

# ВЕРШИННЫЕ СОСТОЯНИЯ ДУХА

Д.М. Спектор

## ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, ОСОЗНАНИЕ И ОСМЫСЛЕНИЕ (по ту сторону традиции)

**Аннотация.** В статье рассматриваются многообразные особенности осмысления, отличающие последнее от осознания и представления. Дескрипция очерчивает смысл как феномен обнаружения за явленным подлинности, контекстуальной обусловленности, герменевтического раскрытия и включения в поле личностно-волевой заинтересованности. Тем не менее феноменологическое описание не раскрывает источника разделения происходящего на явление и его смысл, относя последний как к натуральным условиям явленности, так и к тем редакциям, которые привносит в реальность «символическая власть». Вопрос о природе смысла в предлагаемой редакции филогенеза трансформируется в вопрос о природе «первичного смысла» (пафоса, одухотворения, самоотверженности), адресованного суверенности (субъекту), своим вечным объектом имеющей другую суверенность и, в качестве органов реализации внешней активности, собственную общность. Наличие подобного (универсального) объекта полагает вопрос о природе «вторичного смысла» в ракурсе «симуляции», трансформирующей животные интенции (инстинкты) в плоскость их разжигания, углубления и «наполненности смыслом». Логика генезиса изучаемого обуславливает необходимость логической же прежде всего перекодировки: фундаментальный тезис осознания – как процесса соотношения данного как еще не известного – и узнаваемого на пути опознания, соотношения с данным (иным: предметом, или процессом, так или иначе известным), должен вместить исторически более первичную задачу отражение неизвестного, беспрецедентного, спонтанно-импровизируемого.

**Ключевые слова:** представление, осознание, осмысление, смысл и значение, личностный контекст, символическая власть, превращенные формы, символ, смерть, иллюзорные смыслы.

**Abstract.** In article the diverse features of judgment distinguishing the last from understanding and representation are considered. Description outlines sense as a detection phenomenon for shown authenticity, contextual conditionality, hermeneutic disclosure and inclusion in a field of personal and strong-willed interest. Nevertheless the phenomenological description doesn't disclose a source of division of the events into the phenomenon and its sense, carrying the last both to natural conditions of a yavlennost, and to those editions which are introduced in reality by «the symbolical power». The question of the sense nature in the offered edition of a phylogeny is transformed to a question of the nature of «primary sense» (pathos, a spiritualizing, dedication) addressed to a sovereignty (subject), the eternal object having other sovereignty and, as bodies of realization of external activity, own community. Existence of similar (universal) object believes a question of the nature of «secondary sense» in a foreshortening of the «simulation» transforming animal intensions (instincts) to the plane of their kindling, deepening and «fullnesses sense». The logic of the genesis studied causes need of logical first of all code conversion: the fundamental thesis of understanding – as process of correlation this as yet not recognized – and the identification recognized on the way, correlation with this (other: a subject, or process, anyway known), has to contain historically more primary task reflection of the unknown, the unprecedented, spontaneous improvised.

**Key words:** the turned forms, symbolical power, personal context, sense and value, judgment, understanding, representation, symbol, death, illusory meanings.

### Предисловие.

#### Смысл осознанности и осознание смысла

Погружение в понимание смысла выдвигает на первый план вопрос о смысле смысла, т.е. смысле

per se. Но попытка преодоления сразу же наметившегося порочного круга возрождает вопрос о том, что (есть) нечто данное на самом деле? «Я подметил свои желания и намерения, осуществившиеся в сновидении и бывшие, очевидно, мотивами послед-

него. ... Его содержание является... осуществлением желаний, его мотив» [1, с. 98]. «Сновидение имеет действительно тайный смысл, означающий всегда осуществление желания» [1, с. 118]. Смысл непрозрачен и раскрывается как существо или сущность – правда, сущность и смысл разнятся в денотатах; первая относима к значению, смысл тяготеет к более широкой онтологической интерпретации.

Но смысл угадан вполне определенно: это *qui pro quo*, одно вместо другого, подлинное, в силу неких причин принявшее искаженный (превращенный) облик. «Сотри случайные черты» и пр. «За» данным раскрываются существенные связи различного уровня. И формулы З. Фрейда включают различные смысловые слои: в них подразумевается воля, преобразующая данное из безлично-умозрительного в жизненно-значимое (имплицитно отнесенное к биологии; оно (как истинное) претерпевает натиск цензуры, обретая «превращенные» черты).

Так смысл связан с *целью*, развертываемой в горизонте жизненной перспективы: «Человек встает на один из... путей развития – конформистский или индивидуалистский – в результате выбора между будущим (неизвестность) и прошлым (неизменность). Делая этот выбор, человек создает смысл» [2, р. 223-224]. Впрочем, это уже модификация *более общей позиции интерпретации* подчинения текущего фундаментальной жизненной перспективе (сознательно избранной цели, конформистской или иной).

Келли прямо формулирует основополагающий постулат своей теории: «Психологические процессы индивида направляются механизмами предвосхищения им событий» [3, р. 103]. Келли связывает осмысленность жизни со способностью видеть настоящее и прошлое и будущее в настоящем [3, р. 11-12]. Эти далеко не оригинальные суждения преобразуют более абстрактные формулы философии в основы психологических позиций и соответствующих практик.

Мир предстает чередой превращенных форм в волшебном фонаре разнообразных целей, намерений и свершений: от мелких, эгоистичных, с «коротким дыханием», до общезначимых, исторических (провидения Божьего); подобные намерения выкраивают в безразличии мертвого *Stilstand* предметные смыслы, оживляющие и сплывающие людей и вещи, знаки и образы в те причудливые фигуры, на которые наслаиваются контуры подсознательного (пласты реальности, воспринимаемые под углом целесообразно-преобразуемого,

накладываются на бессознательно-превращенное, вступая в конфигурации и формируя диагностические матрицы). «Смысл», т.о., характеризуется многослойностью, несовпадением безразлично (объективно) данного (стула) и его же в систематике намерений: частных, локальных, стилевых, торговых и пр. Вместе с тем в этом распространенном воззрении имплицитно присутствует одно из чрезвычайно живучих и в настоящее время действительных априори, с которой мы еще столкнемся: существуют предметы (вещи), данные восприятию натурально, как они есть. Эти простые восприятия характеризовали некогда восприятие как таковое в его тотальности; затем на подобную натуру наложился ранее перечисленные «смыслы», восприятие трансформировавшие. Это фундаментальная мифология, которую невозможно опровергнуть мимоходом. И все же заметим, что животное восприятие безобразно и формируется рефлекторными реакциями; в основании образного восприятия, для человека характерного, лежит длительный исторический путь *символизации*, наделяющей все увиденное мифологическим смыслом; «смысл», т.о., не есть нечто «добавленное» к натуре, но *первичная реальность (представления)*, от которой *отталкивается человеческое бытие*.

Между тем обзор аналитик приводит к устойчивому убеждению в том, что «смысл» при всем обилии интерпретаций устойчиво тяготеет к *тавтологическому* объяснению через свои же дериваты (смысловые конструкты, личностный смысл) и апофатическому, через несводимость к значению (при неизбежном к нему стремлении). «Смысл» неизменно шире значения, но такое расширение характеризует крайняя расплывчатость (ряд далее приводимых дефиниций ставят смысл в связь с интенцией расширения смыслового поля, приравнивая его к мотиву углубления и расширения значений).

Кроме того, данное блюдо принято подавать под соусом «осознания»; многообразные его и на первый взгляд значимые модусы (гештальт-психологии, бихевиоризма, экзистенциализма и пр.) на удивление слабо моделируют глубоко-рационалистическую по сути матрицу; об этом наиболее наглядно свидетельствует минимализм инкорпорации во все упомянутые течения религиозных идей, обще-настороженное отношение к высшим эмоциям, интуиции, эстетике и пр. схожим реалиям (наглядным примером такого рода «отстраненного любопытства» может служить отношение З. Фрейда к остроумию; посвятив попыткам его по-

нимания значительные усилия, он не попытался ввести юмор в *анналы* психики, объясняя его в качестве проявления (феномена) фундаментальных и по сути биологических (энергетических) законов). «Разгадать смысл» в конечном счёте означает избавить процедуру осмысления от многозначности, придать ей статус скрытой определенности, раскрыв механизм «превращения» смысла в иное (схожими чертами наделена категория *отчуждения*, понуждающая людей и вещи вступать в искаженные (собственностью), *противоестественные* отношения). Последняя (определённость) в строгом научном свете предстает чем-то априори существенным в отношении выживания и вместе с тем примитивным (инстинктивным); это сочетание, в частности, и предопределило выбор Фрейда.

Пожалуй, последнее направление осмысления смысла и выражено отсылкой локального действия (намерения и пр.) к более *широкому жизненному контексту, системе ценностей, значений и форм общей ориентации индивида в окружающем мире*: «Для того, чтобы понять «смысл» чьих-то действий... необходимо составить представление об его актуальных взглядах на мир и на текущую ситуацию, а также о моральных и социальных правилах, регулирующих его поведение» [4, р. 89]. «... 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» [5, р. 248]. *Контекст* выступает волшебным ключом, при помещении значения локального действия в горизонт более широкого охвата его значений будирующим смысл.

В.П. Зинченко усматривает причину трудности понимания в том, что смысл представляет собой главное измерение человеческого сознания и бытия [6, с. 99]. Скрытое отчаяние сквозит в формулах, относящих смысл к епархии *causa sui*: «В конечном счёте цель... психологических потребностей... – увеличение смысла. Отчетливо что-то осознать – значит вложить в это больше смысла, чем оно бы имело, будучи неосознанным». В определение, впрочем, включены и рассмотренные ранее мотивы «личностного участия». «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» [7, р. 153].

Дескриптивные расклады достаточно ясно высветили феномен, связав его с обнаружением за явленным подлинности, контекстуальным и герменевтическим раскрытием, включением в поле личностно-волевой заинтересованности. Остается связать эти разрозненности воедино, попутно пояснив, почему подлинное (намерение, значение более высокого уровня, личностная цель) не могут проявиться адекватно и маскируются в симптоматике, требующей расшифровки. Можно ли отнести подобную странность к вселенским универсалиям, как полагали известные умы, в различии сущности и явления усматривающие проявления общих законов мироздания, или это различие имеет более дольные корни, как полагал, например, Фрейд, подставляя под него цензуру. Возможно, и иные искажения первичной реальности (превращенные ее формы) также имеют земные основания своих редакций (например, «отчуждение», в редакции Гегеля получает вселенское обоснование, в редакции Маркса серьезно приземляется). Имеет право на существование и гипотеза, связующая подобный эффект с *принципиальной невозможностью* проекции смысла на горизонт сознания, более того, *объясняющая сознание необходимостью проецирования смысла на плоскость представления*.

Дескриптивная полнота не препятствует фиксации присущих смысловой сфере коллизий: смысл обладает некой потенцией приращения (рождаемого процессом осмысления); вместе с тем привносимая им ясность раскрывает механизмы потенциальных *деформаций*, связанных с постоянным принуждением гипотетической (первичной а la Руссо) естественности к иному по отношению к ее природе способу бытия. Странность в данном случае порождена тем, что лишь подобные «деформирующие принуждения» *выступают источником* смыслового наполнения; в условиях натурального (животного) существования смыслы затухают, лишаясь пороговых уз и порождающих мотиваций.

Вопрос, т.о., заключается в правомерности натуралистической ассоциации смыслового раскрытия с естественнонаучным установлением «закона»; иными словами, рождение смысла в рамках гуманитарной системности может выступать отнюдь не естественным следствием того, что «сущность» не адекватна «существованию», но, напротив, существом данного явления, т.о. «деформирующим» происходящее, что закономерным следствием выступает рождение смысла и его проводника в бытие (воли и представления) – созна-

ния (в свете подобной редакции как раз симуляции и деформации (символическая власть) порождают (символическую) реальность, опыт оперирования с которой со временем утверждает разумеющееся деление на «сущность» и «явление»).

### Реконструкции: предыстория осмысления смысла

Непрекращающимся попыткам преодоления метафизики и панлогизма присуща высокая двойственность, выражаемая, в частности, в выходе за рамки извечного субъекта, извечных же законов его бытия и сознания, привнесении в аналитику реалей «жизненного мира», «истории и исторического субъекта», экзистенциалов и сублимации. С другой стороны, наследственным проклятием «нового мышления» выступает его конституирующее *осознание*, продолжающее *воплощать человечность*, проникшее в основания в качестве методологического «центрального означающего». Смысл и попытки его интерпретации несут такую печать. Согласно Гуссерлю, лишь в сознании «впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек» [8, с. 10]. Новые инвенции позиции Гуссерля выражает постановка во главу его понимания активности (интенциональности). «Сознание» же при этом утрачивает *созерцательность*, вмененную ему классической философией: «Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов» [8, с. 13]. Интенциональность же конституирует предметы в качестве «смысловых единств» [8, с. 16-17], причем любые реальные единства суть единства смысла [9, с. 30]. Акцент в очередной раз сделан на дескрипции, заключенной в скобки заинтересованности. Но интенциональность Гуссерля весьма камерна; это келейная активность, ограниченная черепной коробкой. Интенции эпохи отразились на Гуссерле достаточно деликатно; будучи кабинетным ученым, он предпочитает всем методам интроспекцию и редукцию, заключая «феномен» в скобки и из остатков выцеживая «безусловно достоверное». То, что сознание не способно на порождение универсальных структур, а интенциональность отражает ей предшествующие акты действия («Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным быти-

ем [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [10, с. 25]), Гуссерлем принципиально отрицается. Но попытки рассмотреть процесс осознания (осмысления) под микроскопом, отстранившись от всего «постороннего», не более и не менее оправданны, чем сходные усилия концентрации брамана на образе Брахмы.

«Весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек» поставлен в центр осознания; но последнее априори ориентировано структурой (смысла), метафизически заключившей «сущего в мире» в скобки (наглядно-представимого) процесса. «Раскрытие скобок» не затрагивает при этом «интенции», каковая в редакции Гуссерля предстает чистым феноменом любопытства, но может в любой момент обернуться «превращенной формой» а la Фрейд, или навязанной кем-то фигурой «присутствия» а la Фуко или Бодрийяр.

Не слишком оригинален в таком отношении и К. Ясперс: «Мы понимаем психические взаимосвязи изнутри, как нечто значащее, как некоторый смысл; и мы объясняем их извне, как регулярные или существенно важные параллелизмы или последовательности» [11, с. 546]. Смысл не исходит от психических феноменов (метафизика, *Д.С.*), но «вкладывается в них индивидом, обуславливается его осознанными намерениями, реализуется им самим» [11, с. 337]. Смысл «сам по себе» не присущ чему бы то ни было, и привносится в действительность активностью или намерением – и психические феномены не могут служить исключением. Ясперс несколько хитрит: психические феномены воли, намерения, мотивации суть психологическая проекция смысла *per se*, обретшие смысл в намерении другого *ab ovo*; проецируя их еще и на намерения «другого», Ясперс инициирует «дурную бесконечность» толкований.

Сартр помещает смысл в не менее знакомую временную перспективу [12, 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» [12, с. 187].

Поскольку связывание осмысленности с «целью» выступает распространенным мотивом аналитик, следует остановиться на нем чуть подробнее.

Помещение в среду «становления» как общая предпосылка осмысления выступает одним из принципиальных условий аналитики Гегеля.

Мировоззрение последнего отличалось вполне выраженной завершенностью, и его телеология впитала в себя многообразие конкретных идей целесообразности (последовательность, детерминизм, специфически сочетаемый с диалектикой «снятий», и пр.). Опуская многообразные подробности, заметим: смысл, вменяемый Гегелем явлениям смысла, обусловлен не «локально-рациональным», но онтологически-обусловленным «движением цели», имманентно вместилищем грядущее-целое, *предназначенное к синтезу*. Вне подобных «тонкостей» целесообразность сохраняет понятную значимость, но утрачивает (ей не присущую) связь со «смыслом», вплоть до антагонизма (однозначный образ движения к цели воплощен механическими действиями, «осмысленными» в плане функциональной логики, но со стороны их осуществляющего субъекта (напр., рабочего) смысла лишенными; и эта критика совершенно не оригинальна; не раз отмечалась необходимость помех на пути реализации как необходимого условия инициации осмысления; в более широком обзоре «смысл» (по Гегелю) возникает *при совпадении частной цели с «действительной целью» провидения – абсолютного Духа*).

Как мы можем убедиться, целесообразность связана со смыслом *не однозначно*; скорее присутствие «смысла» в целесообразном действии номинирует «сверхзадачу» режиссера, себе подчиняющую все частные задачи (мотивы и пр.).

Мир (жизненный мир), по мере расставания с метафизикой, наделяется энергетикой не физического, но символического свойства. Он все менее ассоциируется с рядом бездушных и в физической структуре определенных агломераций и все более – с системой заключенных в них смыслов (сигналов, управляющих импульсов). «Человек живет «внутри» смыслов, внутри того, что имеет логическую, эстетическую, этическую, религиозную значимость» [13, с. 61]. Время также утрачивает характеризующую его хронологическую степенность и обретает внутреннюю связь с субъективной активностью и квалитетрией: «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» [14, с. 107].

Ростки гуманизма упорны и привносят в сухую почву теории зеленую волну изменений и личностно-осмысленного *приращения*.

Но в этих на первый взгляд схожих дефинициях проскальзывает и заметная разница; в то время

как Бахтин по-прежнему центрирует внимание на индивиде, Тиллих, вводя в обзор все то, «что имеет логическую, эстетическую, этическую, религиозную значимость», захватывает тему «символической власти», слабо затронувшую конструкты психологии, но в глазах философов и социологов обладающую величайшей значимостью (ментального предопределения, от прямого – нейролингвистического программирования – до рационалистической, индивидуалистической идеологий и пр.). Вместе с тем «Символическая власть как власть учреждать данность через высказывание, власть заставлять видеть и верить, утверждать или изменять видение мира и, тем самым, воздействие на мир, а значит, сам мир – это власть квазиманическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической) ... (она, Д.С.) ... определяется ... структурой поля, где производится и воспроизводится вера» [15, с. 95]]. «Власть заставлять видеть и верить» безусловно направляет движения смысла, концентрируя усилия прежде всего на «структуре поля, где производится и воспроизводится вера». В силу того высказывания, подобные манифестациям Мерло-Понти (нам принадлежит «универсальная власть надления смыслом» [16, с. 179]), начинают вызывать определенный скепсис (вместе с тем акцентируя лакуну на месте связывания смысла с верой и последней – с хронологической интенцией; ранее акцентированная рациональность априори пресекает подобные исторически выверенные связи).

Пожалуй, наиболее близок к существу дела Мерло-Понти в следующем определении: «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 ничем иным, как проектом мира, и субъект неотделим от мира, но мира, который он сам проецирует» [17, с. 289]. «Экстаз» и «проект», мимоходом объединяемые скобками бытия, критически различны; смысл возникает в переходе от экстатического транса (трансценденции) к рационализации проектного плана («проекту мира»). И это не все.

И Мерло-Понти воспроизводит преобладающую в новой философии двойственность; с отчаян-

ной храбростью наделяя «субъекта» способностью экстаза, трансценденции и прочими склонностями «к проектированию мира», он забывает уточнить, о каком субъекте идет речь, и подобная забывчивость ведет к тому, что, с одной стороны, «субъект» мировой истории одет в плащ и шляпу профессора Сорбонны, преобразующего мир в своей голове и кабинете, с другой, из «контекста» осмысления начисто испаряются весьма существенные обстоятельства. Из него пропадает вопрос о субъекте, обладающем реальной – не возможностью даже, необходимостью – «придания реальности смысла» (дискурсивного, онтологического, символического и пр.). Тем самым неправомерными становятся любопытства, связанные с источниками упомянутых ранее экстазов и трансценденций – исходят ли таковые из «природы субъекта» (метафизика), или кто то менее могущественный, но более заинтересованный регулирует такую природу, попутно её рецензируя, как в свете набросков Фрейда (цензура запрета), так и в свете набросков Фуко, в политике сублимации справедливо усмотревшем не столько систему формальных ограничений, сколько целенаправленных разжиганий, подверженных манипуляциям власти.

Но если «смысл» конфигурирован на поле идеологии, то его следует включить в контекст игры суверенности; вместе с тем подобное включение не снимает вопроса его природы, в нее включая суверенность как необходимость редакции (внешней, политической), сочетаемой с не менее необходимой редакцией внутренней (сознанием, помещенным в контекстуальное поле символической власти). «Экстаз и трансценденция» при подобном прочтении преобразуются в феномены не менее проектируемые, нежели «либидо и имманентное влечение», утратившие все свои природные задатки в основании онтогенеза и на всем его протяжении культивируемые – в плотном поле «смысла», инкорпорированного во все поры окружения и модулируемого вокруг актуально-востребованного (политической конъюнктуры).

### **Смерть смысла и смысл смерти. Сублимация и контекст.**

Психология не слишком обогатила понимание смысла, в лице лучших сосредоточив силы на общей акцентуации его значения. «Без представления о цели индивидуальная деятельность потеряла бы всякий смысл» [18, s. 15]. Это так, если иметь

в виду онтологию такого целеполагания – предельная рационалистичность обесмысливает акт действия (преобразуя его из *поступка* в *реализацию*). «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» [19, s. 82-83]. После достаточно тривиальных отсылок к временной перспективе Адлер проходит к акцентуации общественного характера осмысления – продолжая балансировать на грани смысла и *обще-значимости*. «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» [20, p. 8]. Последнюю фразу следует, очевидно, приписать полемическому задору. В другом месте Адлер, соотнося смысл жизни со служением общему делу, связывает его с не-механическим «исполнением долга» [21, s. 8]. Несмотря на расплывчатые формулы и трюизмы, Адлер неустанно акцентирует роль «смысла» как ключа к пониманию поступков.

Тематика экстаза и трансценденции в связи с ее эстетическими переложениями всплывает вновь у В. Франкла, который выделяет особое «поэтическое измерение» локализации смыслов (раскрывая его в димензиональной онтологии [22, с. 49-53]. В нахождении и отыскании смыслов человеку помогает совесть, анализу которой Франкл посвятил книгу «Подсознательный Бог». Франкл определяет совесть как смысловой орган, интуитивную способность отыскивать смысл, единственно-кроющийся в каждой ситуации» [23, p. 63; 24, s. 156]. По Франклу, ценности с ее помощью и участием зарождаются. «Уникальный смысл сегодня – это универсальная ценность завтра» [24, с. 296]. После этих прозрений Франкл возвращается к отеческим очагам, утверждая, что восприятие смысла есть «осознание возможности на фоне действительности или, проще говоря, осознание того, что можно сделать по отношению к данной ситуации» [25, p. 260]. Очередной трюизм поглощает попытки выхода за рамки осознанности, растворяя уникальную инстанцию совести в банальной вариативности. Интуиция автора не находит возможностей экспликации: «Человек – это больше, чем психика: человек – это дух» [27, p. 63]. Дух свое бытие манифестирует модусами «само- трансценденции и само- отстранения». Эти мысли наследуют магистральным традициям. Большой инте-

рес представляет их раскрытие. «Свобода – это не то, что он имеет, а то, что он есть» (быть и иметь, Д.С.). «Человек решает за себя; любое решение есть решение за себя, а решение за себя – всегда формирование себя» [28, с. 114]. Безусловным в своей классичности сентенциям в очередной раз мешает отсутствие контекста, вне которого всякое утверждение, как мы успели убедиться, утрачивает смысл. «Человек решает за себя» не в качестве правила, но в качестве исключения; раб следует воле господина, охотник следует логике цели, аналитик – логике предмета; «человек» же от рождения до смерти опутан пеленами тайной и явной власти традиций, законов, символов и архетипов; где и как он «решает за себя» – это вопрос, и то, что «любое решение есть решение за себя» близко к мысли Адлера о том, что «единственный смысл наших действий – смысл для других».

Не менее настоятельно заявляет о себе мотив, связанный единством смысла, символа и им иницируемого переживания: «Смысл формируется во взаимодействии переживания и чего-либо, выполняющего символическую функцию» [29, р. 5]. «Смысл всегда включает в себя некоторые неявные аспекты, которые в данный момент не символизированы» [29, р. 65]. «Чувственный смысл, подобно гобелену, сплетается из многих переплетающихся нитей, однако переживается... как одно целое» [29, р. 84]. Характерной чертой такого рода аналитик выступает их индифферентность в отношении специальных (искусствоведческих) работ по уяснению сути «символа». Последний выступает самостоятельной темой, в данном случае не раскрывающей сути феномена (смысла), но транспонирующей ее в иную предметную область. В отношении психологии введение сюжета символизации лишь оживляет знакомый сюжет не-безразличия (в философском отношении отсылающий к интенциональности и пр.). Вместе с тем сюжет мотива в его отношении к смыслу совершаемого не оставляет равнодушным многих иных психологов. Согласно А.Н. Леонтьеву, «Формы переживания суть формы отражения отношения субъекта к мотиву, формы переживания смысла деятельности» [30, с. 48-49]. Связывание смысла с мотивацией подкупает простотой отождествления «мотива» и «стимула», что, с одной стороны, позволяет распространить понятие «осмысленной деятельности» (с ее универсально-опосредующей ролью) на весь животный мир, с другой, человеческую осмысленность связать с осознанием (переживанием, по

Л.С. Выготскому) мотива. Вместе с тем разделение «субъекта» и мотива его поведения рождает ряд нелегких вопросов (например, о мотивах субъективной коррекции мотива), на которые автор дает весьма неоднозначные ответы.

Наша дескрипция оставалась бы неполной вне указания на пункт пересечения тематики смысла (жизни) с мотивами «смерти» (бытия- к- смерти).

Опуская известные высказывания по этому поводу классиков (вплоть до Хайдеггера), все же затронем тему смерти в современных модификациях связи с ее жизненным смыслом.

Ж. Бодрийяр утверждает, что борьба со смертью переносит смерть в жизнь, превращая ее в «модус призрачного существования», в котором место реальности занимает «симулякр», с чем реальность *предается забвению*. «Все инстанции подавления и контроля утверждаются в пространстве разрыва, в момент зависания между жизнью и ее концом, т. е. в момент выработки совершенно фантастической, искусственной темпоральности...» [31, с. 273]. Бодрийяр прав в том, что «всем инстанциям подавления и контроля» присущ с момента происхождения «привкус» *игры со смертью*: он заключен в прерогативе власти на введение чрезвычайных мер, проведение карательных санкций, в культурной и символической политике. Суверенность противопоставлена размерности уже тем, что противопоставляет безвременью общие мобилизации, формирующие ткань истории. Но «зависание между жизнью и ее концом» в качестве указания на источник утверждения власти вкуче с искусственной темпоральностью отсылает к гипотетической естественности, существующей лишь в априористике разума. Из ее постулатов следуют и дальнейшее заключение: «Церковь живет отсроченной вечностью (так же как государство – отсроченным общественным состоянием, а революционные партии – отсроченной революцией: все они живут смертью)» [31, с. 273]. Но если отсроченное всегда заключает в себе смерть, последняя утрачивает всякую культурную определенность (сдвигая рассуждения в область абсурдной всеобщности: «отсрочка» приобретает упомянутый смысл по отношению к (назначенной) казни; если в конце всякого жизненного пути фиксировать его завершение, то сам он (схоластически) преобразуется в «путь смерти»).

Но обнаруженная Бодрийяром отсрочка не раскрывает в культурных коннотациях смерти их внутреннего смысла (их смысло-несущего контек-

ста), концентрируясь на «симуляциях», преследующих (очевидно) корыстные мотивы. Между тем «отсрочка» как магистральный путь одушевления, в христианстве (и в иных монотеистических религиях) прежде всего полагает по отношению к жизненному пути ту «герменевтику», которая и просочилась в священные тексты.

«Отсрочка» обуславливает между тем не только «символический смысл» земной жизни, но опосредует отношение к горнему, предваряя переход к сознательному плану существования с зреющими в нем семенами рациональности; вместе с тем институализируется (сакральная) суверенность, направляя «символическую реальность» на путь индивидуализации. «Отсрочка» и «опосредование», т.о., выступают симптомами преобразований, лишаящих смерть прежде ей присущих (непосредственных) функций (инициации), и в ослабленном виде распространяющих их на всю жизнь индивида (прозрение «значимости» земного пути в свете предстоящей вечной жизни).

Затронем ещё один момент метаморфоза первичной реальности, в понимании Бодрийера непрерывно деградирующей в сторону не-подлинности (чудесным образом совпадающей со все большей смысловой насыщенностью) «... власть, вопреки бытующим представлениям, – это вовсе не власть предавать смерти, а как раз наоборот – власть оставлять жизнь рабу, который не имеет права ее отдать» [31, с. 101-102] (мысль, продолжающая тему «отсроченности»). Интерес в данном случае представляет упорство во вменении упомянутым отсрочкам преднамеренности с адресацией последней суверенности – при полной неопределенности ее целей.

Но рабство исторически основано прежде всего именно «властью предавать смерти», и рождено войной [32]. «Отсрочка смерти» имеет к рабу на протяжении многих тысячелетий ровно то же отношение, что и к прочим домашним животным (и в Древнем Риме раб предстает все еще *instrumentum vocale*, говорящим орудием). Сходные мысли разделяет и Дж. Агамбен, усматривающий истоки суверенности в юрисдикции *homo sacer* «так как, с одной стороны, объявляет некоторое лицо священным, а с другой – предписывает (или, вернее, делает безнаказанным) убийство этого лица» (речь о власти, *Д.С.*) [33, с. 93].

Но этот родник фантазии отравлен двойным ядом. Рабство, прежде всего, представляется институтом, чье происхождение тесно связано с про-

исхождением самого человека: «В эпоху неолита ... Сообщества строились из иерархически соподчиненных кастовых (классовых) идентичностей, образующих относительно устойчивую этничность. Элита уже не мыслила себя без зависимых работников, в связи с чем начался бум рабства – стремительное развитие идеологии зависимости и растянувшегося на тысячелетия промысла рабов. Его обратной стороной стало продолжающееся по сей день развитие индустрии управления» [34, с. 154].

Вместе с тем отыскание замысловатых зацепок, полагающих рабство стартовым пунктом политики ли, суверенности или символической власти, меняет причины и следствия; «власть» в процессе политической секуляризации безусловно опиралась на лакуны родовых связей, среди них формируя сеть лишенцев, обретающих новый юридический статус (прообраза государевых и государственных служащих). Вместе с тем это, столь же безусловно, элемент канализации и сублимации страха, полагаемый в основание новой дрессуры. Его не следует путать с культом бессмертия, характеризующим историю аристократии от первобытных ритуалов инициации до каст «дважды рожденных». Эпический характер «преодоления смерти» наследует архаичной необходимости ее ритуального преодоления (отношение к смерти в древних культурах, по П.П. Гайденко, «носит эпический характер» [35, с. 59]).

В гобелен смысла вплетается, т.о., еще одна яркая нить: это обреченность смерти, мощно акцентированная с начала Нового времени; идущая от Хайдеггера линия связывает смысл с этим «принятием» факта «движения к пределу». Обращение к реальной ее истории позволяет все же говорить о внутренних ее коллизиях, решительным образом охватывающих психологию вкупе с суверенностью. В движение смысла вовлечены, т.о., элитарное культивирование экстатической само-исступленности и самоотверженности, и характеризующее первые шаги истории, вместе с чем и история «дрессуры», составившая канву будущего гражданского общества. «... человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он постоянно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в госпо-

дине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине» [36, АА 8: 23]. Эта несколько пространная цитата Канта возрождает ранее звучащий вопрос Франкла о природе совести и ее уникальном (о) суждении; в ней же высвечивается вся недостаточность рационального просмотра, не фиксирующего на пестром ковре истории «такого господина».

Вместе с тем обычно-прокламируемая онтология хозяйственности (заботы) исключает его из списка достоверных субъектов. «Реализм» способен в лучшем случае породить такого рода субъективность в качестве уравнивающей (разрозненные интересы) структуры, снабдив ее нечеловеческой прозорливостью. Тот же «реализм» не способен вместить в ткань истории и осмысленность, постоянно вынося ее в ряд «побочных продуктов», впрочем, имеющих истоки все в той же среде «переплетения интересов».

### Итоги

Титанические усилия, сопровождающие историю осмысления смысла, и мизерность их результатов подводят к мысли о том, что помянутые усилия упускают нечто принципиальное не в конкретных набросках теорий, но в *основаниях*, нечто, не дающее продвинуться далее в понимании многообразных *иррациональных компонент* смысла.

Предшествующее позволяет разделить такого рода лакуны на два класса.

Это, с одной стороны, преобладающая схема генезиса, при всем разнообразии вариаций прочно впитавшая постулаты сапиентизации и выстраивающая антропологические модели на такого рода предпосылках.

Смысл, очевидно родственный третируемому «духу», изгоняется из нее фундаментально, не находя *методологического* обоснования в систематике разума.

Достаточно очевидно из предшествующего, что рационализм не в ладах с собою *ab ovo*, с одной стороны фиксируя законы природы и разума на почве детерминации, с другой, в сфере гуманитарной мальчишески игнорируя факты, упорно свидетельствующие о совпадении начал истории с кровавыми жертвоприношениями, инициирующи-

ми экстатические состояния, о тех транзитивных позовах, которые формировали природу человека на протяжении тысяч и тысяч лет [37]. Между тем: «Палеолитические камни, галлюцинации, огонь, речь, мозг – все это следы абсурда, пронесшегося по земле, как вихрь, и растворившегося в культуре» [38, с. 17].

Непосредственное отношение к теме имеет «символическая власть», воплощенная в таком абсурде (экстазе). Двойственность ее роли обусловлена двойной индексацией «смысла», ранее уже успевшей проявиться в текстах: это, с одной стороны, смысл *per se*, концентрируемый в эпизодически инициируемых состояниях энтузиазма, и хранимый культурой «пафоса», с другой же, его многообразные aberrации, симулирующие «энтузиазм» на путях дрессуры, следующие по пути привнесения в (рутину) энтузиазма *иллюзии* (в ее ощутимой, но не эксплицированной родственности смыслу), азарт осмысления (раскрытия за явленным сущности, или существа его представляющей *редакцией*).

Вопрос о природе смысла в редакции (филогенеза) *новой* трансформируется, т.о., в вопрос о природе «первичного смысла» (пафоса, одухотворения, самоотверженности), адресованного суверенности (субъекту), своим вечным объектом имеющей другую суверенность (субъект) и, в качестве средств-органов, собственную общность (рабов, не- вдохновленных и пр.). Наличие подобного (универсального) объекта полагает вопрос о природе «вторичного смысла» в ракурс «симуляции», трансформирующей животные интенции (инстинкты) в плоскость их разжигания, углубления и «осмысленности».

Вопрос о природе «символической власти» следует рассмотреть именно в плоскости этой симуляции. Не вдаваясь в многообразные подробности (наиболее обстоятельно затронутые М. Фуко), следует заметить, что это вопрос о смысле реальности, некогда существовавшей наряду и параллельно с реальностью «высшего», с началом Нового времени выдвинувшейся на первые роли. Ее становление и *утверждение в символическом поле* неотрывно от становления новой редакции смерти – преобразуемой из кредо (элитарного) единства в символ (демократической) разъединенности. Смерть, ставшая навечно «твоей», смерть как необратимость конца и венец атомарного «пребывания», сплывает массу в пластично-управляемую, извне регулируемую мягкой властью, поддержи-

ваемой авторитетом со- знания (иными словами, в формуле «миром правят деньги, жажда власти, секс и голод» не следует видеть извечные и от начала времен охватывающие человека интенции природы; это итоги редакционных политик, формирующих из одухотворенных общинников, составляющих некогда костяк диффузных суверенностей, рассеянных по лицу планеты, атомарных индивидов, заключенных в коконы страха – и вместе с тем подверженных манипуляциям при помощи веревочек желаний, произвольно разжигаемых и вмещающих в себя иллюзорные смыслы и интенции их расширения).

Второй разряд переосмысления задан логическим полем, с Канта разделившим мышление на Vernunft и Verstand (разум и рассудок). Уже Кант, относя аналитику к епархии рассудка, по отношению к разуму полагает его назначением синтетические функции. Проблема доживает до настоящего времени, не обретая смысловой оформленности; двойственность, возрождающая мотивы экстатического генезиса, звучит в определении: «Мысль нельзя подумать механически, она рождается из душевного потрясения» [39, с. 25].

Логика генезиса изучаемого обуславливает необходимость логической же прежде всего перекодировки: фундаментальный тезис осознания – как процесса соотнесения данного как еще не известного – и узнаваемого на пути опознания, соотнесения с данным (иным: предметом, или процессом, так или иначе известным) должен вместить исторически более первичную задачу отражение *неизвестного, беспрецедентного, спонтанно-импровизирующего*.

Но этот чуждый современности предмет имеет своим протагонистом субъекта, готового к противостоянию (его «отражению»). Таковым

субъектом выступает не сознание, но спонтанная активность, готовая к беспрецедентному действию «по ту сторону» страха, в поле разделения намерения прочими (самоотверженными) участниками (представления).

Понимание «смысла» подобной (элитарной) интенции невозможно вне развенчания мифа «отражения» в «логике предмета»; но рассматриваемая интенциональность опирается только на самое себя, выступая чистой субстанцией *causa sui*. Вместе с тем чистота ее не абсолютна; в ней скрывается необходимость внутренней согласованности (гармонии), обусловленная целью внешней разделенности (эстетическая трансцендентальность). Эта обреченность предстоящим и включает «время» во внутреннее обустройство бытия, понуждая «смысл» само-определяться «по ту сторону цели», но в (эстетической) на нее ориентации.

Смысл опирается на (временящую из будущего) интенциональность, поскольку «логика отверженных» (элит) имеет своим предметом столь же универсальное нечто (суверенность), по отношению к которой и разворачивается (смертельная) игра инициатив-импровизаций.

Эта древняя субстанция (духа) и раскрывается рассудку при помощи сознания, каковое и трансформирует (инициирующие символы) в череду представлений (находя для «смыслов» им адекватные оболочки слов, фраз, образов и значений).

Но в глубине спонтанной генерации «смысл» не обладает предметной выраженностью – и эта именно его черта столь настоятельно сбивает с толку. Вместе с тем его содержание целиком заключено в рамки игры самоопределяющихся инициатив, оформляемых трансцендентально-эстетически.

## Список литературы:

1. Фрейд З. Толкование сновидений. М.: Современные проблемы, 1913. 448 с.
2. Maddi S.R. Existential Analysis // The encyclopedic dictionary of psychology / R. Harre, R. Lamb (Eds.). Oxford: Blackwell, 1983.
3. Kelly G. The psychology of personal constructs. New York: Norton, 1955. XVIII, 1210 p.
4. Gauld A., Shatter J. Human action and its psychological investigation. London etc.: Routledge and Kegan Paul, 1977. IX, 237 p.
5. Royce J.R., Powell A. Theory of personality and individual differences: factors, systems and processes. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1983. 304 p.
6. Зинченко В.П. Живое Знание: психологическая педагогика. Ч. 1. 2-е изд., испр. и доп. Самара: Самарский Дом Печати, 1998. 296 с.
7. Maddi S.R. The search for meaning // The Nebraska symposium on motivation 1970 / W.J. Arnold, M.H. Page (Eds.). Lincoln: University of Nebraska press, 1971. P. 137-186.
8. Гуссерль Э. Парижские доклады (1929) // Логос. 1991. Вып. 2. С. 6-30.
9. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии (1913). М.: Лабиринт, 1994 д. 110 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1955-1981.
11. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1053 с.

12. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М.: Прогресс, 1994. 237 с.
13. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.
14. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
15. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 87-96.
16. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Ч. III. Гл. 3. Свобода // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск: Менск, 1997. С. 173-199.
17. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник – 1990. М.: Наука, 1991. С. 271-293.
18. Adler A. Lebenskenntnis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978. 159 s.
19. Adler A. Psychotherapie und Erziehung: Ausgewählte Aufsätze. Bd I: 1919-1929 / Hg. von H.L. Ansbacher, R.F. Antoch. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 1982 a. 267 s.
20. Adler A. What life should mean to you. London: George Allen and Unwin, 1980. 300 p.
21. Adler A. Psychotherapie und Erziehung: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 2: 1930-1932 / Hg. von H.J. Ansbacher, R.F. Antoch. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. 285 s.
22. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 367 с.
23. Frankl V. The will to meaning: foundations and applications of logotherapy. New York: Plume press, 1969. X, 181 p.
24. Frankl V. Der Mensch von der Frage nach dem Sinn: eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München; Zurich: Piper, 1979. IX, 308 s.
25. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 367 с.
26. Frankl V. Logos, paradox and the search for meaning // Cognition and psychotherapy / M.J. Mahoney, A. Freeman (Eds.). New York: Plenum, 1985. P. 259-275.
27. Frankl V. Psychotherapy and existentialism. New York: Simon and Schuster, 1967. X, 246 p.
28. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 367 с.
29. Gendlin E.T. Experiencing and the creation of meaning: a philosophical and psychological approach to the subjective. New York: The Free Press of Glencoe, 1962. XVIII, 302 p.
30. Леонтьев А.Н. Философия психологии: из научного наследия / Под ред. А.А. Леонтьева, Д.А. Леонтьева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 287 с.
31. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
32. Катасонов В.Ю. От рабства к рабству. От Древнего Рима к современному Капитализму. М.: Кислород, 2014. 448 с.
33. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
34. Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. 496 с.
35. Гайденко П.П. Смерть // Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1989.
36. Спектор Д.М. Третий путь. Между инстинктом и сознанием // Культура и искусство. 2015. № 1(25).
37. Гиренко Ф.И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М.: Академический Проект, 2012. 237 с.
38. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000.

### References (transliteration):

1. Freid Z. Tolkovanie snovidenii. M.: Sovremennye problemy, 1913. 448 s.
2. Maddi S.R. Existential Analysis // The encyclopedic dictionary of psychology / R. Harre, R. Lamb (Eds.). Oxford: Blackwell, 1983.
3. Kelly G. The psychology of personal constructs. New York: Norton, 1955. XVIII, 1210 p.
4. Gauld A., Shatter J. Human action and its psychological investigation. London etc.: Routledge and Kegan Paul, 1977. IX, 237 p.
5. Royce J.R., Powell A. Theory of personality and individual differences: factors, systems and processes. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1983. 304 p.
6. Zinchenko V.P. Zhivoe Znanie: psikhologicheskaya pedagogika. Ch. 1. 2-e izd., ispr. i dop. Samara: Samarskii Dom Pechati, 1998. 296 s.
7. Maddi S.R. The search for meaning // The Nebraska symposium on motivation 1970 / W.J. Arnold, M.H. Page (Eds.). Lincoln: University of Nebraska press, 1971. P. 137-186.
8. Gusserl' E. Parizhskie doklady (1929) // Logos. 1991. Vyp. 2. S. 6-30.
9. Gusserl' E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii (1913). M.: Labirint, 1994 d. 110 s.
10. Marks K., Engel's F. Soch. T. 3. M.: Gosudarstvennoe izd-vo politicheskoi literatury, 1955-1981.
11. Yaspers K. Obshchaya psikhopatologiya. M.: Praktika, 1997. 1053 s.
12. Sartr Zh.-P. Problemy metoda. M.: Progress, 1994. 237 s.
13. Tiliikh P. Izbrannoe. Teologiya kul'tury. M.: Yurist, 1995. 479 s.
14. Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: Iskuststvo, 1979. 423 s.
15. Burd'e P. Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva. M.: In-t eksperimental'noi sotsiologii; SPb.: Aleteiya, 2007. S. 87-96.
16. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. Ch. III. Gl. 3. Svoboda // Ot Ya k Drugomu: Sb. perevodov po problemam intersub'ektivnosti, kommunikatsii, dialoga. Minsk: Mensk, 1997. S. 173-199.
17. Merlo-Ponti M. Vremennost' // Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 1990. M.: Nauka, 1991. S. 271-293.

18. Adler A. Lebenskenntnis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978. 159 s.
19. Adler A. Psychotherapie und Erziehung: Ausgewählte Aufsätze. Bd I: 1919-1929 / Hg. von H.L. Ansbacher, R.F. Antoch. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 1982 a. 267 s.
20. Adler A. What life should mean to you. London: George Allen and Unwin, 1980. 300 p.
21. Adler A. Psychotherapie und Erziehung: Ausgewählte Aufsätze. Bd. 2: 1930-1932 / Hg. von H.J. Ansbacher, R.F. Antoch. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. 285 s.
22. Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla. M.: Progress, 1990. 367 s.
23. Frankl V. The will to meaning: foundations and applications of logotherapy. New York: Plume press, 1969. X, 181 p.
24. Frankl V. Der Mensch von der Frage nach dem Sinn: eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München; Zurich: Piper, 1979. IX, 308 s.
25. Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla. M.: Progress, 1990. 367 s.
26. Frankl V. Logos, paradox and the search for meaning // Cognition and psychotherapy / M.J. Mahoney, A. Freeman (Eds.). New York: Plenum, 1985. P. 259-275.
27. Frankl V. Psychotherapy and existentialism. New York: Simon and Schuster, 1967. X, 246 p.
28. Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla. M.: Progress, 1990. 367 s.
29. Gendlin E.T. Experiencing and the creation of meaning: a philosophical and psychological approach to the subjective. New York: The Free Press of Glencoe, 1962. XVIII, 302 p.
30. Leont'ev A.N. Filosofiya psikhologii: iz nauchnogo naslediya / Pod red. A.A. Leont'eva, D.A. Leont'eva. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1994. 287 s.
31. Bodriiyar Zh. Simvolicheskii obmen i smert'. M.: Dobrosvet, 2000. 387 s.
32. Katasonov V.Yu. Ot rabstva k rabstvu. Ot Drevnego Rima k sovremennomu Kapitalizmu. M.: Kislod, 2014. 448 s.
33. Agamben Dzh. Homo sacer: Suverennaya vlast' i golaya zhizn'. M.: Evropa, 2011. 256 s.
34. Golovnev A.V. Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii). Ekaterinburg: UrO RAN; Volot, 2009. 496 s.
35. Gaidenko P.P. Smert' // Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'. M.: Sov. entsiklopediya, 1989.
36. Spektor D.M. Tretii put'. Mezhd u instinktom i osoznaniem // Kul'tura i iskusstvo. 2015. № 1(25).
37. Girenok F.I. Absurd i rech'. Antropologiya vooobrazaemogo. M.: Akademicheskii Proekt, 2012. 237 s.
38. Mamardashvili M.K. Estetika myshleniya. M.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2000.