

DOI: 10.15584/sofia.2017.17.3

## **Artykuły teoretyczne i historyczne**

*Теоретические и исторические статьи*

**Сергей Н. Астапов**

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону

### **Абсолютное бытие как цель и смысл человеческого существования**

*Istnienie absolutne jako cel i sens ludzkiej egzystencji*

#### **Смысл как результат транситуативного целеполагания**

Вопрос о смысле всегда был одним из главных вопросов рефлектирующего разума. Поэтому он является одним из «вечных вопросов» философии как систематической рефлексии. Из области вопросов о смысле важнейшим выступает вопрос о смысле жизни. Наиболее остро этот вопрос поставила и дала несколько вариантов его решения философия экзистенциализма XX в. Но наряду с экзистенциалистскими решениями существует и другое, выработанное христианской мыслью, и получившее в XX в. философское выражение и обоснование в русской религиозной философии. Это решение состоит в том, что смыслом жизни признаётся достижение абсолютного бытия. Интересным и плодотворным было бы историко-философское исследование генезиса такого решения, но данная статья посвящена анализу логических оснований решения вопроса о смысле человеческого существования через полагание Абсолютного бытия, и как следствие, рациональности такого решения в русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX в.

Прежде всего, следует отметить, что вопрос о смысле (в самой общей его форме) есть вопрос о цели. Когда мы пытаемся постичь смысл, мы даём ответ на вопрос «зачем?», который семантически тождественен вопросу «для чего?». В последнем вопросе слово «чего» указывает на цель: «для

чего?» означает «с какой целью?» Поэтому вопрос о смысле – это вопрос о том, насколько соответствует наличная ситуация поставленной цели. Он имеет интенцию установить, как можно изменить наличную ситуацию, чтобы достичь поставленной цели. Иначе говоря, вопрос о смысле – это вопрос о корреляции между наличным бытием и бытием проектируемым (должным), о необходимости и условиях трансформации наличного бытия.

Если обратить это общее рассуждение на вопрос о смысле человеческого существования, то придётся признать, что не жизненная ситуация обуславливает смысл существования человека в ней, а цель существования, которую человек определил для себя, придаёт его жизненной ситуации смысл. При этом не имеет значения, кто является субъектом целеполагания: индивид, социальная группа или общество в целом – индивид либо полагает собственные жизненные цели, либо следует социальным установкам, нормам, идеалам и т.п., принимая их для себя. Чаще всего индивидуальное целеполагание осуществляется на основе социального, когда индивид выступает как представитель определённой социальной группы. Поэтому, для более удобного выражения рассуждений о смысле, будем говорить просто о субъекте целеполагания.

На первый взгляд представляется, что субъект ставит цель в зависимости от ситуации, то есть от совокупности внешних обстоятельств и внутренних мотивов деятельности. Согласно такому представлению, ситуация осмысливается в результате совершаемого выбора цели. Однако это представление приводит к мысли о том, что субъект в движении от осмысления одной ситуации к другой действует исключительно в зависимости от этих ситуаций (и, разумеется, опыта, который можно условно считать константой, поскольку он применяется в новой ситуации по аналогии с предыдущими), из чего следует, что не субъект осмысливает ситуацию, а ситуация придаёт смысл деятельности субъекта.

Конечно, обратившись к диалектике объективного и субъективного можно сказать, что осмысление происходит в самой деятельности субъекта, которая обусловлена объективной ситуацией и имеющимся у субъекта опытом, также содержащим и субъективные, и объективные компоненты. Но суть отношения между единичной ситуацией в жизни субъекта и смыслом всей его жизни не меняется: ситуация первична, смысл вторичен, а опыт осмысления есть ни что иное, как перенос целеполагания из одной ситуации в другую. При таком подходе существование человека, вся его жизнь, предстаёт в виде какого-то калейдоскопа смыслов и в целом воспринимается индивидом как бессмыслица.

Русский философ Е.Н. Трубецкой полагал, что уяснение бессмысленности круговерти повседневной жизни является началом поиска смысла жизни: «Первое, в чём проявляется присущее человеку искание *смысла* цели жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. Тот

смысл, которого мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь это будничный опыт свидетельствует о противоположном – о *бессмыслице*»<sup>1</sup>.

Если же признать, что человек ведёт осмысленное существование, а не движется по цепи ситуационных решений жизненных задач, то требуется найти некоторый инвариант в осмыслении человеком жизненных ситуаций. Этот инвариант должен быть, вместе с тем, и одной из сущностных характеристик деятельности человека, отличающей её от ситуативной деятельности животных.

Сущностной характеристикой человеческой деятельности уже давно в философии признано целеполагание. Поскольку цель – это проектирование результата деятельности, постольку искомый инвариант (общий смысл человеческого существования) находится в плоскости проектирования результата существования. А поскольку о результате действия можно вести речь только в случае финальности действия, постольку цель жизни – это проектирование такого результата, который сохранит своё существование и тогда, когда жизнь закончится. Таким образом, цель и, соответственно, смысл существования человека актуализируются его размышлениями о конце жизни, то есть о смерти.

Знание о смерти, как утрате индивидуального телесного существования, вызывает у индивида размышления о неповторимости собственного существования. Такие размышления становятся основой создания жизненных программ, которых у индивидов и социальных групп может быть сколь угодно много. Это множество программ можно связать с условной шкалой жизненных целей, на одном краю которой будет максимальное получение наслаждения в любой ситуации (гедонистическая программа), а на другом – сознательное отсечение всего несущего наслаждение, но препятствующего достижению вечности (аскетическая программа).

Гедонистическая программа является ярким примером установки видеть в каждой конкретной ситуации автономный смысл. *Carpe diem!* эпикурейцев выражает стремление получить наслаждение в этот день, в наличной ситуации, вообще не выстраивая жизненную стратегию. Вместе с тем, гедонизм может оказаться и жизненной стратегией, если он формирует установку осмысливать любую жизненную ситуацию с точки зрения того, что в ней можно получить наслаждение в том или ином виде, если знать источник и многообразие форм наслаждения и быть готовым их найти. Однако такая стратегия не достигает конечного результата существования. Наоборот, чем ближе конец жизни, тем сложнее реализация гедонистической программы: физиологическое старение приводит к нарастанию страданий и сокращению

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – с. 46.

наслаждений. В результате этого или индивид обманывает себя, стремясь увидеть наслаждение там, где его нет, что приводит рано или поздно к разочарованию и желанию скорейшей смерти, или у него появляется идея умереть в расцвете сил, то есть формируется деструктивная программа покончить с жизнью, что является апофеозом бессмысленности жизни: целью жизни становится «своевременное» её прекращение.

«Крайности сходятся»: с другим полюсом указанной условной шкалы связаны аскетические жизненные программы, среди которых есть формирующие установку на прекращение жизни – не в акте самоубийства, а путём «гашения» жизненных сил. Так, например, буддизм, объявляя «страдание» (дуккху) атрибутом бытия, провозглашает целью человеческого существования уход в небытие (нирвану). Согласно буддийскому учению, никому из живущих, кроме людей, невозможно совершить этот уход, поэтому каждому из нас необходимо использовать свой шанс уйти в небытие: перестать существовать, а значит и страдать. Такая парадоксальная жизненная программа: цель человеческого существования – не существовать, не могла найти большого числа последователей, поэтому буддийское учение о нирване в большинстве школ эволюционировало в сторону понимания нирваны как особой формы бытия.

Таким образом, если целью существования признаётся достижение небытия, то полностью признаётся бессмысленность существования; если же цель и, соответственно, смысл выводятся из конкретной жизненной ситуации, то совокупность результатов «ситуативной жизнедеятельности», не объединённых ничем, а иногда и противоречивых, отрицающих друг друга, также не позволяют говорить о каком-то особом смысле, отличающем существование человека от существования других организмов. Поэтому рационально предположить, что общий смысл человеческого существования (а возможно, и существования вообще, но только человек об этом способен задуматься) лежит в стремлении к абсолютному бытию.

### **Абсолютное бытие как непреходящее благо**

Итак, осмысленным представляется то существование, которое нацелено на получение результата, сохраняющего свою реальность после ухода из предметной реальности его автора. Если сферой бытия этого результата оказывается нечто преходящее, то ценность такого результата немногим отличается от ситуативных результатов, потому что его конечность отличается от конечности человеческого существования лишь количественно – отстоянием во времени. Данное обстоятельство позволяет заключить, что связанное с таким результатом полагание цели человеческой жизни

может быть подвергнуто сомнению на предмет адекватности выбора цели, а возникшее сомнение, в свою очередь, легко может привести к утрате смысла жизни.

Поэтому только принятие в качестве цели всей жизни или в качестве жизненного идеала достижения абсолютного бытия, которое в силу своей абсолютности является и абсолютным (а, значит, непреходящим) благом, делает человеческое существование полностью осмысленным. Тем самым решается ряд сложнейших экзистенциальных проблем: обретается уверенность в будущем, преодолевается разочарование в настоящем, отчаяние и уныние, закладывается долгосрочная перспектива активности индивида, формируется способность видеть позитивный прогресс в развитии сущего. Об этом в начале XX в. писал русский философ Н.О. Лосский: «Всё, что причастно в какой бы то мере Добру, то есть Богу как абсолютной полноте бытия, содержит в себе оправдание своего бытия, заслуженность его, и симптоматически эта положительная ценность выражается, в зависимости от разнообразия видов этого приобщения, в бесконечно разнообразных положительных чувствах<sup>2</sup>.

Заявление об Абсолютном бытии как Абсолютном благе требует разъяснения, так как имеется, по крайней мере, одно учение, которое если и не возводит в Абсолют страдание, то признаёт его неотъемлемым свойством бытия, то есть утверждает его тотальность. Это буддизм. Не является ли, в таком случае, иллюзорной идея Абсолютного блага?

Данный вопрос можно разделить на две части: 1) Не является ли иллюзорной идея Абсолюта? 2) Если страдание тотально и не есть благо, то не следует ли говорить о тотальности зла? Ответ на первую часть вопроса крайне сложен ввиду эмпирической неочевидности Абсолютного. Представляется, что он возможен только после рассмотрения вопроса в аксиологическом и антропологическом аспектах.

Понимание Абсолютного бытия как абсолютной ценности очень хорошо представлено в работах русских религиозных философов. Так, например, Н.О. Лосский начинает свою книгу «Ценность и бытие» с указания на неразрывную связь аксиологического и онтологического аспектов любого феномена: «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них. Всё сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но ещё и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо

---

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – с. 267.

всём можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было...»<sup>3</sup>.

В самом общем смысле под ценностью понимается то, что обладает положительной значимостью. Если принять, что в зависимости от ситуации значимым становится то одно, то другое, следует признать, что ценности для субъекта образуют некий набор элементов, важность каждого из которых определяется ситуативно. Но, в действительности, ценности составляют не набор, а иерархическую систему, в которой низшие ценности подчинены высшим и определяются ими. Разумеется, не существует единой иерархии ценностей для всего человечества. Можно даже заметить, что у некоторых индивидов ценностная иерархия динамична, и в социуме иногда происходит «переоценка ценностей», то есть какие-то ценности становятся более важными, какие-то – становятся в подчинение им. Но это не отменяет существование самой *иерархии* ценностей. Можно спорить о том, действительно ли существуют общечеловеческие ценности, или это – результат экстраполяции ценностей определённого общества на всё человечество, о том насколько устойчивы высшие ценности, но следует признать наличие этих высших ценностей.

Из высших ценностей самая высшая должна мыслиться как имеющая непреходящий характер, то есть как ценность для всех и во все времена. Такой ценностью может быть только полнота бытия, так как всякая неполнота бытия, то есть не абсолютное бытие, не обеспечивает непреходящего положительного значения, наоборот указывает на недостаток, а значит на неполноценность. Абсолютное бытие, в ценностном аспекте – это абсолютное благо.

Абсолютное или полное бытие выступает высшей ценностью ещё и потому, что оно, в отличие от других ценностей, обосновано самим собой и является необходимым условием для других ценностей. Всё иное *становится* ценностью, *обретая* для индивида и общества положительную значимость в течение какого-то периода времени, но само бытие не обретается, а раскрывает своё содержание. Бытие, как условие всех ценностей, хотя бы регулятивно нужно мыслить абсолютным, так же, как стремление к Абсолютному бытию – условием для утверждения идеалов. В этом моменте – полагании Абсолютного бытия в качестве условия всех ценностей – аксиологическое «оправдание» переходит в антропологическое.

Любой индивид осознаёт и свою свободу, и свою зависимость от внешних обстоятельств. Основание мыслить и ощущать себя свободным закладывается у индивида в результате проективной деятельности. Действовать в зависимости от ситуации – не свобода, а необходимость. Способность найти оптимальный способ действий в той или иной ситуации – уже сво-

---

<sup>3</sup> Там же. с. 250.

бода, ещё большая свобода – самому создать ситуацию, в которой другие субъекты осуществляли бы желательные её создателю действия и достигали желаемых им результатов. В этом и заключается проективная деятельность – мыслью опережать развитие ситуации, быть выше объективных для ситуации обстоятельств. Кроме того, необходимо иметь волю, чтобы решиться действовать определённым образом. В таком «навязывании» своей мысли и воли объективному миру и состоит одна из основ человеческой свободы. Разумеется, не всегда это «навязывание» достигает желаемого эффекта, что свидетельствует об объективном противоречии между свободой и необходимостью. Тем не менее, способность быть «над ситуацией», реализованная в тысячах поколений, привела человечество к пониманию свободы личности, к пониманию права человека на выражение своей свободы, а вместе с тем – к выработке условий реализации этой свободы: моральных и юридических законов. В европейской культуре, прежде всего в философии, это привело ещё и к осознанию безусловности «я».

Современный европейский человек – это «существо с безусловным знанием, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий – и не только отдельный человек, но и всё человечество» – писал во второй половине XIX в. В.С. Соловьёв<sup>4</sup>. Вместе с тем, русский философ отмечал: «Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее»<sup>5</sup>.

Нежелание человека и невозможность для него удовлетвориться никаким ограниченным содержанием, Соловьёв называет отрицательной безусловностью. Она заставляет мыслить о достижении положительной безусловности. Но если отрицательная безусловность реальна и проявляется в чувстве неудовлетворённости, томлении наличным существованием, в буддийской духкхе («недостижение желаемого есть страдание» – гласит буддийская «благородная истина»), то положительная безусловность либо иллюзорна, либо потенциальна. Потенциальность означает то, что она не принадлежит ни индивиду, ни человечеству в целом. Соловьёв об этом пишет так: «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом – несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого я»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. – М.: Академический проект, 2011. – с. 25–26.

<sup>5</sup> Там же (выделено В. Соловьёвым).

<sup>6</sup> Там же, с. 31.

Цитата из Соловьёва возвращает к вопросу о тотальности метафизического зла. Теперь на него несложно дать ответ. Зло не тотально, оно выражение неполноты бытия. Христианская мысль так и рассматривает зло – как небытие в существовании, как феномен недостаточного, ущербного, порочного бытия, как результат грехопадения и последовавшей онтологической трансформации совершенного мира в мир несовершенный. Благо есть полнота бытия, и наоборот, полнота бытия есть благо, а зло – это «нехватка» бытия. Вот как об этом писал С.Л. Франк: «*Небытийственная* реальность зла есть то проблематическое »ничто«, которое конституирует себя как реальность именно через *отрешение* от истинной, обоснованной, правомерной реальности и тем становится мнимой, иллюзорной, неправомерной и неправомочной, лживой реальностью»<sup>7</sup>.

Итак, зло реально, налично, но не тотально. Буддизм, считающий духкху атрибутом бытия, утверждает абсолютность и благодать небытия, а не бытия. Точнее говоря, буддизм, утверждая другим атрибутом бытия изменчивость (анитья), абсолютное может увидеть только в сфере ничто, поскольку ничто не имеет никаких атрибутов, а значит свободно и от зла.

Но, повторим, философская мысль буддизма пришла к парадоксальному заключению о том, что такое небытие и есть подлинное бытие, точнее основа всякого бытия как его возможность. Другими словами, буддизм также мыслит полноту бытия, но как своего рода «меон», всякую же актуализацию, поскольку она конечна, считает неполной, несовершенной, изменчивой и оттого вызывающей страдания.

Христианская картина мира, в антропологическом аспекте её рассмотрения, более совершенна, чем буддийская. Г. Лейбниц, провозгласивший наш мир наилучшим из всех возможных миров, имел ввиду, что наш мир предполагает возможность гармонии всех содержаний бытия (сущностей). Реализация этой возможности есть движение к абсолютной полноте бытия.

«Осуществленная полнота бытия есть *Ens realissimum*, Всереальнейшее Существо, т. е. Бог. Отсюда следует, что человек, стремясь к абсолютной полноте бытия, задается целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия; не будучи Богом от века, он все же хочет быть богом в становлении. Стоит только сформулировать эту цель, и тотчас в нашем скептическом уме возникнут сомнения и вопросы: возможно ли такое существо, которое заслуживало бы названия *Ens realissimum*, которое обладало бы абсолютною полнотою жизни? А если оно и возможно, правда ли, такому существу присуща высшая положительная ценность? Ответ на эти два вопроса будет вполне удовлетворителен лишь в том случае, если удастся установить, что Абсолютно Совершенное Существо есть не идеал,

---

<sup>7</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – с. 758.



построенный только фантазией, не предмет одних лишь ожиданий и надежд, а действительно Сущее, находимое посредством аподиктически достоверного умозрения или, еще лучше, в живом непосредственном опыте» – размышлял Н.О. Лосский<sup>8</sup>.

Высшую положительную ценность Абсолютного бытия для личности мы уже рассмотрели. Но рассуждения о ценности окажутся напрасными, если ценность является лишь мыслительным конструктом. Поэтому требует ответа вопрос об объективности Абсолютного бытия, то есть вопрос «Не является ли иллюзорной идея Абсолюта?».

### Онтологическое доказательство Абсолютного бытия

Признание Абсолютного бытия как цели человеческого существования предполагает признание телеологической картины мира. Из приведённых выше рассуждений русских религиозных философов следует, что Абсолютное бытие, являясь целью существования, онтологически предшествует и существованию человека и его целеполаганию. В таком случае, цели, колторые ставит и реализует субъект, обретают ценность не только и не столько в силу эффективности результатов деятельности, сколько в зависимости от степени их соответствия Абсолютному бытию.

Но не является ли утверждение о реальности Абсолютного бытия логической ошибкой, состоящей в том, что существование выводится из логического предиката? Не похоже ли это на тот ход рассуждений, который подверг критике И. Кант, указавший на паралогизм в онтологическом доказательстве бытия Бога?

Действительно, ход мысли В.С. Соловьёва, Н.О. Лосского и некоторых других русских религиозных философов, утверждавших Абсолютное бытие как высшую для человека ценность, если свести его к логической схеме, похож на онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского. Вот эта схема.

Индивид, полагая своей целью достижение Абсолютного бытия, мыслит Абсолютное бытие. Абсолютное бытие есть совершенное бытие. Всё, что мыслится, существует или как содержание сознания, или как содержание сознания *и реальность*, независимая от сознания. Если Абсолютное бытие только мыслится, то любая сущность, которая и мыслится и существует реально, в своём онтологическом статусе превосходит Абсолютное бытие. Но, по определению, ничто не может превосходить Абсолютное бытие. Значит, Абсолютное бытие реально существует.

---

<sup>8</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – с. 48.

Онтологическое доказательство бытия Бога состоит в том, что несуществование, как *отсутствие* существования, противоречит понятию совершенного существа, у которого есть всё. Бог – совершенное существо, по определению. Если некто мыслит Бога, то он мыслит совершенное существо. Если Бог мыслим, то он реально существует, так как быть в мысли менее совершенно, чем быть реально.

Суть кантовской критики онтологического доказательства бытия Бога состоит в том, что бытие не входит в содержание понятия, и потому из понятия не выводится. Экзистенциальное суждение есть суждение синтетическое: к имеющемуся содержанию понятия присоединяется новое, полученное из опыта. Анализ же содержания понятия приводит к так называемым аналитическим суждениям, только фиксирующим признаки в пределах понятия, иллюстрацией чему является известное высказывание о ста талерах: логически и математически 100 талеров, имеющих в действительности, ничем не отличаются от 100 мыслимых талеров.

С.Л. Франк рассмотрению критики онтологического доказательства бытия Бога посвятил объёмную статью «Онтологическое доказательство бытия Бога», одной из целей которой было обоснование реальности Абсолютного бытия – «Абсолютной реальности» – в системе философии всеединства. Отметив, что онтологическое доказательство бытия Бога красной нитью проходит через всю религиозную философию (не с Ансельма начинается, и не с Кантом заканчивается), Франк особое внимание уделяет специфике понятия Бог или Абсолютная реальность. По мнению Франка, критика Канта несостоятельна в отношении этого понятия, потому что оно обозначает не объект, доступный сознанию через идею, а тотальность, которая в силу своей вездесущности усматривается непосредственно, через самообнаружение. Абсолютная реальность обнаруживается с предельной очевидностью в религиозном опыте индивида, как опыте переживания встречи с Богом, но в силу того, что такой опыт – достояние немногих, для неверующих индивидов он не показателен. Однако С.Л. Франк считает, что любое знание имеет начало в самообнаружении этой Абсолютной реальности, которое, вместе с тем, следует рассматривать как основу интуиции и веры.

В одной из первых своих книг, книге «Предмет знания» Франк решает вопрос о том, каким образом трансцендентный сознанию предмет становится имманентным ему. В отличие от Гегеля, утвердившего логическую основу бытия, Франк выдвигает онтологическую основу сознания: «То *сверхвременное единство*, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к предмету», как таковое, дано нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*. Мы сознаём это единство, т. е. наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есмь* сверхвременное единство, *мы пребываем в нём и оно нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно

дственно очевидно, есть не сознание, а *само сверхвременное бытие*<sup>9</sup>. Так русский философ приходит к представлению о некоей тотальности, выступающей субстратом всякой конкретности и множественности. Это «сверхвременное» (то есть вечное, а значит и абсолютное) бытие понимается Франком, прежде всего, как бытие сверхлогическое, но при этом оно является и основой логической мысли, из чего должно с необходимостью следовать присутствие в логическом сверхлогического, выходящего за пределы мышления. Прорыв к этому сверхлогическому является трансцендированием.

Другой вариант доказательства реальности Абсолютного бытия даёт Б.П. Вышеславцев. Вначале он отмечает трансцендентность Абсолютного бытия: так как оно неизменно в силу своей полноты и совершенства, оно находится за пределами всего изменчивого сущего, то есть является трансфинитным бытием. Затем философ обращается к известным науке его времени исследованиям отношений между свойствами конечности и бесконечности, и приходит к следующим выводам: конечное есть фрагмент бесконечного; конечное фундировано в бесконечном; потенциально-бесконечное фундировано в настоящем или актуально бесконечном. При этом он указывает на антиципацию актуальной бесконечности в потенциальной, ссылаясь на высказывание Г. Кантора: «Потенциально-бесконечное есть только вспомогательное понятие, понятие отношения к чему-то, и всегда указывает на *лежащее в основе трансдефинитное*, без которого оно не может ни существовать, ни мыслиться»<sup>10</sup>. Применимо к положительной безусловности личности человека это означает, что потенциальная безусловность личности указывает на трансфинитную положительную безусловность абсолютного бытия.

Таким образом, цель и смысл человеческого существования заключается в следующем. Каждый из субъектов, осознающих свою способность активно и творчески действовать, включён в единую систему, в формальных рамках которой субъекты могут свободно и творчески взаимодействовать, реализуя свои конечные цели. Если они смыслом своего существования видят Абсолютное бытие, то они осознают стоящую перед ними цель осуществить полноту бытия, которая есть абсолютное благо. Но эта цель не может быть реализована под внешним принуждением. Она достигает не иначе как на основе свободного выбора и свободного творчества; поэтому возможно, что некоторые субъекты избирают путь, на котором возникает зло и разные виды несовершенства.

---

<sup>9</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – с. 155–156 (выделено С. Франком).

<sup>10</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображённого Эроса. – М.: Республика, 1994. – с. 146 (выделено Б. Вышеславцевым).

[знаков 27 880]

**Istnienie absolutne jako cel i sens ludzkiej egzystencji**

a b s t r a k t

Artykuł jest poświęcony analizie rozstrzygnięcia pytania o sens ludzkiej egzystencji przez założenie bytu absolutnego. Artykuł uzasadnia tezę: jeśli cel, a zatem sens pochodzi od konkretnej sytuacji człowieka, zestaw wyników „sytuacyjnej egzystencji”, osobnych, a czasami nawet sprzecznych, nie pozwalają nam mówić o konkretnej ludzkiej egzystencji. Jeżeli dana osoba widzi sens swojego istnienia w bycie absolutnym, jego celem jest osiągnięcie pełni bytu, który jest dobrem absolutnym.

**ключевые слова:** абсолютное бытие; смысл жизни; цель; русская религиозная философия; ценности

**słowa kluczowe:** bycie absolutne; sens życia; cel; rosyjska filozofia religijna; wartości

**The Absolute Being as the Purpose and Meaning of Human Existence**

a b s t r a c t

The article is devoted to analysis of the issue on meaning of human existence and its solution through statement on the absolute being. The article justifies the thesis: if the goal, and therefore the meaning derives from a concrete human situation, the set of results of “situational existence”, separate and sometimes even contradictory, do not allow us to speak about a concrete human existence. If an individual sees meaning of his existence in the absolute being, then he purposes to realize completeness of being which is the absolute good.

**keywords:** absolute being; meaning of life; purpose; Russian religious philosophy; values

**Библиография**

- Вышеславцев Б.П. 1994. Этика преображённого Эроса. – М.: Республика.
- Лосский Н.О. 1991. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат.
- Лосский Н.О. 1994. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика. – с. 250–315.
- Соловьёв В.С. 2011. Чтения о богочеловечестве. – М.: Академический проект.
- Трубецкой Е.Н. 1998. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс. – с. 17–337.
- Франк С.Л. 1995. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука. – с. 35–416.
- Франк С.Л. 2000. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – Минск: Харвест; М.: АСТ. – с. 247–796.