

## ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА:

### ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ПОДХОД

В. Б. Колмаков

*Воронежский государственный университет*

Поступила в редакцию 10 января 2011 г.

**Аннотация:** *в статье рассматривается проблема ценности жизни в русской философии. Философия всеединства, русское неокантианство и православная антропология давали свои ответы на вопрос о ценности жизни, утверждая трансцендентный подход, в рамках которого лишь православная антропология дает адекватное решение проблемы ценности жизни.*

**Ключевые слова:** *философия всеединства, русское неокантианство, православная антропология, оптимизм, пессимизм, мелиоризм.*

**Abstract:** *the article deals with the problem of value of life in the Russian philosophy. All-Unity philosophy, Russian Neo-Kantianism and the Orthodox anthropology each answered its way the question of the value of life within the transcendental approach where the Orthodox anthropology only gives an adequate solution of the problem of the value of life.*

**Key words:** *All-Unity philosophy, Russian Neo-Kantianism, Orthodox anthropology, optimism, pessimism, meliorism.*

### Ценность жизни в философии всеединства

В конце XIX – начале XX в. русская религиозная мысль переживала расцвет. Плеяда выдающихся мыслителей создала богословскую науку, которая в лице своих лучших умов стремилась реагировать на запросы времени. Не случайно в религиозно-философской мысли начала века особое место занимала этико-антропологическая проблематика. Она являла собой теоретическую попытку определенной модернизации православной мысли, сближения ее с жизнью и синхронизации ее с теми возможными реформами, которые намечались в Русской православной церкви. По меткому замечанию В. В. Зеньковского, русские богословы стремились «философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке» [1, с. 104]. Во второй половине XIX в. проблема ценности жизни утверждается в русской философской мысли. Почти до конца XIX в. понятие «ценность» было синонимом стоимости, термина, заимствованного из политической экономии. Лишь на грани веков понятие «ценность» обретает аксиологическое значение [2, с. 9]. Что касается понятия «жизнь», то в русской философии его содержание определялось унаследованным из святоотеческой традиции значением, согласно которому, как писал Василий Великий, «жизнь наша двояка: одна, свой-

ственная плоти, скоропреходяща, а другая, сродная душе, не допускает предела» [3, с. 245]<sup>1</sup>. В XIX в. содержание понятия «жизнь» было дополнено заимствованным из немецкой философии смыслом, где оно употреблялось в трех основных значениях. В это понятие, прежде всего, вкладывался витальный смысл, когда жизнь приравнивалась к развивающейся природе, кроме того, жизнь рассматривалась как духовная, внутренняя жизнь человека. И наконец, жизнь понималась как жизнь божественная, включающая в себя как природную, так и духовную [5, с. 9].

Проблема ценности жизни нашла свое решение в философии В. С. Соловьева. Видный историк русской философии В. В. Зеньковский писал: «Метафизика Соловьева есть метафизика «всеединства» [1, с. 34]. Исходным принципом анализа жизни и ее ценности в философии всеединства является принцип софийности, организующий ее, упорядочивающий и устанавливающий иерархию жизни. «Жизнь, – отмечал В. С. Соловьев, – по самому широкому определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом» [6, с. 50]. Жизни придает ценность то, что она собрана единым зиждительным началом, Софией, которая «содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души» [7, с. 140].

За всем многообразием мира объектов, включая человека, В. С. Соловьев видел «независимые сущности», и «сами объекты суть только обнаружение этих сущностей» [7, с. 126]. Эти подлинные сущности есть София, вечная душа мира. И ценность жизни В. С. Соловьев видел в том, что человек «своею глубочайшей сущностью коренится в вечном, Божественном мире» [7, с. 127]. Человек есть связующее звено между Божественным и природным миром, он есть «заключительное звено органического развития на земном шаре» [7, с. 123]. Из того, что София как вечная душа мира причастна к Богу и в то же время включает в себя всю множественность живых душ, вытекает ее непреходящая ценность, которая сообщает ценность человеческой жизни и жизни вообще. Таким образом, мир рассматривался В. С. Соловьевым как величайшая ценность, как имеющий софийную основу. О. С. Суворова не без оснований полагает, что наряду с принципом софийности В. С. Соловьев использовал принципы органицизма и эволюционизма для оценки жизни [8, с. 53].

Согласно принципу органицизма, мир в философии всеединства есть упорядоченный гармоничный космос. Все его компоненты необходимы, отчего обладают особенной или даже повышенной ценностью. Эволюционный принцип, в свою очередь, предполагал наличие последовательных ступеней развития бытия, при этом каждая последующая ступень оценивалась выше, чем предыдущая. При этом человеческая ступень развития обладает максимальной ценностью в силу ее близости Софии.

Учение В. С. Соловьева о Софии, оказавшее беспримерное влияние на последующее развитие русской философии, литературы и особенно поэзии, не было признано соответствующим православию. Если у В. С. Соловьева София рассматривается как некое Божественное начало, имею-

---

<sup>1</sup> См. подробнее [4, с. 199–203].

щее отличие от Христа, то в православной традиции София-Премудрость Божия всегда отождествляется с Христом [8, с. 215].

В интуициях В. С. Соловьева София представляет собой связующее и посредствующее звено между двумя мирами – земным и небесным. И вместе с тем она связана с идеей всеединства, при помощи которой В. С. Соловьев стремился раскрыть внутреннее единство бытия. Всеединство становится возможным благодаря тому, что София незримо соединяет множественное бытие мира сотворенного и единство Бога. Поэтому ценность жизни В. С. Соловьев видел в восстановлении всеединства как полноты бытия, и задача эта, по его мнению, возложена на человека.

### Неокантианство

7 апреля 1896 г. примыкавший к русскому неокантианству профессор философии Санкт-Петербургского университета Александр Иванович Введенский прочитал на высших женских курсах лекцию «Условия допустимости веры в смысл жизни». В том же году она вышла в свет отдельным изданием. А. И. Введенский принадлежал к тем неокантианцам, кто стремился сочетать философский анализ с ценностными установками православия. Видимо, поэтому он начал рассмотрение волновавшего многих вопроса о смысле и ценности жизни с рассмотрения понятия «смысл», считая, что «смыслом вещи называется ее истинное назначение» [9, с. 95–96]. Это значит, что вещь должна быть пригодна для достижения некоей цели, вписана в систему связей и зависимостей, что и наделяет ее смыслом. «Таким образом, – писал А. И. Введенский, – вопрос о смысле жизни совпадает с вопросом о цели жизни» [10, с. 98]. Такая цель жизни, как и ее смысл, может зависеть только от абсолютно ценной цели. Поэтому смысл жизни, по мнению А. И. Введенского, состоит в том, «чтобы наша жизнь была назначена и служила действительным средством для достижения абсолютно ценной цели» [10, с. 99]. Поэтому такая цель как нечто идеальное не может находиться в пределах самой жизни. Следовательно, деятельность, к ней приводящая, должна быть абсолютно обязательной. «Но есть только одна деятельность, имеющая абсолютно обязательный характер. Это – деятельность, предписываемая нравственным долгом» [10, с. 109]. Поэтому единственным основанием жизни является нравственный закон [10, с. 110]. Вера в смысл жизни достижима лишь в том случае, когда жизнь ведет к абсолютно ценной цели. Тогда сама жизнь есть лишь средство, но средство, получающее свою ценность от цели. Эти идеи были направлены против размышлений Н. И. Кареева, утверждавшего, что цель жизни следует искать в самой жизни.

А. И. Введенский считал, что земное существование человека не следует отождествлять с его жизнью, как это делает материализм. Личное бессмертие – это, в первую очередь, вопрос веры, а не разума. А. И. Введенский доказывал, что вопрос о смысле жизни, а значит и ценности ее, предполагает прежде всего веру, а не просто знание того, что существует

или не существует вечная жизнь. Это значит, что при помощи науки данный вопрос в принципе не решаем. Н. И. Кареев совершил ошибку, когда вольно или невольно отождествил земное существование с понятием личной жизни. В основе его позиции лежала мысль, что если отсутствует вера в бессмертие, то невозможна вера в смысл жизни. И жизнь в таком случае обладает нулевой ценностью, так что говорить о ценности жизни не приходится. Причина этой ошибки в том, что человек, размышляя о жизни, прежде всего исходит из собственного опыта, говорящего ему, что действительность вокруг существует. В таком случае человек склонен ставить знак равенства между своей жизнью и действительностью [10, с. 106].

Христианство устанавливает относительную ценность жизни, рассматривает ее «как непригодную для истинного блаженства». Отсюда вытекает, что объявление земных целей высшими представляется абсурдным и нелепым. Если ценность жизни усматривать в достижении счастья, то «фактически открывающаяся перед нами жизнь доведет нас при такой оценке до пессимизма и даже до самоубийства» [10, с. 113], поскольку построение как всеобщего счастья, так и личного недостижимо, что доказывает эмпирический опыт. Поэтому вера в смысл жизни «оказывается логически непозволительной без веры в бессмертие» [10, с. 114].

### **Православная антропология**

В христианстве понимание ценности жизни человека основано на словах Иисуса «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14,6). Отталкиваясь от этих слов, русская богословская мысль стремилась ответить на вопрос: на каких началах следует строить жизнь? В православном богословии методологическая основа для разработки вопроса о ценности жизни была заложена выдающимся русским богословом Виктором Ивановичем Несмеловым. Он, по выражению В. В. Зеньковского, создал «учение о центральности духовного опыта человека» [1, с. 104]. С точки зрения христианства человек живет не для смерти, а «для вечной разумной жизни на небе в Божием царстве света и истинь» [11, с. 71]. В этом состоит предназначение человека. Уже в древности, считал В. И. Несмелов, жизнь человека сложилась таким образом, что он был вынужден подчинить ее закону борьбы за существование. Поэтому конечная цель (или предназначение человека) была подменена иной – отыскивать себе средства к жизни. Отчего люди вынуждены были думать не о своем развитии, а о жестокой борьбе за жизнь, которая предопределила различия в положении людей и основной принцип их взаимоотношений – борьбу всех против всех. В результате возникло разделение на тех, кто наслаждается жизнью, и тех, кто страдает. Поэтому материальные блага многие люди стали рассматривать как единственную цель жизни и ее смысл.

Христианство сумело высветить новый смысл жизни. Оно показало, что люди призваны к совершенствованию своего духа, чтобы в меру этого развития они могли открыть в себе царство Божие [11, с. 75–76]. Посред-

ником такого перехода является Христос, потому что он своим воскресением разрушил закон смерти и положил начало всеобщему воскресению. Поэтому в лице Христа явился не просто учитель жизни и моралист, но особый нравственный идеал, который дал жизни людей новый смысл и новую ценность [11, с. 77]. Поэтому ценность жизни в христианском понимании заключается в том, чтобы жить и готовить себя к новой жизни, и человек появляется на свет, чтобы эту новую жизнь получить, даже если он будет страдать. В. И. Несмелов писал, что «эта именно вера в новую жизнь определяет собой смысл человеческой жизни и вместе с тем заключает в себе единственное обоснование нравственности» [11, с. 78]. Отчего в христианстве добродетель рассматривается не как цель, а лишь как средство на пути к вечной жизни. Идеальная жизнь, т.е. божественная, сообщает жизни действительной или реальной, т.е. духовной жизни человека и природы, особую ценность. Но она же «требуется от человека тяжелой борьбы с самим собой» [11, с. 80].

Жизнь, и прежде всего жизнь человеческая, представлялась В. И. Несмелову важнейшим предметом, на который должно быть направлено научное внимание. Он писал, что «в области *научного* развития философского познания нет и быть не может другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о самом человеке» [12, с. 411]. Вопрос о ценности жизни, как полагал В. И. Несмелов, не может быть решен без решения вопроса о назначении человека и смысле его жизни. Поэтому вопрос о конечном назначении человека «может решаться не с точки зрения необходимых условий его наличного существования, а лишь с точки зрения вечных целей его духовной природы» [12, с. 385]. Поскольку человек не может не думать о смысле и ценности своей жизни, он осознает основные противоречия своей жизни – между своей идеальной природой (человек не есть вещь наряду с другими физическими явлениями мира) и физической жизнью. Это противопоставление все время заставляет человека задавать вопрос о смысле и ценности жизни.

В. И. Несмелов решал вопрос о ценности жизни, увязывая его с феноменом смерти и наличием смысла в жизни человека. Если сама жизнь есть цель для человека и смысл заключается в ней самой, то в таком случае смерть представляется нелепостью, и поэтому последние мгновения жизни выражают бессмысленное ожидание той цели, ради которой, как казалось, существует человек. Но если жизнь имеет смысл вне ее самой, то смерть не кажется нелепостью и бессмыслицей. Ведь цель жизни христианина, его предназначение является стремлением к Богу, причем в процессе жизни эта цель достигнута быть не может, поэтому смерть рассматривается как обретение пути к Богу.

Решение проблемы ценности жизни В. И. Несмелов связывал с проблемой воскресения. «Душа человека, – писал он, – разумеется, бессмертна, но она только душа человека, а не сам человек. Значит, хотя после смерти душа его и будет сохраняться вечно, сам-то он при этом все-таки не будет существовать, и потому какой же для него смысл в несомнен-

ном бессмертия его души? Действительная глубина жизненного смысла заключается не в бессмертии души человека, а только в воскресении человека от мертвых, когда человек явится к жизни не духовной половиной себя самого, а целым живым человеком» [13, с. 347–348]. Он считал, что воплощение безусловного бытия в пределах наличного мира невозможно, человек не может создать рай на земле, хотя многие стремятся именно к этому – насытить свою жизнь лишь одними чувственными удовольствиями, полагая, что ими достигнута цель жизни и, соответственно, последняя обретает истинную ценность.

В. И. Несмелов очень тонко уловил и выразил противоречивость метафизики бытия. Ведь вопрос о конечном назначении человека предполагает постановку вопроса о смысле жизни и значимости его временного существования в мире. Как физическое существо человек смертен, как носитель идеального начала – сопричастен вечности. Именно это фундаментальное противоречие и заставляет снова и снова задавать вопрос о смысле и ценности жизни. Смерть кажется человеку нелепостью, но это происходит потому, что отсутствует положительная цель жизни и тогда она сама становится для себя целью. Но если взглянуть на жизнь как на средство к достижению особой цели, то становится ясно, что бессмысленна не смерть, а сама жизнь, потому что высшая цель – Бог – не может быть достигнут при земной жизни.

«Очевидно, – писал В. И. Несмелов, – подлинная ценность жизни заключается вовсе не в том, что жизнь дает человеку много радостей и позволяет ему забавлять себя грандиозным построением идиллических утопий» [12, с. 394]. Отсутствие высшей цели придает бессмысленность жизни многих людей. Некоторые не желают примириться с этим и создают себе подобие смысла жизни, заключающегося в достижении земных радостей [12, с. 395]. Последние действуют на душу человека как наркотик в том смысле, что они спасают от скуки или «мировой скорби» и вызывают стремление жить. Но они, по выражению В. И. Несмелова, «искушают, обольщают, пленяют людей, не знающих ни самих себя, ни своего дела в мире» [12, с. 394]. В христианстве ценность жизни понимается лишь в сопоставлении с ценностью вечной, идеальной жизни. Реальная земная жизнь оценивается предельно высоко потому, что она есть преддверие вечной жизни. Поэтому «ценность жизни – в ее онтологической связи с творящей ее жизнью» [14, с. 132]. Бог противостоит смерти и предопределяет тем самым смысл жизни – в спасении ее от смерти.

Значительный вклад в развитие русской православной антропологии внес ученик В. И. Несмелова известный русский богослов Дмитрий Васильевич Скрынченко (1874–1947). Как и многие произведения русских богословов, его сочинение «Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению» оказалось преданным забвению, и лишь недавно этот труд был переиздан и стал предметом анализа в контексте развития религиозной и философской мысли [15, 16]. Эта книга – одна из немногих, а в русской религиозной философии, пожалуй, единственная, которая непосредственно посвящена проблеме ценности жизни.

Исходным положением в понимании ценности жизни для Д. В. Скрынченко был следующий тезис. Вера в бессмертие души есть обязательное условие для решения проблемы, как смысла жизни, так и ее ценности. Жизнь имеет ценность только тогда, когда она имеет смысл, а последний может ей придать только вера в бессмертие души. Если мы обладаем верой в бессмертие души, то мы готовы отвечать за нашу реальную жизнь, мы несем за нее ответственность. Если для человека все заканчивается его физической смертью, то стремиться к чему-либо подлинно высокому абсурдно.

По мнению Д. В. Скрынченко, вопрос о ценности человеческой жизни неразрывно связан с вопросом о смысле жизни, вопросом, который всегда ставился в рамках метафизических доктрин. В конце XIX в. этот вопрос приобрел необычайную остроту, так как сама человеческая жизнь девальвировалась, возникло представление об отсутствии смыслов, об абсурдности самого бытия. По мысли Д. В. Скрынченко, агрессивная атеизация и дехристианизация, начало которой уходит в эпоху Просвещения, привели к утрате веры значительной частью образованного слоя. Именно такая ситуация способствовала тому, что «люди отстраняют от себя вопрос о смысле жизни, да и самую постановку вопроса они считают неправильной» [15, с. 5]. Ускоренная вестернизация русского общества, которая заметно коснулась образованных слоев, толкнув многих к атеизму и экстремизму, сказывалась в безверии, нигилизме и ориентации на вещи.

Д. В. Скрынченко обстоятельно проанализировал пессимизм, адепты которого отрицали ценность жизни. К гносеологическим источникам теоретического пессимизма Д. В. Скрынченко относил влияние философии И. Канта. Признание вещи в себе непроницаемой для разума, конечно, не внушало оптимизма, и ответ Канта на вопрос «что я могу знать» скорее подвиг некоторые умы к пессимизму в отношении возможностей и пределов человеческого познания. Свой вклад в обоснование пессимизма, по мнению Д. В. Скрынченко, внесли социальные науки, в частности, обосновав идею гибели человечества от избытка благ и богатств [15, с. 22]. Наконец, кроме названных источников пессимизма, Д. В. Скрынченко указал на современное воспитание, «не развивающее психологические задатки человека гармонически» [15, с. 23]. Если чувства не воспитаны и нет гармонии между чувствами и разумом, то имеется либо чрезмерное развитие чувств, либо их неразвитость, в таком случае имеется основание для возникновения пессимизма [15, с. 27]. Ошибка создателя пессимизма А. Шопенгауэра, как писал Д. В. Скрынченко, состоит в том, что сущность человека, равно как и сущность мира, он видел в воле. Этот аксиоматический принцип, лежавший в основе позиции А. Шопенгауэра, для Д. В. Скрынченко был неприемлем. С целью уменьшения страданий А. Шопенгауэр утверждал аскетизм. Д. В. Скрынченко на это возразил: если человек, желая избежать страданий, следует по пути сокращения желаний, он просто перестает быть человеком [15, с. 112].

Одним из певцов безнадежного пессимизма был известный итальянский поэт Джакомо Leopardi (1798–1837). По мнению Д. В. Скрынченко, пессимизм Дж. Leopardi объясняется психологическими причинами, так как теоретических оснований не ценить жизнь у него не имелось [15, с. 107–108]<sup>2</sup>. С этим сложно согласиться. На пессимистические взгляды поэта наложили отпечаток как годы, проведенные в доме тирана-отца, так и физический недуг, не способствовавший выработке жизнерадостного мироощущения. Истоки пессимизма Leopardi следует искать в разочаровании результатами Просвещения, когда пессимистическое умонастроение охватило немало мыслящих людей, искавших этического обоснования возникшей ситуации. Этика XVII и особенно XVIII вв. исходила из того, что стремление отдельной личности к счастью ставилось в зависимость от степени ее подчинения рационально понимаемым нормам морали. Идеалы романтизма, столь близкого Дж. Leopardi, утверждали иную этику, согласно которой человек вписан во враждебный ему фон, как природный, так и социальный [17, с. 10]. В погоне за счастьем, как полагал Leopardi, человек ни за что не может не быть эгоистом, а это неизбежно ведет к несчастью. И. К. Полуяхтова не без оснований полагает, что Leopardi «наиболее последовательно выразил экзистенциальное понятие трагизма бытия» [19, с. 115].

Оптимистичному прогрессизму XVIII в. Дж. Leopardi противопоставил теорию несчастья, согласно которой страдания выступают единственным законом жизни. В «Дневнике размышлений» он записал: «Две истины, в которые люди по большей части поверить неспособны: что они не знают ничего и что они ничтожества. Добавь и третью, тесно связанную со второй: им не на что надеяться после смерти (16 сентября 1832 г.)» [20, с. 332]. Для Leopardi основным законом жизни было несчастье: любые устремления человека к счастью и совершенству обречены на неудачу, причиной чего являются величественные и неумолимые законы природы. И если у Гегеля, который был современником Leopardi, великий человек тот, кто лучше и полнее других понимает мировой закон, управляемый мировым разумом, то у Leopardi человек противостоит закону мира, результатом чего неизбежно является «мировая скорбь». Это глубокое чувство мировой скорби, которое переживал Leopardi, обозначало «именно поэтическое чувство единения личности и всего универсума» [19, с. 116]. Поскольку трагический поэт в Бога не верил, он не мог не погрузиться в экзистенциальную тоску. И. К. Полуяхтова резонно отмечает, что «ослабление веры в Бога создало у человека предчувствие, что после смерти ничего нет. И смертному стало страшно» [19, с. 116]. В «Палинодии», из которой Д. В. Скрынченко привел отрывок, главная мысль заключалась в том, что развитие техники не может решить проблем, обрушившихся на человечество. Проблеск антитехницизма у Leopardi был негативной реакцией на бурное развитие буржуазного общества, которое коснулось периферийной Италии.

---

<sup>2</sup> См. подробнее [18].

Оптимизм, с точки зрения Д. В. Скрынченко, столь же неприемлем, как и пессимизм, потому что его основы «в сущности своей очень шатки, неустойчивы и фальшивы» [15, с. 121]. К оптимистическим учениям, затрагивающим проблему ценности жизни, он относил доктрины Л. Толстого и Ф. Ницше. Рассматривая религиозные позиции Л. Толстого, Д. В. Скрынченко отметил, что великий писатель «отрицает бытие личного Бога, исповедуемого христианством», понимая под Богом все человечество в его духовной сущности [15, с. 52]. Слабость позиции Л. Толстого он видел в способе понимания Бога, которого великий писатель отождествлял с духовностью всего человечества, понимая Бога не как личное существо, а как разумное сознание всего человечества. В начале марта 1855 г., будучи 27 лет от роду, Л. Толстой занес в свой дневник следующее: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – создание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» [21, с. 37]. Такое понимание допустимо, но Бог, равный сознанию всех людей, неспособен к творению. Кроме того, разумное сознание, как считал Л. Толстой, дает возможность построить рай на земле, общество без бед и страданий. В понимании Бога великим писателем обнаруживалось серьезное противоречие. Если Бог равен разумному сознанию человечества, то как мир может быть результатом его творения? Само понятие творчества, отмечал Д. В. Скрынченко, предполагает творящее начало, творческую личность, отличающую себя от «не-я». Поэтому вопрос о том, каким образом разумное сознание человечества творит мир и личность человека, остается без ответа.

В соответствии с учением Л. Толстого, индивидуальная жизнь должна стремиться к тотальной духовности как к вечной жизни, тогда личная жизнь имеет ценность постольку, поскольку побеждает свой эгоизм и индивидуальные интересы. Поэтому цель жизни, по Толстому, заключается в служении ближним на основе любви. Последняя придает жизни смысл и ценность, потому что подчиняет личную жизнь «вечной и бессмертной жизни человечества». Согласно воззрениям Л. Толстого, жизнь имеет нравственную ценность, при этом человек во имя вечной и бессмертной родовой жизни должен жертвовать жизнью индивидуальной.

Ценность жизни Л. Толстой выводил из подчинения животной индивидуальности сознанию посредством любви. Но в конечном итоге человек не может уничтожить свою животность, так как она создана не им. Кроме того, если все-таки предположить возможность подобного уничтожения, то человек перестанет быть самим собой. Позиция Л. Толстого представлялась Д. В. Скрынченко несостоятельной не только в силу того, как писатель понимал Бога. Л. Толстой постулировал связь между жизнью и исполнением требований разумного сознания, не удосужившись доказать ее [15, с. 123].

Д. В. Скрынченко проанализировал онтологию Ф. Ницше, которая строилась на отрицании метафизической реальности. Человек в философии альпийского затворника остался один на один с природой и поэтому выбрал оптимистическую позицию по отношению к жизни. Жизнь по Ницше прекрасна, если из нее убрать христианскую мораль. Это позволит сверхчеловеку ощутить всю ценность жизни. Ницше отрицал нормы жизни, на которых строится мир. Д. В. Скрынченко задал своевременный вопрос: «Каким образом узнал Ницше, что суть жизни состоит в стремлении к власти? Не справедливее ли и основательнее мыслят те, которые суть жизни полагают в любви, все обнимающей в себе, все проникающей и все согревающей?» [15, с. 130].

Наконец, третья позиция – мелиоризм (от лат. *melior* – лучше). Это понятие было введено английской писательницей Мэри Эванс, писавшей под псевдонимом Дж. Элиот (1819–1880). В дальнейшем оно активно употреблялось английским психологом Дж. Селли (Sully) (1843–1923) и американским социологом Лесли Уордом (1841–1913). Мелиоризм – понятие, широко употреблявшееся с 50-х гг. позапрошлого века как в Европе, так и в России в значении улучшений, как в технике сельского хозяйства, так и в социальных и природных условиях его ведения. Л. Уорд ввел понятие «социальный мелиоризм», подразумевая учение об улучшении всего социального строя. Цель мелиоризма, который Л. Уорд приравнивал к «научному утилитарианизму», он видел в создании таких условий, при которых страдания были бы невозможны [22, с. 81]. Социальный строй, враждебный человеку, порождает в нем пессимизм и неверие в собственные силы. Разделяя позицию прогрессизма, Л. Уорд считал, что пессимизм может исчезнуть, когда наука скажет свое слово, и это приведет «к улучшению социальных условий путем холодного расчета» [22, с. 328].

Американский социолог полагал, что источником жизненного динамизма являются желания. Удовлетворение одних желаний освобождает человека от страданий, удовлетворение других служит источником удовольствия и прокладывает путь к счастью. Именно счастье как законченное состояние Л. Уорд считал высшим нравственным идеалом [22, с. 335]. Человек не может достигнуть счастья в одиночку, для этого он нуждается в обществе, которое требуется улучшать, чтобы привести к счастью многих. А так как люди в обществе не только стремятся к счастью, но и конкурируют, проявляя свой эгоизм, то общество нуждается в регулировании, мелиоризме, который обеспечит прогрессивное движение [22, с. 335]. С позиции мелиоризма жизнь человека есть благо, и поэтому она должна иметь и имеет действительную ценность. Но это благо подчас не является таковым по причине плохих условий современной жизни. Зато в будущем эти условия с развитием цивилизации изменятся к лучшему, и жизнь обретет свою истинную ценность. В методологическом плане мелиоризм опирался на естествознание и позитивизм, отвергая идею сверхчувственного мира и исходя из идеи эволюции природы и общества. Прогрессизм, подкрепленный верой во всеислие

науки, подталкивал к тому, чтобы работать над усовершенствованием жизни, ее улучшением и приближением времени, когда ценность жизни многократно возрастет.

В качестве типичных для мелиоризма Д. В. Скрынченко рассматривал взгляды Дж. Селли, который ценность жизни видел «в том, чтобы извлекать из нее возможно больше наслаждений» [15, с. 96]. Учение Дж. Селли принципиально не отличалось от позиции Е. Дюринга, за исключением того, что совокупность наслаждений английский психолог объединял понятием счастья. Дж. Селли полагал, что ценность жизни определяется счастьем, которое достигается по мере прогрессивного развития, а прогресс состоит «в нашей способности увеличивать сумму позитивного блага» [23, с. 268–269, 338–339]. Селли придерживался прогрессивной этики, в рамках которой присутствовало ключевое утверждение, что прогресс приводит ко всеобщему счастью. Рассматривая идеи мелиоризма, Д. В. Скрынченко задавал вопрос: счастлив ли нынешний человек по сравнению с тем, что жил в прошлом? [15, с. 138]. Он утверждал, что нет никаких оснований утверждать, что прогресс делает человека счастливым. А самое главное, учение о прогрессе не давало утвердительного ответа на вопрос: почему нынешний человек, если он не является счастливым (а будущее с позиции прогресса – это счастье), должен приносить себя в жертву ради счастья будущего человека? [15, с. 139]. Правда, Дж. Селли утверждал, что в настоящее время идеал счастья неосуществим и отодвигал его реализацию в будущее. Поэтому, согласно Дж. Селли, жизнь обретет свою ценность только в будущем.

Кроме того, вопрос об индивидуальном счастье предполагает вопрос о соотношении и связи счастья индивидуального и общего. «Личное благо, – заметил Д. В. Скрынченко, – не может вполне совместиться с общим, если для этого нет какого-либо другого высшего объединяющего фактора» [15, с. 137]. Высший объединяющий фактор – не что иное, как *абсолютное начало*, лежащее в основе жизни. Если нет интегрирующего абсолютного начала, то столкновение личных и общественных интересов неизбежно, в таком случае говорить о счастье и прогрессе просто не приходится.

В одной из статей он коснулся очень важного вопроса о человеческом измерении прогресса, о том, насколько нравственные принципы соответствуют результатам ускоренного развития общества, которое выражается в развитии науки. Идея прогресса, которая в своем светском варианте возникла в Новое время и утвердилась в эпоху Просвещения, выработала в людях уверенность в том, что век разума не за горами, поэтому многим мыслителям казалось, что наука способна решить все проблемы, стоящие перед человеком. Стремительное развитие науки и техники, казалось, подкрепляло этот оптимистический прогноз. Д. В. Скрынченко пытался понять, прогрессирует ли «счастье и суммы добра» [24]. Ведь прогрессизм породил в людях норму морали, производную от идеи прогресса: нравственно то, что выгодно, нравственно то, что полезно. Д. В. Скрынченко, естественно, критически относился к эволюционной теории Э. Геккеля,

из которой вытекало естественное происхождение человека на Земле и отрицалась идея его творения. По мысли эволюционистов, итогом подобного развития как раз и должен был стать «век разума», дорогу к которому проторит позитивное знание. Д. В. Скрынченко рассматривал позитивную науку как «высшую область человеческого ума» и, тем не менее, считал, что часто она строится на фальсификации и обмане, на презрении к нравственным нормам.

Указывая на волну подделок, переполняющих нашу жизнь, Д. В. Скрынченко увязывал ее, прежде всего, с падением веры в Бога. «Вследствие этого, конечно, спали все сдерживающие цепи, появилась необыкновенная разнузданность, проснулся человек-зверь» [24]. Кроме того, безнравственность времени Д. В. Скрынченко связывал с действиями образованных слоев, имевших доступ к знаниям. Но «что же будет тогда, – спрашивал он, – когда неверие хлынет по селам и деревням? Не произойдет ли тогда страшного крушения той «гордой» цивилизации, которая создавалась непрерывными поколениями людей?» [24]. Вопрос оказался поистине пророческим.

Смысл жизни в православной антропологии понимается как стремление человека к Богу через нравственное самоусовершенствование. Позиция христианства предполагает, что не земные блага ценны для человека, а его душа, которая нуждается в совершенствовании [15, с. 147]. Жизнь имеет высокую нравственную ценность потому, что она служит временем приготовления людей к Царству Небесному. Естественное, это не означает презрения к благам жизни, ибо они созданы Богом и полезны для человека. Следует отметить, что христианское понимание ценности жизни не отрицает ценность жизни земной. Д. В. Скрынченко не без основания писал, что в святоотеческой традиции жизнь имеет «высокую и именно нравственную ценность» [15, с. 153].

Д. В. Скрынченко был прав, утверждая, что не подкрепленный христианскими нравственными основаниями прогресс опасен для человека, который без веры в Бога не может обрести смысл и понять, в чем заключается ценность жизни. Он считал, что усиливавшаяся на глазах деморализация общества может быть преодолена на основе синтеза веры и знания, того синтеза, без которого жизнь человека в современном обществе быстро заходит в тупик. Подводя итог критике философских оснований в решении проблемы ценности жизни, Д. В. Скрынченко писал: «Смысл жизни дает только религия; без последней жизнь теряет свой смысл и свою ценность» [15, с. 142].

Не случайно анализ проблемы ценности жизни Д. В. Скрынченко начал с упоминания волны самоубийств, захлестнувшей Россию на грани веков. Уход из жизни, как он полагал, происходит по причине фальшивых и неустойчивых оснований жизни, которые не придают ей ни смысла, ни ценности. Можно полагать, что подобный зачин был сделан потому, что в конце XIX в. у всех на слуху в Казани была история дочери богатого чаеоторговца, или, по тогдашней терминологии, «торговца колониальным товаром», девицы Д. Латышевой. Она покончила с собой в

знак протеста против насильственного замужества, застрелившись сразу после венчания. На ее похороны пришло около 5 тысяч человек. Причем либеральное студенчество было в восторге от ее поступка и рассматривало его как знаковое действие против мерзостей жизни<sup>3</sup>. А в конце книги Д. В. Скрынченко привел пример острой психологической ситуации, в которой оказался герой рассказа Л. Андреева некий Сергей Петрович. Под влиянием идей Ницше у него родился дух возмущения действительностью, что привело его, в конце концов, к самоубийству [26, с. 46–67]. Он не мог понять, что смирение и упование на Бога – вот начало начал понимания православного смысла жизни. Обращение к творчеству Л. Андреева было не случайным. Еще в 1891 г. он писал: «Я хочу на основании тысячелетнего опыта человечества, на основании самосознания, на основании науки показать человеку, что ни он сам, ни жизнь его – ничего не стоят. Я хочу показать, что на свете нет истины, нет счастья, основанного на истине, нет свободы, нет равенства, – нет и не будет. Я хочу показать, что вся жизнь человека (ого!) с начала до конца есть один сплошной бессмысленный самообман, нечто чудовищное, понять которое значит убить себя. Я хочу показать, как несчастен человек, как до смешного глупо его устройство, как смешны и жалки его стремления к истине, к идеалу, к счастью. Я хочу показать всю несостоятельность тех фикций, которыми до сих пор человечество поддерживало себя: Бога..., нравственность, загробная жизнь, бессмертие души, общечеловеческое счастье и т.д.» [27, с. 62–63]. Апология пустоты жизни, ее бесцельности и бессмыслицы была симптомом болезни, которой страдало русское общество сто с небольшим лет тому назад. Она была следствием отрицания метафизического бытия как незыблемого основания человеческой жизни. Ведь наряду с героизацией смерти в политическом смысле активно разрабатывалась эстетика конца жизни. Свидетельством тому служат дневниковые записи А. Блока 1902 г. Ценность жизни он связывал с обладанием наивысшей способностью, которая выражается в том, чтобы «прекратиться». Эту способность следует применить лишь к высшей цели, которой, как он считал, может быть только конец жизни. И действительно, ввиду отсутствия метафизической реальности, целью жизни является ее полное прекращение. Это значит, что человек просто обязан покончить с собой [28, с. 128]. К этому стоит добавить, что так и поступил самый верный последователь А. Шопенгауэра философ Ф. Майнлендер.

Идеи, которыми оперировала православная антропология чуть более ста лет назад, поразительно современны. Фрагментация индивидуального и социального бытия не восполняется в современном человеке единым духовным началом. Консюмеризм и гедонизм, всеобщая доступность наслаждений и развлечений усугубляют дискретность жизни, делают ее

<sup>3</sup> Вот что писал М. Горький: «Весь город взволнован: застрелилась, приехав из-под венца, насильно выданная замуж дочь богатого торговца чаем. За гробом ее шла толпа молодежи, несколько тысяч человек, над могилой студенты говорили речи, полиция разгоняла их» [25, с. 468]. Этот случай произошел в Казани в 1886 г. Известия о нем дошли до Д. В. Скрынченко в самом конце XIX в.

частичной и в конечном итоге пустой. Разочарование, а иногда и самоубийство есть непреходящий итог отрицания метафизического бытия и утверждение посюсторонности смысла и ценности жизни.

Православный дискурс, утверждавший ценность метафизического бытия по сравнению с физическим, остается и в наши дни единственным духовным образованием, противостоящим системе либеральных ценностей, опустошающих жизнь современного человека. Русские богословы подняли очень важный вопрос: почему современная философская мысль оказалась бессильной решить вопрос о ценности жизни? Причина, видимо, заключалась в том, что рассуждениям о ценности жизни не предшествовало решение вопроса о ее смысле. В пределах философской мысли вопрос о ценности жизни не может быть разрешен точно так же, как не может быть по разумному плану построено общество благоденствия (счастья, равенства, свободы и т.п.). Интеллектуальный тупик, в котором оказались многие размышлявшие о ценности жизни философы, объясняется тем, что светская философия либо отвергает, либо решает вопрос о смысле жизни, не учитывая ее метафизических оснований. А его решение как раз является необходимым условием для разрешения вопроса о ценности жизни.

### Литература

1. *Зеньковский В. В.* История русской философии / В. В. Зеньковский. – Л., 1991. – Т. II, ч. 1.
2. Русская философия : словарь. – М., 1995.
3. *Василий Великий.* Беседа 3. На слова : «внемли себе» (Втор. 15, 9) / Василий Великий // Избр. творения. – М., 2008.
4. Жизнь // Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. XIX.
5. *Архангельская Р. В.* Понятие жизни в философии немецкого романтизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Р. В. Архангельская. – Екатеринбург, 2006.
6. *Соловьев В. С.* Красота в природе / В. С. Соловьев // Собр. соч. – СПб., 1896. – Т. 6.
7. *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев // Собр. соч. – СПб., 1896. – Т. 3.
8. *Суворова О. С.* Идея ценности жизни в отечественной философии всеединства / О. С. Суворова // Жизнь как ценность. – М., 2000.
9. *Архиепископ Илларион (Алфеев).* Православие. – 2-е изд., испр. / Архиепископ Илларион (Алфеев). – М., 2009. – Т. 1.
10. *Введенский А. И.* Условия допустимости веры в смысл жизни / А. И. Введенский // Смысл жизни : антология. – М., 1994.
11. *Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения / В. И. Несмелов // Смысл жизни : антология. – М., 1994.
12. *Несмелов В. И.* Наука о человеке / В. И. Несмелов. – Казань, 1994. – Т. 1.
13. *Несмелов В. И.* Наука о человеке / В. И. Несмелов. – Казань, 1994. – Т. 2.
14. *Силуянова И. В.* Представление о ценности жизни в христианской антропологии / И. В. Силуянова // Жизнь как ценность. – М., 2000.

15. *Скрынченко Д. В.* Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению / Д. В. Скрынченко. – СПб., 1908.
16. *Скрынченко Д. В.* Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению / Д. В. Скрынченко / предисл. и коммент. В. Б. Колмакова. – Изд. 2-е, доп. – М., 2010.
17. *Сапрыкин Е. Ю.* Парадоксы Леопарди об истинах и химерах / Е. Ю. Сапрыкин // Леопарди Дж. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. – М., 2000.
18. *Штейн В. И.* Граф Дж. Леопарди и его пессимизм / В. И. Штейн // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн. 10. – С. 83–108 ; кн. 11. – С. 49–74.
19. *Полуяхтова И. К.* Жизнь и творчество Джакомо Леопарди. – М., 2003.
20. *Леопарди Дж.* Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли / Дж. Леопарди. – М., 2000.
21. *Толстой Л. Н.* Дневники / Л. Н. Толстой // Полн. собр. соч. – М., 1937. – Т. 47.
22. *Уорд Л.* Психические факторы цивилизации / Л. Уорд. – М., 1897.
23. *Селли Дж.* Пессимизм : история и критика / Дж. Селли. – СПб., 1893.
24. *Скрынченко Д.* Подделки и мошенничества века / Д. Скрынченко // Минское слово. – 1909. – № 890.
25. *Горький М.* Детство. В людях. Мои университеты / М. Горький. – М., 1975.
26. *Андреев Л.* Рассказ о Сергее Петровиче / Л. Андреев // Избранное автором. Рассказы и повести 1899–1907. – М., 2001.
27. *Андреев Л.* SOS. Дневник (1914–1919). Письма (1917–1919). Статьи и интервью (1919). Воспоминания современников (1918–1919) / Л. Андреев. – М. : СПб., 1994.
28. *Блок А.* Из записных книжек и дневников / А. Блок // Собр. соч. : в 6 т. – М., 1971. – Т. 6.

*Воронежский государственный университет*

*Колмаков В. Б., кандидат философских наук, доцент*

*E-mail: kolmakov@phipsy.usu.ru  
Тел.: 8(473) 252-56-63*

*Voronezh State University*

*Kolmakov V. B., Candidate of Philosophy, Associate Professor*

*E-mail: kolmakov@phipsy.usu.ru  
Tel.: 8(473) 252-56-63*