

## ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В РУССКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ. П. В. МОКИЕВСКИЙ, И. И. МЕЧНИКОВ

В. Б. Колмаков

*Воронежский государственный университет*

Поступила в редакцию 2 февраля 2016 г.

**Аннотация:** *в статье рассматривается проблема ценности жизни в русском позитивизме. Автор исследует философские взгляды публициста и врача П. В. Мокиевского и физиолога И. И. Мечникова на проблему ценности жизни.*

**Ключевые слова:** *русский позитивизм, аксиология, ценность жизни, оптимизм, пессимизм, П. В. Мокиевский, И. И. Мечников.*

**Abstract:** *the article deals with the problem of the value of life in the Russian positivism. The author examines philosophical views of the publicist and physician P. Mokievsky, and physiologist I. Metchnikoff on the problem of the value of life.*

**Key words:** *Russian positivism, axiology, value of life, optimism, pessimism, P. Mokievsky, I. Metchnikoff.*

Русская философия всегда была нацелена на анализ фундаментальных смыслов и проблем, среди которых особое место занимает проблема ценности жизни. Проблема эта затрагивалась практически всеми направлениями русской философской мысли без исключения, при этом рассмотрение аксиологической проблематики в русской философии имело свою особенность. В аксиологии, которая сложилась в России, понятие «ценность жизни» применялось не всегда – чаще русские мыслители говорили о смысле жизни, ее назначении, иногда понятие ценности жизни заменялось такими понятиями, как добро, красота или достоинство, в чем сказывалось несомненное влияние православного богословия. Почти до конца XIX в. в русском научном языке понятие «ценность» было синонимом «стоимости» – термина, заимствованного из политической экономии. Лишь на рубеже XI–XX вв. понятие ценности обретает аксиологический смысл, и появляются первые публикации, посвященные проблемам аксиологии [1, с. 9]. Разделяющий эту позицию Л. Н. Столович полагает, что в русской философии возникла своя теория ценности, которая была представлена разнообразными этическими исканиями, свойственными русской философии [2, с. 383]. Считается, что к началу прошлого века теория ценности утвердилась в русской философии [3, с. 11].

В противовес этому некоторые исследователи склонны утверждать, что в русской философии не имелось теории ценности. М. С. Каган полагает, что в русской философии не могла возникнуть теория ценности, отличная от православной аксиологии. Ведь богословие само по себе не нуждается в отдельной теории ценности, так как «признает только одну

неизменную ценность – Божественную» [4, с. 30]. В этом есть свой резон. В отличие от светской философии, православное богословие было изначально проникнуто аксиологической проблематикой, что задавало особый ракурс видения проблемы ценности жизни. Богословие всегда было сопричастно теории ценности, и понятие «ценность жизни» является имманентным для православной мысли. Ведь Православие учит не только тому, как следует жить, но в первую очередь тому, зачем человек живет, что в любом случае предполагает установление аксиологической шкалы для оценки мира. И люди, и вещи с точки зрения Православия обладают ценностью, но их ценность, как и ценность жизни в целом, конечно, несравнима с Божественной. На этой основе на протяжении многих веков в России складывался стереотип, согласно которому мир горний всегда ставился выше мира земного. На это весьма проникновенно указал в «Войне и мире» Л. Толстой, который писал, что «и богатство, и власть, и жизнь, все, что с такими старанием обустраивают и берегут люди, – все это, ежели и стоит чего-нибудь, то только по тому наслаждению, с которым все это можно бросить» [5, с. 357]. Кроме того, по мысли М. С. Кагана, теория ценности не сложилась в России потому, что дискуссия западников и славянофилов «исключала возможность разработки теории ценности, поскольку сторонники той и другой позиции утверждали ее как единственно истинную, а значит, абсолютно-истинную концепцию...» [4, с. 30–31].

Целенаправленно проблему ценности жизни начали исследовать в рамках философской аксиологии, сложившейся в России во второй половине XIX в., на что повлияло формирование философской аксиологии в западноевропейской философии, где особенно в рамках неокантианства был актуализирован философский анализ ценностей. Утверждая необходимость и значимость аксиологического подхода к жизни, известный русский философ Д. Цертелев писал: «Вся человеческая жизнь, личная и общественная, основана на идее ценности» [6, с. 70]. А русский социолог народник И. Юзов (И. И. Каблиц) причины обращения к анализу ценности жизни объяснял следующим образом: «Вопрос о ценности жизни обыкновенно начинает беспокоить человечество в те критические моменты, когда действительная ценность жизни понижается уменьшением доли счастья, приходящегося на каждого из нас» [7, с. 114]. На рубеже XIX–XX вв. русская философская мысль определила основной вектор изучения ценности жизни. В начале прошлого века его сформулировал русский философ В. М. Хвостов, справедливо писавший, что «мерила для ценности жизни мы должны искать не в тех свойствах, которые общи человеку с животными, но в тех, которые поднимают его над животным миром...» [8, с. 17].

Автор исходит из того, что в русской философской мысли наряду с православной начала складываться светская аксиология, ее наличие позволило поставить проблему ценности жизни и добиться определенных результатов в ее решении. Наиболее последовательно к созданию собственной аксиологии стремился русский позитивизм, который утвержд-

дал ценность посюсторонней жизни, и в этом вопросе противостоял традиции Православия, утверждавшего иную систему ценностей.

Позитивизм начал оказывать влияние на русскую философскую и общественную мысль с 20-х гг. XIX в., а если учесть, что многие идеи Огюста Конта были инспирированы его учителем – французским просветителем и социалистом Анри де Сен-Симоном, – то можно согласиться с утверждением, что позитивизм проник в Россию в конце XVIII в. вместе с идеями просветителей [9, с. 41–46]. Русский позитивизм сохранял «родовые» черты европейского позитивизма. Он был нацелен на отказ от выявления субстанциальных оснований бытия, отрицал наличие сущностей вещей и других умозрительных объектов, с которыми философская мысль охотно работала со времен Платона и Аристотеля. Отрицая метафизическую реальность, позитивизм в конечном счете отвергал христианство, утверждая научную веру в могущество человека, наделенного разумом. Русский позитивизм вслед за европейским утверждал релятивизм в теории познания, а в мировоззренческом плане демонстрировал оптимизм и веру в жизнь человека. Кроме того, позитивизм был заявкой на выработку реалистического мировоззрения, в основе которого лежат факты жизни и истории. Иными словами, позитивизм означал возможность отхода от метафизики во имя точного знания, так как он выступал против спекулятивных схем истории, созданных Гегелем и Марксом, что возвышало его в глазах мыслящей публики. Достаточно вспомнить фигуру Базарова, чтобы понять, что изображенный И. С. Тургеневым типаж позитивиста был достаточно широко распространен в России второй половины XIX в. Русские позитивисты делали акцент на том, что знания должны быть максимально использованы в прагматическом действии, прежде всего для изменения общества эволюционным путем. Наконец, позитивизм служил философским основанием либеральных идей и был связан с политическим либерализмом, который высоко ценила русская интеллигенция. На подобных основаниях позитивизм в русской философии сформировался как устойчивое направление, представители которого уделяли анализу ценности жизни значительное внимание. И это не случайно.

В понимании ценности жизни много веков существует два подхода – имманентный и трансцендентный. В рамках имманентного подхода ценность жизни ищут в ней самой. Это значит, что почитатели имманентного подхода отвергают метафизическую реальность и сводят жизнь человека исключительно к посюстороннему бытию. Содержательная сторона имманентного подхода связана с отрицанием идеи воздаяния, отсутствием нравственного идеала и фатализмом, которые неизбежно приводят к экстремальной оценке жизни либо в виде оптимизма, предполагающего наслаждение наличной жизнью, либо в виде безудержного пессимизма. Трансцендентный подход всегда нацеливал на поиск ценностных оснований жизни за пределами физического мира, в мире вечных истин, основанных на вере. В мире вещей смыслы и идеалы не существуют – их там нет, как нет их в природе, окружающей челове-

ка. Моралистам прошлого было прекрасно известно, что нравственный идеал невозможно создать, даже если суммировать моральные качества самых лучших людей.

Русский позитивизм являлся выражением секуляризма, он был одиозной попыткой «создания цельного мировоззрения вне Церкви и вне ее различия Царства Божия и царства мира сего» [10, с. 151]. Русские позитивисты брались по сути дела за невыполнимую задачу. Они стремились сформулировать мировоззренческие принципы, основанные на науке и философии, которые должны были вытеснить религиозную картину мира. В. В. Зеньковский справедливо заметил, что, выполняя эту задачу, русские позитивисты не могли не отталкиваться от веры, не могли, пусть даже латентно, не полемизировать с христианством. Именно поэтому он назвал русский позитивизм полупозитивизмом – он был и остался на самом деле попыткой синтеза философии, науки и религии, неся в скрытом виде «превращенную» веру в Бога. Зеньковский справедливо утверждал, что творческий огонь позитивизма был одушевлен темами христианства, поскольку пытался выработать комплекс идей, ему противоположных и убедительных. Функционально система воззрений русских позитивистов напоминала религию, на что в свое время обратил внимание Н. А. Бердяев. «Научный позитивизм, – писал он, – как и все западное, был воспринят в самой крайне форме и превращен не только в примитивную метафизику, но и в особого рода религию, заменяющую все прочие религии» [11, с. 20]. На эту особенность русского позитивизма указывал в «Вехах» С. Н. Булгаков. Он писал, что атеизм уже в молодости «берется на веру», поэтому «обыкновенно легко и даже естественно воспринимается отрицание религии, тотчас же заполняемой верой в науку, в прогресс» [12, с. 38].

Русский позитивизм конца XIX в. невозможно представить без такой колоритной фигуры, как Павел Васильевич Мокиевский (1856–1928). Он не был профессиональным философом, но принадлежал к той части либеральной русской интеллигенции, которая охотно участвовала в философских исканиях, пытаясь найти новые смыслы и ценности. Его статьи будоражили мысль и формировали атмосферу интеллектуального поиска. По профессии он был врач, по убеждениям – либеральный народник, и в течение длительного времени входил в редколлегию журнала «Русское богатство» – рупора либерального народничества [13–23]. Кроме того, с 1890 по 1908 г. он был штатным рецензентом первого русского философского журнала «Вопросы философии и психологии», в котором регулярно появлялись его обзоры зарубежных журналов. Его перу принадлежат многочисленные переводы научной литературы с немецкого, английского и французского. В 1884 г. он опубликовал книгу «Ценность жизни», которая является, кажется, самой ранней публикацией в России на эту тему. П. В. Мокиевский был известным в северной столице человеком. Он состоял членом правления Литературного фонда, или, как его называли официально, «Общества для пособия нуждающимся литераторам», отчего в Петербурге его называли «литературным доктор-

ом». Кроме того, он серьезно увлекался гипнотизмом, утверждали также, что он занимался телепатией, и небезуспешно.

Как человек либерального направления, П. В. Мокиевский сочувствовал социалистам, что в те времена было достаточно частым явлением среди столичной фрондирующей интеллигенции. Доподлинно известно, что в начале века он сблизился с известным революционером, будущим чекистом Глебом Бокием (1879–1937), который вместе с сыном Мокиевского учился в Горном институте. В годы первой русской революции Г. Бокий входил в состав Петербургского комитета РСДРП и занимался организацией боевых дружин. Для прикрытия своей деятельности им была создана так называемая «Малороссийская столовая» с медпунктом, которым заведовал Мокиевский [24]. В декабре 1905 г. после разгрома московского восстания Г. Бокий был арестован и приговорен к двум с половиной годам лишения свободы. Но вскоре он был освобожден под залог в 3000 рублей, сумму по тем временам весьма значительную [25, с. 68]. Несмотря на приговор суда, Бокий избежал заключения, так как у него вдруг обнаружилась болезнь. Сыграл ли здесь свою роль Мокиевский или нет – неизвестно. Революционер и либеральный народник сблизился на почве эзотерики – в 1909 г. Мокиевский рекомендовал Бокия, по одним сведениям русским розенкрейцерам [26, с. 30–31], по другим, в ложу мартинистов [27, с. 654], которые являлись одним из ответвлений масонов [28, с. 555]. Известно также, что в 1919 г. Бокий числился членом масонской ложи «Единое трудовое братство», в которой состоял и Мокиевский [29, с. 127]. После революции новые власти его не трогали, чему способствовало несколько факторов. Известно, что в 1921 г. Бокий был назначен начальником специального отдела ОГПУ, занимавшегося охраной государственных тайн, и вполне мог оказать покровительство своему спасителю. Кроме того, расположение новых властей к «литературному доктору» объяснялось и тем, что он примыкал к народникам, – а в 1920-х гг. к ним относились вполне лояльно. Наконец, советская власть имела виды на людей, связанных с оккультным знанием, так как некоторые из лидеров нового государства уделяли внимание паранормальным явлениям, чтобы использовать их в борьбе с политическими противниками. По тем же причинам до конца 1920-х гг. в СССР не трогали и масонов [28, с. 630]. Сведения о том, чем доподлинно занимался П. В. Мокиевский при советской власти, отсутствуют, но известно, что скончался он в Ленинграде в январе 1928 г., о чем сообщали советские газеты [30, с. 1].

Философский позитивизм, который исповедовал Мокиевский, переплетался с эзотерическими идеями, ставшими популярными к исходу XIX в. Мокиевский увлекался теософией и слыл авторитетом в области эзотерических поисков. Интерес к теософии определялся многими факторами – модой, разочарованием в возможностях разума и науки, стремлением прикоснуться к неведомому знанию, обладание которым рассматривалось как знак приобщенности к прогрессу. Можно полагать, что одна из причин, почему Мокиевский увлекся теософией, заключалась

в разочаровании развитием науки. Не случайно, что его интерес к эзотерике падает на начало XX в., когда духовный кризис охватил значительную часть мыслящих людей, которые отшатнулись от христианства и перешли под влияние пантеизма.

Вскоре после Февральской революции П. В. Мокиевский, вдохновленный порывом к свободе, выпустил брошюру, в которой в популярной форме изложил свои взгляды на права человека [31]. Ключевым понятием, которое использовал Мокиевский для понимания человека, было понятие «достоинство». Кроме упомянутой работы, летом 1917 г. Мокиевский выпустил еще одну книгу, посвященную популярной идее самоуправления, в которой фактически проповедовал идею дезинтеграции России [32].

Понятие «достоинство» было знакомо философской мысли уже в античности. Оно относится к тем фундаментальным понятиям, на основе которых на протяжении многих веков формировалось понимание человека. В Древнем Риме достоинство (*dignitas*) рассматривалось как политическая добродетель, которая возвышает человека над природой и обуздывает его инстинкты на благо государству [33–35]. В христианстве идея достоинства человека базируется на том, что человек сотворен Богом (Быт 2, 7). Причем, как отмечали отцы церкви, «сотворение человека последним в ряду прочих созданий являет его царственное достоинство и предназначение» [36]. Подлинное достоинство человека с христианской точки зрения заключается не в том, что его роднит с миром, а в том, что его от мира отличает. Поэтому достоинство рассматривалось как одно из отражений образа Божия в человеке, так как оно выражает подобность человека Богу [37]. Таким образом, христианское понимание достоинства не просто возвышает человека над природой, оно прежде всего показывает связь человека с Богом. Оно со всей очевидностью показывает, насколько человек близок Богу или далек от Него. Понятно, что речь идет о религиозной связи, которая имеет нравственное измерение.

В эпоху Возрождения понятие достоинства связывалось в первую очередь с природным началом. По мнению Джанотто Манетти (1396–1459), мир, созданный Богом, есть основа для достоинства, данного человеку Богом [38, с. 24], а само достоинство выражается в том, «чтобы иметь и быть в состоянии руководить и управлять миром, созданным ради человека...» [там же, с. 35]. Кроме того, достоинство понимали как автономность человека по отношению к Богу: итальянский гуманист Д. Пико делла Мирандола (1463–1494) полагал, что Бог наделил человека достоинством, т.е. способностью самому определять «свой образ по своему решению» [39, с. 249]. На заре Нового времени Т. Гоббс во многом воспроизвел позицию Цицерона, утверждая, что достоинство человека определяется государством: «Общественная ценность человека, т.е. та цена, которая дается ему государством, есть то, что люди обычно называют *достоинством*» [40, с. 67]. Внешним выражением достоинства этого рода являются должности, титулы и чины, которыми государство отмечает наиболее достойных.

Основной вектор поиска содержания понятия «достоинство» был развернут в направлении разума, что было созвучно духу эпохи Просвещения и открывало перед человеком неслыханные горизонты свободы. Акцентируя автономность стремящегося к свободе разума, Ф. Шиллер в работе «Грация и достоинство» понимал достоинство как «выражение возвышенного образа мыслей» [41, с. 151]. Достоинство есть свободный дух, а значит, оно «выражает сопротивление самостоятельного духа инстинкту...» [там же, с. 159]. И. Кант рассматривал достоинство как безусловную ценность, которая определяется тем, что человек как разумное существо есть цель самого себя. Именно такое состояние по Канту и называется достоинством, которое он приравнивал к внутренней свободе [42, с. 357; 43, с. 277].

Традиция связи разума и свободы, заложенная в эпоху Просвещения, уверенно заявила о себе в XIX в. в позитивизме. Поскольку Дж. С. Милль утверждал, что достоинство человека, как нравственное, так и интеллектуальное, «истекает» из ума [44, р. 12, 20], то акцент в содержании достоинства он сделал на свободе, полагая, что развитие достоинства происходит «через развитие своей индивидуальности», т.е. основы свободы самого человека [Ibid, р. 36]. Другой английский позитивист Г. Спенсер отмечал, что достоинство есть «способность удовлетворять потребностям жизни, доставать себе кров и пищу и избегать врагов» [45, с. 118]. Иными словами, в основе достоинства людей лежит эгоизм. Поэтому внешним проявлением достоинства является чувство сопротивления деспотизму власти, которое «укореняет народное правительство, отвергает безусловность церковного авторитета и устанавливает право личного суждения» [46, с. 954]. Светское понятие достоинства имело только правовое измерение, которое связывалось с внешней свободой, ограниченной законами.

П. В. Мокиевский использовал это понятие, следуя парадигме позитивизма, и приравнивал его к способностям, полагая, что оно является основой для изучения жизни общества [31, с. 4]. Мокиевский исходил из того, что развитие человека приводит к тому, что «он лучше начинает понимать самого себя и начинает ценить и уважать человеческое достоинство» [там же, с. 6]. Если в христианстве достоинство связывалось с нравственной стороной жизни, то в понимании Мокиевского оно имеет правовое содержание и реализуется через права гражданина, которые он понимал в виде совокупности свобод. Исходя из этого, Мокиевский писал, что свобода выражается в том, что нельзя запрещать людям говорить, писать и печатать то, что они считают истинным [там же, с. 11]. Далее в рамках либерального дискурса он утверждал, что выборы в будущее Учредительное собрание должны проводиться «путем всеобщего, равного, прямого и тайного голосования» [там же, с. 12]. Приведенный набор либеральных идей потерпел сокрушительное поражение осенью 1917 г. Однако значимость их заключается в том, что они являлись продолжением философских взглядов Мокиевского.

Сложность анализа ценности жизни для Мокиевского заключалась в том, что к 80-м гг. XIX в. русская философская традиция еще не выра-

ботала адекватного методологического инструментария для анализа аксиологической проблематики. Подобным инструментарием располагало богословие, но Мокиевский был человеком неверующим, к религии относился скептически и потому не считал нужным заглядывать в богословские труды, отчего его книга стала одной из первых попыток осмыслить проблему ценности жизни с позиций разума и науки.

Этическая позиция Мокиевского восходила к гедонизму и утилитаризму, которые обрели в позитивизме новое философское основание. Интересы человека, как считал Мокиевский, связаны прежде всего с естественным стремлением жить без страданий. Поэтому вопрос о ценности жизни «затрагивает все наши существеннейшие интересь» [47, с. 2]. Мокиевский исходил из того, что ценность жизни сводится к тому, чтобы не только жить и не умирать как можно дольше, а к тому, чтобы жить не страдая. Он опирался на достаточно широко распространенную мысль, которую многие воспринимают как суждение здравого смысла: страх смерти является достаточным основанием для вывода, что жизнь сама по себе хороша. Кроме того, живущий человек всегда боится страданий, которые почти всегда предшествуют смерти. Иными словами, Мокиевский выступил как сторонник имманентного подхода в понимании ценности жизни. Он писал, что в метафизике «решение вопроса о ценности жизни не было и не могло быть следствием анализа действительных условий жизни, а было только простым постулатом основного метафизического положения» [там же, с. 6–7]. Это означало, что решить вопрос о ценности жизни он собирался исключительно с позиции разума, а не веры. Мокиевский полагал, что для решения вопроса о ценности жизни следует ответить на ряд предварительных вопросов. 1. Зависят ли наши чувства от воли или нет? 2. Какова формула прогресса? 3. Пригоден ли утилитарный критерий для суждений о ценности жизни [там же, с. 13]?

Свои рассуждения Мокиевский строил следующим образом. Ценность жизни, как он считал, определяется ее целью, которая, в свою очередь, зависит от чувств, или, как было принято тогда говорить, от чувствований [там же, с. 204–205]. Именно поэтому отношение человека к миру весьма изменчиво, так как в основе отношения лежат чувства: «у людей с разными темпераментами одна и та же причина, при прочих равных условиях, производит неодинаковое действие» [там же, с. 206]. В чем причина различий в темпераментах? Здесь всё достаточно просто. В основе различий темпераментов лежат психологические и физиологические причины. Темперамент, по мнению Мокиевского, можно изменить «улучшением самой жизни, уменьшением страданий, испытываемых людьми» [там же, с. 208]. Итак, жизненные цели зависят от чувств, которые определяются темпераментом, который, в свою очередь, может быть изменен под влиянием социальных условий. Ответ на первый вопрос определяется тем, что Мокиевский, как многие русские философы конца позапрошлого века, считал, что философские проблемы могут быть решены с помощью психологии, модной и молодой науки, обещавшей в конце XIX в. удивительные перспективы в понимании человека. Каза-

лось, что она сумеет дать ответы, если уж не на все, то во всяком случае на многие вопросы о человеке.

Мокиевский полагал, что следует выработать схему, в которой будут обозначены цели жизни и те удовольствия и страдания, что с ними связаны. Эту роспись целей и чувств требуется верифицировать, выбросив из нее всё, что мешает жить и не доставляет удовольствия. Из оставшегося следует построить «баланс совершеннейшей жизни», т.е. оставить те цели и ведущие к ним действия, осуществление которых приводит к равновесию страданий и удовольствий [там же, с. 210]. На основе этой идеальной схемы можно будет определить ценность жизни.

Кроме чувств цели жизни связаны с потребностями, которые мы стремимся удовлетворить. Потребности всё время возрастают, так как напрямую зависят от наших чувств, которые должен регулировать разум. Это выражается в том, что чувство удовольствия вызывает потребность в продлении его, а разум определяет набор действий, ведущих к этому. Мокиевский исходил из того, что «чем устойчивее какое-либо удовольствие, тем более оно способно сделаться рациональной целью жизни» [там же, с. 215]. Из рассуждений Мокиевского следует, что чувства от воли не зависят, потому что ими руководит разум.

Отсюда вытекали поиски формулы прогресса, которые в то время весьма напоминали поиски «философского камня». Рациональная цель жизни, как считал Мокиевский, «должна заключаться в тех видах деятельности, которые могут обеспечить человеку непрерывный приток довольно сильных приятных ощущений, не уменьшая при этом счастья других людей» [там же, с. 221]. Эта цель не должна, по мысли Мокиевского, выражать стремление к личному благополучию, человеку следует стремиться к «великой, вне его стоящей цели» [там же, с. 222]. Конечно, эта цель не может быть метафизической, она принадлежит физическому миру и связана с возможностью воздействовать на чувства, дабы получить приятные ощущения. Такой целью, по мнению Мокиевского, является споспешествование благосостоянию людей [там же, с. 223]. Ему казалось, что вредная для других людей цель не может быть рациональной целью. Только благожелательная деятельность «может стать рациональной целью жизни» [там же, с. 224]. Какие же конкретно виды деятельности отвечают этому императиву? Их три: научная, артистическая и практическая. Следование этим видам деятельности является постоянным источником удовольствия и вносит гармонию в жизнь людей [там же, с. 230].

Взгляды Мокиевского на ценность жизни развивались в русле оптимизма, поэтому он уделил достаточно много внимания проблеме страданий, размышления о природе которых не отличались особой оригинальностью. Страдание порождается смертью и болезнями. Смерть неизбежна, поэтому отношение к ней Мокиевский строил подобно Эпикуру. Он разделял известную идею древнегреческого гедониста, что жизнь и смерть не имеют ничего общего, так как пока мы живы – смерти нет,

и наоборот. Что касается болезней, их смогут преодолеть в дальнейшем при помощи науки на основе прогресса [там же, с. 235].

Другим источником страдания является чрезмерный и напряженный труд, который существует потому, что человеку требуется поддерживать свое существование. Наличие тяжелого труда, как полагал Мокиевский, является временным, так как в дальнейшем прогресс науки и особенно техники, а также изменение социальных условий смогут сделать труд более приятным и легким [там же, с. 239]. Формулу прогресса Мокиевский не выработал, но полагал, что прогресс существует и оказывает положительное влияние на развитие общества. В частности, он делает труд более легким и приятным. В целом же ценность жизни определяется разумом, создающим рациональную схему, которая предполагает деятельность ради возвышенной, но вполне земной цели, достижение которой принесет пользу многим [там же, с. 247]. В таком случае он принимал утилитарный критерий как единственно верный для суждений о ценности жизни.

Мокиевский признавал, что в жизни существует немало горестей и страданий, которые обесценивают жизнь. Он писал, что «за исключением нескольких малочисленных групп, все человечество испытывает все ужасы желания, скуки, нужды и томления» [там же, с. 251]. Основным условием исчезновения страданий Мокиевский считал (ссылаясь на Г. Спенсера) свободу и равенство на основе прогресса [там же, с. 253]. Изгнание страданий из жизни будет сопровождаться увеличением роли разума, на основе которого будет построена рациональная схема жизни, и тогда в обществе, как считал Мокиевский, утвердятся разумные нравственные начала, что обеспечит ценность жизни [там же, с. 258]. «Только общество, – писал он, – устроенное Разумом на Нравственных Началах, может быть счастливо» [там же, с. 257].

Философские идеи Мокиевского – яркий пример того, как возникший на основе наук о природе позитивизм стремится распространить свою методологию на познание человека и общества, на явления, требующие иных методов познания. Позитивизм Мокиевского выражался не только в сведении человеческой жизни к посюстороннему бытию, но и к утверждению достаточно традиционного набора либеральных идей, предполагавших идею прогресса, оптимизм и достоинство как сущность человека.

Казус Мокиевского далеко не единичный: аналогичную интеллектуальную ситуацию можно проследить на основе анализа взглядов другого гораздо более значимого ученого – великого физиолога И. И. Мечникова, одного из наиболее философичных естествоиспытателей своего времени. Илья Ильич Мечников (1845–1916) знаком всему миру как выдающийся ученый, физиолог, лауреат Нобелевской премии. Гораздо менее известны его философские и социальные взгляды, которые почти не исследованы. Он родился в Малороссии, где в Купянском уезде Харьковской губернии располагалось имение его отца, мелкопоместного дворянина. Пройдя курс 2-й харьковской гимназии, в 1864 г. Мечников

окончил Харьковский университет, вслед за чем отправился на стажировку в Германию и Италию. В 1867 г. он защитил магистерскую диссертацию и на следующий год был приглашен на должность приват-доцента в Санкт-Петербургский университет. После неудачной попытки получить должность профессора Военно-медицинской академии, Мечников уехал в Одессу, где имелась вакансия в Новороссийском университете. В 1886 г. после конфликта с руководством университета Мечников уехал из Одессы, а в 1887 г. покинул Россию. В Париже Луи Пастер предоставил ему лабораторию в созданном институте, в котором русский ученый проработал до конца жизни. Научные заслуги Мечникова в 1908 г. были отмечены Нобелевской премией.

Политические взгляды Мечникова укладывались в те негласные рамки, что установила для себя начиная с 60-х гг. позапрошлого века либеральная интеллигенция. Чтобы понять их направленность, достаточно перечислить тех лиц, с которыми физиолог переписывался, встречался или же приятельствовал. Среди этих людей мы найдем сторонников русского социализма, таких как М. А. Бакунин, А. И. Герцен. С ними Мечников встречался за границей. Живя в Париже, он поддерживал дружеские отношения с идеологом народников П. Л. Лавровым, который обедал у Мечниковых раз в неделю [48, с. 285]. По своим политическим взглядам Мечников был либералом, но политической деятельностью не занимался, полагая, что занятия наукой более важны [49, с. 411–412].

В старших классах гимназии и затем на университетской скамье сформировались его взгляды, на которые первостепенное влияние оказал европейский позитивизм. В предисловии к первому изданию «Этюды о природе человека» он писал: «Поколение, к которому я принадлежу, легко и быстро освоило основы положительного мировоззрения (позитивизма. – В. К.), развившееся главным образом вокруг учения о единстве физических сил и об изменяемости видов» [50, с. 8]. Мировоззренческая позиция И. И. Мечникова как ученого формировалась под влиянием сциентизма, утверждавшего, что только наука сможет привести к изменению жизни, только на основе науки люди смогут переустроить общество и достигнуть благоденствия. В соответствии с основным интеллектуальным вектором своего времени Мечников возлагал на науку беспрецедентные надежды. На этом основании он отвергал философские и религиозные искания, утверждая, что «магические и метафизические системы не могут разрешить задач человеческого счастья и смерти» [там же, с. 237]. «Можно предвидеть время, – писал он, – когда науке удастся справиться с бедствиями, когда заботы о болезнях, страх смерти и боязнь старческих невзгод будут преодолены» [51, с. 141]. Наряду со сциентизмом мировоззрение Мечникова складывалось под влиянием идеи прогресса, который он вслед за Г. Спенсером отождествлял с эволюцией природы. По его мнению, «настоящий прогресс заключается в устранении дисгармоний человеческой природы и установлении физиологической старости с последующей естественной смертью» [50, с. 238].

Если П. В. Мокиевский пребывал под непосредственным влиянием эзотерики, то И. И. Мечников испытывал косвенное влияние комплекса идей, общих для просвещенного европейского сознания второй половины XIX в. Речь идет о теософии, возникшей на основе пантеизма – философской формы язычества. Благодаря теософии языческие ценности были адаптированы к изменяющемуся миру модерна. Интерес к теософии определялся нарастающим стремлением расстаться с христианством и вернуться к язычеству. «Передовое западное человечество, – отмечал Н. А. Бердяев, – перестало чувствовать себя христианским» [52, с. 473]. К тому же процессу отрешения от христианских корней способствовали натуралистические идеи, ориентировавшие человека на посюстороннюю жизнь, которую он стремится обустроить как земной рай. Внешние обстоятельства жизни Мечникова во многом определялись его искренней приверженностью ценностям пантеизма. Он начал свою жизнь как язычник, и так же ее завершил. Уже с юности он был проникнут мыслью, что Бога нет, что предполагало отсутствие веры в личное бессмертие и сводило всю жизнь к посюстороннему бытию. Перед смертью Мечников завещал себя сжечь, что и было сделано согласно его завещанию – акт, не укладывающийся в систему христианских ценностей. Урна с его прахом до сих пор хранится в Пастеровском институте.

Известно, что И. И. Мечников не был лично знаком с теософами, однако его взгляды несут на себе отпечаток теософских идей. Теософские и родственные им идеи в конце позапрошлого века рассматривались прежде всего как набор принципов, пригодных для построения естественнонаучных теорий, на основе которых прогрессивное человечество сможет радикально изменить себя. К таковым ценностям относились изменение природы человека с целью создания человека будущего, или сверхчеловека, оптимизм и теория прогресса. Комплекс этих идей, буквально витавших в воздухе, стал основанием для мировоззрения многих ученых, в том числе Мечникова. Взгляды Мечникова – это «слабая версия» теософских идей, распространенная среди людей науки, которые не принимали рассказней теософов о тайном знании или духо-материи.

Что же может и должна сделать наука в отношении человека? Прогресс человека, как считал Мечников, прямо пропорционален возможностям науки. Еще в начале 70-х гг. позапрошлого века он пришел к выводу, что тело человека несовершенно. Стремление, с одной стороны, совершенствовать свой организм, изменяя тем самым природу человека, и с другой – желание исключить из человеческой жизни при помощи науки страдания, составляет основу учения Мечникова о человеке. Он пришел к выводу, что «природа дурно создала человека; только своими руками может он усовершенствовать себя» [там же, с. 317]. Научный взгляд, по его мнению, заключается в том, чтобы смотреть «на человеческую природу как на нечто несовершенное и способное измениться под влиянием человеческой воли» [53, с. 123]. Мечников исходил из эволюционной теории, на основании которой утверждал, что изменчивость

есть основное свойство человеческого организма, так как он произошел от низших животных форм.

Эти идеи не отличались новизной, нечто похожее можно найти у Эпикура и в философии Просвещения. Вслед за Эпикуром страху смерти Мечников противопоставлял оптимизм и науку, способную отодвинуть или вообще устранить смерть и болезни [54, с. 103]. Мечников полагал, что, если сущность человеческих бедствий заложена в биологической природе человека, то сами бедствия можно значительно уменьшить, «если бы удалось изменить эту природу» [50, с. 9]. В силу осознания своего телесного несовершенства человек никогда не удовлетворится своей природой и всегда будет стремиться ее улучшить. «Можно утверждать, – писал Мечников, – что вид *Homo sapiens* принадлежит к числу видов, еще не вполне установившихся и не полно приспособившихся к условиям существования» [53, с. 139]. Этот тезис отвергал христианскую идею о человеке как венце творения и нацеливал на эксперименты по созданию более совершенного человека.

В статье «Очерк воззрений на человеческую природу» он писал, что несовершенство тела осознавалось уже в глубокой древности, отчего первобытные люди покрывали его многочисленными украшениями [там же, с. 126]. На самом деле украшения тела, о которых писал Мечников, являлись ни чем иным как системой символов, формировавших семитическое поле мифа, служившего единственным способом объяснения мира для древнего человека. В то же время мифология представляла систему языческих верований с соответствующими нравственными основаниями. Мечников исходил из того, что биологических оснований вполне достаточно для уяснения сущности человека. Человек, как он писал, «есть род обезьяньего выродка, одаренного большим умом и способного пойти очень далеко» [50, с. 234.]. В этом смысле следует понимать его тезис, что человек «существо ненормальное, больное, подлежащее ведению медицины» [52, с. 316]. Подобный подход означал, что стирается качественная грань между человеком и животным, человек приравнивается к животному и становится «переразвитым животным».

Именно в отклонении от естественного животного начала Мечников усматривал причины дисгармоний человека, которые, как ему казалось, ведут к ранней смерти, не соответствующей биологическому потенциалу человека. Основная дисгармония, как считал Мечников, заключена «в патологической старости и невозможности дожить до инстинкта человеческой смерти» [50, с. 233]. Именно эта дисгармония стала «поводом» для возникновения религиозных верований [там же]. Человек, как считал Мечников, должен завершить «полный функциональный цикл жизни, тогда его смерть не будет вызывать никакого страха» [там же, с. 235]. Человек стареет потому, что в организме каждого из нас существуют разрушительно действующие дисгармонии. Мечников был убежден, что объем дисгармоний в природе превышает объем гармоний, т.е.е мир предоставлен разрушительным силам, которым сможет противостоять только наука [там же, с. 51] (подробнее о дискуссии по этому поводу:

[55]). Основным несовершенством человека он считал небольшую продолжительность жизни, из чего следовало, что задачу продления жизни может и должна решить наука. Поэтому важнейшей задачей науки он считал продление жизни до 120–140 лет. Старость он рассматривал как болезнь, которую следует лечить, и тогда жизнь обретет свою ценность [50, с. 9].

Он утверждал, что на самом деле смерть естественная (в отличие от неестественной, т.е. вызванной несовершенством телесной организации) «сопровождается приятными ощущениями» [52, с. 331]. Так происходит потому, что как мы умираем преждевременно, и когда жизнь подходит к своему естественному концу, смерть никого не должна страшить.

И. И. Мечников исходил из сугубо натуралистического, или, как сам он писал, антропологического взгляда на человека, полагая, что его природа предопределяет всё его развитие. Поэтому высшим благом он полагал развитие организма человека, под которым понимал его качественное изменение [53, с. 132]. Результатом его многолетних исследований стал ортобиоз – теория правильной жизни, которая основана на научном изучении организма человека с последующим исправлением его дисгармоний. Только жизнь, построенная в соответствии с теорией ортобиоза, будет обладать ценностью: «Родители должны желать, – утверждал он, – чтобы дети их жили по правилам ортобиоза, чтобы достигнуть высших возможностей на земле счастья» [50, с. 21]. На основе науки человеческая природа будет изменена «сообразно определенному идеалу» [56, с. 269]. Этот идеал также имеет биологическое основание и заключается «в развитии с целью достичь долгой, деятельной и бодрой старости, приводящей в конечном периоде к развитию чувства насыщения жизнью и к желанию смерти» [там же, с. 271]<sup>1</sup>. Для достижения этой цели наука должна ориентироваться на то, чтобы усовершенствовать всю человеческую расу [там же, с. 275]. Результатом станет раса сверхлюдей, которые при помощи науки будут управлять не только природой, но и собственной нравственностью, жить долго и работать только творчески. Опора на естествознание, понимаемое как исчерпывающее учение о человеке, определяла взгляды Мечникова на ценность жизни. Поскольку к религии великий физиолог относился в духе просветителей и рассматривал ее как заблуждение погрязшего в суевериях разума, он был озабочен поисками оснований для новой морали, которая должна нести новую ценность жизни.

Мечников ясно понимал, что, если отбросить христианство, то придется вслед за этим отказаться от существующих много веков норм морали. В определении исходных принципов новой морали он исходил из принципа гедонизма, полагая, что половой инстинкт способен доставить

---

<sup>1</sup> В понимании взаимосвязи духовного и материального начал в человеке И. И. Мечников занимал позицию, близкую вульгарному материализму. Он исходил из того, что «все величайшие достижения мысли и чувства находятся и коренятся в человеческой природе, противно мнению некоторых религиозных и философских учений» [50, с. 13].

человеку «огромную сумму удовольствия» [50, с. 17], чему, однако, будут противостоять нормы морали. Как следует поступить в случае подобного конфликта? Мечников считал, что, если нормы морали «не мирятся с требованиями инстинкта, то их следует заменить действиями, более согласованными с последним» [там же, с. 17]. Поэтому, осознавая необходимость поисков основания для новой морали, Мечников предлагал найти вместо христианской веры «другую основу для поведения людей» [там же, с. 26]. Новая рациональная нравственность, по его мнению, возникнет на основе науки, а все необходимые элементы для новой морали даст человеческая природа.

Мечников был убежден, что нынешняя нравственность есть продолжение ненормальной человеческой природы. В дальнейшем, когда восторжествуют теория и практика ортобиоза и возникнет новая идеальная природа человека, основанная на гармонии, появится и новая нравственность [там же, с. 236]. Новая жизнь на основе новой морали будет обладать предельной ценностью. Весьма показательным для понимания позиции физиолога-позитивиста является его встреча со Л. Н. Толстым. 30 мая 1909 г. Мечников с женой посетил писателя в Ясной Поляне. Два великих человека – писатель и ученый – по-разному смотрели на мир, науку, религию и человека. Позиции Толстого и Мечникова не совпадали, и, несмотря на внешне добрые отношения, общего языка они не нашли. Причина заключалась в том, что Толстой верил в Бога, хотя и пытался создать свою доморощенную религию. В отличие от великого писателя Мечников в Бога не верил и уповал исключительно на науку. «Мечников, – записал в дневнике Л. Толстой, – оказался очень легкомысленный человек – *арелигиозный*. ... О религии умолчание, очевидно, отрицание того, что считается религией, и непонимание и нежелание понять того, что такое религия» [57, с. 315]. В разговоре с Мечниковым Л. Толстой утверждал, что «истинная наука прекрасно вяжется с истинной религией» [51, с. 130]. Мечников с этой позицией был категорически не согласен. Он исходил из того, что религия бесполезна, если не вредна, и что только рационально организованное знание сможет изменить ценность жизни, избавив человека от болезней и страданий. С помощью науки человек сможет перебороть страх смерти, когда он «сам собою уступит место тоже инстинктивной потребности небытия» [там же, с. 130]. Показательно, что, когда Мечников, вернувшись в Париж, прислал Толстому свою книгу «Этюды оптимизма», то читая ее, Толстой, как он писал, «ужасался на ее легкомыслие и прямо глупость» [57, с. 323].

Невзирая на расхождения, позиции Л. Толстого и И. И. Мечникова совпадали в одном. Оба они опирались на веру. Только Толстой верил в Бога, а Мечников – в науку. Ученый обладал научной верой, которая лежит у истоков любой научной теории и одновременно является ее итогом. Эта идея получила достаточно широкое распространение уже в начале позапрошлого века [58, р. 39, 48, 51]. Во взглядах на общество и человека научная вера приводит к оптимизму. Оптимизм Мечникова опирался на фундаментальные изменения, происходившие в XIX – начале XX в. в ми-

ровоззренческих установках многих философов и ученых. Пессимистические настроения, обоснованные философами позапрошлого столетия, и прежде всего А. Шопенгауэром, Ф. Майнлендером и Э. фон Гартманом, постепенно уходили в прошлое. Усиление оптимизма было связано не только с развитием европейской науки. Сильнейшим импульсом для оптимизма стало ослабление веры в Бога. Ведь если представления о Боге, идеи бессмертия души и воскресения мертвых объявляются вымыслом, это значит, что люди начинают ориентироваться исключительно на посюсторонний мир, который обретает для них высшую ценность. Однако оптимизм, утверждавшийся на основе позитивизма, принципиально отличался от христианского оптимизма, существовавшего в европейской культуре на протяжении многих веков.

Опираясь на принцип витализма, И. И. Мечников утверждал, что основу оптимизма составляет «эволюция чувства жизни в развитии человека» [59, с. 220]. Поэтому для усиления оптимизма необходимо усовершенствование органов чувств, что позволит оптимизму навсегда сменить пессимизм [там же, с. 221]. Великому физиологу казалось, что теория оптимизма, как и весь духовный мир человека, можно объяснить, опираясь на экспериментальную биологию, в чем сказывалось явно упрощенное понимание природы человека. В молодости Мечников неоднократно попадал под влияние пессимистических идей. Под влиянием болезни первой жены, окончившейся ее смертью, и болезни второй жены он два раза пытался покончить жизнь самоубийством, но страсть к науке перебила охвативший его пессимизм. Пессимизм, как считал Мечников, может быть ослаблен в том случае, если человек будет ориентироваться на физический мир, в таком случае исчезнут основания для метафизики и спекуляций, связанных со смертью, и останется лишь физическое бытие, настраивающее человека на оптимизм [50, с. 13]. Анализируя феномен пессимизма, Мечников указывал исключительно на его психофизиологические причины, полагая, что пессимизм обусловлен как страхом болезней, так и чувством бессилия в борьбе с ними [60, с. 190].

Оптимизм Мечникова опирался на успехи естественных наук, в частности, медицины и биологии человека, которые рассматривались как инструмент исправления человеческого несовершенства. Они были предназначены для того, чтобы лишить смерть ореола страха. С таким резким, перечеркивающим всю христианскую традицию выводом, П. В. Мокиевский был не согласен. Безоговорочный оптимизм Мечникова разделяли далеко не все. Примерно на те же причины пессимизма указывал Мокиевский, полагавший, что пессимизм имеет вполне реальную основу, так как существует «бессилие перед природой и смерть как наше окончательное поражение» [61, с. 365].

Насколько оригинальны были философские идеи В. П. Мокиевского и И. И. Мечникова? Если не принимать во внимание философскую риторику, то можно определенно сказать, что они возрождали гедонистическую традицию, которая на рубеже XIX–XX вв. получила широкое распространение среди либеральных слоев интеллигенции, пытавшей-

ся найти точку опоры в мире вещей и не помышлявшей о трансцендентных началах. В понимании мира и человека Мокиевский, как и Мечников, занимал антиметафизическую позицию. Их взгляды отражали натуралистический разворот общественной мысли, который нацеливал человека на то, чтобы придать исключительную ценность своему физическому бытию и одновременно выработать предельно оптимистическое отношение к миру. Эта позиция – квинтэссенция имманентного подхода, утверждающего единственность и конечность земной жизни как не имеющей продолжения в вечности.

### Литература

1. *Столович Л. Н.* Аксиология / Л. Н. Столович // Русская философия. Словарь. – М., 1999.
2. *Столович Л. Н.* Красота. Добро. Истина / Л. Н. Столович. – М., 1994.
3. *Барышков В. П.* Аксиология личностного бытия / В. П. Барышков. – Саратов, 2001.
4. *Каган М. С.* Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб., 1997.
5. *Толстой Л. Н.* Война и мир / Л. Н. Толстой // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. – М., 1932. – Т. 11.
6. *Цертелев Д.* Идея ценности / Д. Цертелев // Журнал министерства народного просвещения. – 1902. – № 9.
7. *Юзов И.* Ценность жизни / И. Юзов // Русское богатство. – 1887. – № 12.
8. *Хвостов В. М.* Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма / В. М. Хвостов. – М., 2000.
9. *Шкуринов П. С.* Позитивизм в России XIX века / П. С. Шкуринов. – М., 1980.
10. *Зеньковский В. В.* История русской философии / В. В. Зеньковский. – Л., 1991. – Т. I, ч. 2.
11. *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда / Н. А. Бердяев // Вехи. Из глубины. – М., 1991.
12. *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Соч. : в 2 т. – М., 1993. – Т. 2.
13. *Мокиевский П. В.* «Смысл жизни» проф. Введенского / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1897. – № 2. – С. 76–86.
14. *Мокиевский П. В.* О том, когда павлин чрезвычайно радуется / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1902. – № 10. – С. 17–25.
15. *Мокиевский П. В.* Герберт Спенсер / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1903. – № 12. – С. 87–98.
16. *Мокиевский П. В.* Михайловский и западная наука / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1904. – № 3. – С. 45–50.
17. *Мокиевский П. В.* Монистическая философия Эрнста Геккеля / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1906. – № 7. – С. 156–164.
18. *Мокиевский П. В.* К характеристике современных течений (Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. СПб, 1907) / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1908. – № 2. – С. 59–73.

19. *Мокиевский П. В.* Счастливая книга несчастного автора (Отто Вейнингера. Пол и характер. Пер. с нем. СПб., 1908) / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1908. – № 12. – С. 24–48.
20. *Мокиевский П. В.* Прагматизм в философии / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1910. – № 5. – С. 43–65
21. *Мокиевский П. В.* Теория познания философов и дьявольский сплав символистов / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1910. – № 11. – С. 112–124.
22. *Мокиевский П. В.* Смерть и Логос / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1913. – № 1. – С. 359–367.
23. *Мокиевский П. В.* Вильгельм Вундт о «законной войне» / П. В. Мокиевский // Русские записки. – 1914. – № 1. – С. 291–299.
24. *Грейг О.* От НКВД до Аненэрбе, или Магия печатей Звезды и Свастики / О. Грейг. – Режим доступа: [lib.rus.ec/b/228120/read](http://lib.rus.ec/b/228120/read)
25. *Шошков Е.* Звезда и смерть Глеба Бокия / Е. Шошков // Родина. – 2000. – № 7.
26. *Шишкин О.* Битва за Гималаи. НКВД : магия и шпионаж / О. Шишкин. – М., 2003.
27. *Платонов О. А.* Терновый венец России. Тайная история масонства / О. А. Платонов. – М., 1996.
28. *Брачев С.* Масоны у власти / С. Брачев. – М., 2006.
29. *Платонов О.* Масоны в русской истории XX века / О. Платонов. – М., 2014.
30. Советская Сибирь (Новосибирск). – 1928. – № 7.
31. *Мокиевский П. В.* Достоинство человека и права гражданина / П. В. Мокиевский. – Пг., 1917.
32. *Мокиевский П. В.* Самоуправление отдельных частей России / П. В. Мокиевский. – Пг., 1917.
33. *Цицерон М. Т.* О дружбе. IX, 32 / М. Т. Цицерон ; пер. с лат. П. Виноградова.
34. *Цицерон М. Т.* Об обязанностях. I, XXX, 106 / М. Т. Цицерон ; пер. с лат. Б. Волкова.
35. *Grossmann A.* Würde // Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Basel, 1994. – Bd. 12. – S. 1088.
36. *Григорий Нисский.* Об устройении человека. 2 / Григорий Нисский.
37. *Святитель Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти. 1. 3.
38. *Манетти Дж.* О достоинстве и превосходстве человека / Дж. Манетти // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения : сб. текстов. – Саратов, 1988.
39. *Д. Пико делла Мирандола.* Речь о достоинстве человека / Д. Пико делла Мирандола // Эстетика Ренессанса. – М., 1981. – Т. 1.
40. *Гоббс Т.* Левиафан / Т. Гоббс // Гоббс Т. Соч. : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2.
41. *Шиллер Ф.* Грация и достоинство / Ф. Шиллер // Шиллер Ф. Соч. : в 7 т. – М., 1957. – Т. 6.
42. *Кант И.* Метафизика нравов / И. Кант // Кант И. Соч. – М., 1965. – Т. 4, ч. 2. – С. 357.
43. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Кант И. Соч. – М., 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 277.

44. *Mill J. S. On liberty* / J. S. Mill. – London, 1867.
45. *Спенсер Г. Личность и государство* / Г. Спенсер. – М., 2007.
46. *Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские* / Г. Спенсер. – Минск, 1999.
47. *Мокиевский П. В. Ценность жизни* / П. В. Мокиевский. – СПб., 1884.
48. У истоков геронтологии (Послесловие) // Мечников И. И. Этюды оптимизма. – М., 1988.
49. *Шабров А. В. Илья Ильич Мечников. Энциклопедия жизни и творчества* / А. В. Шабров [и др.]. – СПб., 2008.
50. *Мечников И. И. Этюды о природе человека* / И. И. Мечников. – М., 1961.
51. *Мечников И. И. День у Толстого в Ясной Поляне* / И. И. Мечников // Мечников И. И. Страницы воспоминаний. – М., 1946.
52. *Мечников И. И. Мирозозерцание и медицина* / И. И. Мечников // Мечников И. И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. – М., 1914. – Изд. 2-е.
53. *Мечников И. И. Очерк воззрений на человеческую природу* / И. И. Мечников // Мечников И. И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. – М., 1914. – Изд. 2-е.
54. *Залкинд С. Я. Илья Ильич Мечников. Жизнь и творческий путь* / С. Я. Залкинд. – М., 1957.
55. *Бандалин Я. Г. Борьба науки со старостью (к новейшим работам Мечникова)* / Я. Г. Бандалин. – М., 1903.
56. *Мечников И. И. Наука и нравственность* / И. И. Мечников // Мечников И. И. Этюды оптимизма. – М., 1988.
57. *Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 22 т.* / Л. Н. Толстой. – М., 1985. – Т. 22 : Дневник.
58. *Johnston H. A. Scientific faith.* – N. Y., 1904.
59. *Мечников И. И. Пессимизм и оптимизм* / И. И. Мечников // Мечников И. И. Этюды оптимизма. – М., 1988.
60. *Тарасевич Л. Памяти Мечникова* / Л. Тарасевич // Вестник Европы. – 1916. – № 10.
61. *Мокиевский П. В. Смерть и Логос* / П. В. Мокиевский // Русское богатство. – 1913. – № 1.