

**Финогентов В.Н.,**  
доктор философских наук, профессор кафедры истории,  
философии и русского языка,  
Орловский государственный аграрный университет имени Н.В. Парахина

### **Отчаяние: попытки преодоления и принятие**

*В статье последовательно раскрывается содержание понятия «отчаяние». В ней показана высокая значимость феномена отчаяния для становления и развития, как теистических религий, так и некоторых типов философии. Теистическое мировоззрение и религиозоподобный (утопический) гуманизм рассматриваются в качестве двух в определенном смысле сходных вариантов радикального преодоления человеком и различными социокультурными сообществами ситуации отчаяния. Подчеркивается высочайшая психологическая привлекательность обоих этих вариантов. Дело в том, что они обещают человеку и человечеству победу над страданиями и смертью, обещают вечную и осмысленную жизнь. Далее дается также их критический анализ. Указанным вариантам кардинального преодоления ситуации и феномена отчаяния противопоставляется мировоззрение трагического гуманизма. Указывается, что трагический гуманизм, с одной стороны, лишен эмоциональной привлекательности, свойственной теистическому мировоззрению и утопическому гуманизму. С другой стороны, трагический гуманизм имеет серьезное онтологическое обоснование. Он характеризуется сознательным и последовательным принятием неизбежности отчаяния. В статье дается обоснование того, что человек может сохранить свое достоинство даже, принимая неизбежность отчаяния; дается аксиологическое обоснование позиции «мужества быть смертным».*

**Ключевые слова:** *отчаяние, теистическое мировоззрение, религиозоподобный (утопический) гуманизм, трагический гуманизм, трансгуманизм, бессмертие, достоинство человека.*

**Finogentov V.N.,**  
*Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History,  
Philosophy and Russian Language,  
Oryol State Agrarian University named after N.V. Parakhin*

### **Despair: attempts to overcome and acceptance**

*The article consistently reveals the content of the concept of "despair". It shows the high importance of the phenomenon of despair for the formation and development of both theistic religions and some types of philosophy. The theistic worldview and religio-like (utopian) humanism are considered as two, in a certain*

*sense, similar variants of radical overcoming by a person and various socio-cultural communities of the situation of despair. The highest psychological attractiveness of both of these options is emphasized. The fact is that they promise man and humanity victory over suffering and death, promise eternal and meaningful life. Further, their critical analysis is also given. The worldview of tragic humanism is opposed to these options of cardinal overcoming of the situation and the phenomenon of despair. It is pointed out that tragic humanism, on the one hand, lacks the emotional appeal inherent in the theistic worldview and utopian humanism. On the other hand, tragic humanism has a serious ontological justification. It is characterized by a conscious and consistent acceptance of the inescapability of despair. The article provides a justification for the fact that a person can preserve his dignity even by accepting the inescapability of despair; an axiological justification of the position of "the courage to be mortal" is given.*

**Keywords:** *despair, theistic worldview, religio-like (utopian) humanism, tragic humanism, transhumanism, immortality, human dignity.*

Многие выдающиеся мыслители подчеркивали принципиально важную роль, которую феномен отчаяния сыграл в становлении и продолжает играть в развитии теистической религии и философии. В частности, на это обстоятельство неоднократно указывали С. Кьеркегор и Л. Шестов. «Начало философии, – провозглашал в связи с этим Шестов, – не удивление, как учили Платон и Аристотель, а отчаяние» [Шестов,1992:28]. Противоположное отчаянию – это вера во всемогущего Бога, повторял на все лады С. Кьеркегор, утверждая тем самым фундаментальную роль, которую сыграл феномен отчаяния в генезисе теизма [Кьеркегор, 1993: 274, 275 и др.]. Формулировки, близкие по своей сути к только что приведенным высказываниям, можно найти также в работах Эпиктета, Ф. Шлейермахера, Л. Фейербаха, М. Хайдеггера и многих других авторов. Я также уже писал о высокой значимости феномена отчаяния для формирования теистической религии и религиозоподобной философии [Финогентов, 2012: 286-298].

В этой статье я обсуждаю некоторые иные аспекты различных мировоззренческих откликов на то, что можно назвать «вызовом отчаяния». А именно: с одной стороны, я рассматриваю ниже теистическое мировоззрение и мировоззрение религиозоподобного (утопического) гуманизма в качестве, в определенном смысле, сходных попыток радикального преодоления человеком и человеческим сообществом ситуации отчаяния, в которую человек и разнообразные человеческие сообщества неизбежно попадают в процессе своего развития. С другой стороны, я обсуждаю здесь мировоззрение трагического гуманизма, которое является, можно сказать, диаметрально противоположным только что указанным мировоззрениям. Эта противоположность состоит в том, что мировоззрение трагического характеризуется сознательным и последовательным принятием неизбежности отчаяния и подчеркиванием того, что человек может сохранить свое достоинство, находясь в ситуации отчаяния.

Размышляя об особенностях принципиально различных и даже противоположных мировоззренческих откликов «на вызов отчаяния», обязательно следует иметь в виду, что содержание понятия отчаяния раскрывается по-разному различными авторами. Я не буду сейчас пытаться дать систематический обзор различных толкований этого понятия. В определенном плане такая работа проделана мной в уже указанном очерке [Финогентов, 2012: 286-298].

Для достижения целей, к которым я стремлюсь в этой статье, адекватнее всего считать, что человек сталкивается с отчаянием, когда ему или самым близким для него людям, или соответствующему человеческому сообществу в явной форме угрожает небытие. Точнее, данный субъект сталкивается с ситуацией отчаяния, когда указанная угроза носит явный и неотвратимый характер. Иными словами, я исхожу далее из достаточно естественной гипотезы, в соответствии с которой субъект испытывает отчаяние, когда угроза небытия для него или для сообщества, членом которого он себя считает, становится неотвратимой, когда он (индивид или соответствующее сообщество) оказывается лицом к лицу с неизбежной гибелью. Совершенно справедливо писал в связи с этим Пауль Тиллих: в ситуации отчаяния для данного субъекта «небытие восторжествовало», и, соответственно, в этой ситуации этот субъект переживает «неодолимую силу небытия» [Тиллих, 1995: 43].

Очевидно, что в ситуации так понимаемого отчаяния субъект может испытывать тяжелейшие и даже разрушительные для его здоровья и для его внутреннего мира переживания, чувства и эмоции. Это обстоятельство можно выразить и по-другому: отчетливо и глубоко осознанная и прочувствованная субъектом неотвратимость угрозы небытия, как правило, влечет за собой интеллектуальную, моральную, а нередко даже телесную деграцию этого субъекта и может привести к его гибели. В ситуации отчетливого осознанного и глубоко переживаемого отчаяния субъект может потерять всякую надежду. В частности, вследствие этого он чаще всего «прекращает активно к чему-то стремиться, он не строит планов на будущее». Соответственно, жизнь такого субъекта обычно «становится пассивной и примитивной» [Левин, 2009: 200].

С другой стороны, несомненно, что глубокое переживание и ясное осознание субъектом неотвратимости подступившей к нему вплотную угрозы небытия может привести к мобилизации всех сил и потенций этого субъекта, к напряженному поиску таким субъектом выхода из ситуации отчаяния.

Обзор истории духовной культуры показывает, что в различные эпохи выдающимися представителями различных сообществ были предложены разные – чрезвычайно интересные и по-своему гениальные – варианты мировоззрений, в рамках которых указываются, как представляется, пути выхода человека и человечества из ситуации отчаяния.

Как сказано выше, я кратко рассмотрю здесь только два из них.

Первый из них – наиболее распространенный и, наверное, самый привлекательный – представлен различными вариациями теистического мировоззрения, в частности христианским мировоззрением. Второй вариант,

который также будет в общем виде обсужден ниже, представлен религиозоподобным (утопическим) гуманизмом, также достаточно широко и громко заявившим о себе в истории духовной культуры, в особенности в последние два столетия.

Итак, теистическое мировоззрение, центральным пунктом которого, несомненно, является утверждение бытия всемогущего Бога, являющегося Творцом этого мира, и царствующего над ним. Такое мировоззрение дарует человеку, неоднократно подчеркивал С. Кьеркегор, «противоядие от отчаяния, ибо Бог может все в любое мгновение» [Кьеркегор, 1993: 276]. Как видим, в соответствии с таким мировоззрением, всемогущий Бог всегда может спасти человека, в какой бы ситуации последний ни находился. Понятно, что и сам человек для достижения его спасения всеми силами должен стремиться к этому. В частности, он должен жить в соответствии с требованиями, сформулированными в соответствующих священных книгах. Этот человек также должен активно участвовать в церковной жизни. Он должен вести добродетельный образ жизни. Разумеется, этот человек должен искренне верить в божие всемогущество и т.п. Принимая все это во внимание, важно помнить, что, с точки зрения рассматриваемого типа мировоззрения, человек в принципе не может спастись исключительно своими силами. Иначе говоря, спасение человека возможно в рамках теистического мировоззрения в конечном итоге только как результат соответствующего решения и действия всемогущего Бога.

Оценивая этот поистине великий вариант попытки преодолеть отчаяние, на мой взгляд, необходимо иметь в виду два его основополагающих момента.

Первый из них состоит в абсолютной неубедительности этого подхода. Действительно, перспектива окончательного спасения человека и человечества Богом, рисуемая этим вариантом, полностью противоречит многотысячелетнему и трагическому опыту человечества. Ведь этот опыт неоспоримо убеждает нас в том, что мир земной на протяжении всей истории человечества переполнен злом, страданиями, болью, обманом, смертью. Данное фундаментальное обстоятельство настолько неоспоримо, что не нуждается в подтверждающих его примерах и иллюстрациях. И это поистине вопиющее обстоятельство, по сути, невозможно совместить с присутствием в этом мире спасающей деятельности всемогущего Бога! Впрочем, это обстоятельство вполне можно совместить с существованием «бесстрастного» (см. об этом, например, в [Кимелёв, 1998: 233-235]) и равнодушного к судьбам людей Бога. Но, разумеется, тот субъект, который в ситуации отчаяния взывает к Богу, взывает не к «бесстрастному» и равнодушному к нему Богу, он взывает к Богу всеблагому и милосердному.

С другой стороны, субъект, находящийся в ситуации отчаяния, и в свете только что указанной «вопиющей очевидности» рационально понимающий невозможность выхода из этой ситуации с помощью Бога, настолько «заряжен» на поиск выхода из такой ситуации, что он, вопреки этой «вопиющей очевидности», все-таки верит в свое невозможное спасение. Вопреки всему он верит в Бога, для которого просто нет невозможного. Иными

словами, очевидности мира, переполненного злом и смертью, в данном случае противостоит, может быть, самая могучая в мире сила, сила веры в окончательное спасение человека. Человек верит в это несмотря ни на что, он верит в это вопреки всякой очевидности. Он верит в это, потому что страстно хочет в это верить. Здесь, таким образом, страстное, непреодолимое желание спастись полностью побеждает увещания разума. «Я не утверждаю, – провозглашал в связи с этим испанский писатель и философ Мигель де Унамуно, – что мы заслуживаем того света, или что логика доказывает нам его существование. Я заявляю, что он нужен мне все равно, заслуживаю я его или нет. Я заявляю, что все происходящее меня не удовлетворяет, что я жажду бессмертия и что мне без него на все наплевать. Мне оно необходимо...» [Мигель де Унамуно, 1973: 9]. В общем, здесь мы имеем дело с тем, что выражено известной в веках формулой: *credo quia absurdum est!* Человек искренне, всем сердцем верит во всемогущего Бога, в перспективу своего спасения, в перспективу обретения им вечного блаженства. – Это так понятно! Вспомним в связи с этим также давно сформулированный, но гениальный рецепт: только верою спасется человек. Этот рецепт гениален хотя бы потому, что провозглашающий его всегда может сказать субъекту, так и не достигшему спасения: ты недостаточно сильно верил в Спасителя, потому и не спасся, потому и не спасен! Опровергнуть этот вердикт рациональными аргументами, конечно, невозможно.

Можно сказать, что перед субъектом, находящимся в ситуации отчаяния, лежат две фундаментально отличающиеся перспективы. Одна из них, связанная с верой во всемогущего Бога-Спасителя, дарует этому субъекту надежду и манит его окончательным спасением и вечным блаженством. Вторая перспектива состоит в принятии человеком отчаяния, в принятии им неизбежности пребывания в этом беспощадном мире, в принятии неотвратимости завершения жизни этого субъекта в таком мире. Понятно, что первая перспектива несравненно привлекательнее второй.

Поэтому давно уже ясно, что если такая вера до сих пор не побеждена очевидностью (упомянутым выше многотысячелетним трагическим человечества), то, тем более, она не может быть побеждена даже самыми изощренными рациональными аргументами. Хорошо известно также, что такие аргументы в немалом количестве были высказаны критиками различных вариантов теистического мировоззрения. Но, как совершенно справедливо подчеркивал герой великого романа Ф.М. Достоевского Лев Николаевич Мышкин, рационалистическая критика теистической религии всегда говорит «совсем не про то» [Достоевский, 1982: 233-235].

По сути, речь здесь идет о совершении субъектом фундаментального мировоззренческого выбора, сделав который, то есть, обретя вожденную надежду на окончательное спасение, данный субъект делается, можно сказать, нечувствительным к голосу фактов и к рациональным аргументам. Иными словами, субъект, совершивший такой – судьбоносный – мировоззренческий выбор, становится радикально иным, и его почти невозможно и, наверное, не нужно вернуть вновь в тревожный мир сомнений и отчаяния. Разумеется, так

может обстоять дело только в том случае, если данный субъект имеет возможность совершить мировоззренческий выбор. То есть так может обстоять дело только в том случае, если этот субъект действительно проходит через ситуацию отчаяния и действительно совершает драматический выбор между принятием отчаяния и столь желанным и чудесным спасением.

Или же речь здесь следует вести о гораздо более распространенном и в прошлом и в настоящем феномене, который можно назвать «диктатурой мирозерцания» (термин, введенный Н.А. Бердяевым [Бердяев, 1994: 333-337]). Этот термин обозначает двуединый социокультурный феномен, состоящий в том, что у данного субъекта, по сути, отсутствует возможность совершения указанного мировоззренческого выбора. А именно: этот термин, с одной стороны, характеризует особенности процесса формирования мировоззрения субъекта, воспитывающегося и формирующегося в обществе, в котором абсолютно доминирует определенное мировоззрение (в нашем случае – это определенное теистическое мировоззрение). В результате такой социализации и соответствующего воспитания этот субъект, по сути, неизбежно рассматривает сформированное у него таким обществом мировоззрение в качестве несомненно истинного, безальтернативного, естественного и единственно возможного для него мировоззрения. С другой стороны, указанный термин характеризует ситуацию в сообществе, которое бдительно следит за мировоззрением своих членов и в различных формах насаждает среди них то или иное (в нашем случае – теистическое) мировоззрение, жестко пресекая малейшие отклонения от него и подавляя какие бы то ни было сомнения в нем.

В уже упомянутом моем очерке [Финогентов, 2012: 286-298] показано, что попытки найти радикальный выход из ситуации отчаяния привели к становлению не только теистической религии, но и к возникновению особого рода философии, к становлению религиозоподобной философии. Действительно, такого рода философия так же, как теистическое мировоззрение, указывает человеку возможный выход из ситуации отчаяния. Правда, в отличие от теистического мировоззрения, религиозоподобная философия связывает преодоление ситуации отчаяния не с верой человека во всемогущего Бога, а с мышлением и разумом человека. Через мышление, через деятельность разума, утверждала и утверждает такая философия, человек способен преодолеть в себе низшее, телесное, бренное и одновременно приобщиться к бытию подлинному и вечному. Ярчайшим и наиболее авторитетным примером философии такого рода, несомненно, является философия Платона. Но и на более поздних стадиях развития философии философские системы подобного вида представлены достаточно широко. Очевидно, например, что к разряду религиозоподобных философий относятся и философия Б. Спинозы, и философия Г.В.Ф. Гегеля.

Как сказано выше, я обсуждаю в этой статье лишь весьма специфическую вариацию религиозоподобной философии, а именно: утопический гуманизм.

Прежде всего, здесь необходимо уточнить, какой гуманизм я называю религиозоподобным, или утопическим (см. об этом также в моей работе [Финогентов, 2012: 187-205]). Очевидно, что поскольку утопический гуманизм является особой разновидностью (религиозоподобной) философии, постольку такой гуманизм не может в решении судьбоносных проблем человека и человечества рассчитывать на помощь всемогущего Бога. На помощь всемогущего Бога может уповать только, с одной стороны, теистическая религия и, с другой стороны, религиозная философия, сложившаяся на основе такой религии. В частности, на помощь всемогущего Бога может уповать религиозная философия, сформировавшаяся и развивающаяся на основе христианства. Утопический гуманизм, в частности различные версии марксистского (коммунистического) гуманизма, конечно, не является разновидностью религиозной философии. Утопический гуманизм убежден в возможности решить все судьбоносные проблемы человека и человечества без помощи потусторонних сил. Такой гуманизм надеется решить все эти проблемы на основе естественного развития познавательных и преобразовательных потенций человека и человечества.

В чем же тогда состоит религиозоподобность такого – утопического – гуманизма? Его религиозоподобность состоит в первую очередь в том, что он утверждает возможность построения такого будущего, в котором будет достигнуто полное, окончательное и позитивное решение всех социальных, экономических, политических и т.п. проблем человека и человечества. Такое их решение, полагают сторонники утопического гуманизма, будет достигнуто на путях последовательной рационализации всех сторон жизни человека и общества, на путях преодоления всех форм отчуждения человека, на путях всемерного развития науки, техники и технологии. Здесь особо следует подчеркнуть, что религиозоподобный гуманизм обещает также возможность полного, окончательного и позитивного решения всех экзистенциальных проблем человека.

Именно это обещание полного, окончательного и позитивного решения экзистенциальных проблем – проблемы смысла жизни человека, проблемы зла и страдания, проблемы счастья и несчастья, проблемы свободы и несвободы, смерти и бессмертия человека и человечества – позволяет мне утверждать, что утопический гуманизм дарит своим сторонникам надежду на радикальное преодоление отчаяния. Действительно, если человеку и человечеству обещана победа над смертью и страданиями, если человеку и человечеству обещана вечная, осмысленная, справедливая и счастливая, свободная и творческая жизнь, то это значит, что человек и человечество, достигнув такого будущего, уже никогда не попадут в ситуацию отчаяния. Следовательно, сторонники квазирелигиозного гуманизма утверждают, что в перспективе (может быть, весьма отдаленной) человек станет, по сути, всемогущим. Поэтому в определенной мере правы те их критики, отстаивающие, как правило, принципы теизма, которые указывают на то, что адепты утопического гуманизма, по сути, обожествляют человека (человечество).

Таким образом, можно сказать, что религиозоподобный (утопический) гуманизм утверждает возможность достижения всесовершенного состояния человека и человечества. Примеры таких – квазирелигиозных гуманистических – мировоззрений довольно широко представлены в разнообразных антропоцентрических и коммунистических учениях.

Здесь следует отметить, что в последние десятилетия утопический гуманизм в значительной мере потеснен различными вариантами трансгуманизма. При этом основное отличие трансгуманизма от утопического гуманизма состоит в том, что, согласно трансгуманистическим проектам, с большинством судьбоносных проблем земная цивилизация сможет справиться только тогда, когда собственно человеческая стадия в развитии нашей цивилизации будет преодолена. Другими словами, авторы трансгуманистических проектов убеждены, что окончательная победа над угрозой небытия и, соответственно, полное преодоление отчаяния будут достигнуты на постчеловеческой стадии развития нашей цивилизации. В частности, многие авторы такого рода проектов прогнозируют достижение кибернетического бессмертия (см. об этом [Глобальное ...2013], [Глобальное ...2014]).

Здесь непременно следует сказать, что в отличие от теистического варианта победы над отчаянием, который, как было подчеркнуто выше, надежно защищен от рационалистической критики барьером веры во всемогущего Бога, все варианты победы над отчаянием, предлагаемые и утопическим гуманизмом, и разнообразными трансгуманистическими проектами, весьма уязвимы для критики. В своих предшествующих работах я уже неоднократно обращался к критике основоположений утопического гуманизма и трансгуманизма (см., например [Финогентов, 2012: 187-205], [Финогентов, 2015: 148-155]). Поэтому ниже я сосредоточу свою критику только на одном, но принципиально важном, как для утопического гуманизма, так и для трансгуманизма, моменте. Параллельно с этой критикой я буду излагать основные положения мировоззрения трагического гуманизма, с позиций которого эта критика мной и осуществляется.

Упомянутый «принципиально важный» момент состоит в том, что вариант победы над отчаянием, предлагаемый утопическим гуманизмом, обязательно исходит из предположения, согласно которому прогрессивное развитие человечества (нашей цивилизации) будет происходить вечно. То есть важнейшим принципом утопического гуманизма является утверждение бессмертия человечества. Соответственно, большинство вариантов победы над отчаянием, предлагаемых трансгуманистическими проектами, добавляет к этому предположению убеждение, согласно которому, рано или поздно будет достигнуто уже упомянутое кибернетическое бессмертие (см. об этом подробнее, в частности [Глобальное ...2013: 237-252]). И действительно, если не предполагать бессмертия, по крайней мере, человечества, то говорить о победе человека над отчаянием невозможно. Ведь, как сказано в начале статьи, основанием отчаяния субъекта является глубокое переживание им неотвратимой угрозы небытия.



Но насколько обоснованы убежденность утопического гуманизма в бессмертии человечества и убежденность трансгуманизма в достижимости кибернетического бессмертия?

Это очень серьезный вопрос. И для достижения удовлетворительного ответа на него, как минимум, требуется последовательная расшифровка содержания понятия «бессмертие».

Для этого, на мой взгляд, необходимо, прежде всего, провести отчетливую границу между проблемой бессмертия и проблемой увеличения продолжительности жизни соответствующего субъекта, в частности человека и человечества. Дело в том, что проблема увеличения продолжительности жизни определенного субъекта (в частности человека и человечества) – это реальная, насущная и в определенной мере решаемая проблема. Очевидно, что успехи в решении этой проблемы связаны с победами человека и человечества в борьбе с различными угрозами небытия. Действительно, каждая такая победа в определенной мере отодвигает приход небытия соответствующего субъекта. Можно предположить, что результатом такой борьбы будет последовательное увеличение продолжительности жизни человека и человечества. При этом обязательно надо сказать, что продолжительность жизни человека и, тем более, человечества, достигаемая в ходе такой борьбы, может быть очень высокой. Другое дело, что в данном контексте речь непременно идет именно о конечной продолжительности жизни указанных субъектов. Иными словами, мы должны отчетливо понимать, что успехи в решении проблемы увеличения продолжительности жизни человека, человечества и какого-либо другого субъекта, какими бы выдающимися эти успехи ни были, ничуть не приближают (и не могут приблизить!) нас к решению проблемы бессмертия этих субъектов.

Таким образом, мы должны ясно понимать, что проблема достижения бессмертия некоторого субъекта, в том числе человека и человечества – это совсем иная проблема, нежели проблема увеличения продолжительности жизни данного субъекта. И, забегая вперед, можно сказать, что эта проблема – проблема достижения бессмертия определенного субъекта – является проблемой в принципе не решаемой.

Для того чтобы убедиться в этом, необходимо, во-первых, как уже сказано, исходить из достаточно отчетливого определения бессмертия, и, во-вторых, придерживаться некоторых, достаточно естественных, онтологических представлений.

Определим бессмертие субъекта (см. об этом также [Финогентов, 2015: 45-78]) как вечную жизнь этого субъекта. Другими словами, в соответствии с данным определением, бессмертным является такой живой субъект, жизнь которого будет длиться вечно, жизнь которого будет продолжаться бесконечно долго.

Здесь принципиально важно то, что на протяжении всей такой – вечной (бесконечно долгой) – жизни субъект этой жизни должен оставаться самим собой. То есть этот субъект должен сохранить себя, сохранить свою сущностную самоидентичность на протяжении всей бесконечно долгой

жизни. В противном случае, если в ходе бесконечно долгой жизни на смену одному субъекту этой жизни будет приходиться другой субъект жизненного процесса, потом третий субъект этого процесса и т.д., тогда, разумеется, мы будем иметь дело не с бессмертием данного субъекта, а с бесконечной последовательностью сменяющих друг друга субъектов. Иначе говоря, мы будем иметь дело с последовательностью такого рода: жизнь первого субъекта, его уход в небытие, рождение другого субъекта, его уход в небытие и т.д.

Как видим, своего рода центром проблемы достижения бессмертия определенным субъектом является вопрос: сможет ли сохранить себя этот субъект на протяжении своей бесконечно долгой жизни?

Нетрудно понять, что более или менее последовательный ответ на этот вопрос может быть дан только на основе определенной онтологии. Как уже сказано, отвечая на этот вопрос, я буду исходить из некоторых «достаточно естественных» онтологических представлений. Именно такие онтологические представления лежат в основе трагического гуманизма.

В соответствии с этими представлениями (см. об этом подробнее в частности [Финогентов, 2020]) каждый реальный процесс обязательно включает в себя три компоненты. Во-первых, он включает в себя хаотическую составляющую. Во-вторых, он содержит циклическую составляющую (функционирование). В-третьих, любой реальный процесс включает в себя инновационную составляющую (развитие). Причем в каких-то реальных процессах доминирует первая составляющая. В других реальных процессах преобладает вторая составляющая. В третьих реальных процессах более весомо заявляет о себе инновационная составляющая. Но, повторяю, во всех реальных процессах непременно присутствуют в тех или иных пропорциях все указанные составляющие. В частности, все эти три составляющие присутствуют в таком процессе, каким является жизнь, в том числе жизнь человека и человечества.

Далее. Присутствие всех перечисленных составляющих в любом реальном процессе с необходимостью влечет за собой чрезвычайно важное для обсуждения проблемы бессмертия следствие. Это следствие состоит в том, что всякая определенность субъекта, осуществляющего любой реальный процесс, непременно носит временный характер, то есть имеет конечную длительность. Дело в том, что хаотическая составляющая и инновационная составляющая, в каких бы минимальных масштабах они ни присутствовали в изучаемом реальном процессе, рано или поздно обязательно «размывают» все определенности субъекта этого реального процесса (см. об этом подробнее [Финогентов, 2015: 55-70]). И, таким образом, мы приходим к выводу, согласно которому длительность любого субъекта реального процесса всегда конечна. Правда, эта длительность может быть очень большой: тысячи, миллионы, миллиарды и т.п. лет. Но она в принципе не может быть бесконечно большой. Мы должны согласиться, что этот вывод в полной мере справедлив и по отношению к субъекту такого реального процесса, каким является жизнь, жизнь человека и человечества в том числе. Иначе говоря, в соответствии с

онтологическими представлениями, принятыми трагическим гуманизмом, а эти представления, как уже сказано, достаточно естественны, и их совсем нелегко оспорить, продолжительность жизни человека и, тем более, продолжительность жизни человечества может быть огромной, но она в принципе не может быть бесконечной.

Очевидно, что этот вывод тождествен признанию невозможности достижения бессмертия человека и человечества. И, следовательно, он тождествен признанию неудовлетворительности тех вариантов победы над отчаянием, которые предлагают представители утопического гуманизма и трансгуманизма.

И, соответственно, указанный вывод тождествен признанию того, что человеку и человечеству преодолеть в полной мере угрозу небытия невозможно, а также признанию того, что пребывать в ситуации отчаяния – это судьба человека и человечества.

Здесь самое интересное и существенное заключается в том, что принятие человеком неизбежности ситуации отчаяния, вопреки широко распространенному мнению, совсем не обязательно обрекает этого человека на безбрежный пессимизм и на пассивность. Тем более, такое принятие не означает признания человеком бессмысленности его жизни и бессмысленности бытия человечества. Конечно, такое принятие может привести субъекта к пессимизму, к цинизму и к нигилизму. И такие субъекты встречаются отнюдь нередко. Но оно может привести субъекта также к весьма достойной, на мой взгляд, мировоззренческой позиции, суть которой хорошо передается формулой: «мужество быть смертным».

Одним из вариантов мировоззренческой позиции, принимающей неизбежность ситуации отчаяния и признающей неизбежность прихода небытия человека и небытия человечества, является развиваемый мной на протяжении многих лет мировоззрение трагического гуманизма. Несмотря на это «принятие», позиция трагического гуманизма бесконечно далека от «черного», беспросветного пессимизма и, тем более, от цинизма и нигилизма. Трагический гуманизм (см. подробнее в [Финогентов, 2012], [Финогентов, 2015]) настаивает на необходимости систематической борьбы со всевозможными угрозами бытию человека и человечества. Он утверждает возможность осуществления человеком и человечеством плодотворной и достойной жизни. Как уже сказано, его позиция выражается формулой: «мужество быть смертным».

Достоинство человека, его «внутренняя, безусловная, несравнимая ценность» (см. [Кант, 1995: 95-96], а также [Конт-Спонвиль, 2012: 164-165]), с точки зрения трагического гуманизма, состоит, во-первых, в его способности мыслить (см. [Паскаль, 1994: 115-116]). Во-вторых, с этой точки зрения, достоинство человека состоит в том, что человек отчетливо осознает свою и человечества смертность, глубоко осознает и переживает неизбежность ситуации отчаяния. В-третьих, достоинство человека состоит в том, что он, отчетливо осознавая свою и человечества смертность, продолжает созидать и хранить ценности (добро, истину, свободу, красоту, справедливость...), тем

самым создавая и развивая в себе и в других людях поистине человеческие качества.

Трагический гуманизм настаивает также на том, что сугубо временный характер этих – антропогенных – ценностей ничуть не снижает их значимости.

Разумеется, мировоззрение трагического гуманизма психологически далеко не так привлекательно, как теистическое мировоззрение. Несомненно, также, что трагический гуманизм значительно уступает по своей психологической привлекательности и утопическому гуманизму. Трагический гуманизм суров и требователен по отношению к человеку. Поэтому, наверное, трагический гуманизм никогда не станет широко распространенным мировоззрением. Но все это отнюдь не умаляет его великих преимуществ: рациональности, последовательности и своего рода трезвости.

### Список литературы

- Бердяев, 1994 – Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
- Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М., 2013.
- Глобальное 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. М., 2014.
- Достоевский, 1982 – Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 6. М., 1982.
- Кант, 1995 – Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995.
- Кимелев, 1998 – Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.
- Конт-Спонвиль, 2012 – Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М., 2012.
- Кьеркегор, 1993 – Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
- Левин, 2009 – Левин К. Временная перспектива и преодоление трудных ситуаций / Психология личности. М., 2009, с. 200-210.
- Паскаль, 1994 – Паскаль Б. Мысли. СПб., 1994.
- Тиллих, 1995 – Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
- Мигель де Унамуно, 1973 – Мигель де Унамуно. Туман. Абель Санчес. М., 1973.
- Финогентов, 2012 – Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.
- Финогентов, 2015 – Финогентов В.Н. Человек на грани небытия: Философские этюды. Орел. 2015.
- Финогентов, 2020 – Финогентов В.Н. К онтологии неисчерпаемого универсума. Орел. 2020.
- Шестов, 1992 – Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.

## References

- Berdyayev, 1994 - Berdyayev N.A. Philosophy of the Free Spirit. M., 1994.
- The global Future 2045. Convergent Technologies (NBICS) and transhumanistic evolution. Moscow, 2013.
- Global 2045: An Anthropological crisis. Convergent technologies. Transhumanistic projects. Moscow, 2014.
- Dostoevsky, 1982 - Dostoevsky F.M. Collected works in twelve volumes. Vol. 6. M., 1982.
- Kant, 1995 - Kant I. Criticism of Practical Reason. St. Petersburg, 1995.
- Kimelev, 1998 - Kimelev Yu.A. Philosophy of Religion: A Systematic essay. M., 1998.
- Conte-Sponville, 2012 - Conte-Sponville A. Philosophical Dictionary. M., 2012.
- Kierkegaard, 1993 - Kierkegaard S. Fear and Awe. M., 1993.
- Levin, 2009 - Levin K. Time perspective and overcoming difficult situations / Personality Psychology. Moscow, 2009, pp. 200-210.
- Pascal, 1994 - Pascal B. Thoughts. St. Petersburg, 1994.
- Tillich, 1995 - Tillich P. Favorites: Theology of Culture. M., 1995.
- Miguel de Unamuno, 1973 - Miguel de Unamuno. Fog. Abel Sanchez. M., 1973.
- Finogentov, 2012 - Finogentov V.N. Tragic Humanism: Ontological, anthropological and axiological essays. Eagle. 2012.
- Finogentov, 2015 - Finogentov V.N. A man on the verge of non-existence: Philosophical Studies. Eagle. 2015.
- Finogentov, 2020 - Finogentov V.N. On the ontology of the inexhaustible universe. Eagle. 2020.
- Shestov, 1992 - Shestov L. Kierkegaard and Existential Philosophy (The Voice of the Crying in the Desert). M., 1992.