свой образ мыслей, свою профессию, своих мужей и жен, своих друзей и ищем в них ценности, которые сами же потом отвергнем» (*Adler, 1982 a, S. 79*).

Как психолог, Адлер признает, что никто не может похвастаться обладанием истинным, абсолютным смыслом жизни: смыслов столько же, сколько людей, и ни один смысл жизни, сколько-нибудь выполняющий свою интегрирующую функ-

цию, не может быть назван ложным (*Adler, 1980, p. 4*). Вместе с тем он выделяет психологический критерий «истинности» смысла: «Признак всех истинных “смыслов жизни” – это то, что они являются общими, т. е. такими смыслами, которые другие могут разделять и принимать для себя» (*ibid., p. 9*). Напротив, отклоняющиеся личности – невротики, психотики, преступники, наркоманы и т. п. обладают лишь частным смыслом жизни, который замыкается на них самих и «...по сути не является смыслом вообще» (*Adler, 1982 b, S. 83*). «Смысл возможен лишь в коммуникации: слово, которое означает что-то лишь для одного человека, было бы лишено смысла. То же относится к нашим целям и действиям; их единственный смысл – смысл для других»⁹ (*Adler, 1980, p. 8*). В другом месте Адлер, занимая уже этическую позицию, содержательно характеризует смысл жизни как творческий вклад, служение общему делу (*Adler, 1982 b, S. 83*).

Итак, согласно представлениям Адлера, именно смысл жизни – правильный или ложный – находит отражение во всех поведенческих проявлениях, установках, психических процессах и чертах характера индивида и является источником их смысла. Для того чтобы определить смысл отдельных действий, психолог должен уметь оценить смысл жизни индивида.

⁹ Данная цитата взята из книги, опубликованной Адлером лишь на английском языке, в котором «смысл» и «значение» обозначаются одним и тем же словом, что позволяет по-разному прочесть этот текст.

Однако Адлер идет дальше Фрейда еще в одном отношении. Для него смыслом обладают не только человеческие действия и переживания, но и явления внешнего мира. «Люди живут в мире смыслов, – пишет он. – Мы не воспринимаем обстоятельства сами по себе; мы всегда воспринимаем их в их значении для людей. “Дерево” означает “дерево в его отношении к человечеству”, а “камень” означает “камень, как он может быть включен в человеческую жизнь”... Ни один человек не может уйти от смыслов. Мы воспринимаем действительность всегда через призму смысла, который мы ей придаем» (*ibid.*, р. 14). Такое понимание смысла внешних обстоятельств и ситуаций как их субъективной интерпретации, оставшееся у Адлера неразвернутым, предвосхитило более поздние теоретические модели, которые будут разобраны ниже. Следует лишь добавить, что в последней своей книге «Смысл жизни» (*Adler, 1973*) он вводит новое понятие, содержательно близкое к только что рассмотренному понятию смысла действительности, а именно «мнение». Адлер говорит про мнение человека о себе и о внешнем мире, о жизни и о ее существенных явлениях, указывая на то, что оно «...лежит в основе картины мира человека и определяет его мышление, чувства, желания и действия» (*ibid.*, S. 32). Мнение, в свою очередь, определяется смыслом жизни и жизненным стилем индивида. Смысл и мнение, по Адлеру, почти никогда не бывают мысленно или понятийно репрезентированы (*ibid.*, S. 34).

Таким образом, в работах Адлера представлен другой подход к проблеме смысла, существенно отличающийся от психоаналитического. Как и Фрейд, Адлер не уделял специально внимания понятийному определению смысла человеческих действий и смысла ситуаций; исходным объяснительным и наиболее проработанным понятием для него выступало понятие смысла жизни.

Отдельные положения, во многом близкие ко взглядам Адлера, содержатся в некоторых работах К.-Г.Юнга. Юнг обращался как к проблеме смысла жизни, так и к проблеме интерпретации смысла сновидений, продуктов фантазии и т. п., хотя нигде понятие смысла не выступало у него предметом специального систематического анализа¹⁰.

В 1917 году Юнг, критикуя односторонность подходов Фрейда и раннего Адлера к проблеме движущих сил поведения и развития личности, выдвигает положение о том, что люди стоят перед задачей обнаружить смысл, благодаря которому они вообще могут жить (*Jung*, 1953, р. 73)¹¹. «Человек может претерпеть тяжелейшие испытания, если он видит в них смысл. Вся трудность заключается в создании это-

¹⁰ Мы оставляем без рассмотрения введенное Юнгом в одной из поздних работ (1952) спекулятивное понятие трансцендентального смысла, конституирующего особого рода акаузальные связи между явлениями – так называемые синхронические связи, призванные, в частности, объяснить соотношение психических и психофизических процессов (см.: *Jung*, 1967, S. 475–591).

¹¹ Все цитируемые здесь по более поздним переизданиям работы Юнга были впервые опубликованы в 1917–1934 годах.

го смысла» (Юнг, 1991, с. 182). Юнг пишет, что смысл этот нельзя вывести из природных, естественных условий существования человека, из необходимости добывать свой хлеб насущный, кормить семью и воспитывать детей. Смысл жизни связан лишь с постановкой духовных или культурных целей, стремление к которым является необходимым условием душевного здоровья (Jung, 1953, p. 73; 1954 b, p. 86; 1967, S. 57). «Чувство ширящегося смысла существования выводит человека за пределы обыденного приобретения и потребления. Если он теряет этот смысл, то тотчас же делается жалким и потерянным» (Юнг, 1991, с. 80). Хотя отчасти это положение перекликается с положениями Адлера о взаимосвязи смысла жизни с уникальным стилем жизни индивида, существует принципиальное отличие. Если согласно Адлеру тот или иной смысл жизни автоматически складывается к определенному возрасту у всех людей и может при этом не осознаваться, то для Юнга нахождение и реализация смысла жизни выступают как специфическая потребность и задача. Более того, он приходит к мнению, что «...природа, в своей доброте и терпении, никогда не вкладывает фатальный вопрос о смысле их жизни в уста большинства людей. А там, где некому спрашивать, незачем отвечать» (Jung, 1967, S. 183). В другой работе Юнг затрагивает возрастные и дифференциально-психологические аспекты смысла жизни. Он отмечает, что в молодом возрасте сильнее ориентация на действие, а познание смысла жизни становится важнее в стар-

шем возрасте; важность смысла жизни могут отрицать люди с низкими запросами или не вполне социально приспособленные, а те, кто к этим категориям не относится, столкнутся с этим вопросом наверняка (Юнг, 1993, с. 84, 86).

Насколько можно судить по опубликованным высказываниям, смысл жизни для Юнга не является чем-то сугубо субъективным. Юнг предостерегал от опасности отчуждения личности (self), утраты ее реальности в случае ориентации либо на навязанные извне социальные роли, либо на выдуманный, внушенный самому себе смысл (Jung, 1953, p. 171).

Наряду с проблемой смысла жизни и вне прямой связи с ней Юнг рассматривает также проблему толкования смысла сновидений, высказывая взгляды, по сути совпадающие с позицией Адлера по этому вопросу: о недостаточности каузального подхода к толкованию сновидений, об их предвосхищающем характере, о тесной связи смысла сновидений с контекстом непосредственных жизненных обстоятельств и с установкой сознания (Jung, 1954 a, p. 143–144; 1954 b, p. 101, 155). Вместе с тем Юнг указывает еще на один важный момент, необходимый для понимания скрытого смысла фантазии: «Психологию отдельного человека никогда нельзя исчерпывающе объяснить из него самого, но надо ясно понять, что индивидуальная психология обусловлена современными ему историческими обстоятельствами и как именно. Она не есть лишь нечто физиологическое, биологическое или личное, но и некая проблема истории того времени» (Юнг, 1929,

с. 459). Воплощением этой мысли и является понятие архетипа, ставшее одним из центральных в аналитической психологии Юнга. Понятия архетипа и символа позволяют ответить на вопрос об источниках смысла жизни. «Формами придания смысла нам служат исторически возникшие категории, восходящие к туманной древности, в чем обычно не отдают себе отчета. Придавая смысл, мы пользуемся языковыми матрицами, происходящими, в свою очередь, от первоначальных образов» (Юнг, 1991, с. 121). Юнг прямо называет архетипы и в особенности символы источниками, придающими смысл нашей жизни.

В психодинамических теориях Фрейда, Адлера и Юнга содержатся в зачаточной форме практически все основные идеи, присущие более поздним подходам к проблеме смысла. Фрейд показал осмысленный характер произвольных поведенческих проявлений и фантазий, проследил связь смысла с актуальными мотивами и историей жизни личности. Адлер обратил внимание на финальные связи поведенческих смыслов со смыслом жизни, с общей ее направленностью, разработал первую психологическую теорию смысла жизни и его влияния на психические процессы, а также обратил внимание на субъективный смысл, который приобретают для человека обстоятельства его жизнедеятельности. Юнг еще раньше, чем Адлер, отметил (правда, в самых общих фразах) фундаментальную направленность человека на отыскание смысла своей жизни, представив ее как специаль-

ную задачу и потребность, а также подчеркнул социокультурную обусловленность как индивидуального смысла жизни, так и смысла сновидений и продуктов фантазии.

Характерно, что у Адлера и Юнга смысл предстает как бы двояким образом: с одной стороны, это базисное интегральное образование, детерминирующее содержание и направленность всей жизнедеятельности индивида, а с другой – производный от мотивов и ряда других факторов частный структурный элемент деятельности и сознания индивида. Фактически здесь мы имеем дело с двумя психологическими реальностями, хотя и взаимосвязанными (как это показал Адлер). И не случайно, что в дальнейшем пути исследования этих двух реальностей разошлись: в одних подходах смысл предстает как интегральное образование, в других – как производный структурный элемент. Рассмотрим эти две группы теорий по отдельности.

1.2.2. Смысл как интегративная основа личности

Значительное повышение интереса к проблеме смысла в западной психологии личности и психотерапии приходится на 1950-1960-е годы. В определении причины этого все авторы проявляют редкое единодушие. «Пока жизнь осмысленна, – пишет один из авторов, – люди склонны размышлять и говорить о ее смысле относительно мало. Но как только

возникает нехватка или отсутствие смысла, проблема смысла начинает играть важную роль в сознании и самовыражении личности» (*Weisskopf-Joelson*, 1968, p. 359). Ощущение смыслоутраты, по признанию многих философов, социологов, психологов и литераторов, является отличительной чертой западного общества в послевоенные десятилетия. Осознание проблемы смысла как общественной проблемы не могло не повлиять и на развитие психологической теории. Помимо простого признания роли смысла жизни для душевного здоровья, возник ряд подходов, сделавших сам смысл предметом теоретического анализа.

В специальной статье «Смысл как интегративный фактор» Э.Вайскопф-Джолсон отмечает, что имеющиеся определения смысла группируются преимущественно вокруг трех: смысл как интеграция личной и социальной действительности, смысл как объяснение или интерпретация жизни и смысл как жизненная цель или задача. Первое определение самое широкое и включает в себя второе, которое, в свою очередь, включает в себя третье, самое узкое определение (*Weisskopf-Joelson*, 1968). Наиболее развернутые теоретические представления о смысле представлены в теории Ф.Феникса в рамках первого понимания, Дж. Ройса в рамках второго и В.Франкла в рамках третьего понимания смысла. Рассмотрим их в обратном порядке, начиная с самой узкой трактовки смысла как жизненной задачи.

Представление о смысле как о жизненной задаче подроб-

но разработано в теории личности и психотерапии Виктора Франкла. В своем учении Франкл выделяет три основные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни и учение о свободе воли.

Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни Франкл рассматривает как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Это «...наиболее человеческий феномен, так как животное никогда не бывает озабочено смыслом своего существования» (Франкл, 1997, с. 14). Из жизненных наблюдений, клинической практики и разнообразных эмпирических данных Франкл заключает, что для того, чтобы жить и активно действовать, человек должен верить в смысл, которым обладают его поступки. «Даже самоубийца верит в смысл – если не жизни, то смерти» (Frankl, 1979, S. 236), в противном случае он не смог бы шевельнуть и пальцем для того, чтобы реализовать свой замысел.

Отсутствие смысла порождает у человека состояние, которое Франкл называет экзистенциальным вакуумом. Именно экзистенциальный вакуум, согласно наблюдениям Франкла, подкрепленным многочисленными клиническими исследованиями, является причиной, порождающей в широких масштабах специфические «ноогенные неврозы», распространившиеся в послевоенный период в странах Западной и Восточной Европы и в еще больших масштабах в США, хотя

некоторые разновидности таких неврозов (например, «невроз безработицы») были описаны еще раньше. Необходимым же условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, возникающего между человеком, с одной стороны, и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который ему предстоит осуществить, – с другой (Франкл, 1990, с. 63–65). Смысл должен всегда находиться впереди бытия (Frankl, 1967, p. 12), и его основная функция, «смысл смысла – задавать темп бытию» (Frankl, 1969, p. 51). Итак, *человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным.*

Учение о смысле жизни учит, что смысл «в принципе доступен любому человеку, независимо от пола, возраста, интеллекта, образования, характера, среды, а также религиозности и вероисповедания» (Frankl, 1985, p. 274). Однако нахождение смысла – это вопрос не познания, а призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни – жизнь ставит этот вопрос перед ним, и человеку приходится ежедневно и ежечасно отвечать на него – не словами, а действиями. Смысл не субъективен, человек не изобретает его, а находит в мире, в объективной действительности, именно поэтому он выступает для человека как императив, требующий своей реализации. В психологической же структуре личности Франкл выделяет особое «ноэтическое измерение», в котором локализованы смыслы. Это измерение, как явствует из

построенной Франклом чрезвычайно наглядной «димензиональной онтологии» (Франкл, 1990, с. 4953), несводимо к измерениям биологического и психологического существования человека; соответственно, смысловая реальность не поддается объяснению через психологические и, тем более, биологические механизмы и не может изучаться традиционными психологическими методами. Смысл жизни может быть невыразим словесно или даже вообще невыразим (Frankl, 1973, p. 27).

Утверждая уникальность и неповторимость смысла жизни каждого человека, Франкл тем не менее отвергает некоторые из «философий жизни». Так, смыслом жизни не может быть наслаждение, ибо оно есть внутреннее состояние субъекта (Frankl, 1979, S. 223). По той же логике человек не может стремиться к счастью, он может искать лишь причины для счастья. Борьба за существование и стремление к продолжению рода также оправданы постольку, поскольку сама жизнь уже обладает каким-то независимым от этого смыслом.

Положение об уникальности смысла не мешает Франклу дать также содержательную характеристику возможных позитивных смыслов. Для этого он вводит представление о ценностях – смысловых универсалиях, кристаллизовавшихся в результате обобщения типичных ситуаций, с которыми обществу или человечеству пришлось сталкиваться. Это позволяет обобщить возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: «Во-пер-

вых, с помощью того, *что мы даем жизни* (в смысле нашей творческой работы); во-вторых, с помощью того, *что мы берем* от мира (в смысле переживания ценностей), и, в-третьих, посредством *позиции, которую мы занимаем* по отношению к судьбе, которую мы не в состоянии изменить» (Frankl, 1967, p. 15). Соответственно этому членению выделяются три группы ценностей: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения.

Приоритет принадлежит ценностям творчества, основным путем реализации которых является труд. При этом «... смысл и ценность приобретает труд человека как его вклад в жизнь общества, а не просто как его занятие» (Франкл, 1990, с. 233). Смысл труда человека заключается прежде всего в том, что человек делает сверх своих предписанных служебных обязанностей, что он привносит как личность в свою работу. Ценности творчества являются наиболее естественными и важными, но не необходимыми. Смысл жизни может, согласно Франклу, придать задним числом одно-единственное мгновение, одно ярчайшее переживание. Из числа ценностей переживания Франкл подробно останавливается на любви, которая обладает богатым ценностным потенциалом. Любовь – это взаимоотношения на уровне духовного, смыслового измерения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, познание его глубинной сущности. Вместе с тем и любовь не является необходимым условием или наилучшим вариантом осмысленности

жизни. «Индивид, который никогда не любил и не был любим, тем не менее может сформировать свою жизнь весьма осмысленным образом» (*там же*, с. 253).

Основной пафос и новизна подхода Франкла связаны у него, однако, с третьей группой ценностей, которым он уделяет наибольшее внимание, – с ценностями отношения. К этим ценностям человеку приходится прибегать, когда он оказывается во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Но при любых обстоятельствах человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию глубокий жизненный смысл. «Как только мы добавляем ценности отношения к перечню возможных категорий ценностей, – пишет Франкл, – становится очевидным, что человеческое существование никогда не может оказаться бессмысленным по своей внутренней сути. Жизнь человека сохраняет свой смысл до конца – до последнего дыхания» (*там же*, с. 175). Пожалуй, наибольшие практические достижения логотерапии связаны как раз с ценностями отношения, с нахождением людьми смысла своего существования в ситуациях, представляющихся безвыходными и бессмысленными. Франкл считает ценности отношения в чем-то более высокими, хотя их приоритет наиболее низкий – обращение к ним оправдано, лишь когда все остальные возможности более активного воздействия на собственную судьбу исчерпаны (*Frankl, 1973, 1979*).

Правильной постановкой вопроса, однако, является, со-

гласно Франклу, не вопрос о смысле жизни вообще, а вопрос о конкретном смысле жизни данной личности в данный момент. «Ставить вопрос в общем виде – все равно, что спрашивать у чемпиона мира по шахматам: “Скажите, маэстро, какой ход самый лучший?”» (*Frankl*, 1984, p. 113). Каждая ситуация несет в себе свой смысл, разный для разных людей, но для каждого он является единственным и единственно истинным. Не только от личности к личности, но и от ситуации к ситуации этот смысл меняется (*Frankl*, 1969, 1979).

Вопрос о том, как человек находит свой смысл, является ключевым для практики логотерапии. Франкл не устает подчеркивать, что смыслы не изобретаются, не создаются самим индивидом; их нужно искать и находить. Смыслы не даны нам, мы не можем выбрать себе смысл, мы можем лишь выбрать себе призвание, в котором мы обречем смысл. В нахождении и отыскании смыслов человеку помогает совесть, анализу которой Франкл посвятил книгу «Подсознательный Бог». Франкл определяет совесть как смысловой орган, как интуитивную способность отыскивать единственный смысл, кроющийся в каждой ситуации (*Frankl*, 1969, p. 63; 1979, S. 156). Совесть помогает человеку найти даже такой смысл, который может противоречить сложившимся ценностям, когда эти ценности уже не отвечают быстро изменяющимся ситуациям. Именно так, по Франклу, зарождаются новые ценности. «Уникальный смысл сегодня – это универсальная ценность завтра» (*Франкл*, 1990, с. 296).

В самом процессе усмотрения смысла Франкл не видит ничего, что не сводилось бы к общепсихологическим закономерностям человеческого познания. В наиболее общем виде Франкл характеризует познание смысла как нечто среднее между «Ага-переживанием» по Карлу Бюлеру и восприятием гештальта по Максу Вертхаймеру (*Frankl, 1984, p. 145*). Проводя параллель с закономерностями выделения фигуры из фона, Франкл пишет, что восприятие смысла есть «...осознание возможности на фоне действительности или, проще говоря, осознание того, что можно сделать по отношению к данной ситуации» (*Frankl, 1985, p. 260*).

Из закономерностей нахождения смысла человеком вытекают и специфические задачи и ограничения логотерапии. Никто, и лого-терапевт в том числе, не может дать нам тот единственный смысл, который мы можем найти в нашей жизни, в нашей ситуации. Однако логотерапия ставит своей целью расширение возможностей клиентов видеть весь спектр потенциальных смыслов, которые может содержать в себе любая ситуация. «Все, что мы можем делать – это быть открытыми для смыслов, сознательно стараться увидеть все возможные смыслы, которые предоставляет нам ситуация, и затем выбрать один, который, насколько нам позволяет судить наше ограниченное знание, мы считаем истинным смыслом данной ситуации» (*Frankl, 1969, p. 51*).

Однако найти смысл – это полдела; необходимо еще осуществить его. Человек несет ответственность за осуществле-

ние уникального смысла своей жизни. Осуществление смысла – процесс не простой и далек от того, чтобы совершаться автоматически, коль скоро смысл найден. Франкл характеризует стремление, порождаемое смыслом (в отличие от влечений, порождаемых потребностями), как то, что требует постоянного принятия индивидом решения, желает ли он осуществить его в данной ситуации или нет (*Франкл, 1990, с. 63*). Осуществление смысла является для человека императивной необходимостью по причине конечности, ограниченности и необратимости бытия человека в мире, невозможности отложить что-то на потом, неповторимости тех возможностей, которые предоставляет человеку каждая конкретная ситуация. Осуществляя смысл своей жизни, человек тем самым осуществляет себя; так называемая самоактуализация является лишь побочным продуктом осуществления смысла. Тем не менее человек никогда так и не знает, до самого последнего мгновения, удалось ли ему действительно осуществить смысл своей жизни.

Поскольку стремление к реализации уникального смысла своей жизни делает каждого человека уникальной личностью, Франкл говорит также о смысле самой личности человека, его индивидуальности. Смысл человеческой личности всегда связан с обществом; в своей ориентации на общество смысл индивида трансцендирует себя (*там же, с. 198–200*). И наоборот, смысл общества, в свою очередь, конституируется существованием индивидов.

Нам остается охарактеризовать лишь еще одно введенное Франклом понятие, а именно понятие сверхсмысла. Речь идет о смысле того целого, в свете которого приобретает смысл человеческая жизнь, т. е. о смысле Вселенной, о смысле бытия, о смысле истории. Этот смысл трансцендентен человеческому существованию, поэтому никакой ответ на вопрос о сверхсмысле дать невозможно. Франкл подчеркивает, что из этого не следует вывод о бессмысленности или абсурдности бытия, с чем якобы приходится мириться человеку. Человеку приходится мириться с другим – с невозможностью охватить бытие в целом, с невозможностью познать его сверхсмысл. Естественно, что сверхсмысл осуществляется независимо от жизни отдельных индивидов. Так, «...история, в которой осуществляется сверхсмысл, происходит либо через посредство моих действий, либо наперекор моему бездействию» (Frankl, 1979, S. 275).

Итак, основной тезис учения Франкла о смысле жизни: *жизнь человека не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах; смысл жизни всегда может быть найден.*

Основной тезис третьего учения Франкла – учения о свободе воли – гласит, что *человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода заметно ограничена объективными обстоятельствами.* Признавая очевидную детерминированность человеческого поведения, Франкл отрицает его пандетерминированность. «Необходимость

и свобода локализованы не на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью» (Франкл, 1990, с. 106). Франкл говорит о свободе человека по отношению к своим влечениям, к наследственности и к факторам и обстоятельствам внешней среды.

Свобода по отношению к влечениям проявляется в возможности сказать им «нет», принять или отвергнуть их. Даже когда человек действует под влиянием непосредственной потребности, он позволяет ей определять свое поведение и сохраняет свободу не позволить этого. Аналогичным образом обстоит дело и тогда, когда речь идет о детерминации человеческого поведения ценностями или моральными нормами – человек позволяет или не позволяет себе быть ими детерминированным. Свобода по отношению к наследственности – это отношение к ней как к материалу, возможность свободного духа строить из этого материала то, что ему необходимо. Франкл характеризует организм как инструмент, как средство, которым пользуется личность для реализации своих целей. Похожие отношения существуют между личностью и характером, который также сам по себе не определяет поведения. Напротив, в зависимости от личности характер может претерпевать изменения или сохранять свою неизменность. Свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам хотя и не беспредельна, но существует, выражаясь в возможности занять по отношению к ним ту или иную позицию. Тем самым само влияние обстоятельств на

человека опосредуется позицией человека по отношению к ним.

Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется прежде всего ценностями и смыслами, локализованными в ноэтическом измерении и не испытывающими детерминирующих воздействий со стороны рассмотренных выше факторов. «Человек – это больше, чем психика: человек – это дух» (*Frankl, 1967, p. 63*). В этом своем качестве человек характеризуется двумя фундаментальными онтологическими характеристиками: способностью к самотрансценденции и способностью к самоотстранению. Первая выражается в постоянном выходе человека за пределы самого себя, в направленности его на что-то, существующее вне его. Вторая выражается в возможности человека подняться над собой и над ситуацией, посмотреть на себя со стороны. Эти две способности позволяют человеку быть (не абсолютно, а в определенных пределах) самодетерминирующим существом; механизмы этой самодетерминации принадлежат к ноэтическому измерению человека.

Наконец, важным вопросом учения о свободе воли является вопрос, *для чего* человек обладает свободой. В разных работах Франкл предлагает несовпадающие формулировки, однако общий их смысл – это свобода взять на себя ответственность за свою судьбу, свобода слушать свою совесть и принимать решения о своей судьбе. Это свобода изменяться, свобода от того, чтобы быть именно таким, и свобода стать

другим. Франкл определяет человека как существо, которое постоянно решает, чем он будет в следующий момент. Свобода – это не то, что он имеет, а то, что он есть. «Человек решает за себя; любое решение есть решение за себя, а решение за себя – всегда формирование себя» (Франкл, 1990, с. 114).

Принятие такого решения – акт не только свободы, но и ответственности. Свобода, лишенная ответственности, вырождается в произвол. Эта ответственность сопряжена с бременем выбора человеком, какие таящиеся в мире и в нем самом возможности заслуживают реализации, а какие нет. Это ответственность человека за аутентичность его бытия, за правильное нахождение и реализацию им смысла своей жизни. По сути, это ответственность человека за свою жизнь.

Таким образом, идея смысла жизни как интегрирующего фактора человеческой жизни, намеченная в работах А.Адлера и К.Г.Юнга, легла у В.Франкла в основу теории личности и была разработана им весьма детально. В отличие от Адлера, для которого смысл жизни выступал как нечто произвольно и неизбежно складывающееся в первые годы жизни, для Франкла обретение и реализация смысла выступают как стоящая перед человеком задача, на решение которой он направляет все свои усилия, причем успех в ее решении не гарантирован, а неудача приводит к серьезным нарушениям личностного развития. Нам представляется важным положение Франкла об особой смысловой реальности, смысловом

измерении, не сводимом к психической реальности.

Иная трактовка смысла (точнее, личностного смысла) в его интегрирующей функции – как интерпретации жизни – представлена теорией личности и индивидуальных различий, разработанной канадским философом и психологом Дж. Ройсом совместно с А.Пауэллом (*Royce, 1964; Royce, Powell, 1983*). Ройс и Пауэлл считают, что понятие личностного смысла является не только наиболее молярным и диффузным, но также и наиболее важным психологическим понятием. «Осознанно и неосознанно смысл проникает во все, что индивиды делают, думают, чувствуют и во что верят, и вызывает огромный диапазон реакций... Несмотря на трудности исследования личностного смысла с эмпирических научных позиций, любая теория личности и индивидуальных различий, осознающая всю сложность своего предмета, не может обойтись без него в качестве важной первичной данности. Этим мы хотим сказать, что теория личности должна начинаться с постулата, что люди переживают свою жизнь в свете того, что они считают “осмысленным”, то есть в свете индивидуальных подходов к жизни» (*Royce, Powell, 1983, p. 234*).

Понятие личностного смысла ассоциируется у Ройса и Пауэлла с понятием значимости, «которую каждый индивид приписывает критическим аспектам бытия» (*ibid.*). Хотя, в отличие от психодинамических теорий Фрейда, Адлера и Юнга и ноодинамической теории Франкла, Ройс и Пауэлл

работают в парадигме академической науки, это не мешает им содержательно концептуализировать понятие личностного смысла, несмотря на всю его диффузность. В построенной ими иерархической системно-факторной модели личности личностный смысл занимает вершину иерархии. Основной функцией интегративной сверхсистемы, обозначаемой термином «личность», являются, по Ройсу и Пауэллу, поддержание, оптимизация и стабилизация личностного смысла, который рассматривается как чисто субъективное образование. Позиция Ройса и Пауэлла прямо противоположна в этом отношении позиции Франкла: «Личностный смысл не есть нечто существующее во внешнем мире или противостоящее индивидам извне и диктующее, какой шаг им предпринять. Это видение, которое каждый из нас должен создавать для себя заново» (*ibid.*, р. 8). В поиске личностного смысла человек сталкивается с тремя вопросами: 1) в каком мире я живу? 2) как я могу прожить свою жизнь, чтобы наилучшим образом удовлетворить мои потребности и ценности? И 3) кто я? Отвечая на эти вопросы, человек формирует свою картину мира, стиль жизни и образ своего Я (*ibid.*, р. 3–4).

Связь смысла с мировоззрением является для Ройса ключевой. Еще в книге «Инкапсулированный человек» (*Royce, 1964*) он развил своеобразный подход к проблеме упомянутой выше смыслоутраты, связав ее с гносеологической инкапсуляцией человека, т. е. с ограниченностью его видения мира, склонностью на основании частных данных делать вы-

воды о целом. Результатом подобной инкапсуляции является неудача в нахождении смысла вследствие неудовлетворительности и ограниченности субъективной картины мира. Путь к обретению смысла связан, по Ройсу, с более высоким уровнем осознания действительности (*ibid.*, p. 84). Ройс отмечает роль ценностей, выступающих как «мост между смыслом и личностью» (*ibid.*, p. 103). На литературных примерах он показывает, что глубина смысла обусловлена ориентацией на ценности, согласующиеся с индивидуальностью конкретной личности. Ройс также указывает на связь смысла с наличием структурной организации. Пытаясь в целом ответить на вопрос, откуда берется смысл, Ройс пишет: «Он возникает как функция внутренней структуры индивида, структуры вне его и структуры взаимодействия организм-среда... Ключ к личностному смыслу заложен в структуре эпистемологических и ценностных иерархий каждого индивида» (Royce, 1964, p. 100). В одной из статей того же времени Ройс делает важное добавление, что жизнь воспринимается нами не только в свете повседневных активностей и не только в свете глобального смысла всей жизни, но и в свете еще более глобального смысла существования человечества (см.: Royce, Powell, 1983, p. 248).

Ройс и Пауэлл отмечают, что личностный смысл развивается в течение жизни, смещаясь с физиологических потребностей в младенческом возрасте на ценности в возрасте более старшем; в целом с возрастом усиливается его экзи-

стенциальная ориентация (*ibid.*, р. 247). Наконец, как и многие другие авторы, Ройс считает фрустрацию потребности в смысле причиной ряда психологических расстройств, образующих ядро того, что принято называть психическими заболеваниями. Он пытается даже объяснить широким распространением смыслоутраты факт бурного роста психологии и психиатрии в нашем столетии (*Royce*, 1964, р. 76).

С идеями Дж. Ройса во многом перекликается достаточно оригинальный подход М.Чиксентмихали. Он посвятил проблеме смысла последнюю главу книги, в которой излагает свою теорию «потока» и «текучего переживания» (*Csikszentmihalyi*, 1990). М.Чиксентмихали начинает с констатации того, что наивно полагать, будто жизнь может иметь единый всеохватывающий смысл, в свете которого приобретает смысл любая активность в настоящем, прошлом и будущем, если под смыслом понимать глобальную, общую для всех цель. Но если такого априорного смысла нет, это не значит, что жизни не может быть придан смысл. «Большая часть того, что мы называем культурой и цивилизацией, состоит в предпринимавшихся людьми попытках, обычно с минимальными шансами на успех, создать ощущение смысла и цели для себя и своих потомков» (*ibid.*, р. 215). Констатируя трудности с определением понятия «смысл», М.Чиксентмихали связывает смыслообразование (*meaning making*) с внесением порядка в содержания сознания через интеграцию своих действий в единое переживание потока (*ibid.*, р. 216).

Это, в свою очередь, может быть достигнуто тремя путями. Первый – наличие цели. Все культуры содержат в себе системы смыслов, могущие служить целевыми ориентирами, на которые человек направляет свои текущие цели. Второй – воплощение цели в действиях. Любая цель влечет за собой ряд последствий, и если человек не готов иметь с ними дело, цель лишается смысла. И третий, являющийся результатом первых двух, – внесение гармонии в сознание. «Тот, кто находится в гармонии, неважно, что он делает, неважно, что с ним происходит, знает, что его психическая энергия не растрачивается на сомнения, сожаления, вину и страх, но всегда применяется с пользой. Внутреннее согласие в конечном счете приводит к той внутренней силе и спокойствию, которые восхищают нас в людях, пришедших, по-видимому, к согласию с самими собой» (*ibid.*, p. 217).

Наиболее развернутым подходом к смыслу в аспекте интеграции личной и социальной действительности является теория Ф.Феникса (*Phenix*, 1964). Поставив задачей философское обоснование принципов построения системы образования, Феникс строит в своей книге «Миры смысла» все-сторонне разработанную философски-психологическую теорию смысла.

Как и ряд рассмотренных выше авторов, Феникс связывает саму сущность человека с его направленностью на осуществление смысла. «Человек – это существо, отличительная особенность жизни которого заключается в обладании

смыслами и основной целью которого является их реализация...Его постоянно волнуют желания, чуждые животному существованию. В действительности он стремится к смыслу, и, осознает он это или нет, все его стремления, каков бы ни был их видимый объект, направлены на расширение и углубление смысла» (*ibid.*, р. 344). В другом месте он определяет человека как существо, «создающее, открывающее, воспринимающее смыслы, наслаждающееся ими и действующее по отношению к ним» (*ibid.*, р. 48). Феникс утверждает даже, что «...нет человека, для которого развитие внутренней жизни смысла не являлось бы реальной целью всех его стремлений» (*ibid.*, р. 345), противореча тем самым собственному утверждению, что «сущность человека» характеризует лишь идеал, а не реальные факты (*ibid.*, р. 232).

Феникс пишет, что о смыслах следует говорить во множественном числе. Все возможное многообразие человеческих смыслов сводится к шести смысловым реальностям: символической, эмпирической, эстетической, синноэтической, этической и синоптической. Символика включает в себя языковые и другие, в том числе недискурсивные, символические структуры, служащие для выражения и коммуникации любых смыслов. Эмпирика содержит фактическое знание о действительности. Эстетика охватывает разные виды искусства, содержанием которых является воплощенная в значимых смыслах уникальная субъективность автора. Синноэтика охватывает сферу значимых межличностных отношений. Этика связана со смыс-

лами человеческих моральных обязанностей и добровольно принимаемых решений. Наконец, синоптика имеет дело с интегративными смыслами, объединяющими в единую перспективу смыслы, принадлежащие ко всем остальным реальностям. Синоптика объединяет такие области знания, как историю, религию (в широком смысле слова) и философию, каждая из которых осуществляет смысловую интеграцию в своем особом ракурсе. Различение шести реальностей выступает как чисто теоретическое; «любой конкретный смысл может рассматриваться как выражение одного из фундаментальных смыслов или как комбинация двух или более из них. На практике смыслы редко выступают в чистой и простой форме; они почти всегда образованы из нескольких элементарных» (*ibid.*, p. 8). Шесть смысловых реальностей взаимосвязаны и являются частями единой иерархической смысловой системы.

Из всех авторов, рассматривавших смысл как интегративную структуру личности, Феникс дает наиболее подробное аналитическое описание самого смысла, хотя определение смысла у него, как и у других, отсутствует. Он выделяет четыре параметра смысла: 1) переживание, рефлексивное самоосознание, опосредующее поведенческие реакции; 2) логические принципы структурирования этого переживания; 3) выбор значимых смыслов из множества потенциальных комбинаций и разработка их в русле сложившихся в цивилизации традиций и 4) выражение смысловых структур

посредством соответствующих символических форм (*ibid.*, р. 22–25). Очень важна такая принципиальная характеристика смыслов, как их социальность: «Они являются общими. Никто не может жить осмысленно в изоляции. Общность смысла характеризует все реальности без исключения. Любая смысловая структура является совместным способом понимания» (*ibid.*, р. 13).

Смыслы выступают у Феникса как предмет обучения. «Различные структуры знания суть различные смыслы» (*ibid.*, р. X). Обучение призвано обеспечить развитие смыслов во всем их разнообразии и обеспечить их интеграцию в иерархическую систему. Вместе с тем над людьми постоянно висит угроза смыслоутраты, в каждой из шести реальностей порождаемая своими специфическими факторами. Кроме них, Феникс выделяет еще такие общие факторы, способствующие утрате смысла, как распространение духа критицизма и скептицизма, деперсонализация и фрагментация жизни, обилие культурной продукции, подлежащей усвоению, и быстрый темп изменений условий жизни (*ibid.*, р. 5). «Люди одновременно сопротивляются и отрекаются от смыслов и ищут и утверждают их, культуры одновременно разрушают смыслы и творят их» (*ibid.*, р. 30). Все же в целом Феникс занимает скорее оптимистическую позицию, формулируя в качестве цели образования осуществление человеческой жизни посредством расширения и углубления смысла.

В заключение этого раздела остановимся еще на двух под-

ходах к смыслу как интегративной структуре личности, которые, однако, нельзя с уверенностью отнести к какой-то одной из трех рубрик, выделенных Э.Вайскопф-Джолсон (*Weisskopf-Joelson*, 1968). Первый из них – это экзистенциальная персонология С.Мадди (*Maddi*, 1971, 1983), который также отводит смыслу роль высшего интегративного начала личности, почти не поясняя, однако, при этом, что такое смысл. «Человек не может стать взрослым, не решив, что является стоящим, что интересным, что истинным, чем стоит заниматься. Если человек работает, растит семью, вступает в клубы, собирает гостей, влюбляется, принимает вызов, то это потому, что все это – виды деятельности, приносящие ему какой-то смысл. Как только мы примем, что любая деятельность может иметь или не иметь для нас смысл, нам уже не избежать экзистенциального вопроса о том, почему мы вообще встаем с постели по утрам и, далее, почему мы продолжаем жить» (*Maddi*, 1971, р. 137). Мадди постулирует у человека врожденную потребность в поиске смысла, выделяя три общие группы человеческих потребностей, – физиологические, социальные и психологические. Нахождение смысла обеспечивается благодаря основным психологическим потребностям: потребностям символизации, воображения и суждения. «В конечном счете цель или объект всех трех психологических потребностей, вместе взятых, – увеличение смысла. Отчетливо что-то осознать – значит вложить в это больше смысла, чем оно бы имело, будучи неосознан-

ным. Стремиться к изменениям – значит пытаться повысить осмысленность переживания, делая его более волнующим, менее скучным. Наконец, упорядочивать опыт в свете ценностных суждений и предпочтений – значит повышать его осмысленность, помещая его в личностный контекст» (*ibid.*, p. 153).

Разное соотношение трех групп потребностей лежит в основании выделения Мадди двух путей развития личности: конформистского и индивидуалистского. Индивидуалист характеризуется развитыми психологическими потребностями, которые обеспечивают возможность понимать и контролировать социальные и биологические побуждения. Такой человек обладает собственным смыслом и проходит свой жизненный путь, будучи в состоянии контролировать свою жизнь. Конформист воспринимает себя (и других) как не более чем воплощение социальных ролей и биологических нужд. Психологические потребности являются для него источником тревоги и подавляются им. Такой человек «...принимает смысл, налагаемый на него обществом и собственным телом, которые он воспринимает как абсолюты, требующие от него служения им без малейшей возможности выбора. Такой человек подвержен стрессам, которые способны пошатнуть эту смысловую ориентацию» (*ibid.*, p. 183). Итогом является развитие различных форм «экзистенциального недуга» – под этим термином у Мадди фигурирует уже неоднократно рассматривавшаяся нами смыслоутрата. Человек

встает на один из двух путей развития – конформистский или индивидуалистский – в результате выбора между будущим (неизвестность) и прошлым (неизменность). Делая этот выбор, человек создает смысл (*Maddi*, 1983).

Подход к смыслу в экзистенциально-аналитической теории Дж. Бьюдженталя (*Bugental*, 1981) также отличается от всех рассмотренных выше. Бьюдженталь не соглашается ни с теми, кто считает, что смыслы (meanings) мы находим в мире как нечто данное, ни с теми, кто считает смысл порождением самой личности, проецируемым в мир. «Мы напрасно ищем предустановленную значимость в нас самих или в нашем мире» (*ibid.*, p. 304). Смыслы, по Бьюдженталю, производны от нашего бытия в мире. «Мы конструируем смыслы событий, исходя из того, кем мы являемся и чем являются объекты, включенные в это событие» (*ibid.*, p. 403). Смыслоутрата или ощущение ее угрозы как раз и являются осознанием того, что мир не обеспечивает человека смыслом автоматически. Тем самым на человека ложатся ответственность за создание своими действиями осмысленности и сопровождающая эту ответственность экзистенциальная тревога за последствия своего выбора. Хотя смысл у Бьюдженталя уже не выступает как нечто первичное, независимое от личности, он не теряет при этом роли интегративной личностной структуры, характеризующей одно из основных свойств человека: его интенциональность.

В более поздних работах на первый план для Бьюджен-

тая выходит понятие жизненности. «Каждый из нас знает, что он живой, и каждый стремится быть более живым, поскольку он знает, что слишком часто он не такой живой, каким мог бы быть и каким он хочет быть» (*Bugental*, 1988, р. 1). Ключом к нашей более полной, витальной жизненности является смысл (*sense*). Это «внутреннее зрение», которое позволяет нам осознавать, насколько наш внешний опыт экзистенциально согласуется с нашей внутренней природой (*ibid.*, р. 2). Оно настроено на нашу уникальную жизнь. «Поплагаться в принятии решений на правила и установления, зависеть от абстрактных принципов (например, “справедливость”) и перекладывать ответственность на других – все это способствует подавлению осознания нашего внутреннего смысла, который нужен нам, чтобы ощущать витальность нашей жизни. Мои выборы должны находиться в гармонии с моим внутренним смыслом для того, чтобы они имели для меня силу» (*ibid.*, р. 100).

Обобщить пять теоретических подходов к проблеме смысла, представленных в данном разделе, – непростая задача. Хотя все они продолжают заложенную Юнгом и Адлером традицию, согласно которой принципиальной особенностью человека является его направленность на поиск и реализацию смысла, тем не менее конкретные представления о смысле и его интегративном воздействии на личность весьма различны. Не удивительно, что все рассмотренные авторы крайне редко ссылаются в своих работах друг на друга.

Феникс понимает смысл как нечто чисто объективное, существующее в мире, но уникальное и единственное для каждого субъекта; Ройс – как субъективное видение, накладываемое на мир, а Бьюдженталь – как продукт взаимодействия субъекта с миром или как глубинное внутреннее чувство. Феникс говорит о смыслах во множественном числе, Мадди и Ройс – в единственном, а Франкл и Бьюдженталь объединяют и то и другое. По Франклу, задачей человека является найти и реализовать смысл; по Фениксу – расширять и углублять его; по Ройсу, наоборот, стабилизировать; по Мадди – создавать смысл в процессе принятия решений, а по Бьюдженталю – осознавать его и ориентироваться на него.

Понять такие расхождения можно, если вспомнить о роли, отводимой этими авторами смыслу в понимании личности. Практически у всех смысл выступает как предельная категория, которую невозможно определить в рамках данной конкретной психологической теории, и природу смысла остается лишь постулировать, выводя уже из этих постулатов остальные положения теории. Поэтому те подходы, в которых смысл выступает как высшая интегративная основа личности, характеризующая ее сущность, не могут помочь нам в определении того, что есть смысл, хотя отвечают на целый ряд вопросов, касающихся влияния смысла на поведение и развитие личности. Для того чтобы найти ответ на вопрос о самой природе смысла, обратимся ко второй группе подходов, а именно к тем, в которых смысл выступает как

структурный элемент процессов сознания и деятельности человека.

1.2.3. Смысл как структурный элемент сознания и деятельности

Вторая большая группа теоретических подходов, к рассмотрению которых мы обратимся, апеллирует к смыслам во множественном числе, рассматриваемым как неотъемлемая часть самих механизмов функционирования сознания и деятельности человека. Приведенное ниже высказывание характеризует то общее, что объединяет эти подходы и что отличает их от первой группы теорий, рассмотренных выше: «Человек устроен и функционирует так, что он перерабатывает и производит смыслы. В таком случае, пока человек жив и здоров, он не может не иметь дела со смыслами и не вычерпывать их из своего опыта. Говорить, что у него есть потребность найти смысл, столь же некорректно и столь же вводит в заблуждение, как и утверждение, что автоматическая вязальная машина обладает потребностью вязать или что у семени есть потребность прорасти... Я убежден, что для структуры нервной системы человека, заложенной в организме, порождение смыслов столь же естественно, как и выделение пота потовыми железами» (Holt, 1976, p. 192).

Вместе с тем разделяющие эту общую позицию авторы представляют не менее широкий спектр конкретных пред-

ставлений о смысле, чем спектр теорий, рассматривающих смысл как интегративную основу личности. Условно «рас-
сортировать» все эти подходы в целях удобства анализа нам помогает выдвинутое одним из авторов положение о трех источниках критериев для внутреннего оценивания субъективных смыслов: 1) внешний мир, включая других людей, рассматриваемых как объекты; 2) внутренний мир и 3) другие люди как носители общего смысла (*Thomas, 1985, p. 246*). Отталкиваясь от этого, нам представляется удобным разделить рассматриваемые нами подходы на три группы: 1) подходы, в которых смысл действий и ситуаций для субъекта задается объективными отношениями; 2) подходы, в которых смысл выступает как чисто субъективная интерпретация действительности, и 3) подходы, в которых смысл задается социальной общностью, рассматривается в плоскости отношений с другими людьми. Содержательно это членение оказывается подобным членению теорий, рассмотренных в предыдущем разделе в соответствии со схемой Э.Вайскопф-Джолсон; более подробно мы остановимся на этом в конце главы.

Теоретическая основа исследований смысла под объективным углом зрения была заложена в 1920-1930-е годы авторами, не пользовавшимися понятием «смысл». Главная роль в этом принадлежит, несомненно, теории личности К.Левина, описывающего интересующие нас явления в терминах валентности или требовательного характера объ-

ектов. Теоретическое объяснение механизмов поведения в терминах валентности очень близко объяснению в терминах смыслов, например, теории Ж.Нюттена, которая будет рассмотрена несколько ниже. Поэтому мы включили в наш обзор некоторые теоретические подходы к объяснению механизмов поведения в терминах валентности и требовательного характера, относимые Х.Хекхаузенем (1986 *a*) к числу теорий ожидания-привлекательности. Речь идет прежде всего о теориях К.Левина и Э.Толмена.

К.Левин уже в первой своей большой теоретической работе «Намерение, воля и потребность» (*Lewin, 1926*) вводит понятие требовательного характера, которое занимает одно из центральных мест в объяснении им механизмов поведения. Констатируя известный факт, что мы всегда воспринимаем предметы пристрастно, они обладают для нас определенной эмоциональной окраской, Левин замечает, что помимо этого они как бы требуют от нас выполнения по отношению к себе определенной деятельности. «Хорошая погода, определенный ландшафт влекут нас к прогулке. Ступеньки лестницы побуждают двухлетнего ребенка подниматься и спускаться; двери побуждают его открывать и закрывать их, мелкие крошки – собирать их; собака – ласкать ее; ящик с кубиками побуждает к игре; шоколад, кусок пирожного хочет быть съеден и т. д.» (*ibid.*, S. 60). Требовательные характеры могут различаться по интенсивности и по знаку (притягательный или отталкивающий), но это, по Левину, не глав-

ное. Гораздо более характерно то, что требования побуждают к определенным, более или менее узко очерченным действиям и что эти действия могут быть чрезвычайно различными, даже если ограничиться только положительными требовательными характерами. На последующих страницах Левин дает богатое описание феноменологии требовательных характеров: они меняются в зависимости от ситуации, а также в результате осуществления требуемых действий. Так, например, как показали проведенные под руководством Левина эксперименты А.Карстен (*Karsten*, 1928), насыщение ведет к потере объектом и действием требовательного характера, а пресыщение выражается в смене положительно-го требовательного характера отрицательным; одновременно положительный требовательный характер приобретают посторонние вещи и занятия, особенно в чем-то противоположные исходному. Требовательный характер может фиксироваться на определенных объектах, которые в результате приобретают особенно сильный требовательный характер, а другие образования его полностью или частично утрачивают (*Lewin*, 1926, S. 67). Действия и их элементы также могут утрачивать свой естественный требовательный характер в результате автоматизации.

Понятие требовательного характера являлось у Левина отнюдь не описательным. Оно органично вставало в ряд основных объяснительных понятий теории поля. В этом контексте Левин описывает эффект требовательного характера

так: «Уже существующее состояние напряжения, проистекающее из намерения, потребности или наполовину завершенной деятельности, направляется на определенный предмет или явление, которое воспринимается, например, как нечто привлекательное, так что именно эта напряженная система получает теперь господство над моторикой... Подобные требовательные характеры... действуют как силы поля в том смысле, что они оказывают регулирующие влияния на психические процессы, в частности на моторику» (*ibid.*, S. 28).

Источником требовательного характера объектов внешнего окружения для Левина выступает потребность (или квазипотребность, что, как он неоднократно оговаривает, несущественно в данном контексте). Фактически требовательный характер объектов оказывается оборотной стороной потребности, однозначно указывая на ее наличие. «До известной степени выражения “существует такая-то и такая-то потребность” и “такое-то и такое-то множество объектов обладает требовательным характером, побуждающим к тем-то и тем-то действиям” эквивалентны» (*ibid.*, S. 63). В определенных случаях вещи, обладающие требовательным характером, есть не что иное, как прямые средства к удовлетворению потребностей. Однако наряду с такими самостоятельными или первичными требовательными характерами Левин выделяет также производные требовательные характеры объектов, которые прямо не удовлетворяют никакую потребность, но находятся в определенном отношении к ее удо-

влетворению, например, приближают его. Левин, впрочем, подчеркивает относительность границы между первичными и производными требовательными характерами, поскольку требовательный характер вообще подвержен изменениям. Приводимые Левином факты свидетельствуют о прямой связи изменений требовательного характера объектов с динамикой потребностей и квазипотребностей субъекта, а также его жизненных целей. Более того, с повышением интенсивности потребностей не только усиливается требовательный характер отвечающих им объектов, но и расширяется круг таких объектов (голодный человек становится менее привередливым).

Развитие взглядов Левина в последующих работах было, как известно, связано прежде всего со стремлением к формализации описания поведения. Формализация коснулась и понятия «требовательный характер», которое уступило место понятию валентности¹². Новое понятие сохранило в себе основное содержание старого, за исключением одной вещи – того, что Левин считал в 1926 году наиболее существенным. Если понятие «требовательный характер» учитывало качественную определенность действий, совершения которых требовал данный предмет, то понятие «валентность» указывало лишь на сам факт притягательной или отталкива-

¹² Термин «валентность» был принят Левином по предложению Э. Толмена с целью унификации терминологии обоих авторов, описывавших сходные явления (см. об этом ниже).

ющей силы.

Из круга вопросов, связанных с понятием валентности, в 1930-е годы Левина интересует преимущественно влияние валентности на поведение и вообще система факторов, детерминирующих поведение индивида в конкретной ситуации. Так, например, в экспериментальном исследовании С.Фаянс (*Fajans*, 1933) было обнаружено, что у младенцев в возрасте от шести месяцев до года сила валентности (интенсивность аффективных реакций) прямо связана с физическим расстоянием до цели, в то время как для детей постарше такой прямой зависимости не обнаружилось. Оказалось, что для них экспериментальная ситуация выступает не как чисто инструментальная, а как социальная: ребенок обращается за помощью к присутствующему в помещении экспериментатору и, не дождавшись от него этой помощи, реагирует на его поведение либо как на розыгрыш, либо как на проявление недружелюбия, либо как на нечто не вполне для него понятное.

Факт социальной обусловленности поведения ребенка нашел отражение, в частности, во введенном Левином понятии «индуцированная валентность» (*Lewin*, 1935). Левин указывает, что многие объекты внешнего окружения, многие формы поведения и многие цели приобретают валентность не на основе собственных потребностей ребенка, а посредством запрета, приказа или примера со стороны взрослого. «Отрицательная валентность запретных вещей, которые са-

ми по себе привлекательны для ребенка, порождается обычно индуцирующим силовым полем взрослого. Если это силовое поле перестает психологически существовать для ребенка (например, если взрослый уходит или теряет свой авторитет), отрицательная валентность также исчезает» (*ibid.*, p. 98–99).

Много общего с понятием валентности у Левина имеет понятие «требование» (*demand*), введенное практически одновременно Э.Толменом для объяснения целенаправленного поведения животных. Толмен определяет требование как «врожденное или приобретенное побуждение достичь или избавиться от определенного рода внешних объектов, физиологического состояния равновесия или напряжения» (*Tolman, 1932 a, p. 441*). Приятие требования было сформулировано на основе цикла экспериментальных исследований, показавших, что, с одной стороны, при неизменном состоянии физиологического влечения разные типы целевых объектов по-разному влияют на поведение, а, с другой стороны, различия в поведении определяются не самим по себе характером целевого объекта, а его отношением к состоянию физиологического влечения. Так, например, если по ходу эксперимента сила влечения у подопытных животных уменьшается, то, соответственно, уменьшается и интенсивность требования к соответствующим целевым объектам, что отражается на характеристиках поведения (*ibid.*, p. 67–68).

В статье, датированной 1935 годом (*Tolman*, 1958, р. 94–114), Толмен строит классификацию видов требований. В первую очередь он подразделяет требования на первичные и производные. Первичные требования, в свою очередь, подразделяются на: а) требования достижения положительных целевых объектов, б) требования избегания отрицательных целевых объектов и в) требования коротких путей достижения первых и избегания вторых. При этом, так же как и у Левина, речь идет не о пространственной близости, а о психологической дистанции. Производные требования подразделяются на требования специфических видов целевых объектов и требования специфических объектов-средств. Последние играют особенно большую роль у человека за счет привыкания к строго определенным видам пищи или даже сортам сигарет.

Несмотря на сходство взглядов Левина и Толмена, которое неоднократно подчеркивалось обоими авторами, между ними существовали разногласия, касающиеся вычленения конкретных детерминант поведения. Толмен, строго разводящий когнитивные и мотивационные процессы, стоящие за выбором определенного поведения, подверг критике слияние Левином первичных требований цели, производных требований различных путей достижения цели и когнитивной оценки психологических расстояний до цели и направлений в единое нерасчлененное понятие вектора (*Tolman*, 1932 *b*). Показав на конкретных примерах необходимость

различения указанных переменных, Толмен указывает на требование как на непосредственную причину поведения, которая, в свою очередь, определяется характером взаимодействия когнитивных и мотивационных переменных.

Хотя в ответной статье (*Lewin, 1982, S. 99-131*) Левин утверждает, что задача анализа заключается для него не в том, чтобы вскрывать механизмы, лежащие за силами поля, однако в дальнейшем он признает эту критику и принимает отдельные попытки специально рассматривать зависимость валентности от когнитивных представлений, в том числе на примере межкультурных различий (*ibid., S. 178–179*). В формализованное описание валентности Левин включает в качестве одного из ее детерминантов переменную G — воспринимаемую природу целевого объекта. Формула $Va = F(t, G)$ (*Lewin, 1938, p. 106–107*; см. также: *Хекхаузен, 1986 а, с. 192–194*), где Va — валентность, а t — напряжение потребности, представляет собой окончательный итог постепенной формализации идеи требовательного характера.

Помимо этого, в своих поздних работах Левин не внес больше ничего нового в разработку теоретических представлений о валентности. Немного нового внес и Толмен, в работах которого 1940-1950-х годов усиление интереса к психологии человека сочетается с интенсивной формализацией теоретических положений по образцу топологической психологии Левина, которую он ранее критиковал. «Как я по-

лагаю, – пишет Толмен, – интенсивность силы поля прямо пропорциональна произведению давления потребности и детерминирующей валентности, рассматриваемой в данном случае, и обратно пропорциональна квадрату пространственно-поведенческой дистанции между районом локализации субъекта в данный момент и районом локализации соответствующей валентности» (*Tolman, 1951, p. 340*). Следует отметить лишь введение Толменом в схему детерминации поведения двух новых переменных – ожидания и ценности, благодаря чему валентность приобретает новую содержательную характеристику: «Если образ определенного типа объектов обладает ценностью, то воспринимаемый конкретный объект, относящийся к данному типу, обладает валентностью» (*ibid.*, p. 296). Построение матриц взаимодействия ожидания и ценности конкретных поведенческих выборов в определенных ситуациях положило начало группе теорий, опиравшихся преимущественно на методы количественного анализа побудительной силы (см.: *Хекхаузен, 1986 а*, гл. 5); в нашем контексте они не представляют специального интереса.

Остановимся лишь еще на одной попытке содержательно-теоретического осмысления понятия валентности. Критикуя формальные модели, Э.Бош отмечает: «Конечно, мы согласны с тем, что валентности выражают определенную силу притяжения или избегания, однако необходимо добавить, что валентность содержит также специфическую каче-

ственную характеристику» (*Boesch*, 1980, S. 176–177). Валентность, согласно Бошу, определяется взаимодействием актуально воспринимаемого содержания ситуации с оценкой протекания действия и с оценкой возможных альтернативных действий, хотя характер этого взаимодействия конкретизировать затруднительно. Бош опирается на представление о «сверхдетерминированности» (избыточной детерминации) действия в целом, а также валентностей, относящихся как к цели, так и к различным аспектам протекания действия. Эта множественность валентностей, присутствующих в одном действии, и обуславливает, в частности, его сверхдетерминированность. Возникающие в рамках действия валентности различных объектов, людей или идей также порождены взаимодействием валентностей различных значимых аспектов действия. Сверхдетерминированность валентности актуальной цели вытекает из того, что данная ситуация содержит в себе возможности реализации различных целей. Тем самым Э.Бош связывает детерминацию действия с целой системой действий, в которую оно включено, и даже с более широким контекстом структур потенциального взаимодействия индивида со средой.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.