

УДК 128

DOI: 10.18101/1994-0866-2020-3-30-43

**ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ  
(от античности до модерна)**

© **Алексеева Мария Сергеевна**

кандидат социологических наук, старший преподаватель,  
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова  
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а  
mashera1107@yandex.ru

© **Васильева Светлана Владимировна**

доктор исторических наук, заведующая кафедрой теологии,  
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова  
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Ранжурова, 6  
sv\_vasilieva@mail.ru

**Аннотация.** В статье анализируются актуальность и содержание основных подходов к решению проблемы предназначения человека и цели его жизни в истории философии. Рассмотрены гносеологические, этические и аксиологические аспекты оснований счастья как цели жизни, соотношение счастья и удовольствий, их относительный характер и субъективность во взаимосвязи с социальными факторами, обусловленность проблематики смысла жизни темами страданий и смерти. Смысл жизни приобретает черты интенциональности, становясь учением о цели жизни и назначении человека, а также самотрансценденции. Большое внимание уделено воспроизводству базовых античных традиций в понимании смысла жизни русской религиозной философией рубежа XIX–XX вв. В числе актуализированных античных традиций обоснование необходимости смысла жизни, анализ эвдемонизма и гедонизма, проблема относительности счастья и страданий и их детерминированность концептом обличающей совести, понимание смысла жизни как движения к Богу и бессмертию. В работе обозначен как требующий своего развития аспект взаимосвязи смысложизненных установок и религиозной идентификации. С одной стороны, религия указывает на путь обретения смысла жизни и ее конечную цель, а с другой — показывает наиболее близкие генетически формы этого движения, средства и методы, обнаруживая близость тех или иных смысловых кодов. Выделяется основной тренд в развитии проблематики смысла жизни со второй половины XX — начала XXI в.: значительная дифференциация и обогащение анализа смысла жизни результатами исследований в психологии и социологии.

**Ключевые слова:** атараксия; благо; интенциональность; гедонизм; иерархия целей; самотрансценденция; счастье; эвдемонизм.

**Благодарность:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00496 А.

**Для цитирования**

Алексеева М. С., Васильева С. В. Философские традиции анализа проблемы смысла жизни (от античности до модерна) // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2020. Вып. 3. С. 30–43.

Потребность смысла жизни для человека есть его конституирующая особенность, выделяющая из мира живых существ, т. к. только человек осознает его как проблему, требующую своего решения, и осуждает как недолжное отсутствие такового. Помимо перманентно ощущаемой потребности смысла жизни происходит волнообразная его актуализация на стыке времен, в переходные периоды системной трансформации обществ, периоды кровавых споров, стихийных бедствий и т. д. Так и на рубеже XX–XXI вв. возникает ситуация смыслоутраты, среди факторов которой следует называть следующие: изобилие свободного времени; сознательное избегание труда наряду с объективно существующей безработицей, с ощущением ненужности и никчемности собственного бытия; недостаток требований и напряжения; понимание счастья в утрированном гедонистическом смысле; идиосинкразия по отношению к идеалам и ценностям; разобщенность, равнодушные к поискам подлинного смысла жизни.

Несмотря на то, что сама категория «смысл жизни» появилась лишь в XIX в., вопрос о смысле жизни детально разрабатывался при анализе смежных дефиниций уже с античности. В настоящее время многие положения о предназначении человека, разработанные в античности, приобретают актуальное звучание и требуют своего детального анализа.

В первую очередь данная проблематика получила свое развитие в рамках эвдемонизма. Одним из первых в центр своих размышлений поставил счастье Демокрит Абдерский, который связывал его с «ровным настроением духа», говоря о достижении данного состояния как о «счастье и благе, и в этом цель жизни» [4, с. 145]. Спокойствие души, ее свобода от страха и есть счастливая жизнь. Подобным образом рассуждает Зенон: чтобы достигнуть высшего блага, надо жить «в согласии с собою» [17, с. 168–169].

Аристотель детально разрабатывает учение о благе как о цели жизни и отмечает, что само его познание имеет огромное влияние на образ жизни. В иерархии жизненных целей он выделяет цели-средства, имеющие лишь инструментальное значение, и цели, значимые сами по себе. В качестве таковой и называется счастье: «...его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого... счастье как цель действий — это, очевидно, нечто совершенное [полное, конечное] и самодостаточное» [1].

Гносеологические и этические основания счастья, а также его гедонистические стороны, вопросы соотношения с наслаждениями — основные аспекты его анализа в античной философии.

В описаниях состояния счастья доминируют такие характеристики, как «внутренняя устойчивость», «покой души», «ощущение гармонии, размеренность», атараксия, которые невозможны без соблюдения важнейшего условия — чувства меры, а это призывает к развитию разума. Все зло и несчастья происходят с человеком из-за отсутствия необходимого знания, и устранение проблем обусловлено приобретением соответствующих знаний. Эти положения согласуются, перекликаются во многом с буддизмом, где корень всех страданий заключается в невежестве и помрачении ума. Платон, полемизируя с Филебом о благе, считал, что оно заключено более в разумении, мышлении, чем в удовольствиях: «...благо,

которое по справедливости должно быть признано более высоким, чем удовольствие, — это ум, знание, понимание, искусство и прочее в том же роде» [11, с. 16–17, 26].

Начиная с Сократа поиск оснований счастливой жизни смещается в сторону этических трактовок. В отличие от Демокрита, с его детерминацией счастья чувством меры и разумом, знаниями, он считал, что эта установка должна реализовываться и посредством добродетельности человека. В этическом учении Аристотеля счастье неразрывно связано с нравственностью человека: «...человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели...для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни» [1]. В то же время он идет дальше, рассуждая о соотношении рассудительности и добродетелей как о цели и средствах счастливой жизни: «...ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения» [1].

Этический аспект вопросов предназначения человека привел к острой дискуссии о соотношении счастья и удовольствий. Уже Демокрит отмечал, что истинное благо не выводится из богатства или наслаждений. «...Благое состояние духа (...) не тождественно наслаждению, как, превратно поняв, восприняли некоторые» [4, с. 146]. Понимание Филебом блага как радости, удовольствия и наслаждения, близко к гедонизму основателя школы киренаиков Аристиппа. Однако у Аристиппа, хотя его и называют главным апологетом античного гедонизма, удовольствие и наслаждение не лишены разумности, в то время как у Филеба они самодостаточны. Продолжая линию Демокрита-Платона, Аристотель отмечает: «...счастливая жизнь — это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием (σπουδῆ) и состоит не в развлечениях. И мы утверждаем, что усердие и добропорядочность лучше потех с развлечениями, и что деятельность лучшей части души...это созерцательная деятельность» [1].

В целом сложился определенный стереотип относительно гедонистичности трактовок античной философии, что особенно коснулось учения Эпикура. В действительности же этот мыслитель взвешенно рассуждает о наслаждениях, отмечая их подлинность только в том случае, если они одновременно и разумны, и праведны: «Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко» [21, с. 319–324]. Более того, Диоген Лаэртский приводит слова Эпикура об извращении его учения о наслаждениях: «...когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» [6].

Относительность удовольствия, при котором можно страдать, и страдание, которое может быть в удовольствии, приводят к выводу о соизмеримости истинного удовольствия с полезностью и трезвым рассуждением. При этом средства достижения наслаждения оказывают прямое влияние на его значимость, ценность: «Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем сами наслаждения» [21, с. 319]. Платон говорит об относительности удовольствий (равно как и страданий), выде-

ляя признаки истинности или ложности: «...в душах людей есть ложные удовольствия и такие же страдания — смешная пародия на истинные» [11, с. 44]. Как и Платон, Аристотель продолжает осмыслять относительность одних и тех же благ с позиций их предпосылок и последствий: «...многим от [благ] бывает вред. Ведь известно, что одних сгубило богатство, других — мужество (...) В самом деле для одних счастье — это нечто наглядное и очевидное, скажем, удовольствие, богатство или почет у разных людей разное, а часто [даже] для одного человека счастье — то одно, то другое, ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, а впад в нужду, — в богатстве... [1].

Разное понимание блага и счастья, по мнению Аристотеля, связывается с социальными факторами, а именно: с разницей в образе жизни, в отношении которого выделены им три основных типа: гедонистический, стремящийся к наслаждениям, государственный, стремящийся к почету, и созерцательный. Первые два крайне отрицательно оцениваются, но при этом, по мнению Аристотеля, наиболее распространены: «...большинство, сознательно избирая скотский образ жизни, полностью обнаруживают свою низменность... Люди достойные и деятельные [понимают под благом и счастьем] почет... Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое» [1].

Наконец, уже в античной философии проблема цели жизни человека, его предназначения анализируется в соотношении с проблемами страданий и смерти. Эпикур, составляя формулу наслаждения как отсутствие страдания («все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги»), формулирует и конечную цель — достижение состояния «бестревожности». Поскольку самые сильные тревоги человеческие сосредоточены вокруг явления смерти, эта тема — отношение к смерти — становится одной из центральных в его философии. Всем известно его изречение «...самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет». Но ее истинность выводится Эпикуром не только из соображений отсутствия боли и тревог, но и прекращения жажды бессмертия, неутолимой и потому мучительной.

Тит Лукреций Кар в трактате «О природе вещей» не просто пишет о бессмысленности тревог относительно смерти, но и целесообразности круговорота жизни [15]. Конечность бытия и наполненность жизни страданиями помогают сделать ее осмысленной. Перед лицом смерти человек стремится использовать отведенное время жизни, не имея права упускать ни единой из возможностей. Смерть не сама по себе зло, но вне своего сверхбиологического оправдания.

Итак, античная философия дала человечеству непревзойденные поныне теории высшего блага как цели человеческой жизни. Счастье ассоциируется прежде всего с согласием с самим собой, душевным равновесием, атараксией. Ощущение счастья невозможно без соблюдения важнейшего условия — чувства меры, а это призывает к развитию разума. Настоящее счастье человека тесно связано с его нравственностью. Относителен характер удовольствий (равно как и страданий) и даже одних и тех же благ в разных контекстах, а также их истинность или ложность. Понимание блага и цели жизни взаимосвязано с образом жизни, который

может быть гедонистическим, стремящимся к наслаждениям, государственным, стремящимся к почету, и созерцательным, присущим философам. Третий предпочтителен, но преобладали уже тогда первые два. Жизненные цели образуют иерархическую структуру, т. к. есть цели-средства, имеющие инструментальное значение, и есть цели, значимые сами по себе. Также имеется соизмеримость истинного удовольствия с полезностью. Проблема блага и цели жизни тесно увязана с осмыслением феномена смерти. Наряду с интенциональностью сущностно значимой характеристикой в понимании смысла жизни выступает самотрансценденция: человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то.

Если в античности все самое прекрасное и истинное происходит в течение жизни, то в средневековье этот вектор кардинально меняется, так как настоящая ценность вне этой земной жизни, хотя и реализуется в поиске Божественного уже «в земной юдоли». Утверждается приоритет внутренней гармонии перед внешними благами, в качестве цели земного бытия — почитание единого высочайшего и истинного бога. В уподоблении богу видит цель человеческой жизни Иоанн Дамаскин, что проявляется в мудрости, получаемой вследствие познания блага.

Богоискание как главная цель жизни остается весьма значимой темой и в эпоху Возрождения, но постижение Божественного теперь эстетизировано и раскрывается неотъемлемо от чувственных ощущений и интеллектуальных достижений человека.

Н. Кузанский, определяя цель человеческой жизни как предопределенную свыше, пишет: «...бог от одного человека сотворил всех и дал им определенное время обитать в этом мире, чтобы они искали бога... Его невозможно обрести иначе, чем если он явит себя сам. Но он хочет, чтобы его искали... чтобы нашли» [8, с. 288, 298].

Задача — найти Бога как тот источник блага, из которого изливается все, что человек имеет, а найдя, «прилепиться к нему и успокоиться в его близости». Каким образом «прилепиться»? Все инструменты Кузанский перечисляет: «При всем том добродетельность жизни, соблюдение заповедей, осязаемое благочестие, умерщвление плоти, презрение к миру и другие такие вещи сопутствуют правильно ищущему божественную жизнь и вечную премудрость...» [8, с. 299].

В Новое время проблематика счастья как наивысшего блага, к которому стремятся люди, перестает быть в тесной зависимости от Богоискания и перемещается в сферу гражданских прав, развития гражданского общества и научных достижений в этих целях.

В. Розанов в работе «Цель человеческой жизни», осмысливая вклад философов Нового времени в популяризацию идеи научного и гражданского прогресса для цели человеческого счастья, называет три знаковые работы: «Возрождение наук» Ф. Бэкона, «Введение в основание нравственности и законодательства» И. Бентама и «Общественный договор» Ж.-Ж. Руссо. Общей тенденцией в понимании высшего блага стал утилитаризм, как в определении содержания, так и средств достижения.

На рубеже XVIII–XIX вв. произошла кантианская революция, которая поставила в центр этику долга. Для И. Канта предназначение человека становилось со-

измеримым с его способностью возвыситься духом над бренной природой и действовать даже вопреки ей, вооружаясь моральным императивом. Но порожденные этой революцией романтические настроения уже к 30-м гг. XIX в. уступили мрачному пессимизму, способствуя появлению пессимистичных взглядов на смысл жизни, что, в частности, ярко проявилось в работах немецкого философа, представителя иррационализма А. Шопенгауэра. Он рассматривает счастье как субъективную величину, независимую от объективных жизненных обстоятельств, а зависимую сугубо от уровня притязаний, которые питают все большие и большие желания, оценок и самооценок личности: «...всякое счастье основано на отношении между нашими притязаниями и тем, что мы достигаем» [17, с. 166].

В свою очередь эти притязания и оценки могут не давать счастья из-за заблуждений, что возвращает философа, с одной стороны, к идеалам стоического мудреца с его апологией счастья как душевного покоя вопреки обстоятельствам, а с другой — к истокам буддийской этики, сообщающей о невежестве и заблуждениях как истоков всех зол и страданий. В этом очень похожи его взгляды с пессимизмом Н. Гартмана, который считает всякое счастье самообманом (...) И потому «сон без сновидений — относительно счастливейшее состояние, ибо это единственный случай полного отсутствия страданий». Так называемые земные блага — «здоровье, молодость, свобода, богатство — есть лишь условия нулевой точки ощущения». Так, например, человек испытывает радостное ощущение, когда у него прекращается зубная боль [9, с. 7].

А. Шопенгауэр акцентировал ошибочность модуса обладания, отметив, что страдание проистекает не из неимения чего-то или невладения чем-то, «а лишь из неудовлетворённого желания иметь, так что это желание иметь...вызывает скорбь. Не бедность рождает печаль, а желание» [17, с. 165–166]. Во многом эти положения повлияли на взгляды Э. Фромма и его концепцию «быть или иметь». В понимании Э. Фромма счастье — результат продуктивной реализации возможностей человека, гармония с собственным «я», что является определенной отсылкой к античной традиции: «...никто и ничто вне нас самих не может придать смысл нашей жизни (...) Всестороннее развитие человека и его близких есть высшая цель жизни» [20, с. 108].

Диалектика жизни и смерти, рассматриваемая через категории «быть — иметь», подводит к пониманию страха смерти как проявление модуса обладания: «...страх потерять то, что я имею: свое тело, свое «я», свою собственность и свою идентичность; это страх «потерять себя», столкнуться с бездной, имя которой — небытие. Поскольку мы руководствуемся в жизни принципом обладания, мы должны бояться смерти» [20, с. 83].

В феноменологии Э. Гуссерля источником, приписывающим смысл вещам, являются сознание, актуальный упорядоченный опыт. Именно наше бытие и жизнь нашего сознания придают миру смысл, именно в жизни сознания «впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек» [5, с. 10].

К. Ясперс выводил и понимание смысла жизни, который «определяется тем, как мы определяем свое место в рамках целого» [23, с. 271].

Большой вклад в понимание проблемы смысла внесла философия психоанализа. Если З. Фрейд и его последователи искали истоки смысла в прошлой истории

жизни личности, в ее аффективных переживаниях и желаниях, то А. Адлер связывает поведенческие смыслы со смыслом всей жизни личности, с вопросом «Зачем?», поставленным в противоположность фрейдовскому вопросу «Почему?».

Адлер характеризует свою систему индивидуальной психологии как учение о смысле человеческих действий, о смысле, который индивиды придают миру и самим себе. Смысл жизни определяется в первую очередь представлениями личности о трех фундаментальных жизненных проблемах: труда, кооперации (дружбы) и любви. Он называет всеобщность/универсальность признаком истинного смысла жизни, в чем бы он ни заключался (то, что и другие могут разделять и принимать для себя).

В 1917 г. Юнг, критикуя односторонность подходов Фрейда и раннего Адлера к проблеме движущих сил поведения и развития личности, выдвигает положение о том, что люди стоят перед задачей обнаружить смысл, благодаря которому они вообще могут жить. При этом смысл жизни не в материальной плоскости — он связан с постановкой духовных или культурных целей, выводит человека за пределы обыденного приобретения и потребления. Если он теряет этот смысл, то тотчас же делается жалким и потерянным [22, с. 80]. Архетипы и символы как исторически возникшие категории, первообразы из древности, являются формами, источниками придания смысла жизни.

В целом на протяжении всего XIX в. осмысливается детерминированность бытия человека, мера влияния биологических и социальных факторов, при большем раскрытии то биологических (фрейдизм, социал-дарвинизм), то социальных (позитивизм, марксизм). Но с появлением экзистенциализма все большее распространение получает положение о самодетерминированности человека. Экзистенциальный аспект при анализе смысла жизни выражен в философии В. Франкла: «Осуществляя смысл, человек осуществляет сам себя» [19, с. 56]. В отличие от вещей, определяющих бытие друг друга, человек не является «чем-то», он определяет себя сам благодаря самотрансценденции.

Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский были предвестниками русского философского бума и оказали свое определяющее влияние на то, что проблематика смысла жизни стала стержневой для русской философской мысли рубежа XIX–XX вв.

Толстой писал о том, что счастье находится в руках самого человека, а жизнь дана человеку для радости, истоки которой — в любви к другим. Смысл жизни, по Ф. М. Достоевскому, состоит в обретении человеком самого себя и лишь затем в приобщении ко всему человечеству. Достоевский фактически рассуждает в духе сократовского призыва: «Человек, познай самого себя!». При этом стремление к достижению счастья понижает уровень и качество духовной жизни человека, по мысли писателя, потому что размывает абсолютные основы нравственности.

Ключевой категорией философского анализа, его сердцевиной, смысл жизни предстал в трудах Э. Фромма и В. Франкла, а также в работах представителей русской философии рубежа XIX–XX вв. Н. Бердяева, В. Розанова, Е. Трубецкого, М. Тареева, А. Введенского, К. Обуховского, И. Ильина, С. Булгакова, С. Франка. Приведем основные аспекты анализа категории смысла жизни в трудах названных философов.

*Необходимость (потребность) смысла жизни для человека.* Поиск смысла жизни В. Франкл, прошедший Освенцим, Дахау и прожив более 90 лет, назвал путем к душевному здоровью, а его утрату — главной причиной не только нездоровья, но и множества иных бед. Как сказал Ф. Ницше: «Если есть "Зачем" жить, можно вынести почти любое "Как"». XX век обнажил именно смысловой вакуум: «Сегодня мы, по сути, имеем дело уже с фрустрацией не сексуальных потребностей, как во времена Фрейда, а с фрустрацией потребностей экзистенциальных. Сегодняшний пациент уже не столько страдает от чувства неполноценности, как во времена Адлера, сколько от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты» [19, с. 24].

Что же произошло в XX веке? Безусловно, сказались обилие кровавых событий: революции, две мировые войны, гражданские войны и вынужденная эмиграция сотен людей, тоталитаризм и фашизм, сожжение детей и стариков, вынужденное бегство с родных земель, утраты материальные и духовные.

О поисках смысла жизни как об отличительной черте человека писал Е. Трубецкой: «Все живые существа переживают бессмыслицу, все о ней страдают, томятся ею. Но одно единственное существо из всей твари — человек — поднимается над нею мыслью, сознает и осуждает ее как недолжное. Бесцельность и вечные повторения жизни вызывают в нас тоску именно потому, что вся наша жизнь есть стремление к цели, к смыслу» [16]. В работе «Смысл жизни», написанной им уже в эмиграции, отмечал, что «внешним поводом настоящего труда явились мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения» [16].

Подобно ему и С. Л. Франк описывает свои ощущения, появившиеся вследствие эмиграции: «Потеряв родину и с нею естественную почву для дела, которое дает хотя бы видимость осмысленности жизни, (...) обреченные на тяжкий изнуряющий и подневольный труд для своего пропитания, мы вынуждены ставить себе вопрос: для чего жить?» [18, с. 9, 13]. Чувствуя в Европе чужеродность своего духа, он писал: «Русский человек страдает от бессмыслицы жизни. Он остро чувствует, что если он просто «живет, как все», т. е. ест, пьет, женится, трудится для пропитания семьи, даже веселится обычными земными радостями, он живет в туманном, бессмысленном водовороте, как щепка уносится течением времени и перед лицом неизбежного конца жизни не знает, для чего он жил на свете. Он всем существом своим ощущает, что нужно не «просто жить», а жить для чего-то. Но именно типичный русский интеллигент думает, что «жить для чего-то», значит, жить для соучастия в каком-то великом общем деле» [18, с. 9, 18–19].

В то же время не только тяжкие страдания, но и послевоенное благополучие, рост промышленного производства, развитие информационных технологий, появление welfare state, господство потребления сказались плачевным образом на смысловых установках. Значительным фактором смысловозниженного вакуума стало понимание счастья в утрированном гедонистическом смысле. Э. Фромм писал о том, что после Первой мировой войны произошел возврат к радикальному гедонизму. А В. Франкл в связи с этим отмечал, что здесь получается обратный эффект: «Чем больше человек стремится к наслаждению, тем больше он удаляется

от цели. Другими словами, само «стремление к счастью» мешает счастью». Счастье – это побочный продукт постижения смысла жизни и достижения целей» [19, с. 46].

Русский религиозный философ М. М. Тареев в работе «Цель и смысл жизни» пишет о том, что эвдемонизм не имеет ни биологических, ни психологических, ни социальных оснований. Биологически счастье уходит по мере старения, а как материальный ресурс счастье одних исключает счастье других ввиду ограниченности ресурсов» [13]. Наконец, психологически счастье многолико («имя ему легион») и воспринимается подчас разными людьми прямо противоположным образом. По выражению Паскаля, человек стремится к счастью даже тогда, когда собирается повеситься. Злой и мстительный человек находит удовольствие в оскорблении и мучении своих ближних; сладострастный человек полагает главную радость жизни в разврате, жестокий — в умерщвлении если не людей, то животных, пьяница счастлив, когда приводит себя в одурение, и т. д.

Таким образом, античные положения эвдемонизма и гедонизма вновь ставятся в центр размышления: «...наслаждение есть только общий признак всякого удовлетворенного стремления как доброго, так равно и злого. То же самое можно сказать о более сложных понятиях счастья и пользы, которыми определяют нравственные учения (собственно) эвдемонизма (в отличие от гедонизма) и утилитаризма. Эти понятия, так же как и понятие наслаждения или удовольствия, не имеют в себе никакого собственно нравственного характера» [13]. По мнению В. Р. Розанова, «не будучи руководительным принципом для человека, идея счастья не есть и верховное объяснение его жизни». Наслаждению следует противопоставить радость: «...по природе оно ему диаметрально противоположно. Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, когда сделано все, что нужно» [10, с. 28, 50].

Еще одна античная идея о различении целей самодостаточных и целей-средств получает свое развитие: в силу подмены смысла преходящими целями человек, невзирая на успешность в реализации будничных целей, может оставаться глубоко несчастным. В. Ф. Марцинковский описал случай самоубийства свежееписеченного выпускника вуза, который целый ряд лет своей жизни был движим единственной целью: получить диплом инженера, и когда цель была достигнута, образовалась зияющая пустота, тот самый ужас бесцельности. «У него была лишь временная цель, но не было вечного смысла, который ставил бы перед волей все новые очередные задачи, высшие задания» [9, с. 3–4]. Над будничными, повседневными целями и задачами смысл жизни должен возвышаться, быть прекрасным и способным вдохновлять, поднимать дух и объединять вокруг себя разных людей.

В. Франкл обозначил и аксиологический аспект проблематики, определяя смысл жизни в реализации господствующей иерархии ценностей. В рамках русской религиозной философии данный аспект был детально рассмотрен. Спрашивать о смысле, определял Е. Трубецкой, — значит, задаваться вопросом о безусловном значении чего-либо. Смысл жизни — это идея высшей, неизменной ценности бытия [9, с. 5].

Наиболее значимы для обретения смысла жизни духовные ценности, стремление к духовному росту. В учении И. Ильина человек призван духом (...) для

*благого и ответственного служения.* Тот, кто жаждет духа, должен заботиться об обогащении своего опыта; о разыскании в непосредственной жизни всего того, что придает жизни *высший смысл*, что *ее освящает*. Один найдет этот творческий смысл жизни в природе, другой — в искусстве, третий — в глубине собственного сердца, четвертый — в религиозном созерцании. Основные инструменты духовного служения: труд, созерцание и любовь [7].

Подобным образом размышляет Вл. Соловьев, который вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни связывает с задачей уяснить понятие *добра*. «Истинно добрым можно признать только то, что само по себе хорошо и потому *во всех случаях* сохраняет свой добрый характер, никогда не становясь злом» [12]. При этом способами осуществления добра следует признать веру, надежду и любовь.

*Еще одна унаследованная из античности установка — на понимание смысла жизни в прямой зависимости от видения временных рамок жизни, признания или непризнания ее ограниченности земным бытием.* Одна и та же предустановка «Жизнь дана один раз!» может иметь совершенно противоположные выводы: и религиозно заданные, и абсолютно секулярные.

Говоря про первые, необходимо рассуждать о спасении души ради будущей жизни вечной, о воскресении духа, о необходимости аскезы и важности всею земной жизнью готовиться к иному бытию. А. И. Введенский в работе «Условия допустимости веры в смысл жизни» указывает на то, что смысл жизни позволительно видеть лишь в такой абсолютной цели, которая осуществляется за пределами человеческой жизни. (...) Полнота смысла достигается только соотношением с безусловно трансцендентным началом, подлинным источником и полнотой жизни [3].

Говоря про секулярные выводы, можно оказаться как в лагере гедонистов («Будем есть и пить, ибо завтра умрем!»), так и утилитаризма и светской этики («Мы лучший мир построим для новых поколений», «Прожить жизнь так, чтобы не было мучительно больно и стыдно перед потомками»).

Другая предустановка, которая не ограничивает земное пребывание, но через идею реинкарнации говорит о множественности перерождений, также не обеспечивает единства выводов. При этом может актуализироваться как программа минимум (следуя заповедям милосердия ко всем живым существам сократить число перерождений), так и программа максимум (остановить колесо сансары и слиться с Абсолютом, достичь состояния нирваны).

*Еще одно направление античных размышлений, развитое в последующем, — мысль об относительности счастья и несчастья.* Речь идет о независимости удовлетворенности от объективных жизненных обстоятельств. Даже самые несчастные с точки зрения объективных обстоятельств люди могут ощущать себя счастливыми, осознавать, зачем дана жизнь и принимать ее, такую ограниченную, с радостью. В работе В. Ф. Марцинковского эта мысль иллюстрируется жизненными историями оптимизма, что служит упреком «всем, кто, имея слух, зрение и дар речи, все же унывает, жалуется, ропщет на жизнь!» [9, с. 32]. В то же время недостаток духовного напряжения при праздном образе жизни образует смысло-жизненный кризис даже на фоне видимого благополучия. Франкл, изучая данные о попытках самоубийства в студенческой среде Айдахо, обнаружил удивившую его

статистику: среди тех, кто пытался покончить с жизнью, «...93 процента были физически и психически здоровы, жили в хороших материальных условиях и в полном согласии со своей семьей; они активно участвовали в общественной жизни и имели все основания быть довольными своими академическими успехами» [19, с. 26]. Проблема недовольства посреди благополучия в русской философии нашла свое решение через концепт обличающей совести. «...нельзя подавить высших запросов духа, а совесть страдает от беззаконий, и духовные запросы не дают человеку покоя среди полного внешнего благосостояния» [13].

*Интенциональность и самотрансценденция в осмыслении жизни.* Человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то. Одним из древнейших вариантов самотрансценденции является устремленность человека к Богу. «Бог есть смысл жизни, ее ценность и значение. Оставляя Бога, человек теряет смысл, теряет разум» [9, с. 22]. Также в учении о цели и смысле жизни М. М. Тареева основным назначением человека называется служение славе Божией, «...чтобы человек не ставил себя центром мира, но свой центр полагал в Боге, чтобы он не довольствовался собою, не замыкался в себе, не для себя жил, а для Бога...» [9]. Е. Трубецкой выявляет, что «вопрос о всеильном и всепобеждающем смысле есть вопрос о Боге. Только Бог, как жизненная полнота, и есть основание, есть то, ради чего стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены» [16]. В соответствии с концепцией Н. Бердяева смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни, а должен возвышаться над жизнью [2].

В целом исследования рубежа XIX–XX вв., хотя во многом продолжили заложенные в античности положения, явили собой определенный качественный пик, поныне недостижимую высоту в философской апологии осмысленного, устремленного «вверх и вперед» бытия.

В русской религиозной философии, где обозначена устремленность к Богу как главное движение на пути обретения смысла жизни, обоснована важнейшая функция религии как источника смысла жизни. По сей день в опросных листах относительно смысложизненных установок одним источником называется религия, приводятся религиозно ориентированные формулировки смысла жизни: «движение к Богу», «обрести полноту общения с Богом» и др.

В то же время религия предстает как одна из базисных составляющих ценностей традиционной культуры, без которых не мыслится национальная самобытность и с ослаблением которых возникает опасность «потерять лицо». Роль религии в качестве этнокультурного идентификатора возрастает в периоды мировоззренческой трансформации, «разорванности сознания», растущей маргинализации. По мнению Г. Т. Телебаева, причиной роста религиозности является размытость идентификационных критериев в массовом сознании в переходный период. В этой ситуации религия выступает прежде всего этнокультурным идентификатором [14, с. 102–104]. Таким образом, с одной стороны, религия указывает и на путь обретения смысла жизни и ее конечную цель, а с другой — показывает наиболее близкие генетически формы этого движения, средства и методы, обнаруживая близость тех или иных кодов, тех или иных религиозных институций. Взаимосвязь смысложизненных установок и религиозной идентификации требует отдельного изучения.

Таким образом, развитие философского дискурса смысла жизни шло в колее тех основополагающих положений о цели и назначении жизни, которые возникли в античной философии: это и апелляция к идеалам стоического мудреца с его апологией счастья как душевного покоя вопреки обстоятельствам; это понимание невежества и заблуждений как истока всех зол; это трактовка счастья как гармония с собственным «я», это развитие идеи о различении целей самодостаточных и целей-средств; мысль об относительности счастья и несчастья и обусловленности понимания смысла жизни социальными факторами; понимание смысла жизни в прямой зависимости от видения временных рамок жизни, признания или непризнания ее ограниченности земным бытием; интенциональность и самотрансценденция в осмыслении жизни.

Новый виток активного анализа рассматриваемой проблематики наблюдается с середины 1950-х гг. Среди авторов работ советского периода, посвященных смыслу жизни, необходимо выделить Г. А. Гурева «О смысле жизни» (1958), В. П. Тугаринова «О смысле жизни» (1961), Ю. В. Согомонова «О смысле жизни» (1964), В. А. Капранова «О смысле жизни» (1965), В. К. Комарова «О счастье и смысле жизни» (1966), К. Обуховского «Потребность смысла жизни» (1971), М. Н. Корнева и И. Р. Стремякова «О смысле жизни и счастье человека» (1974), «Нравственный смысл жизни и деятельности человека» (1975), О. Я. Стечкина «Развитие представлений о цели и смысле жизни в домарксистской этике» (1971), Н. Я. Ивановой «Философский анализ проблем смысла бытия человека» (1980), Г. Н. Гумницкого «Смысл жизни, счастье, мораль» (1981), О. И. Джиоева «О некоторых типических постановках проблемы о смысле жизни в истории философии» (1981), И. Т. Фролова «О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма» (1983), Б. Н. Попова «Взаимосвязь категорий счастья и смысла жизни» (1986), В. Г. Немировского «Смысл жизни: проблемы и поиски» (1990), В. Ф. Сержантова и А. Т. Москаленко «Человек, его природа и смысл бытия» (1990), «Смысл жизни и личность» (1989), Л. Н. Когана «Цель и смысл жизни человека» (1984). В постсоветский период: Н. Трубникова «О смысле жизни и смерти» (1996), Б. И. Коваль «Смыслы жизни (мнения и сомнения)» (2001), У. С. Вильданова, Х. С. Вильданова, Г. Б. Вильдановой «Смысл жизни человека: гносеологический анализ» (2012). Кроме того, изданы работы авторов из среды русского зарубежья (М. М. Рубинштейна, В. Ф. Марцинковского и др.).

Важной характеристикой развития проблематики смысла жизни с середины 1950-х гг. по настоящее время следует назвать значительную дифференциацию подходов, а также обогащение за счет получаемых результатов исследований в смежных областях научного знания. Наряду с философскими, общетеоретическими конструкциями смысла жизни появляются как психолого-ориентированные концепции, так и социологические. В ряду первых — концепция личностного смысла А. Н. Леонтьева; введение рядом авторов (А. Г. Асмолов, Б. С. Братусь, В. К. Вилюнас, Е. Е. Насиновская, В. В. Столин, Е. В. Субботский, О. К. Тихомиров) родственных понятий (смысловое образование, смысловая установка, смысловой конструкт, операциональный смысл, «динамическая смысловая система»); уровень развития личности и проблема смысла (А. Маслоу, С. Л. Рубинштейн); изучение смысла жизни как «совокупности неявных представлений индивида о

смысле жизни» (Дж. Брунер, Р. Тагиури, Г. В. Иванченко, Е. Н. Осин, С. С. Кузнецова, А. М. Малютина и др.), анализ смысла жизни в рамках акмеологии (В. Э. Чудновский, К. В. Карпинский, Р. А. Ахмеров, В. Терехович). В социологии рассматриваемой проблематике уделили внимание Э. Гуссерль и А. Шюц в концепте «жизненный мир»; в рамках социологии жизни Ж. Т. Тощенко были выделены «измерения» смысла, позволяющие операционализировать категорию смысла жизни. Проблема смысла жизни нашло свое детальное отражение в трудах А. В. Яковенко и И. И. Осинского, Г. Г. Дилигенского (проблемы массового сознания и смысловых установок), И. Л. Зеленковой (междисциплинарный анализ проблематики смысла жизни), Н. А. Головина (актуализация вклада А. Шюца) и др. На наш взгляд, систематизация наиболее значимых концепций смысла жизни XX–XXI вв. требует отдельного анализа.

#### *Литература*

1. Аристотель. Никомахова этика [Электронный ресурс]. М.: ЭКСМО-Пресс, 1997 // Электронная библиотека «Гражданское общество». URL: <http://www.civisbook.ru> (дата обращения: 30.06.2019).
2. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Изд-во АСТ; Хранитель, 2006. 478 с.
3. Введенский А. Условия допустимости веры в смысл жизни [Электронный ресурс] // Смысл жизни: антология. М.: Прогресс-Культура, 1994 // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/vvedenskiy> (дата обращения: 30.06.2019).
4. Виц Б. Б. Демокрит. М.: Мысль, 1979. 212 с.
5. Гуссерль Э. Парижские доклады (1929) // Логос. 1991. Вып. 2. С. 6–30.
6. Диоген Лаэртский. Эпикур // О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. 573 с.
7. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
8. Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. / пер., общ. ред. и вст. ст. З. А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1979. Т. 1. 488 с.
9. Марцинковский В. Ф. Смысл жизни. Новосибирск: Посох, 1996. 272 с.
10. Розанов В. Цель человеческой жизни. М.: Директ–Медиа, 2015. 98 с.
11. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / общ. ред., вст. ст. А. Ф. Лосева; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
12. Соловьев Вл. Оправдание добра. М.: Изд-во Ин-та русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
13. Тареев М. М. Цель и смысл жизни. М.: Изд-во Общества памяти игуменьи Таисии, 2010. 224 с.
14. Телебаев Г. Т. Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан // СОЦИС. 2003. № 3. С. 101–106.
15. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / пер. Ф. А. Петровского, вступ. ст. Т. В. Васильевой. М.: Художественная литература, 1983. 384 с.
16. Трубецкой Е. Смысл жизни [Электронный ресурс] // Смысл жизни: антология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс-Культура, 1994. 592 с. URL: [https://royallib.com/book/evgeniy\\_trubetskoy/smysl\\_gizni.html](https://royallib.com/book/evgeniy_trubetskoy/smysl_gizni.html) (дата обращения: 30.06.2019).
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Эксмо, 2015. 207 с.
18. Франк С. Л. Смысл жизни [Электронный ресурс]. М.: Полифакт, 1992. 48 с. URL: [https://royallib.com/book/frank\\_s/smysl\\_gizni.html](https://royallib.com/book/frank_s/smysl_gizni.html) (дата обращения: 30.06.2019).

19. Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. / пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйсмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
20. Фромм Э. Иметь или быть. М.: Изд-во АСТ, 2000. 320 с.
21. Эпикур. Главные мысли / пер. и коммент. М. Л. Гаспарова // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 319–324.
22. Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
23. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 528 с.

*Статья поступила в редакцию 22.09.2020; одобрена после рецензирования 25.09.2020; принята к публикации 28.09.2020.*

PHILOSOPHICAL TRADITIONS OF ANALYZING  
THE MEANING-OF-LIFE PROBLEM (from antiquity to modernity)

*Mariya S. Alekseeva*

Cand. Sci. (Sociol.), Senior Lecturer of Philosophy Department,  
Dorzhi Banzarov Buryat State University  
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia  
mashera1107@yandex.ru

*Svetlana V. Vasilyeva*

Dr. Sci. (History), Head of Theology Department,  
Dorzhi Banzarov Buryat State University  
6 Ranzurova St., Ulan-Ude 670000, Russia  
sv\_vasilieva@mail.ru

*Abstract.* The article analyzes the fundamental philosophical approaches to solving the problem of human destiny and the meaning of his life. We have considered the epistemological, ethical and axiological aspects of the foundations of happiness as a purpose in life; the correlation of happiness and pleasure, their relative nature and subjectivity in conjunction with social factors; the interrelation of the meaning-of-life problem with the perception of suffering and death. Comprehension of the meaning of life is based on intentionality, it is becoming a teaching about the purpose of life and the purpose of an individual, which are revealed through the category of happiness/pleasure. Self-transcendence is an essential characteristic in understanding the meaning of life. Much attention is paid to the basic ancient traditions of understanding the meaning of life in the Russian religious philosophy of the turn of 20<sup>th</sup> century, such as the rationale for the meaning of life, actualization of eudemonism and hedonism, relativity of happiness and suffering, and their determination by the concept of convicting conscience, understanding the meaning of life as a path to God.

*Keywords:* ataraxia; good; intentionality; hedonism; hierarchy of purposes; self-transcendence, happiness; eudemonism.