

ЧЕЛОВЕК И СМЫСЛ ЕГО БЫТИЯ: ПРОБЛЕМА ПОИСКА ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ

В. Ю. Инговатов

Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова
г. Барнаул, Россия

В статье анализируются современные представления о смысле бытия человека. Тема смысла жизни также играет важную роль в становлении русской философской традиции. Поиск онтологических оснований бытия человека позволяет изучить многообразие состояний существования и проанализировать взаимодействие абсолютного и относительного в бытии.

Ключевые слова: человек, смысл бытия, ценности жизни, культура.

MAN AND THE PURPOSE OF LIFE: PROBLEMS OF SEARCHING FOR ONTOLOGICAL GROUNDS

V. Y. Ingovatov

Polzunov Altai State Technical University, Barnaul, Russia

The article analyzes modern views on purpose of human existence. The theme of human existence is also of great importance for Russian philosophical tradition. Searching for ontological reasons for human existence gives a chance to study its different variants and to analyze the interaction between absolute and relative existence.

Keywords: a man, purpose of existence, life values, culture.

Вопрос о ценностных основаниях человеческой жизни не есть вопрос одной отвлеченной метафизики. Он также является исключительно личностным вопрошанием о цели присутствия «Я» в мире. Полагая, что экзистенциальное переживание присутствия есть необходимое условие понимания подлинного существования, мы можем сформулировать проблему смысла и самого нашего бытия. Здесь обманчивость позиции, отрицающей смысл жизни как таковой, на самом деле вполне очевидна, ибо даже человек, решивший свести счеты с жизнью, не может отказывать в существовании в ней смысла – проблема лишь в том, что этот смысл потерял для его личности свою значимость [1, С. 86]. Действительно, попытка элиминации поисков смысла показывает, что человек разочаровывается не в жизни как таковой, а в собственном бессмысленном ее проживании. Отрицание смысла, таким образом, есть отрицание опыта собственного существования, ставшего для «Я» в эмоциональном и ценностном от-

ношении неприемлемым. Это тот экзистенциальный случай, когда жизненные обстоятельства, в которые попал человек, не соответствуют его представлению о подлинном существовании и только шаг в небытие кажется единственным выходом из круга неразрешимых проблем. Акт добровольного ухода из жизни любого конкретно взятого индивида всегда демонстрирует одну важную особенность: это он сам, конкретный человек, пришел в отчаяние и разочаровался в собственном бытии. Но допустима ли экстраполяция бессмыслицы жизни одного «Я» на мир в целом? Ведь для самоубийцы всегда есть только вопросы о цели и смысле бытия. Ответы же на них невозможны, либо бессмысленны, поскольку сознание «Я» уже не способно примириться с мыслью о напрасности его личного присутствия в мире.

Вместе с тем, беспристрастный взгляд, обращенный на наш видимый мир, обязательно отразит какую-то чудовищную несправедливость, царящую в нем. Миллионы лет появ-

ляются на земле живые существа, кажется, только затем, чтобы неуловимо мелькнув в толще времени, навсегда исчезнуть для будущего. Всё внешне целесообразно устроенное бытие стремится к недостижимому состоянию бессмертия и желает сохранить себя для вечной жизни. Но, что останется, например, от того же человеческого «Я» в недалеком будущем? Может быть, он продолжит свою жизнь, согласно популярному мнению, в потомстве? Это слабое утешение: его личность, его «Я» навсегда умрут для посюстороннего бытия. Или, может быть, память последующих поколений будет тем универсальным способом, с помощью которого человек останется, хотя бы таким виртуальным образом, жить в будущем? Но что в нашей жизни может быть столь ненадежным состоянием как память потомков? Так «заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений?» – напишет, однажды, Е.Н. Трубецкой. И подобное вопрошание обезоруживает наше сознание, причиняет нам тяжелые муки в поиске смысла, скрытого в перманентном круговороте смены одних поколений людей другими. Потому что: «Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода складывается из бесконечной серии смертей. Это – не жизнь, а пустая видимость жизни» [2, С. 25]. Но даже если разум отказывает человеку в тотальном возмущении против бренности мира, жизнь продолжается пока человек ощущает себя живым.

Земное присутствие человека содержит в себе трагическое противоречие, обусловленное его природой: с момента рождения он начинает приближаться к черте, однажды преступив которую которого он прекратит свое наличное бытие. Как сказано у Екклесиаста: «Суета сует – все суета!.. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1:9). Обладая телесностью, индивид никогда не свободен от предопределенности самого бытием. В философии эта тема всегда играла весьма заметную роль в толковании смысла человеческого присутствия. Разноплановые в ценностном отношении типы культурной организации человеческих общностей вполне убедительно повествуют об этом [3, С. 135–139]. Однако как бы далеко в прошлом не находились истоки переживания личностью трагической обреченности своей земной жизни, всякое новое поколение вынуждено приходить к осознанию этого факта бытия как бы заново. Опыт прошедших земной путь людей не может быть здесь надежным помощником, поскольку

индивидуальная уникальность «Я» умирает все-таки индивидуальной смертью. Бессмысленность такого бытия человека, как и бессмысленность всех рациональных усилий построить объективно существующий ход событий, в европейской культуре давно ассоциируется с мифологической фигурой Сизифа. Его принужденность по приговору богов к бесцельному труду есть символ абсурдности самого бытия. Совсем не случайно для А. Камю этот древнегреческий миф лег в основу культурной проекции прошлого на настоящее. Но Камю не захотел договорить до конца ту страшную истину, которая открылась ему. Ведь насколько абсурдна человеческая жизнь, настолько абсурден и бунт против абсурда. Если бессмысленно существование, то и всякая попытка закрепления в сознании человека некой протестной формулы смысла присутствия «Я» в мире невозможна в принципе.

Здесь мы в плотную подходим содержанию одной из величайших иллюзий, рожденной в сознании человека и выражающей его реакцию на кажущуюся бессмысленность земного существования. Суть ее состоит в призыве к гедонистическому проживанию жизни. Как будто, короткий миг наслаждения способен заслонить собой нескончаемую вереницу повседневных трудов и забот, смысл воплощения которых не имеет внятной онтологической обоснованности. Очевидно, когда Аристипп первым в греческой философии выступил с учением об удовольствии как предделе человеческого блага, то им руководил безотчетный страх перед угрозой бытийственного конца как такового. Ведь жизнь одного «Я» коротка, а как много радостей и счастливых ощущений останутся неизвестными для него навсегда! Следовательно – надо спешить жить. Но нельзя, впрочем, забывать к чему привела потом логика развития киренской школы: максимализм Гегесия, прозванного современниками «учителем смерти» и считавшего, что лучше умереть, чем жить без телесных радостей – есть исторически убедительное тому свидетельство.

Также стоит подчеркнуть ложность и другого широко распространенного тезиса: жизнь тогда становится осмысленной, когда она служит разумной цели. Дело в том, что содержание понятия «разумная цель» имеет неременный коррелят с нравственной ориентацией в поведении индивида. Например, И. Кант скрупулезно пытался доказать, что все попытки абстрагирования в реальной социальной практике от релевантности поступка и моральной санкции на него, ведут к редукционированию морали до прагматического способа удовлетво-

ния эгоистических потребностей личности – то есть, до разумно воспринимаемого знания о том, как и какими способами можно достичь того или результата. Отсюда и осуществленная Кантом критика рационализации морали, поскольку, во-первых, не всякая цель, даже разумная, может быть признана нравственной, а, во-вторых, и во имя благой и высшей цели могут быть использованы аморальные средства. Кроме того, достаточно очевидно им было показано, что в силу определенных причин человек добровольно готов сделать целью своего существования эмпирическое бытие. Человек, лишенный абсолютного начала в своем существовании, жаждет лишь одного: безудержного «изживания жизни», полагая, что только оно является подлинным смыслом его присутствия в земном бытии. И весьма часто именно подобный выбор ценностных приоритетов претендует на право именоваться «разумной целью» [4, С. 471–479].

Ещё одно, не менее распространенное представление о возможности нахождения смысла в существовании человека, может быть сведено к тезису, что подлинной целью жизни выступает служение Абсолютному, высшему благу. Но как определить, какое благо является таковым, а какое нет? Как быть, например, с таким культурно-психологическим феноменом, распространенным в массовом сознании, как убеждение, что на смену неудачному настоящему обязательно придет «подлинное», «счастливое» будущее? Иначе говоря, через поиск истинного блага человек решает один и тот же вопрос: стоит ему жить здесь и сейчас или настоящая жизнь возможна только в представлении о будущем? В нашей стране эта проблема тем более актуальна, потому что, выросли целые поколения людей, фелицитарные образы которых прямо спроецированы на будущее, на ожидание лучшей доли в жизни для своих потомков [5, С. 33].

Вообще вопрос о том, «что есть благо?», введенный в европейскую философскую традицию еще Сократом, включает в себе проблему определения положительного смысла в существовании человека и общества. Античная мысль оставит в наследство европейской культуре и различные трактовки ее разрешения. Диапазон философских спекуляций распадется от киренского и эпикурейского понимания блага как наслаждения, до аристотелевского рационального истолкования добродетели, культивирование которой должно приводит к укреплению в человеке высшей и разумной природы, возвышающейся над низшей – материальной природой. Также в античной

философии уже Платоном впервые будет предпринята попытка создания концепции нуминального блага, согласно которой подлинным благом будет считаться высшая идея, принадлежащая умопостигаемому миру и венчающая всю вереницу бытия. Аристотель, дискутируя по этому поводу с Платоном, полагал, что благо может быть определено только в категориях, то есть понятийном представлении человека, но никогда не может выступать в качестве сущности, то есть, идеи. Иначе говоря, благо есть то, что находит свое оправдание в рациональном познании человека. Правда, Стагирит многозначительно замечал, что нечто, кажущееся человеку благом, на поверку может оказаться злом. Поэтому Аристотель даже оговаривается, что человек в какой-то мере является «виновником» того, что ему кажется [6, С. 166–167].

Таким образом, проблема онтологических оснований поиска смысла жизни для человека связана с трансценденцией «Я» в ничто и ведет к осознанию своего присутствия как к встрече с Абсолютным. Разум обязательно заменит высшее благо идеей блага, которую он станет конструировать в зависимости от силы собственной развитости. Тогда как, укрепляя веру в Бога, человек жаждет приблизиться к Его совершенству. Тем самым человек направляет экзистенцию своего «Я» к соучастию в существовании Бога. Он проясняет смысл собственного присутствия как осознанного предпочтения благодати подлинного бытия. Потому что человек «скользит» в пропасть ничто, но у него всегда есть надежда, что он может спастись. Мысль о шансе на спасение придает мужество экзистенциальному «Я». Но мужество этого типа не тождественно стоическому принятию судьбы, и ее главному финалу – смерти.

Здесь мы касаемся решающего вопроса в толковании предопределенности для «Я» поиска смысла своего присутствия. И именно вопроса о том, возможно ли в принципе истолковывать человеческую жизнь в терминах смысла. Не впадаем ли мы в самообман, демонстрируя априорную уверенность в наличии вообще смысла в жизни? Кроме того, в чем заключаются гарантии того, что у человека есть возможность правильно определить: открыт ему истинный смысл бытия или нет? Во всяком случае, вполне допустимо предположить, что, осуществляя метафизическое конструирование смысла существования «Я» мы не приближаемся, а отдаляемся от поставленной цели.

Однако достаточно уверенно можно констатировать и то, что, во-первых, действительность, такая она есть, мир, в котором су-

существует реальный индивид, не могут сами из себя произвести безусловный смысл собственному бытийному назначению. И человек, как часть мира, в котором все подчинено законам рождения и смерти, полностью разделяет бессмысленность своего темпорального присутствия. Более того, от бессмысленности существования не спасает ни сознательная установка на гедонистическое «изживание жизни», ни покорное принятие иррациональных законов судьбы. Даже пантеистический оптимизм является слабым утешением в осознании бесцельности бытия, ибо никакие красоты земного мира никогда не элиминируют обреченности на брэнное угасание всего существующего, и, в том числе, самого человека.

Во-вторых, сам по себе факт признания безусловной соотнесенности Абсолюта и смысла существования человека мало о чем говорит. Потому что, поиск и утверждение истинного смысла присутствия также должны быть релевантны и активному поиску и утверждению истинного, благостного существования. Ведь без волевых усилий самого человека, без активного его участия в собственном бытии истинная правда жизни всегда будет затухать сиюминутными страстями и порывами. Такая активность есть неременное условие обретения смысла жизни, поскольку создает возможность для соединения экзистенциального «Я» и Абсолюта. И, более того, признавая факт участия Бога в судьбе любого эмпирического индивида, мы должны отчетливо представлять себе, что вера без действий, как гласит Евангельская истина, мертва. Совершенно недостаточно лишь интеллектуальной констатации бытия Бога как первоосновы сущего [7, С. 3–10]. В противном случае мы не поднимаемся выше деистически равнодушного созерцания неправды и несправедливости этого мира, ибо всякий акт верования с необходимостью предполагает и активные действия по утверждению абсолютных, высших истин.

Наконец, в-третьих, непостижимость для человека Божьего промысла отнюдь не означает, что в своем земном мире мы должны покорно склониться перед тем потоком бытия, который слагается из бесчисленного количества рождений и смертей. Нет, уже сам акт веры в возможность торжества высшего смысла является наглядным свидетельством утверждения этого смысла в каждодневном бытии человека. Потому что, неотчуждаемая особенность человеческой экзистенции заключается в перманентных усилиях личности по определению смысла собственного назначения, смысла, который не является простой

данностью бытия индивида, а есть становление и утверждение абсолютных истин против окружающей бессмыслицы. Или, как выразился С.Л. Франк, смысл не дан человеку изначально, но задан. Ведь уже само его вопрошание о смысле присутствия здесь и теперь является попыткой выхода экзистенции «Я» за пределы эмпирического существования. Потому-то человек ищет и утверждает смысл своей жизни, что его личностное сознание никогда не освобождается от устремленности «Я» к ничто. Но как существо целостное, как существо, в котором синкретично сливаются дух и плоть, человек не может не пытаться разорвать круговорот бессмысленных рождений и смертей. И в том состоит последнее и предельное напряжение для человека в его поиске смысла подлинного существования, что, не обладая возможностью для окончательного утверждения в земном бытии абсолютной и всеобщей правды, он может и должен осуществлять в собственной жизни сущностное добро и истинное существование.

Исторический опыт философской рефлексии служит наглядным свидетельством того, что логически выверенные положения и концепции, с помощью которых исследователь надеется убедить других в достоверности открывшихся ему истин, сами по себе не открывались ему подобным образом. Потому что, логические законы разума актуальны в теории, но истина подлинного бытия личности им не подвластна. Свобода духа человека есть тайна, не доступная рациональному постижению. А первым европейским мыслителем, отказавшем тайне на всякое право существования, как известно, был Сократ. Для разума нет ничего не подвластного, и всякая тайна есть еще не открытое знание о сущем, полагал этот афинский мудрец. Но затем в истории европейской культуры гносеологический оптимизм античной мысли вошел в противоречие с Божественным Откровением Святого Писания. Позднее вся наша святоотеческая традиция, оказывая должное уважение философским прозрениям Сократа и его античным последователям, никогда не соглашалась на возвеличение разума в ущерб вере. Интересно, что еще в позднем неоплатонизме Плотин также была подвергнута сомнению сама возможность для человека объективно познавать сущее. И, прежде всего потому, что недоступность для разума окончательного постижения Единого понимается им в качестве онтологической данности, объективно присущей универсуму.

Проблема определения Абсолюта для философии никогда не являлась второстепен-

ной. Напротив, результат ее разрешения обязательно оказывался затем в основании мировоззренческой позиции, которую стремился заявить философ. Достаточно сказать, что попытка решения одной только дилеммы: признавать или не признавать существование абсолютного начала сущего, уже ставит перед мыслителем нелегкий вопрос об определении границы человеческих возможностей в получении объективного знания об истинности, или как принято говорить в экзистенциальной литературе, подлинности бытия личности. В том числе и в определении тех условий бытия, которые и делают возможным само обретение смысла жизни человека. Граница, устанавливающая объективность восприятия действительности, не может быть обозначена вне обращения к духовному и трансцендентному началу мира. Потому что, как говорит апостол Иоанн Богослов: «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Иоан. 6:63). Значит и смысл бытия не является имманентным свойством земной жизни человека, а восходит к духовному основанию его посюстороннего присутствия.

В антропоцентричной новоевропейской философии плоды рационального оптимизма, подаренные человечеству Сократом, обретут еще более внушительные формы. Л. Фейербах, например, откажется от Бога, объявив его бесконечной и бессмысленной жадой человеческого сердца. К. Маркс отринет Бога, увидев в нем попытку идеологического возвышения трансцендентного начала над наличной реальностью общественного индивида. Для Ф. Ницше только «смерть» Бога окажется главным условием пробуждения «воли к власти» и торжества нового смысла существования «сверхчеловека», сумевшего освободиться от абсолютности критерия, разделяющего добро и зло. Но элиминация Бога уничтожает и всю систему ценностей, на которой возводилась европейская культура двух последних тысячелетий. Не случайно Ф.М. Достоевский – принципиальный противник ницшеанства, устами одного из своих литературных персонажей скажет что, Христос это тот, Кто «пришел нам мешать». Ибо Богочеловек, приняв на Себя все страдания мира, открыл людям истинный путь к спасению через отказ от духовного нигилизма, от «мерзости запустения» в своем бытии, лишенном абсолютного начала. Придя в мир, дабы спасти его, Богочеловек является препятствием для культивирования всего темного и низменного, что есть в душе человека, и не позволяет его совести смириться с торжеством неправды мира [8, С. 244–247]. Со

смертью же Бога, в ницшеанском смысле, пробуждается совсем другой человек. Он уже освобожден от ограничений морального закона, а уничтожение совести устраняет в нем и последние духовные препятствия. Ведь если «Бога нет, то все позволено» и нет более никакой силы, кроме воли самого «сверхчеловека», способной определить безотносительный смысл в его существовании.

Так, С.Л. Франк отметит, что «жизнь осмысленна, когда она, будучи служением абсолютному и высшему благу, есть вместе с тем не потеря, а утверждение и обогащение самой себя, когда она есть служение абсолютному благу, которое есть благо и для меня самого» [9, С. 39]. Поэтому, первым и необходимым онтологическим условием обретения смысла жизни надо признать полную отдачу личности служению чему-то высшему и совершенному, самодостаточному и имеющему оправдание в самом себе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–548.
2. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
3. Инговатов В.Ю. Антропологический поворот: Характеристика европейского самосознания XX столетия // Ползуновский альманах. – 2000. – № 2. – С. 135–139.
4. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
5. Инговатов В.Ю. Смысл человеческого существования: опыт философии нравственности. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2000. – 155 с.
6. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т.Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 53–293.
7. Инговатов В.Ю. Основы духовной жизни в существовании человека // Славянский мир: письменность и культура / XIII научно-практическая конференция в рамках Кирилло-Мефодиевских образовательных чтений, посвященных 70-летию Победы в Великой Отечественной войне и Году литературы в России. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2015. – С. 3–10.
8. Семькина Р.Н. Метафизика инобытия в творчестве Ф.М. Достоевского и Ю.В. Мамлеева // Ползуновский вестник. – 2005. – С. 244–247.
9. Франк С.Л. Смысл жизни. – Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1992. – 170 с.

Инговатов Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор

Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова, г. Барнаул, Россия