

## РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 10(09)4

*Копосов Л.Ф., Алёхина Е.В.*

*Московский государственный областной университет*

### ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

*L. Kopusov, Ye. Alekhina*

*Moscow State Regional University*

### THE PROBLEM OF LIFE MEANING IN RUSSIAN CULTURE

*Аннотация.* В статье представлена типология решения проблемы смысла жизни как представления о системе ценностей и высшем благе в философской мысли России. В центре авторского внимания – отношение к традиционному пониманию смысла жизни и получившему воплощение в русской культуре образу жизни в противостоящих линиях философской мысли XIX-XX в. – линиях Чернышевского и Достоевского, и утверждение первичной важности христианского духовно-нравственного смысла и образа жизни как действенного пути освобождения и созидания личности, как основы национальной идентичности.

*Ключевые слова:* смысл жизни, образ жизни, русская религиозная философия, культура, принципы познания.

*Abstract.* This article is concerned with the Russian philosophers' treatment of life meaning as a system of values and the highest blessing. In the center of the authors' attention is the attitude to the traditional understanding of life meaning and way of life in the rival schools of philosophical thought of the 19th -20th centuries headed by Chernyshevsky and Dostoyevsky and the assertion that Christian spiritual and moral meaning and lifestyle are of primary importance as an effective way of liberating and creating personality as a basis of national identity.

*Key words:* life meaning, lifestyle, Russian religious philosophy, culture, principles of cognition.

Вечное, как известно, всегда актуально, и именно такова проблема смысла жизни до тех пор, пока существует человечество. На фоне мировоззренческого плюрализма и духовного кризиса современного российского общества, отсутствия какой-либо крупной идеи, цели, объединяющей общество и дающей ему высокий смысл, культ потребительских ценностей, важно обратиться к отечественной философской традиции в качестве альтернативы утилитарно-технократическому подходу к миру, человеку и обществу.

В ситуации девальвации традиционных нравственных ценностей, смешения добра и зла, распространения различных форм зависимости (алкогольной, наркотической, зрелищной, сексуальной, игровой и т. д.), коррумпированности власти и криминализации общества, высокого уровня убийств и самоубийств, кризиса семьи, снижения престижа честного труда растёт значимость вклада русской философии и религиозно-нравственных учений великих русских писателей и богословов в утверждение первичной важности христианского духовно-нравственного смысла и образа жизни как действенного пути освобождения и созидания личности, как основы национальной идентичности.

Представление о смысле жизни как наиболее значимой для человека ценности и о высшем благе – сверхцель, ради которой он живёт, получает различное решение. В истории культуры выделяют три основных подхода.

1. Нигилизм – отрицание смысла жизни как такового вследствие глубокого разочарования в жизни и пессимизма. Практически выражается в апатичном или цинично-потребительском и гедонистическом поведении.

2. Имманентизм – ограничение смысла жизни рамками земного благополучия – пользы (личной, семейной, общественной).

3. Трансцендентизм – религиозное понимание смысла жизни вне мира, который, в свою очередь, делится на: а) язычество, б) эскапизм (буддизм) и в) религию спасения. К последнему варианту относится христианское понимание смысла жизни как подвижническое несение жизненного креста в постоянной терпеливой борьбе со страстями ради благодатного общения с Христом и спасения для жизни вечной. Именно последний вариант, как традиционный, является основой русской цивилизации, но увлечение другими типами определяет своеобразие и перипетии русской истории.

В ту или иную эпоху русской истории проблема смысла жизни получала различные решения, но определяющим является период становления и расцвета русской цивилизации (X-XVII вв.) в процессе принятия и усвоения христианских истин. Философско-этическая проблематика в аспекте понимания смысла жизни в культуре Древней Руси представлена в работах Бычкова В.В., Горского В.С., Громова М.Н., Козлова Н.С., архимандрита К. Зайцева, Лихачёва Д.С., Шелгунова Н.В. и других. Исследователи приходят к выводу, что философская мысль в древнерусский период неотделима от контекста культуры в целом, особенно литературы и искусства. На их основе смысл жизни человека понимался духовно, как благочестивая жизнь, необходимая в достижении главной цели – спасения для вечной жизни с Богом. Именно в это время в русской культуре сложились принципы отношения к миру, основанные на православно-христианской аскетике: не отвержение и не безоговорочное принятие мира как данности, но утверждение необходимости и возможности духовно преображённого, прекрасного состояния человека и мира. В философской терминологии этот принцип позднее был представлен как «мистический реализм», «религиозный материализм», принимающий эмпирическую реальность, но онтологически и аксиологически рассматривающий её иерархически подчинённой божественной. Это обусловило одновременно и антибуржуазность, и антиутопизм социальной позиции, эсхатологическую направленность мысли, а также юродство как характерную черту русской жизни, особенно в периоды наиболее явных подмен идеала Святой Руси внешними достижениями. В наибольшей степени православно-христианские аскетические принципы реализовались в монастырях, которые были центрами культуры, в иноческом образе жизни нестяжания, целомудрия и послушания, противостоящих

мирским ценностям богатства, плотских удовольствий и власти. По монастырскому укладу, как отмечает К. Зайцев [3, с. 225], жили и в крестьянской избе, и в царских палатах: «Православие стало ежедневным бытовым исповедничеством, объединяющим народ в одну духовную семью» – *мир*. Он же отмечает характерную черту русского общественного строя – отсутствие в нём начала личной свободы (прав на счастье), которой жертвовали ради свободы духовной (обязанностей). Он использовал понятие «святой быт», понимая под ним богоустановленный порядок, в синонимичном значении – *уклад жизни, мир, уют*, отличавшиеся патриархальностью, верноподданничеством, – с этими принципами складывалась Историческая Россия – Православное Царство, Третий Рим, олицетворением которого был Царь – *Удерживающий*, оплот Христианского мира [3, с. 544]. Для архимандрита Константина (Зайцева) это была не отвлечённая теория или политическая задача, но смысл жизни и «историческое послушание русского народа», «чудо Русской Истории», которое он осмыслил и обосновал уже в эмиграции.

Необходимо отметить, что противостояние Православию, получившее выражение в еретических движениях XV-XVI вв., в рационалистических учениях И.С. Пересветова, С. Полоцкого, Ю. Крижанича, утверждало «самовластие» человека.

В Петровские времена в духе просветительства, господствующего в Европе в XVIII в., система ценностей, которыми руководствовалась правящая и интеллектуальная дворянская элита общества, секуляризируется, отделяясь от жизни Церкви. Появляется «светская» культура, по определению В. Зеньковского – «явление распада церковной культуры». Она руководствуется «посюсторонним» идеалом устройства «счастливой» жизни «здесь», поэтому относится к типу «религиозного имманентизма», обосновывающего воз-

можность созидания Царства Божия на земле самими людьми, с неизбежным духом утопизма и мечтательного романтизма [4, с. 91]. Это позволяет нам выделить два основных подхода, алгоритма смысла жизни в русской философии XVIII в.: консервативно-христианский и секулярно-гуманистический (в рамках либеральной идеологии). Размежевание происходило на основании различного понимания личности человека, выраженной в категории свободы. Если в православно-христианской антропологии свобода связывалась с самоосвобождением человека от грехов и страстей в процессе его вхождения в жизнь Церкви, что вовсе не предполагало изоляцию от существующего общества, то в секулярной натуралистической антропологии свобода сводилась к идее «естественных прав» и социальным свободам, что предполагало противостояние индивида нации, религии, государству. В процессе секуляризации в образованной части общества складывается светская, «имманентистская» культура, руководствующаяся мирским смыслом жизни с соответствующим набором ценностей и интересов и противостоящая традиционным взглядам на жизнь, которых придерживалась масса простого народа. В результате стал меняться и образ, и уклад жизни: «В целом, к началу XIX века существенному искажению подверглись основы русского жизнеустройства, те зиждительные силы, которыми Русь утверждалась и крепла: Православная Церковь лишилась своего канонического устройства, Царская власть попала под влияние светского мировоззрения, общенародное всесловное единство оказалось подорванным» [7, с. 234].

Не имея возможности подробно исследовать идейные направления, кратко отметим лишь главные моменты, касающиеся нашей темы: 1) секулярный характер Петровских реформ, приведших к духовному расколу общества, двоедушию и двое-

верию, поляризации вокруг церковного и мирского строя жизни; 2) притеснение и гонения на Церковь, борьба с верой и благочестием под видом искоренения суеверий, насильственное культивирование нечестивого образа жизни; 3) возникновение новой идеологии – государственно-тоталитарной утопии, пытавшейся, по словам Г. Флоровского, «построить и «регулярно сочинить» всю жизнь страны и народа, всю жизнь каждого отдельного обывателя ради его собственной и ради «общей пользы» или «общего блага», отсюда неизбежно возникал насильственный, «полицейский стиль жизни», неорганичность – «вместо корней – сваи» [12, с. 83]; 4) господство государственного прагматизма и технократического стиля управления и мышления, ложных смыслов и мнимой учёности; 5) противопоставление христианской морали, совести протестантскому утилитаризму государственной пользы и «здорового смысла». Страсть разрыва с прошлым привела к «вольтерьянству» – радикальному критицизму, отвержению «старины», нигилизму.

Иным ответом на духовное рассеяние эпохи было собиранье духа в возрождающемся монашестве и *православно-христианской* мысли. В лице святителя Тихона (Задонского), который послужил для Достоевского прообразом духоносного старца, проявляется истинно христианское отношение к миру – свободно-бесстрастное, пасхально радостное, любовное. Старец Паисий Величковский опытом своей жизни показал, что настоящее обновление жизни и её совершенствование не в уходе из Церкви, но в возврате к её Преданию, православно-христианской традиции, в опытном руководстве в своей жизни святоотеческой мудростью.

Таким образом, в отношении к миру, что составляет содержание и исходный принцип решения проблемы смысла жизни человека, «галантный век» обнару-

жил следующие тенденции: *церковный, православно-христианский «мистический реализм»*, которому противостоят *протестантствующий* (деистический или атеистический) *натурализм* и *утилитаризм* и *не церковный мистический натурализм* и *морализм*.

В XIX в. эти тенденции получили дальнейшее развитие и оформление в двух аспектах – в рамках оппозиции трансцендентному имманентному или трансцендентальному – «парадигмах» (алгоритмах) смысла жизни, с некоторой степенью условности называемых *линиями 1) Достоевского, 2) Чернышевского и 3) Толстого*.

Начало идейной борьбе положили общество Любомудров, славянофилы и западники, В.Г. Белинский и Н.В. Гоголь.

*И.К. Киреевский*, находясь под влиянием Оптиной Пустыни, в которой, по определению И.М. Концевича, «сошлись и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодати даров стяжания св. Духа, и одновременно служение миру во всей полноте, как в его духовных, так и житейских нуждах» [6, 207], утверждал онтологический принцип цельности жизни по вере как условие познания истины «цельным разумом». А.С. Хомяков конкретизирует этот принцип в понимании соборности как церковности. Церковь, точнее, монастырь рассматривается славянофилами как источник распространения «общей мысли» в «общей жизни» народа, основа традиционного уклада. А.С. Хомяков, как писал Л.П. Карсавин [5, с. 373], «первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического».

«Властитель дум» западной прогрессивной молодёжи *В.Г. Белинский*, признавая в начале своего творческого пути под влиянием философии Гегеля объективный смысл и целесообразность мира, принимая разумность и оправданность страданий, впоследствии отказался от этой веры, впал в отчаяние. Мучительные искания приве-



ли его к социалистической вере в возможность счастья для всех ценой уничтожения сопротивляющихся. Позднее М.А. Бакунин пережил такое же «обращение» в антитеологизм, как и Белинский, Добролюбов, Герцен (и противоположное обращению к Богу И.К. Киреевского и К.С. Аксакова). Н.А. Бердяев делает замечания, очень важные для понимания истоков атеистического переворота, при котором смыслом жизни становится революционная борьба за социалистическое устройство общества: из жалости, сострадания к несчастным людям русские делают атеистами. Поскольку Белинский не может рационально объяснить причину страданий невинных жертв в мировой истории, он убеждён, что люди сами должны создать лучший, справедливый мир, в котором не будет страданий – новую социальную организацию. Н. Бердяев отмечает противоречия во взглядах Белинского, главное из которых – готовность пожертвовать жизнью и свободой личности во имя жизни и свободы личности. Это позволяет ему считать Белинского предшественником большевистской морали: в «воинствующем безбожии человечность перерождалась в новую бесчеловечность» [1, с. 34-35].

Оппонент Белинского Н.В. Гоголь, предупрекая в «Выбранных местах из переписки с друзьями» грозящую национальную катастрофу от растущего увлечения образованной молодёжи утопической социалистической идеей, считал, что бороться нужно не с кем-то другим, а с собой, стараясь жить по евангельским заповедям. Именно на этом пути писатель утверждал возможность созидания христианской культуры, и, соответственно, успешного социального реформирования и общественной солидарности. В подчёркивании ценности духовной жизни, необходимости христианского обновления он предвосхищает авторов сборника «Вехи», которые рассматривали его как своего идейного предшественника.

Литературно-публицистическое и философское творчество А.И. Герцена привлекало к себе особое внимание русских религиозных философов XX в., ему посвящали свои научные труды С. Булгаков, Г. Флоровский, Г. Шпет, обращаясь преимущественно не к философии природы и истории Герцена, но к проблеме личности, к «душевной драме» писателя. С.Н. Булгаков видит в нём союзника в противостоянии бессмысленному буржуазному мещанству и в то же время отмечает логическую непоследовательность, нравственное бессилие и страшное отчаяние, к которому привело Герцена атеистически-позитивистское мировоззрение, убеждение в господстве бессмысленной случайности рождения и смерти человека, алогизма в истории. «Не смотря на свои позитивно-атеистические воззрения, – заключает С. Булгаков, – Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания – о смысле жизни, истории и т. д., карамазовскими вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания их неразрешимости. Он искал и не нашёл» [2, с. 164]. От крайнего пессимизма и нравственной гибели (возможно, под влиянием смерти троих его детей) Герцен спасается, по его собственному признанию, верой в Россию. Он придерживается социалистических идей, имеет «тайную религиозную мечту» (В. Зеньковский) об идеальном строе, который может осуществиться здесь, на земле и, прежде всего, в России. Однако антропологическая и метафизическая необоснованность делают теории революционеров-демократов и народников утопическим и романтическим бунтом. И этот бунт против бессмысленного мещанства В. Зеньковский расценивает как «последние остатки религиозного сознания», совмещавшего антицерковность с теми ценностями, которые открыло христианство. С тех пор такое дисгармониче-

ское мировоззрение стало отличительным признаком для всех течений социалистической мысли России.

В 60-х гг. XIX в. в среде разночинной интеллигенции распространяются утопические представления Руссо о человеке, а также этика утилитаризма. Выражая эти идеи, Н.Г. Чернышевский утверждает упрощённо натуралистический (биологический) принцип в антропологии и этике, устраняя тем самым дуализм человеческой природы и основное противоречие, на котором держится мораль: между долгом следовать нравственному добру и стремлением к личной пользе, счастью, т. е. между себялюбием и альтруизмом. Русские религиозные философы отмечают наивность этики Чернышевского, поскольку критерием добра он считал чувственный опыт человека, а всё остальное называл «метафизическим вздором». В этическом утилитаризме общее благо (благо общества) вытесняет высшее благо (спасение), мораль релятивизируется. Поскольку, согласно Чернышевскому, «всё зависит от обстоятельств, отношений», человек освобождается от совести и абсолютной ответственности за содержание и направленность своей жизни. Достижение человеком смысла жизни утрачивает тем самым нравственную основу и перемещается в область социального действия, изменяющего реальные, социально-политические и экономические условия жизни. Так нигилистическая этика стимулирует революционную, разрушительную политику, а сама политика отрывается от морали и превращается в самодовлеющий абсолют.

Позднее Н.А. Бердяев под влиянием идей Достоевского и его разоблачения утопических проектов Чернышевского подробно проанализировал диалектику превращения секулярного гуманизма в антигуманизм в теориях и практике революционеров-демократов и их последователей марксистов. Он обнаружил противоречи-

вость их мировоззрения в явлении безбожной религиозности, *безблагодатного* аскетизма, нигилистического морализма, в мечте об освобождении человека через его подчинение социуму, антикультурную направленность социализма.

Развитие *смысложизненной* проблематики в религиозно-философской мысли России конца XIX – первой половины XX вв. прошло ряд этапов: 1) противостояние Достоевского революционно-демократической идеологии шестидесятников (70-е гг.); 2) статьи и лекции в логико-психологическом аспекте (80-90-е гг.), философско-богословские труды; 3) идеи В. Соловьёва о всеединстве и богочеловечестве, придавшие проблеме смысла жизни человека тотальный характер; 4) следуя этой традиции, проблема получает универсально-синтезирующий характер на богатом конкретно-историческом материале (первая половина XX в.). Историческим и теоретическим рубежом здесь является выход сборника статей «Вехи» (1909), в котором русские религиозные философы окончательно размежевались со своим идейным противником революционной интеллигенцией, призывая её к покаянию и отказу от разрушительной идеологии, лишённой подлинной смысловой перспективы.

Творчество Ф.М. Достоевского оказало огромное влияние на русскую философскую мысль. Не случайно его творчество стало самостоятельной темой исследования у Соловьёва, Леонтьева, Мережковского, Шестова, Бердяева, Розанова, Н. Лосского, Булгакова, Зеньковского, Флоровского. Всех объединяет точка зрения относительно того, что можно считать главной темой философских воззрений писателя, – это проблема истинного смысла жизни личности, в которой писатель связал антропологию, этику и историософию.

Обозначим основные идеи Достоевского о смысле жизни человека, которые получили дальнейшее развитие в русской

религиозной философии. Прежде всего – «новизна» в самом православно-христианском принципе решения проблем человека и общества в эпоху господства позитивизма и утилитаризма. Онтологизируя антропологию и с этих позиций решая вопрос о предназначении человека, Достоевский убеждён, что человек есть существо «переходное», которое должно «преобразиться» и жить вечно. Без этой веры земная его жизнь опустошается, наполняется мелкими целями, становится бессмысленной. Если у Чернышевского мерой всех вещей становится человек, а смыслом его существования – социальные свободы, то у Достоевского – Христос и евангельская истина об освобождении человека от греха и смерти. Именно с Достоевского в русской религиозной философии начинается разоблачение секулярно-гуманистической антропологии и утопизма социалистической идеологии как воплощения аморального и антихристианского смысла жизни человека, грозящего, по его убеждению, величайшей катастрофой для европейской цивилизации и самоистреблением многих миллионов людей. В предвидении обнаружился, по определению И. Ильина, пророческий дар писателя.

Значительное влияние на русскую религиозно-философскую мысль оказал Л.Н. Толстой – гениальный писатель и проповедник, будивший искание смысла жизни в обществе, в котором в 70-е г. обострились религиозно-нравственные искания. В то же время его опыт веротворчества имел скорее не созидательные, а разрушительные последствия для русской истории начала XX в. Именно такая оценка жизнеучения Толстого преобладала у представителей русской религиозно-философской мысли – В. Соловьёва, Г. Флоровского, В. Зеньковского, Н. Бердяева, С. Франка, И. Ильина. Следует, однако, отметить, что среди критиков толстовства не было полного единства, расхождение обозначилось в оцен-

ках работы И. Ильина «О сопротивлении злу силою»: Д. Мережковский, Н. Бердяев, С. Франк, Г. Степун, В. Зеньковский не приняли жесткость оценок И. Ильина, нашедших поддержку у П. Струве и Н. Лосского.

Если у Достоевского русские религиозные философы отмечали глубину мысли, то у Толстого – противоречивость, сложность. Весь трагизм заключался в том, что гениальный русский писатель, глубокий мыслитель, посвятивший свою жизнь напряжённому поиску явленного Царства Божия, отверг путь достижения этого, то есть Церковь в её исторической действительности. Не случайно В. Соловьёв в Толстом прозревал черты грядущего антихриста – филантропа, гуманиста и вегетарианца, а святой Иоанн Кронштадский именно в нём видел одну из основных угроз православной вере и нравственному строю народа. Стараясь отразить всю противоречивость исходных позиций Толстого, отечественные философы использовали понятия «моральный нигилизм», «мистический натурализм», (Флоровский), «панморализм» (Зеньковский).

Остановимся подробнее на этапе возникновения проблемы смысла жизни в русской философии конца XIX в. Возвращаясь, по словам В. Соловьёва, «от Канта к Канту», продолжая традицию возрождения христианства, начатую славянофилами, а также под влиянием религиозно-нравственных идей Достоевского Н.Я. Грот в 1889 г. основывает журнал «Вопросы философии и психологии», ориентированный на религиозно-этическую проблематику. В своих публичных лекциях и журнальных статьях ведущие его авторы – Н.Я. Грот, А.И. Введенский, Н.И. Кареев, Л.М. Лопатин, В.В. Розанов, В.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой – публиковали свои работы по проблеме смысла жизни как основании нравственности. Отправным пунктом рассуждений становится основное противоречие морали между свободой воли человека и

объективной заданностью морального закона, другими словами, естественным для человека стремлением к счастью и нравственным долгом. Для Канта выходом из этой антиномии служил постулат – вера практического разума в Бога и бессмертие души. Русские философы, сохраняя кантовский ход мысли, старались найти более глубокое метафизическое обоснование нравственного смысла жизни в единстве антроподицеи, теодицеи и культуродицеи. Проблема личного бессмертия, её логическая и психологическая необходимость обсуждалась также в журналах «Русская мысль», «Образование», «Русское богатство». Если в большинстве случаев проблема смысла жизни ставилась как теоретическая (т. е. в аспекте логики и этики), то В.С. Соловьёв придал ей конкретно-историческое звучание в концепции богочеловечества и миссии России в этом собирательном процессе.

Не углубляясь в вопрос о влиянии критической философии Канта на творчество каждого её представителя, что является предметом самостоятельного исследования, отметим, что она использовалась в противостоянии атеистическим, утилитарно-натуралистическим, рационалистическим тенденциям линии Чернышевского, в утверждении свободы и независимости личности как условия последующего экзистенциально-антропологического поворота в философии. Русская религиозная философия, наследуя критические идеи Соловьёва в адрес Канта, прорывалась от трансцендентализма к трансцендентности, от формального персонализма к конкретному, историческому человеку. Как отмечает С.А. Нижников, преодолевая Канта, русская философия шла к трансцендентизму (добавим, и от свойственного Канту просветительского утопизма и прогрессизма – к исторической конкретности, объединяющей смысл жизни человека и общества).

В отечественной философско-богословской мысли начала XX в. проблема смысла

жизни рассматривалась в контексте антроподицеи и теодицеи. Если последняя являлась традиционной темой для религиозной мысли, мучительно разрешавшей проблему происхождения и сущности зла, обесмысливающего жизнь человека, то антроподицея была связана с кантовским поворотом к антропологии. Как мы отмечали ранее, глубоко осознанное Кантом основное противоречие морали и утверждение свободы личности оказало влияние на всех русских мыслителей, которые, преодолевая недостатки его концепции, фокусировались на разработке христианской антропологии. В единстве с теодицеей получилась антроподицея – дословно «оправдание человека», учение о смысле земной (смертной) жизни человека в перспективе вечности в аспекте разрешения противоречия между субстанциональной личностью и эмпирической индивидуальностью, стремлением к смыслу и счастью. Заслуживает внимания значение славянского слова «оправдание» – ‘заповедь, правило, постановление’; «оправдать» – значит очистить, освятить, из чего следует, что оправдание человека состоит в его вере и жизни по заповедям.

В отечественной религиозной философии выделяются два основных подхода к оправданию человека: 1) базирующийся на принципах персонализма (М. Тареев, В. Несмелов, Н. Бердяев, Г. Флоровский) и 2) на принципах философии всеединства (В. Соловьёв, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк). В первом случае человек рассматривается как первоначало в противопоставлении миру, культуре, во втором – как проводник софийного начала, хотя и те, и другие возможность реализации духовных потенций человека отодвигают к «концу времён». Первый вариант антроподицеи исходит из кантовского морализма в решении вопроса о смысле жизни человека, но преодолевает его в христианской антропологии – учении о происхождении и сущности человека, его природе, предназначении,



трагической двойственности данности и заданности, необходимости спасения.

В разгар философских споров о смысле жизни на рубеже XIX-XX вв. вышло очередное издание книги святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению», в которой ставится вопрос о «последней» цели человеческой жизни, и утверждается этой целью *Богообщение*. Отмечая различные степени этого спасительного процесса, святитель уточняет: «Вся жизнь духовная состоит в переходе от мысленного Богообщения к действительному, живому, ощущаемому, являемому» [11, с. 178]. Тем самым, им восстанавливается правильное понимание христианства, в то время, когда у большинства людей бытовал «внешний» взгляд на христианство как на национальную традицию и красивые обряды (а не *Таинства*).

В этом же ряду конкретно-практического осуществления христианского смысла жизни стоит книга известного русского духовного писателя С. Нилуса «Великое в малом» (1903), в состав которой включена глава «Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни». Этот документ оказал значительное влияние на русскую религиозную философию XX в., которая утверждала идею *обожения* как цель человеческой жизни. По словам преподобного Серафима, *всё ради Христа сделанное добро есть только средство для стяжания человеком благодати Святого Духа* [8, с. 181].

Начало XX в. стало переломным для русской философии, которая оказалась в центре идеологической борьбы. «Переболев» марксизмом, на позиции религиозного сознания перешли многие представители русской интеллигенции, которые обратились к изучению внутренней, духовно-нравственной сферы личности и состояния культуры как социальной проекции личности, носительницы смыслов и ценностей. Мировоззренческий перелом,

связанный с осмыслением социально-политического кризиса страны 1905-1907 гг., обозначил начало нового этапа религиозно-идеалистического движения в русской культуре, отмеченного напряжёнными экзистенциальными исканиями и апокалиптическими предчувствиями, связанными с наступлением нового, XX в.

Время правления Александра III (1881-1894), вступившего на престол после убийства народовольцами Александра II, проходило, с одной стороны, под знаком решительной борьбы с террористами, а с другой – активной финансово-экономической, социальной и образовательной политики. Эти меры привели к бурному развитию капитализма в стране, что, однако, не консолидировало общество, но разделило его. В обстановке духовного упадка политический либерализм Николая II привёл к злоупотреблению данными свободами, дискредитации власти и росту антигосударственных настроений («Полилась грязь на трон и церковь», по словам Иоанна Кронштадского). Столыпинские аграрные реформы, церковное строительство укрепили скорее внешнюю мощь. Атмосферу неопределённости, разброда и метания начала XX в. и кануна Первой мировой войны достоверно и ярко передают в своих произведениях Чехов, Горький, А. Толстой, Блок, поэты-декаденты, художники-модернисты. Стиль русского модерна как художественное выражение эпохи сформировался в атмосфере смыслового опустошения и должен рассматриваться как его мнимое заполнение, эстетическая стилизация жизни, «уход» в красоту. Переход к буржуазному укладу жизни сопровождался в обществе (особенно – столичном) нравственным кризисом (что проявилось в эпидемии самоубийств, увлечении спиритизмом, наркомании, разврате, распаде семьи). Из анализа исторического опыта перехода России к капитализму за последнее столетие В. Тростников делает вывод, что

«принятие «рыночных отношений» в качестве главного принципа жизнеустройства для нашей цивилизации не подходит – он ей противопоказан» [15, с. 45]. В то же время простой благочестивый народ тянулся к старцам – число паломников, посещавших их, исчислялось миллионами.

В ситуации идейного выбора религиозно-философское мировоззрение интеллигенции получило своё обоснование в сборнике «Проблемы идеализма», в ежемесячнике «Русская мысль», выходившем под руководством П.Б. Струве. Именно Струве, по свидетельству С.Л. Франка, «явился на пороге... веков родоначальником движения русского идеализма, который развился вскоре в русскую религиозную философию» [13, с. 576-577].

В Петербурге создавались кружки, общества, в которых проходили диспуты, религиозно-философские собрания совместно с представителями православного духовенства. В Москве под руководством Бердяева, Булгакова, Е. Трубецкого и Эрнста было организовано общество памяти Вл. Соловьёва, издательство «Путь». Всё это было направлено на преодоление материализма, позитивизма на пути к христианскому культурному обновлению во всех сферах общественной жизни.

Продолжением этой линии и центральным событием был выход книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909), в которой её авторы выступили с критикой революционных идей интеллигенции, предложив новое мировоззрение, которое продолжало линию славянофилов, Достоевского, Соловьёва. Разработка проблематики смысла жизни человека в русской мысли XX в. связана с историософской концепцией «русского социализма», шире – с идейной и политической борьбой в России относительно перспектив развития страны, понимания её исторического предназначения, роли интеллигенции в его реализации. Констатируя идейный и

мировоззренческий раскол в культурной элите российского общества как своего рода «духовную болезнь», авторы «Вех» предупреждали о его катастрофических последствиях. Размышляя об особенностях этого раскола, историк русской литературы М. Гершензон формулирует две противоположные идейные платформы в социальном реформировании, две веры, утверждавшие примат или духовной жизни общества, культуры, или политической сферы и, соответственно, эволюционных или революционно-насильственных форм политической борьбы. Для русских философов, занимавших первую позицию, эта идеология представлялась глубоко ошибочной, антропологически не обоснованной, а потому практически бесплодной и даже опасной, ведущей не к освобождению народа, а к его самоуничтожению.

В ситуации господства революционного хаоса в 1918 г. Е.Н. Трубецкой издал свой итоговый труд «Смысл жизни». Не случайно, но закономерно, гносеологический вопрос об условиях познания смысла жизни как Истины стал для него главным. Стремление к смыслу как к абсолютному благу он рассматривает в столкновении с проявлениями *бессмыслицы, абсурда жизни*. Сошлёмся в этом утверждении на яркое и сильное изображение Е.Н. Трубецким картины мировой бессмыслицы, преодолеваемой самим фактом сознания суесть: «Мир бессмысленен; но я это знаю, и постольку моё сознание свободно от этой бессмыслицы» [10, с. 277]. Используя приём «картезианского сомнения», он делает вывод о существовании точки опоры мысли «вне её»: она «не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы не была озарена каким-то смыслом». Но не только мысль, но и чувство, и воля (интуиция) свидетельствуют о Всеедином смысле, представленном в трёх аспектах: «Полнота жизни как единая цель для всего живущего – таков предмет искания всякого

жизненного стремления; единая истина для всех – таково предположение всякого сознания вообще, и, наконец, единая правда для всех, таково предположение нравственного сознания» [10, с. 283].

Утверждая единство логоса и смысла, Е.Н. Трубецкой представлял его не в форме логической дефиниции понятий, но описывал как процесс, в котором совмещаются множество чувств и мыслей и который совершается не в обособленном индивиде, но в живом общении с другими людьми в Боге, соборно, в Церкви, или, иными словами, истинный смысл человеческой жизни открывается тем, кто живёт церковно, поскольку истина – только в Церкви. Находясь в русле традиции всеединства и понимая смысл и высшую цель бытия в том, чтобы «весь мир стал воплощением Христа», Трубецкой уверен, что найти и понять смысл жизни можно лишь в Церкви, общаясь к Христу в Евхаристии и становясь членами тела Христова, – здесь начало осуществления этого смысла. Откровение Божественного смысла в человеческой мысли как результат действия этого таинства Е.Н. Трубецкой описывает так: «Ум озаряется через сердце, в вере; живущий в сердце Дух Божий дарует прозрение и приводит к ведению всеобщего смысла» [10, с. 446]. Именно в вере, как высшей активности человеческого сознания, происходит восхождение от явления к смыслу, «узнавание» данного *внебожественного* явления в вечной *божественной* истине. Поскольку вера берётся им не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, то и обычные дела, полагает он, наполняются смыслом, если они выполняются как послушание, служение Богу и ближним.

В завершение нашего обзора работ русских религиозных философов о смысле жизни обратимся к наиболее значительной из них книге «Смысл жизни» С.Л. Франка, написанной им в 1925 г. в эмиграции для христианской молодёжи. Рассуждения о

поиске смысла жизни он, как и Е.Н. Трубецкой, начинает с анализа феномена бессмыслицы жизни как проявления не-свободы, как-то: господство средств над целями, недостижимость благих целей и истинного счастья, получение результатов, прямо противоположных ожидаемым и т. п. Кроме указанной работы, к тайне бессмыслицы С.Л. Франк обращался в книгах «Крушение кумиров», «Духовные основы общества». Ещё раньше о феномене бессмыслицы писал В.С. Соловьёв в статье «О законе исторического развития».

Вникая в суть многообразных целей, которые ставит перед собой человек, С.Л. Франк, в согласии с Е.Н. Трубецким, отмечает в них «тоску по всеединству», потребность человека в полноте жизни – совершенной и вечной (бессмертной), поиск покоя и полноты совершенства в единстве правды, любви и красоты. Анализируя содержание этих понятий, он приходит к выводу об их сверхэмпирическом, «сверхмирном», «ином» происхождении. Пытаясь опровергнуть возможные обвинения в фантастичности и вымышленности мечты о вечном блаженстве как искомом смысле человеческого существования, философ противопоставляет духовное бытие и существование в эмпирическом мире.

Размышляя с этих позиций о соотношении целей и средств, С.Л. Франк заключает, что по-настоящему осмысленны те действия человека, в которых смерть принимается в расчёт, точнее, те, которые осознанно направлены на преодоление смерти. Эта высшая цель жизни, которая уже не может быть средством, но «разумна в себе, как таковая», и есть *causa finalis*, абсолютное благо. Понятно, что его позиция принципиально религиозна и отличается от той, в которой утверждается самоценность земной жизни, отсутствие цели жизни вне её самой. Максимальное выражение этой позиции он видит в нигилистической концепции Ницше, в которой ценности уста-

навливаются позиции «жизнь для жизни» – физиологического сохранения определенного способа жизни. И более конкретно: «Для того, чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность ему, достижимость для нас *жизни в Боге, или божественной жизни*». К этому выводу С.Л. Франк приходит через ряд логических умозаключений, основываясь на историческом опыте решения основного этического противоречия между потребностью души *служить абсолютному благу*, которое есть объективная, самоудовлетворяющая ценность, и стремлением к благу в субъективном смысле, как приятному, полезному, являющимся средством для нас, *самоценных*.

Субъективное счастье, радость, наслаждение, с точки зрения философа, не имеет смысла, так как не отвечает на мучительный вопрос «для чего?», «а что потом?». Выходя из противоречия морали, С. Франк с православно-христианских позиций пытается совместить объективное и субъективное благо как условие осмысленной жизни в вечной божественной Жизни, «в которую вольётся и которую всецело пропитается наша жизнь» и станет поэтому «объективно полной, блаженно удовлетворенной». Далее, рассуждает он, вечная жизнь должна быть не только отдалённым будущим, но составлять глубинную основу нашей настоящей жизни. Такое благо, которое осмысляет нашу жизнь, он видит в *любви*, но опять же, не «земной», жаждущей обладания и чувственных наслаждений, но христианской, аскетической, которая является «механизмом» объединения личного счастья и абсолютного блага. Вдумываясь всё «глубже», Франк убеждается, что такое совмещение возможно только во Христе, он – Путь, Истина и Жизнь [14, с. 514-521]. Важно подчеркнуть, что «память смертная» служит критерием всех жизненных ценностей.

Примечательны в этой связи рассуждения С.Л. Франка об откровении как са-

мообнаружении, теофании «самого Бога в глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины» [15, с. 225]. Иными словами, Бог имманентен человеческой душе, удостоверяет объективность открытого смысла жизни. Откровение отождествляется им с верой, духовным опытом, который «носит характер некой «встречи» с Богом».

**Вывод.** При исследовании проблемы смысла жизни в русской культуре, социальных идеалов и проектов будущего России были выявлены две линии. Одна следовала традиции в утверждении духовно-нравственного смысла жизни. На этой основе, начиная с Соловьёва, следующее поколение его последователей ориентировались на обновление смысла деятельности человека внутри Церкви как объективного условия духовной жизни. В свою очередь, в рамках религиозного направления обозначились два варианта: 1) эскапизм – уход от Церкви, а также культурного и социально-политического творчества (Толстой); 2) превращение культуры и человеческого творчества в кумира, отречение от Церкви во имя культуры (Розанов, «новое религиозное сознание», русские декаденты). Русское религиозно-философское возрождение, начавшись в 90-х гг. XIX в. с проблематизации смысла жизни, проходило в оппозиции ко второй линии – к революционно-демократической интеллигенции, марксистам, сводившим смысл жизни к социально-политической борьбе за радикальное переустройство общества. Противостояние этих типов понимания смысла жизни определяет своеобразие и перипетии русской истории в XX в., современные перспективы развития страны.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 1. – М.: Наука, 1997. – 336 с.



3. Зайцев К., архим. Чудо русской истории. – М.: НТЦ Форум, 2000. – 863 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 544 с.
5. Карсавин Л.П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – 533 с.
6. Концевич И.М. Оптина Пустынь и её время. – Серг. Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Владимир: Владимирская епархия, 1995. – 607 с.
7. Митрополит Иоанн (Снычѳв). Русская симфония. Очерки русской историософии. – СПб.: Царское Дело, 1998. – 494 с.
8. Нилус С.А. Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни. // Великие русские старцы: жития, чудеса, духовные наставления. – М.; 2001. – 944 с.
9. Тростников В.Н. Быть русскими – наша судьба. – М.: Грифон, 2009. – 192 с.; ил.
10. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс – Культура, 1994. – С. 243-488.
11. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению: Краткий очерк аскетики. – М., 1899. – 308 с.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс: Вильтис, 1991. – 600 с.
13. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – 592 с.
14. Франк С.Л. Смысл жизни / Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс, 1994. – С. 489-583.
15. Франк С.Л. С нами Бог / Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.