

внутри самой игры. Поэтому в пространство двойной игры отношений попадают те элементы, которые в мире считаются «модными» в буквальном смысле<sup>1</sup>. В конечном счете, мужчинам и женщинам, втянутым в глобальную игру гендерной моды, навязываются те или иные модели отношений. Принимая правила этой симулятивной игры, они оказываются в виртуальном пространстве условностей, продиктованных правилами все той же модной игры.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что посредством игры моделируется не только обобщенный и идеальный образ *возможного мира*, который существует пока еще в потенции, но и образ *возможного человека* и возможных гендерных отношений. Игра имеет свойство «консервировать» любую информацию, поэтому для человека она выступает в качестве транслятора и репрезентатора информационных модулей гендерной системы, а также «механизмом» производства, воспроизводства и управления современными глобальными гендерными процессами.



УДК 111. 1

Н.А.Черняк

### ВЗАИМООТНОШЕНИЕ С ДРУГИМ: ПОНИМАНИЕ ИЛИ ВОПРОС

*В статье рассматривается проблема взаимоотношения с Другим (Чужим) в феноменологической и экзистенциалистской перспективе. Выясняются возможности и роль понимания в регуляции человеческих отношений (межличностных, национально-этнических и проч.).*

**Ключевые слова:** другой, бытие-с-другим, понимание, феноменология опыта, ответ.

N.A. Chernyak

### MUTUAL RELATION WITH THE OTHER: UNDERSTANDING OR QUESTION

*The issue of mutual relation with the Other (Stranger) in phenomenological and existential prospect is considered in the article. Possibilities and role of understanding in regulation of the human relations (interpersonal, national-ethnic and others) are revealed.*

**Key words:** the other, existence with the other, understanding, experience phenomenology, answer.

Было бы не совсем правильным утверждать, что тематика Другого («Иное», «Чужое») является специфической лишь для сегодняшней философии, т.е. философии конца XX – начала XXI вв. Известно, что проблема Другого обсуждалась в «Феноменологии духа» Гегеля, в «философии жизни», феноменологии, экзистенциализме, герменевтике и других направлениях философской мысли. Вместе с тем следует признать, что особую остроту и актуальность она приобрела именно в наше время. И дело заключается вовсе не в моде на то или иное веяние в культуре и философии. Дело в том, что взаимодействие, столкновение с Другим, Чужим становится фактом повседневной жизни. Не вызывает сомнения, что не только ближайший, но мир в целом, становится мультикультурным; в обжитый нами, понятный, доступный мир вторгаются иные формы общежития, которые выходят за границы нашей осведомленности, понятности и поэтому аттестуются как чужие. В этой связи возникает вопрос: что же такое «чужое», «другое» и как жить, как устанавливать отношения с Другим?

Как видим, проблема имеет прежде всего практический характер. Однако это обстоятельство не только не отменяет, но, пожалуй наоборот, делает необходимым философское осмысление феномена Другого, Чужого, выявление предельных оснований «инаковости», «другости», «чужести», их внутренней определенности, а также выяснения вопроса о том, в каких описаниях (онтологии или эпистемологии) «Чужое» в наибольшей мере выражает себя и как эти описания соотносятся с классическими эпистемологическими конструктами (Я, трансцендентальный субъект, единое, тождественное, абсолют и др.).

<sup>1</sup> Шаров К.С. Гендерные аспекты моды // Вопросы философии. 2007. № 7. С. 50–64.

Отмечая то обстоятельство, что тематика Другого явно вытесняет классический вопрос о субъекте и объекте, Б.В. Марков объясняет это тем, что в философском, социально-антропологическом, социально-культурном дискурсах происходит постепенное осознание «нередуцируемости различных форм рациональности, нравственности, этничности, культурности к универсальному базису, позволяющему оценивать их как более или менее развитые модусы единой субстанции» [1]. Иными словами, идут поиски объяснения Другого, Чужого, Иного уже не на почве существования неких единых универсальных оснований разных культур, но на почве признания изначальной суверенности, разности, «чужести» культур и права на эту чуждость.

Не будет преувеличением сказать, что одним из мощных импульсов для радикализации тематики Другого в современной философии послужила феноменология Э. Гуссерля. Как известно, эта проблема ставилась им в аспекте интересубъективности.

Гуссерль был занят выяснением процесса конституирования трансцендентальной субъективности в пределах феноменологически редуцированной сферы и поэтому неизбежно должен был выйти на проблему объяснения существования Другого. Он предполагал провести трансцендентальный анализ другого *его*, прежде всего с той целью, чтобы избежать солипсизма. Автор феноменологии признает, что в сфере чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с существующими в нем «другими» и, в соответствии со смыслом этого опыта, не как свой собственный синтетический продукт, но как чужой по отношению ко мне, интересубъективный мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах.

Иными словами, возникает проблема, как объяснить существование других *его*: «ведь они не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но представляют собой, по своему смыслу, именно другие» [2, с. 434]. И при этом, конечно, недостаточно сослаться на эмпирический факт наличия других. В отличие от естественной установки, в которой существование других людей рассматривается само собой разумеющимся, в трансцендентальной установке этот факт следует прояснить, т.е. показать смысл Другого как Другого в его инаковости.

Как отмечает Б. Вальденфельс, заслуга Гуссерля состоит в том, что его подход сделал возможным выделить и рассматривать Чужого в его чужести. В анализе феноменологического опыта Гуссерль исходит не из некоего совместного опыта и не из некоего опыта Совместного, но из опыта Чужого как Чужого. Тем самым как бы устанавливается определенная противоположность Собственного и Чужого. А именно: Собственное оказывается тем, что доступно и находится во владении, Чужое – это то, что недоступно и не находится во владении» [3]. Более того, подчеркивает Вальденфельс, Гуссерль настаивает в своей теории феноменологического опыта на том, что всякий опыт подлечит неснимаемым ограничениям и тем самым уходит от крайностей различного рода центризма.

Вместе с тем, как отмечают многие исследователи, гуссерлевский вариант феноменологии Другого характеризуется противоречивостью и недостаточной последовательностью, что дало повод для обвинений его в солипсизме. Дело в том, что, согласно Гуссерлю, Другое мыслимо только как аналог моего собственного. «В силу своей смысловой конституции оно с необходимостью выступает как *интенциональная модификация* моего объективированного Я, моего первопорядкового *мира*: «другой» в феноменологическом смысле, как *модификация моей самости*» [2, с. 467].

Гуссерль разъясняет возникшую проблему: известно, что каждый обладает своим опытом, своими явлениями и их единствами, своим феноменом мира, в то время как познанный в опыте мир существует сам по себе, в противоположность всем познающим субъектам с их феноменами мира. Как объяснить этот факт? Он полагает, что чистота трансцендентального исследования будет обеспечена, если «неукоснительно придерживаться того факта, что всякий смысл, которым обладает или может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении своей «*чтойности*», так и в отношении своего «*существования*»...есть некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее, из ее конститутивных синтезов... Таким образом, ...следует начать с систематического развертывания открытой и имплицитной интенциональности, благодаря которой бытие «других» для меня *создается* и истолковывается сообразно своему правомерному содержанию» [2, с. 436–437]. Иными словами, анализ Другого должен быть проведен в границах трансцендентального *его*, полученного в результате феноменологической редукции, поскольку всегда остается в силе и предполагается трансцендентальная установка, сообразно которой все, что есть для меня, может почерпнуть свой бытийный смысл исключительно из меня самого, из сферы моего сознания [2, с. 514].

Проблема ставится, таким образом, прежде всего в специальном аспекте, а именно как проблема существования «других» *для меня* и, следовательно, как тема трансцендентальной теории опыта «другого», получившего у Гуссерля название вчувствования, или эмпатии. Решает ее Гуссерль следующим образом: мое первопорядковое *его* конституирует другое *его* посредством аппрезентативной апперцепции и тем са-

мым становится возможным постижение Другого как alter ego благодаря аналогизирующей проекции или перестановке моего тела на место тела другого. Так происходит «понимание» Другого (эмпатия, или вчувствование).

Однако, как совершенно справедливо замечают некоторые исследователи, смысл указанных феноменов в концепции Гуссерля оказывается довольно неясным. Вопрос о том, как происходит переход от данности Другого в опыте к очевидному смыслу Другого как другого Я, или иначе, как можно убедиться, что нечто обладает такими же, как у нас, структурами сознания, остается нерешенным. Б. Вальденфельс с определенной долей горечи замечает, что, в конечном счете, «опыт Чужого» оказывается превращением опыта самого себя» [3].

В философии экзистенциализма, взявшей на вооружение феноменологический метод Гуссерля, проблема существования Другого подвергается тщательному и обстоятельному анализу, прежде всего в связи с предпринятой ею задачей прояснения человеческой ситуации в мире. Чуждость, инаковость других не только не элиминируется из повседневной реальности, но объявляется неустрашимым фактом совместной жизни, бытия-с-другим. Согласно М. Хайдеггеру, как это следует из аналитики Dasein, человеческое бытие есть такое бытие, которое предполагает бытие другого в своем бытии.

Большой частью человек является человеком людей, а это значит, что он изначально и всегда живет в совместно истолкованном мире и ему принадлежит. «Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*» [4, с. 118].

И в этом усредненно общем мире мир с той или иной степенью отчетливости и определенности всегда понятен существующему в нем вот-бытию. Более того, Хайдеггер замечает, что «поскольку само бытие-в-мире есть понимание, представляющее собой не вид познания, но первичный способ, каким существует само бытие-в-мире, и поскольку мы постигли бытие-друг-с-другом как изначальную конституцию вот-бытия, постольку последнее eo ipso оказывается взаимопониманием. Взаимопонимание осуществляется во взаимной освоенности (Vertrautheit) и понятности» [5].

Однако, как показывает Хайдеггер, в таком существовании Я еще не обладает самостью, поэтому в повседневности просто нет различия между собственным и другим Я. Это Я осуществляет несобственные, то есть воспринятые от Других, бытийные возможности, не понимая их чужеродности и инаковости. Как пишет Ф.-В. Херрманн: «вот-бытие неподлинно набрасывает себя на свои возможности бытия-в-мире, если оно схватывает их... в модусе их общедоступной, из «некто» (vom Man) обусловленной истолкованности. Оно бросает себя на возможности озабоченного бытия-при внутримировом сущем, не исполняя своего набрасывания как изначально размыкающего отношения к замкнутости бытия и не приводя себя изначально к своему бытию брошенным в разомкнутость-на-основе-замкнутости» [6, с. 163].

Поскольку в повседневном существовании нет ни Я, ни Другого как того, что отлично от Я, ведь «кто» повседневности – это «некто», то, собственно, не существует и проблемы понимания другого как Другого. Иными словами, автоматическое понимание Другого (осуществление смысловых набросков, тождественных его наброскам) совершается только в том случае, если он не является другим в полном смысле этого слова. Такое понимание, однако, как уже отмечалось, является несобственным.

Вместе с тем такое несобственное бытие-с-другим является почвой, на которой только и может возникнуть собственное отношение к Другому, собственное понимание Другого. Дело в том, что только лишь когда Я обретает индивидуальность своего существования, Другой в собственном бытии впервые обретает свою инаковость. Но для здесь-бытия осознание собственной самости означает признание безосновности своего существования, своего авторства и своей бесконечной ответственности за свое бытие. Отсюда следует, что если понимать Другого во всей его глубине и подлинности, то это означает прожить его жизнь или осуществить его возможности и тем самым перестать быть собой. Но это исключено для Я, поскольку в таком случае Я утрачивает самого себя. Таким образом, получается, что в самом фундаменте человеческого существования заключена невозможность подлинного понимания Другого; это неизбежный удел совместно бытия-с-другим как со-бытия.

Ж.-П. Сартр также ставит проблему взаимоотношения «человеческих реальностей», насколько это возможно в рамках экзистенциально-феноменологического анализа, и тематика понимания здесь увязывается с выяснением основных характеристик и особенностей человеческого существования. Бытие-с-другим, или совместное существование, это, и по Хайдеггеру и по Сартру, существенная черта человеческой жизни и ее неизбежный удел. В целом принимая хайдеггеровскую характеристику Другого, Сартр выявляет ее изъяны. Главным является тот, что Другой у Хайдеггера сводится, в сущности, к конститутиву моей экзистенции. Другой здесь (в концепции Хайдеггера), по словам Сартра, – это лишь предел, который способствует конституированию моего бытия. Однако в действительности Другой не может быть столь необходимым моему собственному существованию, поскольку я существую перед тем, как встретить его. Иными словами, Другой – это такая же свободная экзистенция, как и я.

Сартр видит недостаток хайдеггеровской трактовки совместного бытия в том, что хайдеггерово бытие-с-другим, «постигаемое исходя из «моего» бытия, может быть рассматриваемо только как чистое требование, основанное в *моем* бытии, и оно не создает ни малейшего доказательства существования другого, не воздвигает никакого моста между мной и другим» [7, с. 272]. Более же всего не устраивает Сартра то обстоятельство, что это «бытие-с» квалифицируется не как отношение одной уникальной личности с другой уникальной личностью, не как взаимная связь «более незаменимых существ», но как социальное единство *кого-то*. Не принимает Сартр также ни реалистический, ни идеалистический варианты решения проблемы другого, так как первый просто некритически полагает его существование достоверным, а второй сводит его к системе моих «представлений». Для Сартра существование другого осмысливается как проблема уникального основания нашего бытия. «В глубине самого себя я должен найти не основания верить в другого, но самого другого, как не являющегося мною» [7, с. 275].

Известно, что Сартр определяет человеческую реальность, опираясь на принцип «неантизации» и *согито*, как бытие-для-себя. Этот принцип нерелексивного *согито* был положен Сартром также и в основание теории Другого. А именно – «доонтологическое» понимание, которым располагает каждый в отношении собственного мира и которое должно стать отправным пунктом в исследовании существования другого.

Исследование человеческой реальности, проведенное Сартром, показало, что существуют онтологические структуры, которые есть *моё* бытие, не являясь *для-меня*. Например, стыд: стыд есть *мой* стыд перед *другим*. Или, иными словами, стыд есть потому, что существует Другой. Эти две структуры – мое бытие и бытие-для-другого (в виду другого) – неразделимы. Тем самым, пишет Сартр, для того чтобы полностью понять все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого. Следует сразу сказать, что «другой» у Сартра не редуцируется к конститутиву моей экзистенции: это – индивидуальность, которую я встречаю в середине мира. Существование Другого не является следствием, которое можно вывести из онтологической структуры для-себя. Только допущение равноправных экзистенций делает существование Другого и моих взаимоотношений с ним действительной проблемой.

В чем же видится проблема Другого Сартру? Прежде всего, конечно, не в том, чтобы предпринимать новые доказательства существования другого. Этот факт не оспаривается на интуитивном уровне дорефлексивного *согито*. Речь в данном случае идет о другом. О том, как влияет появление Другого на мой мир и как возможно установление отношений с другим, поскольку он «затрагивает» мое существование, во-первых, потому, что он априорно связан с его конституированием, а во-вторых, потому что он затрагивает его в конкретных эмпирических обстоятельствах нашей жизни.

Сартр не удовлетворен традиционным толкованием проблемы Другого, понимаемого как объект, т.е. как то, что дается в нашем восприятии. В действительности другой выступает для нас прежде всего как субъект. А это становится возможным, когда я открываюсь для него в своем бытии прежде всего как объект. На уровне «доонтологического понимания» это отношение фиксируется индивидом как отношение «быть-увиденным-другим» или иначе – как «взгляд». Фиксация взгляда Другого, более, чем какой-либо другой факт, убедительным образом дает понять, что я живу не один, что окружающий мир не является исключительно моим миром. Появление этой онтологической структуры имеет для моего существования то следствие, что влечет за собой изменение всего универсума: помимо моей воли и желания возникает трещина или особое опустошение внутри мира. «Другой развертывает вокруг себя свои собственные расстояния» [7, с. 278]. Мир, который был моим миром, становится мне чуждым: в любой момент времени Другой *смотрит на меня* и тем самым децентрирует мир. Отсюда конфликт, заключает Сартр, есть изначальный смысл бытия-для-другого.

Для Сартра это отношение «быть-увиденным-другим» представляет собой нередуцируемый факт, предшествующий всякой оценочно-рефлексивной и познавательной установке. Любой взгляд заставляет нас испытать конкретно и в несомненной достоверности *согито* до того, как этот факт станет предметом нашего сознания, то, что мы существуем для многих людей, т.е. что есть несколько сознаний, для которых я существую и перед взглядом которых я предстаю. Следствием этого отношения для меня, пишет Сартр, является то, что Я становится для-себя только как чистая отсылка к Другому. Я не самостоятелен, я не являюсь больше хозяином ситуации. Под взглядом Другого я превращаюсь в объект оценок, которые стараются меня определить, без того, чтобы я мог воздействовать на это определение. «Другой *смотрит на меня* и как таковой хранит секрет моего бытия, он знает, каков я *есть*; таким образом, глубокий смысл моего бытия находится вне меня, в отсутствии» [7, с. 278]. «Ад – это другие» – обобщенная формула, посредством которой Сартр выражает самоощущение мыслящей индивидуальности на фоне ее социального окружения, в котором она всегда излишня.

Возникает проблема: как быть, как устанавливать отношения с другим и каким образом это обстоятельство фиксируется первичным «доонтологическим» пониманием? Сартр определяет две крайние позиции, которые я могу занимать в своем отношении к другому: можно отрицать бытие, которое придается мне

извне, т.е. попытаться со своей стороны придать объективность другому и это разрушит мою объективность для него. Либо иным образом: «поскольку другой как свобода является основанием моего бытия-в-себе, добиваться того, чтобы получить эту свободу, овладеть ею, не устраняя ее характера свободы» [7, с. 379]. Другими словами, можно трансцендировать трансцендентность другого или, наоборот, поглотить в себе эту трансцендентность, не аннулируя ее характера трансцендентности. При этом он замечает, что каждая из этих установок уничтожает друг друга. Отсюда делается вывод, что не существует так называемой диалектики моих отношений с Другим, но есть круг, из которого мы никогда не можем выйти.

Возникает резонный вопрос: если изначально конфликт – это онтологический удел человека, и человек, в принципе, обречен на него, значит ли тем самым, что это конфликтное существование с неизбежностью несет в себе перспективу крайних форм агрессии, фобий, ненависти и проч. Речь идет в данном случае не только о межличностных отношениях.

М. Хайдеггер в одной из своих работ («Пути к собеседованию») поднимает вопрос об условиях и возможности достижения договоренности и взаимопонимания между народами и культурами с целью снятия угрозы конфликтных ситуаций. Таких условий он выделяет два – «неустанная воля к тому, чтобы слушать друг друга, и твердая внутренняя решимость следовать своему собственному предназначению» [8, с. 237]. При этом он замечает, что подлинное взаимопонимание – явление редкое. Редкое не только потому, что чаще довольствуются формами, которые Хайдеггер называет несобственными. Таковыми, например, являются достижения взаимных соглашений или обязательств между спорящими сторонами, компромиссов между взаимными претензиями. При известных обстоятельствах такого рода договоренности являются неизбежными и составляют наиболее оптимальный вариант решения конфликтных вопросов. Однако такое взаимопонимание отягощено множеством условностей и носит, как правило, временный и вынужденный характер.

Подлинное взаимопонимание оказывается редким явлением прежде всего потому, что требует незаурядной воли и усилия увидеть в другом народе такое же право на историческое свершение, как и свое. Или иначе, говоря словами Хайдеггера: «это – мужественная готовность признавать в ином народе присущее ему» [8, с. 233]. Тем самым, согласно Хайдеггеру, перспектива и возможность достигнуть внятного уразумения и артикуляции основанных на взаимном уважении принципов взаимоотношения между людьми все-таки существует.

Вместе с тем нужно отметить, что имеет место и иной взгляд на роль взаимопонимания в регуляции и упорядочивании межкультурных, национальных, этнических и прочих отношений и сглаживании конфликтности.

Наиболее радикальную позицию в вопросе о взаимоотношениях с Другим, Чужим занимает Б. Вальденфельс. С его точки зрения, взаимопонимание, уразумение как механизмы урегулирования отношений на микро- и макроуровне чревато определенными последствиями. Понимание есть форма освоения или присвоения. Что-либо понять в этом случае означает сделать в той или иной степени своим. «Пока мы спрашиваем, – пишет Вальденфельс, – что есть или что означает Чужое или для чего оно здесь, мы включаем его, хотим мы этого или нет, в некоторое предзнание или предпонимание. Мы находимся уже на пути постижения, понимания и объяснения, где все Чужое превращается в нечто еще не постигнутое, еще не понятное, еще не объясненное...» [3].

Однако здесь-то и таится главная опасность. Чужое, Другое в этой связи рискует превратиться в свое и тем самым утратить свою уникальность, свою автономность, независимость. Автор спрашивает: «Если опыт Чужести состоит в доступности недоступного, то как могло бы выглядеть "становление доступным" и "делание доступным", которое сохраняло бы недоступность доступного?» [3]. Или иначе, возможно ли такое отношение к Чужому, которое позволяло бы сохранить чужость Чужого и в то же время не расценивалось бы нами ни как угроза, ни как опасность, ни как основание для конфликта?

Тот вариант ответа, который дает Вальденфельс, это скорее приглашение к разговору, неспешному, но сосредоточенному продумыванию проблемы. «Ситуация меняется, если мы отказываемся от прямого определения того, что такое Чужое, и вместо этого принимаем Чужое в качестве того, на что мы отвечаем и неизбежно должны ответить, то есть как требование, вызов, побуждение, оклик, притязание и т. д., как бы ни звучали различные нюансы. Всякое всматривание и вслушивание было бы "отвечающим всматриванием и вслушиванием", всякая речь или действие были бы отвечающим поведением» [3].

Итак, не только и не столько понимание, знание или осведомленность – формы человеческого, разумного, гуманного отношения к Другому, Иному, Чужому. Достаточно внимания, вслушивания, озадачивания без непременно решения задачи или просто постановки вопроса. Но самое главное при этом – необходимо усилие признать право другой культуры, другого народа, человека на дружость, чужость, инаковость.

Подводя итоги, следует сказать, что понимание не всеильно. Как и любой другой модус человеческого существования, оно не может быть по своему существу большим, чем оно есть. Оно не панацея от соци-

ально-политических, национальных, этнических, межличностных и других неурядиц и противоречий. Можно жить рядом с другой культурой, не понимая ее, но допуская равное право на ее историческое свершение. Иными словами, понимание само по себе мало что гарантирует. Однако чтобы эти гарантии случились, необходимы еще воля и ответственность за признание права каждого на собственную жизнь.

### Литература

1. Марков Б.В. В поисках Другого. – URL: <http://www/anthropology.ru> (дата обращения 15.11.2011).
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 752 с. (Классическая философская мысль).
3. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о "Чужом". – URL: <http://www/anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm>. (дата обращения 05.01.2012).
4. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 451 с.
5. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/haydegger\\_vved/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/haydegger_vved/) (дата обращения 25.09.11).
6. Херрманн фон Ф.-В. Временность вот-бытия и время бытия // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: сб.: пер. с нем. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 192.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
8. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.



УДК 1 (091)

А.А. Озеров

### ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СМЫСЛОЖИЗНЕННОЙ МАТРИЦЫ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*В статье с целью обоснования поисков эффективной смысложизненной матрицы как механизма сценарного развития российского социума на современном этапе проводится теоретическое исследование проблемы смысла жизни.*

**Ключевые слова:** *смысл жизни, смысложизненная матрица, мораль, духовное воспитание, исторический процесс, стратегия развития, стратегическое планирование, российский социум.*

А.А. Ozerov

### PECULIARITIES OF THE LIFE MEANING MATRIX FORMATION IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

*Theoretical research of the life meaning problem is conducted in the article in order to substantiate search of the effective life meaning matrix as mechanism of scenary development of the Russian society at the present stage.*

**Key words:** *meaning of life, life meaning matrix, morals, spiritual education, historical process, development strategy, strategic planning, Russian society.*

---

В условиях современного мира большое внимание следует уделять изучению закономерностей развития современного социума на уровне осмысления индивидами смысложизненной проблематики. То, каким образом человек или социальная группа осознают смысл существования, во многом влияет на весь социум и определяет пути его дальнейшего развития. Очень важно понять, что же представляет собой смысложизненная матрица, в чём заключается её эффективность, какое место она занимает в современном российском обществе в целом и в жизни каждого индивида в частности.

**Актуальность** исследуемой темы заключается в необходимости и значимости исследования смысложизненной проблематики, её становления, определения смысложизненных особенностей, свойственных современному российскому обществу исходя из историко-философских закономерностей.